UNIVERSITÉ SAINT-LOUIS BRUXELLES
Presses de l'Université Saint-Louis

Droit négocié et procéduralisation
Négociation ou marchandage ? De l'éthique de la discussion au droit...

DROIT NÉGOCIÉ, DROIT IMPOSÉ ? | Philippe Gérard, François Ost, Michel Van de Kerchove
I. Théorie et philosophie du droit

droit négocié, droit imposé ?
Droit

RECHERCHER DANS LE LIVRE
OK
TABLE DES MATIÈRES
CITER
PARTAGER
CITÉ PAR
AJOUTER À ORCID

Négociation : le degré zéro et l'événement

Guillaume de Stexhe

p. 197-229

TEXTE NOTES AUTEUR

TEXTE INTÉGRAL

1 Le propos de ces pages est de relever et de réfléchir l'ambiguïté essentielle de la négociation — comme idée — et, surtout, sa réversibilité — comme pratique de soi, du lien et de la loi. Ambiguïté et réversibilité, pour le dire rapidement, qui tiennent à ce que la négociation hésite entre balance de forces, mutuel désintérêt et endettement mutuel ; elle est tournée aussi bien vers l'instauration du lien et de la loi que vers la décomposition du social, du juridique et du politique. Du point de vue éthique, elle oscille entre stratégie de rivalité et pratique de la réciprocité, du point de vue politique entre répartition individualiste et participation. C'est en ce sens que le titre de cet article situe la négociation au *degré zéro* — ce degré qui est seuil de mutation entre deux états de la matière, c'est-à-dire entre deux modes d'articulation de ses composants.

2 Mais cette situation d'ambiguïté essentielle fait aussi de la négociation le lieu et le procès même d'un événement *possible* — cet événement qui serait basculement d'un état dans l'autre, émergence ou disparition de propriétés décisives dans le rapport entre éléments. On peut penser, en effet, que la *pratique* de la négociation, moyennant sans doute certaines conditions, peut conduire (mais sans nécessité) à une transformation de son horizon et de son sens. J'explorerai successivement les deux voies de ce mouvement : soit renversement d'un procès de solidarité en une combinatoire de monades (I) ; soit, à l'inverse, déploiement en quelque sorte inattendu d'un horizon de solidarité de l'intérieur même de tractations originairement animées par des stratégies d'intérêts exclusifs (II). La question qui se pose, chemin faisant, est de déterminer les conditions qui semblent, sinon provoquer, du moins rendre possible ou même favoriser de telles transformations ; je tâcherai de formuler quelques hypothèses sur ce point.

I. Du contrat social au marché : l'effacement du tiers

3 En un premier moment, je suggérerai que l'empire de la négociation peut d'une possibilité qui trouve quelqu'effectuation dans notre présent représenter, au sens courant cette fois de l'expression, le degré zéro, ou le vide menaçant du lien et même du sens.

4 A cette fin, je proposerai, sans grande originalité, de considérer la négociation comme le rejeton post-moderne de cette grande idée moderne qui fut celle du contrat entendue au sens des théories du contrat social, de Suarez à Kant. De cette dernière problématique, extraordinairement complexe, je me bornerai à souligner un aspect décisif : avec l'interprétation du socio-politique sur le modèle du contrat, on assiste à sa subjectivation. Ce thème est bien connu ; et il est développé, bien souvent, dans le sens d'une laïcisation du politique, émancipé de sa tutelle théologique ou sacrale ; la subjectivation équivaudrait alors à la sécularisation. Sans doute cette dimension du phénomène ne manque-t-elle pas de réalité (encore que soit fréquent l'appui ultime du contrat social à des références qui, pour ne pas relever du religieux *institué*, n'en sont pas moins « méta-sociales »)[1] : mais il n'est pas sûr que là réside l'essentiel de la subjectivation en question. Cet essentiel apparaît peut-être davantage dans la confrontation au précédent grec, d'une part, dans la corrélation avec d'autres gestes modernes, d'autre part.

1. La socialité oubliée

---

[1] Bien que le positivisme de Kelsen ne relève pas de la tradition contractualiste, il est évidemment (...)

LIRE
ACCÈS OUVERT
MODE LECTURE
EPUB
PDF DU LIVRE
PDF DU CHAPITRE
Freemium
FREEMIUM
Suggérer l'acquisition à votre bibliothèque
ACHETER
VOLUME PAPIER
leslibraires.fr
Decitre
amazon.fr
ePub / PDF

5 Qu'est-ce qui singularise l'idée moderne d'un contrat fondateur du socio-politique par rapport à l'instauration grecque d'une *polis* explicitement vouée à sa propre invention ? C'est, comme on l'a souvent noté, la perspective selon laquelle le lien socio-politique s'engendrerait radicalement lui-même, ou même, plus exactement, serait forgé *ex nihilo* (c'est l'idée d'un « état de nature » originairement a-social) par les *individus* qui y prennent part. Cette double originalité, que résume justement l'idée de *contrat,* fait rupture avec la perspective grecque d'un caractère *naturel*[2] du lien socio-politique-— qui faisait dire à Aristote que l'humain est le *zôon politikon.* Ce qui signifie que, dans l'invention grecque de la politique[3] et de la démocratie, la subjectivation — si l'on peut employer ce mot dans ce contexte — vaut comme assomption résolue, par le corps social, de sa responsabilité créatrice et critique à l'égard des formes et des fins qui structurent un vivre-ensemble constitutif de l'humain. Par contre, dans le champ moderne, deux traits corrélatifs vont tendre à spécifier l'institution *sociale* et politique : son caractère artificiel (et donc sa contingence[4] de principe) et sa résolution de principe dans la volonté des *individus* qui en est l'origine radicale. On peut donc penser que c'est moins vis-à-vis du théologique que le politique moderne s'émancipe, que vis-à-vis du naturel — c'est-à-dire, ici, de la socialité originaire et originante de l'humain.

6 Ce qui apporterait quelque confirmation à cette analyse, c'est la parenté que révèlent alors les théories du contrat social avec d'autres gestes fondateurs de la modernité : que ce soit dans la réduction cartésienne du penser à l'activité d'un cogito « producteur de vérités » ou dans le déploiement de la nouvelle science hypothético-déductive, c'est une même logique *constructiviste* qui est à l'oeuvre ; et, comme le suggère Heidegger, peut-être est-ce alors dans l'essor de la technique, et finalement comme technique, que se manifesterait le sens de la « subjectivation » qui anime la modernité tout entière. Technique, la forme du contrat le serait à un triple égard : en tant qu'artifice, en tant que procédure ou méthode productive — elle produit de la loi — et en tant qu'opération transparente ; à la différence du droit hérité d'une tradition confuse ou reçu d'une autorité énigmatique, le contrat ne met en jeu que ce qui est parfaitement « clair et distinct » pour les sujets — à savoir l'acte de leur propre décision, portant sur des enjeux qu'elle même définit avec précision. De la sorte, le contrat se placerait dans l'orbe de la rationalité moderne : comme méthode construite, réglée, transparente et productive[5]. Concurremment, l'individualisme des théories contractualistes participerait de l'ontologie atomistique et mécaniciste qui sous-tend les sciences et la technique modernes : le réel n'est que la combinatoire (seconde et contingente) d'éléments discrets — atomes de force, de volonté et de perception.

7 Certes, le caractère constructiviste et individualiste du socio-politique pensé dans l'horizon du contrat peut se donner comme la simple radicalisation, voire l'accomplissement, et donc la vérité, de ce qu'impliquait, dès ses origines grecques, l'idée démocratique : que rien ne nous lie dont nous n'ayons à connaître et décider, tous et chacun également. Mais, on le sait, l'idée du contrat *originaire* conduit, quant à elle, à des apories remarquables. On en rappellera seulement quelques aspects. D'abord, d'un point de vue logique, cette idée emporte évidemment avec elle un cercle vicieux : comment contracter à partir d'un néant de socialité, à partir d'une étrangèreté ou d'une hostilité radicales des individus les uns vis-à-vis des autres ? Comment penser ce saut miraculeux de la nature à la civilité ? Et, en même temps, comment imaginer des individus préexistants au contrat, et dont les capacités (de contracter, précisément) ne seraient pas les fruits d'une éducation — évidemment sociale ? Comment, surtout, justifier l'interprétation de ces capacités en termes de « droits » — ainsi censés préexister comme tels à l'institution même sur le plan de laquelle il peut y avoir quelque chose comme du droit ? Le lien social ne peut que se présupposer lui-même. Il apparaît donc que l'idée de contrat à partir d'un « état de nature » a-social ne vaut évidemment pas comme reconstitution de l'émergence du social ; elle n'est, comme le dit souvent P. Ricoeur, qu'une fiction — dont le sens est de reconduire en permanence le lien social et politique à un principe de légitimité : le sens qu'il a pour la liberté de ceux qui y ont part. « Le contrat se trouve occuper au plan des institutions la place que l'autonomie revendique au plan fondamental de la moralité. Mais, alors que l'autonomie peut être dite un "fait de la raison", le contrat social paraît ne pouvoir s'autoriser que d'une fiction, une fiction fondatrice certes, mais nénanmoins une fiction. Pourquoi en est-il ainsi ? Est-ce parce que l'autofondation du corps politique manque de l'attestation de base dont s'autorisent la bonne volonté et la personne fin en soi ? Est-ce parce que les peuples, asservis pendant des millénaires à un principe de domination transcendant leur vouloir-vivre ensemble, ne savent pas qu'ils sont souverains, autrement qu'en vertu d'un contrat imaginaire, mais en vertu du vouloir-vivre ensemble qu'ils ont *oublié* ? Une fois cet oubli accompli, il ne reste plus que la fiction pour égaler le contrat au principe d'autonomie et à celui de la personne fin en soi »[6].

8 L'implication décisive de cette analyse est alors la suivante : à la faveur de cette signification non fantasmatique de l'idée de contrat, il apparaît que celle-ci n'a d'autre sens que de signifier l'exigence de la formalisation et du ressaisissement, sous les idées de liberté et d'égalité, d'une socialité première, un « vouloir vivre-ensemble » toujours et nécessairement présupposé. C'est ici que se manifestent, à mon sens, à la fois la légitimité et la limite de l'idée de contrat — ou de la subjectivation moderne du socio-politique. Légitimité : car l'idée de contrat, et les pratiques institutionnelles qui s'en réclament, expriment l'exigence d'une médiatisation réciproque des volontés libres et de l'ordre socio-politique.

---

2. Le concept de nature est évidemment un noeud de difficultés — et un foyer de méprises constantes q (…)

3. Je reprends ici les idées — et le vocabulaire — de C. Castoriadis, par exemple dans *Pouvoir, polit* (…)

4. La contingence n'implique pas immédiatement l'*arbitraire ;* c'est ce dont témoignent les théories c (…)

5. La codification législatrice serait ainsi la forme moderne du droit rationnel, la négociation sa f (…)

6. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre,* Paris, 1990, p. 278-279. On rappellera que cette déconstructi (…)

7. J'emprunte ce terme extrêmement suggestif — mais en en détournant le sens— à la puissante pensée d (…)

S'il n'est pas originel en ce qui concerne l'*effectivité* du social, le contrat — c'est-à-dire l'engagement et l'accord des libertés — en est bien posé comme le principe de *légitimité ;* ce qui signifie que l'idée d'accord volontaire constitue l'horizon régulateur d'un ressaisissement et d'une reconstruction[7] permanente des formes du lien social, qui arrache celui-ci à sa dérive en puissance autonome et arbitraire. Mais de la sorte s'impose la limite de cette même idée : il n'y a aucune contractualisation possible qui n'en appelle à des capacités socialement formées, et qui ne s'alimente en permanence, non seulement à des formes déjà constituées du lien social, mais surtout à une confiance ou à une présomption, nourries par l'expérience, dans les vertus de la socialité même. Ce qui revient à dire qu'il n'y a pas de contrat possible hors de ce « tiers » qui est, ici, à la fois un enracinement social toujours préalable des contractants et, à partir de là, un projet de socialité renouvelée. C'est lorsque ce tiers s'efface que, de médiation, le contrat vire en origine et fondement, qui pose — et ne peut que maintenir — les individus dans un pur face-à-face fantasmatique.

2. L'avenir du contrat et le paradoxe de la promesse

9 Nous verrons plus loin comment ces remarques schématiques peuvent éclairer la réflexion critique sur la négociation. Mais, avant de venir à celle-ci, et pour y venir, il nous faut signaler une autre difficulté récurrente des théories du contrat social ; et nous serons conduits, de la sorte, à rencontrer une nouvelle figure, elle aussi inéliminable, du « tiers » sans lequel aucun contrat n'a de consistance pensable. Cette nouvelle difficulté concerne la stabilité ou la permanence du contrat en question. Car le lien, issu de la décision de ceux qui l'instituent, n'a d'autre consistance ni garantie que celle-ci, qui peut évidemment se dédire ; l'incertitude radicale quant à son avenir et à sa durée est ainsi la réplique et la rançon de sa fondation fantasmatique dans une origine a-sociale. De même qu'aucune règle ne détermine les modalités de sa propre application, comme Wittgenstein l'a fait remarquer, aucun contrat ne comporte en lui-même et en tant que tel les conditions de sa stabilité[8]. Cette difficulté apparaît de façon évidente dans la pensée de Hobbes, qui la résout en limitant le contrat à un pur instant, aussitôt annulé dans la dévolution du lien qu'il établit à un pouvoir chargé de le maintenir — c'est-à-dire, désormais, de l'imposer à ceux qui n'en seront plus les agents, mais les sujets passifs. C'est la même difficulté qui cherche sa solution dans les multiples occurrences du thème du *serment,* par exemple chez Rousseau. L'enjeu du serment est bien sûr temporel — c'est celui de la durée ; mais, me semble-t-il, c'est la signification même du contrat qui, dans son sillage, se trouve engagée dans un processus de révision ou d'approfondissement décisif — puisque, en se donnant la forme d'une promesse, l'engagement contractuel s'interdit le retour aux conditions initiales de sa conclusion : l'indépendance souveraine des contractants. Avec le serment apparaît le paradoxe d'un lien doté d'une autorité qui échappe désormais à ceux-la même qui en sont les libres auteurs. Sous le problème temporel, comme de juste, se manifeste un tout autre enjeu : celui de l'articulation réciproque entre, d'un côté, la décision des sujets et de l'autre la loi qui les lie. Le contrat, en d'autres termes, ne peut avoir de vertu fondatrice authentique que si en lui, ou à sa faveur, la décision des individus non seulement s'exprime et se fait valoir, mais aussi et en même temps se surmonte et en quelque sorte se dépasse. Faire la loi et le lien, c'est se placer sous la loi et le lien : tel est le paradoxe — ou la dialectique — que le problème de la durée du contrat oblige au moins à prendre en charge. Et ce paradoxe répète en quelque sorte, du côté de l'avenir, celui que constituait, du côté du passé, l'impossibilité pour le contrat d'être origine radicale ; de même qu'il ne peut manquer de s'enraciner dans une socialité qui le précède et le rend possible, il ne peut se maintenir sans s'abandonner à un engagement qui vaut désormais comme un devoir, et fait tiers pour les parties en cause.

3. La dissémination du temps

10 Le thème de la promesse nous servira plus tard d'index pour penser le paradoxe d'un auto-dépassement du contrat et de la négociation : l'émergence ou l'exigence, *de l'intérieur de* la décision contractuelle, de « quelque chose » qui en conditionne la consistance et qui est pourtant en surplus ou en excès par rapport à elle : un lien tiers qui ne se résout pas dans le vouloir présent des individus qui le contractent, une loi qui se saisit en quelque sorte des producteurs même de la loi, et qui les dédouble intérieurement — en auteurs et sujets du lien[9]. Mais, avant d'approfondir ce thème décisif du dédoublement du sujet, nous suivrons encore un instant le fil que constitue le problème du temps — en pariant sur sa capacité à éclairer quelque peu le chemin qui conduit de la pensée moderne du contrat social à la pensée postmoderne de la négociation.

11 L'hypothèse que je voudrais formuler, pour comprendre ce mouvement, est la suivante : s'il est vrai que, de l'intérieur de la logique contractualiste, s'amorce comme un dépassement de sa forme pure et abstraite (au sens hégélien du terme), s'il est vrai aussi que ce dépassement confronte la volonté des contractants à leur soumission paradoxale au lien dont ils ont à décider, alors on peut penser que la logique individualiste sous-jacente aux théories du contrat tend à résister à ce mouvement qui la contredit. Face à l'engagement sous la loi de la promesse, la répétition indéfinie de contrats successifs et provisoires, c'est-à-dire la négociation permanente, offre une alternative séduisante qui concilie la logique du contrat et l'inconsistance du lien. Du contrat, il ne reste alors que la pure forme de la procédure ; au lieu d'engendrer du droit stable et « substantiel », le contrat se reproduit lui-même sans fin comme pure forme — comme procédure de négociation. Ce qui vient en renfort de cette hypothèse, c'est la mutation d'horizon temporel qui, sans doute, tranche entre modernité et post-

---

8. Il est très suggestif de relever que cette question de la stabilité des effets du contrat est cell (...)

9. Je ne peux abandonner ce thème de la promesse sans souligner son importance : c'est par là, me sem (...)

10. J.-F. LYOTARD, *La condition post-moderne,* Paris, 1980.

modernité : mutation qui vaut comme passage d'une histoire douée de continuité (telle qu'elle se présente par exemple dans les diverses figures du *progrès*) à un temps au minimum ouvert à un imprévu irréductible, au maximum éclaté en instants discontinus : fin des grands récits, disait Lyotard[10]. La vertu instauratrice assignée au moment grandiose du Contrat social inaugural, unique et décisif, est alors redistribuée — démocratiquement — sur chaque instant, où tout est à nouveau à inventer et à recommencer. Ouverte, l'histoire ne l'est vraiment que si elle est sans passé qui l'engage en quelque sorte du dehors ; milieu de subjectivité, l'institution ne l'est que si les sujets, au plus près d'eux-mêmes, tels qu'ils s'éprouvent dans leur présent le plus actuel, l'engendrent et la façonnent sans cesse dans l'incertaine fulguration de la décision présente qui ne prétend, au surplus, pas engager l'avenir, mais seulement organiser son présent.

12 Quelques remarques, à ce point. D'abord, il semble évident que ce passage à la négociation permanente est corrélatif de la dynamique technique qui emporte tout dans un mouvement de transformation permanente, exige que tout soit possible sans limitation ou orientations préalables, rend le présent incommensurable au passé (dont la loi ne peut dès lors plus valoir) et contraint à renoncer à déterminer l'avenir de façon stable. L'inscription du social à l'emblème de la négociation permanente à la fois assume cette indétermination de principe et cette malléabilité du temps — et les relance[11]. Pour autant — deuxième remarque —, ce mouvement de procéduralisation n'équivaut pas à la dissolution de la loi — mais, en quelque sorte, à sa restructuration tendancielle : il sépare, d'un côté, de grands principes *formels* (qui peuvent être interprétés comme formulant les conditions de possibilité d'une authentique pratique de négociation) — disons : les principes constitutionnels et les droits de l'homme — de l'autre les résultats, multiples et sans cesse révisés, de ce débat diffus et radicalement ouvert qui serait la vie même de la société démocratique[12]. Troisième remarque, alors : si les « grands principes » en question valent bien comme loi sous laquelle toute négociation est appelée à se tenir, et de la sorte la transcendent, il n'en est pas moins vrai que ces principes sont d'abord ceux de la liberté *négative*[13] ; ce qui signifie qu'ils placent la négociation sous le seul empire des volontés individuelles contractantes — avec cette condition remarquable, qui est celle de leur égalité de principe ; mais cette condition elle-même ne fait qu'arracher le jeu des libertés à la violence ; si elle ouvre ainsi la possibilité d'une réciprocité, elle se borne en tant que telle à consacrer la séparation des vouloirs. Enfin, une démocratie organisée, d'un côté en principes formels et négatifs, de l'autre en négociation permanente, semble prendre acte de la dénonciation de la subjectivité classique, « consciente et maîtresse d'elle-même » : elle renonce au volontarisme d'un projet collectif et s'abandonne au jeu et aux coups successifs qui, sans cesse, refigurent le social, de façon imprévisible et immaîtrisable : règne de la différ*a*nce. Et le citoyen démocratique n'est plus alors l'acteur d'un projet collectif : il n'est qu'un opérateur dans un réseau fluide, et dans un procès sans sujet[14] : fin du politique.

[11] Ce souci de maintenir un avenir radicalement ouvert anime en profondeur la résistance de certains (...)

[12] On peut comprendre, dans cette perspective, la désaffection vis-à-vis des institutions de la démoc (...)

[13] La liberté négative est celle des « modernes », dans le vocabulaire de B. Constant ; cfr. A. WELLM (...)

[14] L'empire de la négociation semble donc bien signer la victoire du modèle « démocrate » sur le modè (...)

4. Le marché comme procédure et séparation

13 Le passage du contrat à la négociation peut ainsi s'interpréter comme relevant d'une résistance de la logique individualiste et constructiviste à se découvrir inscrite, à la faveur de la promesse, sous une loi et un lien autres que celle de la liberté immédiate, à laquelle tout doit toujours pouvoir faire retour. Mais il semble bien que cette logique trouve un autre appui, en renfort de la stratégie de dissémination temporelle du contrat dans la négociation. C'est en tous cas ce que suggère la puissance croissante, dans la modernité, du modèle et de la réalité du *marché.* Il est superflu de rappeler longuement combien le marché semble constituer, pour nombre de modernes, le modèle pur d'une structure sociale conforme à la logique du contrat, et débarrassée de toute contamination par d'autres logiques. En ce sens, le marché se présente comme une technique qui a l'immense avantage de *produire de la valeur* — c'est-à-dire de produire de l'évaluation de façon autonome, par le seul jeu de l'échange, et sans plus en appeler à aucun principe d'évaluation extérieur à l'échange même : évaluation procédurale pure, délivrée du dogmatisme de toute valeur substantielle, et dont le *medium* financier constitue le milieu efficace — puisque la valeur monétaire est, non seulement un échangeur universel, mais surtout une pure convention. Avec le marché, le contrat est débarrassé de toute référence à une quelconque valeur propre de ce qui s'y trouve mis à prix. Il conserve ou prétend réaliser ainsi quelque chose de la dynamique émancipatoire qui est celle de la subjectivation par rappport à la soumission à un ordre naturel ; en ce sens, de même que et parce que tout peut et doit entrer sous la loi de la liberté qui en dispose, tout peut et doit entrer sous la loi du marché (comme sous celle de la transformation technique) et se négocier[15].

[15] L'oeuvre de Robert NOZICK, *(Anarchy, State and utopy)* comme dans une mesure moins provocante celle (...)

14 Mais le marché présente par ailleurs des caractéristiques qui surdéterminent — et peut-être ainsi transforment fondamentalement — la logique contractuelle. Le sens du contrat ou de la négociation ne peut s'appréhender sans prendre en compte le type d'objet sur lequel porte la procédure ; or, et c'est l'élément décisif, le modèle de l'échange marchand est celui qui porte sur des biens appropriables de façon privative. De ce point de vue, la pensée de Locke, qui interprète la subjectivité en termes de *propriété* (de soi, de ses actions, etc...) constitue un moment décisif dans le chemin qui conduit la modernité de l'idée de contrat à celle du marché. En ce sens, la relation marchande est avant tout une technique de répartition des possessions, et non pas une forme de rassemblement dans la coopération ; si elle articule les individus les uns par rapport aux autres,

c'est avant tout en les séparant — en tant, précisément, que propriétaires de biens distincts — et non en les rassemblant. La séparation du mien et du tien — même dans leur échange — vaut comme constitution essentielle du lien. L'organisation ou l'interprétation de la vie sociale selon ce modèle n'est donc pas une opération neutre (ce que met en lumière de façon privilégiée l'analyse marxienne de la marchandisation, celle du travail en particulier) : elle emporte la subjectivation contractualiste dans une direction qui est décidément celle de l'individualisme.

15 A vrai dire, dans la foulée de cet individualisme de principe, le marché ne se borne pas à juxtaposer des propriétaires isolés : il les met en concurrence. Or, la concurrence constitue une forme très paradoxale de lien, dont l'énigme travaille en profondeur la pensée d'Adam Smith, par exemple[16]. Elle conjoint à la fois la séparation des individus, leur rivalité et leur solidarité. Le miracle de cette synthèse de trois modalités de relation hétérogènes tient sans doute dans la célèbre formule *« private vices, public virtues »* — ou dans l'idée de la « main invisible ». D'un côté, la séparation est dépassée en relation, dans la mesure où chacun vise moins à conserver ou protéger qu'à *maximiser*[17] son intérêt propre, et cela par le moyen de ses échanges avec les autres ; la négociation — le négoce — est le dynamisme de cette étrange « réciprocité égoïste », où des individus extérieurs les uns aux autres sont liés, moins par un intérêt (« substantiel ») commun que par l'intérêt que chacun peut tirer de sa relation avec l'autre.

16 Or, si l'un gagne, l'autre, forcément, perd. Ce qui empêche pourtant cette relation de se paralyser dans la méfiance généralisée est une *foi*[18] : foi dans la vertu universellement gratifiante, de façon globale et à terme, de la concurrence elle-même — c'est-à-dire de la dynamique d'ensemble du marché. Là où le jeu de la concurrence risque d'emporter le commerce humain dans une guerre destructrice, la confiance dans la promotion des intérêts de chacun à la faveur de l'hostilité entre tous semble bien jouer le rôle du tiers qui sauve la négociation de s'abîmer en pur et simple duel mortifère. Il est à peine nécessaire de noter que l'éthique utilitariste classique — qui enjoint la maximisation de l'intérêt *général* — fait écho à cette vertu supposée du marché. Et l'on peut penser que le passage de l'Etat libéral à l'Etat social vaut comme riposte à la menace que l'expérience réelle du marché fait peser sur la foi dans sa vertu universellement bénéfique ; en ce sens, l'encadrement juridique de la négociation (droit du travail, de la concurrence, etc…), l'institution d'un circuit de (re)distribution secondaire des ressources et l'intervention directe de l'Etat comme acteur économique apparaissent au moins autant comme des perfectionnements ou des sauvetages du marché que comme sa limitation ou sa transformation.

17 Mais ce mouvement signifie alors, au moins partiellement, le transport au plan politique du principe et du sens de la négociation marchande : s'il fonctionne comme béquille du marché, le politique tend alors à s'interpréter et à fonctionner selon la même logique — celle du marchandage des intérêts « catégoriels » et du compromis entre les forces agissantes sur le marché socio-économique. Ce qui me semble décisif est, dans ce contexte, une transformation du sens du politique et sa réduction à une instance distributrice : on pourrait parler d'une double mutation tendancielle du lien social et politique sous cette emprise de la logique marchande. La première est, en termes aristotéliciens, celle qui interprète la totalité de l'espace d'expérience comme « partageable », c'est-à-dire susceptible d'appropriation (privative, si l'on me permet ce pléonasme, et le plus souvent consommatoire)[19], et réduit donc la « participation »[20] — la socialité et la citoyenneté — à la négociation quant aux modalités de distribution ; la seconde mutation, corrélative, est celle qui place cette négociation sous la règle, non de l'équité dans le partage des avantages et des charges, mais de la maximisation par chacun de son bénéfice : ce qui implique, au fond, que toute « contribution » constitue une perte ou, au minimum, un coût — qu'il est impératif de réduire autant que possible.

18 Telle est, me semble-t-il, une des racines de la « crise de citoyenneté » qui emplit aujourd'hui nos journaux : elle est (au moins en partie) la rançon de l'individualisme possessif qui est au principe du marché. Or, c'est cette logique qui, pour une part, sous-tend les célébrations de la « négociation » et appelle son extension à l'ensemble des rapports humains, sociaux et politiques. Ce que nous découvrons aujourd'hui[21] avec effroi, c'est la fragilité, voire l'inconsistance d'une solidarité et même d'une coexistence qui ne reposent que sur la foi dans le surcroît de bénéfice *privé* que peut procurer le lien social. Car le jour où cette foi s'effrite pour une partie notable des acteurs sociaux, il ne reste, sur fond de cet effacement du tiers pacificateur qu'était la main invisible relayée par l'Etat social, que des individus purs, littéralement sans foi ni loi, dans un désert de lien et de signification où le règne de la valeur procédurale-marchande a fait le vide de tout ce qui pourrait servir de recours.

5. Un lien sans altération ?

19 Quelles leçons tirer de cette analyse ? Depuis Hobbes au moins, un pari travaille la modernité : celui de voir s'édifier du lien et du droit à la faveur du jeu des purs intérêts individuels[22] ; le contrat, puis la négociation et le marché vérifieraient ce pari. Pari analogue à celui qui traverse l'aventure des sciences — réduire le complexe au jeu des éléments — et de la technique — ouvrir un espace de créativité émancipé de toute structuration déjà-donnée et signifiante du réel et de l'expérience. Mais, sur le plan du lien entre humains, ce pari prend un sens très particulier ; il est habité par le rêve d'un lien qui ne lie pas, puisqu'il ne serait que l'expression des vouloirs individuels, et ne ferait que les redoubler — n'ayant d'autre sens ultime que de servir des intérêts préexistants au lien.

---

[16] On se reportera sur ce point aux passionnantes analyses de J.P. DUPUY, *Le sacrifice et l'envie,* Pa (…)

[17] Avec la dynamique de maximisation, c'est évidemment à nouveau la dimension temporelle qui intervie (…)

[18] Une foi — ou un postulat — que tente de formuler, de confirmer et de reconstruire, à chaque crise, (…)

[19] Ce qui implique que tendanciellement tous les biens (et toutes les activités) deviennent transitif (…)

[20] Pour ce couple partageable/participable, cfr. C. CASTORIADIS, *Valeur, égalité, justice : d'Aristot* (…)

[21] Aujourd'hui — témoignant ainsi d'une amnésie remarquable : car cet effroi dure en réalité depuis t (…)

[22] La construction de Rawls, dans *Theory of justice,* répète ce pari, puisqu'elle tente d'engendrer le (…)

20 Ce qui fait la force de séduction des idées du contrat et de la négociation, c'est — pour s'exprimer en mathématicien — l'élégance et l'économie de la solution qu'elles semblent apporter à la double antinomie de la liberté et de la loi, de l'individualisme et de la socialité. Mais ce qui pousse cette séduction jusqu'à la fascination, c'est sans doute qu'une telle solution s'indexe en profondeur, non sur une mise en dialectique de ces polarités, mais sur une réduction tendancielle de leur dualité même : reconduction pure et simple, donc, de la loi au vouloir, du lien à l'individualité, de la relation à l'immanence pure à soi : c'est-à-dire, finalement, réduction du symbolique. Autant dire que le pari dont je parle relève de l'imaginaire fondamental d'une subjectivité *enfin quitte de toute altération*[23].

21 Par quel miracle cette puissance de déliaison ne conduit-elle pas, sans plus, à la dislocation pure et simple du social ? Qu'est-ce qui tient ensemble ceux qui ne travaillent qu'à persister en eux-mêmes ? Ce que notre histoire donne à penser, c'est que les vouloirs ne sont rendus à eux-mêmes que dans le même moment où ils sont rappelés à ce qui les tient radicalement, non plus d'au-delà ou du dehors, mais d'en deçà d'eux-mêmes. Le tiers qui lie n'a pas disparu, il a simplement changé de lieu — comme on le voit en toute clarté chez Hobbes : il est la simple *vie,* qui rive chacun à soi-même — et aux autres, sous la forme (négative) de la menace et, par inversion de celle-ci, sous la forme protectrice du Léviathan. On n'instaure ou ne restaure le vouloir « propre » qu'en le reconduisant au plus près de lui-même, à l'immédiat de la « vie » ou, plus généralement, de « l'intérêt » qui fait radicalement loi pour lui. Et si cette opération de retour à l'immédiat emporte la possibilité d'un lien, c'est pour cette raison que la vie ou l'intérêt est un englobant universel : chacun est identique à tous les autres et « systémiquement » solidaire[24] d'eux dans sa condition de vivant menacé et intéressé à soi. On peut alors passer de la vie menacée à la vie besogneuse — *besoin et besogne,* comme disait Eric Weil — qui se déploie dans l'économie, jusqu'à la vie désirante et consommatoire — de biens, d'images, de sensations, le principe ne change pas : ce qui emporte le vouloir dans son lien aux autres vouloirs, c'est l'immédiat de ce qui l'assigne à soi en même temps qu'il le livre aux autres : la satisfaction d'un intérêt à soi qui le définit et le détermine.

22 En tout cela, le point décisif est sans doute celui-ci : puisque le principe du lien est censément cela même qui fixe le sujet en lui-même, on peut penser le déploiement de ce lien comme laissant le sujet indemne, comme n'appelant ou n'opérant aucune transformation, aucun devenir — aucune altération[25]. Peut-être est-ce la clé, pour nous en tenir encore une fois à cette figure exemplaire, du paradoxe qui, chez Hobbes, renverse immédiatement l'accord volontaire en soumission sans faille : il n'y a pas là de contradiction, si dans cette soumission le sujet ne fait que répéter ou assurer son identité — qui est l'emprise sur lui de la vie. Le foyer qui anime ainsi l'idée ou l'imaginaire du contrat, de la négociation, du marché, c'est la persistance à soi du sujet au sein même du lien ; et ce qui rend possible cette persistance, c'est l'inscription du lien sous la loi — le tiers — d'un universel qui n'est pas un horizon de transformation de soi, mais pour chacun un pur donné originaire et immuable. On comprend alors que ce qui *justifie* ce lien ne soit rien d'autre qu'un constat rationnel de ce donné — un calcul ou une stratégie[26]. C'est ce calcul qui engendre un lien à la fois artificiel et rationnel : l'instauration de la socialité n'est que l'invention d'une figure nouvelle du même. Le lien n'est pas la médiation d'une transformation de soi, il n'est que le moyen d'une répétition de soi ; et le social n'est alors que la stratégie d'un individualisme rationnel.

II. Du contrat à la délibération : l'universel comme horizon d'altération

23 On conviendra facilement du caractère unilatéral, et donc caricatural, de l'analyse qui vient d'être menée : elle tente de reconstruire *une* des logiques qui sous-tendent la montée en puissance de la négociation et qui travaillent la pensée moderne — mais cette logique n'est pas la seule à y jouer. Parallèlement à une tendance constante à inscrire la socialité dans l'orbe d'une stratégie individualiste et calculatrice, la pensée moderne n'a cessé de scruter l'énigme de la vertu proprement instauratrice du contrat et de la négociation. Parler ici d'instauration, c'est dire que le contrat et la négociation ont le sens d'un événement à la faveur duquel les sujets se trouvent ouverts à une transformation d'eux-mêmes, et où le face à face trouve de quoi virer en coopération ou en réciprocité ; mais sous quel horizon, si ce n'est pas celui du maintien du soi donné ?

24 Que cette transformation ne soit pas, pour les sujets, une pure et simple *aliénation* de leur vouloir singulier, c'est ce qui lie cette nouvelle perspective à la précédente — et ce serait le point d'appui d'une réinterprétation possible des problématiques que nous venons d'évoquer. Mais, pour autant, il s'agit bien d'une transformation. Et l'essentiel de celle-ci peut s'envisager comme l'arrachement de l'expérience à un horizon de sens qui serait celui de la pure et simple fixation des individus sur le donné qu'ils sont à eux-mêmes. L'hypothèse que je voudrais explorer est donc la suivante : la négociation peut se produire dans l'horizon — et sous la loi — d'un tiers qui est, pour chacun de ceux qui y prennent part, le soi nouveau et différent que cette négociation même peut faire advenir ; et ce soi n'a pas d'autre lieu d'effectivité possible que cette négociation même. On aura compris qu'en parlant d'un soi libéré de sa fixation dans son être-donné, on parle ici de la liberté ; et qu'avec la négociation comme lieu de la liberté, on évoque la relation ou le social comme milieu d'advenir constant de cette liberté. Que le rapport à l'autre sous la loi ne soit pas aliénation, mais altération — devenir et lien — toujours à nouveau constitutive d'une subjectivité libre, c'est ce qui le dote alors d'une légitimité tout autre que celle dont peut se revendiquer une pure stratégie de maintien de soi. Et peut-être comprend-on alors le sens profond de l'idée de négociation : *neg-otium,* c'est la fin de la tranquillité — du soi reposant en lui-même.

---

[23] Sur ce thème, on se reportera à l'étude de M.-J. SEGHERS dans ce volume.

[24] Cette solidarité systémique, c'est le jeu du marché — l'harmonie entre offre et demande.

[25] On rejoint ici quelque chose de ce que Nietzsche a dénoncé comme *nihilisme passif,* en particulier (...)

[26] Et c'est sans doute la raison pour laquelle, dans cette logique, le contrat ne suppose pas de *déli* (...)

25 Faut-il alors juxtaposer et opposer, à un marchandage égoïste et intéressé, une sublime délibération sur les formes et les conditions de cette effectuation sociale ou réciproque des libertés ? La tentation serait grande de tenter ici un nouveau départ sur un sol neuf — celui d'une délibération ou d'une discussion désintéressées, par exemple dans l'imagination nostalgique d'une agora purifiée de tout marchandage [27]. Il me semble que c'est à cela que risque d'inciter ce qu'on pourrait appeler « l'histoire sainte » de l'éthique procédurale et de la politique libérale [28]. Certes, elle corrigerait ainsi le caractère (consciemment) partiel et partial de la reconstruction logique que nous avons tentée dans la première partie de cette étude, qui enracinait les thèmes du contrat et de la négociation dans une dynamique d'individualisme possessif.

26 Ce qui est ainsi négligé, et que rappellerait heureusement l'histoire « sainte » en question, c'est le foyer originel et permanent que constitue, pour les pensées du contrat et de la négociation, le souci d'articuler entre elles sans violence des libertés profondément divisées dans leur projection de la vie bonne ou sensée. L'individualisme n'est alors que l'implication d'un pluralisme décidé ; ce pluralisme est celui des convictions éthiques et religieuses — non celui de la possession ; et le caractère constructiviste de la socialité ainsi orientée, et sa rupture avec le naturel, se présentent comme émancipation de l'espace public vis-à-vis de tout principe (éthique) qui le sommerait de l'extérieur [29]. C'est dans cette ligne que les pensées du contrat social s'accompliraient sous la forme des éthiques de la discussion — ou de la politique (méthodologiquement) *libérale* [30] dont celle de Rawls est le grand exemple. Certes, ni Habermas, ni Rawls ne se donnent accès, comme par un coup de force, à un espace de délibération simplement purifié du jeu des intérêts [31] : mais les termes mêmes dont ils usent — discussion pour l'un, délibération pour l'autre — suggèrent beaucoup moins que celui de négociation l'enracinement du débat public dans la poursuite d'avantages appropriables. Ils risquent donc de nourrir un dualisme — négociation/délibération, intérêts/valeurs — qui reste un piège pour la pensée et la pratique. C'est à un tel partage dualiste que je voudrais échapper, en suggérant que c'est de l'intérieur même de la négociation la plus « intéressée » que peut émerger un autre sens possible de l'expérience, de soi, et du lien. Avant d'appuyer successivement cette tentative à Hegel, puis à l'éthique de la discussion de K.-O Apel et de J. Habermas, je voudrais signaler ma dette à cet égard envers Aristote et Kant.

1. La conversion de l'accord pathologique au lien civil

27 Du premier, en effet, on ne peut négliger une phrase énigmatique, au début du *Politique.* Aristote y fonde *toute* espèce de communauté sur le besoin ou la nécessité que chacun a de coopérer avec les autres — donc sur l'intérêt ; mais, en un second temps, il différencie deux types d'intérêts : intérêt à la simple vie — qui constitue l'horizon de la famille et du village ; intérêt au bien-vivre — *eu zèn* — qui est celui de la cité, donc du politique. Mais la cité ne tombe pas du ciel [32] : elle naît du regroupement de plusieurs villages, et « formée pour vivre, elle existe pour bien-vivre ». Cette formule lapidaire me semble signifier qu'une certaine continuité traverse la discontinuité des horizons du vivre et du bien-vivre — ou que c'est dans l'élan même de la vie besogneuse que se fait valoir un autre registre de sens, et un autre horizon du lien humain [33] : c'est sur le mode d'une « transcendance immanente » que le bien-vivre travaille le simple vivre. Telle est la suggestion que je voudrais retenir d'Aristote.

28 Kant, quant à lui, articule explicitement cette thèse dans son article de 1784, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* [34]. Ce texte, qui constitue une saisissante anticipation de l'entreprise hégélienne [35], esquisse une philosophie de l'histoire orientée vers la constitution d'une *civilité* universelle, telle que les capacités dont la nature a doté l'être humain puissent s'y développer pleinement. Or, ce mouvement d'accomplissement, Kant en discerne le moteur dans le paradoxe de ce qu'il appelle « insociable sociabilité », où nous retrouvons le paradoxe qui travaille la négociation : la dialectique du lien et de la déliaison. Il vaut la peine de citer ici le texte de la *Quatrième proposition* de cet essai : *« Le moyen dont se sert la nature pour mener à bien le développement de toutes (les) dispositions (des hommes) est leur antagonisme dans la société, pour autant que celui-ci se révèle être en fin de compte la cause d'un ordre légal de celle-ci.* J'entends ici par antagonisme l'*insociable sociabilité* des hommes, c'est-à-dire leur tendance à entrer en société, tendance cependant liée à une constante résistance à le faire qui menace sans cesse de scinder cette société. L'homme possède une inclination à *s'associer,* car dans un tel état il se sent plus homme, c'est-à-dire ressent le développement de ses dispositions naturelles. Mais il a aussi une forte tendance à se *singulariser* (s'isoler), car il rencontre en même temps en lui-même ce caractère insociable qu'il a de vouloir tout diriger seulement selon son point de vue ; par suite, il s'attend à des résistances de toute part, de même qu'il se sait lui-même de son côté enclin à résister aux autres. Or, c'est cette résistance qui éveille les forces de l'homme (...) ; c'est précisément là que s'effectuent les premiers pas qui mènent de l'état brut à la culture, laquelle réside au fond dans la valeur sociale de l'homme ; c'est alors que se développent peu à peu tous les talents, que se forme le goût et que, par une progression croissante des lumières, commence même à se fonder une façon de penser qui peut, avec le temps, transformer la grossière disposition naturelle au discernement moral en principes pratiques déterminés et, finalement, convertir ainsi en un tout *moral* un accord à la société *pathologiquement* extorqué. Sans ces qualités, certes peu sympathiques en elles-mêmes, d'insociabilité, d'où provient la résistance que chacun doit nécessairement rencontrer dans ses prétentions

---

[27] Cette imagination est à l'oeuvre chez Rousseau — et conduit à l'idée d'une volonté générale non mé (...)

[28] On en trouve une bonne synthèse rapide, prudente et fine dans J.-M. FERRY, *L'éthique reconstructiv* (...)

[29] J'ai tenté de montrer le caractère au moins limité, et souvent illusoire, d'une telle émancipation (...)

[30] « libéral » au sens que ce terme a dans la philosophie politique anglo-saxonne — c'est-à-dire comm (...)

[31] Encore que le « voile d'ignorance » de Rawls évoque bien un tel coup de force.

[32] Pas davantage, d'ailleurs, et malgré tous les clichés, que la République platonicienne : cfr. A.-M (...)

[33] Car, note Aristote, avec le politique, on passe d'une relation de coopération marquée par la domin (...)

[34] *Kant's Gesammelte Schriften,* Berlin, t. VIII, p. 15-31 ; tr. fr. par L. Ferry (légèrement retouché (...)

[35] « Il faut chercher si on ne peut découvrir dans la marche absurde des choses humaines un *dessein p* (...)

[36] *Op. cit.,* p. 20-21 ; tr. fr., p. 192-193. Les italiques sont de Kant.

[37] *Ibidem,* p. 22 ; tr. fr., p. 194.

[38] Le temps, encore— mais ici comme durée...

égoïstes, tous les talents resteraient à jamais enfouis en germe dans une existence de bergers d'Arcadie.. »[36]. L'axe principal de ce texte est une révision des rapports nature/socialité, qui constituent le coeur des pensées du contrat social ; et Kant, ici, justifie l'association en ce que la confrontation entre eux qu'elle impose aux hommes les arrache à leur « indolence ». Mais, de cette dynamique éducative — ou de transformation nature/culture — l'enjeu décisif est proprement « moral » ; entrant en société par nécessité « naturelle », s'y heurtant entre eux en raison de leur singularité obstinée et « égoïste », ainsi contraints *(pathologiquement)* de négocier, conclure et respecter des accords, les individus se trouvent ainsi *convertis* en participants d'un tout « moral » — c'est-à-dire, dans la langue de Kant, d'une forme déterminée de réciprocité de libertés — qui est « une constitution civile parfaitement juste »[37]. Ce qui m'intéresse dans ce texte limpide, c'est l'affirmation selon laquelle la « négociation égoïste » ne laisse pas ses participants en l'état, mais les *convertit :* à la longue[38] (nous sommes dans une philosophie de l'histoire), elle brise leur égoïsme intéressé et se révèle comme procès instaurateur, non pas d'un calcul et d'un partage des avantages, mais d'une raison pratique *éthique et communicationnelle,* débouchant sur une réciprocité institutionnelle des libertés. Dans cette séquence logique, tout le poids porte sur la fécondité du désaccord : en imposant, d'abord un *suspens* à l'égoïsme et (donc ?) à la « grossièreté » du « sens moral », ensuite un croisement des points de vue, il ménage l'espace où un jugement éthique partagé peut émerger et structurer alors une socialité libre. Du solipsisme intéressé à la socialité éthico-politique, du marchandage à la délibération, il y a donc à la fois continuité et discontinuité, immanence et transcendance de l'une à l'autre, de la « loi civile » à la stratégie de « l'insociable sociabilité ». Kant, quant à lui, semble situer le principe de continuité dans la présence initiale d'une « grossière disposition au discernement moral » : c'est elle qui rend possible une transformation qui soit éducation — au meilleur de soi — et non aliénation. C'est ce point qu'il nous faudra creuser. Mais avant d'y venir, laissons-nous instruire par celui que ce texte appelle et anticipe — Hegel.

2. Contrat et reconnaissance chez Hegel

29 Tout le sens de la pensée hégélienne tient précisément au projet de suivre l'émergence, à même les conflits des intérêts particuliers, d'un procès de reconnaissance réciproque qui *est* la liberté même — ou l'Esprit. Mais il suffira à mon propos de prendre appui sur un moment limité de la réflexion hégélienne, celui qui, dans les *Principes de la philosophie du droit*[39] concerne précisément l'idée de contrat. Or, ce moment relève de ce que Hegel appelle le *droit abstrait* — c'est-à-dire le droit privé, lui-même réduit, pour l'essentiel, au droit de propriété. Il semblerait, dans ce contexte, que le contrat, entendu comme accord entre deux volontés à propos d'un bien quelconque, laisse ces deux volontés inchangées en elles-mêmes. Or, note Hegel, « la personnalité commence seulement lorsque le sujet a conscience de soi, non comme d'un moi simplement concret et déterminé d'une manière quelconque, mais comme d'un moi

39. Il vaut la peine de comparer ce texte canonique aux manuscrits de la période d'Iéna, moins systéma (...)

40. G.W.F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit,* § 35, remarque ; ici, tr. fr. d'A. KAAN, Paris (...)

41. *Ibidem, §* 71 (tr. fr., p. 115).

concret et déterminé d'une manière quelconque, mais comme d'un moi purement abstrait dans lequel toute limitation et valeur concrètes sont niées et invalidées »[40]. Ce qui signifie que le sujet s'identifie avec un état donné ou chosal de lui-même tant que son engagement dans un état de choses — ici, dans la possession d'une chose — n'est pas en quelque sorte suspendu, de sorte que s'établisse une distance entre lui-même et l'immédiat de sa situation — entre le moi et le mien, pourrait-on dire. Cette distanciation, en effet, le « réfléchit » sur lui-même — de sorte qu'il se ressaisit alors dans sa liberté (son « abstraction » par rapport à tout état simplement donné de lui-même). Or, c'est précisément une telle distanciation qui trouve à s'effectuer dans la négociation et le contrat : en se montrant au moins capable d'aliéner sa possession ou de l'exposer à la contestation, le sujet cesse de s'épuiser dans sa fixation sur l'objet et se constitue ainsi comme libre. C'est le rapport à une autre volonté, médiatrice du rapport au bien, qui hausse ce rapport à un plan qui est celui de la liberté : « cette relation de volonté à volonté est le terrain propre et véritable sur lequel la liberté a une existence. Cette médiation, qui établit la propriété non plus seulement par l'intermédiaire d'une chose et de ma volonté subjective, mais aussi par l'intermédiaire d'une autre volonté, et par suite fait posséder dans une volonté commune, constitue la sphère du contrat »[41].

30 Ce que montre donc Hegel, c'est que l'acte (bilatéral) du contrat ne laisse pas inchangée la volonté — c'est-à-dire le sens du rapport à la chose ; en réalité, la volonté d'un autre, lorsqu'elle est prise en compte afin de poser la possession comme légitime (la convertir en *propriété*), médiatise — c'est-à-dire transforme — celle du sujet ; elle arrache celui-ci à son rapport immédiat à son bien, et le constitue donc pleinement comme une « personne » — nous dirions ; un sujet libre. Même si elle s'enracine dans un rapport de forces, dans une rencontre d'appétits, la négociation qui conduit au contrat, simplement parce qu'elle est négociation, institue les partenaires comme étant *aussi* autre chose que des forces fixées en elles-mêmes ; celles-ci ne pourraient que s'affronter, chacune persistant en elle-même. La négociation est la mise en suspens de ce rapport sur le mode des forces — ou, plus exactement, son intégration (la fameuse *Aufhebung*) à l'intérieur d'un autre espace de sens : celui du droit, où se rencontrent des libertés qui ne se constituent telles que mutuellement, lorsque les sujets abandonnent (au sens premier du mot) leur désir au jeu d'une contestation/confirmation réciproque. C'est en ce sens que la négociation produit le droit : non parce que son résultat serait, quant à son contenu, nécessairement équitable — mais parce que l'acte même de la négociation place l'expérience sous l'horizon de ce qui est *légitime* — pour des *libertés* — et non plus du simple *fait* — qui *s'impose* au sujet empirique. Et, du même coup, la volonté solipsiste est transformée en moment d'une « volonté commune ».

31 C'est dire que l'effet du contrat est, non pas de construire une figure nouvelle du rapport entre individus et biens, mais d'en modifier le sens. Il vaut la peine de souligner que cette analyse hégélienne ne relève pas de la psychologie — et c'est même une des raisons de son intérêt pour notre réflexion ; elle ne décrit donc pas les sentiments qu'éprouvent les négociateurs, ni les motivations qui les mènent — mais le sens de ce qu'ils font : « si, pour leur conscience, c'est le besoin en général, l'agrément, l'utilité qui conduit au contrat, en soi c'est la raison, c'est-à-dire l'idée de la personnalité libre existant réellement (c'est-à-dire comme pure volonté). Le contrat suppose que les comparants se reconnaissent comme personnes et propriétaires : comme c'est une relation de l'esprit objectif, le facteur validité y est déjà contenu et supposé »[42]. Le sens de ce passage est décisif pour notre propos : il affirme cette « dialectique par empiètement » (pour reprendre une formule de Merleau-Ponty) qui fait se superposer en quelque sorte deux logiques, la seconde — celle de la constitution réciproque de deux libertés égales[43] — ne supprimant pas purement et simplement la première — celle du jeu d'intérêts séparés — mais la surdéterminant. En termes kantiens : même si un sujet s'engage dans la négociation de façon « pathologique », sous la simple pression d'un désir contrarié par l'intervention d'un désir adverse, il n'en reste pas moins que cette négociation est *en soi* autre chose qu'une pure et simple stratégie — dans la mesure tout au moins où le sujet accepte (par crainte ou calcul, peu importe encore une fois) de subordonner *la légitimité* de sa prétention à l'accord de l'autre ; cette subordination — cette suspension du pur jeu de forces — est le déploiement même de l'espace du droit.

32 Ce qui ne peut manquer de faire problème, dans ces analyses hégéliennes, est précisément cet *« en soi »* du droit ou de la réciprocité des libertés, dont le philosophe discerne l'émergence — et qui semble surplomber[44] ce qui est pourtant constitutif d'une pratique effective : non seulement sa forme objective, mais les intentions qu'y déploient les acteurs et les significations dont ils vivent. Cette dualité de la stratégie d'intérêts et de la réciprocité des libertés, comment alors la penser *en même temps* que l'émergence de l'une dans l'autre et que leur immanence réciproque ? On peut penser que, pour une part, cette tâche est celle que s'assigne la théorie de l'agir communicationnel.

3. L'éthique du discours et la loi du langage

33 Je voudrais à présent suivre aussi loin que possible les leçons que notre réflexion peut recevoir de l'éthique de la discussion développée par Apel et Habermas. Je commencerai par rappeler l'axe de la pensée du premier — qui fut, pour ce qui nous occupe, le maître du second. Et, afin de m'acheminer vers lui, je signalerai un thème qui apparaît chez Hegel dans les commentaires consacrés au contrat dans les manuscrits d'Iéna : c'est

[42] *Ibidem,* § 71, rem. (tr. fr., p. 115).

[43] On aura noté que le terme employé par Hegel est celui de *reconnaissance,* dont on sait le poids che (...)

[44] On retrouve ici, comme toujours, l'hypothèque dont est grevée (pour nous…) la pensée hégélienne : (...)

[45] *Realphilosophie d'Iéna,* in G.W.F. HEGEL, *Gesmmelte Werke,* Bd. 8, Hamburg, 1976, p. 228 et 231 ; tr (...)

celui du langage. Car le contrat n'est pas échange muet — et pas davantage la négociation : il est, au contraire, cet échange de parole qui surmonte la simple confrontation des forces empiriques, des purs gestes qui saisissent, prennent ou lâchent. Citons Hegel : dans le contrat, « ma prestation n'est rien — que ma parole, *le fait de dire* que je veux me dessaisir — il en va de même de l'autre (...) C'est un *échange* de la déclaration, non plus des choses. (...) Et ma volonté pure comme telle est dans la parole, dans ma déclaration ; — en celle-ci elle s'est reprise hors de l'être-là immédiat de l'échange, mais elle est seulement signification de la prestation particulière ; et la volonté commune est seulement dissolution, non de la personne comme telle, mais bien de la personne en tant qu'être-là particulier »[45]. Ce que Hegel signale ici, c'est que, de même que le mot est, suivant la formule célèbre de la *Phénoménologie de l'Esprit, « le meurtre de la chose »,* la parole échangée dans la négociation et donnée dans le contrat est la transformation (*Aufhebung ;* la *conversion,* pour reprendre l'admirable expression qui apparaissait sous la plume de Kant) de l'individu rivé à lui-même et à son objet en une personne libre. Entendons bien : la parole n'est pas (seulement) l'expression, mais, comme pratique, comme interlocution, le procès même de cette conversion.

34 Le fil conducteur que nous suivrons est celui-là : l'étrange et multiple dualité du contrat et de la négociation — lien et déliaison, fixation à soi et réciprocité, immanence du vouloir et transcendance du lien et de la loi — trouve son principe dans la dualité anthropologique fondamentale qui fait de l'humain cet être à la fois fixé en lui (dans son « être-là immédiat ») et capable de distanciation à son propre égard ; cette distanciation, c'est le langage qui l'exerce. Ce qui signifie qu'il place l'expérience sous cet horizon nouveau — le symbolique — qui est, d'un coup, celui de la liberté, de l'universel et de la communication ; cet horizon est le tiers qui fait loi — dans l'échange des paroles, « je suis contraint d'être une personne », note Hegel[46] — et, de la sorte, c'est le langage qui fait de la négociation autre chose qu'une balance stratégique de forces données : un événement, ou un avènement.

35 « Je suis contraint d'être une personne » ; cette formule de Hegel pourrait servir d'enseigne à *l'éthique de la discussion,* dans la version qu'en donne K.- O. APEL[47] — de façon un peu provocante, il est vrai. Pourquoi provocante ? Parce que, précisément dans la foulée d'une entente individualiste des thèmes de la négociation et de la discussion, l'éthique de la discussion tend à se défigurer dans une vulgate qui n'y voit qu'une nouvelle version d'un relativisme subjectiviste : toute prétention éthique serait *discutable* — et la discussion (c'est-à-dire alors le droit à maintenir son « point de vue personnel ») serait ainsi la seule instance éthique soutenable — l'unique loi et principe de l'âge « post-métaphysique ». Or, il me semble bien que le propos d'Apel est tout autre ; il consiste d'abord à discerner, et précisément dans la discussion *critique* qui semble ruiner tout « dogmatisme » éthique, des « présupposés incontournables » qui *font loi* pour la discussion — et donc pour l'humain en tant que tel. Ce qui alors est particulièrement significatif, pour notre propos, c'est que la discussion envisagée par Apel, au départ de sa réflexion, n'est en rien une discussion éthique, pas même une négociation sur des intérêts quelconques ; c'est la discussion apparemment a-éthique et désintéressée qui est le procès de constitution du discours scientifique. Or, ce que montre Apel, c'est que de l'intérieur d'un procès a-éthique surgit un horizon éthique — qui s'en saisit ; car ce procès a-éthique ne peut se mener qu'à certaines conditions, qui font loi pour lui de façon immanente, et qui constituent bel et bien une éthique — l'éthique du discours.

36 L'éthique du discours : cette formule est à double sens. Elle signifie, d'abord, que toute pratique discursive est soumise à une éthique, qui en est l'ensemble des règles constitutives ; elle signifie, ensuite, que toute expérience humaine n'accède au sens — c'est-à-dire à sa qualité humaine — qu'en passant par le medium du discours — et donc en mettant en oeuvre les principes (formels) qui sont ceux du discours : la forme du discours vaut comme loi pour l'humain.

37 Il ne peut être question d'entrer ici dans les débats qu'a suscités, et suscite encore, cette entreprise. Ce qui nous y intéresse, pour notre réflexion sur la négociation est, d'une part, le contenu déterminé des « principes éthiques » en question, d'autre part et surtout, la structure du rapport entre les pratiques effectives et la « forme discursive » qui est censée les normer. En ce qui concerne le premier thème, il faut noter que la pensée d'Apel a évolué de façon assez sensible, en particulier sous l'influence de celle d'Habermas, qu'il tend à avaliser de façon générale sur ce point. Mais, en un premier temps (que la suite n'a en rien désavoué), Apel se référait précisément à Hegel pour esquisser le sens des principes que révèle l'analyse pragmatique du discours. L'argument pourrait se résumer comme suit : a) il est impossible de faire sens de façon monologique : l'accès au sens est toujours langagier et le langage est constitutivement interlocutoire ; b) « la communauté d'argumentation présuppose la reconnaissance de tous les membres en tant que partenaires de discussion à égalité de droits »[48], et, puisque toute action et expression humaine peut être considérée comme une intervention dans l'échange qui est pour chacun son milieu d'accès au sens, « la norme fondamentale du respect de tous les hommes en tant que "personnes" (au sens de Hegel) est virtuellement impliquée par la norme de la reconnaissance réciproque des partenaires de la discussion. (...) C'est cette exigence d'une *reconnaissance réciproque des personnes en tant que sujets de l'argumentation logique,* et non le seul usage logiquement correct de l'entendement de l'individu, qui justifie à mon avis qu'on parle d'une *éthique de la logique* »[49].

---

[46] *Ibidem,* p. 230 (tr. fr., p. 236).

[47] En particulier : *Transformation der Philosophie,* vol. II : *Das apriori der Kommunikationsgemeinsch* (...)

[48] K.-O. APEL, *L'éthique à l'âge de la science, op. cit.,* p. 94.

[49] *Ibidem.*

38 L'intuition fondatrice de Apel me semble donc être la suivante : d'abord, hors du langage, il n'y a qu'absence de sens, c'est-à-dire absence à soi. En ce sens, le langage est ce qui fait loi pour l'humanisation de l'expérience, parce qu'il *convertit* celle-ci en expérience sensée. C'est le passage hégélien de l'individualité simplement fixée dans son être-là à la *personnalité* d'un être sujet de soi dans la distance à soi. Ensuite, le langage n'opère cette distanciation libératrice que comme *partage* de l'expérience sensée : car hors de l'interlocution, il n'y a que naufrage dans le délire — au sens strict du mot [50]. Le langage est, comme le disait bellement P. Ricoeur, « la négation du *seulement pour moi* » [51] ; le sens est ce qui, à la différence de l'expérience prise dans son immédiateté, s'offre à tous ; et même, il faut dire qu'il ne vient à se constituer comme sens que dans ce partage — qui suppose une pluralité, potentiellement infinie, d'ayant-droits, égaux dans leur participation à ce sens essentiellement *commun.* Pour cette double raison, l'échange langagier est la constante conversion simultanée du sujet donné en personne et de l'individu solipsiste en partenaire, à égalité avec d'autres, d'un événement qui est leur advenir à eux-mêmes.

39 En quoi tout ceci enrichit-il la réflexion sur la négociation ? D'abord en ce que celle-ci ne peut plus apparaître *seulement* comme le simple prolongement d'une stratégie individualiste de maintien de soi et de maximisation de son avantage. La mise en lumière de la vertu propre du langage souligne que la négociation, parce qu'elle a suspendu le heurt brutal des forces en présence, laisse libre cours à cette efficience du langage par quoi les sujets et leur relation se trouvent pris dans un mouvement de transformation d'eux-mêmes. Mais, pour autant, il ne s'agit que d'un mouvement. Qui ne sait que les mots peuvent être des menaces ou des appâts ? Que l'interlocution peut être tromperie ou séduction autant que délibération ? Le langage lui-même est duel : il reste *expression* des individualités données, de leur force et de leur peur, dans le moment même que, déjà, il les transmue. Il est un mixte — comme l'homme, pris en lui-même et libre ; il est équivoque, instable, réversible — comme la négociation.

40 C'est de cette équivoque que témoigne, chez Apel et Habermas, la reconnaissance du caractère *idéal* et *contrefactuel* de la « communauté de communication ». Les règles constitutives de l'interlocution authentique ne sont que des exigences, toujours anticipées certes dans la mesure où (et seulement dans cette mesure…) nous ne cessons de *prétendre* parler *ensemble* — mais des exigences malgré tout sans cesse démenties, ou au moins jamais accomplies. Dans la mesure où elles structurent déjà nos échanges pourtant pénétrés de toute part par la simple expression d'individualités violentes, c'est-à-dire obstinées en elles-mêmes, elles *témoignent* seulement de ce que, en même temps que nous sommes ainsi pris dans une finitude inéliminable, nous avons toujours déjà pris pied dans un autre espace [52]. Cette dualité [53] est inéliminable — et c'est elle qui fait l'équivoque constante de la négociation. Elle est la « dialectique par empiètement », la « transcendance immanente » que nous n'avons cessé de croiser comme paradoxe constitutif de la négociation.

41 La forme de la communication authentique ou idéale constitue ainsi le tiers qui *peut* faire loi pour la négociation. Si elle a titre à le faire, ce n'est pas seulement parce qu'elle sauve ainsi la rencontre humaine de la violence : après tout, le refus de la violence peut n'être qu'une mesure de prudence et relever encore de la simple stratégie. Les règles de la « communauté idéale de communication » ne s'imposent — catégoriquement — aux sujets que dans la mesure où, en elles, c'est, pour chacun d'eux, de leur advenir de liberté sensée qu'il y va. C'est sous l'horizon de ce soi autre qui serait le soi libre — de lui-même — que la négociation trouve de quoi virer d'une tactique à un événement, d'un face-à-face à une authentique « communication ».

42 En termes classiques, cette liberté de soi comme donné immédiat se définit par l'ouverture sur l'universel [54]. Ce que je voudrais à présent souligner rapidement, c'est la façon dont la discussion envisagée par Habermas déploie effectivement cette ouverture sur l'universel — et constitue donc les sujets comme ouverts de cette façon ; je serai ainsi amené à contester la possibilité d'interpréter cette discussion comme autonome — *même dans sa forme* — par rapport à la capacité de jugement éthique ; ce qui revient à contester la capacité de la discussion à *produire le juste* par elle seule.

4. Argumentation et jugement éthique

43 La discussion authentique est, selon Habermas, celle qui se donne comme règle celle de l'argumentation [55] ; ce qui signifie que le mouvement et (éventuellement) la conclusion de la discussion ne peuvent avoir d'autre moteur que l'adhésion « rationnelle » des participants à l'interprétation que chacun propose du sens de ce qui est l'objet de la discussion. Toute la question tient alors à ceci : qu'est ce qu'un argument recevable dans la discussion [56] ?

44 Argumenter, c'est au fond interpréter — c'est-à-dire tenter de manifester un sens de l'objet de la discussion et, pour ce faire, de l'intégrer dans une constellation significative telle que l'auditeur de l'argument puisse considérer cette perspective comme sensée pour lui-même. En d'autres termes, le procès de la discussion est la construction progressive d'un univers de sens tel que chacun des participants puisse envisager cet univers comme au moins vivable pour lui — sans aliénation : dans une acceptation sans contrainte empirique (pathologique, dirait Kant). En ce sens, l'argumentation n'est rien d'autre que la projection et la proposition de formes d'expérience. Or, une telle projection est bien l'anticipation d'un avenir possible — ou, mieux, d'un devenir — pour celui à qui elle s'adresse. Ce qui rend un argument acceptable, c'est qu'il constitue pour celui à qui il est adressé l'esquisse d'un cheminement vers une *autre* figure *de lui-même* que celle dans laquelle il se situe actuellement ; en l'appelant à

---

50. « Le *refus de principe de l'argumentation* — et donc le refus de l'inter- et de l'auto-compréhensio (...)

51. P. RICOEUR, *Parole et praxis,* in *Histoire et vérité,* Paris, 1955, p. 221.

52. La référence à une communauté de communication idéale manifeste indubitablement que l'éthique de l (...)

53. Est-il nécessaire de souligner que cette dualité anthropologique fondamentale est celle que Lacan (...)

54. Faut-il rappeler que c'est là le coeur de l'argumentation kantienne ? L'universalité n'est rien d' (...)

55. Jean-Marc FERRY, dans sa *Philosophie de la communication,* t. 2 : *Justice politique et démocratie p* (...)

56. « …nous savons bien que ce sont souvent de telles trivialités qui se trouvent au centre des contro (...)

57. J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion,* tr. fr. par M. HUNYADI, Paris, 1992.

58. C'est ce que disait Hegel à propos du contrat : « le facteur validité y est déjà contenu et suppos (...)

réinterpréter — à altérer — son rapport à ce qui est en cause, il lui offre un chemin vers une autre modalité de son exercice de soi. C'est ainsi que je comprends ce que Habermas appelle très justement « les vertus décontextualisantes et universalisantes de l'argumentation »[57]. Ce chemin est libération, et non seulement modification de soi : simplement parce qu'il est dégagement d'une perspective dans laquelle on était *pris.* Un tel dégagement n'est d'ailleurs pas nécessairement un abandon : il a plus simplement le sens d'une acceptation, en réponse à l'argument proposé, de l'exigence de *justification* de la perspective à laquelle on tient. C'est ici qu'apparaît la fécondité de la discussion : se *justifier,* c'est d'une certaine façon toujours se juger — du dehors ; c'est-à-dire se placer sous l'horizon de ce qui donne à une position le sens, non pas d'une factualité emprisonnante, comme celle qui assigne un individu au donné qu'il est à lui-même, mais d'une *possibilité* adoptée dans une *dynamique* d'acheminement vers une expérience réussie — et toujours mieux réussie. Tout simplement (et nous retrouvons le sens des analyses kantiennes et hégéliennes que nous avons croisées) la discussion, comme confrontation à une argumentation qui provoque à la justification, est le moment d'émergence d'un « point de vue éthique », d'une référence du soi donné à un horizon de sens qui ne se réduit pas à celui de la factualité présente, qui donc *transcende* celle-ci en tant que factualité — et qui en jauge sa *qualité*[58]. Si une position se prétend justifiée, c'est en alléguant la consistance d'un tel horizon et en se plaçant sous sa loi. C'est cet auto-dépassement — dédoublement en un soi donné et un soi jugeant, référé à un principe de légitimité extérieur au premier — qui rend possible la discussion elle-même ; car cet horizon de référence, principe infini d'altération sans aliénation est (à la différence de l'individualité) essentiellement partageable, il est l'universel.

45 J'ai parlé d'un « point de vue éthique » ; mais je détourne ainsi une expression canonique, celle de « point de vue moral » qu'Habermas, à la suite des auteurs anglo-saxons, s'attache à préciser dans ses derniers textes. Tel qu'il l'entend, le « point de vue moral » est bien celui qui permet de faire droit, à partir d'une position, à la position différente d'autrui ; mais son enjeu fondamental est le rétablissement d'un « accord normatif perturbé »[59] ; et, en ce sens, le « point de vue moral » se réduit à une disposition au compromis, en quelque matière que ce soit[60]. Mais c'est là, à mon sens, une vue tronquée, très significative d'un effacement du tiers et d'une dérive de la communication vers le face-à-face qui laisse les individus tels qu'en eux-mêmes. Car le compromis n'a un autre sens que celui d'une stabilisation provisoire (et purement stratégique) d'un conflit que s'il embrasse les positions contrastées à partir de leur mise en référence (au moins esquissée) à des *principes* de sens non seulement constatables, mais compréhensibles ou sensés — ce qui signifie : apparaissant comme susceptibles d'être adoptés sans contrainte même par l'objectant ; et comment pourraient-ils l'être, si ce n'est dans la visée d'une expérience *bonne ou meilleure ?* Seule une telle mise en référence légitime les positions en cause — et en même temps les relativise, et amorce ainsi le mouvement de leur transformation. Encore une fois, seule la référence à un horizon tiers surmonte le face à face où chacun reste fixé en soi-même.

46 C'est cette référence qui constitue, à mon sens, l'authentique « point de vue éthique », et le différencie d'une disposition simplement prudente (au sens kantien, qui signifie : stratégique) au compromis (même si cette stratégie s'ordonne, non au maintien ou à la maximisation d'une position individuelle, mais à la coexistence non violente des individus, des groupes et de leurs identités). Mais il importe de ne pas s'y tromper : la référence en question n'est pas le rattachement de positions à des principes disponibles ; elle est fondamentalement une *interrogation,* jamais supprimée dans une réponse achevée, quant à ce qui constitue le sens ou la *valeur* d'une position ou d'une prétention. Pour le dire autrement, la discussion argumentée n'a un sens autre que stratégique que si elle fait appel à la justification *éthique* des prétentions qui y sont examinées. Car seul cet appel est susceptible de transformer une position ou une prétention, de la faire virer ou de la convertir d'une fixation en une tentative d'effectuation d'une « valeur » qui, en tant que telle, relève toujours d'un horizon que nul n'épuise, et que donc tous *peuvent* partager — dans une discussion sans fin, qui est notre histoire.

47 C'est ainsi, à mon sens, que le « tiers » qui sauve négociation ou discussion de se réduire à un marchandage ou à un compromis entre forces ou entre prétentions, c'est — très modestement — la simple *capacité* de projeter l'objet du débat dans l'horizon d'une *interrogation éthiquement évaluative.* La discorde, comme Kant l'avait vu, est le lieu où peut se produire le passage du simplement désiré à l'éthiquement préférable — mais seulement si elle laisse s'ouvrir la question inclôturable de la valeur éthique, et si elle en appelle à cet ultime principe de légitimité. C'est — presque — ce qu'affirme Jean-Marc Ferry, lorsqu'il note : « le *respect* — ici, le respect spécifique de l'argument le meilleur — suppose bien lui-même une moralité communautaire, quoique à un niveau réflexif et profond. Or, sans le respect fourni par nos intuitions morales les plus profondes, soit ces "intuitions grammaticales du monde de la vie" invoquées par Habermas, on ne voit pas comment l'argument meilleur pourrait faire loi sur des motifs autonomes, c'est-à-dire en tant qu'argument de validité et non pas d'autorité, ou de pouvoir ou d'intérêt brut »[61]. Les « intuitions morales les plus profondes », c'est, à mon sens, tout simplement et d'abord la conviction — formelle — que notre expérience a un autre sens et une autre légitimité que d'être ce que nous nous trouvons vouloir, chacun de nous pour lui-même, et chacun à côté des autres ; c'est la foi dans la possibilité de nous faire meilleurs que nous ne sommes, et le courage de nous laisser interroger par cette possibilité. C'est, en d'autres termes, la conviction que le bien ne se réduit pas au juste. C'est faute de cette conviction — ou, plus exactement, de cette espérance tenace — que la négociation se réduit au marchandage, et l'accord en compromis.

---

[59] J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 36.

[60] Pour un développement systématique, intelligent et radical de ce thème, on lira M. HUNYADI, *La ver* (...)

[61] J.-M. FERRY, *L'éthique reconstructive, op. cit.*, p. 99.

48 Or, il me semble que les tenants de l'éthique de la discussion tendent à délégitimer cette conviction — ou cet horizon de référence proprement axiologique. Ils poursuivent là un effort commencé avec Hobbes : car, si les références éthiques ou axiologiques divisent et conduisent à la « guerre des dieux » dont parlait Weber, il importe, sinon de les mettre hors course, du moins de leur ôter leur statut d'autorités quant à la régulation prescriptive de l'espace public ; c'est l'alliance de la légitimité axiologique et de l'autorité socialement prescriptive qu'il faut briser. Le souci essentiel est ici celui, politique, de la paix publique, et sa stratégie celle d'une stricte limitation des références normatives publiquement légitimes : c'est en vertu de cette hantise de la domination ou de la violence que la question (politique) du juste est appelée à devancer ou supplanter celle (éthique) du bien. De son côté, Hobbes a cru y parvenir en reconduisant le pouvoir socialement normatif à un fondement immédiatement universel, et donc univoque — la vie ; nous avons vu la descendance de cette tentative. Habermas, partageant le même souci et la même stratégie, adopte une position plus fine : celle d'une métaéthique qui *subordonne* la référence axiologique à une entente sans contrainte — celle-ci étant la justice même (dans son aspect formel).

49 Apparemment, et dans les limites d'une visée politiquement normative, la formule est séduisante. Mais on peut se demander si elle ne réduit pas l'horizon éthique à un réservoir de « convictions » qui seraient simplement la matière à laquelle seule la procédure de discussion conférerait *du dehors* une quelconque forme de légitimité — comme simples occasions d'un procès seul doué de vertu émancipatoire. Répétant ainsi la prétention des théories du contrat social, la discussion serait bel et bien radicalement originaire — en termes de liberté et de justice. Et, en ce cas, les « convictions éthiques » seraient, paradoxalement, assignées au statut de pures et simples factualités singulières [62] et emprisonnantes [63].

[62] C'est ce que suggère en tout cas leur appréhension, par Habermas, sous la catégorie toujours péjor (...)

[63] La controverse avec Gadamer, puis avec les communautariens, donne évidemment du crédit à cette ten (...)

50 Mais qu'advient-il alors de la discussion elle-même, ou plus exactement de l'entente qu'elle est censée produire ? Ne s'oriente-t-elle pas sur un principe de légitimité unique et absolu qui serait, ultimement, la paix que chacun laisse aux autres [64] ? Au lieu d'une subordination du bien — des visées particulières du bien — à l'exigence décentrante de la confrontation qui rétablit l'universel dans son statut d'horizon, l'éthique de la discussion ne fonctionne-t-elle pas *effectivement* comme une *réduction* du bien au juste ? De *médiation* et relance de la tension vers la vie bonne, la discussion vire alors en technique de pacification, et en extinction de cette tension — qui fait la vie sensée.

[64] C'est ce que suggère en tous l'oblitération de la délibération par le thème du consensus, analysée (...)

51 Le problème qui risque alors de se poser répéterait celui que Hegel décelait dans une certaine version de l'universalisme kantien : de même que le pur idéal d'universalité (et non pas d'universalisation) risquait de renvoyer à une liberté *vide* (*tautologique*) [65]*,* ainsi l'idéal autosuffisant du consensus risque-t-il de renvoyer à une « entente » vide, qui serait son propre contenu — dans une unanimité spéculaire qui répéterait la volonté générale formelle de Rousseau [66] : la règle et l'idéal du social ne seraient *rien d'autre* que l'entente sociale elle-même. Ainsi se répéterait dans la société consensuelle, par effacement du tiers, la dérive de la négociation en simple consécration de ceux qui y prennent part — ici, le corps social.

[65] G.W.F. HEGEL, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel,* tr. fr. par B. BOURGEOIS, (...)

[66] On comprend alors, face à ce « consensus vide », la résurgence (violente) des particularités subst (...)

52 Le paradoxe qui menace l'éthique de la discussion, ce serait donc qu'en délégitimant cette référence au bien (comme horizon formel, comme catégorie de sens), elle se condamne elle-même à se dégrader en une simple combinatoire pacifique de particularités, certes tolérantes et disposées au compromis, mais fixées en elles-mêmes. Par contre, seule la possibilité de faire appel, dans la discussion, à des « évaluations fortes », douées en tant que telles de leur *propre* registre — éthique, et non politique — de légitimité peut, non seulement nourrir la discussion, mais l'orienter sur une entente qui soit ouverture commune à un mieux-être — et non préservation optimale de ce qu'on se trouve être. Ce qui signifie qu'au lieu d'une méta-éthique où le juste se subordonne (unilatéralement) le bien, il faut tenter de penser une authentique *dialectique* entre eux. Faute d'une telle dialectique, non seulement la référence à la transcendance du bien risque de virer en violence, mais l'absolutisation du juste risque, de son côté, d'éteindre la dynamique de la vie *sensée* [67].

[67] Ou violence, ou nihilisme : n'est-ce pas la focalisation privilégiée sur l'une ou l'autre de ces d (...)

53 Ainsi résiste à sa résorption dans le processus de discussion le tiers qui, seul, sauve ce procès d'un destin dont notre présent ne donne que trop d'exemples : ce tiers, c'est le *sens éthique* — bien moins comme conviction déterminée (*les* convictions ne manquent pas, ce qui manque peut-être est la foi dans l'horizon de ces convictions) [68], que comme capacité forte de s'interroger sur le meilleur dont nous sommes capables, et qui est toujours au-delà de nous-mêmes — *et de notre entente.* Capacité de s'interroger — ou, plus exactement, de se laisser interroger par lui [69] : le tiers infigurable, méta-social, ne « garantit » rien, il défait même toute garantie ; dans son irrésorbable extériorité, il est l'in-quiétude même qui est principe de toute nég-ociation — et qui toujours à nouveau peut la sauver de sa retombée en marchandage pacificateur.

[68] « Ce qui paraît le mieux caractériser la crise de notre époque, c'est, d'une part, l'absence de co (...)

[69] Il me semble que toute l'anthropologie du sujet décentré de Ricoeur culmine en ce sens dans la thè (...)

NOTES

[1] Bien que le positivisme de Kelsen ne relève pas de la tradition contractualiste, il est évidemment représentatif d'une pensée radicalement sécularisée du droit ; son exemple est donc particulièrement significatif, comme le montrent F. OST et M. van de KERCHOVE, *La référence à Dieu dans la théorie pure du droit de H. Kelsen,* in *Qu'est-ce que Dieu ?,* Bruxelles, 1985, p. 285-325.

2. Le concept de nature est évidemment un noeud de difficultés — et un foyer de méprises constantes quand il s'agit de la lecture des textes grecs. En deux mots, on signalera ici que parler d'une socialité *naturelle* ne signifie ni que cette socialité est une sorte de spontanéité psychologique, ni surtout qu'elle est un *donné* factuel — dans son élan et dans ses formes ; très différemment, et cela apparaît assez clairement avec Aristote, que la socialité soit « naturelle » signifie qu'il n'y a pas d'accomplissement humain qui puisse s'en passer. Condition formelle et transcendantale ou constitutive de l'auto-accomplissement humain, tel est ici le « naturel » ; ce qui laisse entièrement ouvertes à la fois la question (théorique) et la tâche (pratique, c'est-à-dire éthico-politique) de l'effectuation et de la détermination des formes de cette condition.

3. Je reprends ici les idées — et le vocabulaire — de C. Castoriadis, par exemple dans *Pouvoir, politique, autonomie,* in *Revue de métaphysique et de morale,* janvier 1988, p. 81-105 : « La politique, telle qu'elle a été créée par les Grecs, a été la mise en question de l'institution établie de la société » (p. 93).

4. La contingence n'implique pas immédiatement l'*arbitraire ;* c'est ce dont témoignent les théories contractualistes du *droit naturel* classique. La « nature » ici invoquée est celle de la subjectivité isolée — non celle du social. Cfr par exemple R. SEVE, *L'ontologie moderne et la loi,* in *Archives de philosophie du droit,* 1980, p. 192-209 ; ID., *L'institution juridique : imposition et interprétation,* in *Revue de métaphysique et de morale,* 1990, n° 3, p. 311-337.

5. La codification législatrice serait ainsi la forme moderne du droit rationnel, la négociation sa forme post-moderne : disséminée, rhizomatique — l'ordre émergeant spontanément du désordre.

6. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre,* Paris, 1990, p. 278-279. On rappellera que cette déconstruction du statut originant du contrat est un des leitmotive de l'analyse critique que mène Ricoeur à propos de la construction rawlsienne de la justice sur le fondement de la « délibération sous voile d'ignorance » ; ce thème s'articule à la dénonciation des prétentions à une réduction purement procédurale de l'éthique et du politico-juridique : cfr. en particulier, P. RICOEUR, *John Rawls : de l'autonomie morale à la fiction du contrat social,* et *Le cercle de la démonstration,* in *Lectures I,* Paris, 1991 ; *Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible ? A propos de* Théorie de la justice *de J. Rawls,* et ID., *Après* Théorie de la justice *de John Rawls,* in *Le juste,* Paris, 1995.

7. J'emprunte ce terme extrêmement suggestif — mais en en détournant le sens — à la puissante pensée de Jean-Marc FERRY, *Les puissances de l'expérience,* Paris, 1991 et *L'éthique reconstructive*, Paris, 1996.

8. Il est très suggestif de relever que cette question de la stabilité des effets du contrat est celle qui a conduit Rawls aux révisions de sa *Théorie de la justice,* dont son propre auteur considère que « l'analyse de la stabilité d'une société démocratique, dans la troisième partie, ne s'accorde pas avec une théorie prise comme un tout » (J. RAWLS, *Préface* à *Justice et démocratie,* Paris, 1993).

9. Je ne peux abandonner ce thème de la promesse sans souligner son importance : c'est par là, me semble-t-il, que l'individualisme tient ou se surmonte. N'est-il pas significatif, que des penseurs aussi éloignés l'un de l'autre que Kant et Nietzsche se rencontrent sur ce point ? Ce n'est en rien un hasard si la toute première mise en oeuvre (car il s'agit de bien plus qu'un exemple) qu'envisage Kant du principe d'universalité est précisément celui de la promesse : *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* in *Kant's gesammelte Schriftenn,* t. IV, Berlin, p. 402 ; tr. fr. par DELBOS et ALQUIÉ, in *Oeuvres philosophiques,* t. II, Paris, éd. de la Pléiade, p. 261. De même, chez Nietzsche : « élever et discipliner un animal qui puisse *faire des promesses,* — n'est-ce pas là la tâche paradoxale que la nature s'est proposée vis-à-vis de l'homme ? N'est-ce pas le problème véritable de l'homme ? » (*Généalogie de la morale, Deuxième dissertation*, in *Gessammelte philosophische Werke,* t. VII, Berlin, 1968 ; tr. fr. par ALBERT, Paris, 1964, p. 75). Tâche paradoxale — car la continuité de la promesse est à rebours de ce qui est pourtant le coeur de l'ontologie et de l'anthropologie de Nietzsche : l'inconsistance du principe d'identité, la déconstruction du sujet. Cette fondation de l'identité personnelle (narrative) comme *ipséité* dans la capacité de promesse est superbement développée par P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre, op. cit.* (en particulier 5° et 6° étude) ; cfr. du même auteur, *Approche de la personne,* in *Esprit,* mars 1990, p. 113-130. On sait aussi la place qu'Arendt fait à la promesse, avec le pardon, comme héritage chrétien ignoré de la Grèce (Cfr. *Condition de l'homme moderne, op. cit.,* p. 274-278) et assomption originale de la caducité de l'action. Pour une analyse rigoureuse, cfr. F. JACQUES, *La promesse et le pardon,* in *Archivio di filosofia,* 1988, p. 316-349.

10. J.-F. LYOTARD, *La condition post-moderne,* Paris, 1980.

11. Ce souci de maintenir un avenir radicalement ouvert anime en profondeur la résistance de certains des tenants d'une éthique purement procédurale à toute éthique substantielle et téléologique ; ainsi Gilbert HOTTOIS *(Aux fondements d'une éthique contemporaine,* Paris, 1993, et *Hans Jonas : nature et responsabilité,* Paris, 1993) défend-il l'inventivité technique à l'encontre des prétentions de régulations éthiques *a priori* telles que les souhaite Hans JONAS dans *Le principe responsabilité* (Frankfurt a.M, 1979 ; tr. fr. Paris, 1990).

12. On peut comprendre, dans cette perspective, la désaffection vis-à-vis des institutions de la démocratie représentative — et par exemple la substitution, au débat législatif parlementaire, des négociations directes, de terrain et sectorielles ou locales. Dans l'autre sens, celui du développement des « grands principes », un des maîtres d'oeuvre de la constitution française de 1958, le premier ministre Michel Debré, formulait ainsi la mutation que celle-ci représente : « sous la IIIe et la IVe° République, la loi était chose sainte ; sous la Ve République, c'est la constitution qui est chose sainte ». De façon plus systématique et très stimulante, cfr. J. LENOBLE, *Droit et communication,* Paris, 1995 : « le juge est de plus en plus amené à subordonner l'application des normes juridiques au respect de "droits individuels fondamentaux" » (p. 73) ; mais, en raison de l'indétermination (sémantique et pragmatique) de ces droits, « il faut aujourd'hui prendre acte que les seules ressources normatives sont celles de nos contextes et des conventions toujours à négocier avec l'aide des participants en fonction des contraintes spécifiques que ce contexte révèle » (p. 85).

13. La liberté négative est celle des « modernes », dans le vocabulaire de B. Constant ; cfr. A. WELLMER, *Modèles de la liberté dans le monde moderne,* in *Critique,* 1990, 505-539.

14. L'empire de la négociation semble donc bien signer la victoire du modèle « démocrate » sur le modèle « républicain » (selon la terminologie de Régis DEBRAY). Cfr. J. COMMAILLE, *L'esprit sociologique des lois : essai de sociologie politique du droit,* Paris, 1991.

15. L'oeuvre de Robert NOZICK, *(Anarchy, State and utopy)* comme dans une mesure moins provocante celle de Friedrich HAYEK *(Droit, législation et liberté)* sont là pour témoigner de ce que cette perspective n'est pas seulement ce que fantasme un esprit chagrin. De même peut-on penser que bien des problèmes qui occupent la bioéthique témoignent de cette logique qui fait entrer toute réalité — y compris le corps en ce qu'il a de plus *propre,* comme vie corporelle sexuée— dans une logique de pure disponibilité — donc aussi technique et marchande. Face à cette logique, les rappels — juridiques — du principe d'*indisponibilité* valent comme autant de scandales pour l'individualisme possessif et marchand.

16. On se reportera sur ce point aux passionnantes analyses de J.P. DUPUY, *Le sacrifice et l'envie,* Paris, 1989, qui réfléchit la pensée de Smith en des termes inspirés de René Girard.

17. Avec la dynamique de maximisation, c'est évidemment à nouveau la dimension temporelle qui intervient — sous sa forme moderne : celle du progrès. L'idée d'une *reconstruction* du lien sous l'horizon de l'accord libre est alors surdéterminée par celle de *construction* de liens plus profitables.

18. Une foi — ou un postulat — que tente de formuler, de confirmer et de reconstruire, à chaque crise, le gigantesque échafaudage de l'économie *normative….*

19. Ce qui implique que tendanciellement tous les biens (et toutes les activités) deviennent transitifs ou échangeables, et que leur véritable valeur est celle, d'échange, fixée par le marché : telle est la dynamique de l'*économicisation* généralisée. Voir par exemple P. RICOEUR et M. ROCARD, *Justice et marché,* in *Esprit,* janvier 1991, p. 5-22.

20. Pour ce couple partageable/participable, cfr. C. CASTORIADIS, *Valeur, égalité, justice : d'Aristote à Marx et de Marx à nous,* in *Les carrefours du labyrinthe,* Paris, 1978. La logique du partageable est celle de la liberté négative et du « désintérêt mutuel », celle de la participation relève de la liberté positive et de « l'endettement mutuel ».

21. Aujourd'hui — témoignant ainsi d'une amnésie remarquable : car cet effroi dure en réalité depuis trois siècles ; aussi bien Tocqueville que Karl Marx, par exemple, l'ont rigoureusement formulé.

22. La construction de Rawls, dans *Theory of justice,* répète ce pari, puisqu'elle tente d'engendrer les principes de justice sur base des stratégies déployées par des individus rationnels en situation d'incertitude (moyennant, il est vrai, les contraintes fortes qui déterminent la délibération « sous voile d'ignorance ») ; toute l'évolution de Rawls peut s'interpréter comme un renoncement à cette prétention — et donc comme une reconnaissance de l'impossibilité de réduire le lien à l'immanence des individus, et la justice à leurs intérêts. Par contre, le courant *Law and economics* persiste dans cette tentative — au prix d'apories semblables à celles que rencontre D. Gauthier, comme le montre Ph. GERARD dans sa contribution à ce volume.

23. Sur ce thème, on se reportera à l'étude de M.-J. SEGHERS dans ce volume.

24. Cette solidarité systémique, c'est le jeu du marché — l'harmonie entre offre et demande.

25. On rejoint ici quelque chose de ce que Nietzsche a dénoncé comme *nihilisme passif,* en particulier sous la figure du dernier homme ; cfr. *Ainsi parlait Zarathoustra, Prologue.*

26. Et c'est sans doute la raison pour laquelle, dans cette logique, le contrat ne suppose pas de *délibération* — sur la détermination de son horizon, c'est-à-dire sur les *fins* de l'association civile ou politique : cet horizon et cette fin s'imposent de façon immédiate et univoque à tous — pour autant qu'ils soient « rationnels ». Sur cette oblitération de la délibération, on lira d'A.-M. DILLENS *De la délibération à la négociation dans l'histoire de la philosophie politique,* dans ce volume.

27. Cette imagination est à l'oeuvre chez Rousseau — et conduit à l'idée d'une volonté générale non médiatisée par le jeu des intérêts particuliers ; Hegel a montré la pente qui mène, de cette liberté et de cette égalité *immédiates,* à la *Terreur :* cfr. *Phénoménologie de l'Esprit, VI, La liberté absolue et la Terreur* (tr. fr. par Hippolyte, Paris,1941, p. 168-203). Malgré la profonde justesse de nombres d'analyses menées par Hannah ARENDT, notamment sur le sens du *pouvoir-en-commun,* son oeuvre paraît bien menacée par une telle nostalgie — en raison notamment de la coupure simple qu'elle risque d'établir, dans *Condition de l'homme moderne* (1958 ; tr. fr., Paris, 1961) entre *travail, oeuvre et action* — et donc entre l'économique et le politique.

28. On en trouve une bonne synthèse rapide, prudente et fine dans J.-M. FERRY, *L'éthique reconstructive,* Paris, 1996 (2° partie, § 1 *: La montée en puissance du débat public*). Si je parle ici d'histoire « sainte », ce n'est pas seulement en raison du caractère canonique de cette mémoire ; c'est aussi parce qu'elle joue, pour beaucoup de modernes, un rôle aussi décisif que celui rempli par la mémoire biblique pour certains — qui, d'ailleurs, se comptent parfois *aussi* parmi les modernes en question.

29. J'ai tenté de montrer le caractère au moins limité, et souvent illusoire, d'une telle émancipation, dans le cas de la version que P. Van Parijs donne de ce libéralisme : cfr. G. DE STEXHE, *La neutralité et la distribution comme justice ?,* in *Revue philosophique de Louvain,* nov. 1995, p. 499-531.

30. « libéral » au sens que ce terme a dans la philosophie politique anglo-saxonne — c'est-à-dire comme visant à déterminer le juste de façon formelle et politique, indépendemment d'un « bien » éthique substantiel.

31. Encore que le « voile d'ignorance » de Rawls évoque bien un tel coup de force.

32. Pas davantage, d'ailleurs, et malgré tous les clichés, que la République platonicienne : cfr. A.-M. DILLENS, *Economie et démocratie : actualité de la pensée platonicienne ?,* in *Cahiers de l'école des sciences philosophiques et religieuses,* Bruxelles, 1989, nº 6, p. 105-122.

33. Car, note Aristote, avec le politique, on passe d'une relation de coopération marquée par la domination (homme/femme, maître/esclave) à une relation de réciprocité ou d'égalité.

34. *Kant's Gesammelte Schriften,* Berlin, t. VIII, p. 15-31 ; tr. fr. par L. Ferry (légèrement retouchée ici) in *Oeuvres philosophiques,* t. II, coll. de la Pléiade, Paris, 1985, p. 187-205.

35. « Il faut chercher si on ne peut découvrir dans la marche absurde des choses humaines un *dessein propre de la nature* à partir duquel serait du moins possible, à propos de créatures qui procèdent sans plan personnel, une histoire selon un plan déterminé de la nature. Nous voulons examiner s'il nous sera possible de trouver un fil conducteur pour une telle histoire : nous laisserons ensuite à la nature le soin de produire l'homme capable de rédiger l'histoire selon ce fil conducteur » (*op. cit.,* p. 18-18-19 ; tr. fr., p. 188-189). Il n'y manque que le nom de Hegel, et la transcription de « nature » en « Esprit »...

36. *Op. cit.,* p. 20-21 ; tr. fr., p. 192-193. Les italiques sont de Kant.

37. *Ibidem,* p. 22 ; tr. fr., p. 194.

38. Le temps, encore— mais ici comme durée...

39. Il vaut la peine de comparer ce texte canonique aux manuscrits de la période d'Iéna, moins systématiques mais plus explicites — et dont le sens, pour le thème qui nous occupe, est identique ; *Gesammelte Werke,* Bd 8, Hamburg, 1976 (surtout p. 228-232) ; tr. fr. : J. TAMINIAUX, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'Etat,* Paris, 1984, p. 233-23.

40. G.W.F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit,* § 35, remarque ; ici, tr. fr. d'A. KAAN, Paris, 1940, p. 84.

41. *Ibidem, §* 71 (tr. fr., p. 115).

42. *Ibidem,* § 71, rem. (tr. fr., p. 115).

43. On aura noté que le terme employé par Hegel est celui de *reconnaissance,* dont on sait le poids chez cet auteur — la reconnaissance *« est* l'Esprit absolu » aux termes de la *Phénoménologie de l'Esprit* (tr. fr. Hippolyte, t. I, Paris, 1941, p. 196), le même terme sert carrément de titre aux passages qui, dans les manuscrits d'Iéna, correspondent au « droit abstrait » des *Principes de la philosophie du droit* ! Mais le contrat n'est qu'une forme très élémentaire de reconnaissance — parce que celle-ci est précisément médiatisée par des biens appropriables. C'est pour cette raison que Hegel défend vigoureusement la restriction de l'idée de contrat à la sphère du droit de propriété, et refuse son extension aux liens directs entre personnes (comme le mariage), et plus encore à la sphère politique.

44. On retrouve ici, comme toujours, l'hypothèque dont est grevée (pour nous...) la pensée hégélienne : le risque constant d'hypostasier en quelque sorte « l'Esprit » qui, du dehors, se saisirait de l'empirique — ce qui fonderait une extériorité de l'Etat (qui est l'effectivité de cet Esprit) par rapport aux individus. En ce sens, cfr. P. RICOEUR, *La tentation hégélienne,* in *Du texte à l'action,* Paris, 1986, p. 255 et *Soi-même comme un autre,* Paris, 1990, p. 295-298 ; ou E. WEIL, *Logique de la philosophie,* Paris, 1950, p. 324 et 340.

45. *Realphilosophie d'Iéna,* in G.W.F. HEGEL, *Gesmmelte Werke,* Bd. 8, Hamburg, 1976, p. 228 et 231 ; tr. fr. J. TAMINIAUX, *op. cit.,* p. 234 et 236.

46. *Ibidem,* p. 230 (tr. fr., p. 236).

47. En particulier : *Transformation der Philosophie,* vol. II : *Das apriori der Kommunikationsgemeinschaft,* Franfurt a.M., 1973 ; tr. fr. : *L'éthique à l'âge de la science,* Lille, 1980 ; *L'éthique de la discussion, sa portée, ses limites,* in A. JACOB (sous la direction de), *L'univers philosophique,* Paris, 1990, p. 154-165 ;

Ethique de la discussion (tr. fr. par M. HUNIADY), Paris,1994.

48. K.-O. APEL, *L'éthique à l'âge de la science, op. cit.,* p. 94.

49. *Ibidem.*

50. « Le *refus de principe de l'argumentation* — et donc le refus de l'inter- et de l'auto-compréhension rationnelles — constitue un très sérieux problème psycho-psychopathologique» (K.-O. APEL, *L'éthique de la discussion : sa portée, ses limites, op. cit.,* p. 158). Cet argument (qu'on retrouve à l'identique chez Habermas) pose de nombreux problèmes que je ne peux traiter ici. Je me limite à souligner qu'il fait contraste avec la perspective hégélienne (et kantienne), qui oppose, au langage (Hegel) et à l'universalité (Kant), non pas la folie — soit la non-humanité — mais le désir « pathologique » (Kant) ou l'individualité bloquée dans son immédiateté (Hegel).

51. P. RICOEUR, *Parole et praxis,* in *Histoire et vérité,* Paris, 1955, p. 221.

52. La référence à une communauté de communication idéale manifeste indubitablement que l'éthique de la communication, quoi qu'elle est ait, est bel et bien téléologique, et pas seulement déontologique ; c'est ce qu'assume Apel, lorsqu'il ajoute, au « principe d'argumentation » ou « d'universalisation », un « principe de responsabilité » qui thématise l'exigence de faire advenir à l'effectivité une communauté de communication qui n'est encore qu'idéale. Cfr. entre autres K.-O. APEL, *Diskursethik als Verantwortungsethik : eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants,* in R. FORNET BETANCOURT (éd.), *Ethik und Befreiung,* Aachen, 1990, p. 10-40.

53. Est-il nécessaire de souligner que cette dualité anthropologique fondamentale est celle que Lacan a thématisée comme *Spaltung* ou *refente* du sujet ?

54. Faut-il rappeler que c'est là le coeur de l'argumentation kantienne ? L'universalité n'est rien d'autre que la forme d'une volonté au sens propre du mot — et celle-ci est la seule chose « bonne absolument ».

55. Jean-Marc FERRY, dans sa *Philosophie de la communication,* t. 2 : *Justice politique et démocratie procédurale,* Paris, 1994, souligne remarquablement l'analogie et les différences entre cette « contrainte d'argumentation » et la définition par Rawls des circonstances de la « délibération sous voile d'ignorance ». P. RICOEUR a soumis cette dernière à une analyse qui va exactement dans le sens de celle que j'applique ici à la pensée d'Habermas : cfr. en particulier P. RICOEUR, *Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible ? A propos de* Théorie de la justice *de J. Rawls,* in *Le juste, op. cit.*

56. « …nous savons bien que ce sont souvent de telles trivialités qui se trouvent au centre des controverses philosophiques les plus intéressantes. Si on entreprend de réfléchir à ce qui fait un bon argument ou une preuve irréfutable, on perd facilement pied », note finement A. WELLMER (*Vérité, contingence et modernité,* in *Rue Descartes,* n° 5-6, p. 177). Sur cette question, voir aussi J. LADRIERE, *La déstabilisation de l'éthique,* in *Variations sur l'éthique,* Bruxelles, 1994.

57. J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion,* tr. fr. par M. HUNYADI, Paris, 1992.

58. C'est ce que disait Hegel à propos du contrat : « le facteur validité y est déjà contenu et supposé ».

59. J. HABERMAS, *op. cit.,* p. 36.

60. Pour un développement systématique, intelligent et radical de ce thème, on lira M. HUNYADI, *La vertu du conflit. Pour une morale de la médiation,* Paris, 1995.

61. J.-M. FERRY, *L'éthique reconstructive, op. cit.,* p. 99.

62. C'est ce que suggère en tout cas leur appréhension, par Habermas, sous la catégorie toujours péjorative de « conventions » imposées par la « tradition ».

63. La controverse avec Gadamer, puis avec les communautariens, donne évidemment du crédit à cette tentation.

64. C'est ce que suggère en tous l'oblitération de la délibération par le thème du consensus, analysée par A.-M. DILLENS, *op. cit.*

65. G.W.F. HEGEL, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel,* tr. fr. par B. BOURGEOIS, Paris, 1972, p. 35.

66. On comprend alors, face à ce « consensus vide », la résurgence (violente) des particularités substantielles sensées.

67. Ou violence, ou nihilisme : n'est-ce pas la focalisation privilégiée sur l'une ou l'autre de ces deux menaces qui départage en profondeur les partisans, soit d'un formalisme universaliste, soit de l'éthique substantielle et particulariste ?

68. « Ce qui paraît le mieux caractériser la crise de notre époque, c'est, d'une part, l'absence de consensus dans une société divisée, comme on l'a dit, entre tradition, modernité et post-modernité ; c'est ensuite, et plus gravement, le recul général des convictions et de la capacité d'engagement que ce recul entraîne ou, ce qui revient au même, le recul général du sacré, qu'on l'entende comme sacré vertical (religieux au sens le plus large) ou sacré horizontal (politique au sens le plus large) ». P. RICOEUR, *La crise : un phénomène spécifiquement moderne ?,* in *Revue de théologie et de philosophie,* n° 120, 1988, p. 1-19.

69. Il me semble que toute l'anthropologie du sujet décentré de Ricoeur culmine en ce sens dans la thèse qui conclut *Soi-même comme un autre :* celle de la « passivité de l'être-enjoint » (*op. cit.,* p. 406) comme structure constitutive de la subjectivité ; or, cet « être-enjoint » n'est rien d'autre que la conscience éthico-morale.

AUTEUR

Guillaume de Stexhe

Philosophe, facultés universitaires Saint-Louis

Du même auteur

Entre le piège et l'abîme : l'ambiguïté du discours de l'amour *in Qu'est-ce que Dieu ?*, Presses de l'Université Saint-Louis, 1985

L'idée de Dieu : entre saturation et insignifiance, l'espace raisonnable d'un questionnement *in Variations sur Dieu*, Presses de l'Université Saint-Louis, 2005

La culture comme unité complexe : un enjeu médiatique et politique *in Politique culturelle et droit de la radio-télévision*, Presses de l'Université Saint-Louis, 1998

Tous les textes

© Presses de l'Université Saint-Louis, 1996
Conditions d'utilisation : http://www.openedition.org/6540

Cette publication numérique est issue d'un traitement automatique par reconnaissance optique de caractères.

Droit négocié et procéduralisation

Négociation ou marchandage ? De l'éthique de la discussion au droit de la nég…

Presses de l'Université Saint-Louis

PLAN DU SITE

Collections
ollection générale
avaux et recherches
écis
les livres
éder aux livres
r auteurs
r personnes citées
r mots clés
r géographique
r thématique
r dossiers
rmations
esses de l'Université Saint-Louis
s réservé

SUIVEZ-NOUS

Courriel :
pusl@usaintlouis.be

URL :
https://www.usaintlouis.be

Adresse :
Presses de l'Université de Saint-Louis
1000 Bruxelles
Belgique

OpenEdition Books

Catalogue
Auteurs
Éditeurs
Dossiers
Extraits

OpenEdition

OpenEdition est un portail de ressources électroniques en sciences humaines et sociales.

OpenEdition Journals
OpenEdition Books
Hypothèses
Calenda
OpenEdition *Freemium*

Mentions légales
CGU
Politique de confidentialité
Gestion des cookies

Ce site utilise des cookies et vous donne le contrôle sur ceux que vous souhaitez activer

✓ Tout accepter
✗ Tout refuser
Personnaliser
Politique de confidentialité