

LE POINT DE VUE MORAL ET LE PRINCIPE D'UNIVERSALISATION. DE KANT A HABERMAS ¹

Hervé Pourtois

Université catholique de Louvain
Faculté ouverte de politique économique et sociale

1. Introduction : de l'impératif catégorique à l'éthique de la discussion

Depuis Kant, le projet de fonder la normativité morale sur un principe d'universalisation a fait l'objet de nombreuses réflexions et controverses en philosophie morale ². Le sens et la portée de l'idée que la justesse morale d'une action réside dans le caractère universalisable de la règle qui la conduit ne sont d'ailleurs pas évidents. Car ce qui est en jeu ici c'est la définition même de ce qu'on peut appeler, à la suite de K. Baier ³, "le point de vue moral". Mon propos sera de confronter le test d'universalisation inclus dans la formule-mère de l'impératif catégorique kantien au principe d'universalisation proposé par Jürgen Habermas dans le cadre de son "éthique de la discussion" (*Diskursethik*) ⁴. Rappelons la formule-mère de l'impératif

¹ Version remaniée d'une communication présentée à la Société philosophique de Louvain, Université catholique de Louvain, le 25 mars 1998.

² Voir, pour ne mentionner que quelques références contemporaines : R.M. HARE, *Moral Thinking*, Oxford, Oxford University Press, 1981 ; J.L. MACKIE, *Ethics. Inventing Right and Wrong* London, Penguin, 1977 ; P. SINGER, *Generalization in Ethics*, New York, Kropf, 1961.

³ K. BAIER, *The Moral Point of View*, Ithaca, Cornell University Press, 1958.

⁴ Cf. J. HABERMAS, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983 [cité MKH] – traduction française : *Morale et Communication. Conscience morale et activité communicationnelle* (trad. Ch. Bouchindhomme), Paris, Cerf (Passages), 1986 [cité MC] ; *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp (STW, 975), 1991 [cité EzD] – traduction française : *De l'éthique de la discussion* (trad. M. Hunyadi), Paris, Cerf (Passages), 1992 [cité ED] ; "The Cognitive Content of Morality", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 96 (New Series), pp. 335–358..

Une précision sémantique s'impose. Comme celle de K.-O. Apel ("Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik", *Transformation der Philosophie. Bd. 2*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973, pp. 358–435. Traduction française : *L'a priori de la communauté communicationnelle* (trad. A. Laks et Ch. Bouchindhomme), Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires de Lille, 1986), Habermas identifie sa réflexion sur la morale au moyen du concept d'une "éthique de la discussion". Les mots ne doivent pas faire illusion. L'éthique de la discussion n'est pas une théorie morale (ou éthique), mais plutôt une théorie de (ou sur) la morale. Elle n'est pas une doctrine qui exposerait les normes de l'agir moral en général. Elle n'est même pas une doctrine qui porterait sur les normes morales auxquelles est soumise la pratique de la discussion en particulier. La discussion n'est pas ici envisagée comme un objet de régulation mais plutôt comme la méthode ou la procédure qui permet d'établir des normes justes du point de vue moral. C'est pourquoi, si l'on voulait être plus précis et éviter tout malentendu, il faudrait renoncer à l'appellation "éthique de la discussion" et dire plutôt que Habermas propose une "théorie discursive de la morale" (ED, p. 11 ; EzD, p. 7), c'est-à-dire un discours philosophique portant sur le "fait moral" en tant qu'il est caractéristique de la condition de l'être doté de raison et de langage que nous sommes. Néanmoins, puisque le concept de l'éthique de la discussion a aujourd'hui trouvé sa place dans le paysage philosophique, je continuerai à l'utiliser.

catégorique que Kant place au fondement de la normativité morale : “Agis uniquement d’après la maxime qui fait que tu puisses vouloir en même temps qu’elle devienne une loi universelle”⁵. De son côté, Habermas, dans un texte exposant le “programme” de l’éthique de la discussion, affirme que deux principes permettent de définir le fondement de toute exigence morale. Le premier est précisément un principe d’universalisation. Habermas le nomme “(U)” et le présente comme la règle argumentative utilisée pour fonder la justesse morale d’une norme. (U) s’énonce comme suit :

Toute norme valide doit satisfaire la condition selon laquelle *toutes* les personnes concernées peuvent accepter les conséquences et les effets secondaires résultant (de manière prévisible) de l’observance *universelle* de la norme sur la satisfaction des intérêts de *tout un chacun* (et les préférer aux répercussions des autres possibilités connues de règlement).⁶

Ce principe d’universalisation est allié à un principe de discussion. Soit (D) :

Seules peuvent prétendre à la validité les normes qui sont acceptées (ou pourraient l’être) par toutes les personnes concernées en tant qu’elles participent à une discussion pratique.⁷

Ces deux principes, (U) et (D), expriment les exigences formelles liées à toute tentative de justification de la validité morale d’une norme. Dans des textes plus récents, Habermas désigne (U) comme le principe moral qui formule le sens précis de la validité morale d’une norme. (U) spécifie “le genre de raisons” qui peuvent plaider en faveur d’une telle validité, en l’occurrence des raisons qui se rapportent à “une prise en compte équitable des intérêts”⁸. (D) ne serait quant à lui qu’un principe procédural explicitant “le sens de l’impartialité” liée à la justification de toute norme en général qu’elle ait une signification morale ou qu’elle en soit dépourvue (comme dans le cas d’une norme pragmatique prescrivant les moyens adéquats à une fin). C’est donc dans le principe (U) que l’éthique de la discussion situe le fondement du point de vue moral. Je souhaiterais élucider le sens et la pertinence de cette prétention en la confrontant à la version kantienne du principe d’universalisation telle qu’elle se laisse lire dans la formule-mère de l’impératif catégorique. Posons d’abord quelques repères.

On perçoit d’emblée que l’éthique de la discussion de Habermas partage des traits fondamentaux avec la philosophie pratique de Kant dont elle se présente explicitement comme l’héritière⁹. Habermas, comme Kant, défend une conception *cognitivist* et *universaliste* de l’éthique : la justesse morale des normes d’action peut être fondée universellement en raison. Comme la philosophie morale kantienne, l’éthique de la discussion se veut également formaliste. Elle se refuse à situer la source de la valeur normative de préceptes moraux dans des principes substantiels à partir desquels on pourrait les déduire. Le fondement de la moralité doit plutôt

⁵ KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (trad. V. Delbos revue par F. Alquié), in *Œuvres philosophiques*, vol. 2, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), p. 285 [Edition de l’Académie de Berlin : IV, 421].

⁶ MKH, pp. 75–76. Je modifie considérablement la traduction française proposée dans *Morale et Communication*, pp. 86–87.

⁷ MKH, p. 103.

⁸ *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1992, p. 124

⁹ ED, p. 16 ss. ; EzD, p. 11 ss.

être cherché dans l'attitude, dans le point de vue, adopté par les agents moraux lorsqu'ils délibèrent et lorsqu'il agissent. Le rôle du philosophe est de mettre à jour, d'explicitier, ce point de vue moral "toujours-déjà-là". Il n'est pas, au moins en un premier temps, d'établir la liste des préceptes moraux auxquels les agents moraux devraient se conformer. Enfin, Habermas, comme Kant, distingue le point de vue moral du point de vue prudentiel. Les questions morales sont irréductibles aux questions relatives à la vie bonne. La source de la valeur normative d'un précepte moral ne peut résider dans le fait que le respect de ce précepte conduirait au bonheur, à l'*eudaimonia* des Anciens. Il faut au contraire affirmer le principe de la priorité du juste sur le bien. Cette expression vient de la *Critique de la raison pratique*. Kant y écrit en effet que "les concepts de bien et de mal ne sont pas définis antérieurement à la loi morale (...) au contraire les concepts de bien et de mal doivent être définis après et selon la loi" ¹⁰.

Cette distinction entre le juste et le bien est fondamentale. Un philosophe beaucoup trop méconnu du siècle dernier, Henry Sidgwick, en a exposé le sens de manière très claire. Dans son opus magnum, *The Methods of Ethics* ¹¹, Sidgwick distingue les philosophies morales qui considèrent que la valeur morale réside dans le bien (*good*) et celles qui considèrent que la valeur morale réside dans le juste (*right*). Pour les premières, l'idéal moral est attractif. La valeur morale d'une conduite se mesure à son aptitude à réaliser le désir naturel de l'homme à bien vivre, à mener une vie bonne. Les philosophies morales anciennes sont plutôt orientées sur le concept du bien. Leurs concepts centraux sont ceux du bonheur, au sens de l'*eudaimonia*, et la vertu (*aretè*) ¹². En revanche la plupart des philosophies morales modernes, au moins depuis Kant, sont centrées sur le concept du juste. L'idéal moral prend la forme d'un impératif. La valeur morale d'une conduite se mesure au respect d'un devoir qui s'impose à l'agent quels que soient ses souhaits ou ses désirs. Il s'ensuit que le désir de bonheur doit passer après le respect du devoir moral. Le juste doit primer sur le bien. Telle est la position adoptée par Kant et par Habermas. Toutefois la notion du juste et sa priorité sur le bien ne reçoivent pas exactement le même sens chez l'un et chez l'autre. C'est pourquoi leurs formulations du test d'universalisation diffèrent. Celle de Kant pose une exigence de cohérence. Celle de Habermas marque une exigence conséquentialiste et une exigence dialogique qui conduit à un principe de discussion.

Dans ce qui suit, mon propos visera à indiquer la spécificité et l'intérêt et les limites de la position habermasienne. Pour ce faire je rappellerai que l'impératif catégorique trouve son origine dans une définition du "point de vue moral" qui affirme la priorité du juste sur le bien (2). Cette définition pose quelques difficultés. J'évoquerai une phénoménologie de l'expérience morale qui restitue, de manière plus adéquate, un sens intersubjectif à la priorité du juste sur le bien (3). La formulation habermasienne du principe d'universalisation s'accorde avec cette compréhension en posant une exigence conséquentialiste et une exigence dialogique (4). Je

¹⁰ KANT, *Critique de la raison pratique*, in *Œuvres philosophiques*, vol. 2, *op.cit.*, p. 684 [V, 62–63].

¹¹ H. SIDGWICK, *The Method of Ethics*, 7^e éd., London, MacMillan, 1907, p. 105.

¹² Cf. W.J. PRIOR, *Virtue and Knowledge. An Introduction to Ancient Greek Ethics*, London–New York, Routledge, 1991.

préciserai ensuite le sens de ces exigences en répondant à une difficulté concernant l'applicabilité de (U) (5). Cela nous mènera à constater que le principe de discussion qui complète (U) est inadéquatement formulé par Habermas. C'est pourquoi je proposerai une formulation alternative et exposerai les raisons qui la fondent (6).

2. Le test d'universalisation dans l'impératif catégorique

Si l'on examine la formule-mère de l'impératif catégorique kantien – celle des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, on s'aperçoit que la priorité du juste sur le bien a deux implications. La première est normative, la seconde épistémique.

1. L'impératif catégorique pose tout d'abord une exigence normative. Elle concerne le motif déterminant la volonté. Nous devons toujours agir en faisant du respect de la loi morale le motif déterminant de notre volonté. Notre conduite n'est moralement bonne que si elle est animée par le seul souci de respecter la loi morale pour elle-même et non pas parce que nous y avons intérêt, parce que cela serait favorable à notre bonheur.
2. L'impératif catégorique pose également une exigence épistémique. Il formule un critère de validité du jugement moral. Pour établir ce que nous devons faire (ou ne pouvons pas faire), nous devons soumettre notre maxime à un test d'universalisation. L'impartialité du jugement implique d'exclure du processus de réflexion morale toute considération matérielle relative à la vie bonne, au bonheur, d'un sujet empirique particulier. Le critère du jugement moral est purement formel. C'est un critère de cohérence¹³ qui commande de vérifier s'il est possible d'universaliser notre maxime sans contradiction et s'il est possible de vouloir cette universalisation sans contradiction. Ainsi lorsque j'évalue la question de savoir si on peut avoir le droit de mentir dans certaines situations, je ne dois pas me demander si le mensonge peut parfois être avantageux pour moi ou pour d'autres. Je dois plutôt examiner si je puis vouloir un monde dans lequel on pourrait mentir à son gré.

Puisque notre intérêt se porte sur le test d'universalisation, nous nous limiterons à envisager ici l'aspect épistémique de la priorité du juste sur le bien (telle est la aussi raison pour laquelle nous ne considérerons pas les autres formulations de l'impératif catégorique). Kant invoque essentiellement deux arguments à l'appui la priorité épistémique du juste sur le bien¹⁴. Ils éclairent le sens du test d'universalisation qu'il propose.

¹³ Cf. O. O'NEILL, *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 81 ss.

¹⁴ Je suis ici l'analyse proposée par Ch. LARMORE, "Le juste et le bien" in *Modernité et Morale*, Paris, P.U.F. (Philosophie morale), 1993, pp. 45–69. Voir aussi A. BERTEN, P. DA SILVEIRA et H. POURTOIS, "Le juste et le bien : priorité ou complémentarité ? Le fondement du libéralisme politique face au défi communautarien", in *Communauté et liberté* (E. Angehrn et B. Baertschi, eds.), Genève, *Studia philosophica*, vol. 53 (1995), pp. 9–33.

1. Le premier argument vise à montrer que les devoirs moraux ne peuvent être dérivés de considérations relatives à la réalisation du bonheur (que ce bonheur soit le mien ou celui d'autrui). En effet, même si le bonheur est la fin naturelle de tout être humain, il n'est pas un concept auquel on pourrait donner une signification précise.

Le concept du bonheur est un concept si indéterminé, que, malgré le désir qu'à toute personne d'arriver à être heureux, personne ne peut jamais dire en termes précis et cohérents ce que véritablement il désire (...) Il est impossible qu'un être fini, si perspicace et en même temps si puissant qu'on le suppose, se fasse un concept déterminé de ce qu'il veut ici véritablement ¹⁵.

Cette indétermination du concept du bonheur peut s'expliquer par deux raisons. 1° En fonction des circonstances empiriques, les formes d'accomplissement de soi peuvent varier. 2° Même dans des circonstances identiques, les jugements sur ce qui est favorable au bonheur tendent naturellement à diverger. Chacun, en fonction de ses expériences, a sa propre conception du bonheur. En effet le bonheur est objet matériel de notre désir. Or on ne peut désirer un objet que si l'on pense que sa possession nous apportera du plaisir. La quête du bonheur est donc identique à celle du plaisir ¹⁶. Et comme le plaisir est chose éminemment subjective, il est normal qu'il règne un pluralisme des conceptions du bonheur. Le bien moral, le bien en soi ne peut être le bonheur car alors il serait assimilé à ce qui nous est avantageux, à ce qui est favorable à la satisfaction de nos désirs.

La philosophie kantienne assimile le bonheur à la satisfaction des préférences subjectives. C'est une identification qui est éminemment discutable et qui a fait l'objet de nombreuses critiques jusqu'à aujourd'hui. Dans la philosophie contemporaine, on retrouve notamment ces critiques dans le débat qui a opposé les philosophes libéraux aux philosophes communautariens. Charles Taylor ¹⁷, par exemple, affirme que la quête personnelle de la vie bonne ne peut être identifiée à la pure satisfaction de nos préférences subjectives. Elle implique en effet un processus par lequel nous soumettons nos désirs et nos préférences à des évaluations fortes. Dans ces évaluations, nous nous référons à des 'hyper-biens' auxquels nous accordons une valeur transcendante. Ces 'hyper-biens' sont les biens à l'aune desquels nous évaluons tout autre bien et toute préférence. Ce sont les choses que nous estimons devoir désirer parce qu'elles sont bonnes (et non pas des choses que nous estimons bonnes parce que nous les désirons). En identifiant la quête du bonheur à celle du plaisir, le kantisme ne rendrait pas compte de cette transcendance du bien.

Venons-en à présent au second argument de Kant en faveur de la priorité du juste sur le bien.

2. Ce second argument de Kant en appelle à notre expérience morale. Celle-ci nous montre que le devoir est irréductible au vouloir et qu'il lui est supérieur. Notre conscience morale est

¹⁵ KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 281 [IV, 418].

¹⁶ KANT, *Critique de la raison pratique*, op. cit., p. 631 [V, 22].

¹⁷ Ch. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989 ; "La conduite d'une vie et le moment du bien", in *La liberté des modernes*, trad. Ph. de Lara, Paris, P.U.F. (philosophie morale), pp. 285-306.

conscience d'une loi qui s'impose à l'objet notre volonté. Nous accédons à cette conscience de la loi à travers l'expérience transcendantale de la liberté. En effet, lorsque notre volonté porte sur un objet substantiel, elle est déterminée par des motivations empiriques. Nos actions ne seraient alors que des réponses à des stimulations sensibles ou affectives. Mais nous avons la conscience de pouvoir nous libérer des chaînes de la causalité et d'être capables de maîtriser nos désirs et nos émotions. Or cette conscience a, pour Kant, la valeur d'une preuve. Elle montre que nous avons la capacité constitutive de rompre avec l'ordre naturel et d'agir comme des sujets autonomes. Et c'est précisément ce fait décisif de notre expérience morale (le célèbre "si je dois, donc je peux") dont ne peuvent rendre compte les théories qui accordent la primauté au bien sur le juste¹⁸. Car elles posent qu'il ne peut y avoir de conflit entre ce que l'individu doit faire et ce qu'il désire réellement¹⁹.

Cette position de Kant a fait, elle aussi, l'objet de critiques. On pourrait ici évoquer celle que Bernard Williams adresse à toutes les morales impersonnelles en général. Il faut entendre par là les philosophies morales qui, comme celle de Kant, entendent fonder les obligations morales sur des raisons qui sont impersonnelles, c'est-à-dire qui mettent entre parenthèses les caractéristiques et les désirs particuliers de l'agent moral. Selon Williams, ces morales impersonnelles sont trop exigeantes. Car si nous respections les devoirs qu'elles posent, nous ne pourrions plus mener une vie bonne. Le problème n'est pas qu'une morale impersonnelle peut nous contraindre à agir parfois contre nos intérêts et nos désirs. Cela, c'est le propre de toute normativité morale. L'objection de Williams est plus radicale : le respect inconditionnel, catégorique, des exigences d'une morale impersonnelle serait destructurant pour l'identité et le caractère d'une personne. Si nous voulons que notre vie soit bonne, il importe que nous éprouvions du désir pour les choses et que nous cultivions des attachements qui nous poussent à aller de l'avant.

Si de tels attachements n'existent pas, il n'y aura pas assez de fonds ou de conviction dans une vie d'homme pour entraîner son adhésion à la vie elle-même. La vie doit avoir du fonds si l'on veut que quoi que ce soit ait un sens, y compris l'adhésion au système moral impartial ; mais si elle a du fonds, elle ne peut faire passer avant tout le système moral impartial et l'emprise de ce système sur la vie sera, à la limite, incertaine²⁰.

La question à laquelle Williams nous invite à réfléchir est la suivante : la scission entre la vie bonne et la moralité et la priorité de celle-ci sur celle-là peuvent-elles être intégrées dans la

¹⁸ Charles Larmore a essayé de montrer que, dans la philosophie pratique de Kant, l'appel aux données de notre conscience morale n'est pas nécessairement lié à sa défense "exorbitante" du concept de liberté. Voir Larmore, *op.cit.*, pp. 60–61.

¹⁹ Dans la seconde *Critique*, il invoque un fait de la raison pratique et un intérêt pur de la raison pratique (qu'il oppose aux intérêts empiriques). La conscience morale trouve racine dans une expérience intérieure de la loi, d'une loi qui est de surcroît dépouillée de tout contenu et qui s'impose en raison de sa seule forme universelle.

²⁰ B. WILLIAMS, *La fortune morale* (trad. fr. J. Lelaidier), Paris, P.U.F. (Philosophie morale), 1994, pp. 250–251. On pourrait évoquer l'exemple classique du père qui, au nom des exigences d'une morale impersonnelle, devrait sacrifier son enfant. Il est possible que ce sacrifice ruinerait son identité personnelle et donc la possibilité même de continuer à demeurer un agent moral responsable, et notamment un agent moral capable de se soumettre à des exigences morales impersonnelles.

constitution de notre identité ? Il me semble que si la philosophie de Kant bute contre ce problème, c'est peut-être parce que, comme Hegel l'avait déjà souligné, elle présuppose un dualisme trop radical. Kant relève que le caractère impératif du devoir moral ne peut trouver son origine dans une expérience empirique, dans un intérêt empirique. Il en conclut que l'origine du devoir moral réside dans une expérience pure interne à la conscience morale, l'expérience d'un fait de la raison ou d'une liberté transcendante. C'est pourquoi les raisons qui plaident en faveur de la justesse morale d'une maxime devraient être exclusivement formelles, sans considération pour le contenu empirique de celle-ci. En fait, Kant néglige une autre possibilité : celle que le sens du devoir moral trouve son origine dans l'expérience du rapport à autrui, dans l'expérience de l'intersubjectivité. L'expérience morale est originellement une expérience du rapport à autrui²¹. C'est là une position qui a été défendue par plusieurs philosophes contemporains tels que Paul Ricœur ou Axel Honneth²². Or une telle approche de l'expérience morale conduit à une compréhension alternative de la priorité du juste sur le bien qui peut trouver à s'exprimer dans le principe d'universalisation proposé par Habermas. Afin d'esquisser cette compréhension alternative, je voudrais, à titre d'illustration, évoquer brièvement la position récente d'Axel Honneth.

3. L'intersubjectivité et la priorité du juste sur le bien.

Dans "Kampf um Anerkennung", Axel Honneth développe une phénoménologie de l'expérience morale très intéressante. Sans entrer dans le détail de ses analyses, on peut en retenir la thèse essentielle. La conscience morale ne s'enracine pas dans une expérience de la loi, mais plutôt dans ce que l'on pourrait appeler "l'expérience intersubjective de la vulnérabilité". Nous sommes des êtres vulnérables : non pas d'abord dans notre constitution physique, dans notre pure et simple survie, comme le pensait Hobbes. Nous sommes aussi et surtout vulnérables, finis, dans notre aptitude à bien vivre, c'est-à-dire à développer un rapport positif à nous-mêmes. Car cette aptitude est directement dépendante de la reconnaissance que nous adresse autrui. Nous ne pouvons acquérir un respect et une estime pour notre propre existence que si cette existence est respectée et estimée par d'autres. Le caractère constitutif de ce besoin de reconnaissance se donne à connaître dans les expériences négatives du mépris. On retrouve une idée analogue chez Ricœur lorsqu'il écrit : "C'est sur le mode de la plainte que nous pénétrons dans le champ du juste et de l'injuste"²³. C'est à travers la plainte élevée par celui qui est méprisé

²¹ Certes la seconde formulation de l'impératif catégorique nous invite à respecter autrui comme une fin en soi. Mais, comme le souligne P. Ricœur, le respect d'autrui procède toujours du respect de la loi morale et non l'inverse. Cf. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp. 258-259.

²² Cf. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, op. cit. ; A. HONNETH, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992 ; "Reconnaissance", in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (M. Canto-Sperber, dir.), Paris, P.U.F., pp. 1272-1278.

²³ P. RICOEUR, "Le juste entre le légal et le bon", *Esprit*, n°174 (septembre 1991), p. 6.

que nous pouvons prendre conscience que notre agir ne peut être motivé par le seul souci de la vie bonne pour nous-mêmes et que nous avons l'obligation d'être juste ou, en tout cas, de réduire l'injustice. Honneth nous montre comment l'expérience du mépris nous renvoie à des devoirs de reconnaissance et de respect. Ce qui est en jeu dans l'expérience du mépris ou de l'injustice, c'est le fait qu'un être se trouve privé de la possibilité de développer un rapport positif à lui-même en raison d'un déni de reconnaissance. Le déni de reconnaissance peut, du reste, prendre des formes diverses, depuis la violence physique la plus radicale en passant par la privation de droits fondamentaux, jusqu'à l'ignorance ou le dénigrement insidieux d'un individu ou d'un mode de vie. A travers les expériences de la violence et du mépris, nous prenons conscience que nos attitudes et nos institutions sociales peuvent affecter positivement ou négativement la possibilité de développer un rapport positif à soi, ce que Rousseau appelait un "sens de l'existence".

Une phénoménologie de l'expérience morale du type de celle que propose Honneth doit amener à reconsidérer le sens de la priorité du juste sur le bien, à repréciser le statut du devoir moral. Les devoirs moraux consistent en des obligations de reconnaissance et de respect qui visent à instaurer des rapports rendant possible la quête personnelle de la vie bonne. Il s'agit de veiller à se rapporter à autrui de manière à ce qu'il puisse développer un rapport positif à soi (ce rapport peut d'ailleurs se modaliser dans des registres différents à raison des différentes sphères de socialité auxquelles nous participons : de la sphère familiale à l'humanité entière).

4. (U) ou l'impératif catégorique revisité

Une telle approche de l'expérience morale et du sens de la priorité du juste sur le bien conduit à une reformulation de l'exigence d'universalisation que l'on peut attacher à des préceptes d'actions. Le test d'universalisation ne peut plus impliquer, comme chez Kant, une abstention ni à l'égard des intérêts et du bien-être des personnes ni à l'égard du point de vue de chacun sur ce qui est moralement juste. C'est pourquoi le principe (U) posé par Habermas traduit de manière plus adéquate cette compréhension alternative de la moralité.

Le principe (U) pose en effet deux exigences cognitives essentielles. La première demande de prendre en considération les *intérêts* de toutes les personnes affectées par l'application généralisée de la norme soumise à l'examen. Appelons cette exigence "exigence conséquentialiste". La seconde exigence demande de prendre en considération le *jugement* que toutes les personnes concernées peuvent émettre sur l'acceptabilité des conséquences de l'application généralisée pour les intérêts de tous (et non pas seulement pour les leurs propres). Appelons cette exigence "exigence dialogique". Examinons ces deux exigences.

L'exigence conséquentialiste

(U) propose un test d'universalisation différent que celui que recommande l'impératif catégorique. En effet, (U) impose de mesurer la valeur morale d'une norme aux conséquences de son application généralisée pour les intérêts de chacune des personnes affectées. Cette notion d'intérêt nous renvoie à la visée de la vie bonne. En effet, tous les intérêts sont subordonnés à un intérêt suprême : le bonheur. Le test d'universalisation impliquerait que l'on doit évaluer si les conséquences résultant de l'application d'une norme favorisent ou défavorisent la possibilité des personnes de poursuivre une vie bonne. Mais cette exigence ne conduit-elle pas à l'abandon de la priorité du juste sur le bien ? Ne signifie-t-elle pas le renoncement à la distinction entre les questions morales et les questions prudentielles, entre les devoirs moraux et les conseils de prudence ? La réponse est : "non". Car le fait que l'argumentation morale prenne en considération les conséquences relatives au bien des personnes ne l'assimile pas pour autant à une argumentation prudentielle. En effet, la visée d'une argumentation morale n'est pas de déterminer quelles sont les règles que *je* dois suivre si *je* veux réaliser de manière optimale *mon* propre bien (ou le bien de mes proches, ou celui de ma communauté). L'argumentation morale a plutôt pour objet de déterminer les règles *générales* qui doivent être respectées afin que soit reconnue et garantie à *chacun*, quel qu'il soit, la possibilité de poursuivre par lui-même et pour lui-même une vie bonne. Pour le dire dans les termes de Habermas : les normes moralement fondées sont des normes qui garantissent la satisfaction d'"intérêts universalisables"²⁴.

On mesure ce qui sépare le principe (U) de l'impératif catégorique kantien. En avançant l'idée d'une justification morale fondée sur un intérêt universalisable, le principe (U) n'impose pas l'abandon de toute considération relative au bien des personnes. Il exige seulement, au nom de l'impartialité, la subordination de la poursuite individuelle du bien au respect de normes nécessaires à la satisfaction des intérêts partagés par tous. La mise à distance des intérêts ne prend pas la forme d'un refoulement, mais seulement d'une sélection de ceux qui sont universalisables. Ceux-ci pourront fonder des obligations qui imposent des limites à la poursuite des intérêts qui ne possèdent pas cette qualité. Ce n'est donc qu'en examinant si une norme satisfait à cette condition que l'on pourra résoudre sur une base strictement impartiale les différends touchant la question de savoir si cette norme a ou non une valeur morale inconditionnelle. Lorsqu'une norme est nécessaire à la satisfaction d'un intérêt universalisable, alors elle doit être préférée à toute autre norme qui ne remplirait pas cette condition.

Un problème subsiste évidemment. Qu'est-ce qu'un intérêt universalisable ? Comment distinguer les intérêts universalisables de ceux qui ne le sont pas ? Il faut reconnaître que Habermas n'apporte guère de réponse à cette question. Je voudrais en suggérer une.

²⁴ Habermas introduit ce concept dans *Raison et Légimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé* (trad. J. Lacoste), Paris, Payot (Critique de la politique), 1978, p. 150 et ss. Voir aussi K. Baynes, *The Normative Grounds of Social Criticism. Kant, Rawls, and Habermas*, Albany, State University of New York Press, 1992, p. 149 et ss.

Une détermination des intérêts universalisables implique un jugement sur la valeur des intérêts ²⁵. Or, pour poser un tel jugement, nous devons nous appuyer sur des considérations substantielles à propos de ce qu'est une vie bonne. Mais comme nous l'avons vu, de telles conceptions sont controversées et, de plus, leur valeur est liée à des circonstances empiriques sur lesquelles nous n'avons guère de prise. Ainsi, ce que sera une bonne vie pour une personne souffrant d'un handicap physique sera différent d'une bonne vie pour une personne qui n'est pas dans cette situation. Privilégier une conception de la vie bonne en vue de la détermination des intérêts universalisables ne conduirait-il pas à privilégier certaines formes d'accomplissement humains par rapport à d'autres et *eo ipso* à ne plus respecter le principe de la priorité du juste sur le bien ?

En fait, on peut sortir d'un tel embarras et éviter une telle conclusion si l'on prend soin d'opérer une distinction entre deux types de considérations (de conceptions) relatives à la vie bonne.

- 1° Les considérations substantielles relatives à ce qu'est la bonne vie, c'est-à-dire aux actions, aux dispositions, aux manières d'être qui en sont constitutives. Je puis, par exemple, considérer que l'investissement dans la carrière professionnelle et la pratique du sport sont des éléments essentiels d'une vie bonne.
- 2° Les considérations relatives aux conditions structurelles de la recherche personnelle de la vie bonne. La question posée n'est pas ici : "en quoi consiste une bonne vie ?". Elle est plutôt : "quelles sont les conditions, les ressources, dont on a besoin pour rechercher par soi-même et pour soi-même la vie bonne ?". On pourrait évoquer, par exemple, le respect de l'intégrité physique, le soutien affectif des proches, la liberté d'expression ou encore des ressources matérielles. Ce sont là des ressources qui, dans nos sociétés, semblent nécessaires à la quête personnelle du bonheur. Mais ce n'en sont pas pour autant des composantes nécessaires. Ainsi je puis considérer que chacun doit pouvoir posséder un minimum de ressources matérielles pour rechercher la vie bonne. Cela ne veut pas dire que je considère la possession de richesses matérielles comme un but en soi, comme une valeur essentielle, comme une composante nécessaire du bonheur. De même, un athée pourra apprécier de vivre dans une société où la liberté de culte est garantie. Ou encore, une personne peut considérer qu'il est important que l'on rende les lieux publics accessibles aux personnes souffrant d'une mobilité réduite même si elle n'est pas elle-même affectée. Car la possibilité d'accéder à certains biens apparaît comme la condition d'une vie bonne.

Cette distinction entre la substance d'une vie bonne et les conditions structurelles qui rendent possible la quête de celle-ci est importante. Ce sont ces conditions qui forment ce que Habermas appelle des "intérêts universalisables". Autrement dit, la justesse morale d'une norme

²⁵ *Raison et Légimité, op. cit.*, p. 14 et T. MCCARTHY, "Practical Discourse : On the Relation of Morality to Politics", *Ideals and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, Cambridge (Mass.) – London (England), The MIT Press, 1991, pp. 181–199 ; J. F. BOHMAN, "Communication, Ideology, and Democratic theory", *American Political Science Review*, 84, n°1 (1990), pp. 93–109.

peut se mesurer au fait qu'elle garantit les conditions structurelles qui rendent possible la quête de la vie bonne, c'est-à-dire, pour reprendre les concepts de Honneth, le développement d'un rapport positif à soi, d'une estime de soi. Elles définissent les bases de l'intégrité de la personne, ce dont elle a besoin pour pouvoir développer une identité.

Évidemment ceci ne résout pas intégralement le problème que j'évoquais tout à l'heure. Il y a des désaccords sur les conceptions substantielles de la vie bonne. Il peut aussi y avoir des désaccords sur la détermination des conditions structurelles de la recherche de la vie bonne. L'un pourra considérer que la possibilité de parler dans sa langue maternelle en fait partie et est donc un droit fondamental de la personne. L'autre pourra considérer qu'il n'en est rien et que par conséquent on peut forcer les gens à apprendre une autre langue. Il peut y avoir des désaccords sur la définition des intérêts universalisables, des intérêts qui commandent des obligations morales. Il peut aussi y avoir des désaccords sur la priorité relative que l'on peut accorder à un intérêt plutôt qu'à un autre. Faut-il, par exemple, privilégier l'attention que l'on doit à ses enfants ou ses devoirs de citoyen ? Faut-il privilégier la liberté d'expression ou le respect de la vie privée ?

Nous sommes ramenés à la question du pluralisme. Mais il ne s'agit plus simplement ici d'un pluralisme des conceptions du bonheur, des conceptions du bien. Car nous devons constater que le pluralisme affecte également la détermination d'intérêts universalisables et, par conséquent, les conceptions du moralement juste. De plus, on doit reconnaître que ce pluralisme n'est pas simplement la conséquence d'un manque de rationalité. Comme le souligne J. Rawls, le pluralisme peut être le produit de l'usage même de la raison pratique²⁶. Notre raison humaine est finie et donc faillible. Cela implique qu'elle peut générer des désaccords raisonnables non seulement sur la nature d'une vie bonne mais aussi sur la valeur de ce qui est juste, sur la nature des obligations de respect et de reconnaissance qui nous incombent. L'expérience du mépris et de l'injustice est porteuse d'intuitions morales sur ce qui est juste ou injuste. Mais ces intuitions morales peuvent être divergentes d'une situation à l'autre et d'un individu à l'autre. Et le fait que je soumette mes propres intuitions normatives à l'épreuve de la réflexion critique ne conduit pas ipso facto à m'accorder avec autrui. Comment sortir de cette difficulté ? C'est ici que nous devons nous tourner vers l'autre exigence fondamentale posée par (U) : l'exigence dialogique.

L'exigence dialogique

Habermas relève le caractère dialogique et donc réflexif du principe (U)²⁷. Ce principe demande que *toutes* les personnes concernées puissent s'accorder sur la valeur morale d'une norme. Il exige ainsi la prise en considération du jugement de chaque personne concernée sur la

²⁶ John RAWLS, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press (The John Dewey Essays in Philosophy), 1993, p. 56 et ss.

²⁷ MC, pp. 87-88 ; MkH, pp. 76-77.

justesse morale de la norme et donc sur le caractère universalisable des intérêts des concernés. Le principe d'universalisation "caractérise comme valides précisément celles des normes que *tous peuvent vouloir*"²⁸. Habermas précise que par "tous" il faut entendre non pas toute personne en général, mais toutes les personnes qui pourraient être affectées dans leur possibilités d'action par les conséquences de l'application de la norme en question. De plus, "pouvoir vouloir" signifie "accepter en connaissance de cause comme obligatoire pour moi". L'idée du vouloir n'est donc pas ici, celle d'une volonté guidée par la seule satisfaction du bien ou de l'intérêt mais d'une volonté morale.

On perçoit que le test d'universalisation proposé par Habermas s'opère dans une double dimension. Il impose de prendre en considération les conséquences de l'application universelle de la norme sur chaque personne concernée *et* du point de vue de chaque personne concernée²⁹. Une personne ne peut juger le sort réservé à autrui sur base de ses seules convictions morales. Elle doit aussi confronter ses propres convictions morales à celles d'autrui. Puisque la fonction de l'argumentation morale est d'établir la validité morale de normes d'interactions, il ne suffit pas que cette argumentation soit menée en tentant de déterminer quelles sont les normes que je puis reconnaître comme moralement valides. L'argumentation doit bien plutôt tenter d'établir quelles sont les normes que tous pourraient reconnaître comme moralement valides. Il ne s'agit plus seulement de s'interroger sur l'accord de ma volonté avec la loi, mais sur l'accord des volontés entre elles.

Le principe (U) rompt dès lors avec ce que Habermas appelle le "monologisme"³⁰ des formulations kantienne de l'impératif catégorique. Chez Kant en effet, une maxime est moralement valide si *je* peux aussi vouloir qu'elle devienne une loi universelle. Certes, l'impératif

²⁸ ED, p. 55 ; EzD, p. 54.

²⁹ (U) intègre ainsi les trois degrés d'universalisation morale que J. Mackie distingue dans *Ethics*, op. cit., pp. 83–102. Le premier degré est purement formel. Il signifie que les cas semblables doivent être traités de manière identique et les cas distincts de manière différente. Les différences de traitement (de qualification morale d'un acte) ne se justifient que sur base de différences de genres de situations jugées pertinentes et non sur base de différences personnelles (Si une action (a) est moralement bonne alors que l'action (b) est moralement mauvaise cela ne peut tenir à l'identité singulière de la personne qui la commet (ou la subit) mais cela tient à l'existence d'une différence de genre entre ces deux actions). Le deuxième degré d'universalisation pose une exigence qui n'est plus simplement formelle : celle de prendre en compte la situation de chacune des autres personnes (au moins de celles qui sont affectées par l'action ou la norme soumise au jugement). Une action (une norme) est alors moralement juste si je peux accepter son accomplissement quelle que soit la situation que j'occupe. A son troisième degré, l'universalisme moral impose de considérer les conséquences de l'application d'une action ou (d'une norme) non plus seulement *sur* chaque personne mais *du point de vue* de chaque personne concernée. A ce stade ultime, une personne ne peut juger le sort réservé à autrui sur base de ses propres préférences et convictions : elle doit aussi prendre en compte les préférences et convictions d'autrui. Le point de vue subjectif est dépassé au profit d'un point de vue transsubjectif.

Le principe formulé par Habermas intègre manifestement les trois degrés d'universalisation distingués par Mackie. (U) impose en effet de juger la valeur morale d'une norme au regard des conséquences résultant d'une application uniforme de la norme par tous ceux qui sont censés la suivre (premier degré). De plus, il demande de prendre en considération les conséquences sur la situation de chaque personne concernée au regard des possibilités de satisfaction de ses intérêts (deuxième degré). Enfin, il faut intégrer dans le jugement moral sur une norme, le jugement moral de tous les autres : tous doivent pouvoir s'accorder sur la validité de la norme (troisième degré).

³⁰ ED, p. 24 et ss. ; EzD, pp. 20 et ss.

catégorique ne se réduit pas au point de vue égocentrique de la règle d'or ("ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fit"). En effet, ce n'est pas l'objet de ma volonté, ce que je désire, qui sert de mesure de la moralité. Celle-ci réside plutôt dans la cohérence de ma volonté avec une universalisation possible de la maxime. C'est pourquoi l'impératif catégorique kantien demande à l'agent moral d'adopter la position d'un observateur neutre en vue d'établir si une norme peut être conçue et voulue sans contradiction. L'adoption de ce point de vue de l'observateur idéal, désengagé par rapport à toute considération matérielle d'intérêt, devrait alors garantir l'objectivité du jugement moral qui faisait défaut à la règle d'or.

Mais le désengagement préconisé par Kant se révèle problématique dès lors que l'on adopte une version conséquentialiste du principe d'universalisation, c'est-à-dire lorsque l'on mesure la validité morale d'une norme à raison de ses conséquences pour des intérêts universalisables. Car la position monologique coupe le jugement moral d'une prise en considération adéquate des intérêts et des points de vue des personnes concernées :

La position privilégiée, qui semble d'abord représenter un avantage, en ce qu'elle permet de rendre l'observateur indépendant des interprétations perspectivistes des parties concurrentes, porte en elle le désavantage de se couper monologiquement des horizons d'interprétation des parties prenantes, et de se fermer l'accès herméneutique à un monde moral qui ne s'ouvre que de *l'intérieur*, et qui est intersubjectivement partagé.³¹

Autrement dit, c'est la nécessité de prendre en considération les intérêts des personnes concernées qui appelle un dépassement du point de vue monologique de l'observateur dans la direction du point de vue dialogique de ce que tous peuvent vouloir. Car une compréhension adéquate des intérêts de chacun requiert la prise en compte de l'interprétation que chacun donne de ses propres intérêts. Cela seul peut "prévenir les déformations de perspective qu'introduit l'interprétation d'intérêts à chaque fois personnels". Chacun dispose en effet d'un accès cognitif privilégié à ses propres intérêts et est en la matière "la dernière instance que l'on puisse invoquer"³².

De Kant à Habermas, l'accent se déplace : le test d'universalisation ne consiste plus à se demander *in mente* si, comme sujet transcendantal, je pourrais vouloir que ma maxime devienne une loi universelle. Le test d'universalisation vérifie plutôt si les personnes potentiellement concernées par l'application d'une norme sociale pourraient unanimement s'accorder à la reconnaître sur une base rationnelle comme contraignante pour elles³³. La conception de l'impartialité morale sous-jacente au principe d'universalisation permet de dépasser les difficultés d'une compréhension objectiviste de l'impartialité morale³⁴. L'impartialité n'exige plus une

³¹ ED, p. 139 ; EzD, p. 153.

³² MC, p. 89 ; MKH, p. 78.

³³ Cf. S. BENHABIB, "In the Shadow of Aristotle and Hegel : Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy", *The Philosophical Forum*, Vol. XXI, n° 1-2 (1989-90), p. 6 ; T. MCCARTHY, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge (Mass.) – London (England), The MIT Press, 1978, p. 324.

³⁴ Cette compréhension objectiviste de l'impartialité se retrouve aussi chez ceux qui veulent en souligner les insuffisances au plan moral. Ainsi, Thomas Nagel propose de juxtaposer au principe d'impartialité un principe de respect équitable des partialités. Toutefois il ne conçoit ces deux principes irréductibles que parce qu'il

tentative herculéenne de neutralisation des points de vue singuliers, mais un effort pour penser un accord possible de ces points de vue. “Ce n’est pas en ignorant le contexte des interactions médiatisées par le langage, ainsi que la perspective du participant en général, que nous acquérons un point de vue impartial, mais uniquement par un *décloisonnement universel* des perspectives individuelles des participants³⁵. C’est pourquoi “seul est impartial le point de vue à partir duquel sont universalisables les normes mêmes qui, parce qu’elles incarnent manifestement un intérêt commun à toutes les personnes concernées, peuvent escompter une adhésion générale et gagner dans cette mesure une reconnaissance intersubjective.”³⁶

5. (U) est-il applicable ?

Nous avons évoqué les deux différences fondamentales entre le test d’universalisation inclus dans l’impératif catégorique et le principe (U). Il faut à présent traiter d’une difficulté de taille à laquelle ce principe nous confronte. Est-il opératoire ? Est-il applicable ? La question n’est pas aisée. On doit en effet constater que le principe (U) pose des exigences cognitives beaucoup plus fortes que l’impératif kantien. Ce dernier vise à tester si un être raisonnable peut vouloir que sa maxime devienne une loi universelle. Comme le soulignait Kant, ce type d’évaluation est à la portée de n’importe qui dans l’expérience quotidienne. Il n’est pas besoin d’une “subtilité poussée très loin”.

Sans expérience quant au cours du monde, incapable de parer à tous les événements qui s’y produisent, il suffit que je demande : peux-tu vouloir que ta maxime devienne une loi universelle ? Si tu ne le peux pas, la maxime est à rejeter, et cela en vérité non pas à cause d’un dommage qui peut en résulter pour toi ou pour d’autres, mais parce qu’elle ne peut pas trouver place dans une législation universelle possible.³⁷

En revanche, le principe (U) impose une exigence cognitive très forte au jugement moral. Il demande d’examiner si *toutes* les personnes affectées pourraient accepter les conséquences et les effets secondaires que l’application générale de la norme peut avoir sur leurs intérêts dans *toutes* les situations où cette norme pourrait s’appliquer. Une telle tâche se heurte évidemment aux limites de nos capacités cognitives et du temps dont nous disposons pour les mettre en œuvre. Il semble difficile de se représenter ce que seraient *toutes* les conséquences et tous les effets secondaires de l’application d’une norme dans toutes les situations d’application possibles. En la matière, nos prévisions ne peuvent être qu’extrêmement grossières. De surcroît, il semble difficile de se représenter ce que serait le jugement d’autrui sur cette question en “se mettant dans ses chaussures”. Et même s’il nous était possible d’affiner nos jugements, nous n’en aurions pas

assume une conception objectiviste de l’impartialité. Si, en revanche, on donne à l’impartialité morale le sens dialogique que lui confère l’éthique de la discussion, on perçoit qu’un jugement impartial peut intégrer sans les nier le point de vue des partialités. Cf. T. NAGEL, *Equality and Partiality*, New York–Oxford, Oxford University Press, 1991 ; traduction française : *Egalité et partialité* (trad. par Claire Beauvillard), Paris, P.U.F. (Philosophie morale), 1994.

³⁵ ED, p. 139 ; EzD, p. 153.

³⁶ MC, p. 86 ; MKH, p. 75.

³⁷ KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, *op. cit.*, p. 684 [IV, 403].

le temps : les normes doivent orienter l'action. Or l'action ne souffre pas d'attente. Il nous faut le plus souvent décider sans avoir pu prendre le temps d'examiner si notre maxime d'action est conforme au principe (U).

L'objection — qui est notamment soulevée par Albrecht Wellmer ³⁸ — semblerait devoir nous mener à conclure que le principe (U) est impraticable. Toutefois, il n'en est rien à condition que l'on comprenne adéquatement le statut de ce principe.

Le principe (U) serait effectivement impraticable s'il avait le même statut que l'impératif catégorique : celui d'une obligation procédurale de soumettre impérativement et systématiquement toutes nos maximes d'action à un test d'universalisation. Mais tel n'est pas son rôle. En effet, le principe (U) est "une règle d'argumentation" que nous devons utiliser lorsque nous avons à résoudre un désaccord, ou un problème, relatif à la validité morale d'une norme ³⁹. La plupart du temps, les croyances morales auxquelles nous avons été socialisés ne nous paraissent pas problématiques. Il arrive toutefois qu'elles le deviennent, par exemple, lorsque nous prenons conscience d'un conflit entre deux normes concurrentes. C'est alors, et alors seulement, que la réflexion morale s'impose et qu'elle doit soumettre les normes problématiques au test d'universalisation. Le principe d'universalisation fait ici office d'outil de sélection et non de production des normes morales.

Ainsi conçu, le test de sélection ne requiert pas la prise en considération effective de toutes les conséquences prévisibles sur toutes les personnes concernées de l'application générale des normes soumises à l'examen. L'argumentation morale se focalisera sur les points controversés. Elle examinera seulement les conséquences de l'application de chaque norme qui apparaissent problématiques aux yeux de celui qui conteste ou interroge la validité de la norme. L'argumentation devra établir si les conséquences ainsi problématisées sont ou non acceptables au regard d'un intérêt universalisable. Le principe d'universalisation n'exige donc nullement que, dans une argumentation effective, nous examinions toutes les conséquences prévisibles de l'application d'une norme sur les intérêts de tous. Il signifie seulement que les seuls arguments recevables qui peuvent plaider contre ou en faveur de la validité morale d'une norme sociale sont des arguments relatifs à toute conséquence possible de son observance générale sur les intérêts des personnes concernées (sans que l'on puisse a priori exclure un type de conséquence ou un type d'intérêt). C'est l'argument le meilleur qui doit déterminer la réponse au problème posé. "Meilleur" a ici un sens comparatif et non pas un sens superlatif : il s'agit de l'argument qui a le mieux résisté à la critique, mais dont la validité demeure toujours hypothétiquement suspendue à la possibilité qu'un argument plus fort vienne le supplanter. En ce sens, l'argumentation est

³⁸ A. WELLMER, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp (STW 578), 1986. Voir aussi K. GÜNTHER, *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988, p. 37 et ss.

³⁹ "Le principe moral ((U), H.P.) ne fait qu'assumer le rôle d'une règle d'argumentation servant à fonder les jugements moraux ; en tant que tel, il ne peut obliger à s'engager dans des argumentations morales, ni motiver à se conformer aux intellections morales" (ED, p. 124 ; EzD, p. 135).

toujours limitée par les possibilités cognitives qu'ont les protagonistes de trouver de bons contre-arguments aux raisons qui, jusque là, ont été invoquées ⁴⁰.

Cette limite ne constitue toutefois pas une objection à l'encontre du principe d'universalisation comme tel. Elle est simplement le signe que la raison pratique n'est pas fondatrice mais critique au sens que Popper donne à ce terme. La réflexion morale n'est que le lieu où nous testons la valeur de normes morales qui nous sont transmises par les formes de vie sociales et culturelles auxquelles nous participons. Tout comme Popper posait la question de savoir comment la raison scientifique peut être critique, il faut dès lors examiner comment la raison pratique peut être critique. La réponse à cette interrogation peut être trouvée dans la procédure que Habermas recommande en vue de rendre opératoire le principe (U) : l'argumentation morale doit être soumise à l'épreuve d'une discussion publique entre les personnes concernées.

6. Universalisation et discussion

L'éthique de la discussion de Habermas s'articule autour de deux principes. Au principe d'universalisation que je viens d'évoquer, Habermas adjoint un principe de la discussion (D). Rappelons sa formulation :

Seules peuvent prétendre à la validité les normes qui sont acceptées (ou pourraient l'être) par toutes les personnes concernées en tant qu'elles participent à une discussion pratique. ⁴¹

Nous avons indiqué plus haut que Habermas conçoit (D) non pas comme un principe moral mais comme un principe procédural indiquant comment l'exigence d'impartialité lié à la justification de toute forme de jugement normatif (moral ou non) doit être honorée. Il faut toutefois noter que Habermas reconnaît ne pas avoir toujours compris de la sorte la signification de (D) et son rapport avec (U). Dans son texte séminal sur l'éthique de la discussion, Habermas semble poser que le principe de la discussion est déductible du principe d'universalisation. (D) serait un principe "plus restreint" ⁴² indiquant comment les exigences contenues dans (U) peuvent être rendues opératoires ⁴³. Cette approche se voit confirmée lorsque, par ailleurs, Habermas compare la procédure de la discussion à d'autres méthodes telles que celle de la position originelle de Rawls ou celle de l'adoption idéale de rôle ⁴⁴. Il affirme que la méthode de la discussion est celle qui est la plus appropriée à traduire les exigences de l'universalisation morale.

⁴⁰ Sur ce point cf. J.-M. FERRY, *Philosophie de la communication. 1. De l'antinomie de la vérité à la fondation ultime de la raison*, Paris, Cerf (collection "Humanités"), 1994.

⁴¹ MKH, p. 103.

⁴² MKH, p. 114.

⁴³ *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 135.

⁴⁴ ED, p. 55 et ss.; EzD, p. 54 et ss.

Sans entrer dans l'exégèse des textes de Habermas, on peut néanmoins reconnaître que les hésitations sur le statut du principe de la discussion traduisent en fait un problème lié à la formulation que Habermas en propose. Même si elle traduit une intuition juste, la formulation de (D) est malheureuse. Car elle semble poser un critère de validité des normes. Une norme serait valide si elle fait (ou pourrait faire) l'objet d'un accord entre les personnes concernées au terme (mais quel terme ?) d'une discussion argumentée. Or un tel critère pose problème. Tout d'abord parce qu'il semble entrer en concurrence avec le critère que propose le principe d'universalisation. Et on ne perçoit pas très bien alors le rapport entre (D) et (U). De plus, la formulation donnée à (D) est problématique dans la mesure où le critère avancé semble subordonner la validité d'une norme morale à la formation d'un consensus. Cela supposerait une conception consensualiste de la vérité morale. Or une telle conception contredit l'idée défendue par Habermas lui-même selon laquelle les questions morales sont susceptibles de vérité⁴⁵. Elles peuvent recevoir une réponse rationnellement fondée.

En fait, on doit renoncer à une approche consensualiste de la discussion morale. En effet la raison pour laquelle nous soumettons nos positions morales à l'épreuve d'une discussion n'est certainement pas qu'une telle discussion permettrait la formation d'un accord sur la validité morale d'une norme. Il ne faut d'ailleurs pas être grand philosophe pour savoir que les discussions normatives débouchent rarement sur des accords, sur la reconnaissance unanime de la justesse d'une position normative. Certes les discussions peuvent parfois susciter des compromis, des arrangements. Mais c'est autre chose⁴⁶. Car des compromis ne reposent nullement sur l'acceptation de la validité morale d'une norme. Ils ne font qu'entériner un rapport de force en conciliant des intérêts en présence sans prendre en considération la valeur universalisable de ces intérêts. Un compromis ne peut comme tel fonder un jugement pratique.

Malgré les difficultés il nous faut maintenir l'exigence de la discussion sur les questions morales. Mais cela implique un autre principe de la discussion que celui que propose Habermas. Je voudrais, à titre d'hypothèse, suggérer ce principe alternatif et indiquer trois raisons qui militent en sa faveur. Soit (D') : toute norme dont la justesse morale est problémathisée doit pouvoir être soumise à l'épreuve d'une discussion argumentée entre les personnes concernées.

A la différence du principe (D), ce principe (D') ne formule pas un critère de justesse des normes et encore moins un critère de décision collective. Ce principe recommande seulement une procédure de mise à l'épreuve critique des arguments et positions normatives. Il explicite la démarche qu'il faut mettre en œuvre lorsque l'on entend examiner si une norme satisfait au principe (U)⁴⁷. On peut, à mon sens, distinguer trois raisons qui justifient une mise à l'épreuve de la réflexion morale dans la discussion. Je les résumerai en disant que la discussion morale a des vertus informatives, formatives et morales.

⁴⁵ Cf. MC, p. 89 ; MKH, p. 78 ; ED, p. 17 ; EzD, p. 11 ; "The Cognitive Content of Morality", *op. cit.*

⁴⁶ Sur ce point voy. notamment ED, p. 95 et ss.

⁴⁷ Je réserve ici la question de savoir si ce principe (D') pourrait à s'appliquer en dehors du champ de l'argumentation morale.

1. *La discussion morale a des vertus informatives*

Elle permet une compréhension plus adéquate des intérêts des personnes concernées. La détermination de la justesse morale d'une norme suppose la prise en considération des conséquences de son application sur les intérêts de chacun. Or une compréhension adéquate des intérêts de chacun requiert la prise en compte de l'interprétation que chacun donne de ses propres intérêts. Chacun dispose en effet d'un accès cognitif privilégié à ses propres intérêts et est en la matière "la dernière instance que l'on puisse invoquer"⁴⁸. De surcroît, la discussion morale peut permettre à l'agent de mieux connaître et déterminer ce qu'il veut lui-même. Nos préférences et opinions morales sont souvent imprécises, incomplètes, contradictoires. Une délibération en commun permet de les rendre plus claires, plus précises, plus cohérentes et mieux fondées ou parfois aussi de les réviser⁴⁹.

2. *La discussion morale a des vertus formatives*

Le principe (U) formule une exigence d'impartialité radicale. Elle impose de se placer au point de vue de ce que tous peuvent vouloir. Cela signifie que dans son jugement moral l'agent moral doit pouvoir se mettre à la place de l'autre. Il doit être capable d'une "adoption idéale de rôle" dans laquelle il confronte son propre jugement moral à celui des autres. Or, cette adoption idéale de rôle est difficile à pratiquer de manière solitaire, monologique. En revanche, une discussion publique permet un accès plus aisé à une telle posture. Habermas invoque lui-même cette idée lorsqu'il écrit :

La discussion pratique se laisse concevoir comme un processus d'intercompréhension qui, d'après sa forme même, c'est-à-dire uniquement sur la base des inévitables présuppositions universelles de l'argumentation, pousse simultanément tous les concernés à une adoption idéale de rôle.⁵⁰

Habermas recourt à une analyse pragmatique du discours pour justifier cette thèse. Sans faire appel à cette analyse, on peut invoquer intuitivement l'idée qui y préside. Là où la délibération en commun est inscrite dans les pratiques sociales, on peut supposer que les personnes développeront et cultiveront plus aisément les aptitudes nécessaires à l'exercice du jugement et les dispositions à rendre raison de leurs actions et de leurs positions lorsque la validité de celles-ci est mise en question par autrui⁵¹. L'exercice du débat forme au jugement moral. Cela ne signifie pas évidemment qu'il suffit de se mettre à discuter pour que les interlocuteurs soient disposés à adopter une posture communicationnelle. La liberté d'adopter une attitude stratégique à l'égard d'autrui demeure irréductible. En revanche, on peut faire l'hypothèse que lorsque les

⁴⁸ MC, p. 89 ; MKH, p. 78.

⁴⁹ Voir. B. MANIN, "Volonté générale ou délibération ? Esquisse d'une théorie de la délibération politique", *Le Débat*, 33 (1985), pp. 72-93.

⁵⁰ ED, p. 61 ; EzD, p. 61.

⁵¹ Cf. J. HABERMAS, "L'individuation par la socialisation" in *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques* (trad. R. Rochlitz), Paris, Armand Colin (Théories), 1993, pp. 187-241 ; M. COOKE, "Habermas, Autonomy, and the Identity of the Self", *Philosophy and Social Criticism*, 18, n° 3-4 (1992), pp. 269-291.

désaccords normatifs sont, de manière générale, traités par les voies de la discussion, les personnes sont à la fois mieux armées (en termes de compétence) et plus volontiers disposées à argumenter et à se soumettre à l'argument qui est le meilleur.

3. *La discussion morale a des vertus morales*

Les agents moraux ne doivent pas seulement être considérés comme des personnes ayant des intérêts et en recherche d'une vie bonne. Ils doivent aussi être considérés en tant que personnes ayant des convictions morales et ayant les capacités de les justifier. Or, dans la mesure où des personnes usant correctement de ces capacités sont conduites à adopter des convictions morales divergentes, le respect de chacun commande que ces divergences soient prises au sérieux. Une pratique argumentative visant à établir qu'une norme morale est valide (et doit dès lors être en vigueur) n'est pleinement respectueuse des personnes comme fins que si elle prend en compte les convictions et les objections morales raisonnables. C'est pourquoi une telle argumentation doit être menée publiquement sous la forme d'une discussion dans laquelle chaque personne concernée peut faire valoir son jugement moral. Une telle discussion publique rend possible une compréhension réciproque et une confrontation sans concession. Une impartialité radicalisée (c'est-à-dire respectueuse du point de vue particulier de chacun sur l'impartialité) exige que chaque jugement moral soit pris en considération et qu'aucun ne soit immunisé contre la critique. La discussion publique permet de prendre au sérieux le point de vue de l'autre *dans son intégralité* sans obliger personne à abdiquer sans raison de son propre jugement ⁵².

Si le passage par l'épreuve de la discussion est important, ce n'est pas d'abord en raison des potentialités cognitives et rationalisatrices qui y sont contenues. C'est avant tout en raison de ce qu'elle permet à une conviction morale de se faire entendre et de se faire comprendre. Cette exigence prend toute son acuité lorsque cette conviction prend la forme d'une plainte élevée face au mépris, à l'injustice, au déni de reconnaissance. Même si la conviction qui se manifeste nous paraît non fondée, même si son expression publique lui donne une audience que nous jugeons indésirable, il n'en reste pas moins que nous nous devons d'y répondre. Car au-delà des arguments c'est une personne qui cherche à s'y faire reconnaître.

⁵² On retrouve cette idée sous la plume de Jean-Marc Ferry lorsqu'il écrit : "[Dans la discussion,] ce qui a une valeur morale, c'est l'attitude non stratégique motivationnellement fondée sur le désir que les parties prenantes pensent en relation avec d'autres, mais par elles-mêmes, et se fassent leur opinion en considérant celle des autres, mais sans abdiquer leur propre jugement. On veut que l'accord ne soit pas extorqué par la rhétorique, mais procède plutôt d'une rencontre raisonnable des libertés." (J.-M. FERRY, *Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine. Tome II : les ordres de la reconnaissance*, Paris, Cerf (Passages), 1991, p. 151). On retrouve une idée analogue, appliquée toutefois au seul domaine politique dans Charles LARMORE, "Du libéralisme politique" in *Modernité et morale, op. cit.*, p. 173 et ss.