

Discours moral, discours éthique et situation pratique: remarques sur la 'Diskursethik' de J. Habermas

LUC LANGLOIS, *Université Laval*

Résumé: Dans cet article, je tente de montrer que le principe d'impartialité et de généralisation qui définit le point de vue moral s'accorde mal de la distinction entre discours moral et discours éthique proposée par Habermas. Alors que celui-ci relie le jugement moral à un processus de décontextualisation qui affranchit le discours de ses références symboliques immédiates, je suggère plutôt, à la suite d'A. Wellmer, d'y voir une règle d'impartialité immanente aux situations d'action. Dans cette foulée, je propose un examen critique du Principe "U" qui gît au coeur de la Diskursethik mais aussi de la théorie du consensus sur laquelle s'appuie ce principe, tout en reconnaissant par ailleurs l'importance de la philosophie de Habermas pour la théorie morale contemporaine. A la toute fin, j'aborde la question de l'enracinement du moral point of view dans la forme de vie moderne, en suggérant que sa conception de l'impartialité est peut-être elle-même liée à une certaine représentation du bien qui lui est propre. Faut-il alors maintenir la séparation étanche qu'établit Habermas entre discours moral et discours éthique? Rien n'est moins sûr.

Abstract: I attempt to show that the principle of impartiality and generalization that defines the moral point of view is irreconcilable with Habermas's distinction between moral and ethical discourse. While Habermas imposes a process of decontextualization upon moral judgment, which frees discourse from its immediate symbolic references, I suggest, following A. Wellmer, that an impartiality rule be extracted from them. Similarly, I undertake a critical analysis of the "U" principle at the heart of the Diskursethik and the underlying consensus theory, while recognizing the importance of Habermas's philosophy for contemporary moral theory. Finally, I address the question of the entrenchment of the moral point of view in the modern life form. I suggest that his concept of impartiality is perhaps linked to a certain representation of the good peculiar to him. Should the impermeable division established by Habermas between moral and ethical discourse be maintained? Nothing is less certain.

Depuis le début des années quatre-vingt, l'éthique discursive de Jürgen Habermas s'est proposée de reformuler le programme universaliste de la morale kantienne sur les bases d'une théorie de la compétence communicationnelle. En substituant à la règle de l'impératif catégorique le principe d'une argumentation morale rationnelle, la *Diskursethik* poursuit un double but, soit le dépassement des présupposés métaphysiques de la philosophie pratique de Kant—en renonçant à sa distinction entre monde sensible et monde intelligible—et la redéfinition des caractères

déontologique, cognitiviste et formaliste du *moral point of view*. De fait, le principe “U”¹ sur lequel s’appuie toute la construction de Habermas se concentre sur l’examen rationnel de la validité prescriptive des normes morales (d’où sa portée essentiellement déontologique); il suppose par ailleurs que la justesse normative représente une prétention à la validité critiquable analogue à la vérité, et susceptible d’être fondée rationnellement (d’où sa signification cognitiviste); il implique enfin que les normes qui peuvent être justifiées rationnellement doivent pouvoir recevoir l’assentiment de toutes les personnes concernées, indépendamment de leur appartenance à des formes de vie déterminées (d’où son trait formaliste).

Dans cette foulée, Habermas n’hésite pas à reprendre à son compte la distinction kantienne entre impératifs hypothétiques—techniques et pragmatiques—et impératif catégorique, qui correspond chez lui à la différenciation des discours pragmatiques, éthiques et moraux. Je passerai ici sous silence le statut des interrogations pragmatiques, dont le noyau de rationalité touche à la détermination des moyens permettant de réaliser efficacement une fin pratique aléatoire, et me limiterai à l’opposition, de loin la plus importante, entre discours éthiques et discours moraux. Alors que les premiers lient la raison pratique à la perspective téléologique de la vie bonne—et restent par conséquent ancrés dans l’horizon symbolique des formes de vie concrètes—les seconds se consacrent aux questions de justice pure, i.e. à la fondation rationnelle des normes morales dont la validité transcende les contingences historico-temporelles de la *praxis*.

Dans ce qui suit, j’aimerais montrer que cette distinction entre discours éthique et discours moral prête flanc à des objections qui affaiblissent sérieusement la position de la *Diskursethik*. Pour les fins de cet exposé, je laisserai de côté le problème de la force motivationnelle des discours moraux—auxquels manque l’équivalent kantien d’un *principium executionis* inscrit au cœur même du *principium diudicationis* de la moralité—et n’aborderai qu’indirectement, à la toute fin, la question de savoir si le point de vue moral élaboré par la *Diskursethik* peut se soutenir lui-même indépendamment d’une certaine conception de ce qui constitue en propre l’accomplissement (donc la finalité) de la forme de vie moderne. Bien qu’il s’agisse là d’aspects structurels déterminants, qui engagent directement la cohérence de la *Diskursethik*, il m’est impossible d’en discuter en ces pages de façon satisfaisante. Aussi je me contenterai d’examiner les prétentions spécifiques des discours moraux tels que conçus par Habermas. Contrairement à ce que propose celui-ci, j’avancerai la thèse que ces discours moraux ne peuvent honorer leurs prétentions à la rationalité qu’en demeurant immanents aux situations pratiques concrètes, et donc en renonçant à se concevoir depuis le point de vue d’une situation idéale de parole. Leur rationalité prend alors un tout autre tour, incompatible avec l’instance d’un jugement décontextualisé: *elle s’assimile plutôt à un principe d’impartialité qui ne peut s’éprouver que dans les contextes multiples de l’action, et qui finalement nous oblige à atténuer l’opposition entre*

les sphères morale et éthique. C’est ce que j’aimerais illustrer à partir des trois arguments suivants.

(1) Le premier de ces arguments concerne le champ d’application limité des discours moraux. D’entrée de jeu, Habermas avoue lui-même que les problèmes de justice pure ne représentent qu’une dimension très restreinte de la délibération pratique, laquelle se trouve aussi constamment confrontée à des questions “éthico-existentielles” directement tributaires de la représentation de la vie bonne, et qui donc restent inscrites dans l’horizon de la facticité historique: “Les *décisions axiologiques graves*, écrit-il, sont traitées depuis Aristote comme des questions cliniques concernant la vie bonne. [...] La raison pratique, en ce sens, [...] vise le bien, et se meut, si nous adoptons l’usage linguistique classique, dans le domaine de l’éthique.”² Ce disant, Habermas semble pourtant devoir s’engager dans un cercle vicieux, puisque la formation d’une conscience morale post-conventionnelle, qui correspond pour lui au degré supérieur de la réflexion pratique, exige que les acteurs soient en mesure de s’affranchir des références symboliques immédiates de la culture et de la vie éthique, pour accéder au plan réflexif d’une discussion rationnelle entièrement dégagée des situations.³ Cette conscience morale post-conventionnelle suppose en d’autres termes un pluralisme axiologique, sans lequel les acteurs ne sauraient accéder au niveau d’abstraction et de formalisme que requiert le *moral point of view*. Mais en même temps, il est clair que plus les conditions formelles de l’argumentation morale se trouvent réunies, plus le spectre des questions pratiques tombant sous la coupe d’une conscience morale post-conventionnelle apparaît limité. Se voient exclues de son orbite en effet toutes les décisions qui ressortissent à une certaine représentation de la finalité et de la valeur de la vie humaine, et qui demeurent liées à ce que C. Taylor appelle le domaine des *strong evaluations*. Le paradoxe est ici flagrant: le degré supérieur de la rationalité morale est en même temps celui qui se déclare impuissant à résoudre les dilemmes les plus pressants de la vie morale, ceux qui le plus souvent s’apparentent à des crises pratiques graves. De manière générale, on peut avancer que les problèmes soulevés par la bioéthique ou par l’éthique médicale—qu’on pense seulement aux questions de l’interruption de traitement, de l’avortement ou des manipulations génétiques—échappent à son emprise, puisqu’ils ne sauraient être disjoints du domaine des évaluations fortes qui d’emblée participent à leur définition et déterminent leur signification propre.

On peut néanmoins faire l’hypothèse que même à l’égard de ces problèmes éthiques substantiels, les discours moraux continuent de jouer un rôle indispensable, quoique de manière indirecte. En effet, s’ils sont en eux-mêmes incapables d’éclairer les enjeux existentiels de la *praxis*, ils doivent permettre d’apaiser les conflits éventuels entre les différents plans d’action, lesquels constituent un risque inhérent au pluralisme axiologique des sociétés modernes. En ce sens, il leur incombe de définir les conditions sous lesquelles les acteurs peuvent

poursuivre leurs projets pratiques, sans se heurter ou se nuire réciproquement. La rationalité morale se concentre alors sur le thème de la *justice*, et doit s'assurer que les normes fondées discursivement respectent l'égal intérêt de tous, et sont l'expression d'une volonté générale à l'abri de toute oppression. Autrement dit, il lui appartient de déterminer comment les préférences axiologiques de chacun, dès lors qu'elles ne peuvent plus être fondées dans l'unité d'un *ethos*, peuvent se coordonner dans une *praxis* qui demeure sensible au pluralisme de la vie moderne.

Toute importante qu'elle soit, cette tâche semble cependant relever davantage du droit que de la morale proprement dite. Il est d'ailleurs significatif que le principe rationnel de la morale se voie associé chez Habermas à la double exigence d'une justice et d'une solidarité universelles⁴—soit à des thèmes qui ont une consonance plutôt politico-juridique. Il n'est donc pas interdit de croire que la visée rationnelle de la *Diskursethik*, dont les discours moraux forment la figure éminente, ne parvient finalement à embrasser le pluralisme moderne des valeurs qu'en le concevant depuis un point de vue "quasi-juridique," lequel est difficilement conciliable avec la nature des crises morales qui confrontent la *praxis* quotidienne des individus.

Ce déplacement implicite du domaine moral vers l'horizon juridique est le moyen par lequel Habermas croit pouvoir résoudre une autre difficulté de la *Diskursethik*, celle qui consiste à déterminer à quelle forme de l'argumentation—pragmatique, éthique ou morale—doit être confiée la solution de tel ou tel problème pratique. Dans la philosophie morale de Kant, cette question était directement réglée par la prééminence de l'impératif catégorique sur les impératifs hypothétiques: en principe tous les projets d'action, incluant les visées techniques et pragmatiques, demeuraient ultimement sous l'autorité de la loi morale inconditionnée. Avec la *Diskursethik*, on assiste plutôt à une décomposition de l'unité de la raison pratique, c'est-à-dire à une volatilisation de tous les métadiscours permettant de fonder le choix entre les différents types d'argumentation.⁵ Se pose alors la question de savoir en vertu de quel critère la discussion—ou la délibération—pourra revêtir un caractère éthique ou moral. Habermas refuse de fonder ce choix sur une faculté de juger ou sur une *phronesis* à laquelle il devrait reconnaître une compétence pratique *antérieure* à celle de la rationalité des discours. Alors qu'on aurait pu s'attendre à ce que les discours moraux, c'est-à-dire le stade ultime de la rationalité pratique, renferment eux-mêmes ce principe de discrimination, Habermas est le premier à convenir qu'ils demeurent impuissants à orchestrer la pluralité des problèmes pratiques. Ces problèmes, avance-t-il, revêtent eux-mêmes une certaine "objectivité" qui devrait suffire à les rattacher à l'une ou l'autre forme de l'argumentation. Mais devant les objections qu'appelle tout naturellement cette réponse, il finit par admettre qu'en définitive, c'est à l'instance du *droit* qu'il faut confier ce pouvoir de délimitation: "La théorie morale, écrit-il, doit laisser cette question ouverte et la transmettre à la philosophie du droit; car, d'une manière qui ne prête à aucune

confusion, l'unité de la raison pratique ne peut se faire valoir que dans le réseau de ces formes de communication et de ces pratiques propres à la citoyenneté dans lesquelles les conditions d'une formation collective de la volonté ont acquis une stabilité institutionnelle."⁶

Je suggérerai plus loin que ce va-et-vient entre les domaines de la morale et du droit, et l'assimilation du *moral point of view* à un critère "quasi-juridique," sont dus au fait que Habermas confond l'orientation universaliste de la morale avec une forme de communication idéale et décontextualisée, en laquelle l'assise situationnelle de la délibération pratique devient finalement indiscernable.

(2) C'est ce que nous révèle déjà du reste le principe "U," c'est-à-dire la règle d'argumentation qui anime selon Habermas la logique des discours moraux. Ce principe stipule que: "Toute norme valide doit satisfaire à la condition selon laquelle les *conséquences et les effets secondaires* qui, de manière *prévisible*, résultent de son observation universelle dans le but de satisfaire les *intérêts de tout un chacun*, peuvent être acceptés sans contrainte par *toutes les personnes concernées*."⁷

Dans sa formulation même, cette règle d'universalisation confie au jugement moral une tâche qui pourrait bien se révéler impossible, et qui n'est pas loin de s'apparenter à la quadrature du cercle. Elle conçoit en effet la justification normative des actions comme le résultat d'un processus argumentatif qui est censé à la fois orienter la *praxis* humaine, et surplomber ses déterminations spatio-temporelles... C'est ainsi que pour Habermas, "l'accord qui est exigé de tous *transcende* les limites de chaque communauté concrète,"⁸ et repose sur un "principe d'universalisation qui contraint les participants à la discussion, *dégagés des situations* et sans égard aux motifs existants ou aux institutions en place, à tester s'ils pourraient trouver l'assentiment bien pesé de tous les concernés."⁹ Les locuteurs sont de la sorte invités à se transposer au niveau d'un "contexte objectivement universel" ("*in einen objektiv allgemeinen Zusammenhang...*"¹⁰ (*sic*)) qui dissout, du moins par approximation, tous leurs points de repère éthiques préalables.

Pour en rappeler néanmoins les proportions humaines, mais non sans risquer la contradiction, Habermas reconnaît dans le même souffle que cette fondation discursive des normes "doit opérer sous les limitations normales d'un esprit fini, c'est-à-dire historiquement situé et provincial en regard de l'avenir!"¹¹ Par là, il veut bien sûr signaler la *faillibilité* inévitable des jugements moraux, qui restent traversés, malgré tous leurs efforts de rationalité, par une tension entre facticité et validité, c'est-à-dire entre les conditionnements spatio-temporels de l'agir et la visée d'une justification intégralement rationnelle.

Mon second argument est que le principe "U," loin d'assumer cette tension interne, contribue finalement à annuler la facticité de la *praxis*, en ne la concevant qu'à partir des idéalizations discursives d'une communauté de communication

illimitée. Projetés vers cette aune contrefactuelle, les problèmes moraux perdent leur teneur propre, et se trouvent en quelque sorte sublimés dans une figure de rationalité qui ne saurait avoir de répondant direct dans l'expérience. Il s'ensuit que la *Diskursethik* est incapable de répondre à la question de savoir comment chacun devrait agir dans des situations où les prémisses de l'argumentation pure *ne sont pas remplies*. Pour demeurer perméable aux conditions de la *praxis* humaine, il lui faudrait déterminer en effet ce qui constitue la rationalité d'un plan d'action dans des contextes qui ne sont pas à la hauteur de ces conditions idéales, mais qui appellent néanmoins une *décision fondée*.

Cette objection est d'autant plus grave qu'elle remet en cause la manière dont la *Diskursethik* prétend se libérer des apories métaphysiques du rigorisme kantien. Celui-ci s'était précisément autorisé de l'origine intelligible et inconditionnée de la loi morale pour exclure du jugement pratique toutes les considérations portant sur les conséquences de l'action dans le monde sensible, et pour s'en remettre à une prescription catégorique valable en toutes circonstances. La *Diskursethik* veut prendre ses distances face à ce "platonisme moral" en réinscrivant les discours moraux dans l'horizon d'un examen rationnel sur les effets, acceptables ou non, résultant de l'observation générale d'une norme, dans le but de satisfaire les intérêts de tout un chacun. Mais en vérité, elle s'enlise elle-même dans une forme de "platonisme faible," dès lors qu'elle ne considère les éléments factuels de la *praxis* que sous l'angle d'une situation idéale de parole, donc à un niveau contrefactuel qui en efface tous les traits distinctifs.

Le libellé du Principe "U" conjugue déjà de manière ambivalente deux ordres de référence, celui de la facticité et celui des réquisits idéaux de l'argumentation. En faisant porter tout le poids de son examen sur l'évaluation des *conséquences* découlant de l'obéissance générale à une norme pratique, dans l'*intérêt* de toutes les *personnes concernées*, il formule une règle qui s'adresse à la *perspective interne des participants*. On pourrait donc s'attendre à ce que les acteurs sondent la rationalité de leurs jugements moraux dans une pleine immanence à leur situation pratique, devenue pour eux problématique. Or il n'en est rien. La sphère quotidienne de l'action se trouve pour ainsi dire neutralisée lorsque ces acteurs, adoptant ce que Habermas appelle une *attitude hypothétique*, se hissent au niveau extra-quotidien de l'argumentation purement rationnelle. On se demande alors comment la théorie du consensus qui gouverne la *Diskursethik* pourra éviter la solution de continuité entre ces sphères de l'action et du discours, et pourra garder le contact avec le champ des références sémantiques, normatives, situationnelles, qui déterminent la pratique quotidienne.

On se demande aussi comment cette conception de l'argumentation pure permettra la prise en compte effective des *intérêts* de tout un chacun, et parviendra à rejoindre les *personnes concernées* par la mise en oeuvre de tel ou tel projet pratique. Le quantificateur "toutes les personnes concernées," dans le Principe "U," est en lui-même incompréhensible sans la référence aux *caractéristiques*

pertinentes d'une situation d'action, ce dont du reste Habermas ne disconvient pas tout à fait, bien qu'il passe sous silence les conséquences inévitables qu'entraîne cette limitation.¹² Il en va de même de l'ensemble des intérêts en jeu, qui ne se révèlent que sous un jour historique, donc dans un horizon temporel et dans des formes de vie déterminées. Ces facteurs excluent donc que la validité du jugement moral puisse être identifiée, même avec une réserve faillibiliste, à la figure d'un consensus sans feu ni lieu. *Ils suggèrent au contraire que la rationalité du jugement reste intimement liée à une appréciation impartiale des circonstances de l'action*. Or cette recherche d'impartialité suppose que la délibération pratique demeure immanente à la situation d'action; la faillibilité de ses raisons ne se révèle qu'à ce niveau. Je reviendrai sur ce point dans mon prochain argument.

La contradiction qui habite la *Diskursethik* se manifeste de façon encore plus saisissante lorsqu'on s'arrête au *critère (quasi-) conséquentialiste* inscrit dans le Principe "U." L'examen des *conséquences découlant de l'observation générale des normes pratiques* est le moyen par lequel Habermas cherche à mettre l'exigence universaliste du jugement moral à l'abri du rigorisme, insensible à la mobilité historique de la *praxis* humaine. Il se veut ainsi une réponse à l'intransigeance reprochée à la morale kantienne. Toute légitime qu'elle soit, cette tentative aboutit néanmoins à une impasse, puisqu'encore une fois Habermas ne parvient pas vraiment à montrer comment la discussion pratique peut *en même temps* demeurer immanente à ces limitations historiques et transcender leurs caractéristiques contingentes sous les auspices du consensus langagier. La dialectique de l'immanence et de la transcendance qu'est censée arbitrer la *Diskursethik*, et qui prétend combler par la seule médiation de l'argumentation rationnelle le fossé entre le sensible et l'intelligible, confine à l'échec, dès lors qu'elle se règle sur un jeu de langage idéal qui ne connaît par définition aucun *topos* historique précis. Sous de telles conditions, on comprend mal comment le critère conséquentialiste du Principe "U" pourra être rendu opérationnel.

Habermas lui-même n'a pas manqué d'insister sur le fait que la figure du consensus rationnel ne saurait être hypostasiée ni érigée au rang d'une forme de vie idéale. Et pour cause, puisque la règle d'argumentation qui est au coeur du principe moral prendrait alors un tour purement tautologique. En effet, si le Principe "U" signifiait que les conséquences de l'observation d'une norme pratique devaient être évaluées du point de vue d'une forme de vie intégralement rationnelle, donc parfaitement conforme aux idéalizations d'un consensus illimité, il ne se laisserait lui-même plus distinguer de l'Idéal métaphysique d'une co-législation dans le règne des fins, c'est-à-dire d'un monde intelligible, semblable à celui de Kant, en lequel l'examen des conséquences de l'action serait somme toute tout à fait superflu! Il s'agirait alors de se demander si, dans un monde où tous les acteurs sont rationnels, les effets de leurs plans d'action pourraient eux-mêmes être jugés désirables et rationnels: on aperçoit aisément la redondance d'un tel exercice.

Appliquée aux conditions du monde réel, ainsi que le souhaite la *Diskursethik*,

la fondation consensualiste des normes morales s'avère toutefois non seulement inutile, mais elle représente en outre une tâche démesurée. Elle est inutile, parce que la résolution des problèmes moraux selon les prémisses de la théorie du consensus laisse encore une fois dans l'ombre la question de savoir comment il nous faut agir dans un monde où ne sont pas remplis les réquisits de la rationalité communicationnelle. De fait, chacun s'est déjà trouvé dans des situations où l'adoption d'un point de vue moral excluait la possibilité d'*argumenter* avec autrui. Elle impose une exigence démesurée ensuite, puisque la mise en oeuvre de son critère conséquentialiste l'oblige constamment à *spécifier* les normes universelles de l'action pour les adapter aux contours changeants de la *praxis*.¹³

C'est du reste pour tenir compte de cette mobilité de la *praxis* humaine que le Principe "U" fut assorti dès le départ par Habermas de ce qu'on pourrait appeler un coefficient temporel, afin d'en restreindre la portée à la seule considération des conséquences *prévisibles* découlant de l'observation des normes d'action. Or bien que cette réserve permette de dissiper en partie le soupçon d'universalisme abstrait qui pèse sur le principe moral, on peut néanmoins montrer qu'elle est en elle-même impuissante à rendre conséquent le conséquentialisme du Principe "U." On trouvera d'abord étrange que Habermas laisse s'immiscer un facteur temporel extrinsèque (la "prévisibilité") dans une règle qui promettait au départ d'être déduite des seules prémisses idéales de l'argumentation. Il faut peut-être voir là l'aveu timide, mais combien significatif, que les "intérêts de tout un chacun" et les "conséquences résultant de l'application générale d'une norme" ne peuvent finalement être soupesés que dans un horizon d'interprétation historique, et non depuis une situation de parole contrefactuelle. Si c'est bien le cas, on est forcé de conclure que les discours moraux, loin de s'abstraire de leurs contextes de sens initiaux, conservent inévitablement un index de temps et de savoir qui délimite leur propre horizon d'intelligibilité, *et sans lequel ils n'auraient plus aucun sens*. C'est dire que les raisons qu'ils invoquent ne peuvent jamais être au fond que des raisons *appropriées et adéquates* à telle ou telle situation pratique, et non les raisons d'un consensus idéal et illimité.

C'est ce qu'on peut illustrer en reprenant le célèbre exemple kantien de l'interdiction catégorique du mensonge. Dans une forme de vie idéale, où tous les locuteurs se laisseraient obliger par la seule force de conviction du meilleur argument, on peut raisonnablement avancer que la condamnation morale du mensonge serait jugée conforme à l'intérêt de tous les concernés (présents et futurs). Il n'en irait pas autrement, du reste, de l'ensemble des règles qui pourraient tout aussi bien recevoir l'aval de l'impératif catégorique kantien, et pour lesquelles il n'y aurait finalement pas lieu de prévoir des exceptions, ni de craindre qu'elles entrent en conflit les unes avec les autres. On a vu cependant que cette interprétation ne faisait pas justice à la *Diskursethik*: elle a en effet le tort de réifier la communauté de communication illimitée, au lieu de la considérer comme une simple Idée directrice¹⁴ vers laquelle doivent tendre les jugements moraux. Le

résultat est que la visée conséquentialiste du principe moral est rendue *ipso facto* tautologique et redondante. L'évaluation des conséquences n'est bien sûr pertinente que lorsqu'elle est confrontée aux contingences du monde réel. Le problème reste entier cependant, puisqu'à ce niveau, l'application de la théorie du consensus se heurte à l'ensemble des situations dans lesquelles les acteurs ne peuvent justement pas compter sur les idéalizations pragmatiques du discours pour déterminer la rationalité de leurs plans d'action. Le jugement moral se trouve de la sorte surchargé par des conditions qu'il ne peut pas remplir, et qui de toute façon débordent la tâche qui lui incombe, *hic et nunc*. Ainsi, dans des circonstances où la vie d'un tiers serait menacée si j'avouais à un tueur à gage que celui-là se cache chez moi, la question de savoir si l'interdiction *prima facie* du mensonge tolère des exceptions rationnelles ne saurait attendre sa solution de l'atteinte d'un consensus de tous les locuteurs et de toutes les personnes concernées. Elle requiert plutôt de celui qui doit agir une *évaluation impartiale et adéquate de la situation d'action*, qui exclut tout calcul égoïste. Or non seulement la recherche d'un consensus est-elle condamnée à l'échec dans un tel contexte, mais elle impose à chacun un fardeau insupportable. Puisqu'elle se concentre en effet sur la fondation rationnelle des *normes* pratiques à valeur universelle, il lui faut, si elle veut rester sensible aux conditions du monde réel, se remodeler dans toutes les circonstances typiquement distinctes de la *praxis*, en s'engageant dans une spécification *ad indefinitum* de ces normes, avec la charge de déterminer à chaque fois pour chaque individu les effets secondaires qu'entraîne son observation générale, et d'établir en outre si ces conséquences pourraient être acceptées sans contrainte par toutes les personnes concernées. Autant parler ici d'une tâche herculéenne, proprement invalidante pour la délibération morale, et qui de surcroît l'accule à une incomplétude perpétuelle, en vertu de son exposition inévitable à la *variabilité des situations pratiques*. Habermas croit échapper à cette difficulté en rappelant que la fondation des normes doit être distinguée du problème de leur application aux cas concrets, lequel relèverait selon lui d'une autre logique discursive.¹⁵ Ce dédoublement ne contribue en réalité qu'à augmenter encore la charge cognitive des discours moraux. Il est de toute façon inutile, dans la mesure où il rate d'entrée de jeu la portée véritable du jugement moral. C'est ce que j'aimerais montrer à l'aide d'un troisième et dernier argument.

(3) Richard M. Hare¹⁶ a déjà suggéré qu'il n'existe aucune contradiction entre le caractère spécifique d'une norme—dont les contenus sémantiques font référence à des contextes—et le critère de l'universalité. Une norme spécifique peut être dite universelle lorsqu'elle est régie par un quantificateur universel qui exclut de son application tout motif individuel ou particulariste, c'est-à-dire lorsqu'elle peut être jugée également valable pour tous dans des circonstances similaires. Entre les normes *générales* et les normes *spécifiques*, il n'y a en fin de compte qu'une différence de degré, selon qu'elles sont plus ou moins imprégnées par des descriptions de nature contextuelle, alors qu'il y a opposition absolue entre normes

universelles et “normes” *singulières*, ces dernières étant infiltrées par des facteurs privatistes et égocentriques. C’est dire que pour Hare l’universalité ne se trouve aucunement perturbée par le coefficient situationnel du jugement moral. On peut avancer dans la même veine qu’il n’existe pas de différence véritable entre le problème de la *justification* rationnelle des règles morales, et celui de leur *application* concrète. S’il n’y a pas de validité normative *per se*, c’est précisément parce que la résolution rationnelle des problèmes moraux est elle-même étroitement dépendante des délimitations spatio-temporelles de l’action. La nécessité où se trouve le jugement moral de prendre en considération toutes les caractéristiques pertinentes d’une situation donnée, indique en tout cas que le test d’universalisation procède inmanquablement d’un donné préalable dont il ne peut ignorer les traits propres. C’est cette dimension essentielle que ne parvient pas à intégrer la relation entre facticité et validité telle que conçue par la *Diskursethik*, à cause notamment de la dichotomie trop prononcée qu’elle institue entre les sphères de l’action et du discours. Malgré toutes ses mises en garde, Habermas ne peut finalement pas résister à comprendre l’universalité du jugement moral comme un processus de dé-contextualisation transposant progressivement les locuteurs au plan d’une validité idéale, délestée de sa provincialité factuelle: c’est là la conséquence principale de l’application de la théorie du consensus à la théorie morale.

On peut néanmoins invoquer *un autre motif* pour expliquer cette tension exacerbée entre la rationalité du jugement et les situations du discernement moral. C’est celui qui résulte de l’identification du principe universaliste de la morale à un principe de justification des *normes* pratiques. Chez Kant, le test d’universalisation de l’impératif catégorique s’adressait moins comme tel à des *normes*, lesquelles sont par définition anonymes et sans lien immédiat avec la volonté, qu’aux *maximes* de l’agir.¹⁷ Or cette distinction est tout sauf secondaire: tandis que là le principe moral ne traduit guère plus qu’un critère cognitiviste sans prise directe sur l’arbitre, il acquiert ici la densité d’une obligation à laquelle je suis personnellement tenu. C’est pourquoi l’impératif catégorique se présentait d’abord dans la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* comme un principe d’examen rationnel des maximes de l’agir obligeant chacun à une réflexion sur la qualité de ses *mobiles*.

A condition de renoncer à son interprétation métaphysique traditionnelle, l’impératif catégorique kantien pourrait bien nous aider à venir à bout des difficultés de la *Diskursethik*. Pour cette lecture non métaphysique, le principe moral ne se laisse plus associer à une législation d’origine intelligible, ni à une structure discursive idéale, mais s’identifie plus modestement à une *règle formelle d’impartialité*, à laquelle la volonté raisonnable ne peut renoncer sans se contredire, et sans ériger sa propre *praxis* en régime d’exception. Cette règle indique que ce qui peut être jugé juste, ou moral, par un individu, *doit aussi pouvoir être reconnu tel par tous les individus semblables placés dans des circonstances similaires*.¹⁸ L’examen des mobiles personnels de l’agir revêt donc une importance capitale pour

le jugement moral, puisque c’est à ce niveau seulement que peut s’opérer la distinction entre l’intérêt purement personnel et égoïste, et la visée de l’intérêt général. La référence aux *normes* pratiques, en revanche, n’y est qu’indirecte, puisque la fonction du jugement consiste d’abord et avant tout à déterminer, à partir d’une interprétation juste des *circonstances de l’action*, quelle forme de l’agir peut se révéler compatible avec une volonté raisonnable capable de mettre en échec ses propres calculs privés et particularistes. En ce sens, le *principium diiudicationis* de l’agir moral est moins préoccupé de statuer sur des normes *prima facie*, générales et abstraites (le devoir de toujours dire la vérité par exemple), que sur leur transposition rationnelle dans les divers contextes de la *praxis*. Aussi la dichotomie entre jugement de justification et jugement d’application, dont se réclame l’éthique cognitiviste de Habermas, perd-elle ici toute signification: elle est pour ainsi dire disqualifiée d’emblée par le moment facticiel du jugement moral.

En concevant l’impératif catégorique non pas d’abord comme une règle procédurale de justification des normes, mais comme un principe de généralisation des maximes (*mutatis mutandis* au sens de M.G. Singer), nous sommes ainsi en mesure de reconnaître pleinement l’assise situationnelle de la réflex.on morale, et par là d’adoucir l’opposition séparant, selon Habermas, les discours moraux et éthiques. La “dialectique” entre contingence et nécessité pratique prend dès lors une autre tournure. Puisqu’elle n’est qu’un principe subjectif du vouloir,¹⁹ la maxime n’a en effet elle-même qu’un caractère contingent et déterminé. Elle n’est toujours en somme qu’un projet d’action particulier qui s’inscrit dans l’horizon des convictions normatives et des représentations pratiques où se profilent les attentes de comportement des individus. C’est admettre qu’elle comporte un ingrédient de facticité qui n’est pas comme tel supprimé par le test d’universalisation, mais qui rattache nécessairement le jugement moral aux contextes de la *praxis* et aux références préalables de l’*ethos*. Cette lecture part du fait qu’aucune volonté finie ne saurait être assimilée à une absolue spontanéité, mais que l’espace de jeu de toute liberté humaine n’est pas isolable de la concrétion objective des moeurs et de la forme de vie où elle se projette, et par là de sa propre détermination historico-temporelle. *La raison finie se révèle être alors une raison située.*

Bien qu’hétérodoxe, cette version de l’impératif catégorique a au moins le mérite de ne pas ancrer la moralité dans la représentation “platonisante” d’un monde intelligible séparé ou d’un consensus illimité, forcément introuvables pour une raison finie. Elle permet ainsi de conférer aux raisons de la *praxis* humaine une universalité qui, sans céder au relativisme pur et simple, refuse par ailleurs d’être a-topique et contrefactuelle. Si la raison située ne peut donner son aval à des projets d’action égoïstes, et commande d’agir contrairement à leurs fins limitées, elle ne prétend pas pour autant accéder à une intellection trans-historique de la justesse morale. L’impartialité qu’elle impose à la détermination pratique de soi formule une exigence plus modeste, mais inéliminable, qui condamne dans l’ordre de l’action tout ce qui s’apparente à une auto-contradiction de la volonté.

La question de savoir si des normes morales universellement valides tolèrent des exceptions ou des applications circonstanciées appelle par conséquent un traitement plus nuancé que celui qu'elle reçoit dans la philosophie pratique de Kant (et de Habermas). Elle demande en fait que l'on distingue l'action elle-même (et les normes sur lesquelles elle se règle) des raisons invoquées en faveur de cette action, en gardant à l'esprit que la requête d'universalité ne s'adresse toujours qu'à la maxime subjective de la volonté. Dans cette optique, l'acte de mentir, pour recourir à nouveau à l'exemple kantien, n'est plus susceptible d'une prohibition absolue et "intemporelle." Il n'est condamnable, et cela sans réserve, que lorsque les raisons qui sous-tendent ma maxime ne sont pas généralisables, comme lorsque je dis: "Je puis mentir, si cela tourne à mon avantage ou me procure un profit." Un tel projet ne pourrait évidemment pas recevoir l'aval d'un jugement impartial. Mais sur cette même lancée, il est également indéniable que des raisons m'incitant à mentir peuvent constituer des *exceptions généralisables* à l'interdiction *prima facie* du mensonge, comme lorsque je me propose de cacher à un tueur à gage que celui qu'il poursuit se trouve dans le placard de mon appartement. Les raisons qui me font agir ne sont pas dictées ici par un intérêt privé ou égoïste, mais se veulent une réponse à l'exigence morale de la situation, telle qu'elle pourrait être reconnue par toute personne raisonnable et impartiale. Si le fait de mentir met par contre ma propre vie ou celle des miens en péril, je ne saurais être tenu strictement de commettre un tel geste héroïque: protéger ma propre vie dans des circonstances où je ne suis pas moi-même l'instigateur du mal est une attitude qui pourrait aussi s'accorder avec celle de toute personne raisonnable. La distinction du permis et de l'exigible forme en cela une frontière dont les contours sont parfois incertains. Si les prohibitions strictes jouissent d'une sorte d'avantage cognitif sur les permissions morales d'agir, c'est que leur force catégorique se révèle à moi dès la découverte de mon mobile égoïste, alors que dans le cas des permissions, mon mobile "impeccable" reste en principe conciliable avec une norme d'action plus ou moins générale. Plus difficile encore est la détermination du statut moral de l'action surrogatoire ou héroïque. C'est que celle-ci ressortit moins à la détermination rationnelle du vouloir, qu'à la dimension du pur don de soi, de l'amour gratuit et inconditionnel du prochain, et de la morale du "sacrifice," donc à une dimension sublime que n'atteint pas le jugement pratique (mais qui en marque peut-être aussi les limites...): aussi l'excédent de l'amour paraît échapper à la compétence du philosophe moral. Dans aucun de ces cas cependant, on n'a d'abord affaire à la justification d'une norme générale qu'il s'agirait *ensuite* d'adapter à la situation concrète. Au contraire, lorsque le jugement moral est directement concerné, il ne peut que se prononcer *uno actu* sur la validité et sur l'application rationnelle de son action.

On aperçoit par là que l'universalité n'annule pas la pluralité imprévisible des situations d'action, mais donne à chaque fois concrètement à la volonté sa densité morale. Le rigorisme kantien et les abstractions déconcertantes de la *Diskursethik*

viennent en somme de ce qu'ils ne distinguent pas assez nettement dans le problème de l'exception ce qui touche à l'action elle-même (à l'acte "brut"), et ce qui relève de ses raisons propres. Or si la moralité de l'action n'est qualifiable qu'en fonction des mobiles qui l'animent, c'est l'examen de ceux-ci qui concerne au premier chef la rationalité du jugement. Cet examen, encore une fois, ne considère pas la volonté comme une structure intelligible isolée, mais comme une *volonté-en-situation*. C'est pourquoi la règle d'impartialité du jugement est ultimement indissociable d'une tâche d'interprétation et de description, à laquelle il revient, avant toute décision, d'élucider les données contingentes de la *praxis*. C'est pourquoi aussi on peut avancer, avec Albrecht Wellmer, qu'en matière de controverse morale, ce ne sont pas en général les normes qui sont directement en jeu, mais la *description appropriée des situations d'action*. Dès que nous parvenons à nous entendre sur une description impartiale de ces situations, qui en intègre toutes les caractéristiques importantes, les conflits pratiques reçoivent d'ordinaire leur solution, puisque l'indice circonstanciel des raisons morales peut par là même être mis en lumière.²⁰ C'est cet aspect décisif que rate la *Diskursethik* lorsqu'elle reconstruit la règle universelle de la moralité d'après les idéalizations du consensus rationnel. Elle s'embourbe alors, comme on l'a vu plus tôt, dans une spécification *ad indefinitum* des normes qui surplombe l'historicité de la *praxis*, et dans une opposition entre discours moraux et discours éthiques qui se révèle finalement intenable.

La remise en cause de la distinction entre discours moraux et discours éthiques pose finalement la question de savoir si le principe moral d'impartialité doit lui-même être rattaché à la forme de vie moderne, et donc à une figure de rationalité foncièrement historique. C'est en quelque sorte le problème hégélien de la médiation entre *Moralität* et *Sittlichkeit* qui ressurgit ici, et qui demeure pour ainsi dire le point aveugle de la *Diskursethik*. Enjeu déterminant s'il en est, mais qui n'a pas pu être abordé de front en ces pages. Je me limiterai à quelques réflexions sur ce sujet, en guise de conclusion.

Dans sa texture normative, la forme de vie moderne se comprend d'abord comme une exigence d'autonomie, qui cherche à concilier contre tout dogmatisme de l'*ethos* et du donné brut la double revendication de la *réalisation de soi* et de la reconnaissance de l'*égale dignité de tous*. Ces requêtes, conjointement formulées par l'*Aufklärung*, sont si intimement liées à la compréhension que nous avons de nous-mêmes, qu'elles déterminent pour une large part la représentation de notre identité personnelle. Aussi bien dire qu'elles sont inséparables de notre conception d'une vie réussie, globalement cohérente et sensée, et qu'elles habitent *aborigine* nos attentes pratiques. Ernst Tugendhat a proposé d'associer ces caractéristiques fondamentales à un "concept formel de santé psychique," auquel aucun moderne ne peut renoncer sans compromettre la continuité biographique du soi.²¹ Et de fait, celui qui ne pense qu'à s'investir dans des projets égoïstes qui insultent la valeur intrinsèque d'autrui, met à la longue en péril le sens de sa propre vie, et s'enlise

dans une forme d'expression de soi qui ignore toute réciprocité. L'impartialité qui gît au cœur du jugement moral peut légitimement être associée dès lors à une règle de vie (plus qu'à une simple règle syntaxique ou grammaticale du devoir) qui ne peut plus être tout à fait distinguée de la perspective du bonheur, et qui se veut par là même un antidote à l'existence schizoïde.

En se reliant d'une manière ou d'une autre à la forme de vie moderne, le principe moral peut être disculpé de l'universalisme abstrait qui lui est généralement reproché. Une morale à visée universaliste n'a en fait rien à gagner à se réclamer d'une instance de rationalité anhistorique et idéale. Le relativisme intégral des cultures, qui est son ennemi juré, peut être combattu autrement que par l'invocation d'une situation idéale de parole ou d'une communauté de communication illimitée. Il trouve déjà dans les ressources normatives de la forme de vie moderne des arguments qui peuvent l'ébranler. L'attitude réflexive que celle-ci adopte face aux évidences non questionnées de l'*ethos*, sa conception d'une *praxis* autodéterminée et consciente d'elle-même, la richesse des choix et le niveau de différenciation qu'elle introduit dans la vie pratique, l'impératif de réciprocité qu'elle formule à l'endroit de l'action dans le jugement moral: tous ces facteurs témoignent d'emblée de ses possibilités rationnelles.

Notes

1. Sous cette appellation, Habermas entend le principe d'universalisation qui permet d'accéder à l'entente mutuelle dans les argumentations morales, et ce, dans une acception qui exclut l'usage monologique des règles argumentatives. Cf. J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1983, p. 67 (désormais: MukH). Cf. aussi note 7, infra.

2. J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1991, p. 103 (désormais: EzD).

3. EzD, pp. 113—114.

4. EzD, p. 70.

5. EzD, p. 117—118.

6. EzD, p. 118.

7. MukH, p. 131.

8. EzD, p. 19.

9. EzD, p. 113—114; cf. aussi p. 37.

10. EzD, p. 72.

11. EzD, p. 114.

12. EzD, p. 33.

13. Sur cette critique, voir Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986, pp. 61 sq.

14. Une Idée directrice, mais qui habite si intimement l'argumentation langagière, qu'elle fait aussi figure pour Habermas de principe constitutif, puisque ses présupposés régissent effectivement la conduite de l'échange langagier orienté vers l'entente: "Insofern ist der Begriff der idealen Spechsituation nicht bloss ein regulatives Prinzip im Sinne Kants; denn wir müssen mit dem ersten Akt sprachlicher Verständigung diese Unsterstellung faktisch immer schon vornehmen." Cf. *Wahrheitstheorien* (1972), in *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1984, p. 181.

15. Sur ce point, Habermas se réfère volontiers aux importants travaux de K. Günther, qui se situent eux-mêmes dans le sillage de la *Diskursethik*. Cf. en particulier K. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1988.

16. R. M. Hare, *Moral Thinking, Its Levels, Method and Point*, Oxford: Clarendon Press, 1981, p. 41.

17. Ce que rappellent excellemment O. Höffe, in *Ethik und Politik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1979, p. 84sq. (surtout pp. 86—87), et A. Wellmer, *op. cit.*, p. 20sq.

18. C'est la formule suggérée par M.G. Singer, in *Generalization in Ethics*, Atheneum, New York, 1971, p. 5 et *passim*.

19. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak. IV, 420—421; *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. V, 19.

20. A. Wellmer, op. cit., pp. 28—29; p. 125; p. 132.

21. E. Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Reclam. Stuttgart, 1984, p.52.