



L'action

**Discuter, décider, vouloir :
autour du problème de la volonté dans les éthiques de la discussion**

Yves Cusset

Philopsis : Revue numérique

<https://philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

Un des problèmes majeurs des éthiques déontologiques contemporaines, autrement dit des éthiques qui cherchent à fonder rationnellement la prétention de nos normes d'action à la validité indépendamment de toute conception substantielle du bien, est celui des mobiles rationnels de la volonté. Le problème se laisse assez aisément formuler : suffit-il qu'une norme d'action soit rationnellement fondée, que la prétention à la validité qui l'anime ait été soumise à l'épreuve d'une évaluation impartiale, pour constituer en même temps un mobile pratique effectif de la volonté ? Ou dit plus trivialement : suffit-il de savoir ce qui est juste pour le vouloir ? La volonté, même animée d'une intention explicitement morale, peut-elle être motivée par la simple forme normative du devoir, sans que lui soit préalablement donnée la visée substantielle du bien ou de la vertu ? Une éthique déontologique ne peut faire l'économie de cette question, puisque c'est celle de son efficacité pratique pour l'action morale en général ; et il est bien inutile de fonder la raison pratique sans la rendre praticable. Autrement dit, si une éthique déontologique ne veut pas tabler, sous prétexte de ne s'intéresser qu'à la forme de la justice, sur une raison pratique impraticable ou sur la sainteté d'une intention qui ne se voudrait que pour elle-même, elle se doit de prendre de front le problème de la volonté, même si ce n'est pas forcément pour le résoudre.

Et s'il est aujourd'hui un cadre, dans l'horizon de la philosophie morale, où ce problème se pose avec acuité, c'est celui des éthiques de la discussion. Notre usage du pluriel prétend simplement écarter l'idée qu'il y aurait là une doctrine morale clairement délimitée et représentée par une école. On aura l'occasion de voir qu'il s'agit beaucoup plus largement d'un cadre méta-éthique pour nos orientations morales, quelles qu'elles soient. Le but commun des éthiques de la discussion est de proposer une procédure, accessible au sens commun, permettant de soumettre à une épreuve impartiale la prétention à la validité et à la justice de nos normes d'action et plus précisément ici de nos orientations morales. Est rationnelle l'orientation qui a été soumise à l'épreuve d'une telle procédure et l'a passée avec succès. Evidemment, le nom de cette procédure est "discussion", traduction quelque peu restrictive du terme allemand de *Diskurs*, où se recourent une pluralité de formes discursives : dialogue, délibération, réelle ou intériorisée, exposition ordonnée des idées devant un auditoire... J'aimerais présenter ici trois versions de l'éthique de la discussion, représentées respectivement par Habermas, Apel et Albert, non pour elles-mêmes dans le cadre d'un exposé didactique respectueux de la chronologie, mais afin de proposer trois entrées à la fois antagoniques et complémentaires sur le problème majeur de la détermination rationnelle des mobiles pratiques de la volonté dans le domaine moral. On verra que ce problème, dans le cadre des éthiques de la discussion, conduit à proposer différents schémas des rapports entre trois pôles de la raison pratique : la discussion, la décision, la volonté.

Habermas ou la volonté comme faux problème

Pourquoi discuter ? Pourquoi faire le choix d'une procédure laborieuse et probablement stérile, quand la délibération intérieure paraît plus favorable à l'adoption d'un point de vue critique et impartial, ou quand l'adhésion intelligente à des convictions morales partagées paraît être la garantie d'une véritable efficacité pratique ? Tout simplement parce que la discussion est l'unique procédure permettant de constituer un point de vue *impartial*, lequel ne peut donc pas être présumé par la simple adoption *in foro interno* d'une posture délibérative, comme elle est l'unique moyen de mesurer *l'intelligence* de l'adhésion à une conviction morale. Et c'est plus précisément le cas de ce que Habermas appelle la discussion pratique, c'est-à-dire de la thématization en commun, dans le cadre d'un échange argumentatif de paroles, de prétentions concurrentes et problématiques à la validité, sur la base de conflits, mésententes ou désaccords nés dans l'action, le but étant par conséquent de parvenir à « l'intercompréhension à propos de la solution juste d'un conflit dans le domaine de l'agir régulé par des normes »¹. Il y a conflit pratique lorsque la volonté individuelle empirique, composée des désirs, intérêts pratiques et des valeurs qui les sous-tendent, rencontre la facticité de l'autre volonté. Face à la réalité factuelle de la pluralité des volontés individuelles, l'engagement dans la discussion exige tout simplement de nous que nous nous demandions : « Qu'est-ce que je *dois* faire, même si je sais déjà ce que je *veux* faire ? ». Le devoir n'est pas l'autre de la volonté individuelle, mais l'exigence que l'orientation téléologique d'une volonté particulière soit soumise à l'impératif déontologique d'universalisation possible des volontés. On retrouve là la forme kantienne de l'impératif catégorique : est juste la maxime de l'action dont chacun peut également vouloir qu'elle vaille comme une loi universelle. Mais la volonté en jeu dans l'impératif moral catégorique n'est plus la volonté empirique et égocentrique, c'est la volonté libre et autonome qui veut déjà pour elle-même l'universel. Une telle volonté ne se rencontre que dans le règne intelligible des fins, elle suppose que soit résolu le problème de la faiblesse de la volonté empirique individuelle. Or si nous avons des devoirs, des obligations et des interdictions, c'est précisément que nous ne cessons d'être confrontés à la faiblesse de la volonté empirique, et que

1 J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Cerf 1992.

nous sommes privés de cette liberté de la volonté propre à un individu intelligible. C'est pour aller au-delà de cette impasse kantienne, qui fait du sujet moral un individu intelligible toujours déjà capable de vouloir universellement, que l'éthique de la discussion cherche à poser dans un nouveau cadre la question de l'universalité du devoir. Avec elle, le devoir n'est plus l'exigence que le vouloir individuel s'élève de lui-même à l'universalité.

Ainsi, pour Habermas, la détermination rationnelle des normes du devoir n'est pas en même temps celle de la volonté. Discuter, c'est trancher dans le conflit des volontés individuelles, ce n'est pas passer par-dessus celles-ci par la seule force d'une volonté supérieure et prétendument autonome. La discussion n'est donc en aucun cas la recherche du compromis entre des volontés antagoniques, permettant d'obtenir un équilibre négatif entre les intérêts individuels, elle est la recherche positive d'un intérêt supérieur, la recherche de ce qui peut être effectivement accepté par tous et constitue un point de vue supérieur (impartial) à l'antagonisme des volontés particulières et partiales. Il est donc essentiel pour la compréhension de l'éthique de la discussion, en particulier dans la version habermassienne, de ne pas confondre négociation et discussion : la négociation est la recherche *limitative* d'un simple compromis entre les intérêts, la discussion est la recherche coopérative et *positive* de l'intérêt qui peut être reconnu par tous les intéressés comme effectivement *commun*². Le présupposé de la négociation est qu'on ne se libère pas de la détermination de la volonté par l'intérêt particulier, mais qu'on en limite les effets en la soumettant en outre à l'horizon de la coexistence des intérêts individuels : l'intérêt de chacun n'est pas un intérêt *bien compris* s'il ne se soucie pas de sa compatibilité avec l'intérêt du prochain, tel est le mot d'ordre de la négociation, et la volonté qui ne s'oriente pas en fonction d'un intérêt bien compris n'est finalement qu'une impulsion aveugle. La discussion ne préjuge pas des rapports de l'intérêt à la volonté, elle recherche seulement ce qui est acceptable par tous les intéressés et idéalement par tout nouveau participant à la discussion, sans présupposer que ce qui est également acceptable par tous lorsqu'ils sont placés à travers l'échange de paroles dans une position idéale d'interchangeabilité des rôles constitue de ce fait un mobile pratique de la volonté. La discussion ne vise qu'à faire l'épreuve effective de l'universalité d'une norme, et le principe moral de la discussion nous rappelle que la prétention à la validité des normes doit impérativement passer par le filtre de la discussion pratique pour ne pas tomber sous le soupçon du relativisme axiologique. Ce principe se formule par conséquent dans les termes suivants : « Seules peuvent prétendre à la validité les normes susceptibles de rencontrer l'adhésion de tous les intéressés en tant que participants à une discussion pratique »³. L'intersubjectivité de l'entente autour du meilleur argument dans le cas de la validité pratique est analogue à l'objectivité des propositions dans le cas de la vérité théorique. La discussion est donc l'unique procédure de validation cognitive d'une norme pratique. Mais la détermination cognitive d'une norme et celle, pratique, des mobiles de la volonté, ne s'alignent pas l'une sur l'autre. La question de la *validité* des normes est distincte de celle de la *genèse* des mobiles de la volonté. Le test procédural, *via* la discussion, de l'universalité d'une norme d'action, laisse la volonté à la fois dans l'indétermination cognitive (je ne connais pas le mobile vrai de ma volonté comme je peux savoir – même si c'est un savoir faillible – qu'une norme est juste) et dans l'incertitude motivationnelle (la connaissance de la validité d'une norme ne garantit aucunement que la volonté s'oriente effectivement en fonction de celle-ci)⁴. Le principe moral de la discussion, bien qu'étant celui de l'universalisation des normes d'action, n'est pas en même temps celui de l'autonomie de la volonté, alors que chez Kant, dans l'autonomie, « raison et volonté sont unes »⁵.

2 Cf. J. Habermas, *Morale et communication*, trad. C. Bouchindhomme, Cerf 1986, p. 94, et Y. Cusset, *Habermas, l'espoir de la discussion*, Michalon 2001, p. 68.

3 *Morale et communication*, *op. cit.*, p. 87, et *De l'éthique de la discussion*, *op. cit.*, p. 17.

4 Cf. J. Habermas, *Droit et démocratie*, trad. R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Gallimard 1997, p. 121-122.

5 *De l'éthique...*, *op. cit.*, p. 103.

Pour Habermas, cette distinction entre la sphère cognitive du devoir et la sphère motivationnelle de la volonté est la condition du dépassement des impasses de la morale kantienne. La détermination rationnelle des normes du devoir n'a pas à présupposer l'autonomie de la volonté. Je n'ai pas besoin d'y reconnaître un mobile effectif de ma volonté pour accepter dans le cadre d'une discussion pratique la validité d'une norme. Voilà pourquoi Habermas préfère généralement parler de norme plutôt que de valeur : une norme est une règle intersubjective de l'action à laquelle je n'ai pas besoin d'adhérer de plein gré pour la suivre, une valeur est ce en fonction de quoi un individu, en y adhérant, se résout à agir et à déterminer sa volonté. La discussion est l'espace où se forme l'intelligence pratique, où nous parvenons autrement dit à une intelligence toujours meilleure des bonnes raisons de l'action. Et l'intellection morale ne saurait contraindre directement la volonté, à moins encore une fois que l'on présuppose l'autonomie de celle-ci. Une chose est la cognition morale, autre chose la motivation effective de la volonté : c'est se tromper de problème que de demander à la fondation rationnelle des normes du devoir de résoudre ou de compenser la faiblesse de notre volonté. « Le problème de la faiblesse de la volonté n'est pas résolu par la cognition morale »⁶, à moins de tomber dans le despotisme, sinon dans le terrorisme moral, en exigeant que la volonté empirique s'aligne inconditionnellement sur le devoir. La reconnaissance de l'universelle acceptabilité d'une *norme* n'en fait pas une *valeur* pour l'orientation existentielle de la volonté individuelle. Que j'aie reconnu le caractère universellement acceptable de l'interdit du mensonge au niveau de la fondation rationnelle des normes du devoir ne m'oblige aucunement à en faire une valeur incontournable pour l'orientation pratique quotidienne de ma volonté. Ou si l'on préfère utiliser une homonymie et dire qu'une norme rationnellement fondée est ce qui est voulu en commun et sur le fond d'un commun accord, on dira que la volonté commune est incommensurable à la volonté individuelle comme à la somme de ces volontés.

On objectera légitimement : comment des raisons dans le domaine moral peuvent-elles être dites "bonnes" si elles ne sont pas susceptibles d'agir effectivement sur la volonté individuelle, sur la volonté en première personne d'un sujet capable d'action et de responsabilité morales ? Ne fait-on pas dans ce cas de la morale un simple appendice du droit ? Et ne donne-t-on pas raison au relativisme axiologique, sinon au scepticisme, en séparant la sphère cognitive des normes du devoir de la sphère pratique de la détermination de la volonté : si la reconnaissance intersubjective des normes et de leur validité ne se traduit pas en adhésion subjective à des valeurs pour la volonté, quelle raison a-t-on encore de croire en la raison pratique ? Conscient de ces difficultés, Habermas propose à notre connaissance une double réponse, cherchant à montrer que si les bonnes raisons de l'argumentation ne sauraient contraindre directement la volonté individuelle, du moins ne cessent-elles de l'informer de l'intérieur et de constituer le cadre au sein duquel se réalise et se poursuit son apprentissage. Discuter c'est toujours aussi resserrer les liens entre le devoir et la volonté, même si cela présuppose la distinction de leurs sphères respectives : être sensible aux bonnes raisons validées dans l'argumentation, c'est aussi apercevoir les conditions sous lesquelles la volonté peut s'améliorer ou s'éduquer. A défaut de pouvoir impulser directement la volonté empirique des individus et plus précisément des acteurs moraux, la réflexivité de la discussion permet d'en suspendre les motivations irrationnelles ou déraisonnables.

Habermas fait d'abord apparaître ce lien en négatif, à travers le phénomène dit de "scission de la volonté"⁷. Des raisons ne sont bonnes que pour autant qu'elles sont *imputables* à la volonté qui y souscrit ou y déroge. Lorsque nous reconnaissons la légitimité d'une prétention à la validité, nous pouvons certes agir en fonction de mobiles contraires, mais nous éprouverons de la culpabilité à le faire, c'est-à-dire à agir à l'encontre d'un savoir que nous avons *librement* reconnu – à savoir par la seule force non contraignante du meilleur argument – être meilleur. A travers les sentiments de culpabilité, « ne s'exprime que le fait que nous savons que nous

6 *Ibid.*, p. 169.

7 *Ibid.*, p. 107.

n'avons pas de bonnes raisons d'agir autrement »⁸. Se sentir coupable, c'est donc éprouver, en tant que sujet formé par le biais de l'argumentation morale, la contradiction entre les mobiles pratiques de la volonté et la cognition morale. Et si cela se ressent comme une scission, c'est que les bonnes raisons de l'argumentation morale, à défaut de constituer une détermination de la volonté, en constituent assurément déjà une inclination. Mais dans une société moderne et laïque comme la nôtre, où le crédit accordé à l'idée d'une culpabilité originaire ne peut être que faible, et où l'on ne saurait s'en remettre non plus à la séparation kantienne radicale entre volonté empirique et volonté intelligible, comment interpréter la culpabilité morale ? Le plus raisonnable est de la comprendre comme une contradiction entre les mobiles égoïstes et les formes de socialisation de la volonté.

C'est ici qu'intervient la deuxième réponse de Habermas, plus décisive puisqu'elle justifie la première : « Plutôt que par l'argumentation, une volonté bonne est éveillée et encouragée par la socialisation au sein d'une forme de vie favorable au principe moral [...] Savoir si j'ai la force d'agir conformément à des intellctions morales même lorsque de puissants intérêts divergents leur résistent, cela ne dépend pas en premier lieu de la capacité à juger moralement, ni du niveau de fondation des jugements moraux, mais de la structure de la personnalité et de la forme de vie »⁹. Autrement dit, la sensibilité aux "bonnes" raisons morales, la disposition de la volonté à s'orienter effectivement en fonction de celles-ci, ne dépend pas elle-même en dernière instance de l'acceptabilité des arguments émis dans un cadre discursif pour fonder ces raisons, mais de l'appartenance à une forme de vie favorable à la pratique de l'argumentation, à l'apprentissage de ses présuppositions normatives (symétrie, absence de contrainte, solidarité), et dans laquelle la volonté du sujet moral se socialise. L'orientation pratique de la volonté ne peut pas s'inscrire radicalement en faux contre le médium même de sa socialisation sans souffrir d'une insurmontable contradiction¹⁰. Les bonnes raisons de l'argumentation morale ne sont susceptibles d'incliner ma volonté que pour autant que celle-ci s'est dès toujours formée dans un monde social vécu favorable à la pratique de la discussion. Si la discussion incline la volonté morale, la volonté de discuter, elle, est pour ainsi dire inframorale, et dépend des conditions de socialisation de l'individu comme de la reproduction symbolique de la société en général.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

8 *Ibidem.*

9 *Ibid.*, p. 168-169.

10 *Morale et communication, op. cit.*, p. 121.