

L'action

Pourquoi une fondation post-métaphysique de la raison pratique ? Variations autour de l'éthique de la discussion

Yves Cusset

Philopsis : Revue numérique
<http://www.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.

L'idée d'une fondation de la raison dans le domaine pratico-moral apparaît à plus d'un titre comme une entreprise à la fois exorbitante et vaine. Fonder, en l'espèce, cela voudrait dire trouver ce minimum universellement valable qui doit être ultimement présupposé pour qu'un acteur puisse être reconnu comme acteur moral et son action évaluée en conséquence. La première objection vient aussitôt à l'esprit : pour faire cela, il faut déjà présupposer qu'on peut se donner une définition universelle de ce qui permet de qualifier quelque chose de moral. Or, il est aisé de montrer que moral n'a pas le même sens partout, encore moins à toutes les époques, et pour parler comme Castoriadis, il faudrait dire qu'une telle définition relève de l'imaginaire instituant des sociétés, renvoie à un magma de significations imaginaires le plus souvent inaccessibles, sédimentées par l'histoire, incommensurables entre elles¹. De ce point de vue notre morale prétendument universelle et notre idée de la raison dans le domaine pratique seraient simplement à rapporter aux significations imaginaires que la tradition chrétienne a durablement fixées (autour de valeurs fondamentales qui nous sont sympathiques comme le refus du mépris de l'autre, les souci d'égalité, la dignité, etc.) et qui se sont progressivement reformulées en même temps que la société s'est sécularisée. Autrement dit : pas de morale universelle au-delà des mœurs de la civilisation judéo-chrétienne. La raison pratique n'est peut-être alors qu'une valeur ajoutée de la tradition judéo-chrétienne, un produit historique de substitution créé pour suppléer au

¹ Cornélius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris Seuil 1975

délitement des fondements théologiques et des principes transcendants de la morale. Et on pourrait d'ailleurs dire que bien des sociétés peuvent se donner une morale sans se donner en même temps une raison, que la justification par la tradition non seulement suffit mais peut être la condition exclusive de la reconnaissance d'une action comme *morale*, sans qu'il y ait à interroger la légitimité de la tradition, celle-ci étant à elle-même sa propre légitimation. D'où la deuxième objection : la raison elle-même est un présupposé de toute tentative de fondation philosophique de la morale, il faut d'abord se la donner pour pouvoir la fonder. Cercle vicieux de la fondation de la raison : fonder, c'est déjà se donner comme fondamental ce que l'on cherche à fonder. Pour fonder la raison dans le domaine moral, il faut déjà avoir fait un choix d'ordre moral en faveur de la raison – ce qui est dans la plupart des cas le choix que nous, acteurs moraux des sociétés modernes et laïques avancées, avons toujours déjà fait -. D'où l'objection de relative inutilité de la tentative de fondation philosophique de la raison pratique : les valeurs morales exigent notre adhésion, et leur fondation théorique n'est au mieux qu'une des modalités de cette adhésion, modalité philosophique valable pour ceux qui adhèrent déjà à la raison et croient à sa valeur fondamentale.

L'intérêt de l'éthique de la discussion², en particulier chez Habermas, est de poser à nouveaux frais la question de la fondation de la raison pratique sur la base de ces problèmes, plutôt que de les contourner ou de les évacuer. Il ne s'agit pas de s'opposer de l'extérieur au relativisme axiologique, au scepticisme moral et à l'historicisme qui nous font désespérer de la raison et de toute forme d'universalité morale, d'élaborer une stratégie de défense de la raison. Il faut au contraire repenser la morale à partir de la réalité incontournable des sociétés modernes avancées : nous vivons dans un monde désenchanté où les valeurs morales sont comme « des fleurs coupées dans un vase »³, privées de fondement substantiel commun, où la séparation des différentes sphères de rationalité finit par vider de sens la référence possible à l'unité d'une raison commune. Mais c'est pour cette raison même que la question de la fondation fait problème : non pas qu'il faille retrouver ce fondement substantiel disparu, religieux ou métaphysique, de la vie commune, mais dans la mesure où, justement, il nous faut apprendre à trancher dans les conflits pratiques alors même que nous avons conscience de la relativité des valeurs et sommes confrontés à l'absence d'un enracinement moral substantiel commun ; il nous faut donc d'autant plus urgemment trouver, non pas un bien commun, mais des instruments de discrimination critique et de hiérarchisation des valeurs. La raison se reconstruit alors à travers l'ensemble de ces procédures d'ordre d'abord critique et négatif de construction d'un point de vue impartial dans les conflits pratiques. La question de l'ED n'est pas : comment fonder à nouveau la morale d'un point de vue philosophique ? Mais : qu'est-ce que cela signifie exactement pour une valeur morale personnelle ou même pour

² Désormais notée ED

³ L'expression est de Paul Ricœur, in *Du texte à l'action*, Paris Seuil 1986

une norme sociale impersonnelle susceptibles de servir de guides pour l'action, dans un univers laïc et à une époque post-métaphysique, être rationnellement fondé ? Il ne s'agit pas d'opposer à nouveau, dans un débat philosophique interminable, une morale universelle à la particularité des mœurs, mais de reconstruire, à partir des ressources dont disposent nos sociétés (sans se prononcer pour les autres), des conditions d'évaluation critique impartiale des mœurs, permettant de trancher rationnellement dans les conflits pratiques. Il s'agit alors de savoir comment honorer les demandes de fondation ordinaire ou de légitimation qui traversent la moralité sociale en cas de crise. De savoir ce qui légitime la prétention d'une intuition morale à la validité universelle. En ce sens, malgré les termes, l'ED n'est pas une éthique parmi d'autres, c'est un cadre méta-éthique qu'on peut appliquer à toutes les éthiques particulières, et qui ne fonde directement aucune valeur morale substantielle mais qui délimite les conditions dans lesquelles une exigence morale de validité peut être rationnellement fondée : fondation en un sens critique et non métaphysique, qui laisse par là même ouverte la possibilité d'une auto-critique de la raison pratique comme de sa fondation.

I. Le principe de la discussion : un principe moral ?

On connaît l'éthique de la discussion sans la connaître. Quand on l'évoque, on songe avant tout à cette option morale qui consiste à envisager, à une époque où la morale s'est recluse dans la sphère privée et ne dispose plus d'un fondement substantiel, que la discussion constitue l'unique choix moral supérieur. On évoque l'exigence, comme importée de la sphère juridique, d'assurer la discutabilité des conflits pratiques, qui permet de stabiliser les rapports sociaux sans attenter à la relativité et à la subjectivité des orientations axiologiques. La discussion serait à la morale ce que l'autorité de la loi peut être à la société : un principe immanent de stabilisation. Ainsi oppose-t-on le choix d'une gestion communicationnelle des conflits pratiques – qu'on aime évoquer de manière redondante tant la mode est à l'invitation au dialogue – aux éthiques qui s'attachent encore à l'irréductible substantialité des valeurs morales, que ces éthiques soient républicaines ou communautariennes, ou aux éthiques post-modernes, qui valorisent la différence voire la conflictualité elle-même et préfèrent à la recherche de la moralité la saveur d'un monde irréconcilié, ouvert et éclaté. Ainsi a-t-on l'impression que la philosophie morale contemporaine s'articule autour d'une polarité irréductible entre éthiques de la discussion ou du dialogue (procédurales) et éthiques de la conviction (substantielles).

En vérité, l'ED ne se réduit pas à une option morale particulière, au choix d'une éthique procédurale fondée sur la pratique argumentative par opposition aux éthiques substantielles. Le principe de la discussion n'est pas le principe d'une certaine morale, c'est un principe critique de la rationalité morale en général qui pose la condition sans laquelle nous nous fermons par avance toute compréhension de ce que *moral* peut encore vouloir dire. En ce

sens, l'ED est comme l'horizon de toute éthique qui veut bien encore se comprendre elle-même : elle pose les prolégomènes à toute éthique future qui voudra bien se présenter comme telle. Au fond, l'ED n'est pas une éthique, en ce qu'elle ne nous impose pour ainsi dire aucun choix axiologique, pas même la préférence morale pour la pratique de la discussion dans la résolution de nos conflits, même si elle trouve en un second temps à s'appliquer concrètement à une diversité de sphères de la pratique sociale et politique. Elle délimite l'éthique, pose des limites à son auto-compréhension, et fonde ainsi « le point de vue moral ⁴ ».

Une éthique particulière peut être grossièrement définie comme un ensemble de valeurs et d'obligations morales, hiérarchisées entre elles, généralement fondées sur quelques grands principes philosophiques qu'on peut aisément mettre en exergue, et capables de servir d'orientations pratiques pour l'action dans la vie quotidienne d'un individu dès lors qu'il cherche à agir du point de ce qu'il considère comme juste. Une éthique ne s'accompagne d'un point de vue *moral* que dans la mesure où elle est traversée par une telle prétention à la justice. Mais la plupart du temps, notre adhésion à des valeurs morales a la forme d'une conviction subjective qui n'a pas besoin d'être explicitée ou rationalisée pour nous orienter efficacement. Néanmoins, dès lors que nous avons à les rendre explicites, à les thématiser, par exemple lors de blocages de l'action, de conflits intérieurs sur la valeur de notre choix ou de désaccord extérieur, elles ne peuvent se traduire que sous la forme de prétentions à la justice, ou encore de prétentions à ce que Habermas appelle la validité normative. Et il faudrait rajouter : une prétention à la validité universelle⁵. Qu'est-ce à dire ? En aucun cas que les valeurs exprimées ou défendues doivent être effectivement adoptées par tous, mais que les raisons qui nous conduisent à y adhérer doivent pouvoir être acceptées par tous, et qu'elles le seraient nécessairement dans des conditions idéales d'impartialité. La justice, quand il faut l'énoncer, la dire et la fonder, est synonyme d'impartialité. D'un point de vue moral, nous comprenons un énoncé si nous savons ce qui le rend acceptable. Et fonder rationnellement un énoncé moral, c'est honorer sa prétention à la validité en émettant les arguments qui doivent être nécessairement acceptés si nous nous situons d'un point de vue impartial.

Ne souligne-t-on pas là l'impasse de la justice et son impossible fondation ? Si tout choix axiologique est forcément partial – ne serait-ce que parce qu'il est *choix* -, comment l'émission des arguments qui le justifient et cherchent à honorer sa prétention à la validité pourraient-ils être impartiaux : ils sont toujours dits depuis le lieu où le choix a déjà été fait, avec la présupposition qu'il est juste. S'ils peuvent être impartiaux, c'est précisément parce qu'il s'agit d'arguments, et émettre un argument, c'est suspendre provisoirement son adhésion, la problématiser et soumettre le point de vue depuis lequel on parle à une critique possible, en attendant que

⁴ Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, Paris éditions du Cerf 1992, p 31

⁵ Cf. Entre autres J.Habermas, *Morale et communication*, Paris Cerf 1986, p 78 sqq.

notre orientation soit validée, non par le simple fait que j'y adhère – ce qui au lieu de la valider la soumet d'emblée au soupçon de partialité -, mais par l'accord éventuellement obtenu auprès des destinataires de l'argument. Si l'accord est obtenu par la force, non seulement il a déjà cessé d'être un accord, mais il est en outre l'indice d'un irréductible désaccord avec soi-même. La seule force en jeu est donc la force non-contraignante des arguments, ou du meilleur argument qui requiert un accord libre, et seul un tel accord, toujours provisoire parce que toujours soumis à la possibilité que s'élargisse l'auditoire, peut rendre acceptable une prétention à la validité et les raisons qui nous conduisent à l'émettre. La pratique qui se soumet à l'exercice d'une telle force comme à sa règle incontournable s'appelle *discussion pratique*. La possibilité pour un choix moral de faire valoir ses raisons et donc d'honorer sa prétention à la justice exige nécessairement la discussion, même si une telle discussion n'a jamais lieu. Il s'agit d'une exigence qui accompagne comme sa présupposition incontournable toute prétention à la validité dans le domaine moral : toute prétention à la validité normative est pour ainsi dire virtualisation de la discussion.

C'est ce que nous dit avant tout le principe de la discussion qui est au fondement de l'éthique du même nom : *seules peuvent prétendre à la validité les normes susceptibles d'obtenir l'accord de tous les intéressés dans le cadre d'une discussion pratique*⁶. On le voit, ce n'est pas là un principe moral, il ne pose aucune valeur morale incontournable, mais il précise à quelle condition il est possible de prétendre à la validité dans le domaine moral. Il n'énonce pas lui-même le juste ni ne prétend à la justice, il énonce une norme fondamentale d'énonciation de la justice : qu'il n'est rien qui peut prétendre être juste sans une procédure d'évaluation impartiale des raisons qui rendent cette prétention acceptable. Il pose néanmoins ainsi idéalement une condition minimale de définition de la justice : une norme morale juste est une norme qui obtient l'accord de tous les participants à une discussion dans laquelle sa prétention à la justice est ouvertement problématisée. Et par conséquent une norme universellement juste est une norme qui obtiendrait l'accord d'une communauté de discussion idéalement illimitée – car si l'on choisit par avance de délimiter la sphère des participants à la discussion, on ajoute d'emblée une autre force à celle, non contraignante, du meilleur argument. Et il n'y a donc pas de justice restreinte (qui pourrait par avance se définir comme valable pour certains mais pas pour d'autres) ; humanité et justice apparaissent de ce point de vue comme les deux faces d'une même exigence. Ce qui veut dire aussi qu'il est dans la norme même de la justice de ne pouvoir évacuer l'idéal, ou en d'autres termes que l'horizon de la justice doit toujours être élargi, que l'effort pour la soumettre à la discussion est interminable, mais que la production de cet effort nous situe déjà dans la norme de la justice.

Mais si la justice, comme condition même de son auto-compréhension, ne peut contourner l'obligation de la discussion et de son illimitation, une telle obligation n'est pas en elle-même morale. Une

⁶ Principe « D », *ibid.*, p 114

obligation morale est une obligation intérieure qui demande notre libre adhésion, elle exige notre liberté et implique la possibilité d'un choix. On l'a vu le principe de la discussion nous situe plutôt sur le seuil de tout choix moral et rend possible un choix de caractère moral ou la possibilité de la raison pratique, i.e. l'adhésion intérieure à une obligation morale, mais lui-même ne peut relever d'un choix, il ne peut pas ne pas avoir déjà été choisi dès lors que nous nous présentons comme des acteurs moraux et que nous avons à opérer un choix dans le domaine moral. Les deux fondateurs de l'ED, Habermas et Apel, ne cessent d'y insister, le principe « D » ne relève pas d'une obligation morale, mais purement et simplement d'une obligation extérieure, une quasi-contrainte, une nécessité, inscrite dans la simple logique du langage, qui sous-tend la possibilité d'émettre des prétentions à la validité. A travers lui, c'est la morale qui nous choisit, non nous qui choisissons la morale. La raison de la justice est d'abord celle du langage. Habermas parle d'obligation illocutoire, d'obligation inscrite dans l'usage du langage et qu'il faut respecter pour que ce que nous disions fasse tout simplement sens⁷. Adhérer au principe « D » n'est pas un choix moral, c'est une présupposition incontournable pour qu'un énoncé dans lequel s'exprime une prétention à la validité normative puisse tout simplement faire sens. Ainsi le critère ultime de fondation du principe « D » se réfère-t-il à la seule logique, dite pragmatique, du langage et est entièrement négatif : il s'agit de montrer que si l'on énonce dans le médium du langage une prétention à la justice, on ne peut le faire en refusant d'adhérer au principe « D », ce serait auto-contradictoire, *performativement*⁸.

La contradiction performative est une contradiction entre les conditions de l'énonciation et le sens de l'énoncé. Si je dis, « je refuse toute discussion dans le domaine moral », la condition pour que mon énoncé puisse prétendre à la validité est qu'il accepte d'être soumis à la possibilité d'une discussion, autrement dit, ce que je me refuse en refusant la discussion, c'est que mon refus même puisse faire sens et être accepté par qui que ce soit, à commencer par moi-même. Il y a finalement au fond de toute obligation morale une nécessité langagière (dite *pragmatico-transcendantale*) plus profonde, qui délimite par avance, de manière minimale et en négatif, ce que peut être la consistance d'une prétention morale. Une éthique qui reste poreuse à la contradiction performative se prive des chances de se comprendre elle-même. Nous sommes finalement des usagers du langage et des individus socialisés à travers l'apprentissage du langage ordinaire avant que d'être des acteurs moraux, et le principe de la discussion est le lieu où les deux dimensions s'articulent l'une à l'autre.

On peut néanmoins s'apercevoir assez vite que le principe « D » ne peut pas suffire à lui tout seul pour fonder la possibilité de la raison pratique. Car si la discussion est une condition *sine qua non* de l'évaluation

⁷ entre autres in *Théorie de l'agir communicationnel I*, « Première considération intermédiaire », Paris Fayard 1987

⁸ Cf. K.O Apel, « La question d'une fondation ultime de la raison », in *Critique*, N°413, oct. 1981 et J. Habermas, *Morale et communication*, *op. cit.*, p 101-103

impartiale d'une prétention à la validité, cela ne nous garantit pas que la discussion soit elle-même impartiale. Il faut ajouter au principe « D » des règles minimum de l'argumentation morale définissant les conditions de son impartialité, et qui ne puissent être elles-mêmes refusées sans contradiction performative. On a déjà au passage aperçu l'une de ces règles : une des règles de la discussion est que l'accord qu'elle appelle soit librement obtenu. Il serait performativement contradictoire de demander d'un côté l'accord d'autrui sur un argument émis, et de l'autre de faire usage de la menace, de la violence physique ou symbolique, de la simple pression ou de l'influence. L'énoncé « Sois tu es d'accord avec moi, soit je te tue » est l'énoncé performativement contradictoire sur lequel a été en partie fondé le système de l'aveu dans l'univers stalinien. L'absence de contrainte est une présupposition normative de la discussion. Deux autres présuppositions l'accompagnent : celle de sincérité et celle de symétrie des partenaires⁹. Si je ne suppose pas que celui qui prétend à la validité adhère sincèrement à ce qu'il dit, il m'est impossible de continuer à discuter, de même que si je ne pense pas que moi ou les autres disposent d'un droit égal à émettre des arguments et à répondre par oui ou par non. Il s'agit bien entendu de présuppositions normatives idéales et non de réalités de la discussion : règles incontournables dès lors que je m'engage dans la discussion et que la discussion menée doit faire sens ; règles que je dois m'efforcer de suivre mais que je n'ai jamais la garantie de respecter finalement. Dans toute discussion morale, on fait aussi l'épreuve de ce que l'application de ces règles ne cesse jamais d'être faillible. Mais ces règles doivent être postulées pour que la discussion ait un sens et soit reconnue comme procédure valide de règlement des conflits pratiques, de même que dans la morale kantienne la liberté, aussi invérifiable soit-elle, doit être postulée pour que l'obéissance aux commandements moraux de la raison puisse être envisagée. Participer à une discussion c'est du même coup redouter l'insincérité, la contrainte ou l'inégalité, et c'est faire l'effort, au sein même de la discussion, pour lutter contre elles ou les corriger. Par règles ou présuppositions idéales on peut voir aussi ce correctif qui agit en permanence sur la discussion réelle.

Avec les règles d'impartialité de la discussion, ou présuppositions idéales de liberté, de sincérité et de symétrie, on change subrepticement de dimension. Si le principe de la discussion nous laisse en-deçà de la morale et ne correspond lui-même à aucun contenu moral particulier, ses règles d'application, qui n'en sont pas séparables, nous font entrer cette fois-ci dans le domaine de la morale : liberté, sincérité et symétrie sont clairement des valeurs morales et se présentent ici comme le fonds minimum de toute relation prétendument morale entre les hommes. C'est le bagage moral que transporte nécessairement avec lui tout participant à la discussion, tout usager compétent du langage capable d'émettre des prétentions à la validité universelle. Mais pas un autre. C'est donc à travers l'apprentissage du langage que nous devenons un sujet moral et que nous pouvons conférer

⁹ *Ibid.*, p 110 sqq.

une signification *morale* à notre action, à travers l'apprentissage – dernière étape de la socialisation par le langage – de la grammaire de l'universel, i.e. des règles qui structurent l'intersubjectivité de la discussion. On trouve là à la fois un argument particulièrement fort de l'ED – qui fait qu'elle peut difficilement être contournée aujourd'hui pour qui se penche un tout petit peu sur la philosophie morale – et sa limite, du moins la limite de sa prétention à fonder le cadre incontournable de toute morale possible, ou la possibilité même de toute raison pratique.

Argument particulièrement fort : le langage, dès lors qu'on a intériorisé les règles minimales de son usage argumentatif, est une force de décentrement qui nous oblige à nous mettre à la place de l'autre, qui fait de nous un sujet pour autant que s'ouvre en nous l'espace de l'intersubjectivité, qui nous oblige à répondre de nous-mêmes en même temps qu'elle exige la symétrie et l'interchangeabilité des rôles. Le pouvoir communicationnel du langage nous somme d'être libres, et nous ne pouvons jamais nous rapporter à un énoncé qui vient de nous comme un sujet à un objet : sur le mode de la propriété. Nous ne sommes jamais totalement sujets de notre énonciation. La discussion invente une communauté qui est le contraire d'une propriété (commune), d'une subjectivité à grande échelle, elle invente une communauté ouverte et intersubjective d'obligations réciproques qui ne peut jamais se refermer en appartenance subjective et/ou collective. C'est dans la parole que s'inaugure l'être-avec et que s'expose notre lien¹⁰. Là où Kant rapportait en dernière instance les commandements intérieurs de la morale à un mystérieux fait de la raison, l'ED les rapporte à l'action concrète et immanente du langage, dans sa dimension communicationnelle. Pouvoir qui est le nôtre et qui nous traverse, qui fait de nous des sujets en nous interdisant de nous ramasser sur nous-mêmes. Argument dont une philosophie de l'éducation peut se saisir : l'intériorisation des règles morales, la possibilité qu'elles cessent d'agir comme une contrainte extérieure, exige un certain apprentissage des règles du langage et une socialisation dans le médium de la communication.

D'un autre côté, c'est aussi une limite : la fondation de la raison pratique se fait de l'intérieur de l'analyse du langage. La dimension morale de l'intersubjectivité s'éclaire à partir de la structure grammaticale (s'entend des règles d'usage, de la grammaire pragmatique) de certains types d'énoncé. Les obligations morales renvoient à une nécessité langagière plus profonde, on l'a vu. Il est vrai que le miracle du langage est que sa nécessité agit sur nous comme une force émancipatrice (miracle que la phénoménologie, la psychanalyse, la psychologie du développement entre autres ont tout autant perçu que l'ED), mais cela veut-il dire qu'on peut passer sans transition de la force factuelle des énoncés à celle, normative, des valeurs morales ? Cela signifie-t-il aussi qu'un sentiment moral n'a pas de valeur s'il ne peut pas être traduit dans le langage et énoncé dans la grammaire de l'universel ? Cela signifie-t-il que l'intersubjectivité éthique

¹⁰ Là dessus, voir le beau parcours étymologique à travers le terme de 'communauté' proposé par R. Esposito, in *Communitas*, Paris PUF 1999

ne s'ouvre qu'à partir du langage ? Que ce dont on ne peut parler dans le domaine moral, il faut le taire ? Et plus profondément, les règles qui structurent l'exercice de la discussion véritable, dont on a vu qu'elles imposent un certain bagage moral, ne relèvent-elles pas déjà d'un univers moral particulier ? On a là de toutes parts un soupçon qui porte sur le geste de fondation de la raison pratique. En cherchant à fonder la raison dans le domaine pratique, i.e. à se ménager un accès au principe instituant d'une morale rationnelle, l'ED se la donne déjà comme instituée dans et par le langage, comme exigence d'universalité susceptible d'être honorée discursivement par un accord. C'est ce qu'on peut appeler *logo-centrisme*. Logocentrisme en un double sens (celui-là même du logos grec qui est à la fois langage articulé, discours et raison, le lieu de rencontre entre les deux étant précisément la justice) : parce que la raison pratique est une émanation de la logique du langage, parce que sa fondation s'appuie sur une idée déjà donnée de la raison.

II. Logocentrisme de l'éthique de la discussion ?

Pour examiner un peu plus avant les chances réelles d'une fondation post-métaphysique de l'éthique sur le principe de la discussion, il convient de prendre au sérieux le soupçon de logocentrisme et d'évaluer les stratégies de réponse dont l'ED peut disposer. J'insisterai sur trois grandes directions dans lesquelles peut s'orienter la critique du logocentrisme de l'ED : une direction *philosophique*, qui insiste sur la vanité ou la circularité d'une fondation dernière de la raison, comme résidu d'un geste métaphysique éculé, la direction d'une critique de l'ethnocentrisme de l'ED qui insiste sur l'incommensurabilité culturelle des grands paradigmes éthiques et qui fait de l'ED un modèle éthique particulier, reposant sur le présupposé de la commensurabilité des univers moraux, et enfin, la direction plus rarement empruntée d'une critique de ce qu'on pourrait appeler le *sociocentrisme*, ou critique sociale de l'ED, qui insiste sur l'inaptitude de l'ED à faire reposer la subjectivité éthique sur autre chose qu'une disposition sociale particulière.

1. La critique philosophique dirait : l'argument de la contradiction performative ne fait triompher que le jeu vide d'une pure réflexion, consistant à écarter systématiquement de la sphère de la rationalité les énoncés qui ne peuvent être appliqués à eux-mêmes sans auto-contradiction. Preuve qu'il y a là un jeu vide, l'argument peut être facilement aussi retourné contre lui-même, car il se donne lui-même pour indiscutable là où le principe de la discussion exige que la possibilité de la discussion soit toujours ouverte. Le débat entre les chantres de l'ED et ses adversaires est à ce niveau assez stérile, et risque de déboucher sur un dialogue de sourds où l'on ne se renvoie finalement que des '*tu quoque*'. L'intelligence de Habermas a été de ne pas se contenter de l'argument de la contradiction performative, et de montrer que cette contradiction se traduit en vérité par une contradiction dans la pratique, une contradiction avec nos conditions

sociales d'existence et de formation de notre conscience morale : on peut toujours émettre un argument performativement auto-contradictoire dans une discussion philosophique sans nécessairement donner du même coup le dernier mot à son adversaire, on ne peut en revanche appliquer cet argument dans la pratique, pour s'orienter moralement de manière cohérente dans la vie sociale quotidienne. Personne ne peut s'orienter pratiquement à partir de l'idée que tout est relatif sans être en même temps acculé à la folie ou au suicide. Or, l'ultra-sceptique qui soutient un relativisme axiologique radical dans le cadre d'une discussion philosophique a beau se moquer du caractère performativement contradictoire de ses arguments, la plupart du temps il n'est ni fou ni suicidaire dans la pratique quotidienne¹¹. Certes, mais alors Habermas doit du même coup reconnaître qu'il est inutile de s'atteler encore à une tentative de fondation philosophique de la raison, et qu'il faut y préférer une plus modeste mise en exergue des conditions pratiques, sociales et politiques, favorables à la mise en œuvre et à l'adoption d'un principe éthique de la discussion dans nos sociétés modernes avancées. Et c'est d'ailleurs ce qu'il fait à moitié, en s'opposant à une prétention apeliennienne à une fondation ultime de la raison pour lui préférer une version dite faillibiliste d'une telle fondation. Finalement, Habermas rejoint en ce sens la critique herméneutique, issue de Gadamer¹², du logocentrisme et de son aspiration à la fondation ultime de toutes choses : celle qui souligne qu'on ne peut jamais transcender le contexte depuis lequel on parle, même dans une attitude critique radicale. Bien sûr, nous pouvons nous joindre de manière critique à la tradition, mais il s'agit toujours d'un lien intérieur à la tradition, c'est dans l'horizon même de la tradition – horizon social, culturel, historique – que nous sont données les conditions d'une compréhension de nous-mêmes, y compris comme êtres rationnels, et par conséquent les conditions d'une critique et d'une auto-critique. La raison n'est jamais plus profonde que la tradition, elle n'est qu'une forme critique de son auto-compréhension, qui appelle elle-même à être interprétée dans l'horizon d'une tradition particulière. Mais si l'ED ne s'appuie plus sur le critère négatif ultime de la contradiction performative et accepte d'être infléchie par une perspective herméneutique, elle se heurte du même coup à la critique de l'ethnocentrisme.

2. La critique de l'ethnocentrisme : elle-ci nous dit en gros que la raison dont nous parle l'ED est une raison culturellement instituée et correspondant au modèle philosophique occidental du logos qui associe par avance raison et discours, justice et universalité¹³. Une telle critique ne se contente pas de souligner le paradoxe d'une définition de l'universel opérée depuis un site culturel et historique, pour tout dire un site civilisationnel particulier, elle insiste sur les possibilités connues de dérives impérialistes

¹¹ *Morale et communication*, op. cit., p 121

¹² H.G Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris Seuil 1996

¹³ Un Richard Rorty ne cesse d'opposer à toute éthique à prétention universaliste l'ethnocentrisme incontournable de notre point de vue moral, in *Contingence, ironie et solidarité*, ed. Armand Colin Paris 1993

d'un tel modèle : ce site civilisationnel n'est pas lui-même homogène, et s'il se divise, on assiste alors à une lutte, le plus souvent extrêmement violente, pour le monopole de la définition de l'universel. On sait combien inhumains peuvent devenir les hommes qui s'attribuent la prérogative de définir l'humanité. Même si le principe de la discussion ne semble pas pouvoir en lui-même favoriser ce type de lutte ou de concurrence pour lui préférer une confrontation dialogique – et pacifique - des modèles, ne risque-t-il pas lui aussi de définir par avance l'humanité dans sa dimension morale, en caractérisant l'homme universel par sa compétence langagière, son aptitude à s'ouvrir à l'autre par la seule force non contraignante de la discussion, au risque d'en exclure du même coup l'homme incapable ? Evidemment, on se félicitera que cela permette d'écarter de l'humanité morale le nazi qui souligne la supériorité de la race aryenne (et écarte du même coup toute forme d'énoncé raciste comme auto-contradictoire dès lors qu'il prétend à la vérité), mais ne doit-on pas redouter que cela tienne aussi en-dehors de l'humanité celui qui se tient en-deçà du seuil de la parole et de toute subjectivité, celui qui est privé par avance des chances d'être reconnu comme un acteur – compétent ou non – de la communication ? L'humanité de l'ED n'est-elle pas désignée par avance comme l'humanité parlante et capable de choix moral subjectif ? A ainsi délimiter par avance le champ de l'humanité légitime, l'ED, aussi formelle ou procédurale soit-elle, aussi éloignée de tout contenu moral particulier, ne s'en trouve pas moins ethnocentrée. En même temps, il faut bien reconnaître que critiquer l'ethnocentrisme est appeler à un certain décentrement de sa perspective, c'est adopter une attitude auto-critique à l'égard de ses convictions naturelles les plus ancrées. On ne peut raisonnablement critiquer l'ethnocentrisme sans présupposer que celui qui l'émet est capable de décentrement par rapport à l'ethnos qui le détermine : une culture totalement convaincue qu'elle est l'unique vérité ne peut en même temps se percevoir elle-même, elle ne peut que déployer un arsenal de justifications, même très élaborées, de sa prétendue vérité. Or, le principe de la discussion invite fondamentalement à la problématisation de ses prétentions à la vérité, à les arracher à une perspective auto-centrée pour les soumettre à l'épreuve d'une communication intersubjective. De ce point de vue, l'ED peut parfaitement s'accorder avec une critique de l'ethnocentrisme, mais pas avec les conclusions hâtives qu'on peut être tenté d'en tirer. Souligner la pluralité et l'irréductibilité des perspectives culturelles, c'est en même temps exiger que s'élargisse l'horizon de la communicabilité entre les cultures ; il ne s'agit aucunement de les rabattre sur un modèle unique, mais de faire en sorte que leur distance soit aussi l'espace de la communication entre elles. C'est la déduction de l'irréductibilité des cultures à leur incommunicabilité qui est non seulement illégitime mais aussi illogique. Pour l'ED, les deux thèses de l'ethnocentrisme et de la communicabilité interculturelle sont co-impliquées : simplement, l'une est factuelle (les critères moraux fondamentaux dépendent de cultures différentes, voire irréductibles entre elles), l'autre est normative (et c'est pour cette raison qu'il convient d'instituer un espace commun de communication qui

n'affecte aucunement leur singularité mais les fait exister entre elles plutôt que l'une contre l'autre). C'est ici que doit peut-être véritablement resurgir la critique de l'ethnocentrisme : le fait que certains peuples aient l'initiative d'une telle institution met d'emblée à mal la symétrie entre les interlocuteurs que présuppose l'application du principe de la discussion... Certains se trouvent *de facto* avoir le privilège d'instituer par leur initiative la scène où le dialogue interculturel peut avoir lieu, pour y intégrer des acteurs plus ou moins étrangers : être la puissance invitante, c'est par avance rendre inapplicable la présupposition de symétrie censée structurer le dialogue. Pas d'impartialité possible pour qui, tout en participant de l'intérieur au dialogue, est aussi la partie qui y a invité. Et c'est en ce point aussi que peuvent se rencontrer une critique de l'ethnocentrisme et une critique sociale de l'ED : autour de l'asymétrie qui frappe, non pas le discours lui-même et ses présuppositions normatives, mais la mise en discours et l'initiative de la parole, le fait qu'il existe une économie du discours dont l'efficacité présuppose, tout en l'occultant dans le déroulement même du dialogue, que les participants ne soient pas tous autorisés de la même manière.

3. La critique sociale de l'ED peut emprunter une voie sociologique à la Bourdieu, en insistant sur la manière dont l'égalité prétendue de l'échange de paroles reproduit en l'occultant la réalité d'un processus de distinction sociale¹⁴. Elle peut aussi s'appuyer sur une critique du discours à la Foucault, insistant sur la co-implication entre effets de vérité et effets de pouvoir du discours, la validité d'un argument étant proportionnelle à ses chances d'obtenir une influence auprès d'un destinataire déterminé¹⁵. Dans les deux cas, on insiste sur l'effet pervers d'une visée de l'entente ou d'un consensus qui ne peut que reproduire et accentuer une mésestente ou un différend plus profond. Imaginons que je suis un étudiant, nous sommes dans les années 60. Je critique l'institution de l'éducation, mettant en cause une autorité qui repose sur un rapport unilatéral de maître à élève dans lequel les arguments du maître tendent à se suffire de la seule autorité factuelle de celui-ci. J'adresse la critique à mon maître. Soit il entend mon argument et cela signifie que ma critique n'a pas lieu d'être, que le rapport maître-élève s'est déjà suffisamment assoupli pour qu'une critique puisse être émise et circuler. Soit il ne l'entend pas, et cela ne peut être de l'ordre du désaccord, mais plutôt de l'ordre de l'impossibilité de la discussion, de ce que Jacques Rancière appelle la mésestente¹⁶ : le maître ne pourra entendre l'argument car il considérera que celui-ci n'est pas une véritable parole, mais un faux argument, incomplet voire aveugle, lié à la jeunesse de son émetteur, à son désir d'émancipation, au fait qu'il n'a pas encore été suffisamment éduqué et qu'il n'a pas encore suffisamment compris l'autorité du maître, ou celle de la raison, pour pouvoir émettre des arguments fondés. La mésestente est le moment où, dans un échange de

¹⁴ Voir en particulier P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, Fayard 1982

¹⁵ Cf. *L'ordre du discours*, Gallimard Paris 1971

¹⁶ J. Rancière, *La mésestente*, Galilée Paris 1995

paroles, un argument est émis qui, du fait même qu'il est émis, se trouve dénié par son destinataire le titre d'argument voire de parole sensée et conduit du même coup son émetteur à se trouver déchu de son titre d'interlocuteur légitime ou d'usager compétent du langage. Et dans toute mésentente, celui (ceux) qui exclut l'autre (les autres) de la sphère de la communication légitime, se pare de son côté du masque de celui qui a suffisamment intégré les exigences du dialogue pour les mettre en œuvre de manière cohérente. Il y a évidemment des arguments récurrents, que nous connaissons bien, qui sont des producteurs types de mésentente, qui peuvent être tout autant du côté de la complaisance que de celui du mépris ou qui sont au point de rencontre entre les deux : « ils sont trop jeunes pour savoir ce qu'ils disent », les exhortations ministérielles au dialogue social contre le vacarme de la rue, ou celles à mieux expliquer des réformes mal comprises, etc. Dans une situation de mésentente, la victime subit un tort, contre quoi il n'y a aucun argument valable : plus elle insiste par des arguments pour souligner le caractère injuste de son exclusion de la sphère de la parole, plus elle s'en exclut, tout ce qu'elle peut faire pour réintégrer la sphère de la parole c'est accepter les conditions de son interlocuteur, qui sont précisément celles qui lui font subir un tort. La seule alternative est : soit rester à l'extérieur de la discussion et donc de l'échange de paroles, soit reconnaître son tort. La lutte de ceux qui subissent un tort du fait d'une mésentente se situe précisément – au moins provisoirement – à l'extérieur du partage normal de la parole : elle passe par le vacarme, la manifestation, la révolte, le silence ou le cri d'indignation, la colère, le rire, etc. Ce qui ne peut être entendu que comme une inaptitude à la parole. Ce n'est pas tant le signe de l'impuissance que de la tentative de déplacer la scène de la parole, de montrer que la scène instituée du dialogue légitime conduit à exclure par avance un certain nombre d'individus du partage de la parole : esclaves dans la cité antique, Tiers Etat avant la Révolution française, ouvriers au XIXe siècle, femmes au XXe... Quand on n'est pas reconnu comme être capable de démontrer par des arguments, on ne peut plus que montrer par des actes : il y a toujours de la part des victimes de la mésentente une part nécessaire de mise en scène, l'indignation et la colère, pour exister publiquement, ne peuvent être si spontanées que cela. On ne s'arme alors plus d'arguments ou de critiques, mais de métaphores, comme le dit Rancière. L'ED ne peut en aucun cas rendre compte de ce phénomène où se signale la perversité possible de la communication et la violence symbolique qu'elle peut charrier jusque dans ses présuppositions les plus normatives.

III. La raison pratique infondée : pour une éthique de l'incommunication

Que nous rappelle la mésentente ? Tout simplement qu'il n'y a aucun discours universel dans ses conditions de production et dans ses effets, que tout discours, en même temps qu'il est émis, délimite

implicitement la sphère de ses destinataires légitimes et exclut du même coup ceux qui ne peuvent légitimement y avoir part, que la parole ne fait pas que parler et produire du sens, mais qu'en même temps elle partage et discrimine. Toute la grande histoire politique est ponctuée par ces tentatives plus ou moins désespérées, toujours extérieures à la sphère du dialogue, et pourtant traversées d'aspirations éminemment morales, pour défaire le partage institué de la parole, et déplacer l'ordre sur fond duquel se jouent ses conditions d'émission et de réception. Si la discussion apparaît en son principe éthique, ses conditions de production nous renvoient plutôt à l'ordre du politique, celui d'une lutte pour la reconnaissance, où certains hommes doivent défaire de l'extérieur l'ordre institué pour pouvoir se faire et être reconnus comme sujets de parole à part entière. Si les grands mouvements d'émancipation ont toujours conduit à reformuler les termes de la reconnaissance et de l'égalité juridique, le droit ne peut que catalyser artificiellement et insuffisamment la mécontente. Les transformations du droit du travail, par exemple, en particulier à travers le passage historique du contrat au statut, ont contribué à l'amélioration sociale et à la reconnaissance de celui qui vend sa force de travail, mais aussi élargies qu'elles puissent être, elles ne peuvent en aucun cas désamorcer la mécontente qui ne cesse de traverser toujours à nouveau les rapports sociaux de production. Quant au principe de la discussion, il ne saurait accueillir cette exigence morale que constitue l'attention à la mécontente, l'attention oblique à ceux qui subissent un tort dans une situation de mécontente. Il ne le peut car le passage à la discussion n'est possible que si la mécontente a été soit dépassée, soit évacuée de force, soit occultée dans la discussion même. Et la mécontente nous rappelle en même temps sans cesse aux possibles effets pervers qui accompagnent la discussion comme l'effort moral de ceux qui y prennent part.

Qu'en conclure ? Doit-on admettre qu'il y aurait aujourd'hui, en-deçà de toute possibilité de fondation de la raison pratique, un véritable choix moral ultime et exclusif : entre l'effort pour discuter, pour construire l'espace commun où la diversité de nos perspectives morales puisse s'exprimer sans conflit, dans la visée du consensus, et l'attention à la mécontente qui est toujours aussi attention à la possible perversité de la discussion et donc défiance à l'égard de ses prétentions exorbitantes ? La philosophie morale contemporaine semble en grande partie s'articuler en dernière instance autour de ce choix. J'aimerais pour finir suggérer autre chose et essayer de sauver un peu l'éthique de la discussion contre elle-même. Garder de l'éthique de la discussion la présupposition première autour de laquelle s'institue son principe même : celle de la reconnaissance. L'ED est assurément une éthique de la reconnaissance, mais la norme de la reconnaissance semble exiger d'aller au-delà du principe de la discussion. Simplement en ce sens qu'elle requiert une sensibilité morale incommensurable à toute mise en langage. Une sensibilité au tort, sensibilité du témoin et non du participant à la discussion, sensibilité qui est passivité et vulnérabilité, beaucoup plus qu'engagement et force de l'argumentation. Une éthique de la reconnaissance insistera beaucoup plus sur le côté négatif

de la fragilité, de la sensibilité du témoin au mépris, de l'attention à laquelle me somme le visage d'autrui. Mais elle n'est pas l'autre de l'éthique de la discussion, elle est l'exigence morale, sensible et infra-langagière, de fragiliser la discussion, de rendre la parole vulnérable, pas uniquement critiquable, réfutable, mais ne pouvant jamais se suffire de sa seule raison, fut-elle celle de l'intersubjectivité de l'entente. Laisser l'entente exposée à l'horizon de la mésentente est possible pour autant que l'on se rappelle que la visée de l'entente et que la sensibilité au tort ne se situent pas sur le même plan: l'une renvoie à la force, certes faible et non-contraignante, des arguments, l'autre renvoie à la vulnérabilité des personnes face au langage. Il n'y a pas de règle d'une telle fragilisation interne du langage par où se rappelle qu'il a un dehors, c'est dans l'usage de la parole et dans la confrontation aux situations de mésentente que nous en faisons concrètement l'apprentissage. Apprentissage de la déprise de soi contre la prise sur l'autre. Cela suppose que les règles de l'échange de paroles soient suffisamment souples, qu'il existe un espace public de parole (ce qui n'est gagné nulle part), mais aussi que cet espace public soit suffisamment poreux pour faire effectivement droit à la parole de tous, ce qui n'est possible que s'il n'impose pas des règles à ses participants mais est au contraire *exposé* à la venue de l'autre, de l'étranger, que s'il n'a pas pour prétention d'intégrer l'autre mais se contente de ne pas craindre la désintégration. Espace de parole jamais pré-défini, exposé à l'intrusion, qui ne referme pas la communauté sur un déjà-donné, fut-il celui du langage ou de la communication. Demander comment cela peut concrètement se faire, c'est déjà retomber dans la mésentente, en choisissant par avance de soumettre la communauté éthique à l'exigence – la plupart du temps extrêmement partielle - de sa faisabilité.

Ce que nous retrouvons au fond de cela, c'est au bout du compte le paradoxe de tout effort moral, qui est aussi celui de toute tentative de fondation de la raison pratique : construire quelque chose dans le domaine moral, établir des fondations rationnelles et des principes pour nos orientations pratiques, c'est toujours aussi construire quelque chose qui, pour être moral, doit rester exposé à la fragilité, à la vulnérabilité, à l'indétermination.

Yves Cusset