

POINT DE VUE

HABERMAS OU RAWLS ?

Alain RENAUT

Rawls rappelle parfois que toute sa recherche, qu'il estime « de nature profondément kantienne » (1), pré-suppose la conception des personnes comme des êtres libres et égaux, capables d'autonomie. Ainsi la référence à Kant pratiquée aujourd'hui en philosophie politique s'affirme-t-elle étroitement solidaire d'une relation retrouvée aux valeurs de l'humanisme juridique et, plus généralement, aux valeurs de la rationalité moderne. Un ouvrage récent le souligne avec netteté en évoquant le « retour à Kant » perceptible dans la philosophie contemporaine, tel qu'il « semble essentiellement prendre la forme d'une réflexion sur la raison pratique, c'est-à-dire d'une philosophie morale, juridique et politique » (2) « néorationalisme kantien » auquel il faudrait rattacher « K O Apel, J Habermas, L Ferry et A Renaut, entre autres », ainsi qu'« indirectement certains courants anglo-saxons et principalement J Rawls » (3).

Je n'ai, bien sûr, pas à me prononcer sur cette présentation du paysage actuel de la philosophie politique, ni sur la pertinence

des rapprochements qu'elle suggère, ni sur la légitimité du rassemblement qu'elle propose d'un certain nombre d'entreprises en cours sous des étiquettes (« retour à Kant », « néorationalisme kantien ») qui se pourraient discuter. Du moins la possibilité même d'une telle appréhension des recherches mentionnées paraît-elle significative d'un virage intellectuel pour une large part aujourd'hui négocié, susceptible d'arracher enfin la réflexion au face-à-face stérile qui opposa longtemps la critique post-nietzschéenne (ou postheideggerienne) de la raison moderne et l'incarnation de cette rationalité par le positivisme.

Reste que, dans le cadre même des convergences ainsi relevées, bien des clivages sont encore, et fort heureusement, possibles. Encore convient-il qu'ils ne s'instaurent pas sur la base de malentendus. A cet égard, je ne suis pas certain que la distance revendiquée par Habermas (ou par Apel, dont le débat sévère qui l'oppose désormais à Habermas ne l'empêche pas de s'accorder avec lui sur ce point) vis-à-vis de la façon dont s'opère chez Rawls la fondation des normes ne soit pas davantage de nature à brouiller les données de la réflexion contemporaine sur la reconstruction de la raison pratique qu'à la faire véritablement avancer. Ce pourquoi je voudrais ici consacrer quelques remarques à 1) analyser les termes selon lesquels s'affirme cette prétendue distance (ainsi que la signification qu'elle est supposée posséder), puis 2) à en relativiser l'ampleur, pour enfin 3) indiquer quelle me paraît être le véritable débat que cette mauvaise querelle dissimule ou du moins obscurcit.

A l'occasion de l'une de ses multiples mises au point récentes sur l'« éthique de la discussion », Habermas souligne à plusieurs reprises qu'à ses yeux la *Théorie de la justice* de Rawls, en mettant « au fondement de l'évaluation de la capacité de consensus propre aux normes une procédure pensée sur le modèle contractuel »,

(1) RAWLS, 1971, 1987, préface

(2) LENOBLE et BERTEN, 1990, p 8

(3) LENOBLE et BERTEN, 1990, p 342. Dans *Dire la norme*, p 8, les mêmes auteurs précisent « Il s'agit, en Allemagne, de K O Apel et de J Habermas, en France, d'A Philonenko, et à sa suite de L Ferry et d'A Renaut et enfin, dans la philosophie anglo-saxonne, de J Rawls et de R Dworkin ».

aurait en fait marqué la teneur propre de la rationalité pratique, telle, du moins, qu'il nous faudrait la concevoir aujourd'hui (4) Appréciation qui, si elle ne laisse certes pas démunir, en matière d'explications, le lecteur attentif des écrits antérieurs d'Habermas peut néanmoins déconcerter par son insistance et dont on ne saurait en tout cas clarifier les tenants et les aboutissants qu'en la replaçant dans le contexte global où s'est défini le projet d'une « éthique de la discussion »

Habermas et la spécificité de l'éthique

Le plus simple, pour ce faire, m'est apparu de partir de la manière dont, dans un ouvrage un peu plus ancien, un exposé intitulé « Notes programmatiques pour fonder en raison une éthique de la discussion » s'était efforcé de présenter la problématique contemporaine de l'éthique, et d'y situer les diverses options possibles (5) Je me bornerai, ici, à systématiser le plus possible le contenu de cet exposé quelque peu sinueux, de manière à faire apercevoir nettement jusqu'où, selon Habermas, son propre programme peut être inscrit dans le cadre de la même option que celle dont avait procédé, chez Rawls, *la Théorie de la justice*, étant entendu qu'au-delà les deux démarches deviendraient profondément divergentes

A suivre cette présentation, le point de départ logique du projet d'une « éthique de la discussion » tiendrait à ce qu'a de spécifique aujourd'hui, aux yeux d'Habermas, la problématique éthique Spécificité en fait double, inhérente, d'une part, à la position spécifique de la modernité, d'autre part, à la manière dont, aujourd'hui, cette position spécifique s'est encore complexifiée

La position spécifiquement moderne est décrite au mieux dans l'essai qui ouvre *Morale et communication* (« La Redéfinition du rôle de la philosophie ») Habermas y explique, en effet, qu'avec l'irrup-

tion de la modernité nous avons renoncé à la rationalité substantielle, c'est-à-dire à la croyance qu'il existe une rationalité inscrite dans la substance même du réel, sous la forme d'un ordre du monde, mais que nous n'avons pas pour autant abandonné l'idée qu'une « exigence de validité » se trouve « comprise dans les opinions que nous estimons justifiées » – plus précisément une exigence de validité telle que l'opinion justifiée se pourrait argumenter bref, il subsiste une forme d'« exigence rationnelle » transcendant toutes les limitations locales et temporelles, et, en ce sens, la modernité se définit donc indissolublement 1) par le renoncement à la rationalité substantielle, mais aussi 2) par la confiance dans la rationalité procédurale, seul fondement possible de la légitimité d'une opinion

Ce qui, toutefois, viendrait aujourd'hui redoubler cette première spécificité et caractériser plus précisément la situation contemporaine, ce serait alors que la confiance dans cette rationalité procédurale elle-même aurait été mise en question par un certain nombre de courants de pensée pour la personnalisation desquels Habermas mentionne, pour l'époque récente, Foucault et Feyerabend, mais qu'il fait remonter en réalité au moins jusqu'aux philosophies pragmatiques (Peirce) et herméneutiques (Dilthey) – pour ne rien dire de Nietzsche tous courants qui ont en commun de récuser qu'il puisse y avoir une quelconque valeur de vérité des jugements moraux et qui entendent expliquer (selon une démarche qui est, par exemple, celle de la généalogie) quelle est la signification réelle de nos jugements, indépendamment de l'exigence de validité à laquelle ils prétendent Si bien qu'à la faveur de cet assaut contre la rationalité procédurale elle-même, nous vivrions aujourd'hui (et c'est là ce qui définirait la situation contemporaine de la problématique éthique) l'affrontement de deux positions directement antinomiques

Cette antithétique aujourd'hui sous-ja-

(4) HABERMAS, 1991, 1992, p 60 Voir aussi notamment pp 18, 56, 116 sqq

(5) HABERMAS, 1983, 1986, pp 63-130

cente à la problématique éthique oppose en fait ce qu'Habermas appelle le cognitivisme et le subjectivisme

– La thèse cognitiviste correspond aux éthiques qui, dans la tradition kantienne, restent attachées à l'idée que les questions pratiques sont « susceptibles de vérité » or c'est de ce côté que se situent, selon Habermas, les deux plus grandes éthiques contemporaines, à savoir celle de Rawls et celle d'Apel, bref la « théorie de la justice » et « l'éthique de la discussion » (6), entre lesquelles par conséquent, en ce point de l'analyse, il y aurait encore davantage convergence que divergence. Dans les deux cas, chez Rawls comme chez Apel, il s'agit en effet d'« analyser les conditions qui rendraient possible une évaluation impartiale ne s'appuyant que sur des raisons ». Nous verrons ci-dessous pourquoi, parmi ces éthiques défendant l'idée d'un « objectivisme éthique » (si l'on veut l'idée d'une objectivité pratique), Habermas estime que c'est l'éthique de la discussion proposée par Apel (et non la « théorie de la justice » de Rawls) qui doit être tenue pour « la plus prometteuse ». Reste que, dans l'antithétique fondamentale qui résume le débat contemporain sur la raison pratique, « éthique de la discussion » et « théorie de la justice » ont les mêmes adversaires

– De l'autre côté, la critique radicale du cognitivisme éthique donne, en effet, naissance à une antithèse subjectiviste, correspondant notamment à la position défendue par MacIntyre, savoir que le projet des Lumières a échoué, qu'il est impossible de « fonder une morale sécularisée » ne tenant sa consistance que de la raison, et donc que, « à propos des fins, la raison doit se taire » (7). Ce subjectivisme éthique peut certes prendre des formes multiples : celle (chez MacIntyre) de l'émotivisme (consistant à soutenir que le jugement moral exprime une expérience vécue qu'on essaye de faire partager),

mais aussi celle du prescriptivisme ou du décisionnisme (estimant qu'à la base des jugements moraux il y a, non des raisons, mais des propositions par lesquelles le sujet exprime seulement son choix en faveur d'une forme de vie – choix sans justification possible mais qu'il tente cependant de recommander/prescrire à d'autres), etc. Il n'en demeure pas moins qu'en tous les cas cette position subjectiviste ouvre, on le comprend facilement, sur un scepticisme pratique, parfois revendiqué comme tel, notamment chez Hans Albert qui, dans *Fehlbare Vernunft (La Raison faillible)*, renoue expressément avec le décisionnisme weberien, ou chez Ayer, convaincu qu'il faut « récuser en bloc la capacité de vérité des questions pratiques »

Cette antithétique une fois posée, la démarche suivie par Habermas consiste, fort logiquement, à se situer par rapport à l'un et l'autre de ses termes. Le rejet du subjectivisme est prévisible dans son principe comme dans sa sévérité. Deux objections et une conséquence épuisent ici la critique

– La première objection consiste simplement à faire valoir les droits du sens commun. Habermas souligne en effet que le non-cognitivisme est obligé, implicitement ou non, de déprécier les intuitions morales quotidiennes, lesquelles contiennent toujours en elles l'idée qu'il y aurait quelque chose comme des « vérités morales », que tout ne se vaut pas et qu'il y a une objectivité pratique : objection qui, faisant référence à ce qu'il y a d'incontournable dans l'expérience morale, rencontre un *topos* parfaitement kantien – mais dont une explication plus complète que celle dont se contente Habermas consisterait en fait à dire que, paradoxalement, le subjectivisme, adossé à une critique radicale de la raison, est obligé, pour déprécier ainsi le sens commun, de se réinscrire dans une position qui était celle des grands systèmes produits par la raison

(6) Le débat avec K.O. Apel, devenu très vif depuis lors, n'apparaissait alors, dans *Morale et communications* qu'en filigrane

(7) Sur les thèses de MacIntyre, voir RENAULT et SOSOÉ, 1991, pp. 209-230. Le lecteur français peut prendre aujourd'hui contact avec l'antimodernisme de MacIntyre en lisant son ouvrage de 1988 *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, 1993

spéculative à savoir se détacher de toute relation avec le sens commun et, pour soutenir une thèse si éloignée des intuitions du sens commun, déduire ces illusions (en l'occurrence celle de la « vision morale du monde ») comme un moment nécessaire, mais sursumable, du déploiement du point de vue spéculatif

– Une seconde objection contre le point de vue non cognitiviste consiste à remarquer qu'il repose sur un axiome contestable, paradoxalement emprunté, là encore, à la forme la plus courante du cognitivisme il s'agit, en effet, de l'axiome selon lequel tout énoncé normatif ne pourra être dit valide ou non valide que « dans l'esprit de la vérité propositionnelle », c'est-à-dire par référence à un modèle de la validité qui convient pour les énoncés descriptifs de la raison théorique. Mesurée à un tel modèle, il est clair, de fait, que la validité des énoncés prescriptifs de la raison pratique ne va pas de soi – mais rien n'impose à vrai dire (sauf à ce que ce soit démontré) de considérer que la vérité morale ou la justesse normative doivent nécessairement être assimilées au modèle de la vérité descriptive la validité des propositions pratiques pourrait, en effet, être un analogue de la vérité des propositions théoriques, sans cependant se confondre avec une telle vérité. Bref, il y a là, de la part des éthiques non cognitivistes, une pétition de principe qui peut être dénoncée comme telle

Principe d'universalité, existence de la norme

De ces deux objections adressées au subjectivisme pratique résulte alors une conséquence, concernant les tâches d'une éthique qui, aujourd'hui, chercherait à échapper à cet écueil puisque le point de vue non cognitiviste présuppose qu'il est impossible d'aplanir le différend suscité par les questions de principe en morale, le meilleur moyen d'invalider un tel présupposé serait de désigner « un principe qui soit à même de susciter une entente mutuelle dans les évaluations morales » Tâche qui, en fait, définit le programme même qu'essayera de mener à bien

l'éthique de la discussion, en identifiant, comme on sait, ce principe comme principe d'universalisation (« principe U »)

On ne saurait, toutefois, comprendre l'issue de la démarche qu'en situant Habermas et l'éthique de la discussion par rapport à l'autre versant de l'antithétique, à savoir la thèse cognitiviste. Pour ce faire, une remarque préalable s'impose d'une façon générale, Habermas défend en effet (comme c'est aussi le cas, à ses yeux, de Rawls) l'approche cognitiviste, ce qui est au demeurant fort logique, puisqu'il revendique qu'il existe un type de vérité des propositions pratiques. Cela ne l'empêche pas toutefois de mettre en question les formes les plus naïves du cognitivisme – ce que l'on pourrait appeler un cognitivisme dogmatique qui, seul, correspond, en fait, à l'antithèse de l'antinomie

Pour cerner la critique habermassienne du cognitivisme (dogmatique), il faut apercevoir qu'elle vise très précisément le moment commun à la thèse cognitiviste et à l'antithèse subjectiviste, à savoir ce présupposé (qui définit justement le cognitivisme naïf) selon lequel on devrait assimiler énoncés normatifs et énoncés descriptifs un tel cognitivisme doit être dénoncé dans la mesure même où condamné à échouer, il engendre irrésistiblement à partir de son échec, le subjectivisme pratique

Quant au principe de la dénonciation de ce cognitivisme, il est, là encore, assez prévisible, et point n'est besoin d'y insister longuement certes, explique Habermas, que je dise « La table est jaune », ou « Dans des circonstances données, il faut mentir », la justification des énoncés passe par la production de « bonnes raisons » permettant de défendre la validité de ce que j'énonce, avec, cependant, cette différence essentielle, laissée de côté par le cognitivisme, que les propositions normatives ne sont pas vérifiables/falsifiables au moyen des règles qui permettent de tester les propositions descriptives. Critique assez banale, donc, mais qui, là encore, a une conséquence, à savoir que, parmi les tâches de l'éthique, figurera désormais celle d'identifier, contre le cognitivisme naïf en même temps que contre le subjectivisme,

quelle exigence spécifique de validité se trouve associée aux commandements et aux normes. En sorte que, si l'on combine les deux conséquences des critiques parallèles du subjectivisme et du cognitivisme dogmatique, on perçoit clairement ce dont hérite, après déconstruction des positions erronées, l'éthique à reconstruire

– d'une part, trouver un principe qui suscite l'accord, et ne tombe pas sous le coup du décisionnisme,

– d'autre part, conférer à ce principe un type de validité spécifique, irréductible au modèle de la vérité théorique, soit, plus généralement, préserver l'autonomie de la raison pratique par rapport à la raison théorique, et, là encore, la convergence avec les objectifs de Rawls paraît devoir se maintenir, puisque, contre toutes les formes de positivisme, c'est aussi un souci de la *Théorie de justice*, Habermas en convient, que de craindre « une identification de la raison pratique à la raison théorique » (8)

Quoi qu'il en soit de cette convergence ici encore présente, c'est évidemment la combinaison de ces deux tâches qui, dans l'esprit d'Habermas, conduit vers l'éthique de la discussion, et d'abord vers l'identification du principe capable de susciter l'accord, à savoir le principe d'universalisation

La mise en évidence de ce fameux « principe U », à partir de laquelle s'affirmerait enfin l'écart avec Rawls, va procéder par analogie avec ce qui se passe dans le domaine des énoncés descriptifs quand on établit le principe d'induction. En quelques mots, dans l'ordre des questions théoriques, quand on veut obtenir un accord sur une hypothèse universelle (le soleil chauffe la pierre), il faut parvenir à surmonter la « faille » qui subsiste toujours entre les observations singulières et l'hypothèse universelle, pour cela, on doit disposer d'un « principe passerelle », qui, dans ce cas, est le principe d'induction. De même et par analogie, pour obtenir un accord sur un énoncé pratique, il faut un principe-passerelle équivalent, jouant,

comme règle argumentative, un rôle comparable à celui du principe d'induction dans le discours de la science empirique

Or, toutes les éthiques cognitivistes (= toutes celles qui ne nient pas d'emblée la validité possible des jugements moraux) se rattachent, de ce point de vue, estime Habermas, à ce que Kant avait exprimé à travers la notion d'impératif catégorique, à savoir l'idée du caractère impersonnel ou universel des commandements moraux valides. Inversement, les normes incapables de rencontrer « l'adhésion qualifiée de toutes les personnes concernées » sont considérées comme non valides. En conséquence, le principe-passerelle, ici, doit garantir cette intuition exprimée par l'impératif catégorique, et il lui faut être un principe procédural, comme c'est le cas, dans le registre théorique, pour le principe d'induction

Le principe d'induction indique, en effet, comment nous devons procéder pour passer de ce que nous constatons (chaque fois que nous plaçons une pierre au soleil, elle s'échauffe) à l'énoncé universel selon lequel le soleil chauffe la pierre. Ainsi est-il requis à cette fin de collecter un certain nombre de cas, de vérifier qu'ils ne correspondent pas tous à un secteur particulier de l'expérience, mais que le champ qui englobe la totalité des cas est homogène, etc

De même, ici, le principe recherché doit indiquer une procédure rendant nécessaire le passage de ce que nous constatons (à savoir que, chaque fois que des normes n'incarnent pas un intérêt commun à toutes les personnes concernées, elles ne parviennent pas, de fait, à susciter une adhésion générale) à un énoncé prescriptif universel qui contraigne « *quiconque* (c'est moi qui souligne pour faire ressortir l'universalité A R) est concerné (par un débat pratique) à adopter () la perspective de tous les autres »

La fonction du principe étant ainsi clairement située, il reste à identifier le principe lui-même. Nous savons d'ores et déjà

(8) Cette « crainte » légitime de Rawls est relevée par Habermas dans *De l'éthique de la discussion*, HABERMAS, 1991, p. 120

qu'il doit s'agir d'un principe procédural et que les procédures qu'il définit doivent être des procédures d'universalisation des maximes ou, plus profondément, d'universalisation des intérêts que les maximes prennent en compte il faut donc trouver un principe procédural d'universalisation stipulant que toute norme, pour être valide, doit satisfaire à la condition selon laquelle les conséquences et les effets secondaires qui proviennent du fait que la norme a été universellement observée peuvent être acceptés par toutes les personnes concernées (9) Cette formulation, bien qu'il y ait un certain flottement parmi toutes celles que propose Habermas, est, en effet, sans doute, la meilleure, et ce pour quatre raisons

1) c'est celle qui correspond le plus à une procédure, comme c'est le cas du principe d'induction ,

2) elle n'est pas entièrement réductible à celle de l'impératif catégorique, même si elle en est proche (ce qui est logique, puisque Habermas voit dans l'impératif catégorique une sorte d'intuition du principe U) ,

3) on y voit poindre la question des conséquences, ou, si l'on préfère, de l'« éthique de la responsabilité » (qui est importante pour cerner l'éventuel renouvellement qu'imposerait l'« éthique de la discussion » à un kantisme orthodoxe) (10) ,

4) cette formule permet enfin d'apercevoir comment s'articulent le principe d'universalisation et un autre principe qu'Habermas désigne comme le « principe d'une éthique de la discussion » (principe D, principe de la discussion) c'est seulement si l'on réussit à justifier ce principe U, explique-t-il, en effet, que pourra être établi le principe D – à savoir qu'une norme ne peut prétendre à la validité que si toutes les personnes concernées sont d'accord (ou pourraient l'être) en tant que participants à une discussion pratique sur la validité de cette norme Bref, c'est seulement alors qu'une éthique contemporaine s'affirmerait comme ne pouvant que prendre la forme d'une « éthique de la discussion » – avec, pour conséquence, on va le voir, une prise de distance résolue, au sein d'un même cognitivisme non naïf, à l'égard de la démarche suivie par Rawls dans sa *Théorie de la Justice*

L'articulation nécessaire du principe U et du principe D telle qu'elle spécifie l'éthique en « éthique de la discussion » serait, en effet, la suivante s'il est vrai qu'une norme n'est valide que dans la mesure où tout ce qui résulte de son application universelle pourrait être accepté par toutes les personnes concernées (= si U est vrai), alors l'éthique doit prendre pour principe que seule la discussion argumentative fonde la validité d'une quelconque norme (principe D) Et c'est pré-

(9) HABERMAS, 1983, p 87

(10) On se rappelle, en effet, avec quelle vigueur Kant excluait, dans la première section de la *Fondation de la métaphysique des mœurs* toute prise en compte des conséquences de l'acte dans le choix éthique : « Il est pourtant tout différent d'être de bonne foi par devoir et de l'être par souci des conséquences désavantageuses dans le premier cas, le concept de l'action contient déjà en lui-même une loi pour moi, alors que, dans le second, il me faut avant tout considérer, par ailleurs, quels effets pourraient bien se trouver pour moi associés à cette action » Cette exclusion a trouvé chez Max Weber sa contestation la plus célèbre, à travers la distinction entre éthique de la conviction et éthique de la responsabilité : « Toute activité orientée selon l'éthique peut être subordonnée à deux maximes totalement différentes et irréductiblement opposées Elle peut s'orienter selon l'éthique de la responsabilité ou selon l'éthique de la conviction Cela ne veut pas dire que l'éthique de la conviction est identique à l'absence de la responsabilité et l'éthique de la responsabilité à l'absence de conviction Toutefois il y a une opposition abyssale entre l'attitude de celui qui agit selon les maximes de l'éthique de la conviction – dans un langage religieux, nous dirions : “Le chrétien fait son devoir, et, en ce qui concerne le résultat de son action, il s'en remet à Dieu” – et l'attitude de celui qui agit selon l'éthique de la responsabilité, qui dit : “Nous devons répondre des conséquences prévisibles de nos actes” () Il n'existe aucune éthique au monde qui puisse négliger ceci : pour atteindre des fins “bonnes”, nous sommes la plupart du temps obligés de compter avec, d'une part, des moyens moralement mahonnêtes ou pour le moins dangereux, et, d'autre part, la possibilité ou encore l'éventualité de conséquences fâcheuses Aucune éthique au monde ne peut nous dire non plus à quel moment et dans quelle mesure une fin moralement bonne justifie les moyens et les conséquences moralement dangereuses () Il semble donc que c'est bien le problème de la justification des moyens par la fin qui voue en général à l'échec l'éthique de la conviction » (WEBER, 1959, pp 172-173) Le problème a été repris, expressément contre Kant, par H JOHNSON, 1979, 1990, notamment p 128 sqq , p 171 sqq , puis par l'« éthique de la discussion », chez HABERMAS (notamment p 30 sqq) et APEL (notamment *L'Éthique de la discussion sa portée, ses limites*, I, p 159 sqq)

cisément là, au demeurant, la raison pour laquelle Habermas estime devoir, en vertu du principe U, développer une critique de la manière dont Rawls justifie les normes de la justice. Le principe U exclut, en effet, explique-t-il (11), que l'argumentation conduisant à reconnaître la validité d'une quelconque norme puisse être monologique. Bref, le principe U impose l'adoption du principe D comme principe de l'éthique, il requiert que l'éthique soit une éthique de la discussion, et donc que la source des normes ne puisse être une raison pratique solitaire. Or, chez Rawls (comme cela aurait été le cas chez Kant), le point de vue de l'impartialité serait conçu, suggère Habermas, comme pouvant être celui d'un sujet solitaire. Le voile d'ignorance rendrait simplement plus opératoire ce point de vue de l'impartialité, en neutralisant méthodiquement tous les différentiels de pouvoir, si bien que « tout individu peut, pour lui seul, chercher à justifier les normes fondamentales ». A quoi Habermas objecte que, par définition, la discussion morale sert à rétablir un consensus qui a été troublé, lors de conflits nés dans l'action, donc dans le cadre d'interactions. De tels conflits supposent donc une perturbation dans l'entente mutuelle sur les normes. En conséquence, l'entente retrouvée devra être l'expression d'une volonté commune. Résultat qui ne saurait donc être obtenu de manière monologique par un individu réfléchissant sur les normes. « Ce qui est exigé, c'est une argumentation réelle à laquelle participent, en coopération, les personnes concernées ». Ce précisément parce que, il faut y insister, le principe U implique le principe D, si l'on préfère. L'explication du contenu intuitif de l'impératif catégorique en principe U impose que l'éthique soit une éthique de la discussion.

Rawls contre l'utilitarisme

Cette argumentation une fois reconstituée, reste qu'il est permis de se demander s'il est vraiment impossible d'accorder sur ce point central Habermas et Rawls, en voyant dans le principe D et dans le « voile d'ignorance » deux présentations différentes de la même idée. Réexaminons en effet, sous ce rapport, la manière dont procède, en sa séquence inaugurale, la *Théorie de la justice* et, à cette fin, tentons, là encore, comme nous nous y sommes essayés ci-dessus, de ressaisir l'interprétation globale de la problématique éthico-juridique d'où provient la démarche adoptée.

Comme on sait, l'ouvrage prend pour objet la justification des droits inaliénables de l'être humain conçu proprement comme sujet ou, si l'on préfère un autre langage, comme personne, bref il s'agit d'une théorie de la justice qui s'inscrit expressément dans le cadre des valeurs de l'humanisme moderne, tel que celui-ci avait consisté à considérer l'homme comme un être conscient et responsable, auteur de ses actes et de ses représentations. Ainsi Rawls écrit-il que toute sa *Théorie de la justice* procède de la conviction que « chaque personne possède une inviolabilité fondée sur la justice qui, même au nom du bien-être de l'ensemble de la société, ne peut être transgressée » (12). De ce point de vue, sans doute n'est-il guère nécessaire d'insister davantage sur l'horizon où s'inscrit la réflexion de Rawls, et sur la façon dont, vis-à-vis de toutes les moutures contemporaines de l'antihumanisme, sa tentative procède, comme d'autres, d'une réévaluation des valeurs de la modernité. Ce qu'on voit peut-être moins, en revanche, et dont il faut dire quelques mots, c'est que, dans le contexte anglo-saxon, la référence à de telles valeurs entre directement en conflit avec ce qui, sur le nouveau

(11) HABERMAS, 1983, pp 87-88. C'est cette critique que développent les mises au point consacrées par *De l'éthique de la discussion* à creuser l'écart avec Rawls.

(12) RAWLS, 1971, p 30

continent, fut si longtemps la philosophie dominante, à savoir cet utilitarisme contre lequel Rawls indique expressément avoir orienté toute sa démarche (13)

L'intuition majeure de l'utilitarisme, issu de pensées comme celles de Bentham ou, au XIX^e siècle, de John Stuart Mill, réside dans la conviction selon laquelle chaque homme serait animé exclusivement par la considération de son « utilité », c'est-à-dire de la recherche du plus grand bonheur ou du plus grand plaisir possible. En ce sens, aussi longtemps que le bien-être, la liberté d'action des autres ou même leur vie ne s'en trouvent pas affectés, chaque personne peut tout mettre en œuvre en vue de réaliser le plus grand bien possible, pour elle-même, et de promouvoir, dans la mesure du possible, ses fins particulières. L'utilitarisme considère donc que ce qui est rationnel pour un seul individu l'est aussi pour l'ensemble de la société – bref, selon le résumé que fournit Rawls d'une telle position

« Puisque le principe, pour un individu, est d'augmenter autant que possible son propre bien-être, son propre système de désirs, le principe pour la société est d'augmenter autant que possible le bien-être du groupe, de réaliser au plus haut degré le système complet du désir auquel on parvient à partir des désirs de ses membres » (14)

En conséquence, la société, conçue sur le modèle de l'individu, tiendra également à organiser les institutions de telle manière que celles-ci augmentent le taux net de satisfaction sociale. toute la justice politique ou sociale sera donc déterminée en fonction de ce but, et elle ne constituera qu'un des moyens en vue d'atteindre ce but.

Or, selon Rawls, c'est ici que surgit la première difficulté inhérente à l'utilitarisme – ainsi orientée, la conception utilitariste de la justice ne tient nullement compte « de la façon dont la somme totale des satisfactions est répartie entre les individus » (15). Car, si, tout comme il est ra-

tionnel pour un homme de maximiser la satisfaction de ses désirs, il est rationnel pour une société de maximiser le solde global de satisfaction parmi tous ses membres, seule compte la somme totale des satisfactions, et peu importe la façon dont elle est répartie entre les individus – il faut seulement maximiser le solde net de satisfaction, et c'est par rapport à cette seule fin que se justifient les moyens. En principe, tous les moyens adéquats, c'est-à-dire tous ceux qui réalisent ce but, seront donc bons, et il n'y a a priori aucune limite à cette mobilisation de moyens pour atteindre de façon optimale la fin. C'est pourquoi, la justice elle-même étant dérivée de cette unique fin, il n'y a ici pas de raison de principe pour laquelle les gains de certains ne compenseraient pas les pertes des autres, ou pour laquelle la violation de la liberté d'un petit nombre ne pourrait pas être justifiée par un plus grand bonheur pour un grand nombre.

La conséquence impliquée par cette logique inhérente à l'utilitarisme paraît alors singulièrement inquiétante. Dans cette perspective, rien ne semble, en effet, interdire, par exemple, l'organisation d'une société admettant l'esclavage, pourvu qu'elle procure le plus grand bonheur au plus grand nombre. L'exclusion de l'esclavage ne pourrait à la rigueur être prononcée qu'en termes de coûts sociaux – au sens où, uniquement compte tenu de ces coûts, il serait matériellement préférable d'envisager d'autres moyens de réaliser la maximisation des satisfactions.

De telles conclusions, Rawls a beau jeu de le souligner, ne peuvent bien évidemment que heurter nos valeurs. Or, si nous cherchons à préciser ce qui, dans cette logique de l'utilitarisme, heurte ainsi, directement, nos valeurs, il apparaît sans peine que c'est, avant tout, la conception même de l'être humain qui la sous-tend – à savoir cette réduction instrumentale et hédoniste de l'être humain à une unité n'ayant de valeur que comme siège de sensations ou de

(13) Notamment, *ibid*, p. 120

(14) *Ibid*, p. 49

(15) *Ibid*, p. 51

désirs et comme activité productrice de satisfactions. En conséquence, à nouveau – et de là procède la démarche adoptée par Rawls –, si nous refusons, au nom des valeurs de l'humanisme, une telle image de l'être humain, il nous faut reconstruire une conception de la justice qui soit au contraire en parfait accord avec de telles valeurs et ne participe pas d'une dissolution de l'homme, du sujet ou de la personne.

Pour ce faire, la *Théorie de la justice* imagine cette situation de délibération qui a tant déconcerté les premiers lecteurs (notamment les lecteurs français, moins réceptifs à ce que pouvait induire la volonté de rompre avec un utilitarisme à peu près absent des débats « continentaux ») – une situation où des individus seraient à la recherche de principes d'après lesquels il soit possible d'organiser les institutions sociales en répartissant les avantages et les tâches. Si le rôle des principes de justice est de déterminer une telle répartition, c'est dans la mesure – il faut le préciser – où une société se caractérise à la fois par une identité d'intérêts et par un conflit d'intérêts.

– D'une part, chacun de ses membres a intérêt à la coopération, qui « procure à tous une vie meilleure que celle que chacun aurait eue en cherchant à vivre seulement grâce à ses propres efforts ».

– Mais, d'autre part, « il y a conflit d'intérêts, puisque les hommes ne sont pas indifférents à la façon dont sont répartis les fruits de leur collaboration » (16).

Tel est le contexte où apparaît la question de la justice : comment, à partir d'un tel conflit d'intérêts, se convaincre qu'un accord sur des principes communs de justice est, malgré tout possible, alors même que dans les sociétés humaines le sentiment de la justice semble différer d'une personne à l'autre, comme différent leurs intérêts ?

Or c'est ici que Rawls, pour répondre,

fait intervenir une fiction méthodologique qui consiste à imaginer un ensemble d'êtres acceptant de rechercher ensemble, *parce qu'ils ont un intérêt commun à la coopération*, des « principes de la justice valables pour la structure de base de la société ». Situation fictive, expérience de pensée, si l'on veut, qui se réinscrit, c'est une évidence, dans un champ d'interrogations correspondant à la problématique du contrat social (17) : des personnes libres et rationnelles, *désireuses de favoriser leurs propres intérêts*, placées dans une position initiale d'égalité, recherchent les principes sur lesquels doivent reposer leurs rapports mutuels.

Deux points sont à souligner encore pour que les données constitutives de la situation imaginée soient claires.

– D'une part, on suppose, ici, que les partenaires sociaux sont « rationnels » – au sens où chacun d'entre eux est capable de savoir « ce qui constitue son bien », quel « système de fins » il est rationnel pour lui de rechercher et quels moyens il lui faut mettre en œuvre pour atteindre ces fins. Rationalité au sens étroit du terme, donc, au sens d'une rationalité instrumentale, comme capacité d'employer les moyens les plus efficaces pour atteindre des fins données, rationalité que l'on peut bien supposer, puisqu'il s'agit d'êtres humains, capables par conséquent, au minimum, de combiner les moyens et les fins.

– Les individus sont, en outre, supposés être dans une situation d'égalité, ce pour la représentation de quoi intervient un second élément caractéristique de la situation fictive envisagée par Rawls – à savoir ce qu'il nomme le « voile d'ignorance » et qui consiste à imaginer que la réflexion sur les principes s'opère sous un voile qui prive les individus de toutes les informations envisageables sur leur place dans la société. Là encore, il s'agit d'une fiction méthodologique, sur la portée de laquelle il ne faut pas se méprendre : en plaçant les

(16) *Ibid.*, p. 30.

(17) RAWLS l'indiquait dès la préface de son ouvrage, 1971, p. 20 (tr. modifiée) : « L'ambition de ce livre sera complètement satisfaite si, grâce à lui, on parvient à saisir plus clairement les principaux caractères structurels de cette conception de la justice qui s'était inscrite implicitement dans la tradition du contrat social ». Confirmé in RAWLS 1980, p. 5419 (cité par HABERMAS, 1983, p. 118).

participants de ce débat sur la justice sous un tel voile, Rawls se donne en réalité des partenaires sociaux qui, sans être privés des capacités leur assurant la possibilité d'un choix cohérent, sont amputés par ailleurs de toutes les informations particulières dont les individus disposent habituellement sur eux-mêmes et sur les autres. On aperçoit sans peine la signification d'un tel procédé : il s'agit au fond d'imaginer des individus s'arrachant à ce qui les individualise et s'élevant jusqu'au point où, n'étant plus animés par des considérations procédant de leurs intérêts particuliers, c'est en tant que sujets ou personnes qu'ils réfléchissent sur les principes de justice. En ce sens, loin d'être extravagante, la supposition du voile d'ignorance est au contraire, *comme instrument méthodologique*, d'une portée très profonde puisqu'elle nous permet de mettre en scène une situation où c'est proprement, en l'homme, la dimension qui fait de lui un sujet ou une personne qui présiderait à l'établissement des principes de justice : bref, il s'agit ainsi de se donner les moyens de dégager les principes qui seraient en accord non pas avec le simple jeu des intérêts particuliers et des calculs égoïstes, mais avec ce qui correspond proprement, en nous, à l'humanité de l'homme – où l'on retrouve donc, même si c'est sous une forme renouvelée, la problématique qui avait donné naissance à l'idée des « droits de l'homme ».

Le malentendu

Je n'ai pas à examiner ici sur quels principes de justice, dans une situation ainsi définie, les partenaires, selon Rawls, en viendraient à s'accorder nécessairement. Seule m'importe, pour le présent propos, la question de savoir si la démarche adoptée, quant à la fondation des normes ultimes du juste, tombe ou non sous le coup des objections émanant de l'« éthique de la discussion » – savoir qu'une telle fondation participerait encore de la mythologie

proprement « métaphysique » d'une raison pratique solitaire, donc d'un paradigme solipsiste de la subjectivité qui aurait été rendu caduc par les avancées de la pensée contemporaine (notamment par le « tournant linguistique »). On l'aura compris : cette conclusion m'apparaît fort contestable. Il est en effet bien clair que le voile d'ignorance, justement compris, ne constitue rien d'autre qu'une représentation symbolique de ce que permet la discussion argumentative, à savoir l'élévation de chacun, à partir de l'individualité différenciée, jusqu'à l'universalité du sujet pratique. En ce sens, le sujet qui, chez Rawls, pose les deux principes n'est pas plus monologique que ne l'est la fondation des normes éthiques chez Habermas. Dit autrement : dans les deux cas, pour constituer des normes valides, il s'agit de produire ce qu'Habermas lui-même présente comme un décentrement, en prévenant les déformations de perspectives qu'introduisent les intérêts personnels : cela étant, on peut concevoir la production de ce décentrement à partir de la discussion, par la « participation effective de chaque personne concernée à la discussion », on peut aussi le concevoir par abstraction méthodique de ce qui nous différencie et de ce qui nous individualise. Dans un cas, ce qui fonde le décentrement, c'est une « discussion réelle », dans l'autre, le procédé du voile d'ignorance correspond à une sorte d'argumentation en pensée : les deux démarches ne se situent certes pas exactement sur le même plan (Habermas s'intéressant davantage que Rawls au processus effectif du décentrement), mais il ne me paraît nullement certain qu'elles soient incompatibles dans leur esprit.

Entre « éthique de la discussion » et « théorie de la justice », c'est donc surtout par malentendu que me semble s'introduire un clivage qui n'engage pas l'essentiel, mais contribue pourtant à le masquer. Toute la démarche d'Habermas – et d'Apel, qui reste ici en accord avec son ancien disciple (18) –, c'est au fond la

(18) Voir APEL, 1989, p. 8 : « Nous sommes tous deux héritiers de l'*hermeneutic linguistic pramatic turn* de la philosophie contemporaine et nous sommes en accord avec des penseurs tels que Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Searle et Richard Rorty ».

conviction qu'il s'agit aujourd'hui de prendre en compte le « tournant linguistique » de la pensée contemporaine et d'adopter en conséquence un nouveau paradigme philosophique – celui de la communication ou de l'interaction – geste bien connu, dont on a vu ci-dessus en quelle appréhension du débat éthique il s'enracine, mais qui procède, je le crains, d'une étonnante méprise. Comme Apel, Habermas croit périmé le paradigme du sujet ou de la conscience, parce qu'il estime que c'est un paradigme solipsiste et que, depuis le « linguistic turn » (lequel implique que le langage, c'est-à-dire le rapport à l'autre, commande l'émergence du rapport à soi), il n'a donc plus aucune pertinence. Je ne peux reprendre ici, en détail, une analyse que j'ai développée ailleurs (19) : ce diagnostic procède d'une homogénéisation de l'histoire de la subjectivité, consistant (comme d'ailleurs chez Heidegger) à faire du *cogito* cartésien, virtuellement solipsiste, la vérité de l'idée de sujet – comme si, dans l'histoire de la subjectivité, toute pensée du sujet s'était inscrite sur ce point dans le sillage de Descartes, et plus encore dans celui de la monadologie leibnizienne qui exprime cette option. Or, si l'on fait l'effort de dif-

férencier avec soin sujet et individu, comment ne pas apercevoir que l'idée de sujet, justement en tant qu'elle ne se réduit pas à celle d'individu (à celle du Moi dans sa singularité), en tant qu'elle implique au contraire une transcendance, un dépassement par rapport à l'individualité du Moi, contient en elle, comprend en elle l'intersubjectivité, donc la communication autour d'une sphère commune (celle de la vérité, théorique ou pratique) (20) ? L'« éthique de la discussion » m'apparaît donc commettre une franche erreur de perspective en s'obstinant à répéter que, pour réintroduire ce rapport à l'autre dans la réflexion de l'humanité, il faudrait échapper au paradigme du sujet – erreur historique – au sens où, dans l'histoire de la subjectivité, il est des philosophes, notamment chez Kant et Fichte, qui ont explicitement thématiquement cette inscription de l'intersubjectivité dans la subjectivité (21) –, mais aussi erreur stratégique, que je tiens pour grave – en tant que, si l'objectif est de restituer ses droits, aujourd'hui, à une pensée de l'intersubjectivité, il s'agit bien moins sans doute d'échapper au paradigme du sujet que de le recomposer, tout particulièrement contre ses dissolutions individualistes.

(19) RENAULT, 1989

(20) Rappelons simplement que, dans les philosophies les plus authentiques de la subjectivité (lesquelles ont quelque chose à voir avec le criticisme, dans son projet, qui définit la « révolution copernicienne », de « partir de la subjectivité »), l'idée de sujet correspond non à la valeur (individualiste) de l'indépendance, mais à celle (humaniste) de l'autonomie. En ce sens, elle inclut en elle par définition le rapport à l'autre – lorsque, pour exprimer l'exigence qui définit l'autonomie, je dis que je me soumetts à la loi que je me suis moi-même donnée, l'irréductibilité du second je au premier (irréductibilité qui est précisément celle du sujet à l'individu) engage en fait la prise en compte par le sujet de ce rapport à l'humanité qui le constitue comme tel (comme sujet).

(21) Pour mémoire, FICHTE, *Lettre à Reinhold*, 29 août 1795 : « Il n'y a pas d'individu là où il n'y en a pas au moins deux » ; *Fondement du droit naturel* (1796), 1985, p. 54 : « L'homme ne devient homme que parmi les hommes » ; Si en général il doit y avoir des hommes, il faut qu'ils soient plusieurs. Le concept de l'homme n'est pas celui d'un individu, mais celui d'un genre », ou, p. 62 : « Le concept d'individualité est un concept réciproque »

RÉFÉRENCES

APEL K O « L'éthique de la discussion sa portée, ses limites » in *Encyclopédie philosophique*, PUF

Penser avec Habermas contre Habermas (1989), traduit par M Charrière, 1990, l'Eclat

FICHTE *Lettre à Reinhold*, 29 août 1795, traduit par Alain Renaut, PUF 1985

HABERMAS J *Morale et communication* (1983), traduit par C Bouchindhomme, Le Cerf, 1986

De l'éthique de la discussion (1991), traduit par M Huayadi, Le Cerf, 1992

JONAS M *Le Principe responsabilité* (1979), traduit par J Greisch, le Cerf, 1990

KANT E *Fondation de la métaphysique des mœurs*, nouvelle traduction à paraître par Alain Renaut, 1994, GF Flammarion

LENOBLE J et BERTEN A *Dire la norme*, LGDJ, 1990

« Jugement juridique et jugement pratique de Kant à la philosophie du langage », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3/1990

MAC INTYRE *Quelle justice ? Quelle Rationalité ?* 1988, traduit par M Vignaux d'Hollande, PUF, 1993

RAWLS J *Théorie de la justice* (1971), traduit par C Audart, Le Seuil, 1987

« Kantian Constructivism in Moral Theory », *Journal of Philosophy*, sept 1980

RENAUT A et SOSOÉ L *Philosophie du droit*, PUF, 1991

RENAUT A *L'Ere de l'individu*, Gallimard, 1989

WEBER M *Le Savant et le Politique*, Plon, « 10/18 », 1959