

HABERMAS ET LE SUJET DE LA DISCUSSION

Laurent Jaffro

P.U.F. | *Cités*

**2001/1 - n° 5
pages 71 à 85**

ISSN 1299-5495

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-cites-2001-1-page-71.htm>

Pour citer cet article :

Jaffro Laurent, « Habermas et le sujet de la discussion »,
Cités, 2001/1 n° 5, p. 71-85. DOI : 10.3917/cite.005.0071

Distribution électronique Cairn.info pour P.U.F..

© P.U.F.. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Habermas et le sujet de la discussion

LAURENT JAFFRO

L'éthique de la discussion, élaborée depuis les années 1970 par Karl-Otto Apel et Jürgen Habermas à partir de sources multiples et anciennes, a été considérablement popularisée sous des formes plus ou moins simplificatrices. Une certaine vulgate très présente dans les médias la confond avec la recherche à n'importe quel prix du consensus. Une version affadie de l'éthique de la discussion, l'apologie tous azimuts du « débat », est également populaire dans la politique professionnelle et dans le monde de l'éducation. Présentée plus exactement, cette théorie montre que le prétendu argument d'autorité est inacceptable et qu'on ne saurait recevoir une norme qui ne serait pas soumise à la discussion. Le succès de cette théorie ne doit pas dispenser d'examiner la manière dont ses auteurs l'ont originellement formulée et d'attirer l'attention sur ses difficultés.

Mon propos est d'étudier certains aspects moralisateurs de l'éthique de la discussion. Il faut entendre par là une tendance, chez ses promoteurs, à faire la leçon et à obtenir de l'interlocuteur, et aussi du lecteur, non simplement une compréhension critique, mais une reconnaissance. Si j'ai choisi pour terrain l'œuvre de Habermas et non celle de Karl-Otto Apel, c'est qu'il me semble que le premier a le mérite de s'être particulièrement attaché à devancer ce type de critique ; et qu'il est bien conscient du risque ou de la vanité qu'il y a à élaborer une théorie dont il pourrait sembler que l'ambition principale est de rendre la moralité obligatoire. Je commencerai par une reconstitution sommaire du développement de

l'éthique de la discussion ; ensuite, parce que c'est une pierre de touche, je ferai porter l'examen sur la manière dont Habermas envisage le processus d'individualisation et sur ce que signifie, pour lui, être un sujet.

L'ÉTHIQUE DE LA DISCUSSION :
UNE ENTREPRISE DE JUSTIFICATION

Le cœur de l'éthique de la discussion se découvre dans un contexte précis. Le lecteur de *Morale et communication* constate que le lieu naturel de formulation de cette théorie est un dialogue fictif entre son promoteur et le sceptique qui la conteste¹. Elle débouche cependant sur un principe qui concerne la communication argumentée en général. Ce contexte d'un dialogue fictif entre philosophes est manifestement très éloigné de la vie morale commune. On ne saurait véritablement en faire le reproche à Habermas, dans la mesure où il affirme que l'éthique de la discussion ne prétend pas se substituer aux « intuitions morales quotidiennes » et que les questions morales ne se réduisent pas au problème théorique de la validité des normes. La fonction exacte de l'éthique de la discussion est celle d'un *test* dialogique qui examine des normes qu'elle n'invente pas. Les normes sont déjà là, dans le monde vécu.

D'où la distinction entre l'existence des normes et leur justification. L'éthique de la discussion est essentiellement une entreprise de justification. Néanmoins, Habermas insiste sur le fait qu'on ne saurait aller très loin dans la dissociation entre l'existence et la justification de la norme. En effet, « la valeur sociale d'une norme est fonction du fait que celle-ci est acceptée dans le cercle de ceux à qui elle s'adresse »². L'existence sociale d'une norme s'accompagne d'une reconnaissance minimale par les individus ; dans ce cas, et comme cette reconnaissance est toujours liée à la perspective d'une monstration de sa validité, l'existence sociale d'une norme appelle sa justification.

Parce qu'elle fournit les raisons d'accepter certaines normes, l'éthique de la discussion vient remplir une exigence sociale. Elle procure le critère qui permet de déterminer si une norme est valide et rend possible une critique des règles communes. Ce critère est le principe « U » (pour

1. *Notes pour fonder une éthique de la discussion*, dans *Morale et communication* (1983), trad. C. Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1986, p. 118 sq. Noté désormais *MC*.

2. *MC*, p. 83.

« universalisation ») : « Toute norme valable doit satisfaire la condition selon laquelle les conséquences et les effets secondaires qui (de manière prévisible) proviennent du fait que la norme a été *universellement* observée dans l'intention de satisfaire les intérêts de *tout un chacun* peuvent être acceptés par *toutes* les personnes concernées. »¹ Ce principe d'universalisation permet de faire le tri entre les normes proposées. On peut dire grossièrement qu'il reformule l'impératif catégorique et y inscrit la considération des conséquences de l'action. Mais on ne peut manquer de noter que si l'action devait être conforme à une norme qui remplirait cette condition, elle serait fatalement différée. La satisfaction de cette condition suppose des sujets susceptibles d'envisager lucidement toutes les conséquences de l'observation universelle d'une norme. Limiter la considération des conséquences à celles qui sont « prévisibles » ne résout pas le problème, mais le suppose résolu. La question : « Que dois-je faire ? » est brouillée par la question : « Que risquons-nous ? ». En sorte que le principe proposé par Habermas constitue plutôt un idéal régulateur, nous donne au mieux l'idée de ce qu'est une norme valide, mais ne prétend pas fournir un mobile qui soit immédiatement déterminant pour la volonté. En cela, et à la différence de la philosophie pratique kantienne, l'éthique de la discussion n'est pas une formulation de la moralité commune, mais une procédure de second degré qui permet d'évaluer *a posteriori* les maximes de l'action et, plus généralement, de constituer une théorie critique de la société.

La contribution majeure de l'éthique de la discussion n'est cependant pas dans la formulation du principe « U », mais dans la découverte du *fondement* de ce principe. Ce que Habermas entend par « fondement » est ici à la fois une fondation en raison, c'est-à-dire une justification, et une expérimentation ou effectuation pratique. Ce fondement est donné avec le principe « D » (pour « discussion ») : « Une norme ne peut prétendre à la validité que si toutes les personnes qui peuvent être concernées sont d'accord (ou pourraient l'être) en tant que *participants à une discussion pratique* sur la validité de cette norme. »² Cela signifie que le principe « U » ne peut pas être compris d'un point de vue « monologique » par un individu qui, solitairement, se demanderait à lui-même si telle norme mérite d'être suivie ; au contraire, « ce qui est exigé, c'est une argumentation "réelle" à laquelle participent, en coopération, les personnes

1. *MC*, p. 86-87.

2. *Ibid.*, voir aussi p. 114.

concernées »¹. C'est seulement l'exercice effectif du dialogue qui permet de fonder en raison les normes.

Un exercice *effectif* est requis parce que, à la suite de Karl-Otto Apel, Habermas entend par « fondation en raison des normes » la démonstration de leur inévitable présupposition pragmatique. Le simple exercice du dialogue suppose *par lui-même* et *quelles que soient les thèses des interlocuteurs* (et particulièrement quelles que soient leurs conceptions de la vie bonne) la validité d'un certain nombre de normes. Sont susceptibles de constituer de telles normes la règle (1) selon laquelle tout sujet capable peut participer à la discussion, nul n'en étant *a priori* exclu ; la règle (2) selon laquelle tous les interlocuteurs peuvent également faire valoir, exprimer ou examiner toute affirmation ; la règle (3) selon laquelle aucune autorité ou pression ne peut suspendre l'application des règles précédentes, les conditions de la communication devant toujours être favorables à cette application. Avec ces règles, il apparaît que la pratique de la discussion a des présuppositions normatives. Il s'agira ensuite de déduire le principe « U » de ces présuppositions². La manière dont l'éthique de la discussion montre qu'un interlocuteur ne saurait nier sans contradiction certaines normes de l'interlocution est bien connue : c'est une forme du traditionnel argument *ad hominem*.

Dans la suite des *Notes pour fonder une éthique de la discussion*, Habermas entreprend de mener *réellement* un tel dialogue. Son lecteur ne peut dissimuler sa surprise, car cette entreprise revient à engager une discussion entre le cognitiviste (Habermas lui-même) et le sceptique qui reste *fictive* au sens où ce dernier est une voix ou un personnage sous la plume de l'auteur. Cette discussion est pourtant l'étape centrale de la démonstration, puisqu'elle seule permet d'« identifier les présuppositions pragmatiques de l'argumentation en général qui sont incontournables et dont le contenu est normatif »³. Habermas se livre alors à une maïeutique qui obtient du sceptique qu'il reconnaisse l'existence des présupposés de la discussion et leur caractère normatif. Le sceptique qui, opiniâtre, récuserait obstinément ces normes se trouverait pris dans une « contradiction performative », le contenu de sa déclaration étant contredit par les présupposés de l'exercice même de la communication auquel il consent. Il ne pourrait alors choisir qu'entre deux solutions : le silence absolu ou l'aveu

1. *MC*, p. 88.
2. *MC*, p. 103.
3. *MC*, p. 118.

complet. Ce dialogue fictif répète des morceaux bien connus de la littérature philosophique, et notamment les réfutations traditionnelles du pyrrhonisme ou de l'épicurisme par leurs adversaires, en particulier par les stoïciens¹. Mais, là où la tradition faisait un usage local et critique de l'argument de l'inconséquence des pyrrhoniens ou des épicuriens, l'éthique de la discussion y voit une preuve positive de l'universalité de certaines normes.

Ainsi, Habermas estime qu'un sceptique conséquent devrait se jeter par la fenêtre s'il allait jusqu'à désavouer « la moralité sociale propre aux relations vécues dans lesquelles il reste impliqué, pour ainsi dire 24 h sur 24 »². La simple vie du sceptique et sa participation quotidienne à l'activité communicationnelle et à la *Sittlichkeit* lui interdisent de nier certaines présuppositions normatives. À ce point, on croit comprendre qu'un scepticisme mitigé est possible. Il n'en est rien. Car les présuppositions de la vie sociale quotidienne « s'avèrent (au moins partiellement) identiques aux présuppositions de l'argumentation en général »³. En d'autres termes, le scepticisme mitigé, cher à Hume, qui réservait le doute à l'examen théorique et préservait, dans la pratique, le confort de la conversation et les plaisirs de la société est intenable parce qu'il n'est pas possible de dissocier complètement la pratique et la théorie. Si Habermas parvient à soutenir que les principes de la pratique sont « partiellement » les mêmes que ceux de la théorie, c'est que les uns et les autres sont des principes de la communication. Assurément le « partiellement » ménage au sceptique une marge de manœuvre ; mais celle-ci est fort étroite. À ce point de l'argumentation, la possibilité qu'avait le sceptique de se retirer dans le silence lui est enlevée : désormais le choix est entre l'aveu et le suicide. C'est à ce prix que le sceptique n'aura pas fait mentir le principe « D » (« chaque norme valide devrait pouvoir trouver l'assentiment de tous les concernés, pour peu que ceux-ci participent à une discussion pratique »)⁴.

1. Pour une réfutation des épicuriens d'inspiration stoïcienne, voir Cicéron, *De Finibus*, II, 25 : « Il en est qui vivent de sorte que leur discours est démenti par leur vie. » Il y a, chez les épicuriens, une inconséquence entre le *dicere* et le *facere*. Sur l'inconséquence des pyrrhoniens, voir Cicéron, *Premiers Académiques*, II, IX, 28-29, et II, XXXIV, 109-110 : « Le sage ne peut pas enseigner ni vivre sans principe, et, s'il soutient que "rien ne peut être perçu", il perçoit au moins ce principe. » Je dois à Alain Petit de connaître ces lieux.

2. *MC*, p. 121.

3. *MC*, p. 122.

4. J'emprunte cette formulation à *De l'éthique de la discussion* (1991), trad. M. Hunyadi, Paris, Cerf, 1992, p. 34. Noté désormais *ED*.

Le point principal de divergence entre la théorie de Habermas et la pragmatique transcendantale de K.-O. Apel porte sur la question de la fondation. Apel prétend découvrir une « fondation *ultime* de l'éthique » ; tandis que, selon Habermas, la justification du principe « U » reste hypothétique au sens où elle est toujours subordonnée à l'exercice effectif d'une discussion, ou, en d'autres termes, à la pratique d'une maïeutique¹. De plus, Habermas a de sérieux doutes sur la détermination de *ce qui* serait fondé par une telle « fondation ultime *de l'éthique* ». L'éthique de la discussion elle-même, sans doute ; mais certainement pas la moralité commune, parce que « les intuitions morales quotidiennes n'ont nul besoin des lumières des philosophes »².

Dans *De l'éthique de la discussion*, Habermas nuancera les affirmations de *Morale et communication* sur la fondation en raison des normes et précisera que si l'éthique de la discussion procède à une fondation des normes, c'est seulement au sens faible où elle permet de régler un différend à propos des droits et des devoirs³. Elle a pour ambition de « répondre à la question *épistémique* de savoir comment les jugements moraux sont possibles, mais non à la question *existentielle* de savoir ce que cela veut dire que d'être moral »⁴. Il n'est en aucun cas question de se lancer dans la recherche d'une « super-norme » qui rendrait obligatoire l'observation de la justice en général. Une telle obligation serait manifestement redondante par rapport à ce que prescrivent les simples obligations que reconnaît le jugement moral commun⁵.

La théorie de la discussion, par rapport à la moralité commune, a seulement une fonction critique. Par de telles remarques, Habermas confirme que le destin de l'éthique de la discussion est de contribuer à une théorie critique de la société, et non de fournir une nouvelle formulation de ce qu'est la volonté bonne. La théorie de la discussion est un instrument qui permet de lutter contre le scepticisme axiologique et contre le positivisme juridique qui « ont investi le système culturel dans sa dimension éducative et pénétré la conscience quotidienne »⁶. On peut

1. Voir la réponse que Karl-Otto Apel estime pouvoir donner à cette objection dans la longue note de *Discussion et responsabilité* (1988), vol. I, trad. C. Bouchindhomme, M. Charrière et R. Rochlitz, Paris, Cerf, 1996, p. 103-104.

2. *MC*, p. 119.

3. *ED*, p. 123.

4. *ED*, p. 166.

5. *ED*, p. 167-168.

6. *Ibid.*

admettre à la rigueur que ce projet philosophique n'est pas moralisateur, et qu'il manifesterait sa véritable fécondité dans une réflexion sur la démocratie et le droit. C'est pourquoi Habermas préfère l'expression « théorie de la discussion » à l'expression « éthique de la discussion ». Mais certaines des modalités du projet habermassien ne demeurent-elles pas moralisatrices, dans la mesure où elles consistent en une tentative, nécessairement désespérée, de contrôler l'acceptation d'une norme par un sujet ? Si Habermas, dans son analyse des présupposés pragmatiques de l'argumentation, n'a pas pour projet de savoir « ce que cela veut dire que d'être moral », ne propose-t-il pas cependant une réponse très déterminée à la question de savoir ce que veut dire « être un sujet » ? C'est ce que je me propose d'examiner maintenant.

LA NORMALISATION DU SUJET

La perspective d'une société idéale de communication, qui est anticipée par la discussion ordinaire, oriente l'intégration sociale. Dans une conférence publiée dans la *Pensée postmétaphysique* (1988), Habermas déclare : « La présupposition idéalisante d'une forme de vie universaliste, dans laquelle chacun peut adopter le point de vue de tout autre et compter sur la reconnaissance réciproque par tous, rend possible l'intégration communautaire d'êtres individués, de même qu'elle rend possible l'individualisme pour autant qu'il est l'autre face de l'universalisme. »¹ Sans la convocation devant le « tribunal d'une communauté de communication illimitée »², l'unité de ma biographie, l'appropriation par moi-même de ma propre vie et l'assomption de ma responsabilité resteraient tacites, indéterminées et hypothétiques. C'est seulement par la reconnaissance publique que ma prétention à l'individualité prend forme. Habermas ne répète pas ici simplement le lieu commun selon lequel le retour sur soi suppose l'adoption du point de vue d'autrui, ni la conception, chère à Adam Smith, d'un spectateur impartial ; il trouve dans la théorie de la discussion, et à la suite des travaux de G. H. Mead (*L'esprit, le soi et la société*), le fondement d'une éducation qui associerait *intégration sociale* et *promotion de l'individualité*.

1. *La pensée postmétaphysique* (1988), trad. R. Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1993, p. 226. Noté désormais PPM.

2. *Ibid.*

On ne peut manquer cependant de remarquer, en premier lieu, qu'une telle conception réduit l'individualisation à la responsabilisation ; en second lieu, qu'elle dénie fondamentalement toute réalité d'une responsabilité de soi indépendamment d'une responsabilité devant les autres : « C'est seulement la référence à une forme de société projetée qui permet de prendre au sérieux la biographie de chacun en tant que principe d'individuation, c'est-à-dire de la considérer comme si elle *était* le produit de ses décisions responsables. »¹ L'individualité, ici, ne comporte aucun secret, du moins aucun secret qui ne soit conçu comme une résistance pathologique ou un reliquat anomique de la communication. Ce n'est pas la séparation qui fait l'individualité, mais l'adhésion. Naturellement, Habermas n'accorde aucun crédit à l'anticonformisme d'un John Stuart Mill qui insistait sur l'irréductibilité de la responsabilité et de l'individualité à la responsabilisation *par la société* et dénonçait par avance la confusion contemporaine entre l'autonomie et l'adaptabilité. Pour Habermas, l'autonomie est entièrement médiatisée par la relation sociale.

Lorsque Habermas écrit, dans *De l'éthique de la discussion*, que « le concept intersubjectif d'autonomie prend en considération le fait que le libre développement de la personnalité de tout un chacun dépend de la réalisation de la liberté de toutes les personnes »², le lecteur peut croire trouver dans cette formulation une inspiration kantienne – bien qu'Habermas prétende qu'elle s'oppose à toute philosophie de la conscience, y compris celle de Kant –, c'est-à-dire qu'il peut comprendre par « concept intersubjectif d'autonomie » la notion d'une capacité égale des personnes à l'autodétermination, de leur égale dignité et, en conséquence, de leur respect réciproque. Il n'en est rien. En réalité, « autonomie » signifie ici la même chose que *self-control* et « intersubjectif » n'a pas d'autre sens que « social ». S'appuyant sur la psychologie du développement moral de L. Kohlberg, Habermas écrit en effet plus loin qu'« une morale universaliste qui ne veut pas rester suspendue dans l'air raréfié des bonnes intentions est renvoyée à un environnement favorable et efficace du point de vue de la socialisation. Elle est renvoyée à des modèles de socialisation et à des processus d'apprentissage qui favorisent le développement du moi des membres des jeunes générations, et mènent les

1. *Ibid.*

2. *ED*, p. 28.

processus d'individuation au-delà des limites d'une identité traditionnelle qui reste liée à des rôles sociaux déterminés »¹. Le « concept intersubjectif d'autonomie » désigne un fait que les sociologues estiment caractéristique des sociétés complexes : la valeur de l'individualité, sa profonde indétermination et mobilité, et la nécessité corrélative de son autoformation et de son adaptabilité.

L'autodétermination est ce que la société contemporaine attend de l'individu : cette formulation semble décrire, simplement, à la manière de Durkheim, un fait social patent ; en réalité, cette formulation indique aussi ce qu'est la morale, puisque la socialité, par sa structure essentiellement communicationnelle, est l'unique et vrai lieu de la découverte de la normativité. Il ne s'agit donc pas seulement de décrire le fait que constitue le mode de fonctionnement des sociétés différenciées et complexes, mais de trouver dans ce mode de fonctionnement la réalité même de la morale : « Imposé par la société, l'*abandon des conventions rigides* [propres aux groupes traditionnels] oblige l'individu, d'une part, à prendre ses propres décisions morales et, de l'autre, à concevoir un projet de vie individuel, fondé sur une explication éthique avec lui-même. »²

À la suite de G. H. Mead, Habermas rappelle que le culte illusoire de la solitude n'est qu'un instrument de ce gigantesque procès de socialisation qui caractérise l'époque contemporaine. Si je voulais rompre, d'une manière épicurienne ou rousseauiste, avec le commerce social, la liberté que je gagnerais ainsi resterait abstraite et serait de toute manière contredite par mon appel, inévitable, au jugement d'autrui. Habermas ne se contente donc pas de répéter que le soi est socialement produit – ce qui paraît difficilement contestable –, il considère, d'une manière qu'on dira au moins excessive, que c'est là le *seul* lieu de développement d'une identité responsable : « Le soi de la vision éthique de soi dépend de la reconnaissance par des destinataires, et ce, dans la mesure où il ne se développe qu'en tant que réponse aux exigences d'un vis-à-vis. »³ Lorsque Habermas dénonce l'excès des philosophies de la conscience qui ignoraient tout de la dimension intersubjective de l'individualisation, il semble succomber à l'excès inverse qui consiste à ériger l'intersubjectivité, elle-même réduite à l'interlocution, en source exclusive du développement moral.

1. *ED*, p. 44.

2. *PPM*, p. 223.

3. *PPM*, p. 209.

Prenant l'exemple de l'explication avec soi que pratiquait Rousseau, dans sa correspondance avec Malesherbes et *a fortiori* dans les *Confessions*, Habermas note ce qu'il appelle ailleurs une contradiction performative ou une « anticipation contrefactuelle » ; Rousseau prétend être lucide et parler authentiquement à lui-même de lui-même, en réalité il s'adresse nécessairement au jugement d'un espace public : « La forme de la lettre indique bien le caractère privé du contenu communiqué, mais la prétention à une véracité radicale [...] requiert un public illimité. »¹ L'explication avec soi est toujours un dialogue social. Ici, la société est le Jugement Dernier auquel ne saura échapper celui qui s'examine lui-même, auquel il n'échappe *actuellement* pas dès lors qu'il *formule* cet examen. Cette remarque est proprement moralisatrice, parce qu'elle répète les vieux arguments des défenseurs d'une morale et d'une sociabilité naturelles contre leurs adversaires épicuriens. Ainsi Épictète leur objectait : « Homme, pourquoi te tourmentes-tu pour nous ? », « pourquoi écris-tu de si gros livres ? »². Le désir de la reconnaissance publique atteste à lui seul l'existence de la sociabilité et la validité de la norme communicationnelle.

La subjectivation ne saurait alors être conçue autrement que comme un contrôle ; ses modalités sont profondément sociales. Dans *Sociologie et théorie du langage* (1970-1971), lorsqu'il attribuait à Wittgenstein, pour la critiquer, la thèse selon laquelle le jeu constitue un modèle satisfaisant du langage, Habermas montrait qu'il était convaincu de l'identité entre une pratique de la discussion et une éducation de la personnalité. La communication est, pour le locuteur, un véritable « processus de formation » : « Le modèle du jeu tend à dissimuler le fait que la personnalité du locuteur, de part en part structurée par des symboles, fait partie de la structure de la communication linguistique. Le lien existant entre langage et locuteur est différent et plus intime que celui qui lie les joueurs à leurs jeux. »³ Les règles de la communication ne sont pas des conventions fixées à l'avance, que les locuteurs devraient suivre, mais qui leur resteraient extérieures. Au contraire, « une langue pénètre la structure même de la personnalité des locuteurs »⁴. Dans la grande récapitulation de 1988,

1. *PPM*, p. 205.

2. *Entretiens*, II, 20, 9.

3. *Sociologie et théorie du langage* (conférences de 1970-1971, éd. all. en 1984), trad. R. Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1995, p. 70. Noté désormais *STL*.

4. *Ibid.*

Habermas ne dira plus seulement que la personnalité est « structurée par des symboles », mais que « les personnes *sont* des structures symboliques » parce qu'« il n'est possible de décrire des organismes comme des personnes que dans la mesure où ils sont socialisés, c'est-à-dire pénétrés et structurés par des ensembles cohérents de sens à caractère social et culturel »¹. Il y a donc une sorte de présence intime de la communication dans le sujet ; ou, plus radicalement, la communication est le médium même de la subjectivation. Habermas prétend trouver la trace de cette formation du sujet par la reconnaissance dans la lettre même des actes de langage « *je te demande* », « *je t'explique* », et rêve ainsi d'éclairer l'intersubjectivité par « une étude de la logique de l'emploi des prénoms personnels »².

Nous comprenons mieux pourquoi la conception habermassienne de l'individualité ménage si peu de place à la scission et à la solitude, en un mot au secret. La thèse est proprement exorbitante : « Nous devons admettre que les sujets eux-mêmes n'ont été formés pour devenir des sujets capables de parler et d'agir qu'en relation avec des actes de reconnaissance réciproque ; car c'est seulement leur compétence communicationnelle, autrement dit leur capacité de parler (et d'agir), qui les constitue en sujets. »³ Certes, on ne saurait nier que la formation du sujet est liée à la reconnaissance. Mais peut-on en inférer que c'est *seulement* la compétence communicationnelle qui forme un véritable sujet ?

Ce n'est pas faire un procès d'intention que de supposer que, si Habermas s'efforce tant de présenter la communication comme un processus *intime* de formation de l'individualité, c'est pour mieux dénier à l'individualité toute position d'extériorité par rapport à la communication. Lorsque Habermas affirme que la sincérité relativement à soi et aux autres fait partie des *réquisits* d'une situation *idéale* de parole qui n'est qu'anticipée par la situation ordinaire⁴, il semble qu'il concède avec prudence qu'il est impossible de contrôler le rapport d'un sujet à ses propres énonciations. Mais les *Notes pour fonder une éthique de la discussion* déclarent en 1983 que les individus ne peuvent refuser longtemps une saine perspective communicationnelle sans devenir fous. S'ils croient choisir des activités purement stratégiques, c'est-à-dire orientées vers

1. *PPM*, p. 101.

2. *STL*, p. 74.

3. *STL*, p. 73.

4. *STL*, p. 117.

l'obtention d'un résultat et non vers l'entente, ils ne tiendront pas le coup : « Ils n'ont pas la possibilité de sortir de manière durable des contextes d'activité orientée vers l'intercompréhension. Cela signifierait donc que l'on en revient à l'isolement monadique de l'activité stratégique, ou alors à la schizophrénie ou au suicide. Le retrait est à la longue auto-destructeur. »¹

Il ne s'agit pas seulement de soutenir qu'une existence qui n'aurait d'aucune manière pour perspective une certaine forme d'entente avec les autres ne serait pas vivable et serait même folle ; mais de suggérer qu'il en va ainsi de l'existence du théoricien, par exemple néo-épïcure, qui soutiendrait que l'activité humaine n'est pas fondamentalement orientée vers l'intercompréhension et qui mettrait en doute la pertinence de l'éthique de la discussion elle-même. Car le fou, ici, est également le sceptique qui refuse de participer à une entreprise théorique dont il est dit qu'elle est nécessairement induite par l'exercice de la communication. La théorie de la discussion est du genre de ces doctrines qui ne voient aucune espèce d'inconvénient à considérer que ceux qui ne reconnaissent pas leur validité, au fond, ne sont pas à proprement parler des sujets. C'est pourquoi la doctrine devait aussi comporter une importante partie clinique et thérapeutique que ses promoteurs ont eu la sagesse de laisser à l'état de programme².

Habermas déclare ne pas adhérer au projet de fondation ultime ou d'édification d'une super-norme. Quel sens y a-t-il à vouloir rendre la moralité obligatoire ? Il est plus sensé de tenter de comprendre ce que sont des obligations. La question de l'obligation n'a pas à être posée au n-ième degré. C'est du moins ce que l'on retient des réserves répétées que Habermas émet à l'égard de la « pragmatique transcendantale » de Karl-Otto Apel.

Qu'en est-il exactement chez ce dernier ? Apel affronte constamment la question : *Pourquoi être moral ?* et croit devancer les objections en distinguant entre son sens « existentiel » et son sens « métaéthique ». Au sens existentiel, la question peut, par exemple, prendre la forme d'un : À quoi bon être moral, si le monde est si injuste et si les dieux sont absents ? Selon Apel, la réponse à cette question pourrait venir de la métaphysique

1. *MC*, p. 124.

2. Voir Karl-Otto Apel, *L'éthique à l'âge de la science*, trad. R. Lellouche et I. Mittmann, PU de Lille, 1987, p. 136-137 ; et les considérations moins explicites de Habermas à propos de la « pathologie des formes de vie », *ED*, p. 45-47.

ou de la religion. C'est seulement à la question comprise au sens méta-éthique que K.-O. Apel entend donner une réponse qui équivaut à fonder de manière ultime la moralité. L'éthique de la discussion dévoile ainsi les raisons d'être moral ; ces raisons sont internes à l'exercice même de la communication.

Cependant, même lorsque la question métaéthique a de la sorte reçu une réponse, la question existentielle, affirme Apel, reste ouverte. Sous cet aspect, l'éthique de la discussion serait très consciente de l'impossibilité qu'il y a « de démontrer à un homme la "volonté bonne" au moyen d'arguments, c'est-à-dire de le contraindre de manière, pour ainsi dire, définitive à transposer l'*idée cognitive* présente dans le devoir moral en une *décision volontaire* d'agir »¹. On ne fera pas de procès d'intention à cette formulation qui paraît regretter qu'il soit impossible de contrôler la reconnaissance d'une norme par un sujet. Néanmoins, cette position apparemment prudente et modeste ne tient pas ses promesses. Apel annonce qu'il est impossible de réfuter le sceptique déprimé par le désenchantement du monde, c'est-à-dire celui qui estime qu'il n'y a aucune réponse valable à la question : *Pourquoi être moral ?* au sens « existentiel ». Il convient à l'inverse d'être intraitable avec le sceptique théorique qui, s'engageant dans une discussion, ne verrait pas qu'il suppose performativement qu'il est possible de répondre à la question : *Pourquoi être moral ?* au sens « métaéthique ». Mais si l'on examine de plus près l'argumentation de K.-O. Apel, on découvre que sa tolérance à l'égard du sceptique « existentiel » est très particulière : l'impossibilité de le réfuter signifie simplement qu'« avec, comme seul recours, des arguments rationnels, on ne peut pas l'empêcher, par exemple, de refuser la discussion rationnelle ou, éventuellement, de se suicider parce qu'il est désespéré par l'absurde »². Encore une fois, la liberté de celui qui ne choisit pas la discussion consiste à rejoindre la seule issue, sinistre, qui soit à sa disposition.

Pour Apel, un *homme* peut bien « se décider contre l'être-moral », mais dans ce cas il ne serait pas un *sujet*, dans la mesure où la subjectivité ne se développe pas et même n'existe pas en dehors de la participation à l'agir communicationnel. Une telle décision reste possible exactement au sens où l'est une pathologie. Contre le « nietzschéisme » contemporain, c'est-à-dire principalement contre Michel Foucault, Apel répète l'argument moralisa-

1. *Discussion et responsabilité*, vol. II, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Cerf, 1998, p. 117.

2. *Ibid.*

teur qui avait fait les beaux jours des réfutations orthodoxes de Hobbes : si celui-ci nous dit que l'homme est un loup pour l'homme et nie qu'il existe une sociabilité naturelle, alors, en nous le disant, il montre qu'il n'est pas lui-même un loup pour ses lecteurs. Ce lieu commun, fréquent dans la polémique anti-hobbiste ou anti-épicurienne du XVIII^e siècle¹, n'a pas pris une ride : « On peut faire aussi remarquer que les expériences fictives, de caractère amoral ou nihiliste, que certains intellectuels mènent dans le monde vécu social, ne peuvent que buter sur la limite d'une influence possible puisque la communication et l'interaction sociale présupposent le respect des normes morales pour ne pas s'effondrer. »²

CONCLUSION

Il n'est pas certain que, sur ce point et en dépit des réserves qu'elle affiche, la position de Habermas dans *Morale et communication* soit fondamentalement différente de celle de Karl-Otto Apel. L'un et l'autre affirment bien que du point de vue existentiel le sujet n'est pas contraint à l'agir communicationnel et à la reconnaissance de ses normes. Mais cette affirmation s'expose toujours plus ou moins sur le registre de la concession. Et, surtout, la concession est minimale, voire nulle, quand elle envisage seulement une pathologie extrême ou une mort volontaire. Il est bien dit, d'un côté, qu'un sujet peut refuser de participer à l'agir communicationnel ; mais, d'un autre côté, il est indiqué qu'on ne devient un sujet, à proprement parler, que par cette participation.

Quelque chose subsiste ainsi dans l'œuvre de Habermas de la recherche d'une fondation ultime et, sinon d'une super-norme, du moins d'une super-normativité, c'est-à-dire d'une raison ultime, pour le sujet, de reconnaître la norme et de s'adapter aux règles sociales. Cette raison ultime se confond avec la *ratio essendi* du sujet. On nous dit que, pour un sujet, il n'est ni rationnel, ni sain, ni naturel de ne pas avouer la validité des normes de la communication. Mais on veut nous dire, plus exactement, qu'*être* un sujet normal *consiste* en cet aveu. On ne se défait pas ainsi de la recherche d'une fondation ultime de la moralité. Elle n'est

1. On le rencontre, par exemple, dans Vauvenargues. Je me permets de renvoyer à « Le lieu commun de la prolepse », in *Vauvenargues. Philosophie de la force active*, dir. J. Dagen et L. Bove, Paris, Honoré Champion, 2000.

2. *Discussion et responsabilité*, vol. II, *op. cit.*, p. 123.

certes plus recherchée sous l'aspect d'une « super-norme », c'est-à-dire d'une obligation qui rendrait obligatoires toutes les obligations et serait constitutive de la moralité. Mais on traque encore la fondation ultime sous l'aspect d'une relation intime du sujet avec les normes communicationnelles. Leur reconnaissance est en effet tenue pour constitutive du sujet.

Lorsque Stéphane Haber note fort justement que la méthode de Habermas « veut éviter le renvoi, traditionnel en philosophie morale, à la conscience, au for intérieur, et prendre appui sur les formations intersubjectives »¹, il faut sans doute préciser que ce recours unilatéral à l'intersubjectivité, sous la forme exclusive de l'interlocution, ne conduit pas réellement la théorie de la discussion à se désintéresser de ce qui se passe dans le « for intérieur ». Car, comme on l'a vu, ce n'est pas seulement l'interlocution qui est normée, mais la subjectivation. Pour Habermas et Apel, l'amour, l'aveu, la gratitude, la fidélité, l'honnêteté, le *fair-play*, la franchise, etc., ne sont pas des vertus qu'atteste éventuellement la pratique de notre commerce, mais sont les qualités essentielles du sujet normal. Elles lui sont essentielles dans la mesure où il ne saurait en être dépourvu sans être détruit. Il est curieux qu'une doctrine qui prétend substituer le modèle de l'interlocution au monologisme des philosophies de la conscience n'ait pas réellement renoncé à sonder les cœurs.

1. *Habermas et la sociologie*, Paris, PUF, 1998, p. 103-104.