



# Institutional Repository - Research Portal

## Dépôt Institutionnel - Portail de la Recherche

researchportal.unamur.be

## RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

### Le conflit des paradigmes.

De Briey, Laurent; RENAUT, Alain

*Publication date:*  
2006

*Document Version*  
Version revue par les pairs

#### [Link to publication](#)

*Citation for published version (HARVARD):*  
De Briey, L & RENAUT, A 2006, *Le conflit des paradigmes. Habermas, Renaut : deux stratégies de renouvellement du projet moderne*. Éditions de l'Université de Bruxelles.

#### General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

#### Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

# **Le conflit des paradigmes**

de Briey Laurent  
Chargé de recherches  
Fonds national de la Recherche Scientifique  
Institut Supérieur de Philosophie  
Place Cardinal Mercier  
Université catholique de Louvain  
1348 Louvain-la-Neuve – Belgique  
[debriey@orfi.ucl.ac.be](mailto:debriey@orfi.ucl.ac.be)



# **Le conflit des paradigmes**

**Habermas, Renaut : Deux stratégies de  
renouvellement du projet moderne**

publié avec le concours de la *Fondation Universitaire de Belgique*



## *Remerciements*

Cet ouvrage étant extrait d'une thèse de doctorat, nous voudrions remercier les personnes qui, consciemment ou non, ont influencé la réalisation de ce travail, et tout particulièrement notre promoteur, le Professeur André Berten. Nous avons apprécié non seulement les conseils et critiques qu'il nous a fournis durant nos quatre années de recherches, mais aussi la confiance dont il n'a cessé de nous témoigner et l'entière liberté qu'il nous a laissée dans le choix de notre sujet comme dans le traitement de celui-ci.

Notre réflexion doit énormément aux informations et aux échanges que nous avons pu retirer des différents séminaires auxquels nous avons pu participer. Nous pensons notamment aux séminaires organisés par le Professeur Philippe Van Parijs dans le cadre de la Chaire Hoover d'éthique économique et sociale qu'il anime à l'Université catholique de Louvain. Ces remerciements s'adressent également à l'ensemble des membres de la Chaire Hoover avec lesquels nous avons pu fréquemment échanger arguments et points de vue.

Nous souhaitons aussi remercier le Professeur Jean-Marc Ferry qui nous fait l'honneur de publier ce texte dans une collection qu'il dirige, en dépit du bienveillant différend qui nous oppose sur la question traitée, ainsi que deux lecteurs anonymes dont les commentaires nous ont permis de préciser notre propos.

Nous désirons encore et surtout remercier le Professeur Alain Renaut qui, après avoir accepté de participer à notre jury de thèse, nous a accordé le privilège de rédiger la préface de cet ouvrage. Comme le lecteur s'en apercevra, nombre de ses écrits furent déterminants pour l'élaboration de notre propre questionnement philosophique.

Enfin, notre recherche n'aurait pas pu aboutir sans l'appui de trois institutions : l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université catholique de Louvain qui nous a accueilli en son sein et a mis à notre disposition l'ensemble des outils nécessaires à l'élaboration de ce travail, le Fonds National de la Recherche Scientifique qui nous a financé et la Fondation universitaire qui subsidie la publication de ce livre.



## Présentation

### Conscience de soi, conscience morale et communication

*par Alain RENAUT*

La philosophie doit-elle partir comme chez Descartes du sujet et de la façon dont, en réfléchissant sur ses propres pensées, il en vient à poser sa propre existence, celle d'un monde, celle d'autrui, voire l'existence de Dieu, ou bien doit-elle prendre pour point de départ la communication qu'instaure entre plusieurs sujets le « medium » qu'est le langage ?

En s'attachant à clarifier, sous leurs formes les plus élaborées, les termes de cette alternative, Laurent de Briey a consacré ses efforts à l'une des thématiques les plus présentes dans divers courants de la pensée contemporaine : celle qui consiste à estimer qu'aux alentours des premières décennies du XXe siècle, depuis Peirce ou Frege, un tournant se serait produit dans les démarches de la philosophie. Cet éventuel « tournant » est couramment désigné, chez Habermas après bien d'autres, comme le « tournant linguistique de la pensée contemporaine ». Il consisterait à estimer que l'importance prise par certains aspects de la théorie du signe doit entraîner de vastes révisions dans la façon même de concevoir la philosophie. Pour l'essentiel, le débat porte sur la question de savoir si le type de philosophie correspondant aux philosophies de la conscience ou du sujet, qu'avait inauguré Descartes et qu'a refondé Kant, est désormais périmé. Ce, en vertu de ce que ces philosophies prenaient pour principe : le sujet lui-même, considéré dans son rapport à soi. Alors qu'il faudrait désormais prendre pour point de départ du travail philosophique ce que Habermas ou Apel nomment la « communication intersubjective médiatisée par le langage ».

L'alternative semble claire. Le premier type de philosophie prend pour « paradigme » (pour modèle ou pour cadre d'interrogation) la conscience et sa réflexion sur elle-même (son « auto-réflexion »). Ce paradigme, qui avait été celui de la philosophie moderne de Descartes à Husserl, fonde la philosophie sur un examen critique des prétentions de la connaissance, au sens par exemple où, chez Kant, c'est la réflexion qui, revenant sur les prétentions de la métaphysique ou sur les exigences de la

conscience morale, en détermine la légitimité. Plutôt que de partir du sujet et de sa capacité de s'interroger sur lui-même, dans le rapport réflexif qu'il entretient avec lui-même, certaines philosophies contemporaines dénoncent, dans le paradigme du sujet, un parallogisme. En l'occurrence, l'erreur de raisonnement, qu'aurait pleinement permis de percevoir la sémiotique depuis les développements qu'en a donnés Peirce aurait consisté à ne pas apercevoir que la connaissance humaine ne se développe que par la production de signes. Si en effet « un signe est une chose qui représente une deuxième chose pour une troisième chose qui est la pensée interprétante », je ne pense qu'en soumettant à un interprète des signes qui sont des représentations de quelque chose. Or si, dès qu'il y a pensée, il y a signe, toute pensée met en jeu une relation triadique qui est constitutive de la communication langagière et qu'on ne saurait simplifier en tentant d'en réduire les termes. Cette structure triadique consiste en ce qu'un signe (I) désigne toujours quelque chose (II) pour quelqu'un (III). Chacun des termes de cette relation présuppose donc les deux autres. Toute mise à l'écart de cette présupposition aurait pour conséquence un parallogisme qui consisterait à faire abstraction de l'un des termes analytiquement compris dans ce dont traite le raisonnement.

Inutile, ici, d'insister davantage sur cette thèse majeure de la sémiotique : selon les promoteurs du « tournant linguistique », c'est l'ensemble de ces trois présuppositions, celle du sujet, celle de l'objet, c'est-à-dire du monde, ainsi que celle du signe et de sa fonction, qui désormais définit a priori le cadre de toute réflexion philosophique. Une théorie qui négligerait de prendre en compte ces trois éléments ( le sujet, l'objet, mais aussi l'interprète du signe par lequel le sujet désigne l'objet ) ferait ainsi preuve d'un redoutable réductionnisme dans son appréhension des données mêmes de la réflexion. De cette théorie du signe se déduirait ainsi cette conséquence que le langage assume la fonction d'une condition de possibilité de toute connaissance susceptible d'être validée : le langage, donc aussi la communication langagière.

L'explicitation de cette fonction sémiotique du langage supposerait en effet que son analyse soit complétée par la prise en compte de ce que la tradition issue de Peirce appelle sa dimension « pragmatique ». Cette dimension tient à la façon dont le sujet utilisant le langage exerce une fonction proprement « active » : avec chaque proposition ou argument que nous utilisons, nous « produisons » des

prétentions à la validité en les faisant confirmer ou contester par chaque membre, réel ou virtuel, de la communauté devant laquelle nous estimons argumenter. En ce sens, notre simple usage d'un langage doué de sens nous place dans une posture où nous essayons de dépasser la sphère de notre expérience empirique la plus singulière pour valider devant les autres ce que nous énonçons. Dans cette optique, il n'est pas jusqu'aux expressions les plus subjectives de nos sentiments qui, à partir du moment où elles peuvent prendre la forme de propositions soumises à argumentation, ne quittent ainsi la sphère rigoureusement privée de celui qui les exprime pour s'objectiver, c'est-à-dire pour s'autonomiser par rapport à la personnalité singulière de celui qui les énonce. Objectivation qui se produit précisément sous la forme de la prétention à la validité que nous élevons chaque fois que nous faisons usage du langage. Bref : loin de se mouvoir uniquement au sein de sa conscience et de se poser dans son rapport à soi, ce que la philosophie moderne avait appelé le « sujet » se déploie toujours déjà dans un monde intersubjectif que le langage structure.

Ces thèses sont aujourd'hui si connues et reconnues que le lecteur peut se demander pourquoi Laurent de Briey a entrepris, dans son étude, de rouvrir un dossier apparemment bouclé. La raison en est qu'en dépit de l'importance accordée à ce tournant linguistique par beaucoup de disciplines, y compris des disciplines extra-philosophiques (en histoire, en littérature, etc.), il est permis de se demander si la prise en compte du rôle joué par ce rapport langagier à l'autre requiert véritablement ce que Karl-Otto Apel identifie comme une « transformation de la philosophie », aussi radicale à ses yeux que celle qui avait conduit d'Aristote à Descartes, du paradigme de la nature à celui de la conscience. Pour se convaincre de la nécessité de substituer ainsi le langage à la conscience comme principe ultime de la philosophie, encore faut-il en effet repérer dans les philosophies du sujet des manques incontestables.

De ce point de vue, les reproches adressés à la philosophie de la conscience par les tenants du tournant linguistique sont relativement simples. Tenu dans ce débat pour le fondateur de la philosophie du sujet, Descartes aurait durablement installé la philosophie dans l'idéalisme de la conscience. La conception cartésienne du cogito serait même le prototype de la philosophie de la conscience, comme le prouverait l'argument du rêve, où le sujet résout d'adopter une attitude sceptique

vis-à-vis du monde extérieur : selon une méthodologie solipsiste, le sujet connaissant croit ici pouvoir se concevoir lui-même sans admettre aucun signe, c'est-à-dire sans nulle relation ni à quelque chose, ni à quelqu'un hors de lui. Ainsi la philosophie moderne devait-elle être portée tout particulièrement à confondre les prétentions à la validité qui accompagnent les énoncés ( à travers une référence implicite au jugement de tous ceux auprès desquels je pourrais justifier argumentativement mes énoncés ) avec diverses expériences de la certitude que le sujet effectuerait dans la solitude de son rapport à soi. A l'encontre de quoi la découverte contemporaine de la théorie du signe conduirait au contraire à décentrer le sujet de ce rapport à soi, à le reconfigurer à partir du rapport à l'autre – selon une posture où, ne se posant plus à partir de lui-même, il ne serait précisément plus « sujet » au sens propre du « sub-jectum », du fondement premier à partir duquel se construisent toute vérité et toute normativité.

J'ai pour ma part, dans plusieurs de mes travaux, entrepris de contester cette belle histoire, trop belle, trop simple aussi pour être entièrement juste. Au demeurant, ce débat entre deux styles de philosophie que Laurent de Brier met parfaitement en scène, il ne me revient pas de le trancher dans cette présentation, mais plutôt de l'enrichir. Ce pourquoi ma présentation se bornera, pour l'essentiel, à deux considérations que je ne ferai qu'esquisser.

### **Subjectivité et intersubjectivité**

Une première considération, pour avancer dans ce débat, pourrait consister à se demander si le fait, pour une philosophie, de partir, comme chez Descartes ou chez Kant, du sujet et de son auto-réflexion constitue ou non un obstacle insurmontable à une reconnaissance de l'intersubjectivité médiatisée par le langage comme condition de possibilité de la conscience. Je voudrais simplement, ici, attirer l'attention sur une des excellentes raisons que nous avons de penser que rien n'est moins évident, pour peu que l'on veuille bien prêter attention à ce qui distingue, chez les Modernes, la subjectivité proprement dite et l'individualité empirique – une distinction à la subtilité de laquelle tiennent sans doute une large part de la richesse et de l'originalité de l'humanisme moderne et post-moderne. Pour ce faire, et parce que, dans le cours même du livre de Laurent de Brier, les raisons auxquelles je

recours le plus fréquemment pour justifier cette conviction se trouvent parfaitement recensées et analysées, je procéderai d'une manière qui m'est moins habituelle, mais dont l'efficacité ne me semble pas moindre.

Tout un débat, qu'on désigne comme la controverse du psychologisme, avait opposé, dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, deux conceptions du sujet de la connaissance. Il s'agissait de savoir par exemple quelle dimension de la subjectivité intervient quand le logicien soutient, en énonçant le principe de non-contradiction, que deux propositions contraires ne peuvent être vraies en même temps relativement au même objet. Un premier courant notamment représenté par John Stuart Mill, qu'il est convenu d'appeler « psychologiste », a soutenu que le jugement du logicien n'est pas intrinsèquement différent du jugement de perception (« cette feuille est blanche »). De ce dernier jugement, nous accordons en effet volontiers qu'il n'est pas entièrement indépendant de moi qui perçois cette feuille et exprime ce que je perçois. Or, selon les psychologues, dans les deux cas (jugement logique, jugement de perception), le sujet qui produit les énoncés ne serait autre que le sujet psychologique, caractérisé par une certaine organisation psychique qui détermine en partie le vécu de la conscience. Même un principe logique comme le principe de non-contradiction ne ferait ainsi qu'exprimer l'impossibilité de fait, pour des sujets organisés psychiquement d'une certaine manière, d'intégrer dans le vécu de leur conscience la conviction que la feuille est en même temps blanche et rouge. En conséquence, la validité des principes logiques ne se fonderait que sur notre organisation psychologique et serait relative à cette organisation : comment, dans ces conditions, ne pas en venir à considérer que c'est par là même tout savoir fondé sur de tels principes qui doit lui aussi être tenu pour relatif aux conditions de fonctionnement de notre système psychique et qu'aucune loi scientifique ne peut être tenue pour absolument vraie ? Ainsi le psychologisme menaçait-il de dissoudre la notion même de vérité et de réactiver un scepticisme qu'on pensait, devant les avancées de la connaissance scientifique, ne plus devoir être de mise. Ce pourquoi, devant de telles conséquences, un contre-courant antipsychologiste s'est développé. Il conteste l'argumentation relativiste au nom d'une autonomie des principes logiques par rapport à la vie psychique: les contenus de pensée, ou du moins certains d'entre eux (les principes logiques, les jugements scientifiques, les commandements moraux les plus fondamentaux),

seraient irréductibles aux conditions de leur genèse mentale. Défendant notamment l'idée d'une « logique pure », isolant les lois logiques des lois de la vie mentale, ce courant s'est réclamé de la distinction établie par Kant entre psychologie et théorie de la connaissance pour plaider contre toute approche psychologique du problème de la connaissance.

Je ne rappellerai pas longuement comment c'est à un tel plaidoyer qu'est venue en fait contribuer, d'abord chez Brentano, ensuite chez Husserl, la reformulation d'une théorie de la conscience en termes d'intentionnalité. Dire que, pour qu'il y ait conscience, il faut que le sujet et l'objet se rapportent l'un à l'autre d'une manière telle que l'objet apparaît hors de la conscience et que la conscience se projette vers lui bien plutôt qu'elle ne l'inscrit en elle (comme un contenu mental), c'était clairement désigner une relation entre objet et sujet qui ne serait plus l'affaire de la psychologie des états mentaux. Une relation qui relèverait non plus simplement d'une psychologie présupposant toujours déjà le fait que nous avons des représentations pour se borner à montrer le rôle qu'y jouent la perception, la mémoire, l'attention ou les sentiments, mais bien d'une philosophie reposant le problème même de la représentation : « Comment faut-il comprendre, demande ainsi Husserl dans ses Recherches logiques, que l'en-soi de l'objectivité parvienne à la représentation et même à l'appréhension dans la connaissance, donc finisse pourtant par redevenir subjectif ? ».

Répondre à cette question de la représentation sous la forme d'une théorie de l'intentionnalité de la conscience, c'était certes dégager les moyens de résister à la dissolution psychologiste de la vérité, mais c'était aussi et surtout souligner qu'il n'y a pas de phénomène psychique ou mental sans relation à une altérité. L'activité de la conscience est en effet toujours dirigée vers autre chose que le sujet considéré dans son activité comme conscience. Autrement dit : même quand le sujet se rapporte à lui-même sous la forme de la conscience de soi, c'est encore en se posant pour ainsi dire hors de lui-même, comme un Moi objet, distinct de lui en tant que sujet. Il ne se rapporte donc à lui-même que comme à un autre. Bref, y compris dans ce dernier cas, le sujet ne se constitue pas dans le rapport à soi : même le rapport à soi n'est qu'un cas particulier du rapport à l'objet.

On voit sans peine la portée que possédait une telle thèse pour la conception même de la conscience et, plus largement, du sujet. Certes, elle n'était pas absolument nouvelle : dès 1796, Fichte avait sur ce point

préfiguré la phénoménologie. Il démontrait, dans la Section I du Fondement du droit naturel, que le sujet ne peut se poser comme tel sans s'opposer un monde - autrement dit : qu'il n'y a pas de conscience de soi sans conscience d'objet. Néanmoins, la théorie husserlienne de l'intentionnalité de la conscience permettait de réaffirmer avec éclat qu'il est de la nature de la conscience d'être ouverte sur autre chose qu'elle. Ainsi faisait-elle définitivement éclater la représentation traditionnelle de la conscience comme immanence et identité à soi : contre la représentation de la conscience comme « intériorité » précédant et portant toute relation du Moi au monde, la phénoménologie, à travers la mise en évidence de l'intentionnalité, aperçoit que le propre de la conscience est au contraire de « se transcender elle-même ». Pour le dire à nouveau avec le Sartre de 1936 : « elle ne s'unifie qu'en s'échappant ». Comprendre : son identité à soi n'est que l'horizon (et non pas le fondement) des actes multiples à travers lesquels elle se trouve « hors d'elle », comme « conscience de quelque chose ».

Husserl a-t-il hypothéqué lui-même ce qu'il avait ainsi remis en évidence avec tant d'éclat ? Certains de ceux qui se réclameront le plus de lui (Sartre bien sûr, mais aussi, avant lui, Heidegger ou, en même temps que lui, Lévinas) n'hésiteront pas à le suggérer, avec plus ou moins d'insistance. Ils souligneront notamment qu'à rebours de ce puissant renouvellement qu'impliquait, quant à la représentation de la conscience ou du sujet, la théorie de l'intentionnalité, Husserl a pourtant ré-introduit, pour ainsi dire « en arrière » de la structure intentionnelle, un « Je unificateur » qui lui serait apparu requis pour penser l'unité et l'individualité de la conscience. Doublant en quelque sorte, suggérerait Sartre dès La Transcendance de l'Ego, cette « conscience dans le monde » qu'est la conscience intentionnelle, ce « Je transcendantal », précédant, dépassant ou excédant tout rapport à l'objet, remettrait en place, de façon déconcertante, les caractéristiques les plus traditionnelles du cogito. Ainsi se ré-installerait dans la conscience une sorte de sujet absolu indépendant d'autre chose que de lui-même, sous la forme de ce « Je » qui l'habite en ne se constituant que dans son seul rapport à soi : un « Je » semblable, écrit significativement Sartre, à une « monade ». A quoi il faudrait opposer à nouveau, contre toute rechute dans la mythologie de l'intériorité, que le « Je » n'est pas un « habitant de la conscience », mais qu'il est bien plutôt un « existant rigoureusement contemporain du monde ». En des termes différents, moins marqués par le goût des

formules à l'emporte-pièce, Heidegger et Lévinas ont exprimé, chacun à partir de sa perspective propre, une déception comparable à l'égard de ce qu'ils ont interprété eux aussi, chez un Husserl plus tardif que celui des Recherches logiques, comme un recul vis-à-vis des avancées radieuses de la première théorie de l'intentionnalité.

Ce serait matière à une approche spécialisée de l'œuvre de Husserl que de déterminer s'il est agi ou non ici d'un faux procès. Ces indications suffisent du moins à faire apparaître une constante : même quand des héritiers de Husserl aussi redevables à sa pensée qu'ont pu l'être Heidegger, Sartre ou Lévinas ont pourtant pris leur distance par rapport à certains aspects ou à certains moments de sa pensée, leur défense souvent vibrante de l'esprit de la phénoménologie contre sa lettre n'a cessé de mettre en avant l'apport, irremplaçable à leurs yeux, de la théorie de l'intentionnalité de la conscience. Tout au plus est-il apparu à certains d'entre eux que prendre acte de cette théorie imposait de remodeler encore la conception de la conscience dans le sens d'un approfondissement de ce par quoi l'intentionnalité faisait signe vers une certaine idée de la liberté

A partir des versions respectives qu'ils ont pu donner de la phénoménologie, des auteurs aussi dissemblables que Lévinas et Sartre ont en effet tous deux été conduits à considérer que c'était dans la sphère de la morale que la théorie de la conscience devait pouvoir trouver son accomplissement. Si l'intentionnalité est en effet « la structure essentielle de toute conscience » et si, parce qu'elle est « intentionnelle », « ma conscience ne saurait être une chose », ne faut-il pas accentuer dans la conscience cette dimension par laquelle, n'étant pas un réceptacle passif d'états mentaux, mais une capacité de viser l'objet de diverses manières, elle « apparaît comme une pure spontanéité » (Sartre, L'imagination) ? Auquel cas n'est-ce pas à réfléchir sur la place de la conscience morale dans une théorie générale de la conscience qu'invite ultimement à réfléchir cette représentation de la conscience comme libre activité de se projeter au-delà de ce qu'elle est ? Parce que la conscience morale se structure autour de l'expérience de la responsabilité et parce qu'il n'est pas de responsabilité sans liberté, ce pourrait être autour d'une réflexion sur la moralité que se jouerait l'approfondissement de ce par quoi toute conscience est intrinsèquement liberté. Dira-t-on alors que, par définition, toute philosophie du sujet correspond à une affirmation solitaire du cogito, sans référence pour se construire et se fonder lui-

même qu'à sa propre ipséité ? Laissant même de côté le cas de Sartre, du moins est-il clair que nul lecteur de Lévinas ne saurait le prétendre : si c'est comme malgré moi qu'autrui surgit dans mon horizon et m'oblige à répondre à son appel, en me constituant ainsi comme responsable, c'est-à-dire comme sujet moral, l'ancrage de certaines des plus grandes philosophies de la conscience (de Kant à Lévinas) dans la dimension morale et, plus généralement, pratique de la subjectivité ne constitue-t-il pas une objection forte, peut-être même déterminante, contre le leitmotiv selon lequel l'affirmation du sujet comme principe interdirait de prendre en considération l'enracinement intersubjectif de l'égoïté ?

### **Responsabilité et subjectivité**

Une deuxième considération peut alors intervenir, sur la lancée de ce qui précède, dans le débat relatif aux paradigmes de la philosophie : au-delà même de ce rappel à ce que signifie proprement le paradigme du sujet, il faudrait examiner aussi et surtout si le choix de partir du sujet, et non pas de la communication langagière, loin de constituer un obstacle pour penser cette dernière, ne constitue pas philosophiquement un geste indispensable pour penser cette dimension de la responsabilité qui reste pour nous constitutive de la moralité. Dit autrement : si la prise en compte de l'autre constitue pour moi, non pas seulement un fait (tenant à la structure même de la communication langagière, à celle du signe ou à n'importe quoi d'autre), mais un devoir (comme c'est le cas dans l'expérience morale la plus quotidienne), comment de cette prise en compte pourrais-je être tenu pour responsable (ainsi que l'implique la notion même du devoir) si le choix ne m'en était pas imputable ? Et comment penser l'imputation d'un choix, si ce n'est en termes d'assignation à un sujet qui opère ce choix ? Auquel cas la reconnaissance de l'importance de la communication langagière dans la validation de nos énoncés peut certes être tenue comme enrichissant la philosophie de la conscience, mais non point comme imposant absolument de substituer le paradigme de la communication à celui du sujet.

Laurent de Briey expose avec beaucoup de minutie et de probité ce qu'est sur ce point mon argumentation. Je n'éprouve donc nullement, en ouverture de ce livre, le besoin d'y revenir, et c'est là un sentiment, je l'avoue, fort plaisant. J'ajouterai seulement à cette seconde considération quelques observations se rapportant à la façon dont, malgré son supposé

abandon du paradigme du sujet, Habermas n'échappe pas lui-même, dans les débats auxquels il a le mérite de consacrer une part de son énergie, à cette question de la responsabilité. Lorsque, par exemple, Habermas reproche à Sloterdijk de ne pas être « un philosophe responsable de ses actes » parce que, excluant toute idée de hasard génétique, il n'aperçoit pas qu'il fragilise ainsi la possibilité, pour les êtres humains, de se reconnaître réciproquement comme porteur de droits égaux et d'une même dignité morale, il a bien sûr à mon sens, dans cette polémique, incontestablement raison contre son adversaire. A-t-il pour autant raison face à lui-même ? De même, lorsque Habermas justifie son opposition au clonage non thérapeutique en écrivant que « le clone ressemble à l'esclave dans la mesure où il délègue à d'autres personnes une part de la responsabilité qu'il devrait autrement assumer lui-même » (celle de choisir celui qu'il veut être), il n'est pas exclu à mes yeux qu'il formule le meilleur argument susceptible de donner raison aux adversaires du clonage. Mais a-t-il raison face à lui-même ? Je veux dire : face aux exigences et aux présuppositions de sa propre philosophie, telle qu'elle s'attache à faire apparaître comme naïve ou périmée l'auto-affirmation du sujet se voulant l'auteur de ses actes et de ses représentations ? Dans une conférence de 2003 prononcée en anglais (« How to answer the ethical question ? »), Habermas témoigne à nouveau de l'importance qu'il accorde depuis fort longtemps à Kierkegaard, pour souligner en ces termes le lien entre la responsabilité et l'appropriation de soi par soi qui constitue l'idéal de la subjectivité : « Seul, écrit-il, celui qui a développé un intérêt profond pour son propre bien-être spirituel, et qui est par là devenu conscient de l'historicité de son existence, peut donc acquérir la force de s'engager de manière responsable vis-à-vis d'autrui ». Le lien ainsi affirmé entre la responsabilité et un moment de rapport à soi ne fait-il ici qu'exprimer une composante de l'éthique kierkegaardienne ? N'est-ce pas Habermas lui-même qui, pour condamner l'apologie irresponsable des technologies de la vie ou pour faire paraître en quoi le clonage porte atteinte à une dignité humaine conçue en termes de responsabilité à l'égard de sa propre histoire, ne peut éviter de se référer à cette exigence de se choisir soi-même, de choisir sa vie et de pouvoir en rendre compte sans quoi nous serions non des sujets, mais des choses ? Auquel cas la reconnaissance que le moi se construit dans l'intersubjectivité, incontestable du point de vue de la genèse du sujet, retire-t-elle vraiment

tout sens normatif à cette représentation de soi comme constituant, disait Kierkegaard, « son propre rédacteur » que thématise le principe de subjectivité ?

\*

Les interrogations que permet de développer à cet égard l'ouvrage de Laurent de Briey sont capitales pour la philosophie pratique en général.

Du côté de la philosophie politique, les liens sont évidents entre l'idée de sujet et l'idée démocratique – comprise (par-delà toutes les interprétations différentes auxquelles cette idée donne lieu) comme idéal d'une cité où les citoyens se donneraient à eux-mêmes les lois auxquelles ils se soumettent : comment penser cette auto-législation ou, littéralement entendue, cette auto-nomie sans voir dans le citoyen un sujet dans les deux sens du terme – le sens politique au sens où il se soumet à la puissance des lois, mais aussi le sens philosophique, au sens où, dans une Etat démocratique, il est aussi, en général par l'intermédiaire de représentants, l'auteur des lois ?

Du côté de l'éthique, nous venons de l'entrevoir, comment penser l'expérience morale sans nous concevoir nous-mêmes comme responsables de nos actes ? Et si l'idée de responsabilité requiert un « je » capable de répondre devant autrui et devant sa propre conscience de ce qu'il fait, comment concevoir l'expérience morale, si ce n'est pas comme l'expérience d'un sujet ?

Pour autant, il ne s'agit pas d'exploiter la conscience de dépossession que nous éprouvons tous plus ou moins devant la tyrannie des médias ou de la publicité, devant des phénomènes de conditionnement culturel ou devant les menaces induites par certains développements des biotechnologies, pour réaffirmer purement et simplement, sous sa forme ancienne, la thématique de la subjectivité. Mais il faut du moins prendre la mesure de ce qu'a d'étrange, et sans doute d'unique, la situation où nous nous trouvons aujourd'hui à l'égard d'une telle notion. D'un côté, nous excluons, à juste titre, un pur et simple retour à la perspective d'un sujet transparent à lui-même et souverain auteur de tous ses actes. D'un autre côté, nous ne pouvons pourtant pas ne pas nous y référer implicitement quand nous dénonçons une quelconque forme de dépossession de soi (par l'univers médiatico-

culturel ou par n'importe quelle autre forme d'aliénation) sans apercevoir toujours suffisamment qu'une telle dénonciation est par définition adossée à la valorisation de l'identité à soi et de la maîtrise de soi : toutes déterminations dont nous savons qu'elles étaient constitutives de la figure du sujet. Constat dont il faut bien que le philosophe prenne en charge l'interrogation qui porte sur les conditions de possibilité du maintien d'une telle référence au sujet, non comme fait, mais comme valeur ou comme horizon de sens. Question formellement kantienne, puisque de type transcendantal. Question dont il n'est pas non plus exclu que les réponses qu'elle appelle puissent emprunter au moins une partie de leur contenu à Kant, si tant est que, comme en convenait Habermas lui-même dans un entretien paru en 2002, « Kant est, dans la philosophie allemande, le seul penseur politiquement non ambigu » : « c'est pourquoi, ajoutait-il, après 1945, il a été pour ma génération le penseur qui nous a pour ainsi dire sauvé la vie ». Au lecteur de juger si quelques autres générations encore ne pourraient en convenir elles aussi.

## Introduction

Lors de la conférence qu'il a donnée en septembre 1980<sup>1</sup>, à l'occasion de la remise du prix Adorno, Habermas a explicitement situé son intention philosophique dans la lignée de l'idéal moderne de l'*Aufklärung*. Il affirmait ainsi sa confiance en la raison alors même que la mode du moment était plutôt à la critique radicale de celle-ci. Depuis la fin de la deuxième guerre mondiale, le projet moderne était, en effet, accusé d'avoir engendré – ou, à tout le moins, de ne pas avoir pu empêcher – tant l'impérialisme colonialiste que les totalitarismes : « loin d'avoir réalisé l'émancipation des hommes, résumant Luc Ferry et Alain Renaut, les Lumières se seraient transformées en leur contraire, l'universalisme aurait pris la figure de l'eurocentrisme et le rationalisme celle de l'irrationalisme inhérent à un monde entier dominé par cette raison irrationnelle qu'est la raison instrumentale ou technique. »<sup>2</sup>

À notre sens, cette accusation formulée à l'encontre du projet moderne peut être précisée sous la forme d'une alternative correspondant aux deux interprétations possibles de son héritage. Schématiquement : le processus moderne de rationalisation débouche sur des systèmes socio-politiques radicalement différents selon qu'on le construit autour d'un concept large ou réduit de la raison.<sup>3</sup> Au concept large – hégélien – qui transcende toute finitude et prétend que les prétentions à la validité dans l'ensemble des domaines du savoir et de la culture sont susceptibles d'être fondées sur la raison, correspond ce qu'Apel nomme le système d'intégration dialectique de la rationalité scientifique et de la moralité publique et privée, tel qu'il a été mis en œuvre dans les pays communistes. La capacité cognitive pratique y prend la forme d'une soumission de chacun à l'appareil du parti supposé être le dépositaire de

---

<sup>1</sup> Cf. HABERMAS, J., « La modernité : un projet inachevé », trad. G. Raullet, in *Critique*, 37, 1981, pp. 950-967.

<sup>2</sup> FERRY, L., RENAUT, A., *Heidegger et les Modernes*, Grasset (Figures), Paris, 1988, p. 32.

<sup>3</sup> Cf. APEL, K.-O., *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, trad. M. Canivet, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie – Editions Peeters (Bibliothèque philosophique de Louvain, n°54), Louvain-la-Neuve – Louvain – Paris, 2001, pp. 48 sqq. Cf. aussi APEL, K.-O., *L'éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, trad. M. Charrière, Presses Universitaires de Lille (Opusculum), Lille, 1987, pp. 46 sqq.

la connaissance rationnelle.<sup>4</sup> Similairement, la rationalité intrinsèque d'une civilisation confère une validité universelle à sa culture et lui permet d'imposer ses lumières aux autres civilisations. Dans la mesure où la raison s'incarne en l'Etat, l'accomplissement du projet moderne semble effectivement devoir conduire au totalitarisme.

La prise en compte de la finitude peut, toutefois, se traduire dans le rejet d'un tel élargissement de la raison au profit de son recentrement sur la seule rationalité théorico-instrumentale. A cette deuxième possibilité correspond ce que Apel nomme, cette fois, le système occidental de complémentarité entre un rationalisme scientifique axiologiquement neutre et des choix de valeurs existentiels sans fondement rationnel. La raison outrepasserait ses capacités lorsqu'elle prétendrait fonder des valeurs morales. Mais ce relativisme axiologique, s'il n'est pas nuancé, supprime dans le même temps toute possibilité de s'opposer légitimement à un projet socio-politique totalitaire. Dans cette seconde version, le projet moderne, sans être lui-même d'essence totalitaire, ne permettrait pas d'empêcher l'inhumain de se produire. Plus encore, en mettant à mal toutes les formes non-rationnelles de légitimation – principalement la religion, la tradition ou la nature – sans être capable d'y substituer totalement la raison, la modernité aurait détruit les conceptions globales du monde qui permettraient aux hommes de s'orienter et de donner un sens unifié à l'ensemble des dimensions de leur vie. Cela les condamne soit à accepter de vivre une existence déshumanisée, dictée par les impératifs des systèmes économique et politique sur lesquels ils n'ont aucune prise et dont ils ne perçoivent pas la signification ; soit, par réaction, à chercher secours dans une mythologie totalisante et, par là-même, potentiellement totalitaire. Si l'on ajoute à cela que la modernité a été l'occasion d'un développement sans

---

<sup>4</sup> Cf. APEL, K.-O., *La réponse...*, op. cit., pp. 52 sqq. La condamnation adressée au système d'intégration communiste rejoint ainsi le jugement porté sur la Terreur. L'origine de cette dernière était à chercher, pour Hegel, dans le dogmatisme d'une conception inadéquate – parce que formelle et abstraite – de la raison qu'il s'est efforcé de dépasser. Qu'il ait rendu possible une tradition qui conduira à la même barbarie suggère : 1) soit que son concept de raison demeurerait lui-même insuffisant (ou que ses héritiers sont revenus à une conception insuffisante de la raison), éventuellement parce qu'il restait au sein d'un même paradigme philosophique, celui de la philosophie du sujet ou de la conscience (Habermas), ou, à tout le moins, parce qu'il conservait une prétention dogmatique ; 2) soit que toute forme large de rationalisme pratique doit être définitivement rejetée.

précédent des sciences et des techniques qui fait de l'humain le « maître et possesseur de la nature »<sup>5</sup> – en ce compris donc de lui-même –, l'acte d'accusation est complet. Non seulement, la modernité n'aurait rien à opposer aux dérives totalitaires, mais en outre, par le développement des sciences et des techniques, ce serait elle qui les rendrait possibles, tandis que, par son incapacité à légitimer une conception unifiée de la vie, elle les susciterait.

Que cela soit dans son versant dogmatique ou dans celui relativiste, le projet moderne semble ainsi condamné à conduire au totalitarisme. Au lendemain d'Auschwitz et de Hiroshima, il ne serait plus possible de croire que la raison humaine puisse être le fondement d'un progrès civilisateur universel. Il importerait, désormais, de se méfier des grands idéaux émancipateurs qui ont guidé l'action des hommes depuis l'époque moderne. La prétention à l'universalité des pensées modernes serait porteuse d'une soumission des hommes concrets à une humanité abstraite, d'un oubli de la finitude et de la diversité. Il s'agirait, dès lors, que l'on renonce définitivement au projet moderne et que lui succède une postmodernité qui exhorterait non plus à éduquer sa nature, mais à la laisser s'épanouir. En se détournant d'un idéal déshumanisant, la postmodernité retrouverait ainsi une authenticité perdue.

En affirmant l'inachèvement du projet moderne, Habermas s'est, toutefois, opposé à cette convergence des critiques de la modernité – convergence, à vrai dire, dont la contingence est manifeste dès qu'il s'agit de déterminer quelle est exactement cette authenticité perdue. Aujourd'hui encore, il refuse de considérer que le projet moderne de rationalisation conduit, par essence ou par défaut, au totalitarisme et à l'inhumain. Il considère bien plutôt que la barbarie est l'écho des apories propres au cadre conceptuel dans lequel le projet moderne comme la critique de celui-ci se sont développés. Ce cadre est celui de la philosophie du sujet, ou de la conscience, que l'on peut caractériser, dans la perspective de Habermas, par la volonté de fonder la validité de l'ensemble du savoir sur une conscience subjective comprise comme radicalement distincte de son objet.

Pour étayer son propos, Habermas s'est efforcé, dans *Le discours philosophique de la modernité*, de procéder à une reconstruction des principaux discours philosophiques qui ont essayé de comprendre la

---

<sup>5</sup> DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, Le livre de poche (n°2593), Paris, 1995, p. 163.

modernité afin, pour les uns, d'en sauver le projet ou, pour les autres, de le condamner et de s'en détourner. L'enjeu de cette reconstruction est précisément de montrer que les critiques de la modernité se heurtent aux mêmes apories que la modernité parce qu'elles restent attachés au paradigme de la philosophie du sujet. Les philosophies modernes et postmodernes partageraient ainsi une même insuffisance dont la barbarie totalitaire serait le symptôme le plus effrayant. Sur base de cette reconstruction, Habermas peut alors suggérer qu'il importe de penser aujourd'hui non pas une postmodernité, mais bien le réinvestissement du projet moderne, en en développant l'idéal de rationalisation, de liberté et d'émancipation au sein d'un nouveau paradigme philosophique : celui de l'intercompréhension, rendu possible par la philosophie du langage.

Habermas s'est ainsi imposé comme l'une des figures de proue d'un mouvement de retour de la raison. D'un point de vue épistémologique, ce retour de la raison s'est, généralement, placé sous la bannière du criticisme kantien et se présente essentiellement comme un retour de la raison pratique, c'est-à-dire de la raison morale et politique.<sup>6</sup> Ce néo-kantisme pratique s'explique par le fait que le criticisme kantien a le mérite de fonder la légitimité de la raison sur la conscience de ses limites. Il permet ainsi de préserver la prétention à l'universalité de tout rationalisme, sans méconnaître pour autant l'irréductibilité de la finitude humaine. Sur le plan politique, ce retour de la raison s'est incarné dans le renouveau de l'idéologie des droits de l'homme qui, en conformité avec l'inspiration criticiste, entend à la fois légitimer l'Etat, en tant que gardien de ces droits fondamentaux individuels, et protéger l'individu contre toute utilisation totalitaire du pouvoir étatique. C'est également en se référant au criticisme kantien que John Rawls a posé les bases de sa théorie de la justice.<sup>7</sup> L'une des caractéristiques les plus frappantes de ce retour à Kant apparaît de la sorte : il est commun à des personnalités centrales des principales traditions philosophiques contemporaines et a grandement contribué à leur décloisonnement.

Il est naturel, dès lors, que, dans la tradition française, le principal défenseur actuel de ce renouveau du rationalisme critique, Alain Renaut,

---

<sup>6</sup> Cf. LENOBLE, J., BERTEN, A., *Dire la norme. Droit, politique et énonciation*, L. G. D. J. (La pensée juridique moderne), Paris, 1990.

<sup>7</sup> Cf. RAWLS, J., *Théorie de la justice*, trad. C. Audard, Seuil (La couleur des idées), Paris, 1987, p. 20.

soit à la fois un spécialiste de la philosophie allemande<sup>8</sup> et l'une des personnes qui a le plus contribué à la diffusion du libéralisme rawlsien en France.<sup>9</sup> L'ambition de Renaut, surtout en comparaison à celles de Rawls et de Habermas, est, toutefois, incontestablement plus pédagogique que spéculative. Cela confère à ses écrits une importante force de problématisation des auteurs avec lesquels il entre en débat. Ainsi, bien qu'il partage la volonté habermassienne de réinvestir le projet moderne, il en conteste la stratégie et propose de renouveler le projet moderne en restant attaché au cadre de la philosophie du sujet. L'insuffisance de la manière dont le projet moderne a été réalisé en Occident ne tiendrait pas, selon lui, aux limites d'un paradigme dépassé, mais à une compréhension inadéquate du sujet comme un individu doté d'une existence indépendante de toute relation à autrui alors qu'il n'y a de sujet que toujours déjà socialisé. Selon Renaut, nul changement de paradigme ne s'imposerait, puisque la philosophie du sujet posséderait en elle-même les ressources nécessaires à un renouvellement du projet moderne. Similaires dans leurs intentions, les approches de Habermas et de Renaut tendent, par conséquent, à se réaliser selon deux stratégies distinctes.

En confrontant ces deux auteurs, le présent ouvrage entend mettre en évidence l'enjeu philosophique du conflit des paradigmes sous-jacent à cette alternative stratégique. A cet égard, il importera, premièrement, de dissiper une méprise éventuelle. Il est exact, en effet, que certains des traits perçus par Habermas comme propres à l'essence de la philosophie du sujet, sont considérés, par Renaut, comme caractéristiques d'une conception particulière et insuffisante du sujet – à vrai dire, l'individualisme trahirait même les idéaux de la philosophie du sujet. Il est également exact que la référence à l'intersubjectivité relève, pour Habermas, d'un nouveau paradigme philosophique, alors que Renaut estime qu'elle peut être intégrée au sein de la philosophie du sujet. On pourrait, par conséquent, de prime abord, se demander s'il ne s'agit pas essentiellement d'une querelle de mots. Or la question est loin d'être seulement une affaire de rhétorique. Comme nous le verrons, si

---

<sup>8</sup> Cf. notamment, RENAUT, A., *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, PUF (Epiméthée), Paris, 1986 et *Kant aujourd'hui*, Aubier (Philosophie), Paris, 1997.

<sup>9</sup> Cf., par exemple, MESURE, S., RENAUT, A., *La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Grasset (collège de Philosophie), Paris, 1996 et *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Aubier, Paris, 1999, ainsi que RENAUT, A., *Qu'est-ce qu'un peuple libre ? Libéralisme ou républicanisme*, Grasset, Paris, 2005.

Renaut dénonce l'abandon habermassien de la philosophie du sujet, c'est parce que, à son sens, un renvoi ultime à la subjectivité est une condition nécessaire de l'autonomie de la personne et, concomitamment, de sa responsabilité. Certes, le détour par le moment intersubjectif de la discussion est indispensable, mais

au sortir de la discussion, encore faut-il (...) que je réinterprète les principes obtenus comme s'ils étaient posés par ma liberté autonome – faute de quoi je les recevrais pour ainsi dire de l'extérieur, les subirais de manière hétéronome, sans cette dimension d'adhésion et de reconnaissance qui suppose, non plus le rapport à l'autre, mais ce rapport de moi à moi où je peux me reconnaître dans cette part de moi-même qui a participé à la discussion et qui produit la loi ou le principe de justice.<sup>10</sup>

A suivre Renaut donc, la stratégie habermassienne d'un changement de paradigme, conduirait, contre l'intention de son auteur, à mettre à mal le principe moral fondamental de la responsabilité personnelle en diluant celle-ci dans une intersubjectivité anonyme. La critique est suffisamment grave pour mériter que l'on s'y attarde. En faisant le point sur cette controverse, nous serons, en outre, amenés à clarifier le sens et la portée du thème de l'évolution des paradigmes philosophiques et plus précisément de la distinction entre le deuxième paradigme, celui de la philosophie du sujet ou de la conscience, et le troisième, celui intersubjectif ou communicationnel. Nous estimerons que l'évolution des paradigmes est susceptible d'être interprétée de deux manières différentes. Dans la perspective la plus forte, un changement de paradigme correspond à une modification du critère de validité fondant les jugements épistémiques et moraux ; tandis que dans la perspective la plus faible, un tel changement participerait à l'approfondissement d'un seul et même questionnement en mettant en évidence la nécessité de questionner ce que le paradigme antérieur considérait comme une évidence.

Pour ce faire, nous procéderons très classiquement et présenterons, tout d'abord, succinctement la position de Habermas, puis celle de Renaut. Nous approfondirons enfin, au sein des deux derniers chapitres, l'analyse du modèle épistémologique habermassien. Nous

---

<sup>10</sup> RENAUT, A., « Question » in HABERMAS, J., *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*, édité et traduit par Patrick Savidan, Grasset (Nouveau collège de philosophie), Paris, 2003, pp. 14-15.

serons ainsi conduit à proposer une double conclusion. Nous affirmerons que la critique faite par Renaut de l'abandon de la philosophie du sujet est pertinente pour peu le changement de paradigme soit interprété en un sens fort, mais qu'il est également possible de privilégier une lecture plus restreinte de la volonté habermassienne de procéder à un changement de paradigme qui l'affranchit de la critique d'Alain Renaut. Sur base de cette lecture, nous suggérerons, dès lors, que le conflit entre Habermas et Renaut renvoie essentiellement à une compréhension différente de leur rapport à Kant. Ces deux auteurs interprètent différemment la succession des paradigmes philosophiques parce qu'ils développent leur position respective en répondant l'un et l'autre, de manière privilégiée, à deux moments distincts du criticisme kantien : la justification de la prétention à la validité de nos jugements pour Renaut et l'application des principes intelligibles au sein du monde sensible – la question du schématisme – en ce qui concerne Habermas.

Précisons que notre lecture de Habermas ne repose pas strictement sur une argumentation exégétique. Nous nous efforcerons certes de montrer, notamment à partir de *Vérité et justification*<sup>11</sup>, comment de nombreux textes de Habermas plaident en faveur de notre interprétation et apportent un éclairage nouveau sur des points obscurs de la théorie habermassienne, comme l'articulation des principes de discussion et d'universalisation. Mais nous reconnaissons sans peine qu'il serait possible d'invoquer d'autres textes, généralement plus anciens, pour proposer une lecture différente. Il est, à vrai dire, évident que la pensée de Habermas a fortement évolué durant les quarante dernières années. Il nous semble même fort probable que Habermas en personne soit encore hésitant sur la signification et l'ampleur du changement de paradigme auquel il entend procéder. C'est pourquoi l'analyse des textes doit être complétée spéculativement. C'est à cet égard que la confrontation avec Renaut est décisive, dans la mesure où elle nous convainc du caractère incontournable d'un principe d'autonomie subjective pour pouvoir penser la possibilité d'une responsabilité personnelle. La lecture de Renaut nous incite, par conséquent, à privilégier une interprétation du changement habermassien de paradigme qui demeure compatible avec la préservation de l'autonomie subjective.

---

<sup>11</sup> HABERMAS, J., *Vérité et justification*, trad. R. Rochlitz, Gallimard (nrf – essais), Paris, 2001.

La lecture de Habermas développée ici peut, par conséquent, être comprise comme une tentative de réponse à la question suivante : quel sens est-il possible de donner à la volonté habermassienne de procéder à un changement de paradigme philosophique si l'on s'accorde sur la nécessité de préserver, à titre d'horizon, une subjectivité transcendante ?

## I – Habermas : Du discours philosophique de la modernité au paradigme communicationnel

### 1 – *Du discours hégélien de la modernité*

Habermas initie sa reconstruction du discours philosophique de la modernité par l'interprétation que le jeune Hegel donne du projet moderne.<sup>12</sup> C'est Hegel qui le premier fait explicitement de la modernité une question philosophique. Or, à ses yeux, le processus de rationalisation qui caractérise la modernité a été compris, depuis Descartes, comme un processus se confondant avec l'affirmation de la subjectivité. Raison et subjectivité sont, en effet, considérées comme s'interpénétrant. C'est par le sujet que la raison s'inscrit dans la réalité et acquiert son effectivité. C'est par la raison que le sujet peut maîtriser la nature, lui imposer sa volonté, plutôt que d'être consigné à la place qui est la sienne au sein de cette nature.

L'idéalisme kantien constitue dès lors, aux yeux de Hegel, l'aboutissement philosophique de la soumission de l'ensemble de la culture et du savoir à la subjectivité. Or, l'architecture kantienne met en évidence l'éclatement des facultés subjectives. La différenciation de l'entendement, de la raison et de la faculté de juger définit trois sphères distinctes ayant chacune ses propres fondements et dont l'unité n'est plus assurée que formellement – de manière insuffisante donc, selon Hegel – par Kant. L'idéalisme subjectif, auquel conduit l'affirmation moderne du principe de subjectivité, signifierait par conséquent l'éclatement de la raison et son incapacité à constituer une compréhension unifiée du monde nous permettant de nous orienter en son sein.

Par delà Hegel, cet éclatement de la raison conduira à la réduction de la rationalité à la seule sphère théorique – réduction qui est encore actuellement le propre du système occidental de complémentarité entre un rationalisme non axiologique et un subjectivisme éthique. C'est le caractère inéluctable d'une telle évolution que semble annoncer « la conviction de Hegel [selon laquelle] le siècle des Lumières – qui culmine chez Kant et Fichte – a fait de la raison une idole ; à la raison, ce siècle a,

---

<sup>12</sup> Pour ce qui suit, cf. HABERMAS, J., *Le discours philosophique de la modernité*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Gallimard (nrf – Bibliothèque de philosophie), Paris, 1988, pp. 18 sqq.

de manière erronée, substitué l'entendement ou la réflexion et par conséquent érigé en absolu quelque chose de fini. »<sup>13</sup>

Pour le jeune Hegel, la critique de l'idéalisme subjectif est en même temps la critique d'une modernité enfermée dans les limites de la subjectivité. Il s'agirait par conséquent de développer une conception de la raison émancipée de la subjectivité et, ainsi, susceptible de réconcilier les scissions consacrées par l'idéalisme subjectif. C'est pourquoi, souligne Habermas : « A la relation réflexive entre sujet et objet, il substitue une relation – communicationnelle, au sens large – entre les sujets. »<sup>14</sup>

Selon Habermas toutefois, Hegel, dans ses textes de maturité, ne poursuivra pas dans la voie qu'il avait ainsi indiquée. En privilégiant le concept d'absolu, il retombera en deçà de ses intuitions de jeunesse.<sup>15</sup> Dès lors, au lieu de procéder au dépassement des limites de la philosophie du sujet, il cherchera à dépasser les apories engendrées par l'architecture kantienne en investissant les moyens offerts par la philosophie du sujet.

Le concept d'absolu lui permet de comprendre la scission de la raison comme un moment nécessaire de son unité, dans la mesure où cette unité ne peut se poser qu'en niant sa négation.<sup>16</sup> Il porte ainsi à son accomplissement l'affirmation du principe de subjectivité en le libérant des limites de la subjectivité individuelle dans lesquelles il était enfermé au profit d'une subjectivité – c'est-à-dire d'une auto-référence – absolue dont l'individu n'est qu'un moment.

Or, si l'Absolu doit être pensé comme subjectivité infinie (qui perpétuellement renaît de ses cendres, dans l'objectivité, pour s'élever au royaume du savoir absolu), on ne peut penser la fusion des moments de l'universel et de l'individuel qu'en se plaçant dans le cadre de référence de la connaissance de soi monologique : c'est pour cette raison que, dans l'universel concret, le sujet comme universel prend le pas sur le sujet comme individu. Dans le domaine de la morale sociale, une telle logique entraîne que la *subjectivité supra-*

---

<sup>13</sup> Ibid., p. 28.

<sup>14</sup> Ibid., p. 36.

<sup>15</sup> Il n'est par conséquent pas étonnant que Habermas, qui, à bien des égards, reprendra à son compte le programme initial de Hegel, accorde une attention particulière aux textes hégéliens antérieurs à l'édification du système de la maturité. Cf. les textes de Habermas : « Travail et interaction » in *La technique et la science comme « idéologie »*, trad. J.-R. Ladmiral, Gallimard, Paris, 1973, pp. 163 sqq. et « Manières de « détranscendantaliser ». De Kant à Hegel et retour » in *Vérité et justification*, op. cit., pp. 125 sqq.

<sup>16</sup> Cf. HABERMAS, J., *Le discours philosophique...*, op. cit., p. 50.

*individuelle de l'Etat* prenne le pas sur la liberté subjective des individus.<sup>17</sup>

Habermas considère que cette dernière thèse révèle l'institutionnalisme fort de la philosophie hégélienne du droit – la dépendance de la volonté individuelle par rapport à l'ordre établi incarné par les institutions – qui annonce la possibilité – sans, toutefois, y conduire nécessairement – du dogmatisme du système d'intégration communiste. Habermas se demande, dès lors, si Hegel ne répond pas en définitive trop bien au problème de l'unification de la raison. En intégrant toute limitation comme un moment nécessaire de négativité, il supprime toute possibilité de critique. La philosophie devrait désormais se contenter de refléter l'effectivité telle qu'elle est.

## 2 – De l'héritage hégélien

L'héritage hégélien est multiple et varié. Habermas le présente en distinguant trois perspectives : les hégéliens de gauche, les hégéliens de droite et Nietzsche.<sup>18</sup> Ces trois perspectives restent fidèles à Hegel en décriant l'automystification de la raison des Lumières et en considérant que celle-ci provient de la non-perception des apories qui découlent de leur compréhension du principe de subjectivité : l'autoréférence n'est possible qu'au prix d'une objectivation de soi. Elles se distinguent cependant par la stratégie qu'elles préconisent afin de répondre au positivisme des Lumières :

D'un côté, la critique des *hégéliens de gauche* – qui se consacre à la pratique et brûle pour la révolution – entend mobiliser, contre la rationalisation unilatérale du monde bourgeois, contre la mutilation que subit la raison, le potentiel que, au fil de l'histoire, elle a accumulé dans l'attente de la délivrance. De leur côté, les *hégéliens de droite* s'en tiennent, quant à eux, à la conviction de Hegel selon laquelle la substance de l'Etat et de la religion compensera les désordres de la société bourgeoise, à la condition toutefois que, à la subjectivité de la conscience révolutionnaire qui institue le désordre, fasse place la saisie objective du caractère rationnel de l'ordre établi.<sup>19</sup> Pour eux, c'est la rationalité d'entendement érigé en absolu qui

---

<sup>17</sup> Ibid., pp. 48-49.

<sup>18</sup> Ibid., pp. 61 sqq.

<sup>19</sup> La traduction nous semble commettre ici un contresens. Il faut bien entendu comprendre que c'est la subjectivité de la conscience révolutionnaire qui doit faire place à la saisie objective du caractère rationnel de l'ordre établi.

s'exprime désormais à travers l'exaltation des idées socialistes ; et, pour faire pièce à ces faux critiques, il n'y a qu'une seule possibilité : imposer l'intelligence métacritique des philosophes. Pour *Nietzsche* enfin, il s'agit de démasquer la dramaturgie de toute cette comédie dans laquelle chacun – l'espoir révolutionnaire comme la réaction – joue sa scène. Privant de son aiguillon dialectique la critique qui s'exerce sur la raison centrée sur le sujet et réduite à la rationalité téléologique, Nietzsche adopte, vis-à-vis de la raison dans son entier, l'attitude que les jeunes hégéliens adoptent vis-à-vis de sa sublimation : la raison n'est rien d'autre que du pouvoir, rien d'autre que cette volonté de puissance pervertie qu'elle recouvre avec tant de brio.<sup>20</sup>

Dans la mesure où il estime que les hégéliens de gauche comme les hégéliens de droite ne sont jamais parvenus à s'émanciper du cadre de la philosophie du sujet<sup>21</sup>, Habermas accorde une attention particulière à la perspective nietzschéenne qui, en récusant la raison sous toutes ses formes, rompt avec l'humanisme moderne et offre, dès lors, l'espoir d'un dépassement de la philosophie du sujet.

L'affirmation de la raison et de la liberté subjective a conduit à la scission des différentes sphères du savoir et de la culture. Les Lumières ont ainsi définitivement mis à mal la force d'intégration de la religion qui garantissait l'unité du monde. Si les hégéliens se sont efforcés de recouvrer une telle unité en radicalisant le projet des Lumières, Nietzsche, par contre, congédie toute dialectique de la raison. Ne croyant pas en la capacité de la modernité de trouver en elle-même les ressources qui lui permettraient de surmonter ses propres apories, il décide de faire éclater l'enveloppe rationnelle de la modernité et de recourir à la force originaire du mythe. Il fait ainsi le choix de la postmodernité.<sup>22</sup>

Nietzsche s'efforce de substituer les catégories esthétiques aux catégories épistémologiques. Il doit, toutefois, se confronter à la question

---

<sup>20</sup> Ibid., pp. 67-68.

<sup>21</sup> Habermas juge ainsi, par exemple, que : « Les parallèles entre Marx et Hegel sont tout simplement étonnants. L'un et l'autre, à un moment donné de leur jeunesse, envisagent, comme option plausible, de prendre comme modèle, pour la réconciliation de la société bourgeoise clivée, la formation non contrainte de la volonté dans une communauté communicationnelle obéissant à des nécessités de coopération ; et l'un et l'autre finissent par renoncer à cette option, et ce pour les mêmes raisons. Marx, comme Hegel, succombe, en effet aux contraintes qu'imposent les catégories d'une philosophie du sujet. » – Ibid., pp. 76-77.

<sup>22</sup> Cf. *ibid.*, pp. 102 sqq.

de la validité de sa critique esthétique de la raison. Celle-ci demeure-t-elle un moment de la raison ou est-elle résolument l'autre de la raison ? Habermas estime, dès lors, que les héritiers postmodernes ne cesseront d'osciller entre ces deux alternatives, selon qu'ils considèrent leur critique comme antimétaphysique, pessimiste et sceptique ou comme ne renonçant pas à être une philosophie.<sup>23</sup>

### 3 – *De la critique postmoderne*

Selon Habermas, Heidegger serait ainsi le meilleur représentant d'une critique radicale de la raison inspirée par Nietzsche mais prétendant malgré tout demeurer une philosophie. Heidegger assimile, en effet, l'histoire occidentale à une domination progressive de la nature par la subjectivité au moyen de l'absolutisation de la rationalité instrumentale. La critique heideggerienne reste, par conséquent, dans la lignée de celle de Hegel. A la différence de cette dernière cependant, il ne distingue pas la raison et l'entendement, mais les réduit l'une à l'autre et les rejette ensemble. Toutefois, afin de pouvoir justifier sa critique, Heidegger doit revendiquer une compétence cognitive par-delà la raison. Aux yeux de Habermas, sa critique reste, dès lors, au sein de la philosophie du sujet, ou de la conscience, dont il ne remet pas en cause le fondamentalisme :

Dans la mesure où Heidegger ne conteste pas les hiérarchies d'une philosophie cherchant avec acharnement à se fonder elle-même, il ne peut s'opposer au fondamentalisme qu'en dégageant une stratification certes plus profonde, mais désormais instable. A cet égard, l'idée d'un destin de l'Être reste liée à son contraire abstraitement nié. Heidegger ne franchit l'horizon de la philosophie de la conscience que pour rester dans son ombre.<sup>24</sup>

Si Derrida s'inscrit, pour Habermas, dans le prolongement de la perspective heideggerienne, il voit, par contre, en Bataille et Foucault l'illustration de la deuxième forme de critiques postmodernes. Chez ces auteurs, la critique de la raison, afin de ne pas se miner elle-même, se dénie toute valeur rationnelle et se réfugie dans l'art et la rhétorique. Bataille, comme Hegel, veut faire sortir la subjectivité hors de ses limites, mais, alors que ces limites consistaient pour Hegel dans la particularité du sujet individuel, Bataille les assimile aux limites d'une raison qui

---

<sup>23</sup> Cf. *ibid.*, p. 118.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 165-166.

castrerait la spontanéité des pulsions de la subjectivité.<sup>25</sup> Foucault, lui, énonce l'un des leitmotifs de la critique postmoderne de la modernité : il met en exergue le lien interne qui existerait entre l'humanisme moderne et les différentes formes de Terreur. Le développement des Lumières serait celui de l'asservissement à la normalité. La référence à la raison et la vérité dissimule des mécanismes de contrainte et d'exclusion, dans la mesure où la volonté de vérité ne serait qu'une forme de volonté de puissance.<sup>26</sup>

Pour Habermas, la théorie du pouvoir de Foucault ne parvient pas, elle non plus, à réellement sortir de la philosophie de la conscience à laquelle son auteur emprunte d'ailleurs son concept central. Simplement, se contente-t-il de renverser le rapport habituel de dépendance entre la vérité et le pouvoir. Alors que, en principe, il revient à la vérité de fonder la légitimité du pouvoir, la vérité n'est, pour Foucault, que l'expression du pouvoir dominant. Il est, dès lors, à son tour prisonnier des mêmes apories. Ainsi, puisqu'il réduit toutes les prétentions à la validité à des effets de pouvoir, quelle validité peut-il conférer à sa généalogie du savoir ? La conscience de cette nouvelle aporie autoréférentielle conduit Foucault à appliquer sa généalogie à elle-même afin de faire apparaître la particularité qui la différencierait des autres discours, sans qu'il parvienne toutefois à éviter le relativisme.<sup>27</sup>

De manière plus générale, « lorsqu'on transpose la critique radicale de la raison dans le domaine de la rhétorique, afin de désamorcer le paradoxe autoréférentiel, on émousse la lame même de toute critique de la raison »<sup>28</sup>. La critique postmoderne de la raison est, dès lors, condamnée soit à s'autodétruire, soit à se priver de toute validité. Elle se révèle ainsi tout aussi aporétique que l'affirmation moderne d'une subjectivité qui se conçoit comme transcendant toute objectivité, alors qu'elle ne peut prendre conscience d'elle-même qu'en s'objectivant.

L'échec de la critique postmoderne de la raison s'expliquerait, selon Habermas, parce qu'elle aussi ne parviendrait pas à renouveler le cadre conceptuel de la philosophie du sujet, mais se contenterait d'en inverser les termes.<sup>29</sup> En témoignerait l'attachement maintenu au

---

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*, pp. 252-253.

<sup>26</sup> Cf. *ibid.*, pp. 291 sqq.

<sup>27</sup> Cf. *ibid.*, pp. 325 sqq.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*, pp. 365-366.

fondamentalisme propre à ce paradigme. Ainsi, lorsque la critique reste encore attachée à une certaine forme de rationalité (Heidegger ou Derrida, par exemple, mais il en était déjà de même chez Hegel), le sujet est certes rejeté comme fondement ultime de toute vérité et de toute valeur, mais c'est pour privilégier, dans le même temps, un fondement (l'Être, le langage ou l'Esprit absolu par exemple) considéré comme plus profond que le sujet individuel. Ce fondement est même parfois assimilé à une macro-subjectivité douée de conscience de soi et se déployant sur le mode de l'auto-réflexion. Le constat est analogue lorsque la critique de la raison se fait radicale et cherche secours dans l'art ou la rhétorique. Cette fois, ce n'est plus seulement le sujet mais la raison elle-même qui est discréditée, au profit, à nouveau, d'une strate inférieure supposée être le véritable fondement. La volonté de puissance, le pouvoir, l'Autre de la raison ne sont jamais que le reflet de la raison décriée. Celle-ci, de fondement qu'elle était, se retrouve fondée, mais en définitive l'intention propre à la philosophie du sujet a été préservée.

En conséquence, Habermas estime qu'on ne pourra surmonter les apories, dans lesquelles s'abîment les philosophies modernes comme leurs critiques postmodernes, qu'en rompant avec le paradigme de la philosophie du sujet – ou son image inversée – et en renouvelant le projet moderne grâce à un concept élargi de rationalité rendu possible par un nouveau paradigme philosophique. Mais qu'est-ce à dire ?

#### 4 – Des deux premiers paradigmes philosophiques

Habermas – mais aussi Apel ou Rorty – présente de manière éclairante l'histoire de la philosophie comme une succession de trois paradigmes philosophiques.<sup>30</sup> Si les noms utilisés pour désigner ces trois paradigmes varient fréquemment, non seulement entre ces auteurs, mais aussi au sein de leurs textes respectifs<sup>31</sup>, les principes qui distinguent ces paradigmes les uns des autres sont pour l'essentiel identiques.

---

<sup>30</sup> Cf. HABERMAS, J., « Vérité et justification. Le tournant pragmatique de Richard Rorty » in *Vérité et justification*, op. cit., p. 176. Cf. aussi notamment, APEL, K.-O., « La sémiotique transcendantale et les paradigmes de la *prima philosophia* », trad. D. Dumas, in *Revue de métaphysique et de morale*, 1987, II, pp. 147-163 et RORTY, R., *L'homme spéculaire*, trad. T. Marchaisse, Seuil (L'Ordre philosophique), Paris, 1990.

<sup>31</sup> Ce qui n'est évidemment pas sans créer certaines difficultés d'interprétation. Habermas, par exemple, parle de manière indifférenciée de la philosophie du sujet ou de la philosophie de la conscience sans que le lecteur sache avec certitude s'il peut, comme nous l'estimons, bel et bien les confondre.

Pour notre part, nous nommerons le premier (au sens chronologique) paradigme philosophique, le paradigme ontologique. Dans le cadre de ce paradigme, la connaissance est comprise comme devant être le reflet immédiat de son objet. Rorty utilise à cet égard la métaphore du miroir qui nous propose une image parfaitement conforme à la réalité ontologique.<sup>32</sup> A vrai dire toutefois, ce paradigme est traversé par l'opposition entre réalisme et idéalisme. Or la métaphore du miroir ne rend parfaitement compte que de la position réaliste puisqu'elle implique une distinction entre le monde objectif et sa représentation, en tous points fidèle, dans la connaissance. L'idéalisme, quant à lui, confondra purement et simplement le monde et sa représentation en considérant qu'il n'y a pas de réalité distincte de nos idées. Pour l'un comme pour l'autre, cependant, l'adéquation de la connaissance et de la réalité ontologique n'est pas problématisée. La validité de la connaissance étant garantie par son adéquation à son objet, elle se voit dotée d'une nécessité objective (ou ontologique).

L'origine du deuxième paradigme philosophique, le paradigme épistémologique, peut être située chez Descartes qui, pour la première fois, interroge de manière systématique l'adéquation de nos représentations et de la réalité objective. Il initie ainsi un mouvement de pensée auquel Kant donnera sa forme la plus achevée. A la métaphore du miroir, Rorty substitue celle de l'œil qui observe la réalité depuis son propre point de vue et en acquiert une représentation interne dont rien ne garantit qu'elle ne soit pas une image déformée. Plus encore, dans la mesure où le sujet connaissant fait partie du monde et qu'il ne peut par conséquent que l'observer depuis une position particulière en son sein, et non pas depuis une perspective qui lui soit extérieure, l'adéquation entre nos représentations et le monde objectif ne peut que paraître douteuse.

Le point reste toutefois controversé, mais l'essentiel est que, désormais, la validité de la connaissance se fonde non plus directement sur son adéquation au monde objectif tel qu'il est en soi, mais tel qu'il apparaît au sujet connaissant. Ce sujet de la connaissance est, en effet, identifié à un Soi, ou à un Moi, doté d'un ensemble de représentations qui constitue son intériorité et à laquelle s'oppose l'extériorité de l'objet représenté. Dans ce contexte, fonder la validité d'une connaissance nécessitera désormais de s'interroger sur notre capacité subjective à

---

<sup>32</sup> Cf. RORTY, R., *L'homme spéculaire*, trad. T. Marchaise, Seuil (L'ordre philosophique), Paris, 1990.

acquérir des représentations d'objets. C'est, dès lors, par l'auto-réflexion de la conscience que la fiabilité d'un jugement va pouvoir être établie.

Comme l'introspection ouvre la voie à la subjectivité et comme on s'assure de l'objectivité du savoir en accédant à ses sources subjectives, les énoncés épistémologiques se mesurent directement – et tous les autres énoncés indirectement – à la *vérité* entendue comme évidence subjective ou comme *certitude*.<sup>33</sup>

En définitive, l'évolution du premier au deuxième paradigme philosophique s'exprime par excellence dans le principe kantien de la révolution copernicienne. Le champ d'investigation que Kant assigne à la philosophie transcendantale n'est pas l'objet de la connaissance lui-même, mais la manière dont nous le connaissons a priori. La philosophie transcendantale est ainsi premièrement une théorie de la connaissance, et non plus une ontologie. Elle s'efforce de mettre en évidence les contraintes que notre esprit subjectif impose à la réalité, la manière dont il l'informe, lorsqu'il en fait un objet de l'expérience ou de la connaissance, c'est-à-dire lorsqu'il en constitue une représentation. Nous ne pouvons percevoir la réalité qu'en la soumettant à un certain nombre de contraintes qui ont, par conséquent, valeur de conditions subjectives a priori de possibilité de l'expérience et de la connaissance. En mettant à jour ces conditions a priori, la philosophie transcendantale se propose de déterminer à quelles conditions la connaissance peut être valide.

Cela signifie, cependant, qu'une connaissance ne peut plus prétendre, avec certitude, qu'à une nécessité subjective, ou transcendantale. Son éventuelle nécessité objective, ou ontologique, est, par contre, problématique. Qu'une connaissance respecte ses conditions transcendantales de possibilité ne garantit, en effet, que l'adéquation de nos représentations à la manière dont la réalité apparaît au sujet de la connaissance. Cette nécessité subjective est, néanmoins, transcendantale puisque elle s'étend à l'ensemble des sujets humains. Les conditions transcendantales de la connaissance sont donc subjectivement universelles. Mais le principe fondamental de l'idéalisme kantien, selon lequel les conditions subjectives de possibilité de la connaissance de l'objet sont identiquement les conditions de possibilité de la constitution de l'objet de la connaissance, ne vaut que pour l'objet phénoménal. La nécessité subjective de la connaissance ne correspond, par conséquent,

---

<sup>33</sup> HABERMAS, J., « Manières de « détranscendentaliser ». De Kant à Hegel et retour » in *Vérité et justification*, op. cit., p. 128.

qu'à une nécessité objective phénoménale. C'est pourquoi, bien que l'idéalisme transcendantal soit un réalisme empirique, seule l'adéquation de la connaissance à l'objet tel qu'il est en soi conférerait à celle-ci une validité ontologique et ferait de l'idéalisme transcendantal un réalisme transcendantal. Pour cela, il faudrait que les conditions subjectives de la connaissance ne soient pas un prisme déformant de la réalité, mais la laissent se refléter adéquatement en nous.

Le point, nous l'avons dit, est controversé. Si, en schématisant, le scepticisme doute irréductiblement que nos représentations subjectives, même universellement valides, puissent correspondre à la réalité ontologique, le réalisme estime que, dans la mesure où c'est malgré tout le monde en soi qui se donne à apparaître, il doit y avoir un lien interne entre nos représentations et ce monde, de telle sorte que la validité transcendantale d'une connaissance doit au moins être l'indice de sa validité ontologique. L'idéalisme, quant à lui, tend à supprimer la question de l'adéquation entre le monde objectif et nos représentations subjectives en les identifiant : il n'y aurait tout simplement rien d'extérieur à nos représentations.

Dans la mesure où ce paradigme épistémologique situe le fondement de la validité de la connaissance dans l'appréhension réflexive de sa conscience subjective, Habermas regroupe les philosophies qui y correspondent sous l'appellation de la philosophie du sujet ou de la philosophie de la conscience. C'est, par conséquent, avec ce deuxième paradigme qu'il entend rompre en y substituant un troisième : le paradigme communicationnel. Dans cette perspective, ainsi qu'il l'a fait pour sa lecture de la modernité, Habermas surenchérit sur la critique que le jeune Hegel a élaborée à propos du paradigme épistémologique.

A vrai dire, Habermas reprend au jeune Hegel essentiellement la critique de l'une des caractéristiques du « mentalisme » propre à la philosophie de la conscience. La philosophie de la conscience, dans la mesure où elle repose sur la capacité autoréflexive d'un sujet s'interrogeant sur l'évidence subjective qu'il peut reconnaître à ses représentations, impliquerait, en effet, un concept du mental comme distinct du physique.

Le mental se définit par une frontière qui, du point de vue de la première personne, passe entre le Moi et le Non-Moi, et donc entre ce qui se situe à l'*intérieur* et à l'*extérieur* de ma conscience. L'intérieur et l'extérieur recouvrent deux autres délimitations : celle qui sépare la sphère privée de la sphère publique, et celle qui sépare ce qui est

immédiatement certain de ce qui l'est moins ou qui l'est médiatement.<sup>34</sup>

Cette opposition entre l'intérieur de la conscience et son extérieur correspondrait à une distinction entre le sujet et l'objet que le jeune Hegel critique fortement. Selon celui-ci, l'opposition sujet-objet, ainsi que celles qui en sont dérivées, trouverait sa source dans « la représentation mentaliste d'une subjectivité qui se suffit à elle-même et se délimite de ce qui lui est extérieur. »<sup>35</sup> La critique hégélienne va, dès lors, se concentrer sur cette prétention autarcique à l'autosuffisance du sujet. Habermas estime en conséquence que :

Hegel (...) libère les opérations du sujet connaissant (...) de l'isolement dans lequel se trouve un moi narcissiquement renfermé. Depuis toujours, le sujet est engagé dans des processus de rencontre et d'échange et découvre qu'il est situé dans des contextes. Le réseau des relations entre sujets et objets, les liaisons possibles avec les objets sont déjà établis avant que le sujet s'engage réellement dans ces relations et noue effectivement des contacts avec le monde. Il opère dans ce monde comme un élément intégré à l'ensemble du monde. Hegel conteste que le sujet connaissant, parlant et agissant se trouve réellement confronté à la tâche de combler un gouffre ouvert entre lui-même et un autre séparé de lui.<sup>36</sup>

Le jeune Hegel, dès lors, s'est détourné des questions épistémologiques portant sur l'origine de la connaissance. Il a privilégié l'étude des médiums – le travail, le langage et l'interaction – au sein desquels s'articulent les relations entre les sujets, d'une part, et entre ceux-ci et les objets, d'autre part. En s'engageant dans des interactions, en travaillant et en parlant, les acteurs partagent un monde symbolique qui définit le champ d'étude des sciences humaines. Mais surtout, désormais : « Les opérations synthétiques du sujet transcendantal quittent la sphère privée de la conscience pour accéder à l'espace public (...). L'intérieur s'extériorise dans un médium qui sort des limites de la subjectivité. Dans la parole et l'action effectuée, l'opposition entre « intérieur » et « extérieur » disparaît. »<sup>37</sup> En outre, dans la mesure où il est toujours déjà engagé dans un ensemble de relations intersubjectives, le sujet ne se constitue et ne constitue son identité que par la médiation

---

<sup>34</sup> Ibid., p. 128.

<sup>35</sup> Ibid., p. 132.

<sup>36</sup> Ibid., p. 132.

<sup>37</sup> Ibid., p. 135.

de la reconnaissance de l'autre. Habermas trouve ainsi chez Hegel l'annonce de l'une des thèses fondamentales de sa propre pensée : l'individualisation passe par la socialisation. Il oppose cette thèse au mythe mentaliste d'un sujet transcendant tout contexte et existant par lui-même.

##### 5 – *Du paradigme communicationnel*

Comme on le sait, Hegel retombera, toutefois, dans le système achevé, en-deçà des intuitions intersubjectives de sa jeunesse en fondant l'intersubjectivité elle-même sur une métasubjectivité, l'Esprit absolu. C'est, dès lors, essentiellement dans la philosophie du langage que Habermas cherche les ressources nécessaires au dépassement du mentalisme. Il accorde, notamment, une attention toute particulière à la théorie du langage de Humboldt. Celui-ci, en concevant les langues comme les organes par lesquels chaque nation sent et pense, met en évidence la fonction transcendantale que possède le langage, dans la mesure où il détermine les conditions de possibilité de la constitution d'une vision du monde.<sup>38</sup>

C'est cette mise en évidence de la fonction quasi-transcendantale du langage<sup>39</sup> qui va permettre à Habermas de prétendre dépasser le cadre de la philosophie du sujet. Dans un premier temps cependant, la philosophie du langage va conserver les principales caractéristiques du mentalisme en se contentant d'étudier la fonction sémantique du langage. Les structures du langage remplacent simplement les catégories de la raison, tandis que le rapport entre proposition et fait se substitue à celui entre représentation et objet. De plus, l'éclatement du langage en une multiplicité de langues différentes rend problématique la possibilité d'une vérité universelle, puisque l'accès au monde ne peut se faire que par l'intermédiaire d'une langue qui peut différer fortement d'un sujet à l'autre.

En fait, seule l'analyse de la fonction pragmatique que le langage possède également, autorise à opposer au mentalisme le primat de

---

<sup>38</sup> Cf. HABERMAS, J., « Philosophie herméneutique et philosophie analytique. Deux versions complémentaires du tournant linguistique » in *Vérité et justification*, op. cit., pp. 13-14.

<sup>39</sup> Le langage possède une fonction *quasi-transcendantale* parce que si les structures langagières transcendent l'individu empirique, elles peuvent demeurer propre à une culture particulière.

l'intersubjectivité et à sauvegarder une prétention à l'universalité. Une proposition linguistique ne possède pas seulement une signification, elle est également un moyen de communication grâce auquel les interlocuteurs peuvent chercher à s'entendre à propos de quelque chose. Cette fonction pragmatique, délaissée par la tradition analytique, est, par contre, analysée au sein de la tradition herméneutique par Gadamer. Celui-ci comprend le dialogue comme le cas paradigmatique de la compréhension.<sup>40</sup> Le dialogue permet, en effet, à chaque interlocuteur d'élargir sa perspective jusqu'à atteindre une fusion des horizons qui rend possible un accord intersubjectif. Gadamer ne réhabilite cependant pas l'universalité de la vérité parce qu'il estime que les processus d'entente ne peuvent aboutir que lorsqu'il existe entre les participants un consensus préalable au dialogue et fondé sur des traditions partagées. Tout accord intersubjectif est, dès lors, déterminé par le contexte à chaque fois particulier au sein duquel il s'est avéré possible.

Apel s'appuie sur Gadamer tout en cherchant à lever cette hypothèque contextualiste. A cette fin, il cherche à expliquer la commensurabilité de tous les langages par l'existence d'universaux pragmatiques. Il renouvelle la question transcendantale kantienne mais en lui faisant subir un tournant pragmatico-linguistique. Les conditions subjectives de la possibilité de la connaissance sont remplacées par les conditions intersubjectives de la possibilité de la communication. Si les caractéristiques respectives de chaque langage définissent sous quelles contraintes un sujet particulier pourra développer une vision du monde et de lui-même, les exigences inhérentes à la possibilité de la communication sont elles universelles.

Apel rend ainsi possible le développement d'un concept de vérité fondé sur une théorie de la discussion au sein d'une « pragmatique transcendantale ». La « pragmatique formelle » de Habermas ne s'en distingue que par la réserve – qui transparait lorsque l'on compare les adjectifs utilisés par les deux auteurs pour désigner leur théorie respective – qu'il exprime envers la volonté de Apel de fournir à la théorie de la discussion une fondation transcendantale. Habermas considère que, par cette volonté, Apel retombe en deçà des acquis du tournant pragmatico-linguistique qu'il a pourtant initié.

---

<sup>40</sup> Cf. GADAMER, H.-G., *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. E. Sacre, Seuil (L'ordre philosophique), Paris, 1976.

Ils joignent, par contre, l'un et l'autre l'analyse sémantique du langage, développée dans la philosophie du langage classique, à l'analyse pragmatique du langage, initiée par l'herméneutique. L'articulation de ces deux niveaux d'analyse transparait dans leur théorie de la signification selon laquelle : « Comprendre une expression signifie que l'on sait comment on pourrait s'en servir pour s'entendre avec quelqu'un à propos de quelque chose. »<sup>41</sup> L'origine de cette théorie provient de Frege qui estimait que le sens d'une proposition est déterminé par les conditions dans lesquelles elle est vraie. Il établissait ainsi l'existence d'un lien interne entre la signification et la validité d'une proposition linguistique. La reformulation de cette thèse par Habermas le conduit à identifier la validité d'une proposition à sa capacité à faire l'objet d'un accord au sein d'une discussion intersubjective.

Nous percevons de la sorte la rupture par rapport au paradigme épistémologique. Le paradigme communicationnel considère que toute expérience vécue est toujours déjà interprétée au sein du langage. Or celui-ci n'est pas une structure de l'esprit subjectif individuel, mais le médium privilégié autour duquel s'articulent les relations sociales. Conférer un primat au langage revient à conférer en même temps un primat au social. Le langage est, en effet, compris comme une production de la communauté sociale au sein de laquelle le sujet se constitue grâce à la reconnaissance mutuelle que permettent les relations intersubjectives. Le paradigme communicationnel fait ainsi sienne la critique hégélienne de la conception mentaliste d'un sujet se suffisant à lui-même.

Mais le glissement d'une philosophie de la subjectivité à une philosophie de l'intersubjectivité est essentiellement perceptible au sein de l'évolution du critère de validité de la connaissance. Dans le paradigme épistémologique, la validité de la connaissance était garantie par la parfaite transparence à soi de la conscience subjective. L'accès immédiat que celle-ci possédait, par auto-réflexion, à une sphère privée d'expériences vécues absolument certaines lui permettait de garantir l'universalité subjective de toute connaissance fondée sur ces vérités premières. Seule était mise en question l'adéquation de cette connaissance du monde tel qu'il est représenté par le sujet connaissant au monde tel qu'il est en soi. Désormais, le tournant pragmatico-linguistique

---

<sup>41</sup> HABERMAS, J., « Le réalisme après le tournant de la pragmatique linguistique » in *Vérité et justification*, op. cit., p. 267.

rejette toute possibilité de certitudes immédiates privées. Toute expérience est d'emblée médiatisée par le langage et nul énoncé n'est susceptible de se légitimer par lui-même.<sup>42</sup> La validité d'un énoncé ne peut en effet être justifiée qu'au moyen d'autres énoncés et à l'occasion d'une discussion publique. Le consensus intersubjectif se substitue de la sorte à la certitude subjective.

L'essor de ce nouveau paradigme doit être recherché dans la mise en cause du mythe de la parfaite transparence à soi du sujet sur lequel reposait le paradigme épistémologique. Celui-ci présupposait chez tous les sujets une même structure rationnelle qui garantissait la possibilité de l'universalité subjective de la connaissance. Si le principe d'une validité universelle est sauvegardé par les conditions intersubjectives de la discussion, la capacité d'un sujet individuel de constituer par lui-même une connaissance valide vole en éclat. Tout savoir se découvre faillible et contraint de justifier intersubjectivement sa prétention à la validité.

Loin d'être contingente, la succession des trois paradigmes exprime ainsi un enchaînement dialectique.<sup>43</sup> Le paradigme ontologique concevait la connaissance comme le reflet de la réalité. Suite notamment à la querelle des universaux, la parfaite adéquation du monde tel qu'il nous apparaissait et du monde en soi a été mise en question. En réaction, le paradigme épistémologique a recentré le problème de la validité de la connaissance sur la nécessité subjective de nos représentations. La connaissance valide est celle qui est parfaitement adéquate à la représentation du monde que possède la conscience pure du sujet transcendantal. Cette nécessité transcendantale est à son tour mise en cause par la critique du modèle de la parfaite transparence à soi du sujet connaissant. Le sujet connaissant se découvrant particulier, il ne peut plus être assuré par lui-même de la pureté de sa représentation du

---

<sup>42</sup> Pour Habermas à tout le moins – cf. « Justesse ou vérité. Le sens de la validité déontologique des jugements moraux et des normes » in *Vérité et justification*, op. cit., p. 215. Apel par contre – et c'est ici essentiellement que se distinguent la pragmatique formelle et la pragmatique transcendantale – estime que les ressources de la pragmatique rendent possible une fondation ultime d'un certain nombre d'énoncés dont on ne peut contester la validité sans commettre une contradiction performative. Habermas considère, quant à lui, qu'un tel fondationnalisme doit recourir à l'auto-réflexion d'une conscience solipsique et témoigne d'une retombée dans le paradigme épistémologique.

<sup>43</sup> Cf. HABERMAS, J., « Vérité et justification... » in *Vérité et justification*, op. cit., p. 177, ainsi que APEL, K.-O., « La sémiotique transcendantale... » in *Revue de métaphysique et de morale*, art. cit., pp. 161-162.

monde. Dès lors, la validité de la connaissance ne se joue plus que sur sa capacité à être l'objet d'un accord entre tous les sujets particuliers.

Selon Habermas, seul le dernier paradigme ainsi suggéré peut permettre de dépasser les apories relevées par l'étude du discours philosophique de la modernité. Comme nous le verrons, le concept intersubjectif de validité permet de maintenir une prétention rationaliste au-delà des limites de la seule science théorique. Il offre ainsi les ressources cognitives nécessaires pour s'opposer à la barbarie de conceptions du monde déshumanisantes et pour réinvestir le processus moderne de rationalisation. Cet élargissement de la raison fait dans le même temps preuve d'un antifondamentalisme qui doit rendre impossible le dogmatisme d'une interprétation totalitaire du projet moderne.

Avant de voir comment son concept intersubjectif de la validité permet à Habermas de rendre compte de la faillibilité de nos jugements, tout en préservant la possibilité de leur attacher des prétentions à la vérité et à la justesse normative, nous voudrions mettre en perspective la stratégie par laquelle Habermas s'efforce de renouveler le projet moderne en la confrontant à la stratégie préconisée par Alain Renaut : tenter de procéder à un tel renouvellement en restant au sein de la philosophie du sujet propre au paradigme épistémologique.

## II – Renaut : De l'individu au sujet

### *1 – Des similitudes et des différences entre les perspectives de Habermas et de Renaut*

La structure du jugement posé par Renaut sur la modernité est en tous points similaire à celle du jugement habermassien, moyennant toutefois un déplacement conceptuel majeur. Si ce déplacement est révélateur d'un choix stratégique différent, il témoigne surtout d'un enjeu philosophique essentiel qu'il nous faudra essayer de présenter.

Habermas rejette l'accusation que les auteurs postmodernes font à la modernité en assimilant le processus de rationalisation à un processus de domination, d'asservissement ou de déshumanisation. Pour Habermas, ce n'est pas le projet de rationalisation qui a rendu possible le phénomène totalitaire, mais le paradigme du sujet dans lequel ce projet a été pensé. Or, si les postmodernes se détournent du projet moderne, ils ne parviennent pas à se détacher de ce paradigme dont ils ne font qu'inverser la logique. Dès lors, le postmodernisme est confronté aux mêmes apories et menace lui aussi de conduire à une forme ou une autre de barbarie.

Pour Renaut, par contre, l'origine de l'insuffisance du projet moderne, tel qu'il s'est réalisé en Occident, ne se situerait pas dans la philosophie du sujet, mais dans la réduction du sujet à l'individu qui s'est progressivement imposée et qui est le corrélat anthropologique de la réduction épistémologique de la raison à l'entendement. Si la critique postmoderne est considérée, par Renaut également, comme tout aussi déshumanisante que l'objet de sa critique, c'est cette fois parce que les postmodernes récuse la raison sans remettre en cause l'individualisme.

Ce qu'il y a de commun et de différent dans ces deux perspectives saute aux yeux. Pour l'un comme pour l'autre, il s'agit de renouveler l'idéal rationaliste en soulignant la compréhension insuffisante de la modernité sur laquelle se fondent les pensées qui s'en détournent. Celles-ci ne seraient pas parvenues à identifier la cause exacte des conséquences déshumanisantes de la modernité et en répéteraient les apories philosophiques et politiques. Mais si, pour Habermas, l'échec des modernes et des postmodernes s'explique par leur inscription commune

dans le paradigme de la philosophie du sujet auquel il importe de renoncer au profit du paradigme communicationnel rendu possible par les apports de la philosophie du langage, Renaut voit l'origine du mal dans l'individualisme et souhaite renouveler non seulement la confiance moderne en la raison mais aussi la philosophie du sujet dont l'intention ne serait en aucune manière épuisée par l'individualisme. Selon cette seconde perspective, la volonté d'intégrer les acquis du « tournant pragmatico-linguistique » n'impose pas de développer un nouveau paradigme philosophique. Comme nous allons le voir dans cette section, Renaut considère que le « tournant pragmatico-linguistique » pourrait tout à fait être conçu comme un tournant interne à la philosophie du sujet.

## 2 – *Des discours heideggeriens et individualistes de la modernité*

Dans le contexte français, la critique de la modernité s'est inspirée initialement d'un marxisme transformé, ou non, par le structuralisme. Avec la découverte du goulag, la nature elle-même impérialiste et totalitaire du communisme va toutefois se révéler et jeter un discrédit sur toute forme de marxisme. La critique de la modernité va dès lors être menée en se référant désormais à Heidegger. Le phénomène totalitaire est ainsi interprété comme l'aboutissement logique du programme de maîtrise et de domination propre au sujet moderne dont Heidegger a proposé la déconstruction.

Heidegger caractérise, en effet, la modernité par l'affirmation du sujet. Renaut s'accorde sur ce point avec Heidegger puisqu'il estime que la modernité, identifiée à l'humanisme, peut effectivement être définie par :

la manière dont l'être humain s'y trouve conçu et affirmé comme la source de ses représentations et de ses actes, comme leur fondement (*subjectum*, sujet) ou encore comme leur auteur : l'homme de l'humanisme est celui qui n'entend plus recevoir ses normes et ses lois, ni de la nature des choses, ni de Dieu, mais qui prétend les fonder lui-même à partir de sa raison et de sa volonté. Ainsi, le droit naturel moderne sera-t-il un droit « subjectif », posé et défini par la raison humaine (rationalisme juridique) ou par la volonté humaine

(volontarisme juridique), et non plus un droit « objectif », inscrit dans un quelconque ordre immanent ou transcendant du monde.<sup>44</sup>

Selon Renaut, Heidegger interprète le trajet de la modernité comme un enchaînement homogène et continu de quatre étapes représentant chacune une progression significative dans l'affirmation de l'indépendance du sujet. Avec Descartes, premièrement, s'impose une conception de la nature comme un domaine susceptible d'être maîtrisé par l'homme et soumis à sa volonté. Si, deuxièmement, les Lumières doivent reconnaître les limites de la raison, la conception de la science comme un instrument axiologiquement neutre se généralise. La science ne trouve plus sa justification en elle-même, mais est au service de fins qui la dépassent : l'émancipation de l'homme ou le bonheur de l'humanité. Troisièmement, Kant confère à l'idéal de l'autonomie sa forme achevée au travers de sa critique de l'eudémonisme. La volonté se prend désormais pour son propre objet. Enfin, le moment kantien est radicalisé par Nietzsche qui transforme la volonté se voulant elle-même en une quête de la puissance pour la puissance.<sup>45</sup>

Cette lecture homogénéisante de la modernité résistera à la mise en cause de la référence heideggerienne qui se cristallisa, en France, dans la controverse suscitée par la publication, en 1987, du livre de Farias, *Heidegger et le nazisme*. Comme pour le marxisme, la référence heideggerienne a été condamnée suite à la révélation de liens considérés, à tort ou à raison, comme internes entre ces pensées et le totalitarisme. Au-delà de l'attitude adoptée par la personne Heidegger en un moment spécifique de l'histoire, c'est, aux yeux de Renaut, l'heideggerianisme en lui-même qui est incompatible avec la démocratie, dans la mesure où la philosophie de Heidegger supprime la subjectivité et la responsabilité minimales requises par toute pensée démocratique. En déconstruisant le sujet sans en préserver au moins l'Idée, en récusant le projet moderne, Heidegger supprime la condition de possibilité de la démocratie.<sup>46</sup>

Or celle-ci est progressivement devenue incontestable. Moins, sans doute, en raison de l'émerveillement devant sa perfection que suite à la découverte de la barbarie de toutes les alternatives proposées. Churchill avait décidément été clairvoyant. Si, dès lors, il ne devient plus

---

<sup>44</sup> RENAUT, A., *L'individualisme. Réflexions sur la philosophie du sujet*, Hatier (Optiques – Philosophie), Paris, 1995, p. 6.

<sup>45</sup> Cf. *ibid.*, pp. 9-10.

<sup>46</sup> Cf. FERRY, L., RENAUT, A., *Heidegger et les Modernes*, op. cit., pp. 40-42.

possible d'accepter le rejet heideggerien de la modernité, la lecture qu'il en donne persiste, pour l'essentiel, chez ceux qui saluent la valorisation moderne de l'indépendance du sujet et voient dans le libéralisme la consécration politique de ce principe. La modernité est en effet comprise, cette fois, comme « une dynamique d'émancipation de l'individu vis-à-vis du poids des traditions et des hiérarchies naturelles ».<sup>47</sup> La modernité serait donc l'histoire de la conquête de l'indépendance individuelle, l'histoire de l'essor de l'individualisme.

Cet individualisme reposerait, premièrement, sur la révolte des individus contre les hiérarchies féodales au nom de l'égalité. Il impliquerait, deuxièmement, une rupture avec les sociétés pré-modernes dont l'organisation se fondait sur une tradition s'imposant aux individus. Face à cette dépendance à l'égard de la tradition, la liberté est reconnue comme incarnée dans le principe démocratique de l'auto-institution. L'individu est ainsi affirmé à la fois comme principe et comme valeur :

- comme valeur, puisque, dans la logique de l'égalité, un homme vaut un homme, ce pourquoi l'universalisation du droit de suffrage sera la traduction politique la plus complète d'une telle valeur ;
- comme principe, puisque dans la logique de la liberté, seul un homme peut être pour lui-même la source de ses normes et de ses lois, ce pourquoi contre l'hétéronomie de la tradition, c'est sous le régime de l'autonomie que s'inscrira la normativité éthique, juridique et politique des Modernes.<sup>48</sup>

### 3 – *De la différence entre autonomie et indépendance*

La pertinence de la lecture individualiste de la modernité se joue, toutefois, autour de la signification qu'elle donne de l'affirmation de l'autonomie du sujet.<sup>49</sup> Celle-ci correspond à la forme spécifiquement moderne de la liberté et est opposée, depuis Constant, à la liberté des Anciens. Alors que la liberté des Anciens était celle du citoyen participant à la gestion des affaires publiques, la liberté des Modernes serait celle de l'individu, préexistant ontologiquement à l'Etat, pouvant gérer ses affaires privées en étant débarrassé, grâce au système de la

---

<sup>47</sup> RENAUT, A., *L'individualisme...*, op. cit., p. 14.

<sup>48</sup> Ibid., p. 22.

<sup>49</sup> De manière rhétorique, nous pouvons d'ores et déjà suggérer que l'individualisme manque, par contre, la logique de la fraternité selon laquelle l'homme ne se constitue qu'au sein de la relation intersubjective, ce pourquoi il ne peut se concevoir comme indépendant sans nier la condition de possibilité de la constitution de son identité.

représentation, de la nécessité de participer aux affaires publiques. D'où le souci constant du libéralisme de garantir les libertés privées individuelles, notamment face à l'Etat.<sup>50</sup>

Toutefois, il ne va pas de soi que cette opposition entre la liberté-participation des Anciens et la liberté-indépendance des Modernes épuise le sens de la liberté telle qu'elle est conçue par la modernité. Sans préjuger ici des implications politiques d'une telle question, il ne va certainement pas évident que l'on doive accepter l'identification individualiste de l'indépendance et de l'autonomie. La thèse de Renaut est, au contraire, que le processus de rationalisation moderne s'est développé sur base d'une double réduction, purement contingente, du sujet à l'individu et de l'autonomie à l'indépendance.

La réduction du sujet à l'individu, consacrée par la lecture heideggerienne comme par celle individualiste de la modernité, revient, en effet, à considérer que la conception leibnizienne du sujet énoncerait l'essence de la subjectivité moderne. Le cogito monadologique serait la vérité du cogito rationaliste. Leibniz, en mettant en évidence la dimension d'activité propre à la représentation, ferait ainsi de la subjectivité cette « instance intrinsèquement active que définit le projet d'une soumission absolue du réel à son entreprise de maîtrise et de possession »<sup>51</sup>. Nietzsche répéterait, quant à lui, la monadologie leibnizienne, mais en la privant de la référence divine qui garantissait l'harmonie préétablie et en consacrant, dès lors, le chaos d'un monde où se heurtent les volontés de puissance. Sa spécificité est de faire sortir l'individualisme de la modernité en renonçant à la raison.<sup>52</sup> Si l'individualisme moderne maintient le principe de l'unité du monde en recourant à une forme de transcendance, l'individualisme contemporain, ou postmoderne, pousse la logique de l'individualisme dans ses dernières conséquences et fait éclater le monde unique en une infinité de mondes privés.<sup>53</sup>

L'individualisme, parce qu'il nie l'existence d'une dimension d'identité partagée intersubjectivement et proclame qu'il n'existe que des

---

<sup>50</sup> Cf. RENAUT, A., « Avant-Propos » in RENAUT, A. (s.d.), *Histoire de la philosophie politique 1 – La liberté des Anciens*, Calmann-Lévy, Paris, 1999, pp. 25 sqq.

<sup>51</sup> RENAUT, A., *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Gallimard (nrf), Paris, 1989, p. 33.

<sup>52</sup> Cf. *ibid.*, pp. 103 sqq.

<sup>53</sup> Cf. *ibid.*, p. 154, ainsi que pp. 218 sqq.

différences irréductibles, détruit la possibilité même de l'autonomie dont pourtant il se revendique.<sup>54</sup> L'irréductibilité de ces deux formes de liberté était déjà patente chez Leibniz. Comme le souligne Alain Renaut :

la liberté leibnizienne – dont on sait déjà avec quelle ironie en parlait Kant – n'est donc nullement auto-nomie, soumission à une loi que l'on s'est soi-même donnée, elle est seulement accomplissement par chaque monade de la loi constitutive de son être, *autodéploiement de sa détermination propre* et non pas *autodétermination* : la loi qui organise le réel précède toute décision et loin que ce soit la volonté qui pose cette loi, c'est la loi immanente au réel qui s'actualise à travers le surgissement de telle ou telle monade et de ses « volontés ».<sup>55</sup>

La liberté n'est conçue qu'en termes d'indépendance de la monade par rapport aux autres monades et à la nature extérieure. Elle se confond avec la valorisation de l'auto-suffisance qui conduit à faire du collectif la simple coexistence des sphères privées. Or c'est explicitement contre cette compréhension de la liberté que Kant a développé son concept d'autonomie. L'autonomie de la volonté s'oppose à la loi naturelle des désirs et des inclinations sensibles qui règne sur l'homme en tant qu'être sensible et relève de l'hétéronomie de sa nature.<sup>56</sup> L'autonomie n'est donc pas l'antithèse de la dépendance, mais celle de l'hétéronomie.

Il faut en effet y insister : l'idée (intrinsèquement moderne) de la liberté comme autonomie désigne, en un sens, une dépendance à l'égard des règles, mais une dépendance perçue comme compatible avec la liberté – mieux : une dépendance fondatrice de la liberté authentique, dans la mesure où cette liberté authentique (humaine) n'est précisément pas la liberté (naturelle) sans règle, mais consiste à faire de l'humain lui-même le fondement ou la source de ses normes ou de ses lois.<sup>57</sup>

Selon Renaut, c'est donc de manière totalement erronée que l'individualisme identifie indépendance et autonomie. Or « la superposition de la valeur de l'indépendance et de celle de l'autonomie laisse penser que l'enjeu unique de la modernité a été la promotion du principe d'individualité : je crois cette appréhension fautive et égarante. »<sup>58</sup> Si la

---

<sup>54</sup> Cf. *ibid.*, pp. 59-60.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>56</sup> Cf. *ibid.*, p. 92.

<sup>57</sup> RENAULT, A., *L'individualisme...*, op. cit., p. 46. L'autonomie est par contre indépendance par rapport à toute forme d'Altérité qui dicterait à l'homme sa Loi.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 44.

logique de l'individualisme exprime incontestablement l'une des tendances spécifiques de la modernité, elle n'en épuise pas l'inspiration. La conception de la liberté comme autonomie, c'est-à-dire, non la sacralisation de l'arbitraire, mais la soumission à des règles librement acceptées, constitue le cœur d'une forme alternative de modernité. La modernité, loin donc d'être homogène, serait le lieu d'un affrontement entre deux conceptions différentes de la liberté et seule la dévalorisation de l'autonomie – dévalorisation qui s'explique, à notre sens, par la réduction théorico-instrumentale de la raison – a pu rendre possible la sacralisation libérale de l'indépendance. Or celle-ci nous condamne à l'arbitraire parce qu'elle nous prive de tout critère de choix. Elle engendre, par conséquent, le nihilisme et le relativisme qui frappent la culture contemporaine.

#### 4 – *De l'individualisme et du sujet*

Il ne peut donc être question de suivre Heidegger lorsqu'il fait de l'émergence du sujet autonome une simple étape dans le développement de la logique de l'individualisme. Elle symbolise, au contraire, la possibilité d'un refus de l'individualisme qui resterait au sein de la modernité.<sup>59</sup> A vrai dire, c'est en rompant avec l'individualisme, et non avec la modernité, que l'on peut répondre à la barbarie qui a marqué le vingtième siècle. C'est, en effet, l'individualisme, dans sa forme moderne et rationaliste comme dans celle contemporaine et antirationaliste, qui est en lui-même déshumanisant.

A suivre Renaut, le rationalisme de l'individualisme moderne ne peut être pleinement conséquent qu'au prix de la soumission du sujet particulier à un ordre qui le transcende. Chez Leibniz déjà, la seule manière de garantir une cohérence entre les agissements de monades ontologiquement indépendantes les unes des autres est de concevoir ceux-ci comme l'accomplissement d'une harmonie préétablie dont le fondement serait situé en Dieu.

Pensée de manière monadologique, la réalité est telle que tout événement, y compris le mal moral dont une individualité pourrait être responsable, doit être conçu comme inscrit dans la formule qui définit chaque monade et fait de la série de ce qu'elle produit un élément de l'harmonie du meilleur des mondes possibles.<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> Cf. RENAUT, A., *L'ère de l'individu...*, op. cit., pp. 85-86.

<sup>60</sup> Ibid., p. 204.

C'est pourquoi Kant considérait – comme Renaut y faisait allusion dans l'une des citations reprises ci-dessus – que la liberté de la monade était celle d'un tourne-broche qui, une fois remonté, n'avait d'autre liberté que celle d'exécuter par lui-même son propre mouvement. Hegel, quant à lui, radicaliserait la solution leibnizienne et mettrait parfaitement en lumière combien l'individualisme rationaliste ne peut légitimer l'individu qu'en le soumettant dans le même temps à l'universel. Le principe de la monadologie leibnizienne resurgirait, en effet, « sous la forme bien connue d'une théorie de la « ruse de la raison » selon laquelle c'est en poursuivant égoïstement la réalisation de ce qu'il croit constituer son intérêt que l'individu contribue au déploiement de la rationalité globale du processus historique. »<sup>61</sup> Cette soumission de l'individu à la logique extérieure de la raison, si elle nie l'autonomie du sujet, ne constitue par contre en rien une entrave à son indépendance par rapport aux autres individus. Dès lors, puisque le système hégélien autorise chaque individu à laisser être sa nature égoïste, Renaut y voit le sommet de l'individualisme moderne.

Cependant, puisque l'individu n'a de sens et de valeur que parce qu'il participe à la totalité de l'universel, le couple individualisme-rationalisme menace à tout instant de conduire au totalitarisme. Il importe donc de le dissocier. C'est, certes, ce que fait l'individualisme contemporain en libérant l'affirmation de l'individu de son ancrage rationaliste et métaphysique, mais sans parvenir pour autant à éviter la barbarie. Si l'individu y est libéré de la soumission à un ordre transcendant, il se trouve enfermé dans son monde privé et dépourvu de toute base lui permettant de répondre à son besoin de sens. Selon la place résiduelle qu'il accorde à une raison désormais axiologiquement neutre, l'individualisme contemporain s'incarne politiquement dans l'anarchisme, le libertarisme ou le libéralisme. Or, même la dernière de ces possibilités, supposée être explicitement démocratique, menace, par la désaffection du politique qu'elle engendre et que l'on peut expérimenter de nos jours, de reconduire à une forme non démocratique d'organisation politique. Il pourrait ainsi, à notre sens, être certainement démontré que le libéralisme, une fois disparues les ressources fournies par l'identité collective des communautés traditionnelles ou naturelles, ne

---

<sup>61</sup> Ibid., p. 207.

peut conduire qu'à un régime technocratique dont le caractère démocratique ne serait plus que formel.

S'il s'agit donc de se prévaloir de l'idéal humaniste, il ne peut être question de se détourner de la raison tout en préservant l'individualisme. Avec Renaut, nous pensons que c'est la possibilité inverse qu'il importe d'explorer. Au sein du couple individualisme-rationalisme, le terme avec lequel il faut rompre, c'est l'individualisme. Renaut en appelle donc à se détacher de la lecture heideggerienne de l'affirmation moderne du sujet. Cette lecture homogénéisante tend d'ailleurs à niveler les différentes conceptions du sujet qui ont surgi au sein de la philosophie moderne. Ainsi : « Entre le cogito cartésien (et plus généralement, le cogito rationaliste) et le cogito empiriste, surgit tout de même cette différence qui semble essentielle, savoir que le premier se définit et se constitue par la clôture sur soi, alors que le second n'a de sens que par l'ouverture aux impressions. »<sup>62</sup> Une même difficulté apparaît avec le *cogito* criticiste de Kant et de Fichte. Kant, en s'interrogeant sur les conditions de possibilité de la conscience, problématise pour la première fois le sujet lui-même et est conduit à en affirmer la finitude. L'empirisme et le criticisme, tout en restant au sein de la philosophie du sujet, mettent ainsi à mal, l'un et l'autre, les illusions métaphysiques d'un sujet parfaitement transparent à lui-même. Nous sommes par conséquent en présence d'une pluralité de *cogito* que la lecture heideggerienne de la modernité ne peut pas intégrer. Dès lors,

en croyant s'attaquer, chez Leibniz, à un redoutable renforcement de l'emprise moderne du sujet sur la conception du réel, Heidegger, sans s'en être rendu compte, a surtout atteint *l'émergence d'une figure particulière du sujet*, qu'il n'a jamais perçue dans sa spécificité et qu'il a purement et simplement identifié à la vérité du sujet *comme tel* : là où la lecture heideggerienne ne voit qu'explication et consolidation de ce qui avait surgi avec Descartes, il faudrait déceler bien plutôt une mutation radicale, celle qui, *dans l'histoire du sujet*, conduit du sujet à *l'individu*, au point qu'il serait tentant de penser qu'à partir de Leibniz il s'agit moins d'une histoire de la subjectivité que d'une histoire de l'individualité.<sup>63</sup>

Dans la mesure où, selon Renaut, l'empirisme, malgré son opposition aux monadologies, reprend en son sein les principales

---

<sup>62</sup> Ibid., p. 41.

<sup>63</sup> Ibid., p. 47.

caractéristiques de l'individualisme, puisqu'il continue à considérer que chaque sujet existe indépendamment du monde et des autres sujets, c'est chez Kant que Renaut, après lui avoir repris sa conception de la liberté, trouve une conception anti-individualiste du sujet. A vrai dire, de la même manière que la valorisation de l'indépendance est inhérente à l'individualisme, le concept kantien du sujet et l'autonomie de la volonté sont étroitement liés l'un à l'autre. Or, si la valorisation de l'indépendance impose la désocialisation de l'homme puisque celui-ci se comprend comme un individu se concevant et se constituant indépendamment de tout rapport social, comme une subjectivité sans intersubjectivité, il n'en est pas de même pour la valorisation de l'autonomie. Au contraire, l'autonomie est le propre du sujet moral et l'éthique ne peut se penser que sur fond d'intersubjectivité. Le moment kantien signifie ainsi la possibilité d'intégrer la prise en compte de l'intersubjectivité au sein de la philosophie du sujet.

##### 5 – *De la théorie kantienne du sujet*

Renaut, comme Habermas et, surtout, Apel, puise chez Kant les ressources nécessaires à un renouvellement de l'idéal moderne. Il se distingue radicalement de Habermas, par contre, en considérant que la reconstruction qu'il importe de faire subir au kantisme ne signifie pas la nécessité de renoncer au cadre de la philosophie du sujet et de développer un nouveau paradigme philosophique. Toutefois, sa critique de l'individualisme conserve certains des éléments principaux de la critique habermassienne du mentalisme. L'une et l'autre s'entendent, en effet, pour rejeter une conception du sujet comme se suffisant à lui-même, comme une substance ontologiquement distincte de son extériorité, comme une monade parfaitement indépendante des autres monades. Concevoir le sujet comme se constituant par la socialisation, c'est mettre en évidence qu'il ne peut y avoir de conscience de soi réflexive que médiatisée par la relation à l'autre. Avec la critique de l'individualisme, le mythe mentaliste d'un accès immédiat du sujet à ses propres représentations subjectives vole en éclat. Pour Renaut toutefois, la parfaite transparence à soi de la conscience subjective n'est pas essentielle au paradigme épistémologique. Il importe, certes, d'interroger, désormais, ce qui jusque-là allait de soi, c'est-à-dire de déterminer à quelles conditions un sujet peut s'assurer de la validité de ses représentations subjectives, mais il n'est pas nécessaire pour autant de

renoncer à voir dans le sujet la référence à l'aune de laquelle doit être évaluée toute prétention à la validité. Pour le dire autrement, Renaut refuse d'inférer de la déconstruction du sujet la nécessité de se priver de l'Idée du sujet. Il estime qu'il est possible d'intégrer dans la philosophie kantienne la prise en compte de l'intersubjectivité et de la communication.

Habermas et Apel considèrent, cependant, qu'une prise en compte du problème de l'intersubjectivité et de la communication qui ne romprait pas avec la philosophie transcendantale classique, ne peut être que virtuelle. Considérant que « loin de se mouvoir uniquement au sein de sa conscience et de se poser dans un rapport à soi, ce que la philosophie moderne avait appelé le « sujet » se déploie toujours déjà dans un monde intersubjectivement structuré que le langage préinforme et préinterprète »<sup>64</sup>, ils affirment que seule une philosophie transcendantale qui subirait un tournant « pragmatico-linguistique » rendrait justice au rôle constitutif joué par la communication et l'intersubjectivité pour la validité de nos jugements en mettant en évidence la dimension transcendantale, ou quasi-transcendantale, que possède le langage dans la mesure où c'est toujours déjà en son sein que le sujet élève de manière active des prétentions à la validité qui seront confirmées ou contestées par tout auditeur possible.

La tension entre les perspectives de Renaut et de Habermas (et Apel) s'enracine donc dans leur lecture de la théorie kantienne du sujet. Alors que Habermas voit dans le sujet transcendantal kantien l'expression paradigmatique du mentalisme et de ses apories (illustrées classiquement depuis Jacobi et Hegel par la nécessité à laquelle Kant se serait trouvé confronté d'affirmer à la fois l'existence d'une chose en soi et l'impossibilité de toute connaissance de l'en-soi), Renaut (qui récuse toute interprétation réaliste de la référence à la chose en soi) estime au contraire que la théorie kantienne du sujet est le lieu d'une déconstruction de la conception métaphysique du sujet et permet de concevoir un sujet postmétaphysique.

Renaut ne préconise pas pour autant une référence à Kant qui relèverait de la fidélité apologétique. Il défend bien davantage un retour à Kant qui intégrerait le moment hégélien et sa critique du formalisme abstrait, un retour qui concilierait « le *contenu* du système hégélien avec la

---

<sup>64</sup> RENAUT, A., *Kant aujourd'hui*, Aubier (Philosophie), Paris, 1997, p. 113

*forme* de la philosophie critique »<sup>65</sup> – bref, ce que l'on peut nommer, à la suite de Weil, un kantisme post-hégélien. Une telle perspective – bien souvent adoptée par des auteurs dont la lecture de Kant est influencée par la médiation de l'interprétation qu'en a donné Fichte – peut être comprise comme procédant à une reconstruction du système critique à partir de la *Critique de la faculté de juger* et, plus particulièrement, de la doctrine du jugement réfléchissant. Elle accorde en outre une attention privilégiée à l'affirmation kantienne de la radicalité de la finitude, ce qui lui permet d'estimer que Kant a déconstruit la métaphysique aussi profondément, et de manière plus adéquate, que Heidegger. Celui-ci, en effet, maintiendrait le privilège de la raison théorique et échouerait à penser une philosophie pratique. À l'inverse, une lecture réfléchissante de Kant permettrait aux Idées métaphysiques de conserver, par delà la critique de leur prétention ontologique, le statut d'exigences régissant le fonctionnement de la raison. C'est précisément une telle transformation d'une conception ontologique du sujet en une exigence pratique qui se joue, aux yeux de Renaut, dans la théorie kantienne du sujet.

Renaut présente cette théorie selon une structure en cinq moments que nous allons essayer de retracer rapidement.<sup>66</sup> Premièrement, « en définissant la sensibilité comme réceptivité, comme capacité d'être affecté, par opposition à la spontanéité de l'entendement, l'Esthétique [transcendantale] inscrit (...) dans la subjectivité ce que l'on peut appeler une dimension d'ouverture »<sup>67</sup> impliquant la non-suffisance à soi du sujet de la connaissance. Cet être affecté renvoie, en effet, à l'existence d'une extériorité affectant le sujet et signifie, par conséquent, la finitude du sujet. Cette finitude ne serait le signe ni d'un manque, ni d'un mal, ni d'une chute. Elle n'est en rien une déchéance de l'Absolu dans le relatif. Elle est plutôt une structure même de la connaissance, une condition de possibilité de la représentation. De la sorte, il ne s'agit plus de comprendre le sujet fini comparativement à un Absolu dont il ne serait qu'une image inadéquate et incomplète. Désormais, c'est l'Absolu qui ne peut plus être pensé que relativement à un sujet fini pour lequel il est une Idée.

La parfaite transparence à soi d'une conscience de soi subjective n'est par conséquent plus comprise comme une réalité ontologique, mais

---

<sup>65</sup> Ibid., p. 16.

<sup>66</sup> Cf. *ibid.*, pp. 189 sqq.

<sup>67</sup> Ibid., p. 189.

comme une Idée de la raison, c'est-à-dire qu'elle ne doit être comprise que comme une idéalisation contrefactuelle d'un sujet effectivement fini. Le deuxième moment de la théorie du sujet correspond, dès lors, à la désubstantialisation de la subjectivité qui s'opère dans l'étude des paralogismes de la psychologie rationnelle. En réfutant l'idéalisme, Kant aurait ainsi, par avance, répondu à l'accusation de solipsisme qui lui est adressée par ceux qui proclament la nécessité de faire subir un tournant pragmatico-linguistique à la philosophie transcendantale. En effet, « si Kant inscrit certes sa réflexion dans le cadre du paradigme de la conscience, ce paradigme, chez lui, recouvre bien moins la perspective d'un sujet se posant lui-même à partir de soi que celle d'une subjectivité entendue comme être-au-monde »<sup>68</sup>, c'est-à-dire, en cohérence avec l'« Esthétique transcendantale », comme ne se constituant comme sujet qu'au travers de la relation qu'il entretient avec un monde dont il se différencie. Une fois encore, Kant s'efforce de déconstruire l'illusion d'une subjectivité absolue, d'un pur pour-soi se suffisant à lui-même, sans pour autant vouloir renoncer à l'Idée du sujet auquel il confère un statut régulateur.

Cette affirmation de ce que devient positivement le sujet, une fois qu'il a été déconstruit, constitue le troisième moment de la théorie kantienne du sujet. Il apparaît ou, du moins, il est suggéré à la fin de chacune des critiques des paralogismes. Le rejet d'une conception monadologique de la subjectivité fait place à une conception de la subjectivité comme exigence de la raison. Il ne s'agit plus de dire qu'il existe un étant particulier doué d'une conscience de soi médiatisée par aucune altérité, mais d'affirmer que la possibilité de la connaissance n'est pensable que si l'on pose face à la référence objective qui se donne à connaître une référence subjective capable de représentations : le sujet transcendantal.

Le sujet transcendantal (théorique) n'est toutefois encore conçu que comme une structure formelle vide, obtenue par abstraction du divers des représentations, permettant de garantir l'unité de la conscience. L'ensemble des représentations sont comprises comme les représentations d'un seul sujet représentant, sans que, selon Renaut, rien ne garantisse que ce sujet transcendantal soit capable de conscience de soi.<sup>69</sup> Le quatrième moment va, toutefois, permettre de développer le

---

<sup>68</sup> Ibid., p. 193.

<sup>69</sup> Cf. ibid., p. 195.

contenu positif de la théorie kantienne du sujet. L'analyse de la théorie du schématisme nous met en effet en présence d'un sujet qui n'est plus seulement une réceptivité affectée par un objet se donnant à apparaître. Une représentation n'est pas le simple reflet d'une réalité objective, mais implique l'information de cette réalité en fonction des catégories du sujet représentant. La représentation devient par conséquent une activité à part entière, réclamant, comme toute activité, un sujet qui en soit l'agent. La désubstantialisation du sujet opérée dans la *Critique de la raison pure* conduit à une transformation de la subjectivité : le sujet est désormais compris comme ce qui agit, comme l'instance à laquelle une activité est attribuée.

Ce résultat doit, cependant, encore être complété par un cinquième et dernier moment qui se situe, quant à lui, dans la *Critique de la raison pratique*. Au travers du concept d'autonomie, le sujet pratique est désormais compris non seulement comme ce qui agit, mais aussi comme ce qui impose à soi-même sa propre loi et qui, donc, agit conformément à sa volonté. En affirmant la capacité pour le sujet pratique de questionner sa propre activité, la *Critique de la raison pratique* dote, à nouveau, la subjectivité de la conscience de soi. On peut, dès lors, se demander, si « ce sujet pratique dont la visée constitue, à travers l'exigence d'autonomie, le devoir de l'être moral » doit constituer « la vérité postmétaphysique du sujet théorique »<sup>70</sup>, dans quelle mesure la *Critique de la raison pratique* ne contredit pas les acquis de la *Critique de la raison pure*. On peut notamment craindre que l'affirmation de la radicalité de notre finitude affirmée dans la première *Critique* soit contredite par l'autonomie de volonté reconnue au sujet pratique.<sup>71</sup>

Le point est délicat et constitue l'une des faces de l'importante controverse qui a opposé Heidegger et Cassirer à Davos. Renaut analyse rapidement celle-ci, afin de reconnaître le bien-fondé des objections que Cassirer adresse à Heidegger, lorsque celui-ci tente de voir dans le sentiment de respect la marque de l'équivalent pratique de la finitude théorique. Il refuse, par contre, de suivre Cassirer et de voir dans l'autonomie de la volonté une irruption hors de la finitude. Le point est essentiel pour notre propos puisque Renaut admet lui-même que si la philosophie pratique kantienne n'était pas une philosophie de la finitude, il lui faudrait reconnaître son caractère obsolète. Le paradigme du sujet

---

<sup>70</sup> Ibid., p. 198.

<sup>71</sup> Cf. ibid., pp. 233 sqq.

apparaîtrait, en effet, « comme périmé, incompatible qu'il deviendrait à l'évidence avec cette radicalité de la finitude qui définit la condition de l'homme contemporain : la tentation d'abandonner avec et contre Kant, un paradigme pour un autre, par exemple celui de la communication, se ferait alors singulièrement forte »<sup>72</sup>.

Vouloir procéder à une réinterprétation constructive susceptible de maintenir la philosophie pratique kantienne dans une éthique du sujet fini, plutôt que de procéder à une transformation de la philosophie transcendantale au moyen d'un changement de paradigme, impose, par conséquent, de reprendre l'intention qui animait l'interprétation heideggerienne, en évitant de commettre la confusion entre la loi morale et le respect de celle-ci, décriée à raison par Cassirer. A cette fin, Renaut s'efforce de :

chercher la finitude pratique, non pas comme l'a tenté Heidegger, dans le contenu de l'éthique kantienne, dans ses fondements (où elle ne se trouve manifestement pas, puisque le respect ne fait pas partie de la fondation de la loi morale), mais dans la modalité des jugements moraux, dans la façon dont l'éthique est posée pour et par un sujet fini qui ne peut, quelque contenu de la pensée qu'il envisage, faire entièrement abstraction de sa finitude. Ce serait ainsi dans l'écriture même de l'éthique, dans le discours éthique ou dans son mode d'expression, et non dans son contenu, que pourrait être décelé le signe qu'il est le discours d'un sujet fini, autrement dit la marque même que, comme la *Critique de la raison pure*, la *Critique de la raison pratique* est écrite par le sujet de la réflexion, donc par le sujet fini.<sup>73</sup>

Certes, le discours sur la loi morale comme, d'ailleurs, celui sur l'entendement intuitif tenu aux §§ 76 et 77 de la *Critique de la faculté de juger* sont, dans leur contenu, des discours sur l'infini, mais ils n'en demeurent pas moins tenus par des sujets finis. Ce sont, si l'on veut, des discours énoncés depuis le point de vue de l'être fini sur le point de vue de l'infini. Dans la perspective d'un kantisme post-hégélien, la distinction entre les systèmes kantien et hégélien ne réside précisément pas dans leur contenu – l'un et l'autre sont, notamment, des discours sur l'infini – mais dans leur prétention. Le système kantien reconnaît l'irréductibilité de son enracinement dans la finitude. Sur ce modèle, l'affirmation de l'autonomie de la volonté si elle semble, par son contenu, transcender

---

<sup>72</sup> Ibid., p. 260.

<sup>73</sup> Ibid., p. 265.

toute finitude, reste celle d'un sujet fini, conscient de sa finitude et conscient également du caractère problématique de l'exigence ainsi posée.

## 6 – *De la nécessité de la philosophie du sujet*

Renaut admet qu'il est difficile de déterminer si la solution qu'il propose était celle que le Kant historique aurait adoptée. A vrai dire, la question exégétique lui importe peu. L'essentiel est que cette solution soit celle suggérée par la volonté d'assurer la cohérence du système critique et témoigne de la pertinence que celui-ci peut conserver eu égard aux conditions contemporaines de la réflexion, enlevant ainsi toute nécessité à un changement de paradigme.<sup>74</sup> C'est ainsi que Renaut considère que sa solution

fait en réalité apparaître à quelles conditions seulement l'affirmation de la subjectivité comme subjectivité pratique (autonomie) peut parfaitement s'intégrer à une pensée de la finitude radicale – savoir que, pour une éthique de la finitude radicale, l'autonomie (le sujet pratique) doit recevoir le statut d'une Idée ou d'un horizon de sens. Si tel n'était pas le cas, si le sujet pratique n'était pas une Idée, il faudrait concevoir la subjectivité comme pure activité (pure autopoïèse), comme spontanéité pure, dépourvue de toute dimension de passivité ou de réceptivité.<sup>75</sup>

Une réaffirmation critique du principe de subjectivité qui ne retomberait pas dans une perspective métaphysique est donc possible pour peu que l'on conçoive le sujet pratique comme la postulation d'une Idée, postulation justifiée uniquement par le fait qu'elle est l'une des conditions de possibilité de toute donation de sens. A moins de nier tout espace éthico-politique, il est en effet indispensable de considérer toute action comme étant l'œuvre d'un agent autonome susceptible d'assumer la responsabilité de cette action. Que cela soit une idéalisation contrefactuelle qui se heurte irréductiblement à la conscience de notre finitude n'est pas, pour autant, contesté. Cela n'empêche pas que, de la même manière que, sur le plan théorique, il a fallu poser une subjectivité transcendantale, sous la forme d'une conscience à laquelle l'ensemble des représentations pouvaient être rapportées, le principe d'un sujet transcendantal pratique s'avère lui aussi incontournable afin de pouvoir

---

<sup>74</sup> Cf. *ibid.*, pp. 267 sqq.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 271.

attribuer à une conscience de soi la responsabilité des actions dont elle est considérée être l'auteur. Pour pouvoir penser le principe d'une responsabilité subjective, il nous faut présupposer (éventuellement de manière contrefactuelle) qu'un sujet est, en droit, capable de s'élever au point de vue qui est celui d'un sujet transcendant toute détermination empirique particulière. Il doit être, en droit, capable d'émettre des jugements universellement valides, même si cette validité ne peut être attestée effectivement qu'en recourant à la médiation de l'intersubjectivité.

Ce qui motive Renaut à refuser un changement de paradigme apparaît de la sorte. Au-delà du fait qu'il considère qu'un tel changement est inutile dans la mesure où la déconstruction d'un concept métaphysique n'implique pas la nécessité d'en abandonner l'Idée, Renaut se demande « si une reconstruction de la philosophie pratique mettant entre parenthèse le paradigme du sujet ne risque pas d'équivaloir à une nouvelle destruction de la dimension éthique : est-il vraiment possible, en effet, de faire l'économie, pour penser la responsabilité, d'une référence à un horizon d'autonomie, donc à une subjectivité ? »<sup>76</sup> La prise en compte de l'autre ne peut être seulement un fait propre à la structure de la communication, elle doit surtout être un devoir, et donc relever d'un choix libre du sujet.

L'éthique habermassienne de la discussion doit, d'ailleurs, comme nous allons le voir dans la prochaine section, maintenir parmi les conditions de possibilité de la discussion la postulation de la responsabilité individuelle des interlocuteurs. Plus généralement, il est incontestable que l'on retrouve au sein de la philosophie transcendantale transformée par le tournant pragmatico-linguistique une référence non seulement à une intersubjectivité, mais également à une subjectivité. La question est, dès lors, de déterminer dans quelle mesure il est possible de rendre compte de la subsistance d'une telle référence si l'on conçoit le paradigme communicationnel comme rompant avec la philosophie du sujet, plutôt que comme l'expression d'un tournant interne à celle-ci imposé par l'insuffisance d'une forme particulière de la figure du sujet.

S'opposent, en définitive, deux interprétations possibles de la succession des paradigmes. Non seulement cette succession n'est pas purement contingente puisque le passage d'un paradigme à l'autre s'explique par la mise en évidence d'une question non problématisée

---

<sup>76</sup> Ibid., p. 276.

dans le paradigme antérieur – le passage du paradigme ontologique au paradigme épistémologique repose ainsi sur la problématisation de la capacité du sujet à représenter le monde tel qu’il est en soi ; tandis que le passage du paradigme épistémologique au paradigme communicationnel s’explique par la mise en question de la transparence de la conscience de soi et, dès lors, de la possibilité pour un sujet particulier d’être assuré de la nécessité transcendantale de ses représentations –, mais en outre cette succession peut être présentée soit comme une transformation (dans le sens d’un rétrécissement) de l’objet premier de la philosophie, soit comme une explicitation de plus en plus précise d’un même problème au travers de la mise en évidence des questions préjudicielles dont l’élucidation est nécessaire à sa résolution.

Selon la première perspective, le passage du paradigme ontologique au paradigme épistémologique signifie la prise de conscience qu’il nous est impossible de déterminer si nos représentations subjectives sont adéquates ou non à la réalité objective telle qu’elle est en soi. Il s’imposerait, par conséquent, d’abandonner la question métaphysique de la validité ontologique de notre connaissance et de redéfinir le problème de manière moins ambitieuse. Désormais, on ne cherche plus à définir que l’adéquation entre une représentation et le monde tel qu’il apparaît au sujet de la connaissance, c’est-à-dire le monde une fois qu’il a été informé par les catégories a priori communes à toute conscience subjective.

De la même manière, la nécessité du passage au troisième paradigme proviendrait de l’impossibilité devant laquelle nous nous trouverions de déterminer si un jugement déterminé peut prétendre à une telle nécessité subjective. Un sujet particulier, n’étant pas parfaitement transparent à soi, est, en effet, incapable de savoir s’il a fait un usage pur de sa faculté de juger ou si son jugement a été également influencé par des éléments empiriques qui lui sont propres. Nous n’avons pas plus accès à un monde perçu pur qu’à une réalité ontologique existant indépendamment de nous. Ce qui est illustré par la mise en évidence du rôle d’ouverture au monde joué par le langage : nous n’avons d’expérience du monde que toujours déjà informée par le langage. Or, par opposition à des catégories mentales a priori, un langage est toujours une production intersubjective dans le cadre d’un contexte particulier. Il n’y a donc pas de référence possible à une information pure du monde, mais seulement accès à un monde informé par les langages propres à des

ensembles de sujets empiriques. Par la communication, la discussion, la création d'un langage commun, il s'agit, dès lors, de chercher à atteindre un consensus entre les membres d'une communauté aussi élargie que possible de sujets empiriques. Cela signifie, toutefois, que la validité d'une connaissance ne dépend plus de son éventuelle nécessité transcendantale, c'est-à-dire de son adéquation au monde tel que se le représenterait un sujet pur, mais de sa nécessité intersubjective, c'est-à-dire de sa capacité à être reconnue par (idéalement) la totalité des sujets empiriques.

Cette première interprétation de la succession des paradigmes correspond ainsi à un rétrécissement progressif du critère de validité de la connaissance. Nous ne cherchons plus à définir sa nécessité ontologique, ni même sa nécessité transcendantale, mais seulement sa nécessité intersubjective. Apel met en évidence qu'une telle évolution correspond aux trois célèbres thèses de Gorgias :

En effet, l'ontologie platonicienne ou aristotélicienne [premier paradigme], la théorie de la connaissance kantienne ou, au sens large, moderne [deuxième paradigme], de même que la philosophie analytique du langage au XX<sup>e</sup> siècle [troisième paradigme], peuvent être comprises comme des réponses au défi des trois thèses de Gorgias : premièrement, il n'y a rien ; deuxièmement, même s'il y avait quelque chose, cela ne pourrait pas être connu ; et troisièmement, même si cela pouvait être connu, cela ne pourrait pas être communiqué.<sup>77</sup>

Apel veut ainsi illustrer que le premier paradigme s'efforce de déterminer ce qui est objectivement, le deuxième ce qui peut être connu par un sujet pur et le troisième ce qui est susceptible de faire l'objet d'un accord intersubjectif. A chaque fois, c'est l'impossibilité de résoudre le défi propre à un paradigme qui impose son abandon au profit du défi moins ambitieux du paradigme suivant.

Il est également possible de comprendre la succession des paradigmes comme correspondant à l'élévation progressive de la réflexion. Le paradigme ontologique resterait au stade du premier niveau de la réflexion, à savoir qu'il se contenterait de penser l'objet. Ce que l'on peut formuler dans une perspective transcendantale, malgré l'anachronisme que cela représente, comme suit : quelles sont les conditions de

---

<sup>77</sup> APEL, K.-O., « La sémiotique transcendantale et les paradigmes de la *prima philosophia* » in *Revue de métaphysique et de morale*, art. cit., pp. 161-162.

possibilité de la réalité en soi. Avec le deuxième paradigme, nous problématisons notre capacité à penser l'objet et nous nous élevons au deuxième niveau de la réflexion : nous pensons la pensée de l'objet, nous nous pensons pensant. Il s'agit cette fois de définir les conditions subjectives de possibilité de la pensée de l'objet. Enfin, en atteignant le stade du troisième paradigme, c'est notre capacité à nous penser nous-mêmes qui est cette fois interrogée. En nous pensant nous pensant pensant, nous essayons de définir les conditions de possibilité de la pensée de soi.

Aucun de ces deux modèles n'implique, toutefois, qu'il faille nécessairement considérer que le glissement d'un paradigme à l'autre rend caduque la question antérieure. L'enchâssement des trois paradigmes peut tout aussi bien recevoir une portée nettement plus restreinte : cet enchâssement devrait être compris comme l'approfondissement progressif d'un seul et même questionnement. Dans cette deuxième perspective, il y aurait un lien interne entre ce qui est intersubjectivement valide et ce qui est transcendentalement valide. De même, il y aurait un lien interne entre ce qui est transcendentalement valide et ce qui est ontologiquement valide. Dès lors, loin de renoncer à la tentative de déterminer ce qui est nécessaire transcendentalement (voire ontologiquement), on s'intéresserait à ce qui est susceptible de faire l'objet d'un consensus intersubjectif dans la mesure où cela nous fournit un indice sur (voire nous apprend) ce qui est transcendentalement (voire ontologiquement) nécessaire.

Or il est remarquable que, dans *Vérité et justification*, Habermas soumette à révision son concept de validité théorique et se réfère précisément à l'existence d'un lien interne entre un consensus intersubjectif sur ce qui doit être rationnellement reconnu et une conception réaliste de la vérité. Nous pouvons, par conséquent, nous demander dans quelle mesure Habermas n'est pas conduit à concevoir l'évolution des paradigmes comme correspondant non pas à des ruptures, mais uniquement à des transformations internes. Il serait, dès lors, susceptible de s'accorder avec Renault lorsque celui-ci considère que la prise en compte des contraintes inhérentes à l'intersubjectivité et à la communication ne doit pas signifier l'abandon de la référence à l'Idée du sujet transcendantal. Afin de voir ce qu'il en est, il importe d'étudier la manière dont Habermas comprend les prétentions à la vérité et à la justesse normative dans *Vérité et justification*.



### III – Subjectivité transcendantale et intersubjectivité empirique

#### 1 – *Des prétentions discursives à la validité*

Si l'on adopte l'interprétation forte de l'évolution des paradigmes philosophiques, la volonté habermassienne de rompre avec le paradigme épistémologique de la philosophie du sujet au profit du paradigme communicationnel doit impliquer l'adoption de la capacité de nos jugements à faire l'objet d'un consensus intersubjectif, au sein d'une discussion publique argumentée, comme critère de leur validité. C'est effectivement ce qu'Habermas donne l'impression de s'efforcer de faire au travers de son concept d'agir communicationnel :

J'appelle communicationnelles, les interactions dans lesquelles les participants sont d'accord pour coordonner en bonne intelligence leurs plans d'action ; l'entente ainsi obtenue se trouve alors déterminée à la mesure de la reconnaissance intersubjective des exigences de validité. Lorsqu'il s'agit de processus d'intercompréhension explicitement linguistiques, les auteurs, en se mettant d'accord sur quelque chose, émettent des exigences de validité ou plus précisément des exigences de vérité, de justesse et de sincérité selon qu'ils se réfèrent à quelque chose qui se produit dans le monde objectif (en tant qu'ensemble des états-de-chose existants), dans le monde de la communauté sociale (en tant qu'ensemble des relations interpersonnelles légitimement établies au sein du groupe social) ou dans le monde subjectif personnel (en tant qu'ensemble des expériences vécues auxquelles chacun a le privilège d'accéder).<sup>78</sup>

Dans de telles interactions, les participants sont motivés rationnellement à agir conjointement en vue de l'entente. Chacun s'engage, dès lors, à honorer si nécessaire l'exigence de validité dont il se prévaut lorsqu'il parle. Alors qu'un sujet honorera ses prétentions à la sincérité en ayant un comportement en accord avec ce qu'il a exprimé, les prétentions à la vérité et à la validité normative sont honorées au sein même de la discussion au moyen de raisons supposées justifier le jugement affirmé. Bien qu'il importera de ne pas assimiler les prétentions à la vérité et celles à la justesse normative – notamment parce que la vérité d'un énoncé renvoie à l'existence d'un fait qui est indépendant de

---

<sup>78</sup> HABERMAS, J., « Notes programmatiques pour fonder en raison une éthique de la discussion » in *Morale et communication, Conscience morale et activité communicationnelle*, trad. C. Bouchindhomme, Champs-Flammarion (n°420), Paris, 1986, p. 79.

la présence de sujets susceptibles de le constater, alors qu'une norme ne peut exister que si l'on postule des agents et des actions auxquels cette norme est susceptible de s'appliquer<sup>79</sup> –, il y a ainsi une forte similarité entre les jugements descriptifs et les jugements normatifs, puisque la validité des uns comme des autres dépend désormais de la pratique argumentative. C'est cette dimension discursive commune qui permet à Habermas de revaloriser le projet moderne en mettant en évidence la possibilité d'accorder à nos jugements pratiques une validité analogue à celle que nous reconnaissons à nos jugements théoriques.

## 2 – *Du dépassement du contextualisme*

Il ne suffit toutefois pas d'énoncer une telle démarche pour la mener à bien. Elle ne va pas, en effet, sans rencontrer certaines difficultés. Ainsi, dans les paradigmes précédents,

l'accord interpersonnel s'expliquait par l'ancrage ontologique des jugements vrais ou par l'équipement commun, psychologique ou transcendantal, des sujets connaissant. Or, une fois qu'a été accompli le tournant linguistique, toutes les explications partent, au contraire, du primat du langage commun. (...) C'est pourquoi le terme « intersubjectif » ne renvoie plus au résultat d'une convergence observée des pensées ou des représentations des différentes personnes, mais au partage préalable, *présupposé* du point de vue des participants eux-mêmes, d'une précompréhension linguistique ou d'un horizon du monde vécu, à l'intérieur desquels les membres d'une communauté de communication se trouvent avant même de s'entendre sur quelque chose dans le monde.<sup>80</sup>

Mais, dès lors, le paradigme linguistique (ou communicationnel) nous confronte – comme le relève Habermas à propos de la vérité des énoncés descriptifs, mais il en est de même pour les énoncés normatifs – au problème du contextualisme. Celui-ci joue au sein de ce nouveau paradigme un rôle analogue à celui joué par la question du scepticisme dans le paradigme épistémologique :

Dès lors que l'objectivité de la connaissance ne se mesure plus à la certitude privée, mais à la pratique publique de la justification, la « vérité » se transforme en un concept de validité à trois termes. La validité des énoncés en principe faillibles se révèle être justifiée par

---

<sup>79</sup> Cf. *ibid.*, p. 81.

<sup>80</sup> HABERMAS, J., « Vérité et justification. Le tournant pragmatique de Richard Rorty » in *Vérité et justification*, op. cit., pp. 179-180.

rapport à un public. Or, comme dans le cadre du paradigme linguistique, nous n'accédons plus à la vérité qu'au titre de ce qui est rationnellement acceptable, la question se pose de savoir comment la vérité d'un énoncé peut encore s'isoler du contexte de justification.<sup>81</sup>

Ce qui est ainsi mis en question, c'est la prétention à l'inconditionnalité que nous attachons à nos jugements. En effet, Rorty semble induire à raison du tournant pragmatico-linguistique que la validité de nos jugements est désormais restreinte aux limites du contexte de justification particulier au sein duquel elle a été intersubjectivement reconnue. Cette reconnaissance ne présument en rien de la possibilité qu'un même jugement soit également tenu pour valide dans un autre contexte, Rorty nous enjoint à renoncer à la conception d'une validité inconditionnée que nous véhiculons dans notre vie quotidienne. Habermas, toutefois, s'oppose sur ce point à Rorty et souhaite prendre au sérieux notre intuition quotidienne. C'est pourquoi il désire mettre en évidence la possibilité de penser l'existence d'un lien interne entre la justifiabilité dans un contexte donné et la jouissance d'une validité inconditionnée.

A cette fin, étudiant le lien entre la justification argumentée et la vérité d'un énoncé descriptif, Habermas suggère de procéder à une idéalisation des conditions de justification. Selon cette perspective, qu'il partage, par exemple, avec Putnam et Apel : « Est « vrai » l'énoncé qui pourrait être justifié dans des conditions épistémologiques idéales (Putnam) ou qui, dans une situation idéale de parole (Habermas) ou encore dans une communauté de communication idéale (Apel), ferait l'objet d'un accord argumenté. Est vrai ce qui peut être rationnellement accepté dans de telles conditions idéales. »<sup>82</sup>

Ainsi, ces auteurs considèrent qu'il existe un lien interne entre vérité inconditionnée et justification dans un contexte donné, pour peu que ce contexte ne soit pas un contexte quelconque, mais soit, au contraire, doté d'un certain nombre de caractéristiques idéales. Rorty souligne, toutefois, l'ambiguïté d'une telle démarche et objecte que le contexte idéal doit, soit, être à ce point idéalisé qu'il ne possède plus rien d'humain et constitue une nouvelle référence transcendante inaccessible à tout savoir effectif, soit, rester si empirique qu'il ne constitue toujours qu'un contexte particulier parmi d'autres ne donnant accès qu'à une

---

<sup>81</sup> Ibid., p. 180.

<sup>82</sup> Ibid., p. 189.

validité conditionnée à ses seules limites. Eu égard à cette seconde possibilité, Rorty considère que nous, les individus modernes, ne pouvons concevoir la communauté idéale que comme une représentation de la communauté à laquelle nous appartenons effectivement, mais transformée afin de correspondre à ce que nous souhaiterions que cette communauté soit. Notre conception de la communauté idéale resterait donc dépendante du contexte spécifique de notre culture occidentale contemporaine et des valeurs qui la composent.

Après avoir reproduit la double objection de Rorty, Habermas s'efforce de la rencontrer en précisant que :

une idéalisation des conditions de justification n'est nullement tenue de partir des propriétés « denses » de la culture qui est chaque fois la nôtre ; elle peut partir des propriétés formelles et processuelles des pratiques de justifications en général, lesquelles sont répandues dans *toutes* les cultures, même si elles ne le sont pas toujours sous une forme institutionnalisée. (...) Quiconque s'engage dans une discussion en ayant sincèrement l'intention de se *convaincre* d'une chose en parlant avec d'autres personnes, doit supposer performativement que les intéressés ne soumettent leur « oui » et leur « non » à aucune autre contrainte que celle du meilleur argument. Or, ce faisant, ils supposent normalement, à titre contrefactuel, qu'il existe une situation de conversation remplissant des conditions invraisemblables : une publicité généralisée, l'inclusion de tous, une participation de tous à égalité de droits, l'immunisation contre les contraintes externes ou internes, ainsi que l'orientation des intéressés vers l'entente (et donc vers des déclarations sincères). Ces présuppositions *incontournables* de l'argumentation expriment l'intuition que les énoncés vrais résistent, même aux tentatives de réfutation qui transcendent toute frontière spatiale, sociale et temporelle.<sup>83</sup>

L'enjeu de la réponse de Habermas est de mettre en évidence que pour dépasser le dilemme soulevé par Rorty, il importe premièrement que l'idéalisation porte sur des caractéristiques communes à toutes les cultures, parce qu'elles ne sont pas dépendantes du contenu substantiel de celles-ci, mais bien des conditions formelles et processuelles propres à une discussion publique argumentée en vue de l'entente. Dès que l'on s'engage dans l'argumentation, quelle que soit sa culture, on ne peut que, certes inconsciemment pour la plupart des personnes, présupposer ces

---

<sup>83</sup> Ibid., p. 191.

conditions rencontrées, alors même qu'on sait qu'elles ne le sont qu'imparfaitement.<sup>84</sup>

Mais Habermas doit également garantir que la description donnée du contexte idéalisé ne conduit pas à le rendre transcendant par rapport aux contextes possibles de nos discussions réelles. Il est indispensable que le contexte idéal soit, en droit, réalisable, même si cela exige de surmonter des difficultés telles que, dans les faits, il paraisse impossible ou que, à tout le moins, nous ne puissions jamais être certains que l'ensemble des conditions est rencontré. Ainsi, bien que rien ne pourra jamais nous garantir que tous les interlocuteurs sont sincères et recherchent bien une entente fondée sur le seul meilleur argument, cela peut s'avérer être le cas dans certaines circonstances exceptionnelles. Il n'est pas, non plus, impossible de concevoir une discussion réunissant toutes les personnes intéressées, ou leurs représentants, par la question délibérée – pour peu, toutefois, que l'on ne prenne en compte que les personnes vivantes et non pas, par exemple, les générations futures qui auront à subir les conséquences des décisions prises aujourd'hui<sup>85</sup>. C'est pourquoi, après avoir précisé que la réalisation des conditions idéales exigées peut être invraisemblable *en fait*, mais que rien *en droit* ne doit empêcher que nous puissions imaginer qu'elles soient réalisées ici et maintenant, Habermas concède : « Il n'en est pas de même pour

---

<sup>84</sup> A vrai dire, l'objection de Rorty peut sans doute ressortir à un autre niveau. Non seulement il doit être possible de mettre en doute la liste des conditions formelles et processuelles données par Habermas, mais surtout on peut s'interroger sur ce qui motive les personnes à prendre part à l'argumentation. Il paraît aller de soi que le recours à l'argumentation pour fonder les prétentions à la validité n'est pas commun à l'ensemble des cultures. Mais Rorty partage avec Habermas la volonté de se référer à la force du meilleur argument. La réponse de Habermas semble donc bien être à la hauteur de l'objection de Rorty.

<sup>85</sup> Il est légitime de se demander s'il n'y a pas une tension entre la réponse donnée ici à l'objection de Rorty et la condamnation habermassienne d'une manipulation génétique sur un embryon qui ne serait pas motivée par un but thérapeutique. Habermas justifie, en effet, sa position en soulignant l'impossibilité d'anticiper l'accord de la personne à naître alors que cet accord peut être présumé lorsque la finalité est thérapeutique. Cf. HABERMAS, J., « Vers un eugénisme libéral ? » in *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral*, trad. C. Bouchindhomme, Gallimard (nrf — essais), Paris, 2002, pp. 30 sqq. Si une telle anticipation joue bel et bien avec les contraintes temporelles, elle renvoie toutefois à un contexte de discussion empiriquement réalisable puisque les parents (et le médecin) seront probablement toujours vivants lorsque l'enfant sera en mesure de se réapproprier leur décision.

l'anticipation de l'avenir ou pour une mise à l'épreuve future. (...) le temps est une limitation ontologique. »<sup>86</sup>

A notre connaissance, une telle restriction n'est pas explicitement présente dans la communauté idéale de communication de Apel. Nous sommes, par conséquent, invités à distinguer entre un contexte idéal et un contexte transcendantal de justification, selon que l'idéalisation soit, ou non, soumise à la contrainte de rester toujours de droit réalisable. Cependant, en se prémunissant ainsi contre l'objection d'abstraction, Habermas limite temporellement son contexte idéal de justification et ne lève pas pleinement la conditionnalité qui pèse sur la reconnaissance intersubjective de la validité d'un énoncé. Il en est d'ailleurs pleinement conscient puisqu'il poursuit en constatant que :

Dans la mesure où toutes les discussions réelles, se déroulant dans le temps, sont provinciales par rapport à l'avenir, nous sommes incapables de savoir si les énoncés qui sont *aujourd'hui* rationnellement acceptables, serait-ce dans des conditions approximativement idéales, résisteront également à l'avenir à toute tentative de réfutation. D'un autre côté, ce même provincialisme condamne notre esprit fini à se contenter de l'acceptabilité rationnelle comme *preuve suffisante* de la vérité.<sup>87</sup>

La dernière phrase de Habermas est quelque peu ambiguë. En effet, dans la mesure où toute justification reste contextuellement limitée, elle ne peut donc constituer qu'une condition nécessaire et non suffisante de la vérité d'un énoncé.<sup>88</sup> Le fait qu'un énoncé soit reconnu intersubjectivement comme justifié au cours d'une discussion argumentée satisfaisant les conditions idéales formelles et processuelles requises par Habermas ne suffit pas pour que nous soyons assurés de sa vérité inconditionnelle. Par contre, si l'on s'est accordé pour reconnaître qu'il n'y a aucune objection sérieuse à opposer à la prétention à la vérité d'un énoncé, rien ne semble plus pouvoir justifier que l'on continue à la mettre en doute. C'est en ce sens qu'il nous faut considérer la justification idéale de la vérité comme une preuve suffisante de sa vérité, alors même qu'elle n'en est qu'un indice.

---

<sup>86</sup> Ibid., p. 192.

<sup>87</sup> Ibidem.

<sup>88</sup> Cf. ibid., pp. 191-192.

### 3 – D'une conception pragmatique de la vérité

La mise en évidence de cette insuffisance du contexte idéal de justification conduit Habermas à chercher à dépasser l'hiatus persistant entre la vérité et la justification en recourant à une perspective pragmatique qui examine la manière dont nos prétentions à la vérité fonctionnent dans le monde vécu. Habermas soumet, de la sorte, à révision sa propre conception épistémique de la vérité.<sup>89</sup> Admettant qu'un concept de vérité purement procédural demeurera toujours contre-intuitif parce qu'incapable de rendre compte de la manière dont nous comprenons la vérité comme une propriété inaliénable de certains énoncés, il estime, désormais, que la seule manière de surmonter le doute contextualiste consiste à sortir de l'isolement du cadre de la discussion pour l'articuler à celui de l'action. Dans nos pratiques quotidiennes, nous devons, en effet, nous appuyer sur des énoncés auxquels nous conférons une certitude pratique que nous ne mettons pas en doute. Ce n'est que lorsque nous sommes confrontés à un échec, que lorsqu'une certitude sur laquelle nous avons fondé notre action est détruite par l'insuccès de cette action, que nous la considérons de manière critique. On cherche alors, par la discussion argumentée, à recomposer un savoir susceptible de se substituer à la croyance démentie et de nous guider dans notre pratique quotidienne. Inversement, lorsque les actions, menées sur base d'un énoncé justifié au sein de la discussion, atteignent le résultat souhaité, la validité de cet énoncé est attestée au-delà de son contexte de justification.

Habermas met ainsi en évidence l'existence d'un lien interne entre justification et vérité à partir de notre identité dans nos deux rôles d'acteurs et de discutants. Ce sont les mêmes personnes qui discutent et qui agissent :

Tant que nous en restons au niveau de l'argumentation et négligeons à la fois la transformation, assurée par l'identité des personnes, du savoir des acteurs en savoir des participants à l'argumentation, et le transfert du savoir dans la direction opposée, il est impossible d'écarter le doute contextualiste. Seule l'intrication des deux rôles pragmatiques différents que le concept de vérité, avec sa double face, joue à la fois dans les contextes d'action et dans ceux des discussions, peut expliquer pourquoi une justification réussie dans notre contexte

---

<sup>89</sup> Cf. HABERMAS, J., « Le réalisme après le tournant de la pragmatique linguistique » in *Vérité et justification*, op. cit., p. 301.

donne à penser que l'opinion justifiée est vrai indépendamment du contexte donné.<sup>90</sup>

De plus, dans les discussions, nous supposons tous que nous nous référons à un seul et même monde, qui est, en outre, le même monde que celui dans lequel nous agissons. Cette identité du monde objectif est complétée par la conviction de son indisponibilité. Celle-ci est exprimée par notre intuition réaliste selon laquelle la vérité d'un énoncé transcende son contexte de justification. La réalité du monde objectif, telle que nous la supposons dans nos pratiques et dans nos discussions, est indépendante de notre présence et du savoir que nous en avons. Il opposera sa résistance en sanctionnant d'insuccès nos pratiques lorsqu'elles s'appuient sur des croyances erronées. Inversement, il témoignera de la validité non contextuelle de notre savoir en se comportant de manière cohérente par rapport à nos jugements fondés. Ce sont, par conséquent, ces deux caractéristiques – identité et indisponibilité – du monde objectif qui nous imposent, d'une part, de distinguer entre vérité et justification, mais qui, d'autre part, nous permettent également de penser l'existence d'un lien interne entre elles.

#### 4 – *Du rejet du réalisme moral*

Si les jugements descriptifs, ou théoriques, se réfèrent à un monde objectif supposé transcendant à son appréhension subjective, les jugements normatifs, ou pratiques, portent, quant à eux, sur le monde social. Dès lors, si les jugements normatifs sont, eux aussi, susceptibles de se voir reconnus valides au sein d'une discussion argumentée, ils ne peuvent pas être mis à l'épreuve de la même manière. « En effet, les convictions morales n'échouent pas en raison de la résistance d'un monde objectif dont tous les participants considèrent qu'il est le même pour tous, mais en raison du caractère irréductible d'une discussion normative entre antagonistes dans un monde social commun. »<sup>91</sup> La validité d'une norme morale n'est pas suspendue à sa capacité à nous donner un pouvoir de manipulation d'un monde objectif conçu comme indépendant de nous, mais à celle d'apporter une solution consensuelle satisfaisante aux conflits entre les personnes auxquels elle est appliquée. La mise à l'épreuve n'a pas lieu cette fois au moyen d'une pratique distincte de la discussion, mais directement dans le cadre de celle-ci. C'est

---

<sup>90</sup> HABERMAS, J., « Vérité et justification... » in *Vérité et justification*, op. cit., p. 195.

<sup>91</sup> HABERMAS, J., « Justesse ou vérité... » in *Vérité et justification*, op. cit., p. 222.

pourquoi Habermas, contrairement à ce qu'il en était pour la vérité théorique, considère que la justesse normative se confond avec la justification idéale au sein d'une discussion argumentée. Un consensus sur la validité d'une norme n'a pas pour vocation d'établir l'existence de faits, mais fonde au contraire directement la norme elle-même. Dès lors, le sens de la justesse normative semble précisément ne pouvoir consister que dans le fait d'être digne d'une reconnaissance intersubjective.

Comme l'illustre son explication avec Cristina Lafont<sup>92</sup>, Habermas rompt ainsi avec le réalisme moral d'inspiration platonicienne. Il refuse de suivre celle-ci lorsqu'elle considère que nos discussions morales perdraient tout sens sans la présupposition de l'existence d'un monde de faits moraux analogue au monde objectif qui existerait indépendamment de nous. Habermas considère notamment que « l'assimilation ontologisante du monde moral au monde objectif interdit de comprendre la fonction *supplémentaire* que les discussions rationnelles doivent assumer relativement aux questions pratiques, à savoir la fonction de sensibiliser les participants réciproquement à la façon dont l'autre se comprend lui-même »<sup>93</sup>. Ainsi, dans les discussions pratiques, il est fondamental que les participants soient sincères et sans parti pris, alors que cette exigence ne va pas de soi dans les discussions théoriques. Elle ne va pas de soi parce que la mise à l'épreuve des énoncés justifiés repose sur la confrontation avec un monde qui, en raison de son indisponibilité pour les participants à l'argumentation, est à même de venir invalider leurs prétentions si celles-ci reposent sur des motivations personnelles. Dans la mesure où en ce qui concerne les jugements normatifs, la mise à l'épreuve est directement liée à la bonne volonté des sujets de reconnaître qu'ils n'ont pas de motivations légitimes à s'opposer à la résolution des conflits induits par la norme débattue, cette mise à l'épreuve n'a pas de sens si l'on ne peut pas compter sur la sincérité des interlocuteurs. Pour Habermas, on ne peut rendre compte de cette exigence complémentaire qu'en comprenant le monde social comme n'étant pas donné mais bien construit intersubjectivement.

Le point est essentiel pour notre compréhension de la succession des paradigmes et notre jugement quant à la nécessité de sortir de la philosophie du sujet. Sur le plan théorique, la recherche de l'existence d'un lien interne entre la justification idéale et un concept de vérité à

---

<sup>92</sup> Cf. *ibid.*, pp. 233 sqq.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 236.

consonances ontologiques semblait témoigner, au moins, de l'existence d'une nuance chez Habermas par rapport à sa volonté antérieure de rompre avec des paradigmes dépassés. Il nous avait semblé, en effet, que si l'on voulait donner une portée forte à cette volonté, il fallait comprendre qu'elle signifiait la reconnaissance du caractère suranné des questions relevant des paradigmes antérieurs.

Certes, la succession des paradigmes, contrairement à l'interprétation qu'en donne Rorty, n'est pas contingente, mais il n'en reste pas moins que le passage d'un paradigme à l'autre reposerait sur la mise en évidence de la transcendance par rapport à notre pouvoir de connaître du problème auquel se confrontait le paradigme antérieur. Ainsi, l'abandon du paradigme ontologique repose sur la thèse suivante : *Dans la mesure où nous sommes dans l'incapacité d'appréhender les choses telles qu'elles sont en soi, il serait insensé de vouloir juger de l'adéquation de nos connaissances par rapport à une telle réalité ontologique. Contentons-nous bien plutôt de juger de la validité de nos jugements à l'aune du monde tel qu'il apparaît au sujet transcendantal de la connaissance et laissons en suspens l'inutile question du réalisme transcendantal de notre connaissance.* Quant au passage du paradigme épistémologique au paradigme communicationnel, il s'explique par cette thèse-ci : *En tant que sujets empiriques particuliers, nous ne pouvons déterminer si la manière dont nous percevons le monde est conforme à la manière dont il est appréhendé depuis cette perspective abstraite qui est celle du sujet transcendantal. Dès lors, faisons l'économie de toute notion transcendantale de la validité et limitons-nous à chercher un accord entre les perspectives de l'ensemble des sujets empiriques particuliers.*

En rompant avec son concept antérieur de vérité, qui identifiait celle-ci avec la justification idéale, Habermas semble donc rompre également avec une telle interprétation forte de la succession des paradigmes au profit d'une lecture davantage déflationniste – pour reprendre l'un des termes qu'il affectionne – de celle-ci. La succession des paradigmes correspondrait, cette fois, à la mise en évidence de questions préjudicielles qu'il importerait de résoudre afin de pouvoir assumer pleinement la question précédente. La reconnaissance intersubjective d'un jugement serait alors comprise comme un indice de sa validité transcendantale, tandis que celle-ci constituerait elle-même une indication de ce qu'est la réalité ontologique. A vrai dire, cette conclusion s'imposerait si Habermas ne faisait pas une précision dont nous sommes bien en peine de juger si elle a une pertinence autre que simplement rhétorique.

L'existence d'un monde objectif unique auquel nous nous référons tous dans nos discussions théoriques, dans lequel nous agissons et qui serait indépendant des descriptions que nous pouvons en faire, est, en effet, présentée par Habermas comme une présupposition formelle et pragmatique faite par les sujets. Peut-être veut-il ainsi se prémunir de toute retombée dans une compréhension de la connaissance sous le modèle de la représentation, mais nous voyons mal en quoi cette précision peut renvoyer à autre chose qu'au problème classique de l'existence de la chose en soi. Chez Kant déjà, l'existence de la chose en soi semble ne pouvoir être comprise que comme une Idée de la raison : le sujet transcendantal ne peut pas ne pas supposer l'existence d'un objet transcendantal qui se donne à apparaître sans quoi rien ne pourrait lui garantir qu'une réalité ontologique correspond effectivement à cette Idée subjective. S'il en est ainsi toutefois, il s'agit d'un problème certes redoutable, mais se situant à l'articulation des deux premiers paradigmes, celui de la philosophie de l'objet et de la philosophie du sujet. Sa résolution ne nécessite donc nullement le recours à un paradigme communicationnel.

A nos yeux, par conséquent, en reconnaissant qu'il doit admettre une certaine forme de réalisme, Habermas renoue, sur le plan théorique, avec les questions et les prétentions qui étaient celles de paradigmes qu'il jugeait dépassés. Au niveau pratique par contre, il récuse le réalisme moral. Toutefois, cela ne signifie pas nécessairement que son concept de justesse normative rompe avec une conception transcendantale de la validité pratique. A nouveau, le rejet du réalisme moral et la mise en évidence qu'une norme, à la différence d'un fait, ne peut se concevoir sans concevoir en même temps l'existence de sujets auxquels elle va s'appliquer, situent le débat au niveau de la différence entre les deux premiers paradigmes philosophiques. Si le monde moral est une construction subjective, s'il n'a pas d'existence indépendante de celle du sujet, c'est l'interrogation sur l'adéquation entre validité transcendantale et validité ontologique qui n'a plus lieu d'être. Rien, par contre, n'empêche par principe de comprendre le monde moral comme une construction du sujet transcendantal, comme ce que le sujet transcendantal exige qu'il doive être.

Certes, en appelant monde social l'ensemble des normes régissant nos relations interpersonnelles, en identifiant la justesse normative à la reconnaissance intersubjective au sein d'une discussion argumentée

caractérisée par une situation idéale de parole, Habermas laisse bien plutôt entendre qu'il comprend le monde social comme une construction commune de l'ensemble des sujets empiriques. Pourtant un examen plus attentif de son texte met en lumière une ambiguïté quant au rôle que la procédure discursive est appelée à jouer. A-t-elle réellement pour fonction de permettre à un « nous » intersubjectif de s'entendre sur une norme commune ? Ou, plus fondamentalement, doit-elle être comprise comme un processus d'apprentissage collectif permettant aux différents sujets collectifs de tendre vers le point de vue du sujet transcendantal, c'est-à-dire celui d'un « il » abstrait ? En d'autres mots, la justesse normative se confond-elle avec la reconnaissance intersubjective de la justification rationnelle d'une prétention à la validité ou bien a-t-elle une portée transcendantale dont la justification intersubjective ne serait que l'indice ?

##### 5 – *Du rôle de la discussion*

Si la volonté d'élever le sujet individuel au statut de sujet pratique universel, au moyen d'une procédure le conduisant à faire abstraction de sa position particulière, peut être considérée comme relevant d'une perspective strictement kantienne où l'idéal recherché est celui d'un « il » abstrait, transcendant, jouissant d'un point de vue divin, toute personne un petit peu familiarisée avec l'éthique de la discussion sait que ce n'est pas l'abstraction d'une position particulière que celle-ci s'efforce d'atteindre, mais, tout au contraire, la prise en considération de l'ensemble des perspectives concrètes des personnes concernées. Il s'agirait, en ce qui concerne l'éthique de la discussion, d'une perspective davantage immanente, cherchant à atteindre le point de vue du « nous » intersubjectif. Au modèle d'une « neutralité par défaut » de toute particularité succéderait ainsi celui d'une « neutralité par inclusion ». Ce serait, dès lors, autour de cette alternative que se jouerait la question de la fidélité au paradigme kantien ou de la nécessité de lui faire subir un « tournant pragmatico-linguistique ».

L'interprétation qu'il faut donner à la discussion semble donc s'imposer d'elle-même. Force est, toutefois, d'admettre, à la lecture de *Vérité et justification*, que l'évidence s'efface au profit d'une ambiguïté qui n'est jamais pleinement clarifiée. Ainsi, nous pouvons y lire que :

Le jeu de l'argumentation tend à créer la perspective que Kohlberg, traitant des questions morales, a décrite comme le « point de vue

prééminent à la société » (*prior-to-society-perspective*). Cette expression désigne une perspective dépassant les limites sociales et historiques de l'appartenance chaque fois donnée à une communauté concrète et le « point de vue d'un membre de la société » (*member-of-society-perspective*) qui est inscrite en elle.<sup>94</sup>

Il s'agirait donc bien, malgré tout, de s'élever à un point de vue unique transcendant toute empiricité. De même, Habermas comprend la recherche d'une solution aux conflits pratiques par la discussion comme constituant un apprentissage moral qui conduit les parties en conflit à élargir leur monde social respectif afin de construire ensemble un monde commun.<sup>95</sup> Cette construction exigerait des participants à la discussion qu'ils procèdent à un élargissement, ou un décentrement, rendu possible par la discussion intersubjective, de leurs perspectives empiriques particulières jusqu'à ce qu'elles fusionnent en un point de vue unique. C'est pourquoi les participants doivent adopter une attitude autocritique qui permette de se libérer des limites de sa détermination sensible. C'est ainsi que Habermas peut estimer, faisant le lien entre raison, liberté et morale avec des accents classiquement kantien, que :

De ce point de vue, la forme de communication propre aux discussions pratiques peut aussi s'entendre comme un dispositif *libérateur*. Il doit décentrer la perception que l'on a de soi-même et des autres et rendre les participants capables de se laisser affecter par des raisons indépendantes des acteurs, autrement dit par les mobiles rationnels *des autres*. L'anticipation idéalisante ne génère pas seulement la marge de *manœuvre* permettant aux raisons et aux informations significatives d'advenir librement et de provoquer des prises de conscience, mais encore la marge de *liberté* permettant de purifier la volonté, serait-ce passagèrement, de tout déterminisme hétérogène.<sup>96</sup>

Lorsque l'on prend au sérieux l'affirmation selon laquelle la discussion doit permettre à chaque participant individuellement de *purifier* sa volonté, il devient difficile de se défaire de l'impression que l'on renoue avec l'idée d'un sujet pur pratique, d'un sujet transcendantal. C'est dans l'unicité du monde social, du point de vue construit – et non dans l'entrecroisement de mondes sociaux, de perspectives empiriques irréductibles – que Habermas trouve le fondement de la prétention

---

<sup>94</sup> Ibid., p. 232.

<sup>95</sup> Cf. *ibid.*, p. 222.

<sup>96</sup> Ibid., p. 237.

inconditionnelle à la validité de nos jugements pratiques. Nous voyons mal, dès lors, en quoi c'est du « point de vue d'un nous »<sup>97</sup>, irréductible à la perspective abstraite d'un « il » transcendantal, que la validité des normes est idéalement justifiée. C'est, en conséquence, la portée de la détranscendentalisation du « règne des fins » kantien dont se revendique Habermas, que nous interprétons dans un sens restreint.

Habermas fait, bien évidemment, à raison la précision suivante :

Dans le « règne des fins », qui est nouménal et donc intemporel l'ordre existant des lois coïncide avec les actes raisonnables de la législation. Le moi empirique n'a dès lors qu'à s'assurer des lois que, en tant que moi intelligible, il s'est lui-même données. (...) En revanche, lorsque l'obligation transcendantale entre dans l'infrastructure de la communication qui est celle des différentes formes de vie, nous n'avons plus affaire à des êtres intelligibles, mais à des personnes en chair et en os qui sont engagées dans l'interaction. Dès que la volonté libre se dépouille de son caractère intelligible, ce sont des individus socialisés qui se rencontrent dans l'espace social et dans le temps historique. Ils sont alors obligés de s'entendre sur leurs obligations morales et d'obéir en commun aux normes qu'ils reconnaissent ainsi intersubjectivement. Mais, dans les conditions imparfaites du monde réel, ils ne peuvent pas s'attendre (a) à ce que les présuppositions pragmatiques des discussions rationnelles, nécessaires à l'entente, soient à tout moment remplies, et (b) à ce que tous les intéressés obéissent effectivement aux normes reconnues valides, même lorsqu'ils sont d'accord.<sup>98</sup>

Mais il ne met ainsi en évidence que la difficile question de la capacité pour un sujet empirique de s'élever au point de vue du sujet transcendantal – question que l'on retrouve ici sous la forme du problème posé par l'écart existant entre nos discussions réelles et la discussion idéale. Cette détranscendentalisation n'a, en définitive, qu'une portée fort restreinte si elle n'implique pas le renoncement à l'idéal régulateur du sujet transcendantal.

## 6 – *Des différentes formes de consensus*

D'après l'interprétation forte de la succession des paradigmes, pour que la détranscendentalisation opérée par Habermas puisse

---

<sup>97</sup> Ibid., p. 235.

<sup>98</sup> HABERMAS, J., « Le réalisme après le tournant linguistique » in *Vérité et justification*, op. cit., p. 309.

effectivement constituer une rupture avec la philosophie du sujet, il faudrait qu'elle signifie l'abandon de toute référence à un concept transcendantal de validité au profit d'une conception de la validité se limitant à la seule intersubjectivité empirique. Habermas fournit d'ailleurs une approximation de cette distinction lorsqu'il distingue entre un accord et une entente :

*L'accord* au sens rigoureux n'est réalisé que si les intéressés peuvent accepter une prétention à la validité, chacun pour les *mêmes* raisons, tandis qu'une *entente* est réalisée, même si l'un voit que l'autre, compte tenu de ses préférences, a de bonnes raisons d'avoir l'intention qu'il déclare avoir, autrement dit des raisons bonnes *pour lui*, sans que l'autre doive les faire siennes à la lumière de ses propres préférences.<sup>99</sup>

Toutefois, la distinction habermassienne nous semble confuse et imprécise tant il importerait de distinguer non pas deux formes différentes de consensus discursif, mais trois. En effet, si l'accord, en tant qu'il exige que tous les participants reconnaissent pour les *mêmes* raisons la prétention à la validité d'un jugement, constitue incontestablement la forme la plus forte de consensus discursif, on peut en concevoir deux formes plus faibles que Habermas ne paraît pas distinguer suffisamment dans ce texte. La forme la plus faible de consensus est celle où les participants estiment fonder une proposition eu égard à des raisons qui sont personnelles à celui qui l'a énoncée, sans que la validité intersubjective de ces raisons soit elle-même évaluée. Ainsi, on pourrait aisément estimer rationnellement justifiée, en ce sens faible, la proposition *je vais au musée* si le locuteur la motive en faisant part de son goût pour l'art. Mais il s'agit là d'une raison strictement relative au locuteur et il n'est nullement nécessaire que les autres participants fassent leur cette raison et l'intention qui en découle. L'existence d'un consensus de ce type montre toutefois que ses interlocuteurs ont de bonnes raisons de prendre au sérieux l'intention du locuteur d'aller au musée.<sup>100</sup>

Mais Habermas ne distingue pas cette forme faible du consensus d'une forme intermédiaire pourtant implicitement présente dans son texte : à savoir un consensus qui reposerait sur le fait que l'ensemble des participants à la discussion reconnaissent comme fondée une prétention

---

<sup>99</sup> HABERMAS, J., « La rationalité de l'entente. La rationalité de la communication explicitée par la théorie des actes de paroles » in *Vérité et justification*, op. cit., p. 57.

<sup>100</sup> Ibid., p. 58.

à la validité d'un jugement en le faisant leur, mais pour des raisons qui peuvent différer pour chacun d'entre eux. Ainsi, il peut y avoir consensus entre deux amis sur l'intention d'aller au musée plutôt que de se promener dans un parc public, alors que pour l'un cette intention est motivée par son goût pour l'art et, pour l'autre, par la volonté de ne pas rester dehors alors qu'il pleut. Si, dans cette forme intermédiaire de consensus, les raisons demeurent relatives à chaque interlocuteur, la proposition *nous allons au musée* possède une validité intersubjective.

Dans la mesure où la forme la plus faible de consensus ne permet que de reconnaître qu'une proposition possède une validité rationnelle conditionnée aux motivations personnelles d'un sujet empirique particulier, seules les deux autres formes identifiées de consensus sont pertinentes pour notre propos. L'exigence d'un consensus fort, englobant donc les raisons pour lesquelles on fait sienne la prétention à la validité d'un jugement, correspond, en effet, au modèle du dépassement des positions empiriques chaque fois particulières des participants, afin de les fusionner en une seule perspective identique et commune pour tous. Il y a là une volonté de s'abstraire de toute empiricité afin de s'élever à la position du sujet transcendantal, c'est-à-dire d'un sujet épuré de toute attache empirique. Par contraste, le consensus intermédiaire, restreint à la seule validité du jugement et ne portant donc pas sur les raisons qui motivent les participants à reconnaître ce jugement valide, correspond bien plutôt à la prise en compte – et non plus au dépassement – de l'ensemble des positions à chaque fois particulières des interlocuteurs. Il s'agit de mettre en évidence l'existence d'un recoupement entre ces différentes positions, non de les transcender. Si, donc, le consensus fort renvoie à la reconstruction dialogique de la perspective du « il » abstrait propre au sujet transcendantal, le consensus intermédiaire donne consistance à l'hypothèse alternative de la recherche du point de vue concret du « nous » de l'intersubjectivité empirique.

Or il est remarquable que Habermas exige qu'un consensus fort – un consensus que l'on peut qualifier de transcendantal – soit atteint et ce non seulement au niveau pratique, mais déjà au niveau théorique :

Tant que le locuteur et le destinataire acceptent l'énoncé « p » comme vrai, mais pour des raisons chaque fois différentes, et tant que l'un et l'autre savent, l'un par rapport à l'autre, que ce ne sont de bonnes raisons que pour l'un ou pour l'autre, la prétention à la vérité

élevée pour « p », qui a besoin d'une reconnaissance *intersubjective*, n'est pas acceptée *en tant que telle*.<sup>101</sup>

Il reste, dès lors, attaché à l'idéal transcendantal propre à la philosophie du sujet, même s'il problématisé à raison la capacité pour un sujet empirique de s'élever à cette perspective. Il semble qu'il faut, selon une perspective que nous partageons, concevoir la discussion comme un processus d'apprentissage, un moyen éducatif, qui permet au sujet particulier de faire le travail de décentrement et d'abstraction par rapport à son empiricité le faisant tendre vers le sujet transcendantal. Mais la nécessité de la discussion n'est qu'une nécessité de fait : en droit, rien n'empêche un sujet isolé de simuler intérieurement la discussion et de poser un jugement ayant une validité universelle ; toutefois, en l'absence d'une parfaite transparence de la conscience à elle-même, un tel sujet ne pourra jamais être assuré que son jugement est effectivement pur. Seule l'existence d'un consensus intersubjectif est susceptible de constituer un indice de la pureté effective d'un jugement subjectif. En droit donc, tout sujet possède en lui-même les ressources nécessaires à la formulation d'un jugement universel, mais, de fait, seule la mise à l'épreuve de son jugement au sein d'une discussion intersubjective lui permet de discriminer entre les jugements reposant sur des motifs empiriques et ceux fondés sur des arguments transcendantsaux.

Le concept intermédiaire de consensus correspond à une logique radicalement différente. Il n'y a pas lieu ici que tous fassent leur les mêmes raisons et dépassent leur position empirique particulière. Loin de fusionner en un point de vue transcendantal, les perspectives des participants restent irréductibles les unes aux autres. Ce n'est qu'ici qu'il y a clairement rupture avec la philosophie du sujet puisque la validité normative est inaccessible à l'individu isolé non seulement de fait, mais aussi de droit. En effet, il est concevable qu'un individu fasse abstraction de son empiricité, mais pas qu'il puisse établir par lui-même le point d'entrecroisement entre l'ensemble des positions empiriques. Un tel type de consensus ne peut, en effet, être atteint qu'en présence d'une pluralité de perspectives extérieures aux différents sujets, puisqu'un sujet singulier n'a pas d'accès a priori aux perspectives empiriques particulières des autres sujets et qu'il ne peut donc pas savoir a priori si ceux-ci disposent, ou non, de raisons qui leur sont personnelles pour reconnaître valide le jugement qu'il énonce. Ce consensus intermédiaire ne peut donc surgir

---

<sup>101</sup> Ibid., p. 57.

qu'a posteriori au terme d'une discussion intersubjective à laquelle participerait l'ensemble des personnes concernées. En effet, la validité d'un jugement ne dépend plus du fait qu'il est fondé sur des raisons qui, en vertu de leur caractère transcendantal, sont communes à tout sujet pour peu qu'il puisse faire abstraction de son empiricité. Le jugement n'est plus partagé intersubjectivement parce qu'il possède une validité universelle. La relation logique est, désormais, inverse : la validité du jugement découle du fait qu'il est partagé intersubjectivement. C'est pourquoi il est plus précis de dire qu'un jugement ne faisant l'objet que d'un consensus intermédiaire possède une validité intersubjective, tandis que seul un jugement faisant l'objet d'un consensus transcendantal est (subjectivement) universel.

### 7 – *De l'idée d'un consensus par recoupement*

Si l'on souhaite trouver une conception procédurale relevant réellement d'un paradigme communicationnel qui adopterait un critère de validité distinct de celui propre au paradigme épistémologique de la philosophie du sujet, ce n'est donc pas, croyons-nous, vers le modèle habermassien du consensus discursif – tel que nous venons de l'interpréter comme requérant un consensus transcendantal – qu'il faut se tourner, mais bien plutôt vers la notion rawlsienne de consensus par recoupement. Cela réclame, toutefois, d'isoler cette notion de l'ensemble de la philosophie de Rawls. Au sein de celle-ci, en effet, le consensus par recoupement n'a pas – pour peu que nous ayons bien compris, au travers de ses évolutions et de ses hésitations, l'essence de la position de Rawls – pour fonction de justifier la prétention à la validité des principes de justice. Cette tâche revient bien davantage à la position originelle dont le mécanisme reste, quant à lui, typique d'une approche transcendantale. Précisons premièrement ce point.

Pour fonder la validité de ses deux principes de justice, Rawls réinvestit les théories du contrat social en recourant à la fiction d'une position originelle au sein de laquelle les partenaires, représentant l'ensemble des membres de la société, doivent s'entendre sur les principes devant régir le fonctionnement de la structure de base de la société<sup>102</sup>. Afin de garantir l'équité du contrat résultant de la discussion

---

<sup>102</sup> « On entend par structure de base la manière dont les principales institutions sociales s'agencent en un système unique, dont elles assignent des droits et devoirs fondamentaux et structurent la répartition des avantages qui résultent de la coopération

en position originelle, Rawls utilise l'artifice du voile d'ignorance. Celui-ci signifie que les partenaires ne connaissent en aucune façon l'état de la société dans laquelle ils vivent, la position socio-économique qu'ils y occupent, les caractéristiques épistémologiques qui sont les leurs, ni la conception du bien<sup>103</sup> qu'ils entendent poursuivre. L'épaisseur de ce voile est telle que l'on a pu, à la suite de Herbert Hart, se demander ce qui peut encore jouer le rôle des motifs en fonction desquels les partenaires sont censés s'accorder sur les principes de justice. Afin de répondre à cette objection, Rawls a donné une tonalité kantienne à son argument en considérant que les partenaires établissent les principes de justice en déterminant ce qui constitue les conditions de possibilité du développement et de la poursuite d'une conception raisonnable du bien, quelle qu'elle soit, et de l'exercice de son sens de la justice<sup>104, 105</sup>.

S'il rend ainsi compte du principe déterminant le comportement des partenaires en position originelle, Rawls inscrit, par contre, de sa démarche dans une perspective transcendantale relativement classique. Le voile d'ignorance exprime par excellence la volonté d'atteindre l'impartialité en faisant abstraction de toute empiricité. On voit mal, en outre, pourquoi il est encore nécessaire qu'il y ait plusieurs partenaires en présence dans la position originelle, si ce n'est pour s'assurer, par le contrôle réciproque, qu'ils établissent correctement la liste des conditions de possibilité de la poursuite d'une conception du bien et d'un sens de la

---

sociale. » – RAWLS, J., « La structure de base comme objet », trad. C. Audard et P. de Lara, in *Justice et démocratie*, Seuil (La couleur des idées), Paris, 1993, p. 37.

<sup>103</sup> « Une conception du bien consiste normalement en un système déterminé de buts et de finalités auquel s'ajoute le désir que prospèrent certaines personnes et certaines associations, qui font l'objet d'engagements et de fidélités. Une telle conception comprend également une vision de notre relation au monde – religieuse, philosophique ou morale –, vision du monde en référence à laquelle sont comprise ces finalités et engagements. » – RAWLS, J., « Les libertés de base et leur priorité », trad. C. Audard et F. Piron, in *Justice et démocratie*, op. cit., p. 168.

<sup>104</sup> « De façon plus précise, être capable d'un sens de la justice, c'est être capable de comprendre, d'appliquer et normalement d'être mû par un désir efficace d'agir à partir des principes de justice (et pas simplement en accord avec eux) en tant que termes équitables de la coopération sociale. » – RAWLS, J., *ibidem*.

<sup>105</sup> Cf. *ibid.*, pp. 171 sqq.

justice<sup>106</sup>, même si, en droit, il n'y a là rien qui soit inaccessible à un individu isolé.<sup>107</sup>

L'idée d'un consensus par recoupement est, par contre, tout autre. Les principes de justice rawlsiens ne constituent pas une doctrine compréhensive du bien, dans la mesure où ils ne portent que sur la structure de base de la société. Ils n'ont pas vocation à dire aux individus comment ils doivent se comporter pour avoir une vie authentiquement bonne, mais seulement à réguler le fonctionnement des institutions appelées à garantir que les relations entre les personnes prennent la forme d'une coopération équitable. Cette distinction entre la conception de la justice et les doctrines compréhensives religieuses, morales ou philosophiques, dont la pluralité serait un des faits constitutifs des sociétés démocratiques, invite à s'interroger sur la manière dont peuvent s'articuler les principes de justice et les doctrines compréhensives. Or l'idée d'un consensus par recoupement consiste précisément à considérer que les principes de justice font l'objet d'un consensus, pour peu qu'ils puissent être justifiés par, ou du moins s'accorder avec, les différentes doctrines compréhensives en présence. Cela correspond bien à la forme intermédiaire de consensus que nous avons identifiée puisque l'ensemble des citoyens font leur la validité des principes de justice, mais pour des raisons qui leur sont à chaque fois propres.

C'est à raison que Rawls affirme qu'un tel consensus n'est en aucune manière réductible à un simple *modus vivendi*. Il ne s'agit pas, en effet, d'un compromis résultant d'une négociation dominée par des rapports de force entre des personnes cherchant à maximaliser leurs intérêts personnels et prêts, dès lors, à faire certaines concessions. Il possède, bien au contraire, une portée morale, dans la mesure où son contenu est pleinement justifié pour l'ensemble des citoyens en fonction de ce qu'ils considèrent devoir être, de ce qu'ils estiment être le bien. Les citoyens ne sont pas assimilés à des égoïstes rationnels, mais à des personnes morales. Cela confère à leur accord une bien plus grande

---

<sup>106</sup> De la même manière qu'une comparaison de notre jugement avec celui des autres peut nous rassurer quant à la correction d'un calcul mathématique que nous viendrions d'effectuer.

<sup>107</sup> C'est ainsi que Habermas estime que l'artifice du voile d'ignorance dans la position originelle neutralise d'emblée la diversité des perspectives qui pouvait être celle des partenaires – Cf. HABERMAS, J., « La réconciliation grâce à l'usage public de la raison. Remarques sur le libéralisme politique de John Rawls » in HABERMAS, J., RAWLS, J., *Débat sur la justice politique*, trad. R. Rochlitz, Cerf (Humanités), Paris, 1997, p. 23.

stabilité, puisqu'il ne dépend pas d'un équilibre contingent des forces en présence susceptible d'être modifié à tout instant au gré des circonstances.<sup>108</sup>

La fonction conférée par Rawls au consensus par recoupement est, d'ailleurs, non pas de fonder la validité de ses principes de justice, mais de montrer, précisément, en quel sens ces principes sont susceptibles de faire effectivement l'objet d'un accord stable entre l'ensemble des citoyens d'une société démocratique contemporaine, en dépit de la pluralité des doctrines compréhensives présente en son sein. Il revient donc à la perspective transcendantale de la position originelle de justifier la validité des principes de justice, tandis que la possibilité de leur reconnaissance et de leur adoption effectives est garantie par le principe du consensus par recoupement.<sup>109</sup>

#### 8 – *De l'insuffisance du consensus par recoupement comme critère de validité*

Bien que le consensus par recoupement ne soit introduit dans le libéralisme politique rawlsien que pour illustrer comment, malgré le pluralisme des doctrines compréhensives, des institutions libres peuvent être stables, on pourrait aisément concevoir qu'il lui soit donné une autre fonction. Rawls lui-même a pu avoir été par moments tenté de faire du consensus par recoupement le fondement de la validité de sa théorie de la justice avant de se décider progressivement pour la solution de complémentarité entre les deux types de justification que nous avons brièvement résumée. Un tel choix aurait signifié une réelle rupture avec le principe d'une perspective transcendantale propre à la philosophie du sujet et aurait donné consistance à une interprétation forte de l'exigence habermassienne d'un nouveau paradigme philosophique.

Or, non seulement Rawls semble s'être refusé à privilégier un tel choix, mais Habermas lui-même se montre fort réservé quant à la valeur d'un consensus par recoupement pour une approche cognitive.<sup>110</sup> Certes, il regrette que le recours à la position originelle pour fonder la validité des principes constitutionnels limite l'usage public de la raison,

---

<sup>108</sup> Cf. RAWLS, J., « L'idée d'un consensus par recoupement », trad. C. Audard et A. Tchoudnowsky, in *Justice et démocratie*, op. cit., pp. 243 sqq.

<sup>109</sup> Cf. RAWLS, J., « Le domaine du politique et le consensus par recoupement », trad. C. Audard, in *Justice et démocratie*, op. cit., pp. 321 sqq.

<sup>110</sup> Apel a récemment fait de même. Cf. APEL, K.-O., « Is a political conception of 'overlapping consensus' an adequate basis for global justice ? » in *Concordia*, 46, 2004, pp. 29-44.

représenté par le moment du consensus par recoupement, à la seule question de la stabilité politique et manque la cooriginarité de l'autonomie privée et de l'autonomie publique.<sup>111</sup> Mais il considère surtout que :

nous ne pouvons pas attendre des citoyens raisonnables qu'ils parviennent à un « consensus par recoupement » tant qu'ils ne sont pas capables d'adopter un « point de vue moral » indépendant des perspectives propres aux différentes visions du monde que chacun d'entre eux fait siennes, ce point de vue moral étant antérieur à ces différentes visions.<sup>112</sup>

Sa critique du consensus par recoupement paraît ainsi porter explicitement sur le fait que celui-ci, n'interrogeant pas les raisons qui incitent les différents sujets à reconnaître la validité d'un jugement, n'a pas pour objet de reconstruire, par la médiation de l'intersubjectivité, la perspective transcendantale – affaiblissant de la sorte la portée du cognitivisme pratique – mais repose sur le seul entrecroisement factuel des perspectives empiriques irréductibles les unes aux autres.

La raison pratique est en quelque sorte dénoyautée de son contenu moral et ramenée à un contenu raisonnable qui dépend désormais de vérités morales dont la justification s'opère à un autre niveau. La validation morale de la conception de la justice ne se fonde plus, désormais, sur une raison pratique universellement obligatoire, mais sur la convergence heureuse entre des visions du monde raisonnables dont les composantes morales se recourent suffisamment.<sup>113</sup>

A vrai dire, Habermas doute qu'une telle « convergence heureuse » puisse se présenter souvent. Il pense que la recherche d'un consensus par recoupement n'a réellement de chance d'aboutir que si chacun accepte de corriger réflexivement sa vision du monde. La discussion publique n'a pas pour fonction de mettre à jour l'existence factuelle d'un recoupement entre l'ensemble des citoyens d'une communauté – que l'on peut éventuellement concevoir comme illimitée afin de se prémunir contre une interprétation trop fortement contextualiste. Elle doit consister en un processus d'apprentissage

---

<sup>111</sup> Cf. HABERMAS, J., « La réconciliation grâce à l'usage public de la raison. Remarques sur le libéralisme politique de John Rawls » in HABERMAS, J., RAWLS, J., *Débat sur la justice politique*, op. cit., pp. 40 sqq.

<sup>112</sup> HABERMAS, J., « La morale des visions du monde. « Raison » et « Vérité » dans le libéralisme politique de John Rawls » in HABERMAS, J., RAWLS, J., *Débat sur la justice politique*, op. cit., p. 147.

<sup>113</sup> Ibid., p. 155.

permettant à chaque participant de s'élever au point de vue moral intersubjectivement reconstruit.

Reste que si telle est la conception habermassienne de la discussion, elle nous semble conserver l'idée du sujet transcendantal. Renaut le voit pertinemment bien lorsqu'il affirme que :

même au terme d'une délibération argumentative de type dialogique, la reconnaissance du meilleur argument passe bel et bien par un moment d'adhésion qui engage le rapport de soi à soi, et non plus le rapport de soi aux autres (...) Un moment de monologisme se [v]oit donc ici repérer et assumer<sup>114</sup> : il faut que moi, et moi seul, je puisse me reconnaître comme fondement de l'adhésion ultime au résultat de l'argumentation, qui est *atteint ou produit* selon le paradigme de la discussion, mais *assumé* par chacun comme un devoir selon le paradigme de la subjectivité et de la conscience, donc de façon monologique et non plus dialogique.<sup>115</sup>

Selon cette perspective, que nous reprenons à notre compte, le moment d'intersubjectivité n'a pas de valeur en lui-même, mais seulement en tant qu'instance de médiation permettant de reconstruire la perspective du sujet transcendantal, après en avoir fait la nécessaire critique. Renoncer réellement à la référence à l'autonomie du sujet pour faire de l'intersubjectivité le fondement de toute prétention à la validité rendrait caduque toute notion de responsabilité personnelle. Le fondement de la norme serait, en effet, situé dans une intersubjectivité anonyme dont la transcendance s'imposerait à la conscience subjective. Loin de renouveler l'idéal du projet moderne, une telle perspective y renoncerait.

---

<sup>114</sup> Le texte de Renaut est « un moment de monologisme se doit donc ici repérer et assumer », ce qui n'est guère correct grammaticalement. Nous corrigeons ce qui nous semble être une simple erreur typographique, tant le sens de ce paragraphe de Renaut est, pour sa part, clair.

<sup>115</sup> RENAUT, A., *Kant aujourd'hui*, op. cit., pp. 502-503.



## IV – Universalisation et discussion

### 1 – *Du sens du changement de paradigme*

Le fait que le consensus visé par la discussion ne soit pas un simple consensus par recoupement – et donc que les interlocuteurs doivent non seulement s'accorder sur la validité de la norme, mais aussi partager les mêmes raisons – récuse selon nous l'interprétation la plus forte de l'appel habermassien à un changement de paradigme philosophique. Habermas continue à soumettre la validité d'un jugement à son adéquation à la perception d'une conscience subjective pure. Un jugement valide conserve une nécessité transcendantale et non seulement intersubjective.

Faut-il pour autant considérer que *Vérité et justification* représente un tournant tel dans la pensée de Habermas que celui-ci renoncerait désormais à son souhait de procéder à un changement de paradigme ? Ce serait oublier que la critique habermasienne de la philosophie du sujet se fonde sur la dénonciation du mythe de la parfaite transparence à soi de la conscience subjective. L'individu qui énonce un jugement n'est pas un sujet pur pouvant faire par lui-même abstraction de son enracinement empirique pour fonder ses prétentions à la validité sur des exigences dont il perçoit avec évidence le caractère a priori. L'homme, Freud l'a assez mis en évidence, n'est pas maître de lui-même, les motifs réels de ses actes et jugements lui demeurent bien souvent obscurs. Or ce qui, en définitive, préoccupe Habermas, ce n'est pas tant la question épistémologique du critère de validité des jugements subjectifs que la question pragmatique de la possibilité de s'entendre publiquement sur la validité de certains principes et normes. Pour lui, il ne s'agit donc pas réellement de procéder de manière abstraite à une réflexion sur les conditions idéales que doit satisfaire un jugement pour pouvoir prétendre à l'universalité, mais plutôt de s'interroger sur la possibilité pour des individus empiriques de s'accorder effectivement sur la validité de principes et de normes concrets. Une philosophie qui identifierait le critère formel de validité des jugements, sans être capable de penser les conditions auxquelles il serait possible de déterminer si un jugement effectif satisfait ce critère, ne serait qu'un formalisme vide.

Or, selon Habermas, c'est précisément la critique de la transparence à soi de la conscience subjective qui impose la substitution du principe de discussion à l'impératif catégorique kantien. L'examen de la manière

dont Habermas conçoit l'articulation de l'exigence d'universalisation présente au cœur de l'impératif catégorique et de son principe de discussion nous permettra, par conséquent, de déterminer quel sens conserve la volonté habermassienne de procéder à un changement de paradigme, une fois privilégiée l'interprétation la plus faible de la succession des paradigmes. En retour, il nous sera également possible de préciser quel éclairage cette interprétation apporte sur l'articulation des principes d'universalisation et de discussion.

## 2 – *Du monologisme de l'impératif catégorique*

Selon Habermas, une fois rejeté le mentalisme propre à la philosophie du sujet, le critère d'universalisation au cœur de l'impératif catégorique perd la spécificité qui lui conférait sa supériorité sur l'exigence classique de la Règle d'or. Dans un premier temps, Habermas reprend, néanmoins, l'analyse kantienne en considérant que :

Ce n'est qu'avec l'impératif catégorique que l'on rompt avec l'égoïsme de la Règle d'or (« Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fit »), impératif d'après lequel une maxime n'est juste que lorsque tous peuvent vouloir que, dans des situations comparables, elle soit observée de chacun. Chacun doit pouvoir vouloir que la maxime de notre action soit une loi universelle. Seule une maxime apte à une universalisation opérée à partir de la perspective de tous les concernés vaut comme norme qui peut trouver un assentiment universel et mérite, dans cette mesure, reconnaissance, ce qui veut dire qu'elle est moralement obligatoire.<sup>116</sup>

Kant distingue effectivement l'exigence de pouvoir universaliser la maxime de son action et la Règle d'or lorsque, à l'occasion de l'examen de la maxime de l'égoïsme, il admet explicitement que « nombreux sont les gens qui admettraient qu'autrui n'ait nul besoin d'agir envers eux avec bienveillance, pourvu simplement qu'ils puissent être dispensés de lui témoigner eux-mêmes de la bienveillance »<sup>117</sup>. Il suffit que ces personnes

---

<sup>116</sup> HABERMAS, J., *De l'éthique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Cerf (Passages), Paris, 1992, p. 101.

<sup>117</sup> KANT, I., *Métaphysique des mœurs*, I – *Fondation, Introduction*, trad. A. Renaut, GF – Flammarion, Paris, 1994, p. 110 [IV 430], en note. (Alain Renaut publie ensemble sa traduction de l'ensemble des textes relatif à la « métaphysique des mœurs » sous le titre général de *Métaphysique des mœurs*. Le premier tome regroupe la *Fondation*, c'est-à-dire le texte antérieurement traduit sous le nom des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, et l'*Introduction* de la *Métaphysique des mœurs* proprement dite. Le deuxième tome regroupe quant à lui la *Doctrine du droit* et la *Doctrine de la vertu*.)

jouissent d'une situation suffisamment privilégiée pour estimer extrêmement faible la probabilité de devoir compter sur la bienveillance des autres hommes et ne pas désirer en conséquence devoir faire preuve eux-mêmes d'une telle bienveillance. La portée exacte de l'exigence d'universalisation apparaît lorsque l'on perçoit que la condamnation kantienne de l'égoïsme se fonde sur le fait qu'il est impossible que *tous* les êtres raisonnables puissent vouloir l'universalisation de cette maxime. S'il est concevable qu'un agent particulier soit prêt à voir la maxime de l'égoïsme universalisée, il serait par contre impossible que toutes les personnes concernées puissent raisonnablement le vouloir. Pour le dire autrement, il ne suffit pas qu'une seule personne, en fonction de la position empirique qui est la sienne, soit prête à ce que les autres agissent conformément à une telle maxime, il faut également que l'universalisation de cette maxime puisse être voulue abstraction faite de sa position empirique.

Si Habermas souscrit donc à la volonté de Kant de dépasser, au travers de l'impératif catégorique, la perspective égocentrique qui demeure celle de la Règle d'or, il considère, dans un deuxième temps, que la morale kantienne s'avère incapable de réaliser cette ambition, dans la mesure où elle reste inscrite dans une réflexion monologique interne au sujet. Celui-ci sait, certes, que l'universalisation de la maxime ne se réduit pas au seul respect de la Règle d'or, il sait également que tous doivent pouvoir vouloir que cette maxime soit universalisée, mais lorsqu'il s'interroge sur la possibilité qu'il en soit ainsi pour la maxime précise qu'il se propose d'adopter, il se contente de se représenter intérieurement ce qu'il pense devoir être la volonté des autres sujets. Or, dans une telle opération de représentation, il ne peut reconstruire le point de vue d'autrui qu'en restant attaché à sa propre compréhension du monde. Seule la confrontation réelle avec la volonté des autres au sein d'une discussion argumentée est à même de permettre d'opérer un décroisement des perspectives et de dépasser l'égoïsme d'une réflexion monologique dans laquelle Kant resterait enfermé.<sup>118</sup>

---

Dans cette note, Kant justifie également l'insuffisance de la Règle d'or par le fait qu'elle ne contient pas le principe des devoirs envers soi-même (c'est-à-dire des devoirs que l'homme, en tant qu'il est un être raisonnable, s'impose à lui-même, en tant qu'il est un être sensible, cf. KANT, I., *Métaphysique des mœurs II – Doctrine de la vertu*, trad. A. Renaut, Flammarion (GF n° 716), Paris, 1994, pp. 268-269 [VI 417-418]).

<sup>118</sup> Cf. HABERMAS, J., *De l'éthique de la discussion*, op. cit., p. 108.

Habermas considère par conséquent que mener à son terme l'exigence kantienne de la soumission de nos maximes au respect de la forme de la raison exige une transformation de la question *Que dois-je faire ?* en *Que devons-nous faire ?*. La critique de l'égoïsme de la Règle d'or, faite avec raison par Kant, implique en effet que le test de l'impartialité de nos maximes ne puisse être réellement effectué qu'intersubjectivement en recourant à une discussion reprenant l'ensemble des personnes concernées.<sup>119</sup> C'est pourquoi, comme nous l'avons vu, Habermas entend transformer la perspective kantienne en lui faisant subir un tournant pragmatico-linguistique. Dans ce cadre, la raison n'est plus comprise comme la faculté de penser mais comme celle de communiquer :

La rationalité d'une personne se mesure au fait que celle-ci s'exprime et se montre capable de rendre compte de ses actes de discours en adoptant une attitude réflexive. Une personne s'exprime rationnellement, dans la mesure où elle honore performativement des prétentions à la validité ; nous disons qu'elle ne se comporte pas seulement de façon rationnelle, mais qu'elle *est* elle-même rationnelle,

---

<sup>119</sup> Habermas oppose une critique similaire à la « position originelle » de Rawls. Si, dans sa critique du consensus par recoupement, Habermas reproche à Rawls un trop grand contextualisme, il lui reproche également de rester enfermé dans le cadre monologique de la philosophie de la conscience lorsqu'il entend légitimer ses principes de justice en les présentant comme les principes sur lesquels s'accorderaient, dans une position originelle, des personnes placées sous un voile d'ignorance leur dissimulant l'ensemble de leurs caractéristiques empiriques. Cf. HABERMAS, J., « Notes programmatiques pour fonder en raison une éthique de la discussion » in *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, trad. C. Bouchindhomme, Champs-Flammarion (n° 420), Paris, 1986, pp. 87-88.

Renaut, analysant cette controverse, s'est efforcé de nuancer l'écart existant entre les perspectives de Rawls et de Habermas. Le voile d'ignorance rawlsien et l'exigence discursive habermassienne seraient, en définitive, deux expressions différentes de la même idée : un principe de décentrement permettant d'atteindre l'universalité du sujet pratique. Simplement, alors que Rawls s'efforce de donner une expression symbolique de ce principe, Habermas se préoccuperait, lui, de définir une procédure permettant de procéder effectivement à un tel décentrement. Cf. RENAUT, A., « Habermas ou Rawls ? » in *Réseaux*, 60, juillet-août 1993, pp. 123-136 ; l'essentiel de cet article a été repris dans MESURE, S., RENAUT, A., *La guerre des dieux. Essais sur la querelle des valeurs*, Grasset (Le collège de philosophie), Paris, 1996, pp. 166-183. Jean-Marc Ferry s'est pour sa part fait l'avocat de la cause habermassienne en répondant à Renaut, cf. FERRY, J.-M., *Philosophie de la communication, 2 – Justice politique et démocratie procédurale*, Cerf (Humanités), Paris, 1994, pp. 47 sqq. Voir aussi, RENAUT, A., *Kant aujourd'hui*, op. cit., pp. 500 sqq.

si elle est capable de rendre compte de sa manière d'honorer des prétentions à la validité.<sup>120</sup>

Les exigences propres à l'auto-réflexion d'une conscience subjective parfaitement transparente à elle-même s'estompent au profit des exigences de l'argumentation par laquelle un locuteur s'efforce de faire reconnaître intersubjectivement la justesse des prétentions à la validité qu'il confère à ses jugements. A ce déplacement correspond la transformation de l'impératif catégorique kantien en un principe de discussion (D) selon lequel :

seules peuvent prétendre à la validité les normes qui pourraient trouver l'accord de tous les concernés en tant qu'ils participent à une discussion pratique<sup>121</sup>.

### 3 – *Du rapport entre les principes d'universalisation et de discussion*

Cette transformation de l'impératif catégorique kantien en un principe de discussion est, sur le plan moral, l'expression la plus visible du changement de paradigme que Habermas prétend réaliser. Dépasser la philosophie de la conscience au profit de la philosophie de la communication exige de substituer le principe de discussion au principe d'universalisation de Kant. La signification qu'il nous faut donner à cette substitution et la portée conférée au changement de paradigme philosophique s'éclairent ainsi réciproquement.

Nous nous retrouvons, par conséquent, confrontés à l'alternative habituelle : devons-nous interpréter l'évolution des paradigmes philosophiques comme impliquant à chaque fois un changement de critère de validité de nos jugements ou comme l'approfondissement d'un même questionnement ? Si le changement de paradigme est compris comme rendant caduque le critère de validité propre au paradigme antérieur et comme imposant son remplacement par un nouveau critère plus modeste, alors la substitution opérée par Habermas doit signifier l'adoption du principe de discussion comme critère de validité des jugements pratiques. Rappelons que, selon une telle interprétation, la validité d'une connaissance théorique dépendait dans le paradigme ontologique de son adéquation au monde tel qu'il est en soi, c'est-à-dire à sa substance, tandis que, lorsque l'on passe au paradigme

---

<sup>120</sup> HABERMAS, J., « La rationalité de l'entente. La rationalité de la communication expliquée par la théorie des actes de paroles » in *Vérité et justification...*, op. cit., p. 46.

<sup>121</sup> HABERMAS, J., *De l'éthique de la discussion*, op. cit., p. 17.

épistémologique, une connaissance n'exprime adéquatement plus que la forme sous laquelle le monde nous apparaît et ne jouit que d'une nécessité transcendantale et d'une universalité subjective. Enfin, avec le passage au paradigme communicationnel, l'idée même que le monde puisse apparaître sous une forme identique à l'ensemble des sujets est rejetée et la validité d'une connaissance ne peut plus être éprouvée qu'intersubjectivement en procédant à un recoupement entre l'ensemble des perspectives des sujets empiriques. Il n'y a plus, dès lors, de référent, objectif ou subjectif, ontologique ou transcendantal, auquel il s'agirait de correspondre, mais seulement un résultat auquel on aboutit au moyen d'une procédure permettant le recoupement entre les points de vue. De manière parfaitement analogue, on peut interpréter sur le plan pratique la succession des paradigmes philosophiques comme l'abandon, premièrement, de la prétention à avoir une connaissance de la substance du bien au profit d'une évaluation de la forme que doivent avoir nos jugements lorsqu'ils énoncent ce qui doit être fait, avant que, dans un deuxième temps, ce critère formel soit, à son tour, récusé et remplacé par une procédure permettant que ne soient reconnues valides que les normes dont l'observation par chacun recoupe les intérêts personnels de tous les concernés.

La substitution opérée par Habermas signifierait donc que la validité d'un jugement pratique ne dépendrait pas de son contenu, ni même de sa forme, mais de la procédure qui a présidé à son élaboration. Plus précisément, le jugement valide ne serait plus celui dont la forme est universalisable, mais celui qui a été adopté au terme d'une procédure correspondant à une discussion argumentée respectant un certain nombre de conditions idéales. Nous passons, en quelque sorte, d'une obligation de résultat à une obligation de moyens. La rationalité d'un jugement ne dépendrait pas du jugement lui-même, mais des moyens qui ont été mis en œuvre pour aboutir à l'énonciation de ce jugement. Le jugement impartial est celui qui fait l'objet d'un consensus entre l'ensemble des personnes concernées au terme d'une discussion argumentée.<sup>122</sup>

---

<sup>122</sup> Notons qu'une distance critique demeure néanmoins entre un tel critère de justification de la validité normative et la simple reconnaissance du fait qu'une norme jouit d'une reconnaissance intersubjective dans un contexte historique déterminé. La discussion ne peut conduire à un consensus rationnellement motivé que si elle respecte un ensemble de contraintes contrefactuelles. Dès lors, la raisonnable du résultat de

Bien qu'une telle lecture paraisse correspondre au programme que Habermas et Apel allouent à l'éthique de la discussion et que de multiples textes plaident en son sens, nous avons expliqué au chapitre précédent pourquoi nous la pensons inexacte : une telle interprétation de l'évolution des paradigmes exigerait que Habermas comprenne le consensus intersubjectif comme un simple consensus par recoupement et non comme un consensus portant non seulement sur la validité du jugement mais également sur les raisons de cette validité.

A vrai dire, d'un point de vue strictement exégétique, la question est complexe. Loin de renoncer au principe d'universalisation, l'éthique habermassienne reprend en son sein ce principe tout en le reformulant, afin de l'affranchir du soi-disant rigorisme kantien par une prise en considération des conséquences de l'action, comme suit :

(U) Chaque norme valide doit satisfaire à la condition selon laquelle les conséquences et les effets secondaires qui, de manière prévisible, résultent de son observation *universelle* dans l'intention de satisfaire les intérêts de *tout un chacun* peuvent être acceptés sans contraintes par *toutes* les personnes concernées.<sup>123</sup>

Néanmoins, si Habermas distingue soigneusement ce principe d'universalisation (U) du principe de discussion (D), il n'est pas toujours évident de percevoir lequel de ces deux principes constituent ultimement le critère de validité de normes pratiques. En fait, (U) semble être conçu comme une règle de sélection permettant de déterminer au sein des discussions pratique quel est le meilleur argument. Ainsi Habermas considère que, pour les discussions empirico-théoriques, une telle règle est fournie par le principe d'induction<sup>124</sup> et que (U) doit jouer un rôle analogue dans les discussions morales<sup>125</sup>. L'exigence d'universalisation

---

discussions argumentées réellement menées à bien est conditionnée par le fait que les présuppositions, que nous devons faire dès que nous prenons part à une argumentation, aient effectivement été rencontrées. Dans la mesure où ces présuppositions transcendent tout contexte, une telle interprétation de la transformation opérée par Habermas de la perspective formelle de Kant en une perspective procédurale ne mettrait pas à mal sa prétention cognitiviste pratique.

<sup>123</sup> HABERMAS, J., *De l'éthique de la discussion*, op. cit., p. 34.

<sup>124</sup> Cf. HABERMAS, J., *De l'éthique de la discussion*, op. cit., p. 123. Cf. aussi HABERMAS, J., « Notes programmatiques pour fonder en raison une éthique de la discussion » in *Morale et communication*, op. cit., p. 84.

<sup>125</sup> Notons que dans *Droit et démocratie*, Habermas semble compléter cette perspective lorsqu'il limite la validité du principe U aux seules discussions portant sur la validité des normes morales, tandis que les discussions portant sur les normes juridiques seraient

qui constituait le cœur de l'impératif catégorique kantien serait alors réduite dans l'éthique habermassienne de la discussion à la règle d'argumentation appelée à régir les discussions morales.<sup>126</sup> Le principe (U) pourrait, dès lors, être déduit des présuppositions pragmatiques de la discussion argumentée en tant que règle d'argumentation toujours déjà présupposée par les participants à une discussion argumentée en vue de l'entente.<sup>127</sup> Dans cette perspective, il pourrait sembler que c'est le principe (D) qui constituerait le critère d'impartialité et de validité de nos jugements pratiques.

Analysant ces textes, Hervé Pourtois en conclut toutefois que le principe (D) ne peut en aucune manière être considéré comme constituant le critère ultime de validité des normes, mais comme une procédure indiquant comment éprouver la prétention à l'impartialité de nos jugements. Aux yeux de Pourtois, en dépit d'une formulation inadéquate, la fonction du principe (D) doit donc être d'« explicite[r] la démarche qu'il faut mettre en œuvre lorsque l'on entend examiner si une norme satisfait (U) »<sup>128</sup>. Il souligne, notamment, les rôles formateur et informateur de la discussion.<sup>129</sup> C'est en son sein que l'on peut acquérir

---

régies par les règles démocratiques. Cf. HABERMAS, J., *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Gallimard (nrf - essai), Paris, 1997, pp. 123 sqq.

<sup>126</sup> Cf. HABERMAS, J., *De l'éthique de la discussion*, op. cit., p. 17.

<sup>127</sup> Cf. *ibid.*, p. 34.

<sup>128</sup> POURTOIS, H., *Le point de vue moral et le principe d'universalisation. De Kant à Habermas*, DOCH, 48, Chaire Hoover d'éthique économique et sociale, 1998, p. 16.

<sup>129</sup> Pourtois met également en évidence les vertus morales que possède le recours à la discussion. Entrer en discussion avec quelqu'un, c'est reconnaître explicitement l'égalité dignité de sa singularité et la nécessité de la prendre en compte – *ibid.*, p. 19.

Ferry argumente en ce sens, en faveur de Habermas contre Rawls, en soulignant que le monologisme de l'approche rawlsienne signifie qu'il continue à croire que le fondement de l'égalité morale repose sur une « prémisse métaphysique » : « le *pari anthropologique de la ressemblance* » existant entre les hommes en tant qu'ils participent à une même humanité, alors que cette égalité devrait s'exprimer dans une « *éthique de la reconnaissance* » de la singularité de chacun qui n'est pensable que dans un cadre dialogique. – Cf. FERRY, J.-M., *Philosophie de la communication*, 2, op. cit., p. 85.

Ferry, toutefois, adopte ainsi l'interprétation forte du changement de paradigme que nous avons rejetée dans notre chapitre précédent. Si Habermas attribue à la discussion une fonction de décentrement permettant la constitution d'un point de vue pur, il fait lui aussi le pari de la ressemblance – pari que l'on peut éventuellement qualifier de métaphysique puisqu'il est transcendantal, mais certainement pas d'ontologique. Cela n'enlève rien au fait que la reconnaissance de l'égalité dignité de l'autre dans le respect de sa différence soit essentielle, mais, d'une part, une telle reconnaissance peut être faite *in*

un savoir de l'ensemble des informations pertinentes pour l'adoption du principe qui va déterminer son action. C'est en son sein, également, que l'exigence d'élargissement de sa perspective particulière peut devenir opératoire. Le moment procédural de la discussion argumentée ne doit donc pas se substituer à l'impératif catégorique, mais est, au contraire, clairement subordonné à l'exigence formelle d'universalisation de notre jugement pratique que la discussion entend rendre opératoire.<sup>130</sup>

Au-delà des hésitations textuelles, les analyses proposées, au chapitre précédent, de la transformation du concept de vérité qu'opère Habermas dans *Vérité et justification*, de sa critique du consensus par recouplement ou de sa description de la discussion comme permettant de dépasser son inscription empirique pour constituer le point de vue moral, plaident en faveur de l'interprétation de Pourtois. En ce qui concerne les jugements théoriques, Habermas admet explicitement la nécessité de distinguer entre vérité et justification. Reconnaisant que la réalité du monde objectif est indépendante du savoir qu'en ont des individus empiriques, Habermas estime que faire l'objet d'un consensus intersubjectif n'est pas une garantie inconditionnelle de la vérité d'un principe théorique, mais seulement un indice de celle-ci. Habermas en revient ainsi à une

---

*mente* – ce qui, par contre, ne peut résulter que d'une interaction effective, c'est la manifestation auprès d'autrui de cette reconnaissance – et, d'autre part, une telle exigence de reconnaissance nous semble elle-même constituer un principe moral dont la validité doit être légitimée par ailleurs – autrement dit, la discussion permet en l'occurrence avant tout de mettre en œuvre un principe moral, non de le justifier.

<sup>130</sup> Les citations suivantes d'Alain Renaut et d'André Bertin nous paraissent témoigner que l'un et l'autre interprètent l'articulation des principes (U) et (D) de manière similaire à Hervé Pourtois :

- « 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 [effectivement] la validité d'une quelconque norme (principe D). » - cf. RENAUT, A., « Habermas ou Rawls ? » in *Réseaux*, op. cit., p. 130.
- « Dans le principe (U), on énonce la condition que doit satisfaire une norme valable. On peut dire que (U) est un principe général d'argumentation (qui, en tant que tel, n'est pas « moral » [quoique Habermas semble adopter une conception ontologique et non seulement transcendantale de la vérité théorique et réserver donc la validité de (U) aux jugements moraux]), tandis que (D) précise les conditions d'application de (U) au niveau d'une discussion sur les normes morales. » - BERTIN, A., « Habermas critique de Rawls. La position originelle du point de vue de la pragmatique universelle » in DOCH, 6, Chaire Hoover d'éthique économique et sociale, 1993, p. 4.

conception ontologique de la vérité susceptible d'être éprouvée pragmatiquement. Selon une telle conception, c'est ultimement la correspondance entre notre représentation du monde et l'objectivité de celui-ci qui est le critère de validité de nos jugements théoriques.

Il est vrai que Habermas ne procède pas à une révision similaire sur le plan pratique et qu'il rejette expressément le réalisme moral. Toutefois, voir dans le monde moral une construction subjective récuse une conception ontologique de la validité morale, mais non une conception transcendantale. Au contraire, nous avons vu que l'examen du rôle que Habermas confère à la discussion semble confirmer que celle-ci a précisément pour but d'élever les participants à une discussion pratique au point de vue du sujet transcendantal. Autrement dit, pour que la validité d'un principe pratique fasse l'objet d'un consensus intersubjectif, il faut que son édicition en une norme valable pour tous – c'est-à-dire son universalisation – puisse être voulue par l'ensemble des interlocuteurs, une fois que la discussion leur aura permis de s'abstraire de leur perspective particulière et d'atteindre une pureté transcendantale.

En ce sens, il faudrait alors comprendre la discussion comme la procédure permettant la mise à l'épreuve des différentes prétentions à la validité des jugements. Dans une discussion théorique, c'est l'adéquation entre les jugements et le monde objectif qui sera éprouvée, en induisant pragmatiquement à partir des succès et échecs rencontrés lorsque l'on agit sur base de ces jugements. Dans une discussion pratique, ou plus précisément morale<sup>131</sup>, les interlocuteurs éprouveront la validité des

---

<sup>131</sup> Les discussions pratiques ne sont en effet pas nécessairement toutes des discussions morales. Elles peuvent également porter sur des normes juridiques, voire sur des normes axiologiques. A propos de ces dernières, il est difficile de déterminer le type exact de prétention à la validité à laquelle elles peuvent prétendre selon Habermas. Sa position semble évoluer à cet égard, mais si on en reste au texte programmatique de *Morale et communication*, il faut alors les exclure des discussions pratiques. Habermas y estime en effet que « le domaine d'applicabilité d'une éthique déontologique se précise, puisqu'elle doit en effet se limiter aux questions pratiques susceptibles à la fois d'être débattues rationnellement et d'aboutir au consensus. Ce qui la concernera ce n'est donc pas le choix préférentiel des valeurs, mais la valeur prescriptive des normes pratiques. » - HABERMAS, J., « Notes programmatiques... » in *Morale et communication...*, op. cit., p. 126. Dans *L'avenir de la nature humaine* par contre, Habermas semble considérer que, si une morale postmétaphysique doit faire preuve de retenue relativement aux conceptions personnelles de la vie bonne, un certain nombre de questions axiologiques, qui mettent en jeu l'ensemble de l'espèce humaine sont susceptibles de recevoir des réponses universelles. – Cf. HABERMAS, J., *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, op. cit..

jugements par des arguments portant sur leur caractère universalisable. Ni dans un cas, ni dans l'autre, le consensus intersubjectif ne constituera le critère de validité des jugements.

#### 4 – *Des limites de la discussion*

La distinction entre contexte idéal et contexte transcendantal de discussion, mise en évidence dans le chapitre précédent, constitue un élément important en faveur de cette interprétation. Cette distinction est apparue suite à la volonté de Habermas de s'affranchir de l'objection de Rorty, selon laquelle les conditions, requises pour que la discussion conduise effectivement à une purification de tout enracinement empirique substantiel, sont telles qu'une discussion réelle ne peut être qu'une approximation plus ou moins imparfaite de ce modèle idéal. Ces conditions peuvent même paraître à ce point contrefactuelles que le consensus intersubjectif obtenu dans une situation idéale de discussion peut être perçu comme une référence transcendant tout savoir effectif.

Habermas a admis que la discussion serait incapable de jouer son rôle médiateur si elle était soumise à des conditions idéalisantes telles qu'elle prenne à son tour le statut d'un concept transcendant toute réalité sensible. C'est pourquoi Habermas précise que le consensus intersubjectif doit, certes, afin d'avoir une portée normative, résulter d'une discussion respectant un certain nombre de conditions idéales, mais que la réalisation effective de ces conditions doit nécessairement demeurer concevable, même si cette réalisation requiert des circonstances exceptionnelles.<sup>132</sup> Ces conditions ne peuvent, par conséquent, définir qu'un contexte idéal de justification.

Cela implique que les discussions pratiques restent également limitées par ce que Habermas appelle un « provincialisme par rapport à l'avenir »<sup>133</sup>. Comme le processus de décentrement par rapport à la perspective empirique particulière propre à chaque sujet ne peut être que partiel, le jugement normatif posé au terme d'une discussion intersubjective, même respectant des conditions idéales particulièrement exigeantes, restera lié à un point de vue dont rien ne nous assure avec certitude qu'il soit parfaitement épuré de toute empiricité. La discussion

---

<sup>132</sup> Cf. HABERMAS, J., « Vérité et justification. Le tournant pragmatique de Richard Rorty » in *Vérité et justification*, op. cit., pp. 167 sqq. Voir *supra*.

<sup>133</sup> HABERMAS, J., « Vérité et justification. Le tournant pragmatique de Richard Rorty » in *Vérité et justification*, op. cit., p. 192.

ne permet donc d'atteindre qu'une perspective « quasi » transcendantale<sup>134</sup>, tandis que la reconnaissance intersubjective de la validité d'un jugement ne constitue qu'un indice en faveur de sa pureté et de son universalité subjective, tant au niveau théorique – comme Habermas le met explicitement en évidence – qu'au niveau pratique.

En outre, même si l'idéalisation du contexte de discussion est restreinte, de telle sorte que la procédure discursive puisse, de droit, être réalisée concrètement, les conditions requises ne peuvent que très difficilement être satisfaites dans les discussions réelles. Rien n'exclut, par principe, la possibilité qu'une discussion réunisse l'ensemble des personnes concernées, que chacun y prenne part en faisant preuve de sincérité et en étant motivé par la seule recherche de l'entente. Il n'est pas non plus impensable que seule la force de l'argument le plus pertinent, à l'exclusion de tout artifice rhétorique, puisse emporter l'adhésion des interlocuteurs, ni que tous les interlocuteurs disposent de l'ensemble des connaissances nécessaires et puissent participer de manière égale à la discussion, en étant à l'abri de toute forme de contrainte, en ce compris celles relatives au temps nécessaire pour que la discussion puisse aboutir, etc. Par contre, il paraît fort peu vraisemblable que cela puisse être simultanément le cas, sauf circonstances tout à fait exceptionnelles. Et même dans celles-ci, rien ne pourra permettre aux partenaires de la discussion de savoir que toutes les conditions requises sont effectivement satisfaites. Il en résulte, non seulement, que le consensus éventuellement obtenu au terme d'une discussion idéale n'est encore qu'un indice, et non la preuve, de la pureté d'un jugement, mais aussi que le consensus effectivement atteint au terme d'une discussion réelle ne sera lui aussi qu'un indice du consensus idéal recherché.

La révision opérée par Habermas dans *Vérité et justification* a donc également des conséquences, sans que Habermas en soit peut-être pleinement conscient, sur le plan pratique. L'éthique de la discussion

---

<sup>134</sup> Similairement, dans sa controverse avec Apel sur la possibilité d'une fondation ultime de la raison, Habermas limite la validité de la déduction des présuppositions inhérentes à l'action communicationnelle au contexte de la culture occidentale moderne. Cette restriction contextuelle, similaire au « provincialisme par rapport à l'avenir » mis en évidence dans *Vérité et justification*, explique pourquoi il qualifie de « quasi » transcendantales les présuppositions communicationnelles que doit toujours déjà faire celui qui s'engage dans une discussion rationnelle. Nous nous permettons de renvoyer sur ce point à : DE BRIEY, L., « Portée et nécessité de la fondation ultime de la raison » in *Revue philosophique de Louvain*, 101, 2003, pp. 658-685.

paraît, désormais, devoir être comprise à la lumière d'une interprétation de la succession des trois paradigmes qui maintient l'existence d'un lien interne entre leurs critères de validité respectifs. Le recours à la discussion doit être perçu comme un moyen d'évaluer si une maxime est susceptible d'être universalisée. La médiation de la discussion permet de compenser notre finitude. Il s'agit de recourir à elle afin de parvenir à s'élever au point de vue du sujet transcendantal et de déterminer si le sujet transcendantal peut vouloir l'universalisation de la maxime. Faire l'objet d'un consensus, au terme d'une discussion argumentée, serait ainsi un indice de la possibilité que l'universalisation de la maxime puisse être voulue par tout être raisonnable, c'est-à-dire par tout être s'étant élevé au point de vue du sujet transcendantal.

##### 5 – De l'éthique de la discussion comme un procéduralisme imparfait

Les implications de cette interprétation peuvent être synthétisées en qualifiant l'éthique de la discussion, d'après une terminologie rawlsienne, de procéduralisme imparfait. Rawls distingue, en effet, dans sa *Théorie de la justice*, trois formes de justice procédurale.<sup>135</sup> Selon lui, la justice procédurale peut être parfaite, imparfaite ou pure.

Un exemple de justice procédurale parfaite, proposé par Rawls, est le partage d'un gâteau garantissant que les parts de tous les convives soient égales. Pour peu que l'on fasse abstraction des difficultés techniques que représente un tel partage, il existe, en effet, une procédure toute simple permettant d'atteindre un tel résultat. Il suffit que celui qui découpe le gâteau soit le dernier à pouvoir choisir sa part. De la sorte, pour s'assurer la plus grande part possible, il devra découper le gâteau en parts parfaitement égales. Il s'agit là d'un cas de justice procédurale parfaite, parce qu'il existe, d'une part, un critère du partage juste indépendant de la procédure et que, d'autre part, la procédure permet d'obtenir avec certitude la situation recherchée. En termes kantien, une justice procédurale parfaite implique que le principe de justice soit un principe d'entendement, c'est-à-dire que nous pouvons décrire empiriquement une situation qui soit parfaitement adéquate au résultat recherché, et qu'il est donc possible d'en opérer une schématisation, c'est-à-dire de définir une méthode permettant d'appliquer par simple subsomption le principe de justice à une situation

---

<sup>135</sup> Cf. RAWLS, J., *Théorie de la justice*, op. cit., § 14.

particulière.<sup>136</sup> La faculté de juger peut donc procéder ici de manière déterminante. Un tel jugement possède une nécessité ontologique et une universalité objective.

La procédure judiciaire, et plus particulièrement un procès criminel, constitue, par contre, pour Rawls, un exemple de justice procédurale imparfaite. En l'occurrence en effet, s'il existe bel et bien un critère de justice indépendant de la procédure, cette dernière ne garantit plus que le résultat auquel elle aboutira satisfasse pleinement le critère en question. Pour le dire trivialement, la vérité judiciaire n'est pas forcément la vérité des faits. La reconstruction juridique peut ne pas correspondre à la réalité des événements et il n'est pas certain que l'accusé sera déclaré coupable si et seulement s'il a commis le crime dont on l'accuse. Toutefois, lorsqu'il s'agit pour des hommes de juger les droits des uns et les torts des autres, ils doivent faire confiance en la procédure judiciaire et faire ensuite *comme si* cette procédure permettait une appréhension exacte et juste des faits, alors que celle-ci ne serait accessible qu'à un juge qui adopterait la position d'un observateur extérieur pouvant percevoir précisément ce qui a eu lieu.<sup>137</sup>

C'est également un tel statut que l'interprétation développée ici conduit à attribuer à la discussion intersubjective. Puisque le consensus intersubjectif ne constituerait que l'indice de la validité de nos différents jugements, il existerait des critères de vérité et de justesse normative indépendants de la procédure discursive. Comme, en outre, rien n'assure que le jugement posé au terme d'une telle procédure soit pleinement adéquat à ce critère de justesse normative, l'éthique de la discussion serait une perspective procédurale imparfaite.

Notons que si, à l'inverse, le consensus intersubjectif est interprété comme étant le critère de la justesse normative, le

---

<sup>136</sup> Nous reviendrons de manière plus détaillée sur la question du schématisme dans la prochaine section.

<sup>137</sup> A vrai dire, la difficulté est double puisqu'il s'agit pour le juge, premièrement, d'avoir une appréhension exacte des faits pour pouvoir les qualifier et, deuxièmement, d'énoncer en conséquence la sentence juste. Les deux jugements sont bien évidemment tout autant problématiques. Si, afin de simplifier l'exemple, l'on en reste toutefois à une conception excessivement naïve du jugement judiciaire, on peut considérer que la détermination, pour des faits donnés, de la sentence correspondant à notre Idée du juste revient au législateur, ce qui nous permet de concentrer le problème sur l'appréhension des faits. On sait cependant que la représentation syllogistique de l'opération de juger, où la qualification des faits serait le moyen terme permettant de subsumer simplement des faits sous une sentence, est caricaturale.

procéduralisme habermassien devrait être qualifié, toujours selon la terminologie rawlsienne, de pur. Une justice procédurale est, en effet, considérée par Rawls comme pure s'il n'existe pas de critère de justice indépendant de la procédure. C'est la justesse ou l'équité de la procédure elle-même qui garantit celle de son résultat. L'exemple donné par Rawls est celui des jeux de hasard :

Si des personnes s'engagent dans une série de paris équitables, la répartition de l'argent après le dernier pari est elle-même équitable ou du moins pas injuste, quelle qu'elle soit. Je suppose ici que les paris équitables sont ceux où l'espérance de gains est nulle, que les paris sont volontaires, que personne ne triche et ainsi de suite. La procédure de pari est équitable et établie librement dans des conditions elles-mêmes équitables. Ainsi les circonstances qui l'entourent définissent-elles une procédure équitable. Or n'importe quelle répartition d'argent, dans les limites du montant initial détenu par les parieurs, pourrait être le résultat d'une série de paris équitables. En ce sens, toutes ces répartitions particulières sont également équitables.<sup>138</sup>

Selon cette définition, l'identification du consensus intersubjectif au critère de la justesse normative relèverait donc, bel et bien, de la perspective procédurale pure. En effet, il n'existerait pas de critère indépendant de la justesse normative que l'on s'efforcerait de respecter par la médiation de la procédure. La procédure discursive serait elle-même le critère recherché. Elle n'est pas seulement, si l'on veut, la *ratio cognoscendi* (plus ou moins adéquate) de la justesse normative, mais sa *ratio essendi*.

Ce recours à la classification rawlsienne permet de comprendre pourquoi une telle interprétation de la détranscendantalisation opérée par Habermas aurait un prix que, à la suite de Renaut, nous estimons rédhibitoire. Comme le précise Rawls, « un trait distinctif de la justice procédurale pure est qu'il est nécessaire d'appliquer réellement la procédure qui doit déterminer le résultat juste »<sup>139</sup>. Dès lors, l'identification du consensus intersubjectif au critère de la justesse normative impliquerait qu'il ne pourrait plus y avoir de responsabilité qu'intersubjective. Il n'y aurait plus, en effet, de sens de parler de la validité d'un jugement subjectif indépendamment de sa conformité à un jugement intersubjectif. Cela signifierait, cependant, que, lorsqu'un tel jugement est indisponible

---

<sup>138</sup> RAWLS, J., *Théorie de la justice*, op. cit., p. 118.

<sup>139</sup> Ibidem.

– par exemple parce que l'action ne peut souffrir le délai nécessaire à une discussion s'approchant un tant soit peu des conditions idéales – l'évaluation du jugement subjectif deviendrait absurde. Le principe même d'une responsabilité subjective serait ainsi mis à mal, puisqu'un sujet individuel n'aurait pas par lui-même les ressources nécessaires pour poser un jugement prétendant à la validité.

## 6 – *Du schématisme*

La détranscendentalisation opérée par Habermas réside dans la principe selon lequel seule la médiation de la discussion intersubjective peut permettre aux participants qu'ils dépassent leurs perspectives particulières et fusionnent leurs horizons en s'élevant à une perspective transcendante. Notre thèse est que ce n'est pas le renoncement au transcendantal, mais la nécessité de sa reconstruction intersubjective qui justifierait un changement de paradigme.<sup>140</sup> La justification de cette thèse ne peut, toutefois, être uniquement exégétique, dans la mesure où l'étude des textes atteste de tensions qu'il importe de résoudre spéculativement en indiquant quel sens peut conserver l'insistance habermassienne sur

---

<sup>140</sup> Apel précise explicitement que la transformation du rôle joué par la discussion doit être comprise dans la même perspective que la réinterprétation du statut du sujet transcendantal comme communauté illimitée de communication et non plus comme conscience subjective parfaitement transparente à elle-même : « Cela signifie toutefois, pour le concept de *sujet transcendantal*, qu'il ne peut pas être conçu plus longtemps, dans les termes d'une *conscience en général*, comme pour ainsi dire autarcique et clos sur soi, mais qu'il doit nécessairement inclure en lui l'idée de la *communauté communicationnelle* comme *sujet de la compréhension du sens*. Mais dans la mesure où, avec la possibilité de la *compréhension du sens* dans le cadre du langage, c'est en même temps aussi la possibilité de la *formation de consensus sur la vérité des faits* qui se trouve déjà présumée, l'« assentiment » d'autres sujets de la connaissance ne peut plus désormais, comme chez Kant, avoir simplement la valeur d'une « pierre de touche subjectivement nécessaire de la justesse de nos jugements », dont la validité objective serait déjà formellement garantie par la « conscience en général », antérieurement à la communication ; bien davantage la *possibilité de former des consensus* dans une communauté illimitée de communication doit-elle être prise en compte, de façon principielle, parmi les conditions constitutives de possibilité d'une quelconque vérité. Bref : le concept de « sujet transcendantal » de la connaissance, a besoin d'une nouvelle présentation – en ce sens que le sujet ultime de la connaissance intersubjectivement valide s'identifie à la communauté idéale de communication qui est, certes, toujours déjà anticipée de façon contrefactuelle dans toute communauté réelle d'entente sur le sens et sur la vérité, mais qui reste aussi toujours à réaliser. » – APEL, K.-O., *Expliquer – Comprendre. Une controverse centrale des sciences humaines*, trad. S. Mesure, Cerf (Passages), Paris, 2000, p. 317 (cf. aussi la note 6).

l'importance du recours à la discussion intersubjective, une fois admise, à la suite de Renaut, la nécessité de préserver un concept transcendantal de validité des jugements pratiques.

Une question demeure néanmoins : la critique du mentalisme et la mise en évidence d'une nécessaire médiation intersubjective sont-elles suffisantes pour donner naissance à un nouveau paradigme philosophique ? La réponse est nuancée. Si l'on aborde cette question, comme le fait Renaut, du point de vue de la fondation des différents critères de validité des jugements, il est difficile de répondre affirmativement. Par contre, une fois perçu que le problème central auquel se confronte Habermas n'est pas celui-là, mais bien le problème de l'application de ces critères, c'est-à-dire de la possibilité d'éprouver effectivement les jugements énoncés par des individus concrets<sup>141</sup>, le sens dans lequel la catégorie de l'intersubjectivité se substitue à celle de la subjectivité devient compréhensible. Il n'est pas évident, cependant, que, ce faisant, Habermas ne reste pas bien plus fidèle à Kant qu'il ne le reconnaît explicitement.

Kant, en effet, était déjà pleinement conscient de la nécessité de concevoir la possibilité de l'application des exigences de la raison au monde sensible, comme en témoigne l'ensemble de la troisième *Critique* et les différents textes consacrés au problème du schématisme dans les œuvres antérieures. Ainsi, l'un des passages centraux de la *Critique de la raison pure* est celui consacré au schématisme. Le point est bien connu et il nous suffit ici d'en rappeler le principe.

Puisque les intuitions sensibles et les catégories sont hétérogènes les unes par rapport aux autres, un troisième terme est nécessaire pour jouer le rôle de médiateur et rendre possible l'application de la catégorie à l'intuition qui lui correspond. « Cette représentation médiatisante doit être pure (dépourvue de tout élément empirique) et cependant d'un côté

---

<sup>141</sup> La critique habermassienne du monologisme de la position originelle de Rawls est par ailleurs nettement plus compréhensible si elle entend lui reprocher son incapacité à résoudre des controverses réelles portant sur la validité de normes spécifiques. S'il s'agit de résoudre des conflits qui surgissent dans le cadre d'interactions réelles en rétablissant un consensus qui venait d'être brisé sur la validité des normes devant régir ces interactions, alors, certes, un tel objectif est inaccessible monologiquement et requiert une discussion intersubjective réelle – en ce sens, cf. HABERMAS, J., « Notes programmatiques... » in *Morale et communication*, op. cit., p. 88. Mais nous doutons fortement que Rawls ait eu l'intention d'assigner un tel objectif à sa position originelle.

*intellectuelle*, et de l'autre *sensible*. Tel est le *schème transcendantal*. »<sup>142</sup> Ce schème n'est pas une chose mentale, mais une production de l'imagination.

Comme l'explique Renaut :

Toute schématisation d'un concept consiste à le temporaliser, et cette temporalisation réside elle-même dans notre capacité à le transformer en une méthode, c'est-à-dire en une série d'opérations, se succédant dans le temps que le sujet peut pratiquer et dont, par conséquent, il peut avoir une représentation (puisque les actes du sujet tombent dans le sens interne).<sup>143</sup>

Les schèmes transcendantsaux sont la construction de l'image dans l'intuition pure du temps – la représentation mathématique – du concept afin de pouvoir l'appliquer au donné de la sensation. En tant qu'ils permettent une représentation, ils relèvent du sensible ; en tant qu'ils sont une méthode, il relève de l'intellectuel. Ils constituent, par conséquent, les conditions de possibilité de la subsomption des intuitions pures sous les catégories. Plus précisément, la médiation du schème permet la construction a priori par l'entendement de jugements à partir des catégories – les principes de l'entendement pur – qui donnent à la faculté de juger la méthode lui permettant de subsumer, de manière déterminante, une intuition sensible particulière sous l'universalité d'un concept pur de l'entendement. L'ensemble de ces principes de l'entendement pur constitue, dès lors, le canon, c'est-à-dire la doctrine, de la faculté de juger déterminante.

Cette exigence d'une construction des catégories de la raison dans l'intuition pure du temps participe, en fait, à ce que Renaut appelle, plus généralement, la théorie kantienne de la « présentation »<sup>144</sup>. Celle-ci peut prendre quatre formes : lorsqu'elle traite des concepts empiriques, elle est une théorie de l'exemple ; lorsqu'elle traite des concepts purs de l'entendement, elle est une théorie du schème ; lorsqu'elle traite des Idées de la raison, elle est une théorie du symbole ; enfin, lorsqu'elle traite des concepts pratiques, elle est une théorie du type.

Outre les concepts empiriques et les concepts purs de l'entendement, la nécessité d'une schématisation apparaît donc également

---

<sup>142</sup> KANT, I., *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Aubier (Bibliothèque philosophique), Paris, 1997, pp. 224-225 [III 134].

<sup>143</sup> RENAUT, A., *Kant aujourd'hui*, Aubier (Philosophie), Paris, 1997, p. 163.

<sup>144</sup> Cf. RENAUT, A., *Kant aujourd'hui*, op. cit., chap. VI.

lorsqu'il s'agit de s'interroger sur la possibilité d'une application des Idées de la raison. Or « l'Idée, parce que le contenu en est placé « hors des bornes de l'expérience possible », n'est pas représentable (schématisable) et ne contient pas en elle le critère de son application (comme c'est le cas du concept schématisé). »<sup>145</sup> Il revient au sujet de se donner réflexivement, dans le monde sensible, une représentation symbolique de l'Idée susceptible de jouer un rôle analogue au schème. Le jugement d'application relève, dès lors, de la faculté de juger réfléchissante, puisqu'un tel jugement n'est possible que dans la mesure où l'on fait *comme si* le symbole constituait une représentation adéquate de l'Idée.

Le problème de l'application pratique se pose dans des termes similaires à celui de l'application des Idées. Les catégories pratiques relèvent, elles aussi, du supra-sensible et ne sont donc pas susceptibles d'être construites dans l'intuition sensible. Dès lors, il ne peut y avoir réellement de schématisation pratique. Dans la *Critique de la raison pratique*, le problème de l'application de la loi morale est, en fait, envisagé dans une section explicitement intitulée « Typique de la faculté de juger pure pratique »<sup>146</sup>. Comme le symbole, le type est posé réflexivement afin de permettre l'application des catégories pratiques aux maximes subjectives. Il ne constitue pas, à strictement parler, une construction d'un concept pratique dans l'intuition pure, mais plutôt une représentation symbolique de celle-ci au travers de la mise en évidence de l'existence d'un analogue sensible du concept pratique.<sup>147</sup> A la construction dans l'intuition pure des concepts théoriques correspond ainsi, sur le plan pratique, une présentation analogique dans le monde sensible de la loi morale.

Dans la « Typique de la faculté de juger pure pratique », Kant identifie le « type » de la loi morale aux lois de la nature. Il va, en effet, penser la conformité des maximes pratiques à la loi morale sous le

---

<sup>145</sup> Ibid., pp. 305-306.

<sup>146</sup> Cf. KANT, I., *Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry et H. Wismann, Folio (Essais n° 133), Paris, 1985, pp. 100-105 [V 67-71].

<sup>147</sup> Même si le type est davantage un procédé discursif et le symbole un procédé intuitif, il semble que l'on puisse considérer le type comme étant un symbole. Cf. MARTY, F., *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude de la notion kantienne d'analogie*, Beauchesne (Bibliothèque des archives de philosophie – Nouvelle série n° 31), Paris, 1997, p. 259 et WEIL, E., *Problèmes kantien*s, Vrin (Problèmes et controverses), Paris, 1990, p. 93. Par contre, si l'Idéal est un exemple singulier d'un être qui serait parfaitement adéquat à l'Idée, il se différencie du type dans la mesure où il ne relève pas nécessairement du monde sensible et qu'il ne résout donc pas le problème de la schématisation pratique.

modèle de la conformité des phénomènes naturels aux lois de la nature. Afin de pouvoir penser l'applicabilité de la loi morale, il *doit* exister une analogie – c'est-à-dire une égalité de rapport – entre, d'une part, le rapport des maximes pratiques et de la loi morale et, d'autre part, le rapport des phénomènes naturels et des lois de la nature. A tout le moins, nous ne pouvons penser la conformité à la loi morale que sous le modèle de la conformité aux lois de la nature.

Le principe de cette solution était déjà présent dans le texte de la *Fondation de la métaphysique des mœurs*, au travers des trois formules de l'impératif catégorique dont la fonction était également de rendre la loi morale représentable et applicable. Ces trois formules visaient, en effet, à indiquer une forme, une matière et une procédure présentes dans l'intuition sensible qui soient analogues aux Idées de forme, de matière et de procédure contenues dans la loi morale conçue comme un commandement universel et inconditionnel que l'homme se donne à lui-même.<sup>148</sup> Précisons ce point.

Toute maxime subjective possède une matière qui énonce la fin qu'elle s'efforce d'accomplir et qui lui donne son contenu spécifique, ainsi qu'une forme qui décrit la relation logique unissant son sujet à son prédicat. En outre, elle est adoptée en suivant une procédure spécifique. Or, puisque la loi morale est inconditionnelle, la fin visée par la maxime de l'action morale ne peut être que le respect de loi elle-même, c'est-à-dire de la raison elle-même<sup>149</sup>. Sa forme doit, quant à elle, être celle d'une loi universelle, tandis que la procédure qui préside à son adoption doit être celle d'une décision prise de manière autonome par l'agent. Bref, pour agir moralement, il faut que notre volonté, dans son autonomie, prenne pour fin le respect de la raison en faisant de la maxime de son action une loi universelle.

Les trois formules de l'impératif catégoriques constituent, dès lors, autant de présentations dans l'intuition sensible de la fin, la forme et la procédure de l'action morale. Ainsi, la première formule, « *agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature* »<sup>150</sup>, précise ce que signifie faire de sa maxime une loi universelle :

---

<sup>148</sup> Cf. KANT, I., *Métaphysique des mœurs*, I – *Fondation*, op. cit., pp. 118-119 [IV 436-437].

<sup>149</sup> Thèse que Kant reprend dans la *Critique de la raison pratique* en affirmant que le mobile de l'action morale doit être le respect de la loi morale, donc de la raison. Cf. KANT, I., *Critique de la raison pratique*, op. cit., pp. 105 sqq. [V 71 sqq.].

<sup>150</sup> KANT, I., *Métaphysique des mœurs*, I – *Fondation*, op. cit., p. 98 [IV 421].

c'est lui donner une forme analogue à celle que possèdent les lois de la nature. La deuxième, « *agis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, jamais simplement comme un moyen* »<sup>151</sup>, rappelant que la dignité de l'homme provient du fait qu'il est un être raisonnable, indique que prendre la raison comme fin de son action signifie prendre pour fins tous les êtres dans lesquels elle manifeste son existence. C'est pourquoi l'action morale devra toujours considérer les hommes, en tant qu'ils sont des êtres raisonnables, comme des fins et pas seulement comme des moyens. Enfin, la troisième formule, « *l'Idée de la volonté de tout être raisonnable comme volonté légiférant de manière universelle* »<sup>152</sup>, concrétise le principe de l'autonomie de la volonté au moyen d'une analogie entre la volonté morale et la volonté d'un législateur qui fonde par lui-même la légitimité de la loi. L'action morale n'est pas celle d'un agent qui adopte un principe en se conformant à une loi qui lui est imposée, mais celle d'un agent qui a déterminé par sa propre raison la loi qu'il lui fallait suivre.<sup>153</sup>

## 7 – *Du consensus comme type*

L'intérêt que porte Habermas à l'examen des conditions auxquelles une proposition effective peut être jugée conforme, ou non, à un critère de validité défini par ailleurs, le conduit donc à placer au cœur de sa démarche philosophique le problème du schématisme qui, aussi

---

<sup>151</sup> Ibid., p. 108 [IV 429].

<sup>152</sup> Ibid., p. 111 [IV 431].

<sup>153</sup> Bien que Kant ne le suggère pas lui-même, il semble légitime de considérer que l'analogie sensible de cette autonomie de la volonté consiste dans l'Etat démocratique. Au travers des institutions démocratique, la communauté politique se donne, en effet, à elle-même les lois auxquelles elle entend soumettre les comportements de ses membres. Une telle analogie suggère, en outre, que l'Etat ne se réduit pas nécessairement à un simple instrument de gestion pacifique des relations intersubjectives au sein d'une communauté sociale, mais qu'il peut également être le lieu où une communauté politique s'élève à la conscience raisonnable d'elle-même. De même que c'est son caractère raisonnable qui confère au sujet individuel sa dignité, ce serait les institutions politiques qui constitueraient la forme la plus haute d'organisation collective. Une telle conception de l'Etat s'éloigne, toutefois, de la conception kantienne pour se rapprocher davantage de celle développée au sein de l'idéalisme allemand et tout particulièrement par Hegel. Cf. HEGEL, G. W. F., *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'état en abrégé*, trad. R. Derathé, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, 1982.

essentiel soit-il, n'était initialement que second pour Kant. Notre hypothèse est que, s'il fait de la discussion rationnelle la pierre angulaire de son éthique, c'est dans la mesure où le consensus intersubjectif constituerait l'analogie sensible, le type, du critère de validité de nos jugements.

Sur le plan pratique, la recherche d'un consensus intersubjectif au sein d'une discussion argumentée permet, en effet, de rencontrer les trois dimensions mises respectivement en évidence par les différentes formules kantienne.<sup>154</sup> Premièrement, l'engagement dans une telle discussion en vue de l'entente témoigne, précisément, de la volonté de prendre la raison pour fin et de soumettre notre volonté au respect de la raison. Ensuite, le fait que la validité du principe d'action doit être reconnue par l'ensemble des personnes concernées, assure que chacun soit considéré comme une fin et non seulement comme un moyen, sans quoi la personne instrumentalisée ne consentirait pas à un tel principe. La fusion des horizons que rend possible la discussion doit, en outre, garantir que la volonté de l'agent puisse se confondre avec celle de chaque interlocuteur en tant qu'ils sont des êtres raisonnables – pour peu donc qu'ils aient eux aussi fait abstraction de leur enracinement empirique particulier. Le principe d'action doit, dès lors, à l'instar des lois de la nature, pouvoir être énoncé dans la forme d'une proposition universelle, affirmative ou négative, de telle sorte que son prédicat soit perçu comme nécessaire à chaque fois que les conditions d'existence du sujet de la proposition sont satisfaites. Enfin et surtout, la discussion argumentée entre l'ensemble des personnes concernées fournit une procédure effective permettant l'affirmation autonome d'un principe d'action. Afin de s'assurer concrètement que notre volonté respecte la loi morale, il importe que notre jugement soit médiatisé par le travail de la discussion.<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> En ce sens, Habermas, répondant à une question de Renaut, estime qu'on peut « comprendre la discussion pratique comme un cadre dans lequel se poserait le problème de l'application de l'Impératif catégorique. » - HABERMAS, J., *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*, op. cit., p. 18.

<sup>155</sup> On comprend par la même occasion pourquoi l'idéalisation de la discussion ne peut rendre celle-ci transcendante par rapport à tout contexte empirique. Si le principe de discussion doit constituer l'analogie phénoménal de l'exigence transcendantale d'universalisation, il doit, au moins en droit, pouvoir être atteint au niveau empirique.

## 8 – De l'inutilité d'un changement de paradigme

Ultimement, le passage de la philosophie du sujet à celle de l'intersubjectivité résiderait donc dans l'adoption du consensus discursif comme type de la pureté des jugements. S'il en est ainsi toutefois, les partisans de la stratégie alternative à celle de Habermas, Renaut en tête, pourront considérer que, bien que ce soit à raison que Habermas problématise la capacité pour un sujet fini de procéder en son seul for intérieur au test d'universalisation, il demeure possible de trouver au sein de la philosophie du sujet – plus précisément, chez Kant lui-même – les ressources suffisantes pour penser la nécessité de la médiation intersubjective.<sup>156</sup>

Nous avons déjà détaillé comment, dans cette perspective, Renaut procède à une lecture de la théorie kantienne du sujet qui suggère de voir en celui-ci une exigence pratique plutôt qu'une réalité ontologique. Selon une telle lecture, la conception du sujet transcendantal, comme une conscience pure parfaitement transparente à elle-même, n'est pas susceptible d'être mise à mal par la découverte de l'irréductible obscurité des consciences empiriques parce que le sujet transcendantal n'est pas une réalité substantielle mais une Idée de la raison. Le sujet transcendantal n'est pas, il *doit être*. Ce serait là d'ailleurs une caractéristique générale du transcendantal. Un principe transcendantal exige toujours, non pas une simple condition de possibilité, mais une condition *subjective* de possibilité, c'est-à-dire une condition de pensabilité. Dans le domaine pratique en l'occurrence, le sujet transcendantal est le sujet tel que nous devons le concevoir pour pouvoir penser la possibilité d'une action morale. Il ne s'agit pas d'affirmer la réalité de la transparence à soi de la conscience subjective, mais de la postuler.

Plutôt donc de transformer la raison en une raison communicationnelle, la tâche à laquelle il faut s'atteler, si l'on souhaite réinvestir l'idéal moderne, consistent à tirer les leçons de « la transformation de la raison en raison pratique »<sup>157</sup> opérée par Kant. Dans une telle perspective, le trait spécifique des philosophies du sujet ne résiderait pas dans sa croyance en la parfaite transparence à soi de la conscience empirique, mais dans l'adoption du sentiment d'évidence de

---

<sup>156</sup> Cf. RENAUT, A., *Kant aujourd'hui*, op. cit., pp. 118 sqq.

<sup>157</sup> Ibid., p. 122.

la conscience pure comme fondement de nos prétentions à la validité. Une telle évidence n'est, toutefois, en rien accessible immédiatement. Elle est, au contraire, ce qui persiste par delà la médiation intersubjective, ce qui résiste à toute remise en question et est éprouvé comme indépassable.

L'accusation de monologisme que Habermas adresse à la philosophie kantienne, en raison d'une lecture ontologisante de celle-ci<sup>158</sup>, s'estompe d'elle-même lorsque l'on pense – comme Habermas ! – la constitution intersubjective de chaque personne. Puisque, dès ses premiers instants, l'enfant est pris dans le langage, dans la communication, dans la discussion, puisqu'il ne constitue son identité qu'au travers de son propre positionnement face aux prises de position des personnes qui l'entourent, le point de vue depuis lequel il énonce son jugement est toujours déjà médiatisé intersubjectivement. L'auto-réflexion est donc d'emblée discursive, elle prend, implicitement au moins, la forme d'une discussion dont les différents points de vue sont représentés dans le for intérieur du sujet.

Certes, l'auto-réflexion individuelle, bien qu'elle ne puisse être l'œuvre que d'un sujet constitué intersubjectivement, n'intègre en son sein l'exigence d'intersubjectivité que de manière partielle. L'ouverture à l'intersubjectivité reste limitée par l'histoire individuelle du sujet et marquée par son inscription dans un contexte particulier, restreignant dès lors l'étendue de la prétention à la validité à laquelle pourront prétendre ses jugements. Le recours aux discussions réelles est, par

---

<sup>158</sup> La citation suivante est particulièrement illustrative du lien entre cette critique et une ontologisation du dualisme kantien : « Certes, Kant distingue également (...) entre une universalisation référée à moi au sens flou de la Règle d'or, et l'opération de stricte universalisation qui satisfait au sens pragmatique d'une formation de la volonté générale. Mais aussi longtemps que le sujet solitaire se sait autorisé, en tant que représentant du sujet transcendantal, à accomplir en personne le test de normes pour tous les autres, on ne peut pas percevoir la différence entre mon hypothèse d'une volonté *universelle*, et la compréhension intersubjective d'une volonté *générale*. (...) Car aussi longtemps que chaque volonté autonome a le droit de se savoir une avec tous les autres habitants intelligibles du règne des fins, sont valides les maximes que moi (dans la perspective de ma compréhension de moi et du monde), je peux vouloir comme règle d'une praxis universelle. En revanche, dès qu'on abandonne la métaphysique des deux règnes, des sujets se rencontrent, qui ne peuvent plus s'en remettre à cette précompréhension transcendantale. Pour eux, donc pour nous, se pose le problème d'une compréhension intersubjective adéquate des intérêts de tout un chacun. » - HABERMAS, J., *De l'éthique de la discussion*, op. cit., pp. 141-142.

conséquent, essentiel afin de permettre le décentrement par rapport à sa perspective particulière. Mais, d'une part, ces discussions elles-mêmes demeurent contextualisées et ne sont, à ce titre, que des approximations de la discussion idéale visée.<sup>159</sup> D'autre part, ces discussions ne peuvent produire d'effets sur la conscience subjective individuelle que si l'échange argumentatif est simultanément internalisé, reproduit intérieurement, par chaque participant.

Pour peu donc que, au nom d'une lecture pratique – fichtéenne, estimerait peut-être Habermas – de Kant, on procède non pas à une détranscendentalisation du dualisme kantien, mais à une désontologisation de celui-ci, il semble possible de penser de manière satisfaisante la nécessité de la médiation intersubjective dans le cadre de la philosophie du sujet et de considérer, par conséquent, comme inutile tout changement de paradigme. C'est ainsi essentiellement dans un différend quant à la signification exacte de la philosophie transcendantale que l'opposition entre les deux stratégies de renouvellement du projet moderne trouve sa source.

---

<sup>159</sup> C'est d'ailleurs Kant également qui fournit le cadre conceptuel permettant de résoudre le problème posé par cet écart entre les discussions réelles et la discussion idéale, comme celui posé par l'écart entre une consensus intersubjectif et une universalisation, grâce à la notion de jugement réfléchissant. En effet, l'assimilation, premièrement, d'un consensus discursif effectivement atteint au terme d'une discussion réelle au consensus idéal recherché et, deuxièmement, celle de ce consensus à l'universabilité du jugement représentent des « sauts » similaires à celui inhérent à la typique kantienne. Le principe de la typique est, en effet, de « transformer » une loi de la raison en une loi de l'entendement susceptible d'être appliquée dans le monde sensible. Or une telle opération constitue un saut de l'intelligible au sensible dont la légitimité n'apparaît qu'au terme de la *Critique de la faculté de juger* et la distinction des deux usages de la faculté de juger. Il en résulte, selon Kant, que l'identification de la loi morale intelligible et de son type sensible, bien qu'elle soit un principe constitutif par rapport à notre faculté de désirer, n'a, sur le plan théorique, qu'une portée régulatrice et qu'elle ne peut fonder qu'un jugement théorique réfléchissant. La solution au problème de l'application concrète de la loi morale se confond ainsi avec celle qui garantit l'unité du système critique.



## Conclusion

Lorsque, au début des années 80, Habermas affirme que la modernité est un projet inachevé, il renouvelle sa confiance en une raison alors accusée d'avoir rendu possible la barbarie totalitaire. A l'encontre des chantres d'une post-modernité, au mieux, autocontradictoire, il conteste que le processus moderne de rationalisation soit en même temps un processus de déshumanisation. Mais, pour réaliser le potentiel émancipatoire de la modernité, il estime nécessaire de procéder à un changement de paradigme philosophique afin de surmonter les insuffisances du paradigme de la philosophie du sujet au sein duquel demeureraient les philosophes modernes comme leurs critiques post-modernes.

Habermas est devenu, aujourd'hui l'un des philosophes contemporains les plus influents et sa volonté de renouveler le projet moderne est, désormais, largement partagée. Aux appels à l'authenticité et à l'épanouissement des promoteurs de la post-modernité, s'oppose ainsi la conviction des défenseurs du projet moderne que, dans un monde en voie de globalisation, renoncer à la raison signifierait renoncer à la seule instance susceptible de réguler les interactions humaines et de dénoncer les injustices sociales. Ce retour de la raison, comprise essentiellement comme raison pratique, se développe généralement en faisant référence à la tradition kantienne. Mais cette unité d'inspiration ne doit pas dissimuler l'importance des divergences de vue qui peuvent se manifester au sein de ce néo-kantisme contemporain.<sup>160</sup> Comme le révèle la confrontation avec Alain Renaut, c'est la pertinence du changement de paradigme, auquel entend procéder Habermas, qui est, tout particulièrement, contestée. Un « conflit des paradigmes » surgit ainsi entre les partisans de la philosophie du sujet et ceux d'un changement de paradigme. C'est la signification de ce conflit et son enjeu que cet ouvrage entendait expliciter.

Or, selon nous, la compréhension de ce conflit requiert de percevoir que la philosophie du sujet repose sur deux thèses susceptibles d'être remises en question indépendamment l'une et l'autre :

---

<sup>160</sup> Divergences de vue que ces auteurs aiment présenter comme des « querelles de famille », cf. HABERMAS, J., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Francfort, 1996, p. 65-66 et RENAUT, A., *Kant aujourd'hui*, op. cit., p. 495.

- I. *La thèse de la ressemblance* : tous les sujets partagent un ensemble de caractéristiques qui découlent de leur nature raisonnable
- II. *La thèse de la transparence à soi* : un individu est capable de déterminer par lui-même quelles données de sa conscience résultent d'exigences de la raison – et sont donc communes à tout sujet – et quelles données sont influencées par son existence empirique singulière.

Prises conjointement, ces deux thèses permettent aux philosophes du sujet de justifier la prétention à l'universalité de leurs propositions fondamentales. Dans la mesure où un sujet serait capable par lui-même de s'affranchir de sa particularité pour percevoir les idées qui constituent des évidences pour toute conscience subjective (les « idées claires et distinctes » de Descartes, les « faits de raison » de Kant), il peut affirmer l'universalité subjective des propositions reposant sur ces idées. S'il est clair que le « tournant linguistique » conteste la légitimité d'une telle prétention, il n'est pas aisé, par contre, de déterminer si le changement de paradigme, promu, notamment, par Habermas, implique une rupture avec la seule thèse de la transparence à soi de la conscience subjective ou s'il faut également renoncer à la thèse de la ressemblance universelle de toute conscience subjective.

Ces deux thèses se situent, en effet, sur des plans fondamentalement différents. Alors que la thèse de la ressemblance apporte une réponse à une interrogation épistémologique à propos des conditions que, de droit, tout jugement doit satisfaire pour posséder une validité universelle, la thèse de la transparence à soi reconnaît la capacité à une conscience individuelle de déterminer si un jugement précis satisfait effectivement les conditions de validité. La thèse de la transparence à soi garantit ainsi l'aptitude d'un sujet singulier à appliquer à un jugement donné le critère de validité rationnelle défini par la thèse de la ressemblance. Il est, par conséquent, parfaitement concevable de remettre en cause le principe de la transparence à soi tout en conservant celui de la ressemblance. C'est ce qui nous a permis de distinguer deux interprétations de la succession des paradigmes philosophiques.

Selon l'interprétation la plus forte, tout dépassement d'un paradigme correspondrait à un changement du critère de validité de nos jugements. Alors que le critère de validité du paradigme ontologique était

l'adéquation de la représentation à son objet, le paradigme épistémologique<sup>161</sup> renoncerait à une telle prétention ontologique et n'adopterait plus comme critère de validité de nos jugements que l'adéquation à l'objet tel qu'il apparaît au sujet, voire tel que celui-ci le construit. Enfin, le paradigme communicationnel renoncerait non seulement à toute connaissance de l'objet en soi, mais aussi à cette abstraction vide qu'est le sujet transcendantal pour considérer que ce qui fonde la validité d'un jugement est uniquement sa capacité à être reconnue par la totalité des sujets empiriques depuis la perspective irréductiblement particulière qui est celle de chacun d'entre eux. Dans cette perspective, la rupture avec la philosophie du sujet impliquerait dès lors le rejet, à la fois, de la thèse de la ressemblance et de la transparence à soi.

C'est – nous l'avons déjà signalé au détour d'une note – la position que nous semble adopter Jean-Marc Ferry lorsqu'il voit dans ce qu'il appelle « le *pari anthropologique de la ressemblance* »<sup>162</sup> une hypothèse métaphysique injustifiable et qu'il estime que toute pensée fondée sur cette prémisse répéterait la soumission, propre à la philosophie du sujet, de la diversité des hommes concrets à une universalité abstraite. Selon lui, l'égalité morale entre les hommes ne devrait pas être fondée sur une identité commune entre eux, mais sur la reconnaissance de l'égale dignité de la singularité irréductible de chaque sujet. Plutôt donc que d'exiger de chaque sujet qu'il fasse abstraction de ce qui le particularise pour ne prendre en considération que ce qu'il partage avec les autres hommes, il s'agirait de rechercher ce sur quoi l'ensemble des sujets peut s'accorder à partir de leur perspective à chaque fois particulière.

Ce glissement d'une « éthique de la ressemblance » vers une « éthique de la reconnaissance »<sup>163</sup> implique alors, nous semble-t-il, une modification du critère de validité des jugements pratiques. Le jugement valide n'est plus celui qui ferait l'objet d'un consensus intersubjectif au terme d'une discussion ayant permis aux interlocuteurs de fusionner leurs horizons, de telle sorte qu'ils reconnaissent tous la validité universelle du jugement pour les mêmes raisons. Le jugement valide est

---

<sup>161</sup> En toute rigueur, le paradigme transcendantal est une version particulière du paradigme épistémologique propre à la philosophie du sujet.

<sup>162</sup> FERRY, J.-M., *Philosophie de la communication*, 2, op. cit., p. 85.

<sup>163</sup> Cf. HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch, Cerf (Passages), Paris, 2002

désormais celui susceptible de faire l'objet d'un « consensus par recoupement » entre une diversité d'interlocuteurs. Ainsi, puisque chaque perspective singulière possède une égale dignité, la validité d'un jugement moral est reconnue intersubjectivement si et seulement si ce jugement paraît justifié à tous les sujets sur base de leurs convictions respectives – la seule restriction étant, généralement, le rejet des perspectives incompatibles avec la reconnaissance de l'égale dignité.

Il y aurait certes là une authentique rupture avec le paradigme de la philosophie du sujet. Cette rupture s'exprimerait dans l'impossibilité d'anticiper « monologiquement » un tel consensus par recoupement. Tant qu'on reste dans le cadre de la philosophie du sujet et d'une éthique de la ressemblance, un sujet individuel, pour peu qu'il fonde son jugement sur sa seule raison, possède, en effet, par lui-même la capacité de former un jugement universel. La confrontation intersubjective a essentiellement une fonction d'éducation – apprendre à un sujet individuel à faire abstraction de son empiricité et à adopter le point de vue d'une subjectivité transcendantale – et de vérification – éprouver la validité des jugements formés individuellement. Au terme de la discussion, chaque interlocuteur doit d'ailleurs pouvoir reproduire intérieurement l'échange argumentatif et faire siennes les raisons qui ont conduit au consensus. Par contre, une éthique de la reconnaissance condamne toute réflexion morale qui prendrait la forme d'un monologue. Un individu n'a pas accès, en effet, aux convictions personnelles des autres sujets. Ce n'est que lorsque celles-ci se sont exprimées au sein d'un dialogue qu'il peut constater si une norme est, ou n'est pas, acceptable par les autres sujets en fonction de raisons qui sont propres à leurs expériences singulières et qu'il ne peut donc faire siennes.

C'est, toutefois, ce qui motive l'opposition des partisans de la philosophie du sujet à un tel changement de paradigme. Selon Renaut, en effet, situer le fondement de la validité normative dans une intersubjectivité anonyme dont la transcendance s'imposerait à la conscience subjective mettrait à mal l'idéal moderne d'une morale de l'autonomie et rendrait caduque toute possibilité de responsabilité morale individuelle. Pour pouvoir penser le principe d'une responsabilité subjective, il serait en effet nécessaire de présupposer (éventuellement de manière contrefactuelle) qu'un sujet est, en droit, capable d'émettre des jugements universellement valides, même si cette validité ne peut être attestée effectivement qu'en recourant à la médiation de l'intersubjectivité.

Nous sommes, par conséquent, incité à privilégier une interprétation plus faible de la prétention habermassienne à procéder à un changement de paradigme en comprenant celui-ci comme impliquant une rupture avec la seule thèse de la transparence à soi de la conscience subjective.

Or, en faveur d'une telle interprétation, il ressort d'un examen attentif de la théorie discursive de Habermas que celle-ci semble maintenir un concept transcendantal de validité morale – et même un concept ontologique de vérité théorique. Depuis *Vérité et justification*, en effet, Habermas reconnaît explicitement que l'acceptabilité rationnelle d'un jugement épistémique ne constitue qu'un indice de sa vérité. Habermas, d'une part, distingue la vérité et la justification et, d'autre part, affirme l'existence d'un lien entre elles. En récusant tout réalisme moral, il rompt, par contre, avec toute conception ontologique de la validité pratique. Il n'est pas évident, néanmoins, qu'il soit conscient de la fidélité à la perspective transcendantale dont il témoigne lorsqu'il attribue à la discussion un rôle de purification et de fusion des perspectives particulières. Le consensus intersubjectif apparaît ainsi comme ne constituant pas le critère ultime de la validité morale, mais seulement un indice de celle-ci. Un lien interne persisterait entre la recherche d'un accord intersubjectif et l'élévation au point de vue du sujet transcendantal. Il ne peut, par conséquent, être question de conférer une portée forte à la prétention habermassienne de rompre avec la philosophie du sujet – sous peine de devoir, comme le suggère Alain Renaut dans sa « présentation » au présent ouvrage, lui donner tort face à lui-même. Il s'agit, au contraire, de comprendre cette prétention en privilégiant une deuxième interprétation de la succession des paradigmes philosophiques.

Selon cette deuxième interprétation, la mise en œuvre d'un questionnement sur la validité ontologique de nos jugements théoriques, ou sur la validité transcendantale de nos jugements pratiques<sup>164</sup>, requiert la médiation d'une réflexion sur les conditions de possibilité de la pensée de l'objet (passage du premier au deuxième paradigme) et sur les conditions de possibilité de l'auto-réflexion subjective (passage du

---

<sup>164</sup> Voire : un questionnement sur la validité ontologique de nos jugements pratiques pour les auteurs qui défendent un réalisme moral - ce que ni Habermas, ni Renaut ne font, mais bien Charles Larmore, cf. LARMORE, C., « Une éthique des raisons » in LARMORE, C., RENAUT, A., *Débat sur l'éthique*, Grasset (Nouveau collège de philosophie), Paris, 1994, pp. 45 sqq.

deuxième au troisième paradigme). Lorsque Habermas appelle au dépassement de la philosophie du sujet, il renoncerait moins qu'il ne le pense, croyons-nous, à la perspective transcendantale – et, par conséquent, à la thèse de la ressemblance –, mais problématiserait, à raison, la transparence de la conscience à elle-même. Il s'interrogerait sur les conditions auxquelles un sujet peut prendre conscience de la pureté de son jugement. La substance de la critique habermassienne du transcendantal consisterait donc dans le rejet d'une conception du sujet comme disposant, indépendamment de toute relation aux autres sujets, d'un ensemble de dispositions cognitives auxquelles il pourrait recourir de manière immédiate pour fonder des jugements dont la validité serait dès lors non-problématique. La référence au langage, en lieu et place d'un ensemble de catégories a priori, comme condition transcendantale de notre ouverture au monde, aurait principalement comme fonction de mettre en évidence que les dispositions cognitives de chaque sujet proviennent de sa socialisation au sein de relations intersubjectives.

A cet égard, il nous semble que l'on peut, avec Habermas mais aussi avec Renaut, reconnaître sans hésitation que tout sujet se constitue au sein de la relation intersubjective – sans que celle-ci puisse toutefois être comprise comme existant préalablement à la constitution du sujet : si le sujet ne se constitue que dans la relation, il n'y a de relation qu'entre des sujets se constituant. Cependant, une telle déconstruction du concept métaphysique du sujet transcendantal n'implique en aucune manière que l'on doive renoncer à l'Idée du sujet transcendantal sans laquelle, comme Renaut le souligne, toute notion de responsabilité personnelle deviendrait caduque.

Habermas est le premier à admettre que tout acte de parole, comme toute action effective, doit être rapporté à un locuteur ou à un participant qu'il faut présupposer, en dépit de son enracinement dans une intersubjectivité, pleinement responsable. Plus encore, il considère que :

Lorsque nous nous comprenons comme personne morale, nous partons de l'intuition que nos actions sont le fait d'une personne irremplaçable, qui agit et juge *in propria persona* – qu'aucune autre voix que la nôtre ne s'exprime à travers nous.<sup>165</sup>

---

<sup>165</sup> HABERMAS, J., « Vers un eugénisme libéral ? » in *L'avenir de la nature humaine*, op. cit., p. 88.

Il ne peut donc être question, pour Habermas, de faire l'économie d'une Idée du sujet.<sup>166</sup> Habermas n'est d'ailleurs pas convaincu qu'il existe réellement un désaccord entre Renaut et lui quant au caractère irremplaçable de la relation du sujet à lui-même comme condition de possibilité de toute responsabilité personnelle.<sup>167</sup> Ils paraissent également s'accorder sur le refus d'une interprétation du paradigme communicationnel comme renonçant à un concept transcendantal de la validité morale. Or c'est à une telle interprétation que se réfère Renaut, tandis que Habermas, lorsqu'il prétend procéder à un dépassement de la philosophie du sujet, donne une signification plus restreinte à la succession des paradigmes philosophiques.

Il y a, par conséquent, une part de malentendu dans le débat entre Habermas et Renaut. Ce malentendu n'est, toutefois, ni anodin, ni sans conséquence. D'un point de vue purement pragmatique, tout d'abord, s'il ne s'agit que de procéder à la critique du sujet tout en maintenant l'Idée, l'exigence d'une rupture par rapport à la philosophie du sujet paraît peu heureuse. Ne fût-ce qu'en raison de la confusion qu'elle entretient avec une interprétation nettement plus forte de la portée d'une telle rupture qui, en exhortant à rompre avec toute référence au sujet, mettrait à mal l'une des conditions de possibilité de la responsabilité individuelle et de la démocratie. C'est pourquoi, personnellement, il nous semble préférable de parler, avec Renaut, d'un nécessaire renouvellement de la philosophie du sujet. Mais, plus profondément, ce malentendu est révélateur, outre d'une divergence quant à la compréhension de Kant, d'une distinction philosophique essentielle entre ces deux perspectives : la différence d'interprétation s'explique par le fait que, comme Renaut le suggère lui-même<sup>168</sup>, ces deux

---

<sup>166</sup> De même, Apel laisse entendre que la référence au sujet transcendantal en tant que condition de possibilité de la connaissance peut être maintenue « si on ne le pense pas d'emblée comme sujet donné tout fait, au sens de la distinction qui isole le sujet et l'objet (ou au sens de la détermination du Non-Moi par le Moi), mais au contraire comme un sujet produit par l'identification compréhensive à l'autre et qui reste toujours encore à produire dans sa constitution définitive. » – APEL, K.-O., *Expliquer – Comprendre*, op. cit., p. 61.

<sup>167</sup> HABERMAS, J., *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*, édité et traduit par Patrick Savidan, Grasset (Nouveau collège de philosophie), Paris, 2003, p. 16.

<sup>168</sup> RENAUT, A., « Question » in HABERMAS, J., *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*, op. cit., pp. 13 sqq.

perspectives définissent leur appartenance à un paradigme donné en privilégiant deux problèmes distincts.

Ainsi, l'interprétation adoptée par Renaut provient du privilège qu'il accorde à la question transcendantale classique des conditions de possibilité de jugements apodictiques. Sa réponse reste fidèle à Kant en soulignant que l'universalité des jugements dépend de la pureté avec laquelle le sujet fait usage de la raison. Pour Renaut, il importe peu qu'il y ait ou non un moment d'hétéronomie dans le processus de formation de la conscience individuelle.<sup>169</sup> Ce qui détermine dès lors l'appartenance ou non à la philosophie du sujet n'est pas la question de la constitution monadologique ou intersubjective du sujet, mais celle de l'instance à laquelle sont rapportées les prétentions à la validité sous-jacentes aux jugements et la responsabilité inhérente à toute action.

Or, eu égard à un tel critère, nous avons montré en quel sens il pouvait être estimé que Habermas demeurerait au sein de la perspective transcendantale d'une philosophie du sujet. Sa prétention à dépasser la philosophie du sujet doit, par conséquent, s'expliquer par une rupture située à un autre niveau de la réflexion morale, celui de l'application de la raison. Soucieux de s'affranchir de la critique hégélienne selon laquelle le formalisme kantien serait une abstraction vide, le projet habermassien doit ainsi se comprendre prioritairement comme une réponse au problème du schématisme pratique : le principe intersubjectif de discussion vise à rendre applicable le principe transcendantal qu'est l'impératif catégorique, non à se substituer à celui-ci.<sup>170</sup>

Habermas insiste donc sur un problème qui, bien qu'il n'était pas la question originelle de l'idéalisme kantien, a pris progressivement une importance croissante, jusqu'au point de devenir la raison d'être de la *Critique de la faculté de juger*, celui de la possibilité d'appliquer un concept de la raison au monde sensible. En l'occurrence, il s'agit pour Habermas de s'interroger sur la manière dont nous pouvons déterminer si les jugements effectifs dont nous affirmons la nécessité respectent le critère transcendantal de validité de nos jugements : leur pureté.

Question essentielle, bien entendu, puisqu'en l'absence d'une réponse satisfaisante, c'est la pertinence de la perspective transcendantale qui devient douteuse. Le lien avec le thème de la succession des

---

<sup>169</sup> Cf. RENAUT, A., « Une éthique de l'autonomie » in LARMORE, C., RENAUT, A., *Débat sur l'éthique*, p. 31.

<sup>170</sup> Cf. HABERMAS, J., *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*, op. cit., pp. 16 et 18.

paradigmes philosophiques est, dès lors, manifeste. Un critère transcendantal de validité des jugements universels qui serait inapplicable aux jugements énoncés par des sujets, certes raisonnables mais surtout finis, serait purement transcendant et devrait être délaissé au profit d'un critère plus modeste, l'intersubjectivité empirique. Dans un tel cas de figure, le passage au paradigme communicationnel recevrait sa portée la plus forte : l'abandon d'un critère de validité rendu caduque par sa transcendance. Bien qu'une telle possibilité ait certainement été une tentation inhérente à l'éthique de la discussion, les textes les plus récents de Habermas suggèrent qu'il s'en est détourné et qu'il interprète le moment discursif comme rendant applicable, en raison du lien interne qui subsiste entre un consensus intersubjectif et l'universalité subjective, l'idéal transcendantal d'un jugement pur.

Il préserve ainsi la référence à la subjective indispensable à toute conception de la responsabilité personnelle, tout en soulignant que « l'autonomie n'est pas un concept distributif et ne peut être accomplie individuellement »<sup>171</sup>. Cela signifie que l'exercice effectif de la raison pratique requiert de sortir hors du cadre monologique de la conscience subjective. Plus précisément, à défaut d'une parfaite transparence à elle-même de la conscience, l'auto-réflexion subjective réclame la médiation de l'intersubjectivité ; ce que Habermas exprime en affirmant qu'il n'y a d'individualisation possible qu'au sein des processus de socialisation. C'est donc uniquement dans la mesure où il s'intéresse de manière privilégiée à ce moment de médiation nécessaire à toute application effective du critère transcendantal de validité de nos jugements, qu'il peut prétendre procéder à un changement de paradigme.

---

<sup>171</sup> Ibid., p.22.



## **Bibliographie**

- Aguirre Oraa, J. M., *Raison critique ou raison herméneutique ? Une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer*, Cerf (Passages) – Esset, Paris – Vittoria, 1998.
- Apel, K.O., « La question d'une fondation ultime de la raison », trad. S. Foisy et J. Poulain, in *Critique*, 37, 1981, pp. 895-928.
- L'éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, trad. R. Lellouche et I. Mittmann, Presses universitaires de Lille (Opuscules), Lille, 1987.
- « La sémiotique transcendantale et les paradigmes de la *prima philosophia* », trad. D. Dumas, in *Revue de métaphysique et de morales*, 1987, II, pp. 147-163.
- « L'éthique de la discussion : sa portée, ses limites », trad. C. Bouchindhomme, in *L'Encyclopédie philosophique universelle : I – L'univers philosophique*, PUF, Paris, 1989, pp. 154-165.
- Penser avec Habermas contre Habermas*, trad. M. Charrière, l'Éclat (tiré à part), Paris, 1990.
- Ethique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Cerf (Humanités), Paris, 1994.
- « De Kant à Pierce : la transformation sémiotique de la logique transcendantale », trad. O. Feron, in *Philosophie*, 48, 1995, pp. 49-70.
- Discussion et responsabilité, I – L'éthique après Kant*, trad. C. Bouchindhomme, M. Charrière et R. Rochlitz, Cerf (Passages), Paris, 1996.
- Discussion et responsabilité, II – Contribution à une éthique de la responsabilité*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Cerf (Passages), Paris, 1998.
- Expliquer – Comprendre. Une controverse des sciences humaines*, trad. S. Mesure, Cerf (Passages), Paris, 1998.
- La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement*

- aujourd'hui*, trad. M. Canivet, Peeters (Bibliothèque philosophique de Louvain), Louvain – Paris, 2001.
- «Is a political conception of ‘overlapping consensus’ an adequate basis for global justice ? » in *Concordia*, 46, 2004, pp. 29-44.
- Arendt, H., *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Calmann-Levy (Presses pocket – Agora n° 24), Paris, 1983.
- Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, 1997.
- Audard, C., et al., *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, Seuil, Paris, 1988.
- Berger, P. L., Luckmann, T., *La construction sociale de la réalité*, Trad. de Pierre Taminiaux, Armand Colin (« Références » sociologie), Paris, 1996.
- Berns, T., *Violence de la loi à la Renaissance. L'originnaire du politique chez Machiavel et Montaigne*, Kimé, Paris, 2000.
- Berten, A., « Habermas critique de Rawls. La position originelle du point de vue de la pragmatique universelle » in *DOCH*, Chaire Hoover d'éthique économique et sociale, 6, 1993.
- Berten, A., da Silveira, P., Pourtois, H., (eds.) *Libéraux et communautariens*, PUF (philosophie morale), Paris, 1997.
- Boudon, R., *L'explication des normes sociales*, PUF (Sociologies), Paris, 2001.
- Demeulenaere, P., Viale, R., (s. d.)
- Canivet, M., « Enseigner les « Fondements de la métaphysique des mœurs » » in *Revue philosophique de Louvain*, 78, 1980, pp. 364-384.
- Canivez, P., *Le politique et sa logique dans l'oeuvre d'Eric Weil*, Kimé, Paris, 1993.
- Eric Weil (1904-1977) ou la question du sens*, Ellipses (Philo-philosophes), Paris, 1998.

- Weil*, Les Belles Lettres (Figures du savoir n°14), Paris, 1999.
- Canto-Sperber, M., (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF (Quadrige), Paris, 2004.
- Canto-Sperber, M., *La philosophie morale*, Puf (Que sais-je ? n°3696), Paris, 2004.
- Ogien, R.,  
Carnois, B., *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Seuil (L'ordre philosophique), Paris, 1973.
- Challe, E., « J. Habermas et le fondement communicationnel du droit » in *Le philosophe*, n°9, 1999, pp. 130-160.
- Couture, J., « Méta-éthique » in *L'Encyclopédie philosophique universelle : I – L'univers philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1989, pp. 165-171.
- Cummiskey, D., *Kantian Consequentialism*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1996.
- Dastur, F., *Heidegger et la question du temps*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990.
- Dekens, O., *Comprendre Kant*, Armand Colin (Cursus), Paris, 2003.
- Le devoir de justice. Pour une inscription politique de la philosophie* Armand Colin (L'inspiration philosophique), Paris, 2004.
- Delbos, V., *La philosophie pratique de Kant*, Felix Alcan, Paris, 1905.
- De Kant aux postkantians*, Aubier Montaigne (Philosophie de l'esprit), Paris, 1940.
- Delruelle, E., *Le consensus impossible. Le différend entre éthique et politique chez H. Arendt et J. Habermas*, Ousia, Bruxelles, 1993.
- De Munck, J.,  
Verhoeven, M., (éds.) *Les mutations du rapport à la norme. Un changement et dans la modernité ?*, De Boeck - Larcier (ouvertures sociologiques), Paris - Bruxelles, 1997.
- Descartes, R., *Discours de la méthode*, Le livre de poche (n°2593), Paris, 1995.
- Méditations métaphysiques*, Flammarion (GF n°328), Paris, 1992.

- Descombes, V., *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Minuit, Paris, 1979.
- Dubar, C., *La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*, Armand Colin (U, série sociologie), Paris, 2000.
- Dubet, F., *Sociologie de l'expérience*, Seuil (Couleurs des idées), Paris, 1994.
- Dumont, L., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris, 1983.
- Ferrari, M., *Retours à Kant. Introduction au néokantisme*, trad. Thierry Loisel, Cerf (Passages), Paris, 2001.
- Ferry, J.-M., *Habermas : l'éthique de la communication*, Presses Universitaires de France (Recherches politiques), Paris, 1987.
- Ferry, J.-M., *Les puissances de l'expérience I – Le Sujet et le Verbe*, Cerf (Humanités), Paris, 1991.
- Ferry, J.-M., *Les puissances de l'expérience II – Les ordres de la reconnaissance*, Cerf (Humanités), Paris, 1991.
- Ferry, J.-M., *Philosophie de la communication. 1. De l'antinomie de la vérité à la fondation ultime de la raison*, Cerf (Humanités), Paris, 1994.
- Ferry, J.-M., *Philosophie de la communication. 2. Justice politique et démocratie procédurale*, Cerf (Humanités), Paris, 1994.
- Ferry, J.-M., « Sur la fondation ultime de la raison : Penser avec Apel contre Apel » in *Habermas, la raison critique*, Cerf (Procope), Paris, 1996.
- Ferry, L., *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Grasset, Paris, 1992.
- Ferry, L., *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, Grasset, Paris, 2002.
- Ferry, L., Renaut, A., *Système et critique. Essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine*, Ousia, Bruxelles, 1984.
- Ferry, L., Renaut, A., *Philosophie politique 3 : Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, PUF (recherches politiques), Paris, 1985.
- Ferry, L., Renaut, A., *La pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain*, Gallimard (nrf - Le monde actuel), Paris, 1985.

- 68-86, *Itinéraires de l'individu*, Gallimard (nrf – Le monde actuel), Paris, 1987.
- Heidegger et les Modernes*, Grasset (Figures), Paris, 1988.
- Fruchon, P., *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, Cerf (Théologie et sciences religieuses – Cogitatio Fidei), Paris, 1994.
- Gadamer, H.-G., *L'art de comprendre. Ecrits I Herméneutique et tradition philosophique*, trad. M. Simon, Aubier Montaigne (Bibliothèque philosophique), Paris, 1982.
- Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. E. Sacre, Seuil (L'ordre philosophique), Paris, 1976.
- Ganty, E., *Penser la modernité - Essai sur Heidegger, Habermas et Weil*, Presses Universitaires de Namur (Philosophie, n°4), Namur, 1997.
- Giddens, A., *Modernity and Self-identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Oxford, 1991.
- Les conséquences de la modernité*, trad. O. Meyer, L'Harmattan (théorie sociale contemporaine), Paris, 1994.
- Habermas, J., *La technique et la science comme « idéologie »*, trad. J.-R. Ladmiral, Gallimard (tel n°161), Paris, 1973.
- Théorie et pratique 1*, trad. G. Raulet, Payot (Critique de la politique) Paris, 1975.
- « La modernité : un projet inachevé », trad. G. Raulet, in *Critique*, 37, Octobre 1981, pp. 950-967.
- Morale et communication, Conscience morale et activité communicationnelle*, trad. C. Bouchindhomme, Champs – Flammarion (n°420), Paris, 1986.
- Théorie de l'agir communicationnel, Tome 1 : Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, trad. J.-M. Ferry, Fayard (L'espace du politique), Paris, 1987.
- Théorie de l'agir communicationnel, Tome 2 : Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, trad. J.-L. Schlegel, Fayard (L'espace du politique), Paris, 1987.

- Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. R. Rochlitz, PUF (Philosophie d'aujourd'hui), Paris, 1987.
- Le discours philosophique de la modernité*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Gallimard (nrf – Bibliothèque de la philosophie), Paris, 1988.
- De l'éthique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Cerf (Passages), Paris, 1992.
- La pensée postmétaphysique, essais philosophiques*, trad. R. Rochlitz, Armand Collin, (Théories), Paris, 1993.
- Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Gallimard (nrf – essai), Paris, 1997.
- L'intégration républicaine. Essai de théorie politique*, trad. R. Rochlitz, Fayard Paris, 1998.
- Après l'Etat-nation. Une nouvelle constellation politique*, trad. R. Rochlitz, Fayard, Paris, 2000.
- Vérité et justification*, trad. R. Rochlitz, Gallimard (nrf – essais), Paris, 2001.
- L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, trad. C. Bouchindhomme, Gallimard (nrf – essais), Paris, 2002.
- « Au-delà du libéralisme et du républicanisme, la démocratie délibérative » in *Raison publique*, 1, 2003, pp. 28-41.
- « Pluralisme et morale », trad. J.-L. Schlegel, in *Esprit*, 306, juillet 2004, pp. 6-18.
- Habermas, J., Rawls, J., *Débat sur la justice politique*, trad. R. Rochlitz, Cerf (Humanités), Paris, 1997.
- Hegel, G. W. F., *La phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Aubier, 2 vol., Paris, 1941.
- Premières publications*, trad. M. Méry, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, 1952.
- Encyclopédie des sciences philosophiques, I – La Science de la Logique*, trad. B. Bourgeois, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, 1970.

- Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'état en abrégé*, trad. R. Derathé, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, 1982.
- Encyclopédie des sciences philosophiques, III – La Philosophie de l'Esprit*, trad. B. Bourgeois, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, 1988.
- Henry, M., *La barbarie*, Grasset / Le livre de poche (Biblio essais n°4085), Paris, 1987.
- Hinman, L., M., *Ethics. A Pluralistic Approach to Moral Theory*, Harcourt Brace, Troy, 1998.
- Honneth, A., *La lutte pour la reconnaissance*, trad. de P. Rusch, Cerf (Passages), Paris, 2002.
- Horton, J., (éd.) *Liberalism, Multiculturalism and Toleration*, Mamillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London, 1993.
- Husserl, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, Gallimard (nrf – bibliothèque de philosophie), Paris, 1976.
- Jaume, L., *La liberté et la loi. Les origines philosophiques du libéralisme*, Fayard, Paris, 2000.
- Jonas, H., *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. J. Greisch, Cerf (passages), Paris, 1990.
- Kant, I *Logique*, trad. L. Guillermit, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, 1966.
- Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Delagrave, Paris, 1969.
- Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry et H. Wismann, Folio (Essais n°133), Paris, 1985.
- Opuscules sur l'histoire*, trad. S. Piobetta, Flammarion (GF n°522), Paris, 1990.
- Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée ?, Qu'est-ce que les Lumières ? et autres textes*, trad. J.F. Poirier et F. Proust, Flammarion (GF n°573), Paris, 1991.

- Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. A. Renaut, Flammarion (GF n°665), Paris, 1993.
- Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, 1993.
- Théorie et pratique, D'un prétendu droit de mentir par humanité, La fin de toutes choses et autres textes*, trad. F. Proust, Flammarion (GF n°689), Paris, 1994.
- Métaphysique des mœurs, I – Fondation, Introduction*, trad. A. Renaut, Flammarion (GF n°715), Paris, 1994.
- La religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, 1994.
- Métaphysique des mœurs, II – Doctrine du droit, Doctrine de la vertu*, trad. A. Renaut, Flammarion (GF n°716), Paris, 1994.
- Critique de la faculté de juger*, trad. A. Renaut, Aubier (Bibliothèque philosophique), Paris, 1995.
- Prolégomènes à toutes métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. L. Guillermit, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, 1996.
- Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Aubier (Bibliothèque philosophique), Paris, 1997.
- Kaufmann, J.-C., *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Colin (Individu et société), Paris, 2004.
- Kruger, G., *Critique et morale chez Kant*, trad. M. Regnier, Beauchesne et ses fils, (Bibliothèque des archives de philosophie – Section : Philosophie moderne), Paris, 1961.
- Kymlicka, W., *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Clarendon Press, Oxford, 1990.
- Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1995.
- Lachelier, J., *Du fondement de l'induction*, Pocket (Agora - Les classiques n°117), Paris, 1993.

- Lacroix, J., *Communautarisme versus libéralisme. Quel modèle d'intégration politique ?*, Editions de l'université de Bruxelles, (Philosophie et société), Bruxelles, 2003.
- Ladrière, J., « Le formalisme et le sens » in *Les langages, le sens et l'histoire*, Publications de l'Université de Lille III, Villeneuve d'Ascq, 1977, pp. 241-277.  
 « La déstabilisation de l'éthique » in *Variations sur l'éthique. Hommage à Jean Dabin*, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1994, pp. 53-73.
- Larmore, C., *Débat sur l'éthique*, Grasset (Nouveau collège de philosophie), Paris, 1994.
- Renaut, A., « L'antinomie et son contenu » in *Revue Internationale de Philosophie*, n°210, pp. 506-536.
- Lebrun, G.,
- Lenoble, J., Berten, A., *Dire la norme, droit, politique et énonciation*, Bruylant LGDJ (La pensée juridique moderne), Bruxelles – 1985.
- Lyortard, J.-F., « Argumentation et présentation : la crise des fondements » in *L'univers philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1989, pp. 738-750.
- Machiavel, *Le Prince*, trad. Y. Lévy, Flammarion (GF n°317), Paris, 1992.
- Maeschalck, M., *Le principe d'autonomie. Introduction aux auteurs modernes*, Editions de l'Institut supérieur de philosophie (Essais Philosophiques n°11, Louvain-la-Neuve, 1992.  
*Normes et contextes. Les fondements d'une pragmatique contextuelle*, Olms, Hildesheim, 2001.
- Marty, F., *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude de la notion kantienne d'analogie*, Beauchesne (Bibliothèque des archives de philosophie – Nouvelle série n°31), Paris, 1997.
- Mendus, S., *Toleration and the Limits of Liberalism*, Macmillan, Houdmills, Basingstoke, Hampshire, London, 1989.

- Merleau-Ponty, M., *Les aventures de la dialectique*, Gallimard (Folio Essais n°364), Paris, 1955.  
*Le visible et l'invisible*, Gallimard (Tel n°36), Paris, 1964.
- Mesure, S., Renaut, A., *La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Grasset (Collège de Philosophie), Paris, 1996.  
*Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Aubier, Paris, 1999.
- Métayer, M., *La philosophie éthique. Enjeux et débats actuels*, Editions du renouveau pédagogique, Saint-Laurent, 1997.
- Montesquieu, *De l'esprit des lois I*, Flammarion (GF n°325), Paris, 1979.  
*De l'esprit des lois II*, Flammarion (GF n°326), Paris, 1979.
- Mulhall, S., Swift, A., *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford, 1996, seconde édition.
- Münster, A., *Le principe « discussion ». Habermas ou le tournant langagier et communicationnel de la théorie critique*, Kimé, Paris, 1998.
- Nietzsche, F., *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*, trad. M. de Gandillac, Gallimard (Folio Essais n°8), Paris, 1971.  
*La généalogie de la morale*, trad. I. Hildenbrand et J. Gratien, Gallimard (Folio Essais n°16), Paris, 1971.  
*La naissance de la tragédie ou Héliénité et pessimisme*, trad. M. Haar, P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, Gallimard (Folio Essais n°32), Paris, 1977.  
*Le Gai Savoir « la gaya scienza »*, trad. P. Klossowski, Gallimard (Folio Essais n°17), Paris, 1982.
- O'Neill, O., *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.  
*Autonomy and Trust in Bioethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002
- Pariente, I., « Kant et le suicide : deux lectures des questions casuistiques ? » in *Philosophie*, 63, 1999, pp. 55-69.

- Paris, 1990.
- Pettit, P., *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford (OPT), Oxford, 1997.  
« Deux sources de la moralité » in *Philosophiques*, 28/1, 2001, pp. 173-203.
- Philonenko, A., *Etudes kantiennes*, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), Paris, 1982.  
*L'œuvre de Kant, La philosophie critique – I : La philosophie pré-critique et la Critique de la Raison pure*, Vrin (A la recherche de la vérité), Paris, 1996.  
*L'œuvre de Kant, La philosophie critique – II : Morale et politique*, Vrin (A la recherche de la vérité), Paris, 1997.
- Piché, C., *Kant et ses épigones – Le jugement critique en appel*, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), Paris, 1995.
- Platon, *La République*, trad. R. Baccou, Flammarion, Paris, 1966.
- Popper, K., *La société ouverte et ses ennemis – I : L'ascendant de Platon*, trad. J. Bernard et P. Monod, Seuil, Paris, 1979.  
*La société ouverte et ses ennemis – II : Hegel et Marx*, trad. J. Bernard et P. Monod, Seuil, Paris, 1979.
- Pourtois, H., « Le point de vue moral et le principe d'universalisation. De Kant à Habermas » in *DOCH*, Chaire Hoover d'éthique économique et sociale, 48, 1999.  
« Lutttes pour la reconnaissance et politique délibérative », in *Philosophiques*, 29/2, automne 2002, pp. 287-309.
- Putnam, H., *Le Réalisme à visage humain*, trad. C. Tiercelin, Seuil (L'ordre philosophique), Paris, 1994.
- Rawls, J., *Théorie de la justice*, trad. C. Audard, Seuil (La couleur des idées), Paris, 1987.  
*Justice et démocratie*, trad. C. Audard, P. de Lara, F. Piron, A. Tchoudnowsky, Seuil (La couleur des idées), Paris, 1993.

- Political Liberalism*, Columbia University Press (The John Dewey Essays in Philosophy), New York, 1993 – trad. C. Audard, *Libéralisme politique*, PUF (Philosophie morale), Paris, 1995.
- Justice as Fairness. A Restatement*, édité par E. Kelly, The Belknap Press od Harvard University Press, Canbridge – London, 2001.
- Raz, J., *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1986.
- Renaut, A., *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, PUF (Epiméthée), Paris, 1986.
- L'ère de l'individu, contribution à une histoire de la subjectivité*, Gallimard (nrf), Paris, 1989.
- « Habermas ou Rawls ? » in *Réseaux*, 60, juillet-août 1993, pp. 123-136
- L'individu. Réflexions sur la philosophie du sujet*, Hatier (Optiques – Philosophie), Paris, 1995.
- Kant aujourd'hui*, Aubier (Philosophie), Paris, 1997.
- « Le politique aujourd'hui » in *Raison publique*, 1, 2003, pp. 7-27.
- La libération des enfants. Contribution philosophique à une histoire de l'enfance*, Calmann-Lévy – Bayard, Paris, 2002.
- Renaut, A. (s.d.), *Histoire de la philosophie politique, 1 : La liberté des anciens*, Calmann-Lévy, Paris, 1999.
- Histoire de la philosophie politique, 2 : Naissances de la modernité*, Calmann-Lévy, Paris, 1999.
- Histoire de la philosophie politique, 3 : Lumières et romantisme*, Calmann-Lévy, Paris, 1999.
- Histoire de la philosophie politique, 4 : Les critiques de la modernité*, Calmann-Lévy, Paris, 1999.
- Histoire de la philosophie politique, 5 : Les philosophies politiques contemporaines*, Calmann-Lévy, Paris, 1999.
- Ricoeur, P., *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969.
- Du texte à l'action. Essais herméneutiques II*, Seuil (Esprit), Paris, 1986.
- Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.

- Rogozinski, J., *Lectures I, Autour du politique*, Seuil, Paris, 1991.  
*Le don de la loi Kant et l'exigence de l'éthique*, PUF (Bibliothèque du Collège International de Philosophie), Paris, 1999.
- Rorty, R., *L'Homme spéculaire*, trad. T. Marchaise, Seuil (L'ordre philosophique), Paris, 1990.
- Sandel, M. J., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, seconde édition, 1998.
- Serverin E.,  
 Berthoud, A. (éds.) *La production des normes entre état et société civile. Les figures de l'institution et de la normes entre états et sociétés civiles*, L'Harmattan, Paris – Montréal, 2000.
- Singer, P., (éd.), *A Companion to Ethics*, Blackwell (Blackwell companion to philosophy), Oxford – Cambridge, 1993.
- Skinner, Q., *La liberté avant le libéralisme*, trad. M. Zagha, Seuil (Liber), Paris, 2000.  
*Les fondements de la pensée politique moderne*, trad. J. Grossman et J.-Y. Pouilloux, Albin Michel (L'Évolution de l'Humanité), Paris, 2001.
- Spinoza, *Ethique*, trad. C. Appuhn, Flammarion (GF n°57), Paris, 1965.
- Spitz, J.-F., *La liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*, Puf (Léviathan), Paris, 1995.
- Stanguennec, A., *Hegel, Critique de Kant*, Presses Universitaires de France (Philosophie d'aujourd'hui), Paris, 1985.
- Taylor, C., *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton University Press, Princeton, 1992  
*Le malaise de la modernité*, trad. C. Melançon, Cerf (Humanités), Paris, 1994.  
*La liberté des modernes*, trad. P. de Lara, PUF (Philosophie morale), Paris, 1997.  
*Hegel et la société moderne*, trad. P. Desrosiers, Cerf (Passages) – Presses de l'Université Laval, Paris – Québec, 1998.  
*Les sources du moi. La formation des identités modernes*, trad. sous la direction de J.-P. Dupuy, Seuil (La couleur des idées), Paris, 1998.

- Terrel, J., *Les théories du pacte social. Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, Points (Essais – Série Philosophie), Paris, Seuil, 2001.
- Tocqueville, A. (de), *De la démocratie en Amérique*, Gallimard (Folio – Histoire n°12 et 13), Paris, 1986.
- Touraine, A., *Critique de la modernité*, Fayard, Paris, 1992.
- Vetö, M., *De Kant à Schelling – Les deux voies de l'idéalisme allemand*, deux tomes, Millon (Krisis), Grenoble, 1998 et 2000.
- Weber, M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. E. de Dampierre (s.d.), Plon (Pocket – Agora n°6), Paris, 1967.
- Le savant et le politique*, trad. J. Freund, Plon (Recherches en sciences humaines, n°12), Paris, 1959.
- Weil, E., *Essais et conférences, Tome I : Philosophie*, Plon (Recherches en sciences humaines n°33), Paris, 1970.
- Essais et conférences, Tome II : Politique*, Plon (Recherches en sciences humaines n°34), Paris, 1971.
- Philosophie et réalité. Derniers essais et conférences*, Beauchesne (Bibliothèque des Archives de Philosophie - nouvelle série n°37, Paris, 1982.
- Problèmes kantien*s, Vrin (Problèmes et Controverses), Paris, 1991, seconde édition revue et augmentée.
- Philosophie morale*, Vrin (Problèmes et controverses), Paris, cinquième édition, 1992.
- Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation*, Presses Universitaires de Lille (Cahiers Eric Weil n°IV), Lille, 1993.
- Hegel et l'Etat - Cinq conférences suivies de « Marx et la philosophie du droit »*, Vrin, (Problèmes et Controverses), Paris, 1994.
- Logique de la philosophie*, Vrin (Problèmes et Controverses), Paris, deuxième édition revue, 1996.

- Philosophie politique*, Vrin (Problèmes et controverses), Paris, sixième édition, 1996.
- Essais sur la nature, l'histoire et la politique*, Presses Universitaires du Septentrion (Problématiques philosophiques – Savoirs et Système de pensée), Villeneuve d'Ascq, 1999.
- « Morale » in *Encyclopedia Universalis*, XI, Paris, 1972, pp. 311-318.
- « Politique. La philosophie politique » in *Encyclopedia Universalis*, XIII, Paris, 1972, pp. 225-231.
- « Pratique et praxis » in *Encyclopedia Universalis*, XIII, Paris, 1972, pp. 449-453.
- « Raison » in *Encyclopedia Universalis*, XIII, Paris, 1972, pp. 969-975.
- Wellmer, A., *The Persistence of Modernity. Essay on Aesthetics, Ethics, and Postmodernism*, trad. D. Midgley, MIT Press, Cambridge, 1994.
- Zanetti, V., *La nature a-t-elle une fin ? Le problème de la téléologie chez Kant*, Ousia, Bruxelles, 1994.



## Table des matières

<b>Remerciements</b>	5
<b>Présentation – Conscience de soi, conscience morale et communication par Alain Renaut</b>	7
Introduction	19
I – Habermas : Du discours philosophique de la modernité au paradigme communicationnel	27
1 – Du discours hégélien de la modernité	27
2 – De l'héritage hégélien	29
3 – De la critique postmoderne	31
4 – Des deux premiers paradigmes philosophiques	33
5 – Du paradigme communicationnel	38
II – Renaut : De l'individu au sujet	43
1 – Des similitudes et des différences entre les perspectives de Habermas et de Renaut	43
2 – Des discours heideggeriens et individualistes de la modernité	44
3 – De la différence entre autonomie et indépendance	46
4 – De l'individualisme et du sujet	49
5 – De la théorie kantienne du sujet	52
6 – De la nécessité de la philosophie du sujet	58
III – Subjectivité transcendantale et intersubjectivité empirique	64
1 – Des prétentions discursives à la validité	64
2 – Du dépassement du contextualisme	65
3 – D'une conception pragmatique de la vérité	70
4 – Du rejet du réalisme moral	71
5 – Du rôle de la discussion	75
6 – Des différentes formes de consensus	77

7	– De l'idée d'un consensus par recoupement	81
8	– De l'insuffisance du consensus par recoupement comme critère de validité	84
IV – Universalisation et discussion		88
1	– Du sens du changement de paradigme	88
2	– Du monologisme de l'impératif catégorique	89
3	– Du rapport entre les principes d'universalisation et de discussion	92
4	– Des limites de la discussion	98
5	– De l'éthique de la discussion comme un procéduralisme imparfait	100
6	– Du schématisme	103
7	– Du consensus comme type	108
8	– De l'inutilité d'un changement de paradigme	110
Conclusion		114
<b>Bibliographie</b>		124
<b>Table des matières</b>		140