

Extrait 1 l'Éthique de la discussion d'Habermas

Habermas poursuit ici les recherches entreprises dans *Morale et communication*. Il tente de dépasser l'opposition qui marque les débats, en philosophie morale, entre un universalisme abstrait (« la morale est la même pour tous ») et un relativisme contradictoire (« si chacun peut défendre sa morale, comment précisément se défend-il ? »). Pour Habermas, la question morale centrale n'est plus de savoir comment mener une vie bonne, mais à quelles conditions une norme peut être dite valide ; elle n'est plus tant celle du bien que celle du juste. En ce sens, il s'agit aussi de distinguer entre les questions morales, que l'on peut argumenter rationnellement, et les questions éthiques, qui relèvent des choix préférentiels de chacun. (*De l'éthique de la discussion*, 4^e de couverture).

.....

Dans les argumentations, [les participants à la discussion] doivent pragmatiquement présupposer que tous ceux qui sont en principe concernés peuvent participer, libres et égaux, à une recherche coopérative de la vérité, au sein de laquelle seule a le droit de s'exprimer la force de l'argument meilleur. C'est sur cet état de fait universel-pragmatique que repose le principe de l'éthique de la discussion : que seules ont le droit d'aspirer à la validité celles des règles morales qui pourraient trouver l'assentiment de tous les concernés, en tant qu'ils participent à une discussion pratique. La discussion rationnelle peut jouer le rôle d'une procédure explicitant le point de vue moral, et ce grâce aux présuppositions *idéalisantes* que quiconque s'engage sérieusement dans des argumentations doit *factuellement* opérer. La discussion pratique se conçoit comme un procès d'intercompréhension qui, d'après sa forme même, c'est-à-dire uniquement en raison d'inévitables et universelles présuppositions d'argumentation, exhorte *simultanément* tous les participants *en même temps* à une adoption idéale de rôle.

Cette explication du point de vue moral caractérise la discussion pratique comme la forme de communication qui, par l'échange universel des perspectives des participants, assure en même temps l'impartialité du jugement moral. (*De l'Éthique de la discussion*, p. 140-1)

Extrait 2 : dissensus radical et violence légitime

Derrière la façade de validité catégorique peut se cacher et se retrancher un simple intérêt qu'on essaie d'imposer. Cette façade, on peut d'autant mieux l'ériger que la justesse des commandements moraux ne réside pas, à l'inverse de la vérité des recommandations techniques ou stratégiques, dans une relation contingente à la volonté du destinataire, mais elle doit au contraire lier celle-ci rationnellement, donc de l'intérieur. Briser les chaînes d'une fausse et prétendue universalité de principes universalistes, épuisés sélectivement et appliqués sans égard au contexte, a toujours requis et requiert aujourd'hui encore des mouvements sociaux et des luttes politiques, et ce afin d'apprendre, à partir des douloureuses expériences et souffrances irréparables des opprimés et des offensés, des blessés et des massacrés, que personne n'a le droit d'être exclu de l'universalisme moral – ni les classes sous-privilégiées, ni les nations exploitées, ni les femmes domestiquées, ni les minorités marginalisées. Celui qui, au nom de l'universalisme, exclut l'Autre, qui pour l'autre a le droit de rester un étranger, trahit sa propre idée. Ce n'est que dans la libération radicale des histoires de vie individuelles et des formes de vie particulières que s'affirme l'universalisme de l'égal respect pour chacun et de la solidarité avec tout ce qui porte visage humain. (*Ethique de la discussion*, p. 105-106)

La morale est comprise comme une alternative pacifique au règlement des conflits d'action par la violence, alternative pour laquelle il n'y a pas d'équivalent. Les commandements moraux doivent pouvoir convaincre les parties en conflit, et même pouvoir être fondés comme légitimes ou dignes de reconnaissance quand à ce qui en fait des devoirs. (...) Une fondation capable de consensus des droits et devoirs n'est plus possible qu'argumentativement, c'est-à-dire par la force de conviction des bonnes raisons [et plus théologiquement ou métaphysiquement]. (*Ibid.*, p. 160-161)

[Karl Otto Apel] adopte la perspective particulière d'un politicien agissant selon une éthique de la responsabilité, et par du cas où un comportement strictement moral devrait conduire à des conséquences irresponsables, parce que l'adversaire, se comportant stratégiquement, ne se laisse pas engager dans les conditions d'une résolution consensuelle d'un conflit d'action aigu. (...) Il doit s'orienter en fonction d'un but plus lointain, celui de mettre en œuvre des rapports sous lesquelles une observation générale des règles morales et de principes consentis serait imputable avant toute chose – et l'actuel dilemme de la politique de puissance disparaît. (...) Derrière le politicien solitaire qu'Apel a en vue se cache le philosophe-roi qui veut remettre le monde en ordre – en tous les cas, pas le citoyen d'une communauté démocratique.

(...) Même les rapports entre États sont réglés de façon si dense par des institutions supranationales, des rapports contractuels et des normes de droit international, que la politique étrangère classique se transforme de plus en plus en politique intérieure mondiale, laissant toujours moins de place aux résolutions héroïques du politicien solitaire guidé par son sens de la responsabilité. Les questions d'éthique politique constituent un type de problèmes d'application particulièrement compliqués, dont l'élaboration requiert des réflexions relevant de la théorie du droit, si ce n'est même de la théorie de la société. (*Ibid.*, p. 173-5)

Extrait 2 bis
Denis Diderot,
Essai sur les Règnes de Claude et de Néron (1782)

Dans la seconde version du dernier grand ouvrage de Diderot, juste avant sa mort, il revient sur les critiques violentes qui ont été faites contre l'apologie de Sénèque, contre lui-même et les Philosophes. Il réfléchit aux ressorts d'une interprétation juste et morale, mais aussi à la manière dont une discussion devrait être menée.

Après s'être choqué de cet écart, si c'en est un, par un tour d'esprit assez singulier, le critique quitte son chemin pour aller heurter rudement le digne et respectable auteur¹ de l'Histoire philosophique et politique de la découverte et du commerce des deux Indes. Le plaisir d'admirer et de louer m'a-t-il arrêté ? j'ai tort : la fureur d'injurier l'a-t-elle jeté de côté ? il a raison. Mais il se trompe, s'il compte sur notre patience, lorsqu'il invectivera un homme connu et révérend dans toute l'Europe, qui a reçu du Hollandais les témoignages de la distinction la plus flatteuse, et auquel un ennemi qui sait rendre justice aux grands talents, vient de renvoyer un neveu fait prisonnier de guerre sur nos vaisseaux ; l'auteur d'un ouvrage plein de recherches, de hardiesse, d'éloquence et de génie. Nous lui dirons : Misérable folliculaire, taisez-vous, parce que vous ne savez ce que vous dites ; taisez-vous, parce qu'en excitant l'indignation au fond des âmes honnêtes et sensibles, vous les faites sortir de leur caractère, oublier votre nullité, et manquer à une modération dont on se repent ensuite de s'être distrait si mal à propos.

Et j'ajouterai qu'après un court éloge de Voltaire, quelques pages où je m'étais occupé de mettre la plus grande impartialité, et où je l'accusais de trop de sensibilité pour la piqûre des insectes qui s'attachaient à lui, je me suis écrié : Hélas ! tu étais lorsque je te parlais ainsi... Les critiques² ont dit qu'ils parieraient bien que je n'aurais point parlé de cette manière au poète lauréat ; et je leur répondrai : Ne pariez point, jurez plutôt³. J'ai pris la liberté de contredire de vive voix et par écrit M. de Voltaire, avec les égards que je devais aux années et à la supériorité de ce grand homme, mais aussi avec le ton de franchise qui me convenait, et cela sans l'offenser, sans en avoir entendu de réponses désobligeantes. Je me souviens qu'il se plaignait un jour avec amertume de la flétrissure que les magistrats imprimaient aux livres et aux personnes ; « Mais, ajoutai-je, cette flétrissure qui vous afflige, est-ce que vous ne savez pas que le temps l'enlève, et la reverse sur le magistrat injuste ? La ciguë valut un temple au philosophe d'Athènes... » Alors le vieillard m'enlaçant de ses bras, et me pressant tendrement contre sa poitrine, ajouta : « Vous avez raison, et voilà ce que j'attendais de vous... » D'autres en ont éprouvé la même indulgence. D'où naît cette légèreté à juger des choses qu'on ignore, et à parler des hommes qu'on ne connaît pas ?

Si la vérité blesse si fréquemment, c'est un peu de la faute de celui qui la dit : ou c'est un orgueilleux qui nous humilie, ou un ignorant qui nous préceptorise, ou un grossier personnage qui nous insulte. Eh ! donnons-lui pour cortège la bienveillance, l'ingénuité, la modestie, la circonspection, ses véritables compagnes ; proposons des doutes, lorsque nous croyons avoir l'évidence : que l'honnêteté de notre discours tempère la force de nos raisons ; interrogeons, ayons l'air de nous instruire, lorsque nous sommes sûrs ; soyons indulgents pour l'erreur, surtout lorsque cette erreur décèlera une belle âme ; **réservez toute notre véhémence pour le vicieux, toute l'amertume de l'ironie contre la suffisance impertinente** ; et soyons certains que les ménagements inspirés par un heureux naturel, prescrits par une éducation libérale, et rendus habituels par quelque usage du monde, calmeront la révolte de l'amour-propre le plus délicat. Je ne me suis jamais écarté de ces règles sans m'en repentir. Plus la vérité est impérieuse par elle-même, plus elle doit se montrer réservée.

¹ Raynal. On sait que Diderot a eu beaucoup de part à cet ouvrage. (BR.)

² L'abbé Grosier, Journal de littérature, déjà cité, p. 369. (BR.)

³ Voyez l'Écossaise et l'objection 12 ci-dessus.

Extrait 3 :
Éthique de la discussion, souffrance animale et écologie.

Nous sentons de manière infaillible qu'éviter la cruauté à l'égard de toutes les créatures capables de souffrir n'est pas seulement ordonné pour des raisons d'opportunité, pas plus au nom de notre vie bonne, mais l'est moralement. Nous ne pouvons pas non plus nous contenter, avec Kant, de dire que nous avons des devoirs envers les animaux, mais pas à *leur égard*. Les animaux nous font face en tant que créatures vulnérables dont nous devons protéger l'intégrité physique *pour elle-même*.

(...) Mais [si on imagine une gradation de devoirs en fonction de la sensibilité à la douleur de chaque espèce] le concept de devoir se modifie : il ne s'agit plus des devoirs au sens déontologique, mais de la préférabilité comparative de biens. C'est pourquoi on est amené à laisser le soin des questions d'éthique de l'environnement ainsi que des questions éthiques de la conduite de la vie personnelle à un autre type de considérations, à savoir des considérations téléologiques et à réserver l'approche déontologique au seul problème de la coexistence bien ordonnées des personnes.

(...) Nous devons [toutefois] pouvoir attribuer aux animaux des qualités d'acteurs, entre autres la capacité d'initier des énoncés et de les adresser à nous. Alors nous avons des devoirs qui sont analogues à nos devoirs moraux, parce que comme eux, ils s'enracinent dans les présuppositions de l'agir communicationnel. Evidemment ils ne leur sont analogues que dans mesure où les asymétries résidant dans l'interaction autorisent encore une comparaison avec les rapports de reconnaissance établis entre les personnes.

(...) La responsabilité de l'homme à l'égard des plantes et de la conservation d'espèces entières ne se laisse [à l'inverse] pas fonder à partir des devoirs d'interaction, donc ne se laisse pas fonder moralement. Je puis cependant me représenter (...) de bonnes raisons *éthiques* qui plaident en faveur de la protection des plantes et des espèces. Des raisons donc, qui nous viennent à l'esprit lorsque nous nous demandons sérieusement comment, en tant que membres d'une société mondiale civilisée, nous voulons vivre sur cette planète et comment, en tant que membre d'une espèce, nous voulons traiter d'autres espèces. A certains égards, les raisons esthétiques pèsent même d'un poids plus lourd que les raisons éthiques. Car dans l'expérience esthétique de la nature, les choses se retirent pour ainsi dire dans une autonomie et une virginité inabordables ; elles manifestent alors si clairement leur vulnérable intégrité qu'elles nous apparaissent alors en elles-mêmes, - et non en tant que constituants désirés d'une forme de vie préférable – comme intouchables. (*De l'Éthique de la discussion*, p. 194-199).

Extrait 4

Rapports genrés et circulation de la parole – la vulnérabilité.

Plus l'individuation progresse, plus le sujet singulier s'entremêle à un filet toujours plus dense, et en même temps toujours plus subtil, de dépendances réciproques et de besoins de protection. C'est pourquoi la personne ne forme un centre intérieur que dans la mesure où elle s'aliène en même temps aux relations interpersonnelles produites intersubjectivement. C'est par là aussi que s'explique la mise en danger et la fragilité chronique d'une identité vulnérable. Et les morales sont précisément taillées à la mesure de sa protection. Parce que les morales doivent compenser la vulnérabilité d'être vivants qui sont individués par socialisation d'une manière telle qu'ils ne peuvent jamais affirmer leur identité pour eux tous seuls, l'intégrité des individus ne peut pas être protégée sans protéger l'intégrité de leur monde de la vie (...).

Kohlberg ne peut cependant pas satisfaire à cette intuition pragmatiste fondamentale en dilatant le concept de l'égal respect pour la dignité de tout un chacun, puis en s'arrêtant à mi-chemin, c'est-à-dire à la bienveillance pour le prochain. Du point de vue de la communication, il en résulte plutôt un rapport étroit entre le souci pour le bien-être du prochain et l'intérêt pour le bien commun : l'identité du groupe se reproduit par les rapports intacts de reconnaissance réciproque. C'est pourquoi le point de vue complémentaire à l'égal traitement individuel n'est pas la bienveillance, mais la solidarité. Ce principe s'enracine dans l'expérience selon laquelle l'un doit répondre. De l'autre, parce que tous doivent être intéressés d'égale manière à l'intégrité de leur contexte de vie commun. La justice conçue de manière déontologique exige la solidarité comme son autre. Il ne s'agit là pas tant de deux moments qui se complètent que de deux aspects de la même chose. (*De l'Éthique de la discussion*, p. 67-68)

J. Habermas refuse la dimension émotiviste sous-jacente au premier mouvement effectué par la théorie du « care » : il n'est pas de place pour les émotions dans la constitution du jugement moral ; l'intuition ou le sentiment moral, dont il ne nie pas la réalité, n'offre aucune garantie que l'action qu'elle enjoint soit une action moralement appropriée et justifiable [Habermas, 1986, p. 195]. Et il ne reprend évidemment pas à son compte l'hypothèse selon laquelle les deux orientations, l'une vers l'équité, l'autre vers la sollicitude, ne seraient également réparties selon les sexes. Néanmoins, raisonnant le long des lignes du débat Kohlberg/Gilligan, il développe d'une part une conception de « la procédure d'adoption idéale de rôle », formulée par George Herbert Mead [Mead, 1963 (1934)], qui permet une prise en compte significative des particularités subjective et contextuelle, et il prend d'autre part au sérieux la question de la nécessité d'un complément à la justice dans une morale universaliste.

(...) le principe d'adoption idéale de rôle au cours d'une discussion réelle porte en lui l'idée qu'il s'agit de l'adoption d'une perspective située, particulière, par des interlocuteurs dont la perspective est tout aussi située et particulière, en soulignant le caractère irremplaçable du « oui » ou du « non » de chacun.

Cette force conférée à la discussion s'articule à une anthropologie de la vulnérabilité (...). Et il revient à la morale de compenser cette vulnérabilité, en prévoyant des formes de reconnaissance réciproque. C'est pourquoi un point de vue complémentaire à l'égal traitement individuel, à l'impératif d'égal respect sous-jacent au point de vue moral de type kantien, se révèle nécessaire ; celui-ci n'est toutefois pas pour J. Habermas la bienveillance, la pitié ou la sollicitude, mais la solidarité. (...) [La justice] porte l'idée d'une responsabilité réciproque. Le point de vue moral est ainsi ancré dans la structure de reconnaissance réciproque de sujets agissant communicationnellement.

L'architectonique théorique de J. Habermas repose in fine sur un pari, fait sur ce qu'il nomme la « force sans violence du discours argumentatif » qui, obligeant les parties à **se décentrer** en vertu d'une logique interne à la confrontation des points de vue, se traduit par l'idée que celui qui entre dans l'argumentation n'en sort pas indemne. Sa relation à la problématique des rapports sociaux de sexe se veut une illustration de cet acte de foi. (FERRARESE Estelle, « Jürgen Habermas et le genre : l'expérience du décentrement par la discussion », dans : Danielle Chabaud-Rychter éd., *Sous les sciences sociales, le genre. Relectures critiques, de Max Weber à Bruno Latour*. Paris, La Découverte, « Hors collection Sciences Humaines », 2010, p. 418-430)

Extrait 5

La quête du consensus par l'esthétique ?

[D'après Taylor], afin de faire réapparaître aux fils et aux fille « axiologiquement aveugles » de la modernité l'efficacité des biens suprêmes, les arguments ne suffisent pas. Il faut pour cela la force révélatrice d'une langue évaluative qui d'abord nous ouvre les yeux. (...) « l'ordre n'est accessible qu'à travers une résonance personnelle et par là subjective » La philosophie doit donc mettre son espoir dans l'art.

(...) Ces réflexions suggèrent comme conséquence, une division du travail entre éthique philosophique, art et esthétique. Cette échappatoire permet de reconnaître l'impasse épistémologique d'une éthique du bien postmétaphysique. Les considérations esthétiques que Taylor lui-même présente sont déjà problématiques en elles-mêmes. Après Adorno et Derrida, ce qu'une œuvre d'art moderne peut accomplir ne devrait plus guère pouvoir être conçu comme « épiphanie ». D'ailleurs, Friedrich Schlegel, déjà, avait vu la spécificité du modernisme dans le fait que l' « Esthétique » se séparait du Bien et de la Vérité. (*De l'éthique de la discussion*, p. 165)