

New Europe College Yearbook 2002-2003



MADEEA (SÂSÂNĂ) AXINCIUC
CAMELIA BECIU
MIANDA CIOBA
ALEXANDRA CIOCÂRLIE
IRINA CULIC
CRISTIAN GAȘPAR
VICTOR RIZESCU
ȘTEFAN VIANU
LIVIU VOINEA

Editor: Irina Vainovski-Mihai

Copyright © 2005 – New Europe College

ISSN 1584-0298

NEW EUROPE COLLEGE

Str. Plantelor 21

023971 Bucharest

Romania

Tel. (+40-21) 327.00.35, Fax (+40-21) 327.07.74

E-mail: nec@nec.ro



ȘTEFAN VIANU

Né en 1963, à Bucarest

Doctorat, Université de Genève (2001)

Thèse: *La métaphysique de l'esprit d'Aristote à Hegel*

Chercheur, Institut de philosophie, Académie Roumaine

Nombreux articles et études dans le domaine de l'histoire de la philosophie
parus dans des revues roumaines et étrangères

Participations aux colloques et séminaires nationaux et internationaux

MORALES DE LA MODERNITÉ. CHARLES TAYLOR CRITIQUE DE HABERMAS

Depuis deux siècles l'une des interrogations principales de la philosophie porte sur la nature même de la modernité. L'homme moderne, disent les philosophes, ne se découvre pas simplement comme une essence; en méditant sur son propre devenir, il se transforme, et son identité devient de plus en plus complexe. Il finit ainsi par s'apercevoir que la modernité, son milieu, ne constitue pas une entité uniforme; elle se ramifie en plusieurs courants ou tendances parfois contraires mais participant d'un idéal commun, celui de la raison – d'une raison dont on n'a pas fini d'interroger la nature, les pouvoirs et la relation avec les autres facultés humaines.

L'un des enjeux de la philosophie contemporaine, et tout particulièrement de la philosophie morale, est bien celui-ci: penser le « projet de la modernité » (Habermas), son idéal de rationalité; nous comprendre nous-mêmes en tant que modernes, en suivant les méandres d'une identité complexe.

Dans cette perspective, deux penseurs, Jürgen Habermas et Charles Taylor, apportent, me semble-t-il, une contribution décisive à ce débat, en raison de la netteté de leur point de vue: confrontées l'une à l'autre, ces philosophies nous invitent, par leur contraste même, à comprendre que ce problème qui préoccupe les philosophes depuis deux siècles, loin d'être résolu, attend de nos jours à être posé à nouveau avec rigueur.

La philosophie de la communication de Habermas pose les fondements d'une morale universaliste du *juste* à partir des pratiques langagières quotidiennes; tandis que la morale du *bien* de Charles Taylor est une morale de la compréhension de soi, dont la dimension *historique* est ineffaçable.

Habermas reprend et transforme le projet de l'herméneutique contemporaine, dont Martin Heidegger fut l'initiateur. Le paradigme du

sujet (isolé) est remplacé par celui de la *communication*. L'éthique aussi bien que la logique (la théorie de la vérité) sont transformées en profondeur par ce changement de paradigme. A une théorie de la *vérité comme consensus* correspond, sur le plan de la raison pratique, une éthique procédurale, dont l'exigence principale consiste à soumettre les normes existantes au « test » de l'argumentation au cours d'une discussion entre des partenaires sociaux considérés d'emblée comme égaux et également dignes de respect.

Il s'agit bien d'une compréhension nouvelle de la morale. Il ne s'agit plus, comme le voulait encore Kant, de trouver la loi morale dans les profondeurs du moi, dans une liberté mystérieuse qui constituerait le fondement de *son être propre*: mais uniquement dans les intuitions (morales) des individus socialisés à travers les échanges communicationnels quotidiens. Ces échanges ont lieu dans le milieu du discours soumis, par les participants aux discussions, à certaines règles d'argumentation en vue de trouver les normes sociales qui soient véritablement dans l'intérêt de tous les participants, actuels et potentiels. C'est dans la description de cette procédure que réside la tâche principale de la philosophie morale telle que la conçoit Habermas.

Ce philosophe oppose une fin de non-recevoir à la critique de la raison moderne, critique dans laquelle se rejoignent ironiquement ces adversaires irréconciliables (et leurs disciples) que sont Heidegger et Adorno. Pour Habermas, la raison instrumentale, dont il ne cherche pas à nier les ravages, n'épuise pas les potentialités de la raison des Lumières. Celle-ci se révèle être, en fin de compte, une raison *communicationnelle*, qui rend possible des rapports non violents, débarrassés des anciennes tendances à la domination et à la manipulation. La dimension éthique est *inhérente* à la raison communicationnelle et inversement la morale doit nécessairement la prendre comme guide si elle veut satisfaire à l'exigence d'*universalité* (prise en compte des intérêts de *tous*) des individus vivant au sein d'une société s'édifiant sur des principes égalitaires, dans l'esprit de la *démocratie*.

Aux éthiques du *bien*, des vies réussies, qui s'érigent autour de certains idéaux et qui dépendent de certaines formes de vie traditionnelles, Habermas oppose une morale universelle du *juste*, dont les principes traversent les formes de vie particulières: une morale de la solidarité qui relie tous les hommes, quelles que soient par ailleurs leurs appartenances ou leurs croyances, au sein d'une communauté élargie à l'ensemble de l'humanité. Dans cette perspective, on le voit, la justice n'est pas une

valeur parmi d'autres – que l'on serait libre de choisir ou de rejeter en lui préférant d'autres valeurs –, mais *la condition même du vivre-ensemble dans une société démocratique moderne*.

La perspective de Taylor est bien différente, non pas en ce sens qu'il s'opposerait de front à l'éthique universaliste de Habermas au nom d'une éthique d'inspiration aristotélicienne, comme semblent vouloir le faire MacIntyre et d'autres néoaristotéliciens; Taylor entend au contraire rester fidèle à l'héritage de la modernité, même s'il ne s'inscrit pas dans son courant *radical*. Mais il refuse de suivre Habermas lorsque celui-ci affirme que les biens spécifiquement modernes, comme la bienveillance, la justice, la valorisation du quotidien, ne sont pas à proprement parler des biens, mais uniquement des principes présents dans le monde de la vie rationalisé, qu'il suffirait de penser comme tels et d'extraire en quelque sorte du monde de la vie, abstraction faite de ses contenus particuliers. Cette opposition entre les « biens » et les « principes » est, aux yeux de Taylor, factice, étant donné que ceux-ci aussi bien que ceux-là s'enracinent dans la *vie* des hommes (du passé): ils sont le produit de leur *histoire*. La vie quotidienne, dont Habermas cherche à extraire les « structures », est de part en part historique. Les individus et les sociétés sont plongés dans le courant de l'histoire. Ils ne peuvent enfin se comprendre eux-mêmes (et les autres) que par la connaissance des *sources* des principes moraux selon lesquels ils entendent vivre les uns avec les autres dans une société « juste ».

Ces principes sont d'ailleurs nécessairement multiples, la modernité n'étant pas « une », mais, comme dirait Hegel, différenciée en elle-même, habitée par une contradiction interne qu'une philosophie du consensus escamote mais n'élimine pas.

1. La compréhension habermasienne de la modernité et la fondation d'une morale universelle du juste opposée aux éthiques particulières du bien

Pour Habermas, la modernité se caractérise par une domination toujours plus prononcée de la raison dans tous les domaines du réel. Le siège de la raison étant le langage – présupposé commun à la philosophie pragmatique dont Habermas se réclame et à l'herméneutique qu'il a pour ambition de dépasser –, la raison est essentiellement *communicationnelle*. C'est pourquoi la dynamique de la modernité

entraîne la philosophie – qui la reflète – au-delà du principe central qui a commencé par être le sien: celui du *sujet*.

La modernité s'exprime d'abord dans une philosophie du sujet, envisagé comme une puissance négatrice des conceptions traditionnelles – métaphysiques et religieuses – du monde et de l'homme. Le sujet se découvre comme un moi solitaire face à d'autres moi, avec lesquels il doit pourtant vivre: coexistence problématique dont témoignent les apories des différentes philosophies de la conscience, transcendantales ou non, et des théories contractualistes du corps politique. Mais la modernité renferme une semence, un principe de croissance grâce auquel elle dépasse le paradigme du sujet pour fonder l'autonomie – son idéal – non plus dans l'individu isolé mais dans la communauté illimitée des individus *communiquant* les uns avec les autres afin de décider notamment selon quelles normes ils entendent vivre ensemble. L'épuisement des visions du monde et des croyances traditionnelles ne *détruit* pas simplement les communautés qui se fondaient sur elles; cet événement rend possible la *création* d'un nouvel espace au sein duquel les hommes renouent des liens qui étaient devenus entre temps problématiques: l'espace *public*, lieu de déploiement par excellence de la raison moderne libérée des entraves des discours et des pratiques autoritaires, et décidée désormais à poser uniquement à partir d'elle-même les fondements d'un monde *nouveau*. A cette situation inédite de l'homme européen *libéré*, pensant et parlant autrement qu'auparavant, uniquement *selon les exigences propres au discours même*, correspond une idée nouvelle de la philosophie (morale). Nouvelle, en ce sens qu'elle ne se contente pas de rejeter la morale traditionnelle qui pense le problème du juste dans le cadre des questions du bien et des cultures déterminées, mais elle prétend également dépasser la philosophie du sujet isolé au nom d'une pensée centrée sur l'idée de *l'intersubjectivité*, dont le nouveau « paradigme » est celui – précisément – de la communication.

Une remarque semble déjà s'imposer. Elle concerne un phénomène des plus étranges que Habermas perçoit bien, mais qu'il n'analyse peut-être pas suffisamment. Nous pensons au fait que l'homme européen, dont le type de rationalité est, en tout cas dès le 18^e siècle, « communicative », *trouve si difficilement la philosophie qui lui convient*. Plus précisément, comment se fait-il que le plus grand philosophe de la modernité, qui accorde d'ailleurs la plus grande importance à « l'usage public de la raison » – nous pensons évidemment à Kant –, soit resté, comme le prétend

Habermas, enfermé dans le paradigme de la conscience? Autrement dit, qu'est-ce qui a empêché Kant, qui se révèle, dans la *Troisième Critique*, fort sensible à la dimension communicationnelle de la raison (moderne), de changer de paradigme; pourquoi s'est-il fait le chantre d'une philosophie transcendantale *opposée* – selon Habermas – à une authentique philosophie de la communication?

Nous aimerions proposer, à titre d'hypothèse, la réponse suivante: l'opposition établie par Habermas est contestable, et cela dans la mesure où il existe des *médiations* entre les deux paradigmes. L'ouverture de la raison pratique à la dimension de l'intersubjectivité n'est pas à chercher, répétons-le, dans la *Seconde Critique*, mais dans la *Troisième*, dont Habermas parle très rarement. La première partie de la *Critique de la faculté de juger* rend, semble-t-il, pratiquement *inopérante l'opposition des deux paradigmes*¹.

Dans le *Discours philosophique de la modernité* Habermas se montre jusqu'à un certain point réceptif aux critiques post-modernes du sujet; il voit bien que la valorisation du sujet à l'époque moderne a partie liée, en profondeur, avec des pratiques orientées sur l'idée d'une *domination* illimitée de la terre et des hommes. Les philosophies du sujet traduisent presque naïvement la volonté de réduire l'autre au même – volonté que l'appareil conceptuel compliqué de ces philosophies ne masque pas. C'est pourquoi une théorie de l'âge démocratique enfin mûre sera amenée à congédier toute forme de pensée centrée sur le sujet, et cela d'autant plus que les visions du monde solidaires des philosophies de la conscience sont devenues elles-mêmes caduques. Malheureusement, poursuit Habermas, les critiques contemporains du sujet, de Nietzsche à Derrida en passant par Heidegger et Bataille, payent du prix fort l'abandon de l'ancien paradigme, par le rejet même du projet de la modernité. La « déconstruction » voire la « destruction » du rationalisme est ou devrait être, aux yeux des philosophes de la post-modernité est ce par quoi l'homme contemporain s'ouvre à « l'autre de la raison » à travers certaines expériences d'ordre *mystique* ou *esthétique*. Le cas de Nietzsche, le « père » de ces philosophes, est en ce sens exemplaire².

L'abandon de l'idéal de la rationalité a une double signification. Il équivaut d'une part à la tentative illusoire de quitter le terrain de la modernité, dans la mesure où nous ne *sommes*, que nous le voulions ou non, *rien que* modernes; d'autre part à la trahison de la philosophie elle-même, dont *l'idée* est depuis toujours liée à celle de la rationalité.

Encore faut-il saisir exactement la portée de cette notion, tant il est vrai que l'idée classique de la rationalité (cartésienne et kantienne) n'est plus acceptable comme telle.

Ce que nous appelons « rationalité », écrit Habermas, c'est d'abord la disposition dont font preuve des sujets capables de parler et d'agir à acquérir et à appliquer un savoir faillible. Aussi longtemps que les catégories de la philosophie de la conscience imposent de comprendre le savoir comme étant exclusivement un savoir relatif à quelque chose existant dans le monde objectif, la rationalité se mesure à la manière dont le sujet isolé s'oriente en fonction du contenu de ses idées et de ses énoncés... Dès l'instant où nous concevons, en revanche, le savoir comme médiatisé par la communication, alors la rationalité se mesure à la faculté qu'ont des personnes, responsables et participant à une interaction, de s'orienter en fonction d'exigence de validité qui reposent sur une reconnaissance intersubjective. La raison communicationnelle fixe les critères de rationalité en fonction de procédures argumentatives qui visent à honorer, directement ou indirectement, les prétentions à la vérité propositionnelle, à la justesse normative, à la sincérité subjective et enfin à la conscience esthétique (DPM, p. 371-372).

La rationalité n'est donc plus comprise à partir de certaines « facultés » de l'homme analysées par la psychologie (philosophique) traditionnelle, mais à partir *du discours* même, de *l'exigence de validité* impliquée dans chaque proposition - étant donné qu'une proposition *s'adresse toujours à quelqu'un*. La raison pratique ne se concentre plus dans des « convictions » plus ou moins inébranlables que les sujets garderaient jalousement en leur for *intérieure*, mais elle se « fluidifie » dans les pratiques mêmes du discours: les représentations des individus, leurs idées, leurs croyances, bref leur *culture*, ce dont ils héritent et qui forme actuellement le contenu du « monde de la vie », tout cela est envisagé maintenant non plus comme un dépôt que l'on devrait conserver à tout prix, mais comme un réservoir de « ressources » que l'on doit *mettre en jeu* à chaque fois que l'on s'adresse aux autres afin de décider d'une question concernant la manière dont on doit vivre ensemble. La culture est une réserve qui fournit la matière des arguments soumis à l'appréciation des autres, dont on cherche à emporter l'adhésion. Mais rien que la matière; car la forme est la raison qui, selon Habermas, transcende la culture, plus précisément les cultures particulières. Habermas va même jusqu'à parler d'une force « transcendante » de l'acte de parole qui dépasse, au gré de son exigence de validité universelle, le contexte limité de son émergence.

Nous avons affaire ici à une rationalité *procédurale* qui remplit les promesses comprises dans l'idée même de rationalité dans la mesure où elle ne dépend plus, comme la rationalité substantielle, de certaines conceptions ou visions du monde prétendument immuables, mais qu'elle en extrait au contraire le noyau intelligible – seul à « valoir » au cours de l'échange d'*arguments*.

Si la rationalité est désormais définie par l'activité communicationnelle, celle-ci est elle-même comprise non pas simplement comme un échange d'informations mais comme une prétention de validité émise à chaque fois que l'on adresse la parole à quelqu'un, à quelque niveau que ce soit; s'agissant des questions de « vérité » ou des questions de « justice », c'est-à-dire de la connaissance des choses ou de la détermination des normes acceptables par tous. Or chacun est toujours déjà engagé dans cette sorte d'activité étant donné qu'elle fait partie, mieux, qu'elle constitue le noyau dur de la culture de la modernité et que c'est à partir d'elle, des actes de langage ainsi définis que se tisse le monde de la vie rationalisé qui est désormais le nôtre. C'est cette constatation qui fournit le meilleur moyen de défense contre les propos dissolvants du *sceptique*. Celui-ci est en effet forcé de reconnaître, dit Habermas,

qu'il partage une forme de vie socio-culturelle, qu'il a grandi dans des contextes où s'exerçait une activité communicationnelle et qu'il y reproduit sa vie. Il peut désavouer l'éthique mais non la moralité sociale propre aux relations vécues dans lesquelles il est du reste impliqué, pour ainsi dire, vingt-quatre heures sur vingt-quatre... Il ne peut donc se soustraire à la pratique communicationnelle quotidienne dans laquelle il est constamment contraint de prendre position par 'oui' ou par 'non'³.

La rationalité est donc, insistons sur ce point, immanente à notre vécu même, au vécu quotidien du *Miteinandersein*, et le philosophe - cela est fort important pour Habermas – n'a pas à la chercher ailleurs. « Les intuitions *morales* quotidiennes n'ont nul besoin des lumières des philosophes... Il n'y a guère, en effet, que lorsqu'elle permet de dissiper des confusions qu'elle a elle-même insinuées dans la conscience de l'homme cultivé, que l'éthique philosophique a une fonction éclairante ». Depuis que les valeurs traditionnelles ne jouent plus le rôle de lien pour l'ensemble de la société, pour la société *comme telle*, les individus qui interagissent sont renvoyés exclusivement à leurs « intuitions morales

quotidiennes », seule base *commune* pour l'agir communicationnel à travers lequel ils « reproduisent » le monde de la vie commun à tous.

Mais quelle est, demandera-t-on, la teneur de ces intuitions morales? Elles ne sauraient avoir, on l'aura compris, de contenu particulier, un contenu qui se rattacherait à telle ou telle tradition ou système de valeurs; car dans ce cas elles ne seraient plus les intuitions *de tous*, l'entente (possible) *de tous* ne pourrait plus se fonder sur elles. C'est pourquoi le principe moral auquel se rattachent ces intuitions est nécessairement un principe *formel*: la *règle d'argumentation* elle-même⁴ qui structure les discours des individus socialisés coordonnant leurs actions.

Habermas s'inscrit dans le courant du formalisme kantien.

Toutes les éthiques cognitivistes se rattachent à l'intuition exprimée par Kant dans l'impératif catégorique.. Le principe moral est conçu de telle sorte que les normes qui ne pourraient pas rencontrer l'adhésion qualifiée de toutes les personnes concernées sont considérées comme non valides et, dès lors, exclues. Le principe-passerelle, dont l'objet serait de permettre le consensus, doit, par conséquent, garantir le fait que les normes qui sont acceptées comme valides sont celles et seulement celles qui expriment une *volonté générale*, autrement dit celles, comme Kant n'a cessé de le dire, qui conviennent à la « loi universelle » (p. 84).

Ce principe est celui même de l'éthique de la discussion (D). Il s'agit donc bien d'une éthique formelle, dont la tâche ne consiste pas à produire des normes mais simplement à *tester* la validité des normes existantes en suivant une certaine procédure. « Toute norme valide ferait l'unanimité de toutes les personnes concernées si celles-ci pouvaient simplement prendre part à une discussion pratique » (p. 136-7). Telle est la formulation la plus concise de ce principe qui relève l'idéal de la communication ou, comme le dit souvent Habermas, son caractère « contrefactuel ». Le rôle du principe en question est analogue à celui de l'idée régulatrice kantienne: celle-ci *oriente* la recherche, tandis que celui-là oriente les discussions pratiques en livrant un *critère* qui permet de savoir si les conditions d'une véritable discussion sont remplies.

Ce principe suppose, à un niveau plus fondamental, le « *principe d'universalisation* » (U), celui de la formation impartiale du jugement, « qui contraint *quiconque* est concerné à adopter, suite à une délibération sur les intérêts, la perspective *de tous les autres* ». Il s'agit du principe de la « décentration », de l'activité orientée vers l'intercompréhension, dont

le discours argumentatif constitue le dérivé privilégié. C'est en suivant ce principe éminemment rationnel que les individus socialisés combattent leur tendance à devenir le « centre de tout », tendance qui constitue l'origine même de « l'injustice ».

Cependant pour Habermas la découverte et la mise en pratique de ce principe n'est pas, comme chez les moralistes du 17^e siècle, le résultat d'une conversion du moi, d'une transformation de son être *intérieur*, mais uniquement l'explicitation de ce qui a toujours déjà lieu dans l'activité communicationnelle (argumentative): celle des individus qui cherchent à coordonner leurs actions par le dialogue – et en fonction des intérêts de tous. Or même si cet « agir communicationnel », ouvert et décentré, n'est pas (encore) celui de tout le monde, il est pourtant *ce vers quoi tend* l'agir des hommes dans la société moderne; il traduit la logique de leur comportement; il est le seul qui soit parfaitement adapté à *notre* monde de la vie *rationalisé*. La moralité est elle-même inscrite dans cette manière de vivre, de parler et d'agir, celle de la culture de la raison communicationnelle (moderne) qui domine et englobe les cultures particulières.

Les réciprocités et les rapports de reconnaissance, écrit Habermas, autour desquels gravitent *toutes* les idées morales – que ce soit dans la vie quotidienne ou dans les éthiques philosophiques – sont toujours déjà pré-supposés dans les structures de l'activité orientée vers l'intercompréhension (p. 145).

La morale n'est qu'une fonction de la rationalité, elle en exprime pour ainsi dire la fine pointe. Refuser la morale ainsi comprise, ce n'est donc pas être « méchant » ou manquer de « vertu »; cela revient à s'enfermer dans une espèce de folie en refusant de comprendre notre *situation* d'individus absolument et irrémédiablement *égaux*, dépendant radicalement les uns des autres et ne pouvant *coexister* que par la reconnaissance de cette interdépendance. Reconnaissance qui s'effectue par l'agir communicationnel lui-même où se « reproduit » le monde de la vie jusque dans ses formes les plus concrètes; car rien de ce qui se manifeste *dans le monde* ne saurait échapper à la texture de cet agir.

Le but de la discussion est, nous l'avons dit, de tester les normes existantes et, le cas échéant, d'en proposer la modification, s'il s'avérait que telle ou telle norme ne sert pas (plus) les intérêts de tous. Habermas insiste sur le fait que les normes *seules* peuvent faire l'*objet* de la

discussion pratique, bien que cette discussion s'enracine dans le monde de la vie en faisant usage de ses « ressources ». Autrement dit, tout en s'appuyant sur le monde de la vie concrète, la discussion consiste en un effort d'*abstraction*, grâce auquel les participants dégagent du monde de la vie les éléments universalisables.

C'est seulement vis-à-vis des normes et des systèmes de normes qui sont arrachés à l'ensemble du contexte social vécu que les participants peuvent prendre toute la distance qui leur est nécessaire pour adopter, face à ces normes et à ces systèmes normatifs, un point de vue hypothétique. *Il est impossible pour des individus socialisés d'avoir, par rapport à la forme de vie et à l'histoire vécue dans laquelle ils se sont forgé leur identité, une attitude hypothétique.* Il s'ensuit, malgré tout, 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 (p. 126).

Les valeurs n'entrent donc pas en discussion, elles en sont exclues, car elles sont toujours déjà « prises dans la totalité d'une forme de vie particulière » (p. 125); raison pour laquelle elles ne peuvent pas être *mises à distance*, objectivées en quelque sorte, afin d'être *soumises* au test d'universalisation. Autrement dit, la détermination des normes universelles relève de la question du « juste », elle vise les *conditions* d'une existence commune assumant les *intérêts* de tous; le choix des valeurs en revanche concerne essentiellement le *contenu* des vies individuelles ou des formes de vie collectives, communautaires, toujours particulières: il relève de la question du « bien » ou du « bonheur », qui implique, dans cette perspective, une vie réussie, certes, mais également complète, harmonieuse, suivant l'idéal classique-goethéen de la « belle âme ». Or la morale n'a, selon Habermas, rien à voir avec cet idéal, étant donné que son objet est exclusivement constitué par la procédure qui teste discursivement l'universalité des normes sociales. « Le principe d'universalisation fonctionne comme un couteau qui tranche entre 'le bien' et 'le juste', entre les énoncés évaluatifs et les énoncés strictement normatifs » (p. 125). Les questions relatives à la « vie bonne », précise Habermas, « *ont toujours déjà leur réponse* » (p. 129), c'est pourquoi elles excluent d'emblée toute problématisation. C'est précisément cette

familiarité propre au monde (culturel) des valeurs qui disparaît dans la discussion. Le sol stable des croyances traditionnelles ne tient plus. La réflexion se nourrissant des discussions pratiques devient le fondement d'une nouvelle intersubjectivité. Les croyances traditionnelles ne sont pas détruites, mais exclues du processus de socialisation.

Autrement dit la fusion entretenue dans le monde vécu entre validité et valeurs sociale n'existe plus. Du coup, la pratique quotidienne est scindée en normes et valeurs, de telle sorte que l'on ait, d'un côté, la composante du fait pratique qui peut être soumise aux exigences d'une justification strictement morale, et de l'autre, une composante qui n'est pas assujettie à l'exigence morale et qui englobe les orientations axiologiques inhérentes aux modes de vie individuels et collectifs (p. 129).

Rien de plus net que cette distinction: la question du « juste » et les normes (universalisables) d'un côté, la question du « bien » et les valeurs, toujours particulières, de l'autre. Que cette distinction soit fondamentale, il est difficile de ne pas s'en apercevoir: elle est à la fois le principe et le résultat de l'argumentation habermasienne dans *Morale et communication*. C'est sur la possibilité de séparer rigoureusement les questions concernant la justice de celles concernant la « vie bonne » que repose l'éthique de la discussion, dans la mesure où elle ne s'intéresse qu'aux règles de l'argumentation. Or la discussion argumentative ne porte que sur les normes communes, les valeurs étant soustraites au processus communicationnel, car elles séparent les individus – à moins qu'ils n'appartiennent déjà au même groupe, à la même « communauté » – plutôt qu'elles ne les socialisent. Les valeurs sont par elle-mêmes *historiques*, elles renvoient au grand courant de l'histoire auquel elles se rapportent essentiellement. Mais l'histoire est l'obstacle principal à la rationalisation de la société telle que Habermas l'entend. « A travers ce type de limitations (dont les discussions pratiques ne cessent de souffrir), c'est le pouvoir de l'histoire qui se fait valoir face aux exigences de transcendance et aux intérêts de la Raison » (p. 128). L'histoire et la culture ne sont pas simplement, comme on a pu le dire, « l'autre de la raison », elles lui sont *étrangères*. Elles sont simplement ce qui doit être dépassé, « transcédé » par la raison.

2. Une critique néohegélienne de l'universalisme abstrait: le conflit des morales chez Charles Taylor

a) Difficultés de la théorie exposée

Il n'est pas nécessaire d'être hégélien pour être frappé par l'étrangeté de cette idée d'une raison étrangère à l'histoire et d'une histoire qui ne serait que la « limitation » de la rationalité. A moins d'adopter une perspective *néopositiviste* – ce qui semble bien être le cas de Habermas – il est difficile de ne pas être partiellement hégélien, au moins en admettant que la raison est de part en part historique. Toutes ses idées baignent dans le milieu de l'histoire hors duquel elles n'ont plus de *sens*. Habermas le reconnaît d'ailleurs lui-même, du moment qu'il voit dans sa propre philosophie l'achèvement du projet de la *modernité*. Le nouveau paradigme de la communication ne reçoit son intelligibilité que par le rapport à son autre qu'il prétend dépasser, l'ancien paradigme du sujet (transcendantal).

Non moins insoutenable est l'idée – étroitement liée à la première – d'une séparation des deux sphères: celle des normes universelles ou universalisables, et celle de valeurs particulières. Les valeurs sont-elles *toutes* particulières? Habermas est forcé de l'affirmer, faute de quoi on ne voit pas sur quoi reposerait l'opposition établie entre le « juste » et le « bien ». Mais nul n'ignore qu'il y a des valeurs universelles constitutives de notre *identité moderne*, et que le fait même de *poser* la question du « juste » suppose l'adhésion à ces valeurs. Habermas semble d'ailleurs le reconnaître dans un passage du *Discours philosophique de la modernité*.

Au niveau culturel, les noyaux des traditions qui garantissaient l'identité se séparent des contenus concrets auxquels ils étaient jadis étroitement liés dans les conceptions mythiques du monde. Ils se réduisent aux éléments abstraits que sont à la fois les concepts de mondes, les présuppositions de la communication, les procédures de l'argumentation, les valeurs fondamentales abstraites etc⁵.

Ces « valeurs abstraites fondamentales » sont précisément les valeurs *universelles* recherchées, dont Habermas reconnaît ici l'existence. Elles correspondent aux « structures universelles du monde de la vie » qui se dégagent du processus de rationalisation du monde de la vie caractéristique de la modernité. Ce sont bien ces valeurs qui *éclaircent* les « intuitions morales quotidiennes » grâce auxquelles l'entente sur les

normes susceptibles de satisfaire les intérêts de tous est *possible*. Les normes ne sont évidemment pas la source de cette lumière, étant elles-mêmes l'objet de la *recherche*: ce qui est en question. Seules les valeurs (universelles) peuvent être cette source. Loin de pouvoir être reléguées dans la sphère de la subjectivité, les valeurs – du moins certaines d'entre elles – sont ce sans quoi aucune « activité communicationnelle » ne serait possible. Lors d'un conflit au sujet des normes, elles constituent le *fondement* sur lequel repose la discussion; le test de la validité universelle des normes peut avoir lieu. Dès lors la théorie de la séparation de la question du « bien » de celle du « juste » paraît fort problématique: la recherche du « juste » ne peut se faire qu'à *la lumière* des valeurs universelles, de ces rayons du bien qui nous enveloppent.

L'éthique habermasienne de la discussion présente une autre difficulté: sa théorie de *l'individuation*. Nous avons dit que Habermas s'en prend à la philosophie moderne du sujet dans la mesure où elle en fait un centre et qu'elle lui accorde des pouvoirs quasi démiurgiques: le sujet est cet agir pur par lequel le monde trouve son sens et sa validité. Or, pour Habermas, si l'on peut encore parler d'un sujet, c'est à la seule condition de le comprendre comme *totalemment intégré* dans le réseau des activités communicationnelles des individus socialisés. Mais Habermas sait bien que sa renonciation à la théorie du sujet (transcendental) rend d'autant plus urgente une théorie de l'individuation: l'individu ne saurait avoir le même sort que le sujet, tant sa figure est liée à la culture de la modernité à l'intérieur de laquelle la pragmatique universelle entend trouver sa place. Il est même nécessaire de parler d'une nouvelle *conscience de soi*, transformée à la lumière du nouveau paradigme de la raison communicationnelle:

Cette séparation entre forme et contenu rappelle de loin les définitions d'une 'praxis rationnelle', qu'une longue tradition avait établies; en effet, la conscience de soi revient ici sous la forme d'une culture devenue réflexive, l'autodétermination resurgit dans les valeurs et les normes généralisées; quant à la réalisation de soi, elle réapparaît dans l'individuation poussée des sujets socialisés (p. 407).

Chez Habermas, l'individualisation est fonction de la socialisation – *et d'elle seule*. L'individu accède à lui-même, acquiert une nouvelle conscience de soi adaptée au monde de la vie rationalisé qui est désormais le sien en acceptant de ne *pas* se retrancher dans la citadelle de son

identité ancienne constituée par les valeurs non problématiques du monde de la vie et de sa culture; en faisant donc de son identité quelque chose de fluide, en la *mettant tout entière en jeu* dans les discussions. La « culture » devient, comme on l'a vu, alors un réservoir de « ressources » pour ces discussions mêmes. La culture de l'intériorité bascule tout entière en une culture de la communication où l'individu ne se perd que pour retrouver son « moi » transformé par ce processus, c'est-à-dire entièrement socialisé, moralisé par les échanges communicationnels où il s'agit à chaque fois d'adopter la perspective *des autres*.

L'on a pu se demander si cette « moralisation » des rapports intersubjectifs et des individus eux-mêmes ne constitue pas un appauvrissement de l'individualité. Une simple remarque suffira pour l'instant. Si la culture constitue la réserve de savoir où les participants à la discussion sont forcés de puiser⁶, il s'ensuit que la culture constitue la source *de sens* pour les individus qui s'orientent dans le monde non seulement en communiquant les uns avec les autres mais également par l'intériorisation des valeurs culturelles qui sont déjà *les leurs*. Comme le dit Charles Taylor, le moi doit approfondir son identité, prendre conscience de son *historicité*, puiser à ces *sources* qui le constituent.

En sacrifiant les contenus culturels, le moi risque de trouver une identité si « abstraite » qu'elle en devient absolument *vide*. N'ayant rien de propre à mettre en jeu, les individus deviennent incapables de discuter. Dans toute discussion, dans tout dialogue véritable, il s'agit, comme le souligne Habermas lui-même, d'*intercompréhension*, et non pas simplement d'entente sur « quelque chose dans le monde » ou d'« intérêts » communs; mais bien de la compréhension de *l'autre*, dans son *identité* (culturelle) même. Cela suppose que les sphères culturelles ne soient pas cloisonnées mais qu'elles s'interpénètrent, le dialogue étant précisément l'éclaircissement de cette *interpénétration* des cultures.

Les cultures *modernes* sont, en termes habermasiens, tellement « travaillées » par le dialogue, la discussion et l'argumentation qu'on ne saurait les envisager simplement comme particulières. Elles sont au contraire pénétrées de l'universel. Enfin celui-ci n'est pas simplement à la disposition des sujets qui discutent; ceux-ci doivent pouvoir *s'ouvrir* à l'universel par la *confrontation* des valeurs culturelles qui habitent la conscience des modernes.

Enfin la théorie habermasienne de la modernité est foncièrement incomplète. En lisant *Le discours philosophique de la modernité*, nous

sommes surpris de ne trouver que l'analyse d'une série de discours *sur* la modernité qui sont autant de critiques radicales de la raison moderne. L'adoption du paradigme de la communication permet à Habermas de faire la critique de cette critique des Lumières et de révéler les potentialités de la modernité ignorées par ses démolisseurs postmodernes. « Changer de paradigme et passer d'une raison centrée sur le sujet à une raison communicationnelle peut par ailleurs inciter à reprendre à nouveaux frais ce contre-discours qui habite la modernité dès ses débuts » (p. 351). Mais Habermas n'analyse nulle part ce « contre-discours » *initial* de la modernité. Il ne montre pas *la manière dont* le paradigme de la communication est présent *in nuce* chez certains penseurs modernes. Cette analyse lui *aurait permis d'affiner sa distinction de la raison centrée sur le sujet et de la raison communicationnelle, c'est-à-dire de ne plus la penser comme une opposition.*

Habermas croit pouvoir faire l'économie de ce travail, car à ses yeux la morale (du juste) est ancrée dans l'activité communicationnelle quotidienne: cette morale exige simplement que l'on suive rigoureusement les *règles* de l'argumentation que les participants aux discussions suivent déjà, ne serait-ce qu'en participant de cette rationalité moderne qui dissout les contenus particuliers des mondes de la vie limités. Il s'agit donc bien d'une morale formelle qui consiste à suivre une règle, quel que soit par ailleurs le contenu du discours.

Pendant la recherche, par le dialogue, des normes universelles suppose, on l'a vu, des *intuitions morales*; or ces intuitions supposent elles-mêmes la participation aux valeurs universelles auxquelles se rapportent nécessairement les sujets socialisés. Le formalisme habermasien ne découle donc nullement d'une analyse « objective » du langage; en fait il se situe, comme Habermas semble parfois le reconnaître, dans le prolongement d'une tradition, celle du formalisme et du constructivisme modernes. Apparemment l'individu *socialisé* que décrit la théorie de l'agir communicationnel est assez éloigné du sujet *isolé* cartésien. En fait ce qui apparente ces théories, c'est leur vision très particulière d'un « sujet désengagé » (Charles Taylor) qui croit pouvoir se passer de toute conception du bien, de toute *orientation* axiologique. Chez Descartes aussi bien que chez Habermas il ne s'agit que de suivre des règles (de la pensée dans un cas, du discours dans l'autre) pour trouver la vérité – ou la norme universelle. Les buts du second sont, il est vrai, bien différents de ceux du premier. Son formalisme est d'autant plus bizarre; on voit mal comment une théorie qui se propose d'explicitier l'agir des individus

orientés vers l'*intercompréhension* serait en mesure d'exclure de son sein la considération des valeurs. C'est ce qu'une analyse de l'herméneutique taylorienne nous aidera à comprendre.

b) Les intuitions morales chez Charles Taylor

L'agir orienté vers l'*intercompréhension* n'est pas déductible du seul discours des individus socialisés, car *le concept même d'action* est indissociable, comme l'a montré déjà Aristote, de celui de *but désiré*. Le désir n'est pas étranger à la partie rationnelle de l'âme – pour autant qu'il s'agit de la raison pratique⁷. En effet, « l'intellect (pratique) ne meut pas sans le désir; car la volition est une espèce de désir, et quand on se meut selon le raisonnement, on se meut aussi par volition » (*De anima* 433 a, 22-25). Cette description puisée à même les phénomènes, qui constitue notamment le modèle de la phénoménologie heideggerienne, constitue également l'un des principes de l'herméneutique taylorienne dans *Les sources du moi*. Si l'action présuppose toujours la « volition » ou le désir, il s'ensuit qu'elle possède sa propre loi, distincte de celle du discours. Sans doute parler c'est affirmer, s'engager, donc agir. Mais cela ne veut pas dire que la sphère de l'agir soit identique à celle du discours. L'agir renvoie au désir, à ce que les modernes appellent « l'intériorité » ou le « sentiment », autrement dit à « l'irrationnel ».

C'est donc le moi *entier* qui est le sujet de l'action, ayant sa propre vie intérieure et dont « l'œuvre » primordiale est, comme l'a montré notamment Pascal, la *quête du sens*.

Il est vrai que dans cette quête le moi n'est jamais seul. Les penseurs augustiniens du 17^e siècle le savaient parfaitement: il n'est pas nécessaire d'attendre la théorie habermasienne du « changement de paradigme » pour voir apparaître sur la scène philosophique une puissante critique du sujet cartésien (isolé). Chez Pascal, l'individu est un « membre du tout ». Il n'est véritablement vivant que dans la mesure où il participe de la vie du tout; l'isolement, la tendance à « se faire centre » – qui n'est que trop manifeste dans la philosophie cartésienne – le coupe de la *vie universelle*. Ce n'est que dans le réseau des relations intersubjectives que l'individu se (re)trouve lui-même et prend contact avec le réel en brisant les murs de la prison du moi qui veut se faire centre⁸. C'est en communiquant et en se communiquant que le sujet accède à la vérité de sa propre « nature ». Taylor le (re)dit à sa manière quelques siècles plus tard.

C'est ce que signifie: on ne peut pas être un moi par soi-même. Je ne suis un moi que par rapport à certains interlocuteurs: d'abord, par rapport à des partenaires de dialogue qui ont été essentiels à la réalisation de ma définition de moi-même; ensuite, par rapport à ceux qui sont actuellement essentiels à la maîtrise des langages de connaissance de moi-même que j'acquiers progressivement... Un moi n'existe qu'à l'intérieur de ce que j'appelle des « réseaux d'interlocution » (SM, p. 57).

La subjectivité trouve ses racines dans l'intersubjectivité, et c'est à partir de là qu'elle se révèle à elle-même.

Cependant la sphère de l'intersubjectivité est plus large que celle des seules relations avec nos semblables dans le cadre de la vie quotidienne. L'intersubjectivité que l'on pourrait qualifier d'« immédiate » est englobée par celle d'une communauté invisible et spirituelle, dont a parlé Husserl dans sa célèbre conférence « La crise de l'humanité européenne et la philosophie ». Pour Charles Taylor les activités communicationnelles quotidiennes trouvent également leur prolongement dans le dialogue avec les grands philosophes du passé: leurs oeuvres, leurs « visions du monde » constituent l'*horizon* de ces activités, leur arrière-plan.

Evidemment, il existe une immense différence entre la situation dans laquelle, d'une part, je définis ma place dans une conversation avec ma seule communauté historique immédiate et ne me sens confirmé dans ce que je crois que dans la mesure où nous sommes parfaitement d'accord, et celle, d'autre part, où je m'en remets principalement à une communauté d'esprits frères qui ont les mêmes idées, et où je me sens confirmé lorsqu'ils admettent tacitement mes vues et que leur pensée et leur langage reflètent un contact avec la même réalité... L'écart tend même à s'élargir si nous admettons que, dans ce second cas, la « conversation » ne se fait pas exclusivement avec les contemporains vivants, mais qu'elle inclut, par exemple, les prophètes, les penseurs et les écrivains du passé (p. 59).

La communauté communicationnelle dont parle Habermas doit être élargie. Il n'y a aucune raison, il est même impossible d'en fixer les frontières aux seuls membres de la société actuelle.

Ce dialogue élargi exige de la part des individus un effort de réflexion accru. La recherche, par la discussion, des normes (universelles) selon lesquelles on veut vivre avec les autres suppose l'*orientation* dans le champ des valeurs qui nous viennent du passé. Mais cette orientation est une opération individuelle, en ce sens qu'elle renvoie à la *responsabilité*

de chacun. On communique avec les autres mais on pense seul; la communication sans le penser dans l'horizon de la *totalité*, ne s'élève pas au point de vue de la morale. Si « on ne peut pas être un moi par soi-même », on ne peut pas l'être non plus sans cette recherche de soi dans un espace de problèmes hérités du passé. Pour Taylor

le moi ne peut exister que dans un espace de problèmes éthiques (...), dans un certain espace de questions, par la vertu de certaines visées constitutives. Ces questions ou visées touchent à la nature même du bien au moyen duquel je m'oriente et à la manière dont je me situe par rapport à lui⁹.

Le dévoilement de cet « espace de problèmes » dont nous héritons jette un éclairage singulier sur les discussions. Les individus se découvrent comme étant orientés par des « conceptions du bien » que tous leurs semblables ne partagent pas nécessairement. Contrairement à ce que croit Habermas, les conceptions *modernes* du bien ne constituent pas de réponses toutes faites et appartenant à la seule subjectivité des individus ou des groupes. Elles sont toujours complexes, entremêlées à d'autres conceptions qui leur sont éventuellement contraires. C'est pourquoi elles définissent un « espace » problématique, qui est l'espace même *du dialogue*. C'est dans cet espace que le moi en tant qu'être spirituel, se meut. Le moi confronte sa conception du bien à celles des autres; il se révèle ainsi à lui-même et il se réalise en actualisant ses « tendances » profondes. « Le fait d'être un moi est lié essentiellement à notre sens du bien, nous réalisons notre moi parmi d'autres moi » (p. 77), car nous sommes des êtres de langage. Nous sommes tendus vers l'avenir en nous appuyant sur le passé que nous actualisons par le moyen du *récit*.

En tant qu'être qui croît et devient, écrit Taylor, je ne peux me connaître moi-même que par l'histoire de mes progrès et de mes régressions, de mes réussites et de mes échecs. La connaissance de soi comporte nécessairement une profondeur temporelle, elle inclut le récit (p. 75).

La compréhension taylorienne du moi est empruntée à l'augustinisme, et en particulier à l'augustinisme moderne¹⁰. Pour Pascal, « notre nature est dans le mouvement » (fr. 529 *bis*); par ce qui tient en nous du « non-être » nous trouvons notre satisfaction dans les *choses* présentes, mais notre moi profond tend vers le bien et, ultimement, vers le Bien suprême qui est Dieu. Sur les traces de Pascal, Taylor affirme « que l'on perçoit la vie

comme une 'quête' » (p. 73). La quête du sens constitue le dynamisme de notre vie.

Nous voulons que nos vies aient du sens, du poids et de la substance, qu'elles se développent vers une certaine plénitude... Mais cela veut dire notre vie *tout entière*. Si nécessaire, nous voulons que l'avenir 'rachète' le passé, qu'il fasse partie du récit d'une vie qui ait un sens et une raison d'être, qu'il le reprenne dans une unité signifiante (p. 76).

Si la recherche du bien oriente nos vies, elle détermine également nos rapports avec les autres: ces rapports ne sont humains que parce que la recherche – à *la fois* individuelle et commune – du bien qui leur confère une épaisseur, une durée, une signification. *C'est cette recherche qui fait du moi un être « extatique », capable de sortir de lui-même, de se soucier d'autre chose, de choses « plus grandes » (Tocqueville) que de lui-même – et notamment de la « justice ».* C'est pourquoi « l'orientation vers le bien ne constitue pas une option, dans laquelle on pourrait s'engager ou dont on pourrait se détourner à volonté, mais une condition nécessaire pour être des moi possédant une identité » (p. 99).

Le « bien » dont il s'agit, qui oriente la vie dans son ensemble, est le bien fondamental que Taylor nomme parfois « l'hyperbien » et qu'il définit de cette manière:

L'hyperbien se présente comme un bien qui remet en question et déplace les autres. Dans une vie morale où figure un hyperbien, nous sommes capables de nous élever d'une condition « normale », « originale », « primitive » ou « moyenne », dans laquelle nous nous orientons d'après un certain nombre de biens que nous reconnaissons tels, vers la reconnaissance d'un bien qui possède infiniment plus de dignité que ceux-ci. L'adoption de ce bien et l'amour que nous lui portons nous font réévaluer les autres. Nous le jugeons différemment et nous en faisons peut-être une expérience toute différente, qui peut aller... jusqu'au rejet (p. 100-1).

C'est, semble-t-il, à l'ascétisme que Taylor fait ici allusion ou plus généralement à l'idée qu'entre l'amour des biens spirituels et celui des biens terrestres, il faut choisir. Cette idée ancienne revient en force *dans la spiritualité espagnole et française des 16^e et 17^e siècles* qui prolongent, en leur imprimant une marque augustinienne, les doctrines néoplatoniciennes de la Renaissance. Cette spiritualité « baroque » est

la première étape de la *réinvention de l'intériorité* et de l'humanisme, de la culture de « l'autre modernité »: non pas celle de la *mathesis universalis* et de ses dérivés (l'empirisme et de l'atomisme), mais celle qui se définit par la découverte de l'historicité au sens le plus large, chez les penseurs qui placent au centre de leurs préoccupations l'éducation de l'individu et la transformation du moi.

Le platonisme de Cambridge joue un rôle non négligeable dans la critique de la mathématisation de la nature et de l'homme.

Les penseurs de Cambridge exposèrent leur opposition au volontarisme dans une doctrine téléologique d'origine platonicienne selon laquelle la nature tend vers le bien... Comme Cassirer l'a fait remarquer, les origines de cette doctrine remontent au platonisme de la Renaissance, tel que Ficin et Pic de la Mirandole l'avaient élaboré au 15^e siècle... Dans cette doctrine, l'amour jouait un rôle fondamental; non seulement l'amour qui élève l'inférieur vers le supérieur, l'*éros* de Platon, mais aussi l'amour du supérieur qui s'exprime dans l'attention qu'il prête à l'inférieur, qu'on pourrait identifier à l'*agape* chrétienne. Ils composent l'un et l'autre un grand cercle d'amour qui infuse l'Univers. On ne peut concevoir rien de plus étranger à la nouvelle philosophie mécaniste (p. 322).

Mais cette philosophie « étrangère » se révèle être moins marginale si on l'intègre dans le vaste mouvement d'inspiration (néo)platonicienne (et augustinienne) qui traverse le 17^e siècle et qui a laissé de profondes marques sur un certain nombre d'auteurs du 18^e.

Cependant au 18^e siècle la « nature » des néoplatoniciens tend à perdre sa signification cosmique, à devenir de plus en plus subjective. En tant que modernes, dit Taylor,

nous éprouvons la nature de façon paradigmatique et centrale, non pas dans une vision de l'ordre, mais en éprouvant l'impulsion intérieure juste. La nature en tant que norme est une tendance intérieure; elle est prête à devenir la voix intérieure, ce qui se fera chez Rousseau, et à être transposée en une intériorité plus riche et plus profonde, ce qui se fera chez les romantiques (p. 364).

Avec les platoniciens et les augustinienens du 17^e siècle, avec les romantiques du 19^e, émerge et prend forme ce que j'aimerais appeler, pour résumer le propos de Taylor, *le deuxième courant de la modernité*, celui d'une modernité esthétique-métaphysique dont les valeurs

culturelles, qui modèlent et transforment notre propre nature, font partie. Ce courant comprend lui-même un double aspect. D'une part l'aspect positif, que l'on pourrait nommer « expressiviste », dont le motif principal est celui d'un sujet se déployant dans le temps, dans l'histoire (d'une vie) à la manière du sujet augustinien des *Confessions*. D'autre part l'aspect négatif, critique, d'ailleurs inséparable du premier. La critique *pascalienne* du sujet cartésien, isolé, « désengagé » (Taylor), qui se fait le centre de tout, pose le fondement de la critique de la raison *anhistorique* qui croit trouver *immédiatement* en elle-même les principes universels, hors de toute référence au passé – ce passé que le rationalisme aussi bien que l'empirisme considèrent d'emblée comme le lieu des idées vagues et des préjugés.

Cette critique de la raison naturelle, qui trouve un premier achèvement dans l'œuvre de *Hegel*, sera reprise de manière vigoureuse au 20^e siècle. « Une part importante de la philosophie la plus pénétrante du 20^e siècle a entrepris de réfuter cette image du sujet désengagé » (p. 641), écrit Taylor qui mentionne, en guise d'exemples, les œuvres suivantes: *Sein und Zeit* de Heidegger, la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty et les dernières œuvres de Wittgenstein.

Chez Heidegger, le *Dasein* est présenté comme ayant à réaliser à chaque fois sa possibilité la plus propre qui définit son être-au-monde, sa manière d'être authentique. Au § 64 de *Sein und Zeit* le philosophe fait la critique du sujet *kantien* isolé, l'un des avatars du sujet désincarné cartésien. Dès le § 9 l'analytique du *Dasein* est située dans le cadre de la problématique définie par l'ontologie *augustinienne* de l'*ego*. Contrairement à l'ontologie antique qui « a pris pour exemple fondamental de son interprétation de l'être l'étant qui se rencontre à l'intérieur du monde », l'ontologie augustinienne se situe d'emblée sur le terrain du *Dasein* défini par la recherche de soi. Cette recherche a lieu *dans le temps*. Nous avons donc affaire à une temporalité qualifiée par le « souci de soi » et par la transformation de soi, et cette compréhension de l'être s'oppose à toute compréhension statique telle qu'elle semble s'imposer dans les philosophies modernes du sujet désengagé. Taylor reprend à son tour cette problématique lorsqu'il définit le moi comme étant engagé dans la « quête du sens »¹¹.

Mais, encore une fois, cette redécouverte n'est pas un simple « retour » à une philosophie d'inspiration patristique; elle est essentiellement d'ordre réflexif; elle comprend la *critique* du moi-*substance*, critique déjà formulée par *Pascal*, précisément à partir de la même position augustinienne¹².

De cette conception du moi-substance, le kantisme ne parvient pas non plus à se libérer. En pensant le moi comme sujet, Kant le pense également comme substance, comme « chose-présente ». Le fait d'être *inconnaissable* ne change rien à sa « substantialité »¹³. Kant ne saisit étrangement pas la portée de sa découverte qui l'avait amené à poser le moi comme « je pense » ou « j'agis » : il interprète aussitôt le moi comme « sujet logique » ; si bien que, comme le montre Heidegger, « l'être du moi est compris comme réalité de la *res cogitans* » (SZ, p. 320). Le phénomène du *monde* est alors ignoré, de même que l'essence moi : son pouvoir-être, sa capacité d'actualiser ses possibilités dans le monde, dans un « espace de questions éthiques ». Chez Kant le moi est pensé comme un « sujet isolé », et non pas comme un être défini par sa faculté de (se) communiquer – comme un être *de langage*¹⁴.

C'est parce qu'elle ignore la dimension *temporelle* et *historique*¹⁵ de l'être-au-monde que la philosophie du sujet – une philosophie du *seul présent*, de la « présence-à-portée-de-main » (*Vorhandenheit*) – reste enfermée dans le schéma substantialiste. Car le sujet-substance est pensé d'abord, on l'a vu, comme un « sujet logique » : la « forme pure » de toutes les représentations qui en assure l'unité. C'est en lui-même que le sujet découvre la *condition de possibilité de la vérité* : les « idées claires et distinctes » cartésiennes, les « catégories » kantienne. C'est dire que la philosophie du sujet fini est un formalisme. Le formalisme partage avec la philosophie du sujet (fini) son présupposé fondamental : le rejet du temps et de l'histoire, la confiance en la seule raison « naturelle ».

Une philosophie de l'être-au-monde, de l'être-avec-les-autres, de la communication sera donc nécessairement une philosophie de l'histoire. *La raison communicationnelle est une raison immergée dans l'histoire et consciente de l'être*. En opposant la raison à l'histoire, Habermas enlève malgré lui les moyens d'opérer le « changement de paradigme », la « sortie » de la philosophie du sujet qu'il aimerait accomplir. L'interprétation largement insuffisante de la *modernité* est l'une des causes de son enfermement dans le carcan d'une raison en fin de compte immobile, étrangère au mouvement de l'histoire. Habermas voit dans le *kantisme* la philosophie où se reflètent les traits essentiels de la modernité. La philosophie kantienne exprime de la manière la plus radicale et la plus complète *le principe de l'autonomie du sujet fini* : les hommes doivent édifier le monde, *leur* monde uniquement à partir d'eux-mêmes, suivant l'idée d'un droit qui « naît, formellement, de la (seule) raison pratique »¹⁶. Le critère du droit positif est le *droit naturel*, issu de la seule raison. Mais

un certain nombre de penseurs ont montré que le droit est essentiellement *historique*. La philosophie pratique (politique) kantienne, aussi bien que celle de Habermas, se définit *contre* l'histoire, contre la tradition. Il s'agit bien d'une « philosophie de la Révolution française ».

Cette philosophie n'est pas, loin s'en faut, simplement « la » philosophie de la modernité. Car il existe une modernité soucieuse de son enracinement dans l'histoire: un « contre-courant » de la pensée moderne *dominante*, qui affirme également son adhésion aux valeurs modernes fondamentales, tout en comprenant cette adhésion autrement que le courant des Lumières radicales. Avant Hegel et Tocqueville, Burke a montré que les idées et les valeurs modernes ne sont pas issues de la raison pure, mais qu'elles ont leur origine dans certaines *traditions*, dont on ne devrait pas faire table rase. Mais on sait que « la Révolution française s'est pensée... comme une rupture absolue avec le passé ». Les députés de la Constituante « ont complètement défait, en droit, le tissu social traditionnel, et ne peuvent reconstruire le corps politique qu'à partir des individus égaux, sur l'universalité de la loi »¹⁷. Or ce n'est pas l'idée de l'universalité de la loi que Burke récuse, mais celle d'un universel abstrait, pensé hors des médiations de l'histoire, et contre elles, l'idée d'un face-à-face des individus (isolés) et de l'universel. « La Révolution... passe en effet directement de l'individuel à l'universel, en niant tous les pouvoirs intra sociaux comme autant d'écrans ou d'obstacles, à la volonté générale. Elle récuse absolument la représentation des intérêts dans la formation de la souveraineté »¹⁸.

En pensant la raison *contre* l'histoire – et l'histoire contre la raison, comme étant ce qui la limite, la freine, en entrave le libre déploiement¹⁹ –, c'est bien de cette tradition révolutionnaire que Habermas se fait, qu'il le veuille ou non, l'héritier. Mais Habermas n'est pas soucieux de penser son enracinement dans cette tradition; c'est pourquoi il ne pense pas non plus la modernité *dans son ensemble*. Significatif à cet égard est *Le discours philosophique de la modernité*. En fait ce n'est pas du (des) discours de la modernité dont Habermas fait l'analyse, mais d'une série de discours pour la plupart « post-modernes » qui ne relèvent de la modernité que dans la mesure où ils tentent de se détacher d'elle. Comme si l'idée de la modernité était désormais acquise et qu'il n'y aurait plus qu'à la défendre contre les dérives ontologistes, déconstructivistes, esthétisantes ou pseudo-mystiques ! Le *problème* de la modernité n'est pas posé comme tel. Habermas se contente de présenter dans les deux derniers chapitres la philosophie de la raison communicationnelle comme

l'accomplissement de la modernité sans s'efforcer de rendre compte de toute sa *complexité*. En quoi consiste ce « projet inachevé » qu'est la modernité? Comment l'éthique de la discussion peut-elle réaliser un projet philosophique dont elle récusé pourtant le motif principal, celui du *sujet*? Autant de questions qui ne semblent guère embarrasser Habermas – pas plus que ses interprètes.

Or c'est justement sur ce point que le propos de Taylor est décisif. Il consiste à montrer que la modernité est *essentiellement conflictuelle*, partagées entre plusieurs tendances qui s'opposent, tantôt de front, tantôt en ménageant certains compromis; la tâche de la philosophie, et notamment de l'herméneutique, étant de surprendre les conflits *constitutifs* de la modernité dans leur émergence même. Car c'est là - aux 17^e et 18^e siècles – que « tout se joue », c'est par ce regard plongé dans le passé que nous pouvons comprendre les thèmes et les enjeux philosophiques du présent.

Ce qui ressort, écrit Taylor, du tableau de l'identité moderne telle qu'elle se développe historiquement n'est pas seulement la place centrale qu'occupent les biens constitutifs dans la vie morale..., mais également la diversité des biens qui peuvent faire l'objet d'une affirmation valide. Les biens peuvent entrer en conflit mais... ils ne s'annulent pas les uns les autres (SM, p. 626).

C'est la *coexistence* des biens en conflits qui donnent aux temps modernes leur identité spécifique et leur *dynamisme* particulier. La sensibilité à ce conflit nous incite à remonter aux « sources » de nos intuitions morales afin d'*explicit*er ces intuitions.

Nous avons vu que pour Taylor ces intuitions plongent leurs racines dans le platonisme et l'augustinisme qui subissent certaines transformations – dans le sens d'une « subjectivisation » – à l'époque moderne. A ce courant s'oppose celui du « radicalisme des Lumières » qui se conçoit lui-même comme un *naturalisme* conséquent: il s'agit de considérer la nature, en nous et hors de nous, en elle-même et pour elle-même, indépendamment de toute vision providentielle et sans y chercher les traces d'une divinité quelconque. Ce naturalisme est également un rationalisme: les hommes des Lumières radicales²⁰ croient fortement « aux effets bienfaisants de l'entendement rationnel » (p. 418). Le représentant le plus typique de ce courant est Condorcet « qui nous fait traverser dix époques de l'existence humaine, la dixième anticipant l'avenir radieux

de l'humanité », écrit Taylor avant de résumer brièvement le propos de la célèbre *Esquisse d'un tableau historique des Progrès de l'esprit humain*:

Tout le tableau s'y trouve: le déclin dans la servitude et la superstition sous l'imposture des classes instruites, l'alliance entre le despotisme et la superstition, la lutte compensatoire de la raison à l'aide de la science, le renforcement progressif de la raison à l'époque moderne à l'aide de la technologie... Il en résulte un progrès dans le savoir *et dans les mœurs* qui gagne en vitesse au cours des derniers siècles, et qui devient irréversible avec l'établissement ferme des principes de l'épistémologie moderne; les manières plus civilisées remplacent la dureté et la barbarie des lois et des pratiques antérieures (p. 445).

Au fond Habermas ne dira pas autre chose; l'idée principale de l'éthique de la discussion étant que les pratiques *communicationnelles* quotidiennes de nos sociétés fortement *rationalisées* – transformées par les « progrès » d'une raison destructrice des anciennes visions du monde – contiennent en germe *toute* la morale: il suffit de suivre strictement les procédures *déjà* inscrites dans ces pratiques pour édifier une société « juste » sur des normes universellement valables.

Habermas s'inscrit donc, il importe de le souligner, dans une tradition philosophique définie par la croyance en la toute-puissance du progrès, de la science, *de la méthode* (des « procédures ») et qui croit pouvoir se passer du recours aux « visions du bien » héritées du passé. Mais c'est précisément en cela que consiste, aux yeux de Taylor, l'illusion du « procéduralisme » (moderne et contemporain): loin de pouvoir se passer d'une certaine (pré)compréhension du bien, cette philosophie en dépend aussi bien qu'une autre; et ce n'est pas *l'occultation* de cette dépendance qui parvient à l'éliminer.

Ce type de philosophie dissimulatrice est aussi, de ce fait, parasitaire. Le radicalisme des Lumières l'est à double titre. D'abord, il parasite ses adversaires pour l'expression de ses propres sources morales, pour ses propres mots de pouvoir et, par conséquent, pour la continuité de sa force morale. Mais, ensuite, étant donné qu'il sape toutes les formulations antérieures du bien constitutif qui fonderaient les biens de la vie qu'il reconnaît, sans en remplacer aucune, il dépend aussi jusqu'à un certain point de ces formulations antérieures (p. 429).

Enfin les idées morales des hommes des Lumières dépendent dernièrement de certaines « intuitions morales » dont ils *héritent* mais dont ils ne parviennent pas à rendre compte: leur rationalisme étroit, étranger à l'histoire – leur tendance à juger le passé en fonction du seul présent – les empêche de prendre conscience de cet héritage et de *fonder* de la sorte les intuitions dont leur réflexion se nourrit.

L'utilitarisme classique s'alimente d'intuitions morales qui sont répandues dans la culture, mais auxquelles il n'a lui-même accordé aucune place bien fondée, ce que, sans doute, il ne pouvait faire. C'est le second aspect de son parasitisme... Les Lumières utilitaristes sont, en ce sens, bourrées de contradictions. Je veux dire de contradictions pragmatiques. Elles n'associent pas forcément des propositions incompatibles, mais elles parlent à partir d'une position morale qu'elles ne peuvent reconnaître (p. 429).

Or exactement le même reproche peut être adressé – et Taylor ne manque pas de le faire – à Habermas. Vers la fin de sa grande introduction Taylor esquisse « le tableau d'un vaste courant de la philosophie morale moderne » et contemporaine dont il relève les traits suivants.

Ayant exclu les distinctions qualitatives pour des raisons épistémologiques et morales de manière si nette qu'il a presque rejeté toute conscience de leur place dans nos vies, il propose une vision de la pensée morale centrée exclusivement sur la détermination des principes de l'action... (et pour ce faire) il adopte une conception procédurale de la raison... Mais ce rejet laisse subsister des lacunes inquiétantes dans la théorie. Elle ne peut assimiler la compréhension contextuelle qui entoure toute conviction que nous devrions agir de telle ou telle façon – la compréhension du bien supérieur qui est en cause (p. 123).

La définition procédurale de la raison pratique a pour conséquence de couper le philosophe des « biens » qui sont constamment *impliqués* dans son raisonnement. Si on abandonne le bien par souci de rigueur pour ne traiter que du « juste », l'on n'acquiert à la fin qu'une idée fort vague du juste lui-même. Nul ne peut se passer d'une vision du bien étant donné que « le bien est ce qui, dans son explicitation, fournit l'objet des règles qui définissent le juste » et qu'en ce sens « le bien est toujours antérieur au juste » (p. 126): il en est le *principe*. Vouloir définir les règles sans se soucier de « l'objet », c'est tourner nécessairement à vide, car les règles n'existent que pour l'objet, elles sont en fait inconcevables en son absence.

En vérité « l'objet » – les conceptions du bien, les valeurs, les intuitions et les idées morales – est toujours présent, mais les théories procéduralistes, en bonnes héritières des théories « radicales » de l'époque des Lumières, sont incapables de le *penser*.

Animées par les idées métaphysiques, épistémologiques et morales les plus fortes de l'ère moderne, ces théories réduisent notre attention aux déterminants de l'action et, ensuite, réduisent encore davantage notre façon de comprendre ces déterminants en définissant la raison pratique de façon exclusivement procédurale. Elles brouillent complètement la priorité de la morale en l'identifiant non à la substance mais à une forme de raisonnement autour duquel elles tracent une frontière rigide (p. 126).

Le formalisme contemporain veut extraire les structures universelles des formes de la vie sans réaliser que cette abstraction est destructrice de la vie, car l'universel est toujours *incarné*. La phénoménologie hégélienne aussi bien que les phénoménologies du vingtième siècle l'ont bien montré – leçon que visiblement ni Habermas ni Rawls n'ont retenue.

[Les] principes de justice (sont) acceptables parce qu'ils s'accordent avec nos intuitions. Si nous devons expliciter ce qui sous-tend ces intuitions, nous nous mettrions à élaborer une théorie très « épaisse » du bien. Dire que nous pouvons nous en passer pour développer notre théorie de la justice se révèle trompeur à l'extrême. Sans que nous puissions l'explicitier, il nous faut faire fond sur notre sens du bien afin de décider quels sont les principes adéquats de la justice. La théorie de la justice qui se fonde sur la théorie étroite du bien se révèle être une théorie qui n'explicité pas ses intuitions les plus fondamentales (p. 125).

Nous avons vu que Habermas lui-même reconnaît que les participants aux discussions ne sauraient se passer des intuitions morales, et que c'est en se fondant sur ces intuitions que les individus prononcent leur « oui » ou leur « non » irremplaçable: le « contenu » revient en force aussitôt répudié. Cela devient encore plus évident à la lecture d'un ouvrage publié peu après l'apparition du livre de Taylor, *De l'éthique de la discussion*²¹. Dans une note importante, Habermas affirme que l'éthique de la discussion « se fait fort de fonder la validité universelle du principe moral en référence au contenu normatif des présuppositions communicationnelles de l'argumentation en général » (p. 26) – ce qui correspond bien à l'idée que l'on se fait habituellement de cette théorie. Mais que cette fondation

soit largement insuffisante, Habermas le reconnaît lui-même implicitement dans le sous-chapitre précédent intitulé « Quelles intuitions morales l'éthique de la discussion conceptualise-t-elle? », où il écrit: « D'un point de vue anthropologique, la morale se laisse comprendre comme une disposition protectrice qui compense une vulnérabilité structurellement inscrite dans des formes de vie socioculturelles » (p. 19). Or rien n'indique, bien au contraire, que ce « point de vue anthropologique » soit éliminable. Le « contenu normatif des présuppositions communicationnelles de l'argumentation » ne saurait fonder à *lui seul* la morale qui doit faire appel à notre « disposition protectrice » – l'une des intuitions morales dont on ne saurait se passer. Cela ressort très clairement du texte suivant:

Parce que les morales sont taillées à la mesure de la vulnérabilité d'être vivants individués par socialisation, elles doivent toujours résoudre *deux* tâches en *une seule*: elles font valoir l'inviolabilité des individus en exigeant l'égal respect de la dignité de tout un chacun; mais elles protègent dans la même mesure les rapports intersubjectifs de reconnaissance réciproque par lesquels les individus se maintiennent comme membres d'une communauté. À ces deux principes complémentaires correspondent les principes de justice et de solidarité... La solidarité se rapporte au bien de consorts, reliés au sein d'un monde de la vie intersubjectivement partagé... L'éthique de la discussion explique pourquoi les deux principes se rapportent à une seule et même source de la morale – précisément à la vulnérabilité, nécessitant compensation, d'êtres vivants qui ne peuvent s'individuer que par socialisation, de sorte que la morale ne peut pas protéger l'un sans l'autre: les droits de l'individu sans le bien de la communauté à laquelle il appartient (p. 21).

Ces « deux principes », et tout particulièrement le second – celui de la solidarité – font appel au *sens moral* de l'individu et non pas simplement aux présuppositions universelles de l'argumentation. Le sens moral et l'argumentation sont nécessaires à l'action morale. En l'absence du souci de l'autre, de ce que Habermas appelle « disposition protectrice », l'argumentation ne serait qu'un bavardage irresponsable, un jeu intellectuel cynique. Comme l'a remarqué l'un des critiques les plus avertis de Habermas

les normes rationnelles les plus universelles ne renferment pas immédiatement un contenu moral... Les obligations liées à la rationalité se

rappellent à des arguments sans prise en considération des personnes; les obligations morales se rapportent à des personnes sans prise en considération de leurs arguments²².

La réponse de Habermas à cet argument traduit son incapacité à penser le principe de la morale *en tant que tel*.

Le principe moral, écrit Habermas, doit son contenu strictement universel précisément à l'implicite selon lequel les arguments méritent un égal respect, sans égard à leur origine, donc, également, sans prendre en considération la personne (p. 124).

Mais l'idée de respect dû à des *arguments* est un non-sens. Le respect n'est dû qu'à des personnes ou, en termes kantien, à la loi morale dans la mesure où elle se rapporte immédiatement à des personnes. « Le devoir de respecter mon prochain est compris dans la maxime de ne ravalier aucun autre homme au rang de pur moyen au service de mes fins » (*Kant-Lexikon*, p. 927). Et c'est bien ce que dit à sa manière Wellmer. « C'est une exigence de la rationalité de reconnaître également les arguments de mon ennemi s'ils sont bons; c'est une exigence de la morale de laisser la parole et d'écouter ceux qui ne peuvent pas encore bien argumenter »²³. Lorsque Habermas dit que « l'opposition à laquelle fait allusion Wellmer entre rationalité et moralité tire sa plausibilité apparente de l'hypothèse erronée selon laquelle le discernement moral représenterait déjà un motif suffisant pour l'agir moral » (p. 124), il montre qu'il ne saisit tout simplement pas le propos de Wellmer; celui-ci ne nie pas le lien nécessaire entre morale et argumentation et il ne dit nulle part que le seul discernement serait « un motif suffisant pour l'agir moral », mais « qu'un principe moral universel ne peut pas être *déduit* des présuppositions à contenu normatif de l'argumentation »²⁴. C'est l'*irréductibilité* du sens moral au discours argumentatif qui est affirmée, non pas leur opposition. En fait, comme nous l'avons déjà dit, l'argumentation a elle-même besoin, pour ne pas tourner à vide, de s'orienter sur des principes universels, tels la bienveillance, la « disposition protectrice » (Habermas) ou le « respect » (Kant) – qui sont en vérité autant de « *biens* » (Taylor).

Enfin Habermas tente de répondre également à la critique de Taylor. Voyons comment il résume la pensée du philosophe canadien. « La philosophie doit nous convaincre, selon Taylor, de l'importance

incomparable d'une orientation en fonction du Bien; elle doit nous *rendre sensible* à la dimension ruinée du Bien, et *donner de la force* en vue d'un engagement passionné pour le Bien » (p. 164). Il est difficile de reconnaître le propos authentique de Taylor dans ce bref résumé. Habermas ne saisit pas l'enjeu proprement *herméneutique* de la pensée taylorienne. Ce dont il s'agit, on l'a vu, c'est de montrer que le concept même de justice, que l'éthique procédurale placée au centre de ses préoccupations, suppose certaines visions du bien dont cette éthique croit pouvoir se passer. Il ne s'agit donc ni de « convaincre », ni de « rendre sensible », ni de « donner de la force », mais simplement de *montrer* que sans une *compréhension* des différentes conceptions du bien dont se nourrit la pensée moderne, cette pensée devient elle-même incompréhensible – et nos idées morales inexplicables. La tâche du philosophe n'est pas de « donner des instructions universellement contraignantes sur le sens de la vie », mais de comprendre la manière dont les hommes du passé ont posé le *problème* de la justice et celui du bien, ces problèmes ayant toujours eu, quoi qu'en dise Habermas, partie liée. Tel est à mon sens l'enjeu principal des *Sources du moi*.

L'impossibilité de séparer ces problèmes tient à la nature même de *l'action*. Justifier des normes d'un point de vue universel est une chose, agir dans une situation *toujours particulière*, est une autre. L'action responsable fait suite à une délibération qui aboutit à une *décision*; la dernière suppose enfin l'adhésion à certaines valeurs qui *orientent* notre action, grâce auxquelles notre agir devient cohérent, rationnel. Les valeurs ne sont pas « subjectives » au sens qu'elles seraient enfermées dans le for intérieur des individus; elles sont toujours *partagées*. Nous n'agissons jamais seuls; nous agissons toujours en nous *adressant*, ne serait-ce qu'implicitement, aux autres, en les prenant pour témoins de notre action; et nous agissons pour la plupart du temps *avec* les autres, en nous appuyant sur eux, en leur accordant notre confiance. Comment l'action ainsi comprise serait-elle possible sans l'adhésion, de part et d'autre, à certaines valeurs communes?

Partager des valeurs veut dire aussi les *exprimer*. Nous sommes toujours, en tant qu'individus agissants, engagés dans un dialogue avec les autres. Ce dialogue présente une double face: l'une positive, d'approfondissement des valeurs communes, une autre négative, lorsque son rôle est d'empêcher le conflit de dégénérer en une pure et simple hostilité. Or le conflit peut être dû aux *intérêts* opposés, auquel cas il revient à la loi de le régler; mais il peut aussi manifester des opinions, des visions du monde

divergentes, auquel cas sa résolution – partielle – passe précisément par le dialogue. Le dialogue, entre les cultures ou les traditions différentes au sein d'une même culture, est l'une des formes de l'agir communicationnel, qu'il convient de distinguer de la « discussion » au sens habermasien, dont le but est de trouver des normes universelles qui traversent pour ainsi dire les cultures. Cependant la dimension de l'universalité est loin d'être étrangère au dialogue tel que nous le comprenons. Les traditions européennes, ainsi que les grandes cultures extra-européennes, ne sont pas enfermées dans leur particularité: elles s'ouvrent d'elles-mêmes à l'universel²⁵. D'autre part l'universel comprend lui-même un « moment » de particularité: il est incarné.

Vouloir définir la rationalité comme discussion portant sur les normes universelles à l'exclusion du dialogue sur les valeurs, revient à appauvrir, à mutiler l'agir communicationnel et la rationalité qui lui sert de fondement. Les individus qui composent nos sociétés *sont toujours déjà engagés dans ce dialogue*, dont la possibilité, voire même la nécessité, constitue l'une des intuitions morales sans lesquelles, aux dires de Habermas lui-même, la communication et l'argumentation seraient impossibles. Le processus de rationalisation décrit par Max Weber et invoqué par Habermas n'aboutit pas nécessairement à l'effondrement des cultures, à leur retrait dans les sphères privées, enfin à la dévastation de l'espace social. Cet espace est, les sociologues le savent bien, un espace *socioculturel*, habité par des symboles, des souvenirs communs, des « lieux de mémoire » – autant d'éléments qui en font un espace véritablement *humain*. Vouloir purifier l'espace social de ses éléments « substantiels » afin de rationaliser au maximum les relations humaines, ne signifie pas moraliser ces relations mais les détruire, les déshumaniser entièrement. Les données substantielles, culturelles, historiques sont l'étoffe même de l'humanité – la raison manifestée dans ses oeuvres. Abstraction faite de celles-ci, la raison n'est rien, en tout cas pas une raison humaine. Une fois la culture détruite, la raison le serait nécessairement avec. Or c'est détruire la culture que de vouloir l'enfermer dans la sphère du particulier; c'est en nier, pour ce qui est de la culture européenne, l'essentiel: son ouverture à l'universel. « Toute figure *de l'esprit* se tient nécessairement dans un espace historique universel », dit Husserl dans le texte que nous venons de citer.

Nos idées morales sont de telles figures. L'espace historique universel qu'elles définissent – avec d'autres idées, scientifiques et juridiques notamment – n'est autre que celui de la modernité. L'idéal de la modernité

est celui de l'universalité. Repris de l'Antiquité hellénistique et romaine, cet idéal, que les penseurs médiévaux avaient déjà repensé, est profondément *transformé* par les modernes dans le sens d'une complexité croissante. Le rapport, tendu et conflictuel, entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, avait déjà fait de l'espace historique médiéval un phénomène sensiblement plus complexe que celui de l'Antiquité finissante dominée par l'idée d'une monarchie universelle. A l'époque moderne le conflit se déplace: il prend possession de la sphère du spirituel. Les querelles théologiques du Moyen-âge se transforment en un véritable conflit, théologico-politique à ses débuts (la Réforme et la Contre-réforme), philosophico-politique par la suite, sans que les éléments théologiques en disparaissent pour autant. La modernité, comme l'a bien vu Hegel, est déchirée par des contradictions - de l'individualisme et du collectivisme, de la liberté et du pouvoir absolu, de la raison scientifique-procédurale et de la raison historique, etc. - et c'est à penser ces contradictions - « les conflits de la modernité » - que la philosophie politique doit, selon Taylor, s'employer. Mais Taylor ne suit pas Hegel jusqu'au bout; car il ne croit pas à une Réconciliation finale qui se réaliserait dans et par la Philosophie.

Cependant, en pensant les conflits de la modernité, notre philosophe s'aperçoit que les morales qui entrent en conflit présentent néanmoins certains traits communs, certains idéaux semblables, qui permettent aux hommes de vivre ensemble²⁶, alors même qu'ils sont, sur le fond des choses, en désaccord: une raison de plus de croire au dialogue réel entre eux, entre les traditions vivantes qu'ils défendent au sein d'un monde de la vie commun à tous (Husserl). L'agir communicationnel vit de cette croyance qui ouvre la possibilité d'un dépassement de la morale formelle vers une morale du dialogue, au nom d'une raison pratique consciente de son enracinement dans l'histoire.

NOTES

- ¹ C'est ce qu'affirme, après tant d'autres, Alain Renaut dans sa présentation de la *Troisième Critique*: « Incontestable selon l'esprit du kantisme, cette interprétation de la fonction systématique... de l'esthétique a en outre l'intérêt, aujourd'hui, de faire apercevoir à quel point c'est, en dépit de quelques apparences, dans une étroite proximité avec Kant que s'est développé, chez des auteurs comme K.O Apel et J. Habermas, le projet de substituer, dans le cadre d'une transformation de la philosophie transcendantale, le paradigme de la communication à celui de la conscience » (Alain Renaut, présentation de: Kant, *Critique de la faculté de juger*, Aubier, Paris, 1995, p. 39).
- ² « On n'a cessé, depuis le romantisme d'Iéna, de faire appel à des expériences limites, tant mystiques qu'esthétiques, pour offrir au sujet les moyens de se surpasser dans l'exaltation. Le mystique est aveuglé par la lumière de l'Absolu et ferme les yeux; quant à l'esthète enthousiaste, il s'est dessaisi de lui-même dans l'étourdissement et le vertige du choc. D'un côté comme de l'autre, la source de l'émotion se dérobe à toute détermination... Dans cette constellation qui va de Nietzsche à Heidegger et à Foucault se développe une disposition d'éveil sans objet, dans le sillage de laquelle se forment des sous-cultures qui, par des actions culturelles sans objet de culte, tout à la fois apaisent et tiennent en éveil une tension exaltée vis-à-vis de vérités futures qui restent indéterminées » [*Le discours philosophique de la modernité* (DPM), Gallimard, 1988, p. 366; traduction légèrement modifiée]. Mais nous verrons que le romantisme et les philosophies d'inspiration platonicienne des 17^e et 18^e siècles, ont, en tant que philosophies de l'expression et métaphysiques du *bien*, une toute autre portée que celle relevée par Habermas.
- ³ *Morale et Communication* (MC), Les Editions du Cerf, 1986, p. 121.
- ⁴ « Toutes les études portant sur la logique de l'argumentation morale conduisent immédiatement à la nécessité qu'il y a d'introduire un principe moral jouant, en tant que règle argumentative, un rôle équivalent à celui du principe d'induction dans le discours de la science empirique » (p. 84). DPM, p. 406-407. Nous soulignons.
- ⁶ « J'appelle *culture* le savoir disponible où les sujets de l'activité communicationnelle puisent des interprétations, virtuellement consensuelles, en cherchant à s'entendre sur quelque chose qui existe dans le monde » (p. 405).
- ⁷ Cf. *De anima* 432 b, 3-7: « ...Enfin la partie désirante (de l'âme), qui tant par sa notion que par sa puissance paraît se distinguer de toutes les autres. Ce serait pourtant une absurdité de morceler cette partie; car c'est dans la partie rationnelle que le vouloir prend naissance, comme font, dans la partie irrationnelle, l'appétit et l'impulsion. Si donc on fait l'âme tripartite, en chaque partie on retrouvera le désir ».

- 8 « Membres. Commencer par là. Pour régler l'amour qu'on se doit à soi-même, il faut s'imaginer un corps plein de membres pensants, car nous sommes membres du tout (...) Etre membre est n'avoir de vie, d'être et de mouvement que par l'esprit du corps et pour le corps. Le membre séparé ne voyant plus le corps auquel il appartient n'a plus qu'un être périssant et mourant. Cependant il croit être un tout et, ne voyant point de corps dont il dépende, il croit ne dépendre que de soi et veut se faire centre et corps lui-même. Mais n'ayant point en soi de principe de vie, il ne fait que s'égarer et s'étonne de l'incertitude de son être... Enfin, quand il vient à se connaître, il est comme revenu à soi et ne s'aime plus que pour le corps. Il plaint ses égarements passés » (fr. 401 et 404 de l'édition Sellier).
- 9 *Les sources du moi*, Seuil, Paris, 1998, p. 74-75.
- 10 Si l'on devait faire une remarque critique, nous dirions que telle est peut-être l'une des faiblesses du livre de Taylor: de ne consacrer aucun chapitre aux augustiniens du 17^{ème} siècle, et notamment à Pascal, qui définit mieux que quiconque le moi par son orientation vers le bien - et la vie comme une « quête ». Taylor parle à plusieurs reprises de Pascal, mais il ne consacre aucun développement substantiel à ce penseur des « sources du moi ». Le « récit de la modernité » est toujours à reprendre; et Taylor ne considère peut-être son livre que comme une première esquisse.
- 11 « Lorsque Saint Augustin demande: *Quid autem propinquius meipso mihi* et qu'il doit répondre: *ego certe laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii* (Conf. IX, 16), cela ne vaut pas seulement du *Dasein* dans son opacité ontique et préontologique mais, en une mesure plus grande, de la tâche *ontologique* qui se propose de ne pas le laisser échapper dans son mode d'être phénoménal immédiat et, surtout, de le rendre accessible dans ses caractères positifs » (*L'Etre et le Temps*, traduit par R. Boehm et A. De Waelhens, Gallimard, 1964, p. 64, trad. légèrement modifiée; nous soulignons « ontologique »).
- 12 J'ai abordé ce problème dans mon article « La critique du substantialisme cartésien dans les Pensées de Pascal », *Esprits modernes. Etudes sur les modèles de pensée alternatifs aux XVI^e-XVIII^e siècles*, Actes de l'Ecole d'été internationale de Macea 28 août -13 septembre 2002, Vasile Goldis University Press, Arad, 2003.
- 13 Voir les nombreuses citations du *Kant-Lexikon* de R. Eisler, à l'article *Je (ou moi)*, par exemple celle-ci: « Le moi, ce corrélat universel de l'aperception, et qui n'est lui-même qu'une pensée, désigne, comme simple pronom, une chose de signification indéterminée: il désigne le sujet de tous les prédicats...; c'est donc là une substance sur la nature de laquelle le mot moi ne nous donne aucune notion » (Gallimard, 1994, p. 578; nous soulignons).
- 14 « Das Ich-sagen meint das Seiende, das je ich bin als: 'Ich-bin-in-einer-Welt'. Kant sah das Phänomen der Welt nicht und war konsequent genug, die 'Vorstellungen' vom apriorischen Gehalt des 'Ich denke' fernzuhalten. Aber

- damit wurde das Ich wieder auf ein *isoliertes* Subjekt, das in ontologisch völlig unbestimmter Weise Vorstellungen begleitet, zurückgedrängt » (p. 321).
- 15 Cf. notamment les §§ 72 à 77 et le § 82 de *Sein und Zeit*.
- 16 R. Eisler, *Kant-Lexikon*, Gallimard, 1994, art. « Droit », p. 296.
- 17 *Orateurs de la Révolution française*, Gallimard, 1989, introduction par F. Furet et R. Halévi, p. LXXIX et LXXXVIII.
- 18 Ibid., p. LXXXII.
- 19 Citons encore une fois l'un des textes les plus nets de Habermas à cet égard: « A travers ce type de limitations (dont les discussions pratiques ne cessent de souffrir), c'est le pouvoir de l'histoire qui se fait valoir face aux exigences de transcendance et aux intérêts de la Raison » (MC, p. 128).
- 20 Il s'agit avant tout des Lumières françaises et anglaises. L'*Aufklärung* allemande présente un certain nombre de traits qui la distinguent de celle des autres nations européennes.
- 21 Traduction de l'allemand par M. Hunyadi, Les éditions du Cerf, Paris, p. 199.
- 22 A. Wellmer, *Ethik und Dialog*, Suhrkamp, 1986, p. 10; cité par Habermas, p. 121-122.
- 23 *Ethik und Dialog*, p. 108.
- 24 *Ethik und Dialog*, p. 102. Je souligne « déduit ».
- 25 C'est ce que montre notamment Husserl dans sa célèbre conférence 'La crise de l'humanité européenne et la philosophie': « Il est manifeste que, sous le titre d'Europe, il s'agit ici de l'unité d'une vie, d'une activité, d'une création spirituelle, avec tous les buts, tous les intérêts, soucis et peines, avec les formations téléologiques, les institutions, les organisations. Dans cet ensemble, les hommes individuels agissent au sein de diverses sociétés de niveau différent, les familles, les tribus, les nations, toutes intérieurement unies spirituellement et... dans l'unité d'une seule figure spirituelle (...) Toute figure de l'esprit se tient par essence dans un espace historique universel ou dans l'unité particulière d'une époque historique... Si nous poursuivons les enchaînements historiques, et si, comme cela est nécessaire, nous partons nous-mêmes de notre nation, alors la continuité historique nous conduit toujours plus loin, de notre nation aux nations voisines, d'époques en époques... Dans ce processus l'humanité apparaît comme une seule vie pour les hommes et les peuples, liée seulement par une relation spirituelle, avec une quantité de types d'humanités et de cultures, mais dont les courants se mêlent les uns aux autres » (E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, 1976, p. 352-353). Tel nous semble être le véritable universalisme, par-delà l'universalisme abstrait d'une philosophie plus ou moins scientiste qui oppose la raison à l'histoire.
- 26 « Ce qui ressort du tableau de l'identité moderne telle qu'elle se développe historiquement n'est pas seulement la place centrale qu'occupent les biens constitutifs dans la vie morale..., mais également la diversité des biens qui peuvent faire l'objet d'une affirmation valide. Les biens peuvent entrer en conflit mais, tout compte fait, ils ne s'annulent pas les uns les autres » (SM, p. 626).

BIBLIOGRAPHIE

- AUGUSTIN, *Confessions*, Gallimard, Paris, 1993
DESCARTES, *Oeuvres et lettres*, Gallimard, Paris, 1952
EISLER, R., *Kant.Lexikon*, Gallimard, Paris, 1994
HABERMAS, J., *Morale et Communication*, Les Editions du Cerf, Paris, 1986
HABERMAS, J., *Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard, Paris, 1988
HABERMAS, J., *De l'éthique de la discussion*, Les Editions du Cerf, Paris, 1992
HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1984
HUSSERL, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, Paris, 1976
KANT, E., *Critique de la raison pratique*, PUF, Paris, 1985
KANT, E., *Critique de la faculté de juger*, Aubier, Paris, 1995
*** *Orateurs de la Révolution française*, Gallimard, Paris, 1989 - Introduction par F. FURET et R. HALEVI
PASCAL, B., *Oeuvres complètes*, Editions du Seuil, Paris, 1963
TAYLOR, C., *Les sources du moi*, Editions du Seuil, Paris, 1998
WELLMER, A., *Ethik und Dialog*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986