

Morale, éthique et politique chez Habermas

Yvon Quiniou

DANS **ACTUEL MARX** 1998/2 n° 24 , PAGES 69 À 83

ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0994-4524

ISBN 9782130491538

DOI 10.3917/amx.024.0069

Date de mise en ligne : 01/04/2019

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-actuel-marx-1998-2-page-69?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](https://shs.cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Morale, éthique et politique chez Habermas

Yvon QUINIOU

L'idée de distinguer la morale, l'éthique et la politique et, dans le même mouvement, de les articuler n'est pas très répandue dans la réflexion contemporaine. Pour deux raisons. La distinction de la morale et de l'éthique n'est guère aperçue : c'est qu'il faut pour la saisir, par delà les problèmes de terminologie ou d'étymologie qui ont peu d'intérêt théorique ¹, faire un détour par la critique que Nietzsche a opérée de la morale au nom de son éthique de la vie. Quant à la différence de la morale et de la politique, si elle est classique – elle remonte, pour faire vite, à Kant –, elle est souvent reprise d'une manière superficielle de telle sorte que leur articulation, pourtant fortement affirmée par ce même Kant, est ignorée : soit que l'on pense à une morale qui ne s'intéresserait qu'à la vie individuelle ; soit que l'on conçoive que la morale est indifférente au contenu de la vie politique et qu'elle ne légifère que sur ses moyens comme sur les moyens de toute action ; soit enfin que l'on coupe la politique de toute préoccupation morale pour ne l'affronter qu'au rapports de force et aux conflits d'intérêt : c'est le cas d'un certain marxisme qui voit dans Marx un « immoraliste » ² et n'appréhende la morale que sous l'angle fonctionnel de l'idéologie. A l'opposé, tout le mérite du travail de Habermas dans la dernière période est d'avoir mis au premier plan la distinction-articulation de ces trois instances. Il n'est certes pas le seul : Ricœur à sa manière, en particulier dans *Soi-même comme un autre* ³ pour la distinction de la morale et de l'éthique, le fait aussi. Mais la rigueur et la précision des analyses de Habermas tranchent sur celles des autres et obligent, même si on ne les

1. Le terme latin correspondant à « morale » traduisant le terme grec correspondant à « éthique », c'est le travail de la pensée qui impose leur distinction.

2. Cf. l'article d'A. Wood in *Revue M*, n°79.

3. Ed. du Seuil, Paris, 1990.

partage pas intégralement, à revoir l'idée rapide d'une élaboration théorique trop prisonnière du paradigme de la communication et de son présupposé d'un sujet « abstrait » bien que relationnel ⁴.

La morale et l'éthique

Contre la confusion qui règne dans ce domaine et, surtout, la tentation de dissoudre la normativité morale dans la normativité éthique, Habermas revendique clairement le projet de sauver théoriquement la morale. Alors que les morales passées, fondées sur la tradition ou sur une conception métaphysique du monde, sont entrées dans une crise irréversible, alors que, parallèlement, le relativisme axiologique, appuyé sur la considération de la diversité culturelle des systèmes de normes paraît s'imposer à la conscience intellectuelle depuis Nietzsche et Weber, il entend au contraire maintenir l'idée d'une objectivité des valeurs morales, telle que Kant l'a énoncée, mais sans pouvoir la fonder sur le dispositif ontologique, de nature idéaliste, que l'on trouve chez celui-ci, à savoir « la doctrine des deux règnes » ⁵, l'opposition du monde sensible et du monde intelligible incompatible avec une conception immanente du monde et de l'homme qu'impose désormais le savoir contemporain. Parallèlement – mais c'est l'autre face du même combat – il s'agit pour lui de distinguer clairement le projet purement éthique d'élaborer par la raison l'idéal d'une « vie bonne » visant le bien tel que Aristote en fournit un paradigme, donc l'objectif purement téléologique d'une sagesse qui constitue le fil rouge de la philosophie depuis l'antiquité jusqu'à Spinoza, du programme consistant à penser la morale, qui vise le juste, et d'en préserver le vocabulaire spécifique. C'est pourquoi ce qu'il nomme – avec Apel – l'éthique de la discussion devrait s'appeler « théorie discursive de la morale » ⁶ : seul l'usage convenu l'entraîne, dit-il, à maintenir cette terminologie alors que, précisément, il faut faire une « distinction explicite entre les discussions morales et les discussions éthiques » ⁷. Qu'est-

4. L'œuvre de Habermas est immense. Nous nous contenterons, pour nourrir notre éclairage théorique, de nous référer à quelques uns de ses ouvrages.

5. *De l'éthique de la discussion*, Ed. du Cerf, Paris, 1992, p. 24 – désormais, E. D. Habermas ne se déclare pas explicitement matérialiste et dans *Connaissance et intérêt*, il reprochait au matérialisme sa prétention ontologique d'atteindre un « en soi » des choses. Mais toute sa réflexion est imprégnée de matérialisme.

6. E. D., Avant-propos, p. 11.

7. *Ibid.*

ce donc que la morale et de quel type d'approche relève-t-elle ?⁸ Elle est d'abord déontologique puisqu'elle confronte au devoir ou à l'obligation, ce qui constitue sa détermination phénoménologique première et incontestable, qu'aucune explication empirique ne saurait rendre illusoire : le fait moral est inséparable de cette espèce de transcendance vis-à-vis des désirs, du corps, des impulsions ou des aspirations de l'individualité, et la valeur qui l'habite n'a donc rien à voir avec celle des valorisations empiriques de l'éthique, à la fois arbitraires et dépourvues de force impérative, comme elle n'a rien à voir avec la valeur que nous attribuons aux impératifs relatifs à une fin qu'une raison pragmatique énonce et qui ne traduisent qu'un souci d'habileté ou de prudence (pour reprendre le vocabulaire kantien). Pour Habermas il y a de l'insupportable et de l'intolérable qui ne *doit* pas être ; plus largement l'homme est un être vulnérable auquel il *faut* – au sens de « *sollen* » et non de « *müssen* » – porter secours sauf à déchoir de sa propre humanité et, pour maintenir une conscience vigile à cet égard, il est besoin d'affirmer l'existence d'une raison pratique ou, si l'on préfère, d'un usage moral de la raison pratique distinct par essence de son usage simplement pragmatique comme de son usage simplement éthique. Du coup, assurée de son champ propre, la morale peut faire l'objet d'une connaissance, ce qui ne saurait être le cas si elle se résorbait dans les valeurs-valorisations de l'éthique, propres à un type de vie particulier, lesquelles s'éprouvent et ne se prouvent pas. Habermas revendique donc, à la suite de Kant, une conception cognitiviste malgré les difficultés que présente sa défense théorique face au scepticisme qui nie toute « connaissance » dans ce domaine comme face au relativistes qui enracinent toutes les valeurs dans l'arbitraire ultime des émotions ou dans celui, plus abstrait, des décisions⁹. Certes il se garde bien d'identifier les propositions morales aux propositions théoriques qui, assertoriques et visant un objet réel qu'elles peuvent ou non refléter, sont susceptibles de vérité *stricto sensu* : les propositions morales prescrivent une action et ne décrivent pas le monde. Mais elles ont ou peuvent avoir une validité *analogue* à la vérité : il y a des énoncés moraux justes qui sont *comme* des vérités morales et qui font l'objet d'une « découverte » ou d'une « prise de conscience » et pas seulement

8. Je m'inspire dans ce qui suit de E. D., en particulier des chapitres I et V.

9. Cf. le chapitre 3 de *Morale et communication* (Ed. du Cerf, Paris, 1996 – désormais : M. C.) qui présente une longue discussion avec les diverses positions du scepticisme et, en particulier, avec celle de E. Tugendhat. Pour ce dernier on ne saurait connaître le bien et le mal, on ne peut que les justifier par des raisons « plausibles ». Cf. *Conférences sur l'éthique*, P.U.F., Paris, 1998.

d'une « construction » par les hommes ¹⁰. En ce sens, quelle que soit la part d'« institution » qu'implique une théorie de la morale reposant sur le principe « actif » de la discussion, jamais elle n'élimine ce moment « cognitif » irréductible qui définit la spécificité en quelque sorte épistémologique du champ axiologique propre à la morale : y renoncer serait renoncer à celle-ci. Parlant de l'« interpénétration » entre la volonté et la raison qui la caractérise désormais, dans un contexte culturel où l'on a pris conscience qu'il n'y a pas de valeurs substantielles hors de l'homme et que donc celui-ci est autonome, qu'il énonce les lois de sa conduite, il précise justement que toujours « un moment cognitif est intégré à l'autodétermination » : c'est précisément cette « irritante imbrication » qui définit la législation morale différenciée de la valorisation éthique, et qui n'est d'ailleurs intelligible que sur le terrain, post-kantien lui, d'une théorie de la discussion pour laquelle la volonté et la raison cessent d'être des pouvoirs seulement subjectifs ¹¹.

On comprend que la morale soit alors affrontée à la dimension de l'Universel par opposition, à nouveau, aux systèmes axiologiques de l'éthique qui, ne pouvant prétendre à « quelque chose comme une vérité », sont toujours particuliers... et qui sont à prendre et à laisser, non à discuter. Ce principe d'universalisation – savoir : n'est morale qu'une norme de vie qui peut prétendre à une validité universelle ou : « ce qui est justifié d'une point de vue moral doit pouvoir être voulu par tous les êtres rationnels » ¹² – est bien entendu emprunté à Kant, et, en ce sens, s'agissant de son contenu normatif, la morale telle que la pense Habermas n'ajoute rien d'essentiel à ce qu'en dit Kant ¹³... sauf que la construction théorique qui désormais l'accompagne et la fonde est toute différente. Si on laisse de côté la dimension ontologique sous-jacente, la différence pratique est la suivante : l'universalisation à laquelle procède la raison morale pour tester les normes d'action n'est pas un processus purement logique effectué par un sujet solitaire procédant à une expérience mentale comme chez Kant (ou même chez Rawls, d'ailleurs) ; elle n'a de sens qu'au sein d'une discussion réelle (ou fictive si elle remplace effectivement une discussion réelle) qui seule révèle les intérêts en jeu ainsi que leurs conséquences concrètes et permet de les soumettre au

10. C'est l'un des motifs de sa polémique avec Rawls qu'il expose au chapitre VI, 2, de E. D.

11. Cf. E. D., p. 133. Il arrive à Habermas de distinguer, de ce point de vue cognitif, les *normes* morales des *valeurs* éthiques.

12. *Ibid.*, p. 17.

13. Cf. les *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

test d'universalisation. Le principe d'universalisation « U » est donc inséparable de l'autre principe, celui de la discussion « D » qui en fournit le lieu pratique d'effectuation au point « qu'on peut ramener l'éthique de la discussion elle-même au principe “ D ” »¹⁴. Mais, même ainsi enracinée dans des procédures pratiques discursives qui interdisent qu'un sujet seul, et tout particulièrement, le philosophe de la morale puisse déterminer à l'avance ce qui sera moral, la valeur fait toujours l'objet *in fine* d'une connaissance : la validité d'une décision prise sur cette base n'est pas théoriquement arbitraire comme s'il n'y avait là qu'un problème de « volition » et pas « d'intellection », elle ne traduit pas seulement un état des rapports de force entre des volontés particulières, donc un compromis de fait ; la décision prise a une légitimité intrinsèque, c'est-à-dire précisément une validité ou une valeur de droit parce qu'elle a été formulée dans des conditions permettant la formation d'un jugement impartial. On voit mieux ici combien l'aspect cognitif de la morale est conservé et doit être marqué : polémiquant avec Tugendhad, Habermas indique bien que la légitimité de la discussion et de la décision qu'elle produit n'est pas simplement d'ordre volitif (l'autonomie de chaque volonté est respectée) mais aussi d'ordre gnoséologique : en permettant l'impartialité elle débouche sur une position valide qui se laisse connaître ou comprendre comme telle¹⁵.

Dernière caractérisation différentielle de la morale : alors que l'éthique, qu'il s'agisse des systèmes de valeurs socialement existants ou des éthiques philosophiques, est toujours liée à des contenus normatifs déterminés (le plaisir, le bonheur, tel type d'activité, etc.) faisant l'objet d'une intuition concrète, la morale est irréductiblement formelle (ou formaliste) et donc, en ce sens, abstraite : le principe d'universalisation, pour autant qu'il n'est actualisable que dans des discussions effectives, confie à celles-ci le soin de déterminer ce qui vaut ou ne vaut pas à partir des occurrences d'intérêts offertes *a posteriori* par la vie elle-même. Il n'est donc qu'une forme, obligatoire à ce titre et possédant sa « détermination » propre, mais incapable d'engendrer immédiatement et *a priori* des contenus axiologiques concrets. C'est bien à la discussion, réglée par le principe « U », de le faire après coup dans le déroulement de la vie empirique.

14. M. C., p. 114.

15. Cf. M. C., p. 93-94, en particulier : « L'autonomie de la volonté ne saurait donc suppléer à l'impartialité de la formation du jugement ». Une légitimité purement volitive éliminerait la validité.

Cette analyse laisse en suspens un problème de taille mais dont la présence insistante comme l'importance marquent définitivement l'abîme qui sépare « morale » et « éthique » : sur quoi fonder les exigences normatives de la morale ainsi caractérisées par leur aspect déontologique, cognitiviste, universel et formel ? On aperçoit tout de suite que la question de la fondation n'a pas de sens en éthique : les valorisations empiriques du sujet, de tel groupe social ou de telle époque, n'ont pas à être fondées parce qu'elles ne présentent pas les caractéristiques formelles de la morale – spécialement la validité universelle ou la prétention à celle-ci – qui seules font apparaître la nécessité d'une fondation, c'est-à-dire d'une justification ; elles ont seulement une origine dans la vie ; issues de celle-ci, elles y sont éprouvées et cette épreuve épuise complètement leur valeur ou, si l'on préfère, l'être de leur valeur : il y a là un fait de la valeur-valorisation éthique qui élimine de l'intérieur de son expérience la question du droit à valoriser ainsi, conçue comme question de droit. Seul ce qui prétend à une validité universelle doit justifier, c'est-à-dire fonder sa prétention ! L'éthique, elle, ne prétend rien ; elle dit : « c'est ainsi » et cela lui suffit... ou devrait lui suffire car trop souvent, infidèle à son essence d'éthique, elle se déguise en « morale ». A l'inverse, la morale dit : « cela devrait être ainsi », elle exclut l'arbitraire ou la contingence en exigeant l'adhésion de tous et elle doit fonder devant la raison son ambition¹⁶. L'œuvre de Habermas assume pleinement cette exigence de fondation, de plusieurs manières. D'abord en faisant, précisément, une caractéristique de la normativité morale : celle-ci demande à être justifiée par des raisons. Il y a là une intuition de base qui lui paraît irrécusable : l'homme est un animal qui fonctionne au « droit » ou à la question de droit, et il ne saurait être entièrement résorbé dans l'univers de la factualité... sauf à se situer, comme Nietzsche l'ambitionnait mais sans y être totalement parvenu, par-delà le bien et le mal¹⁷. Ensuite, en affirmant que cette exigence peut être satisfaite, ou si l'on pré-

16. Sur ces problèmes je me permets de renvoyer à mon *Nietzsche ou l'impossible immoralisme* (Kimé, Paris, 1993) ainsi qu'à l'excellent ouvrage de M. Conche, *Le fondement de la morale* (réédité aux PUF, Paris, 1993). Dans son introduction, celui-ci distingue très bien une fondation qui porte sur l'existence ou la possibilité et une fondation qui porte sur la valeur. La première est purement théorique alors que la seconde est pratique. C'est de cette dernière dont il est question ici.

17. Habermas lui aussi exclut le vocabulaire du « bien » qu'il associe à l'éthique et réserve à la morale celui du « juste ». Mais en réalité son « bien » correspond au « bon » dont se réclame l'éthique selon Nietzsche ou au « bon » de la « vie bonne » selon Aristote. Inversement, son « juste » est un « bien ».

fère, qu'elle doit pouvoir l'être, et s'appuyant sur Apel, il récuse le « trilemme de Münchhausen » qui voudrait qu'on n'ait le choix, quand on veut justifier un principe, qu'entre la régression à l'infini, l'arrêt arbitraire de la déduction ou le processus circulaire... toutes solutions qui signifient un échec de la justification. Il revendique donc l'idée apélienne qu'on ne saurait critiquer les prétentions à la validité de la morale sans entrer dans une « contradiction performative », c'est-à-dire sans engager des normes inhérentes à la discussion critique elle-même et qui sont celles-là mêmes que l'on prétend critiquer – en particulier la prétention à la validité. Il peut donc enfin apporter sa réponse, qui est connue : les normes morales – comme l'égalité de traitement, l'absence de contrainte, la sincérité, etc. – sont celles-là mêmes qu'engage nécessairement la communication discursive, qui lui sont implicites et qui vont donc régir l'élaboration des normes concrètes au sein de la discussion pratique. Il ne s'agit pas là d'un contenu normatif « éthique » – éthique parce que arbitraire – qui serait implanté de l'extérieur dans la communication et donc dans la discussion dite morale, voire un contenu normatif tiré d'une forme de discours particulier (comme le discours religieux) et donc lui aussi arbitraire¹⁸ ; il s'agit bien plutôt des conditions inévitables de la communication en général et que l'on retrouve, par conséquent, dans la discussion pratique comme « fondement » pratique de ses élaborations axiologiques. La morale est bien sauvée puisque justifiée dans ses caractéristiques formelles, même si c'est au prix d'une fondation « faible » : la fondation pragmatico-transcendantale n'exhibe qu'une nécessité transcendantale « faible », celle d'une inévitabilité de fait, et c'est donc curieusement le Fait de la nécessité de fait qui fonctionne comme Droit pour la morale : mais une autre fondation plus radicale est-elle possible sans le retour à l'idéalisme et à ses facilités théoriques¹⁹ ? Quoi qu'il en soit, ainsi justifiée à exister sur son plan propre, la morale peut alors s'arroger elle-même le droit de légiférer sur la politique.

18. Cf. M. C., p. 97.

19. C'est sur cette question d'une fondation radicale que se séparent Habermas et Apel. Sur ce point, cf. le livre de Apel, *Penser avec Habermas contre Habermas*, (Ed. de l'Eclat, 1990) et celui de S. Mesure et A. Renaut, *La guerre des dieux* (Grasset, Paris, 1996). J'en profite pour indiquer que la fondation habermassienne, qui se veut initialement « pratique », en refusant de déduire les normes d'une prémisses normative évidente et en recourant au fait de la communication avec sa nécessité propre, se convertit en fondation *quasi théorique*.

La morale et la politique

On pourrait penser – et on le lui a d'ailleurs reproché – que cette élaboration théorique du rapport morale-politique dans laquelle la politique se déduit, pour une part, de la morale n'est qu'une forme de plus de retour, un siècle après Marx, à l'abstraction morale et à son impuissance propre, qu'elle nie les déterminismes sociaux pesant sur les sujets de la politique, verse dans l'emphase du paradigme de la communication et, pour finir, se met à l'abri des problèmes concrets liés à la sphère économique du travail ²⁰. Ce reproche démultiplié me paraît en partie injuste : il consiste à oublier le plan spécifique où se situe cette réflexion qui est celui de la normativité et de sa justification appropriée, donc celui de l'instance du Droit et de la Fondation qui est, par définition, abstrait. Habermas l'indique bien, dans une réponse anticipée à ce qui pourrait être une critique de type hégélien : « il y a là une étape de “ démondanisation ” des normes, inévitable dans la perspective d'une fondation » ²¹, entendons une étape qui fait subir aux normes un processus d'extrême abstraction. Lui en faire le reproche, c'est, en réalité, lui reprocher d'être ce qu'elle est, à savoir une réflexion fondatrice se développant sur le plan du Droit, ne pas en voir la nécessité et accepter la tyrannie ontologique du fait et du concret, laquelle est porteuse d'impasses politiques tout aussi terribles, bien que opposées dans leurs sources, que celles dont on accuse la réflexivité morale : le stalinisme n'a-t-il pas aussi été l'effet d'un déni de la normativité morale et juridique, une forme pratique de son oubli théorique, un enfermement meurtrier dans le « cours du monde » ? La morale, elle, dans son abstraction même, a le mérite de maintenir un écart vis à vis de ce « cours du monde » par lequel et dans lequel il peut être jugé, condamné et finalement refusé.

Un second élément de réponse au reproche évoqué doit être apporté. Une fois opérée, la démarche fondatrice qui implique que l'on se déprenne du concret de la vie sociale, Habermas reconnaît lui même la nécessité du mouvement inverse, du retour en arrière vers ce concret. « L'éthique de la discussion, dit-il très clairement, doit également se poser la question de savoir comment l'on peut faire marche arrière », donc comment l'on peut envisager la réalisation des normes

20. On trouve ces reproches sous les plumes aussi diverses que celles de L. Sève, A. Tosel ou P. Bourdieu. Bourdieu est particulièrement sévère avec Habermas dans ses *Méditations pascaliennes* (Ed. du Seuil, Paris, 1997).

21. E. D., p. 28.

morales : en s'appuyant sur quels motifs, à l'aide ou dans quelles institutions, en faisant fond sur quelles pratiques collectives de socialisation et d'éducation, sur quels mouvements sociaux et politiques. On ne saurait, à ce niveau, « s'en remettre, à l'instar de Hegel, à la marche de l'esprit absolu » ; la traduction concrète de la morale dans des formes de vie, que la morale elle-même exige, « est avant tout redevable à des efforts collectifs et ainsi qu'aux victimes de mouvements sociaux » ; et il précise enfin, contre la tentation du repli spéculatif que cette idée pourrait paradoxalement nourrir, que la philosophie elle-même a un rôle à jouer dans cette moralisation du monde : « la philosophie non plus ne doit pas se sentir déchargée de la dimension historique à laquelle appartiennent ces mouvements »²². Bref, la pratique politique la plus concrète est bien à l'horizon de cette théorie morale qui paraîtrait conduire à l'oublier. De quelle manière ?

On laissera de côté les multiples interventions de Habermas dans les questions politiques de notre époque où il fait preuve d'un engagement militant courageux et d'une remarquable acuité d'analyse²³, pour ne retenir qu'un moment théorique fort : l'idée que la morale légifère sur la politique à travers le droit. Une brève note de *De l'éthique de la discussion*²⁴ énonce l'essentiel en présentant le trinôme morale-droit-politique : d'une part le droit moderne « est constitué par des normes morales fondamentales qui ont acquis force de loi » ; d'autre part la politique est « en relation étroite avec le droit et la morale » : « les questions de principes politiques sont de nature morale » et « le pouvoir politique ne peut être exercé que dans la forme de décisions juridiquement contraignantes, alors que de son côté, le système juridique est rattaché à la politique par la constitution ». Tout est dit, mais d'une façon ramassée, et c'est dans d'autres ouvrages que Habermas a développé sa pensée. Etant admis que le droit n'est pas le tout de la politique mais qu'il en constitue, désormais, une forme (pour ses luttes) et un lieu d'existence essentiel (pour ses conquêtes ou ses résultats), on s'appuiera ici prioritairement sur les analyses de *Droit et morale*²⁵.

La législation de la morale sur le droit, qui fait de celui-ci, à travers toutes les insuffisances historiques que l'on voudra et donc sans garantie

22. E. D., p. 28.

23. Cf. ses *Ecrits politiques*, Ed. du Cerf, Paris, 1990. On retiendra en particulier, pour illustrer cette acuité, son analyse de la chute des régimes de l'Est.

24. Ch. 1, note 11, p. 30.

25. Ed. du Seuil, Paris, 1997 – désormais : D. M.

d'une terme final, une réalisation ou une objectivation de celle-là ²⁶, n'a pas à être véritablement démontrée pour Habermas : elle constitue une espèce d'évidence irrécusable au même titre que l'intuition qui lui fait dire qu'il y a de la normativité morale en l'homme, donc quelque chose qui lui paraît incontestable en fait même si ce « fait » est paradoxal puisqu'il s'agit du fait d'une dimension de Droit inhérente au droit positif, donc du fait de la présence d'une dimension « contre-factuelle ». Il se contente donc d'en développer l'évidence, attestée par toute l'histoire passée du droit : la légitimité du droit ne tient pas à sa stricte légalité mais à son contenu moral implicite. « La domination exercée sous les formes d'un droit positif en quête de justification doit constamment sa légitimité à un contenu moral implicite présent dans les qualités formelles du droit » dit-il par exemple ²⁷, mais le propos est récurrent tout au long de l'ouvrage. C'est pourquoi, au demeurant, les contestations historiques du droit par les classes populaires engageaient une prise de position normative : elles portaient sur ce contenu moral jugé insuffisant (voir immoral) à la lumière de nouvelles prises de conscience débordant la seule légalité existante. Mais c'est pourquoi, inversement, les exigences morales issues des mouvements sociaux – et c'est spécialement vrai à l'époque démocratique – se réalisent en lui, dans un nouveau droit : le droit se « déformalise », il intègre des contenus de vie de plus en plus concrets qui paraissaient devoir échapper à sa législation (travail, santé, culture, etc.) et du coup – l'exemple des conquêtes de l'Etat-Providence l'atteste – la morale et le droit « s'interpénètrent » ou, mieux, « la morale migre dans le droit positif » ²⁸.

Mais si cela est vrai dans la réalité, on comprend que, en théorie, M. Weber ait, selon Habermas, échoué à fonder la légitimité du droit sur sa légalité et ses propriétés rationnelles internes : nietzschéen, Weber ne pense la normativité que sous la forme de positions axiologiques irrationnelles dans leur fond et concurrentes, donc sous l'espèce de l'éthique et non de la morale et il ne pouvait, sur cette base, appréhender le formalisme moral, avec son universalité et sa force d'obligation propres, qui s'attache au droit et lui confère sa légitimité ²⁹. Niant l'existence d'une raison pratique, il ne pouvait apercevoir

26. Encore une idée directement empruntée à Kant et à sa doctrine du droit.

27. D. M., p. 44.

28. *Ibid.*, p. 50.

29. Habermas dit que Weber « n'a pas pris au sérieux le formalisme éthique » (*ibid.*, p. 26). C'est formalisme *moral* qu'il faut comprendre.

ce qu'il y a de « raisonabilité » dans la « rationalité » juridique et qui la justifie... en droit ; plus largement, c'est le positivisme juridique qui échoue pareillement à rendre compte de la légitimité juridique puisqu'il évacue toute idée de la fonder sur des normes morales antécédentes et qu'il résorbe le « Droit » du droit dans le Fait du droit : or ce Fait ne saurait nous faire comprendre ce que Habermas appelle superbement « l'indisponibilité » du droit. Celle-ci nous oblige à admettre que la normativité présente *dans* le droit n'est pas une normativité *du* droit mais celle de la morale qui s'exprime et s'objective en lui.

Cette législation ne peut aujourd'hui prendre la forme qu'elle a eu dans le passé. Autrefois, la morale légiférait directement et matériellement sur le droit à partir d'un contenu normatif déterminé fourni par la tradition, ou bien pensé comme naturel dans le cadre d'une métaphysique particulière, ou encore pensé comme rationnel et susceptible d'un développement dogmatique. L'époque contemporaine, débarrassée de ces *a priori* spéculatifs, nous impose de repenser cette législation même si l'on doit maintenir la matrice normative fournie par le critère kantien de l'Universel : la morale ne légifère que *formellement* et donc *indirectement* sur le droit puisqu'elle confie à la procédure démocratique de formation de la volonté, elle-même érigée en norme et conçue comme porteuse implicitement de normes, le soin de déterminer ce qui est juste ou légitime. Nous retrouvons ici le thème central de « l'éthique de la discussion » mais investi, comme il se doit, dans la conception de la formation d'un droit juste : la morale ne nous dit pas *ce qu'est* une conduite juste dans ce domaine mais à *quelles conditions* et *sous quelle forme* une pareille conduite peut être définie, à savoir en respectant les règles de la discussion démocratique avec toutes les conditions normatives qu'elle implique en tant que forme de communication. En sachant que ce qui est ainsi décidé prendra nécessairement une forme contraignante puisque c'est la morale elle-même qui pose le droit pour le droit d'être accompagné de contrainte. On voit donc que, par-delà les bouleversements historiques qu'a pu subir cette relation du fait des bouleversements de la morale elle-même, le droit demeure sous la dépendance « de droit » de la morale même si, s'agissant de son contenu, cette dépendance doit être considérée désormais comme indirecte parce que formelle et discursive.

Tout cela ne signifie pas que le droit *s'identifie* à la morale... ni que la politique se *résorbe* dans le droit. Habermas tient à marquer la spécificité de ces trois instances, mais celle-ci apparaît d'autant mieux que l'on souligne ce qui les relie. Le droit, par exemple, intègre des exi-

gences proprement politiques surgies de la vie sociale et que la morale, dans son abstraction, ne saurait prévoir : il règle des conflits d'intérêts qui ne sont pas connaissables *a priori*. Il a par ailleurs un aspect fonctionnel ou instrumental vis-à-vis de la politique que n'a pas la morale : les normes morales « sont toujours à elles-mêmes leur propre fin “ alors que les normes juridiques ” servent aussi de moyens pour des fins politiques »³⁰. Enfin, et surtout, le droit vient compléter la morale pour en compenser les déficits : déficit cognitif s'agissant de la connaissance de ce qui vaut moralement puisqu'une morale autonome procédant discursivement peut se tromper et ne saurait prévoir à partir de ses règles abstraites leur application à des cas et dans des contextes toujours concrets – la précision des règles juridiques instituées vient alors parer ou compenser ce manque ; mais déficit aussi de motivation puisque les hommes, bien que soumis au droit et capables d'en comprendre les raisons morales, n'agissent pas forcément sur la base de mobiles moraux : le droit est là, précisément, pour obtenir par la contrainte et en faisant abstraction de l'intention morale, ce que l'adhésion libre d'un hypothétique « sujet moral » ne saurait à elle seule fournir. On voit sur ce point combien Habermas ne s'enferme pas dans la construction spéculative d'une communauté idéale alors même que celle-ci est maintenue comme horizon normatif : son sujet discutant est un sujet limité, fini, non omniscient et non angélique et qui doit être contraint ; l'idéalisme moral de la fondation, inévitable à son niveau, s'accompagne donc d'un réalisme socio-politique, voire anthropologique, très grand quand il s'agit de penser l'application de la morale à la fois dans ses moyens, ses obstacles et ses recours extra-moraux. Mais en cela la morale ne cesse pas d'affirmer sa priorité logique : on l'a déjà indiqué, cette nécessité pour la morale de se dépasser elle-même et d'être complétée par autre chose que soi, par un droit qui la réalise sous une forme contraignante, est posée par la morale elle-même³¹.

De son côté, la politique, outre son enracinement de fait dans les problèmes de vie et d'intérêts qui lui assurent une identité extra-morale forte, excède le droit dans lequel pourtant elle aussi se réalise : c'est de la politique qu'émergent en fait les modifications du droit existant qui traduisent, à chaque fois, la prise de conscience, historiquement conditionnée, d'une légitimité supérieure non encore reconnue et non

30. *Ibid.*, p. 30.

31. « Que la morale doive être complétée par un droit contraignant est un fait qui se justifie lui-même moralement » (*ib.*, p. 48).

encore codifiée, laquelle a bien entendu une signification morale. Il y a, dit-il, des motifs « politico-moraux » à l'œuvre dans l'histoire ³² qui font éclater régulièrement la non-identité de la légalité juridique et de la légitimité morale. De ce point de vue, si la morale demeure bien l'instance fondatrice et qui juge « en dernière instance », la politique est bien l'instance *constitutive* ou *instituant* en fait des normes mêmes que la première s'approprie. On voit donc que c'est parce que la politique a aussi un sens moral qu'elle peut se distinguer du droit tout en s'y rapportant. Plus largement, c'est à l'instant même où l'on retrouve la morale comme instance présente dans les deux autres que l'on peut mieux penser avec précision leurs identités respectives à toutes trois. A l'inverse, le « hobbisme » ³³ – à savoir la conception qui ne voit que des rapports de force et des conflits d'intérêt dans l'histoire et « dé-moralise » aussi bien la politique que le droit – manque la spécificité du droit... et de la politique elle-même.

Retour à et sur la vie éthique

La morale fait retour au concret sous une dernière forme, la plus risquée dans une perspective où les plans sont séparés : issue de la vie éthique dont elle s'est déprise pour se constituer, elle y revient pour la juger ³⁴. En quel sens donc, puisque l'on a commencé par distinguer radicalement leurs champs ? Non au sens où elle plaquerait sur la vie éthique communément pratiquée l'idéal d'un mode de vie concurrent et déclaré meilleur, dans une « guerre des dieux » sans solution où elle perdrait sa spécificité normative et risquerait de se montrer arrogante, sinon totalitaire ; mais au sens, à la fois plus modeste et plus profond, où elle ne peut pas éviter de se demander dans quelle mesure les formes de vie existantes, avec leurs évaluations propres, leurs institutions et leurs formes de socialisation, et qui constituent le lot quotidien de l'existence du plus grand nombre, favorisent ou non l'accès à l'autonomie rationnelle et donc à la législation morale qu'elle permet. Car si l'univers éthique, avec ses particularités, ses partis-pris et son hétéronomie n'est pas l'univers moral abstrait, décontextualisé et

32. *Ecrits politiques*, p. 89.

33. L'expression se trouve dans le chapitre V des *Ecrits politiques* et elle vise la culture juridique allemande contemporaine. Habermas s'en prend à Hobbes pour le même motif dans D. M., p. 81-82. J'ai le sentiment que l'interprétation « immoraliste » de Marx est victime du même travers.

34. Cf. E. D., ch. 2.

visant l'universel, il peut, selon les caractéristiques concrètes qu'il présente, en faciliter plus ou moins l'émergence : les processus de formation de la personnalité (éducation riche ou pauvre), les contextes institutionnels (démocratiques ou pas), les systèmes d'évaluation (axiologies totalitaires ou libertaires) jouent ici un rôle important et peuvent compenser le déficit de motivation ou d'application que possède la morale considérée *in abstracto*. C'est donc de l'intérieur de ce qui n'est pas elle – la vie éthique – que la morale surgit et cela fournit un critère pour *apprécier moralement la vie éthique* : « On peut – dit remarquablement Habermas – juger de la rationalité d'une forme de vie d'après la manière dont celle-ci forme un contexte qui permette à ses membres la constitution d'intellections morales orientées par des principes et qui favorisent leur traduction dans la praxis »³⁵. En d'autres termes : un monde de la vie est plus ou moins *rationnel* (au sens de raisonnable) selon qu'il permet plus ou moins *l'accès à la rationalité* (entendue comme raisonabilité), donc l'émergence de la raison (pratique). On aperçoit combien celle-ci n'est pas donnée mais construite, acquise à partir de facteurs liés à certaines conditions de vie – comme le Surmoi, par exemple –, dont les structures qui permettent de se déprendre des conventions et d'exercer un jugement autonome, « ne peuvent naître que dans certains milieux »³⁶.

On n'est pas loin alors du jugement d'aliénation diagnostiquant des vies manquées, voire pathologiques... sauf que : 1) une vie aliénée parce que manquant de « rationalité » n'est pas immorale et que la question posée est alors plus « clinique » que « morale » ; 2) la morale, s'agissant des contenus de vie qu'elle a à juger directement, garde pleinement sa sphère propre : elle ne se rapporte « qu'à une dimension au sein d'un monde de vie, à savoir aux cadres institutionnels et aux interactions légitimement réglées qui surgissent avec une exigence de validité normative »³⁷ – et, à ce niveau, la question de l'universalisation des intérêts est primordiale. En dehors de cette dimension, la vie a son épaisseur propre, sa « substance », toujours spécifique et diverse, elle suit son cours en dehors de la raison et n'a pas à être jugée moralement mais appréciée éthiquement, sans prétention à un point de vue universaliste. Ces réserves faites – et elles sont cruciales – il reste que l'on peut « dépister des traces de la raison dans l'histoire » au sens indiqué précédemment, et que la philosophie, « en coopération

35. *Ibid.*, p. 42.

36. *Ibid.*, p. 44.

37. *Ibid.*, p. 46.

avec les sciences sociales et historiques »³⁸, doit assumer cette tâche morale et donc faire retour à et sur la vie éthique concrète pour la juger au nom d'une instance extra-éthique. Il n'y a pas que des faits historiques à teneur éthique et dont l'histoire serait seule juge en un procès normatif strictement immanent, mais également des normes à valeur trans-historique, quelle que soit l'historicité de leur « découverte », et, donc, des réalités qui, plus que d'autres, en favorisent l'émergence et la réalisation : « Nous pouvons apprendre de Kant et de Marx que Hegel et l'historicisme ne constituent pas une alternative complète »³⁹. A condition, bien entendu, d'admettre que la raison critique doit aussi s'occuper de l'économie pour la soumettre à sa puissance législative, mais cela est une autre « histoire »⁴⁰.

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*

40. Ce point touche aux limites de l'analyse « systémique » de Habermas, qui n'est pas mon propos. Je renvoie aux critiques de J. Bidet in *Théorie de la modernité* (P.U.F, Paris, 1990), que je partage.