



HAL
open science

Jugement moral et vie bonne : l'héritage aristotélicien dans l'éthique habermassienne de la discussion

Caroline Guibet Lafaye

► **To cite this version:**

Caroline Guibet Lafaye. Jugement moral et vie bonne : l'héritage aristotélicien dans l'éthique habermassienne de la discussion. Philosophie allemande et philosophie antique, Dec 2005, Lyon, France. p. 313-334. hal-00375021

HAL Id: hal-00375021

<https://hal.science/hal-00375021>

Submitted on 14 Apr 2009

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Jugement moral et vie bonne¹

Caroline Guibet Lafaye

Centre Maurice Halbwachs

CNRS

48, bd Jourdan, F-75014 Paris (France)

caroline.guibet-lafaye@ens.fr

La culture libérale moderne issue des Lumières confère à la justice et à la bienveillance une importance et une centralité fondamentales dans la vie morale. Elle exige une satisfaction prioritaire des exigences de la justice, la poursuite de la « vie bonne » trouvant alors, par après, sa place. En particulier les théories, issues du kantisme, confèrent un statut privilégié à la justice ou au respect pour ses semblables, reléguant toute autre question à un rang secondaire. Il semble, si l'on en croit Charles Taylor par exemple, que cette priorité accordée à la justice constitue également un trait saillant de la philosophie de Habermas². Pourtant, l'articulation de la justice et de la vie bonne présuppose la mise en œuvre du jugement.

En particulier, dans le contexte aristotélicien, la γνώμη désigne le jugement, lorsque l'on dit de quelqu'un qu'il a du jugement. Or cette faculté de discernement, que possède l'homme de bon jugement (εὐγνώμων), n'est pas strictement théorétique. En ce sens, *avoir du jugement n'est pas seulement une qualité intellectuelle* : l'homme de bon jugement (εὐγνώμων) ne se confond pas avec l'homme de science. En effet l'intelligence (σύνεσις), la capacité de l'homme intelligent (σύνεσός), ou encore de celui qui comprend (συνιέναι), possède une

¹ Texte publié in *Cahiers philosophiques de Strasbourg* : « Platon et Aristote à la lumière de la philosophie allemande : penser, être, agir », Strasbourg, n° 23, 2008/1, p. 313-334.

² C. Taylor, *La liberté des Modernes*, « La conduite d'une vie et le moment du bien », Paris, PUF, 1997, p. 291.

extension qui ne permet pas de l'assimiler à une science particulière¹. La *σύνεσις* ne désigne pas l'intelligence du théologien ni même celle du physicien mais plutôt *la capacité d'analyser et de dénouer les situations concrètes*. Elle a donc le même domaine que la prudence et ne diffère de cette dernière que par le fait qu'elle est *critique*, alors que la prudence est *normative*². Or non seulement nous n'acquérons (ou non) cette capacité de juger qu'avec le temps mais cette capacité de discernement joue précisément un rôle clé dans l'articulation du juste et du bien, au sein de contextes d'existence particuliers, comme le souligne Habermas. Ainsi plusieurs des questions soulevées par Aristote, concernant l'articulation de normes intellectuelles (principes moraux, principes de justice, etc.) à l'action trouvent une réponse dans la philosophie de Habermas ou s'y voient réexploitées.

Nous voudrions ainsi montrer, en premier lieu, comment la mention aristotélicienne d'une « vue exercée » par l'expérience est réexploitée par Habermas, à travers la reconstruction rationnelle du développement moral proposée par Kohlberg, sous la forme d'un concept d'« apprentissage constructif ». Néanmoins – comme nous le soulignerons dans un deuxième temps – Habermas n'en reste pas à une théorie naturaliste de la formation du jugement moral puisqu'il cherche à fonder en raison les stades du jugement moral, en s'appuyant sur l'analogie qu'Aristote exploite déjà entre justesse et vérité. Il apparaîtra enfin qu'Habermas dépasse le formalisme éthique, en montrant que les questions de justice se posent toujours sur l'horizon moral de la vie bonne. Ce faisant, il renoue avec la pensée aristotélicienne et explicite, dans le cadre même de sa réflexion, l'affirmation aristotélicienne selon laquelle « le jugement est la détermination correcte de ce qui est équitable »³.

1- La formation du jugement moral

Comme le souligne Aristote, « nous attribuons jugement, intelligence, prudence et raison intuitive indifféremment aux individus quand nous disons qu'ils ont atteint l'âge du jugement et de la raison, et qu'ils sont prudents et intelligents »⁴. Plus précisément, « nous croyons que ces dispositions [jugement, intelligence, raison intuitive] accompagnent les différents âges de

¹ *Ethique à Nicomaque*, VI, 11, 1143 a 2-4. Bien plus, la *σύνεσις* « ne roule pas sur les êtres éternels et immobiles, ni sur rien de ce qui devient, mais seulement sur les choses qui sont occasion d'embarras ou matière à délibération » (1143 a 4-6).

² *Ethique à Nicomaque*, 1143 a 8-10.

³ *Ethique à Nicomaque*, 1143 a 20.

⁴ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VI, 12, 1143 a 27-28.

la vie, et que tel âge déterminé apporte avec lui raison intuitive et jugement, convaincus que nous sommes que la nature est la cause »¹. Or la reconstruction du développement moral et de la formation de la capacité de jugement est exposée non pas par Habermas mais par un auteur sur lequel ce dernier s'appuie : Lawrence Kohlberg, car l'éthique de la discussion requiert, par elle-même, le concept d'« apprentissage constructif ».

1-1 La reconstruction rationnelle du développement moral chez Kohlberg

Kohlberg distingue six stades du jugement moral qui peuvent être compris comme *s'approchant graduellement des structures de l'évaluation impartiale* ou de l'évaluation juste des conflits d'action, ayant une portée morale. Ces stades sont conçus, par Kohlberg, comme le reflet d'une *formation progressive du jugement moral, de l'enfance à l'âge adulte*, au terme de laquelle l'individu est à même de formuler des jugements pratiques universels comme l'est le *phronimos* aristotélicien. Ainsi la théorie kohlbergienne des stades de la conscience morale, du stade 1 au stade 6, qu'Habermas exploite dans *Morale et communication*, permet, sans même que l'on adhère à l'idée d'un développement progressif de la conscience, d'exemplifier les attitudes morales typiques, face à des normes morales et face à des normes de justice². Chaque stade correspond à une représentation de la justice et à un *type de jugement moral*, selon une reconstruction des intuitions morales sous-jacentes.

a) Le niveau préconventionnel se compose de deux types d'attitudes, dont la première est désignée comme étant le stade de la punition et de l'obéissance.

b) Le stade 2 est celui du projet instrumental individuel et de l'échange.

c) Le stade 3 est celui des attentes interpersonnelles et mutuelles, des relations et de la conformité.

d) Le stade 4 est celui du maintien de la conscience et du système social.

e) Le stade 5 est celui des droits premiers, du contrat social ou de l'utilité sociale.

f) Le stade 6 est celui des principes éthiques universels.

¹ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VI, 12, 1143 b 7-8. Ailleurs, Aristote souligne que « les paroles et les opinions indémontrées des gens d'expérience, des vieillards et des personnes douées de sagesse pratique sont tout aussi dignes d'attention que celles qui s'appuient sur des démonstrations, car l'expérience leur a donné une vue exercée qui leur permet de voir correctement les choses » (*Ethique à Nicomaque*, VI, 1143 b 11-14).

² L. Kohlberg, *Essays on Moral Development*, vol. I, Harper and Rows Pubs, New York et San Francisco, 1981, p. 409 sqq. Voir J. Habermas, *Morale et communication*, Paris, Flammarion, 1986, p. 138-140, pour une exposition des six stades moraux selon Kohlberg.

Ces différents stades de la conscience morale se présentent comme une *reconstruction rationnelle du développement moral*, de telle sorte que la capacité morale de juger se développerait, selon Kohlberg, de l'enfance à l'âge adulte, en passant par l'adolescence, selon un modèle invariant¹. Ce modèle par stades – emprunté à Piaget – permet de comprendre et d'envisager, de façon *naturaliste*, les étapes de la formation du jugement moral et de la capacité de produire de tels jugements. Kohlberg met ainsi *en rapport la reconstruction philosophique des intuitions morales et l'explication psychologique de leur acquisition*². Cette théorie psychologique conduit Kohlberg à concevoir le passage d'un stade à l'autre comme un développement moral de l'individu. Par là, Kohlberg croit pouvoir préciser les conditions auxquelles des exigences de validité normative sont pertinentes et comprendre pourquoi les individus progressent d'un stade à l'autre.

Cette théorie psychologique « se fonde sur une théorie philosophique de la morale, qui précise que le dernier stade est *moralement meilleur* et plus pertinent que le premier stade. Notre théorie, souligne Kohlberg, affirme que les individus *préfèrent* le dernier stade du raisonnement moral auquel ils accèdent, c'est là une affirmation qui est étayée par la recherche. Cela étant, elle *dérive d'une affirmation philosophique* selon laquelle le stade ultime, en raison de certains critères moraux, est "objectivement" préférable et plus pertinent. Toutefois, s'il s'avérait que la réalité du développement moral était incompatible avec les implications psychologiques de cette affirmation philosophique, nous n'hésiterions pas à la remettre en question »³.

La prise en compte de normes universalistes ou de normes universelles de justice, dans des conceptions individuelles de la vie bonne, ne peut alors avoir lieu qu'au terme d'un processus de maturation personnelle. Devient alors manifeste, dans cette reconstruction du développement moral individuel, la façon dont s'expriment, dans le jugement individuel, des intuitions morales supposées être universelles.

¹ Comme le rappelle Kohlberg « [sa] théorie psychologique de la morale dérive largement de Piaget qui prétend que logique et morale se développent, l'une et l'autre, en une succession de stades, chacun d'entre eux étant considéré formellement comme une structure plus équilibrée que le stade précédent. Cela revient donc à affirmer que tout nouveau stade (logique ou moral) est une structure nouvelle qui inclut les éléments des structures précédentes, mais qui les transforme d'une manière telle, qu'elle présente un équilibre plus stable et plus large » (L. Kohlberg, « The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment », p. 632-633).

² « Une théorie psychologique qui, en dernière instance, parvient à expliquer de manière adéquate pourquoi un enfant passe d'un stade à un autre, et une théorie philosophique qui, en dernière instance, parvient à expliquer de manière adéquate pourquoi un stade supérieur est plus approprié qu'un stade inférieur, sont en fait une seule et même théorie développée dans des directions différentes » (L. Kohlberg, « From Is to Ought : How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with it in the Study of Moral Development », p. 154).

³ L. Kohlberg, « The Claim to Moral Adequacy », p. 633.

1-2 L'éthique de la discussion et le concept d'« apprentissage constructif ».

Or l'éthique de la discussion requiert, précisément, le concept d'« apprentissage constructif » utilisé par Piaget et Kohlberg. Dans la mesure où Kohlberg fait référence, dans l'analyse empirique du développement moral individuel, à une morale guidée par des principes, l'éthique de la discussion peut se reconnaître dans ses traits essentiels. Symétriquement, la ligne de délibération morale naturelle, présentée par Kohlberg, se trouve par là appréhendée de manière réflexive. Déjà, la description des perspectives socio-morales est menée par Kohlberg, de telle sorte que la correspondance avec les stades du jugement moral soit intuitivement manifeste¹. L'attitude réflexive sur le « monde social » (autrement dit, ce que Kohlberg nomme le point de vue « prééminent-à-la-société »), parce qu'elle met en rapport les conceptions du monde et les *exigences de validité*, peut être rapportée à l'attitude hypothétique d'un participant à une argumentation, qui thématise des exigences de validité normatives correspondantes. On comprend alors comment l'individu en vient à entrer dans le cadre de la discussion², qui le conduira vers l'adoption idéale de rôle et le souci réflexif d'autrui. En particulier, le jeu de l'argumentation tend à créer la perspective décrite par Kohlberg comme le « point de vue prééminent à la société » (*prior-to-society-perspective*)³. Par ce biais, s'opère une projection de la formation de la volonté, dans les conditions idéalisées d'un *universal discourse*.

Or l'éthique de la discussion se révèle spécifiquement pertinente, pour expliquer le « point de vue moral », en fonction de chacun des trois préalables philosophiques (le cognitivisme, l'universalisme et le formalisme) mis en œuvre par Kohlberg. En effet, on retrouve, dans le processus de la discussion, les opérations que Kohlberg requiert pour les jugements moraux au stade postconventionnel, à savoir (1) la *complète réversibilité* des points de vue, à partir desquels les participants proposent leurs arguments, (2) *l'universalité*, au sens où l'on inclut

¹ Cette description combine les conditions socio-cognitives, préalables aux jugements moraux, avec les structures de ces jugements. La *perspective socio-morale*, que l'adolescent organise aux stades 3 et 4 et qu'il apprend à manœuvrer de manière réfléchie aux stades 5 et 6, peut trouver sa place dans un système des *perspectives sur le monde* qui, en rapport avec un système qui traduit les *perspectives du locuteur*, sous-tendent l'activité communicationnelle. L'éthique de la discussion permet également de contribuer à la reconstruction verticale des stades de la conscience morale mais elle renvoie à une théorie de l'activité communicationnelle, dans la mesure où elle se rapporte aux structures d'une interaction guidée par des normes et médiatisée par le langage.

² Kohlberg actualise des intuitions kantiennes que Peirce et Mead avaient exprimées, en termes de participation à une « discussion universelle ».

³ Voir J. Habermas, *Vérité et justification*, Paris, Gallimard, 2001, p. 232. Concernant ce concept de Lawrence Kohlberg et sur la notion de « point de vue d'un membre de la société », voir J. Habermas, *Morale et communication*, Paris, Flammarion, 1986, p. 143 et 146.

toutes les personnes concernées, et enfin (3) la *réciprocité*, qui apparaît dans le fait que les exigences de chacun des participants sont équitablement reconnues par tous les autres.

C'est dans ce cadre, c'est-à-dire à travers la discussion et l'argumentation en général, que la volonté se construit¹. Dans ce processus de formation rationnelle de la volonté, la compréhension empathique laisse place à des décisions rationnelles. Se dégagent alors une *capacité de formuler des jugements respectant des principes éthiques universels* ainsi que la capacité, pour l'individu, d'y conformer son agir. Cette intégration individuelle de normes universelles, dans des conceptions particulières du bien, peut être conçue comme une *progression vers la moralité*, conformément aux stades successifs du jugement moral décrit par Kohlberg.

Or la psychologie du développement de type cognitiviste étend, par analogie avec la vérité, le concept épistémique d'apprentissage au développement de la conscience morale, et convoque une conception similaire de ce que sont des jugements moraux corrects. Autrement dit, on considère qu'une personne a « *appris* » quelque chose, lorsqu'elle peut justifier sa nouvelle intuition et rectifie une conviction plus ancienne, *désormais identifiée comme erreur*. Habermas souligne ainsi que si cette phénoménologie de l'apprentissage vaut aussi pour l'acquisition des convictions morales, il faut partir de l'idée que *les jugements moraux peuvent être vrais ou faux* ou du moins comportent une prétention à la validité similaire à un codage binaire². Lawrence Kohlberg traduit, pour sa part, cette intuition dans l'idée d'un « *isomorphisme* » du jugement « *logique* » et du jugement « *moral* » et considère, en outre, la maîtrise des opérations cognitives comme une condition nécessaire de l'apprentissage des niveaux correspondants du jugement moral³.

1-3 Fonder en raison les stades du jugement

Le but d'Habermas est en revanche de fonder en raison les stades du jugement moral, pour ramener les stades moraux de Kohlberg, par-delà les perspectives sociales, aux stades de

¹ Quoiqu'Habermas, à la différence de Kohlberg, considère le processus discursif qu'est l'argumentation comme une procédure d'évaluation impartiale d'états de fait moraux.

² J. Habermas, *Vérité et justification*, p. 208-209.

³ Piaget souligne enfin que, dans sa confrontation pratique avec son environnement physique, l'enfant développe, au moyen de l'abstraction réfléchissante, les catégories et les opérations appropriées à l'appréhension du monde objectif. Par ces mêmes moyens, il acquiert, en rapport avec son environnement social, les catégories et les perspectives nécessaires à une appréciation morale adéquate des conflits surgissant dans l'action.

l'interaction¹. Alors que Kohlberg envisage la façon dont un jugement moral est produit, au fil du temps, et déduit les stades du jugement moral de perspectives socio-morales particulières, Habermas veut fonder en raison ces derniers. Pour ce faire, Habermas reconstruit les stades de l'interaction à partir du concept d'activité communicationnelle. Il décrit, à l'aide de structures perspectives qui sont, à chaque fois, implémentées dans différents types d'action, ces stades d'interaction, en supposant que les perspectives, intégrées et incorporées dans les interactions, s'organisent selon un ordre conforme à la logique du développement moral.

Considérons les deux derniers stades décrits par Kohlberg, correspondant respectivement à une perspective adoptée en fonction de principes prééminents à la société et à une perspective procédurale d'adoption idéale de rôle. Ces stades sont les plus pertinents dans notre perspective et s'avèrent susceptibles de recevoir, dans le cadre de l'éthique de la discussion habermassienne, une interprétation distincte de celle que Kohlberg propose. Dans la mesure où Habermas veut fonder en raison les stades du jugement moral, il ramène ces derniers – par-delà les perspectives sociales auxquelles Kohlberg les associait – aux stades de l'interaction. L'éthique de la discussion se démarque ainsi de la démarche kohlbergienne, en n'identifiant pas les stades de la réflexion à des stades naturels, représentés au plan intrapsychique du développement.

Au stade 5, les principes valent comme quelque chose d'ultime. Ils ne nécessitent aucune fondation supplémentaire, Les problèmes de fondation et d'application – à ce niveau conventionnel – ne sont pas encore séparés, parce que la vie éthique substantielle d'un milieu traditionnel n'est pas encore fondamentalement mise en question.

Au stade 6 (le stade ultime), on suppose, en revanche, que la conduite est gouvernée par des principes éthiques universels que toute humanité devrait respecter. Ce stade est régi par des principes éthiques universels². Néanmoins les principes sont mis en œuvre de façon souple et sont expressément relativisés à travers les procédures de justification. En d'autres termes et à ce niveau postconventionnel, le jugement moral se distingue par le fait que les problèmes de fondation et d'application sont strictement séparés.

Ainsi le fait marquant de l'interprétation habermassienne, dans sa différence d'avec la perspective kohlbergienne, est notamment qu'elle distingue, d'un côté, l'orientation en

¹ J. Habermas, *Morale et communication*, p. 146. Ainsi lorsque l'on passe de l'action régulée par des normes à la discussion pratique, on obtient les catégories qui procèdent d'une morale guidée par des principes.

² Comme l'égal traitement des égaux et le respect des êtres humains en tant qu'individus.

fonction de principes universels (stade 5) et l'orientation en fonction de la méthode par *justification* des principes possibles (stade 6)¹.

2- Le « savoir moral » : l'analogie entre justesse et vérité

2-1 « Le jugement est la détermination correcte de ce qui est équitable »

La question de la formation du jugement moral n'est pas la seule problématique que l'on retrouve chez Aristote et Habermas. Les deux penseurs convergent également dans la double caractérisation, intellectuelle et pratique, du jugement moral. Aristote souligne en effet que « le jugement est la détermination correcte de ce qui est équitable (επιεικής)² », l'équitable étant le substitut humain d'une justice trop géométrique, trop abstraite. « La preuve en est, ajoute Aristote, que l'homme équitable est celui dont nous disons le plus qu'il est indulgent [...], et l'équité n'est rien d'autre que d'avoir de l'indulgence pour certaines choses³. » Par là, Aristote associe une nuance de moralité à un mot signifiant l'intelligence puisqu'il conclut que « l'indulgence est le jugement qui décide de l'équitable, lorsque ce jugement est droit, et il est droit lorsqu'il porte sur le vrai⁴ ». L'indulgence (συγγνώμη) porte donc, selon Aristote, à la fois sur l'équitable et sur le vrai. Par là, se trouvent réunis, par un lien intrinsèque, *une détermination intellectuelle et un prédicat moral*.

Cette coïncidence du vrai et de l'équitable n'est toutefois possible qu'à condition que *le vrai ne soit plus assimilé au démontrable*, au géométrique, puisque c'est par opposition à eux que l'équitable a été, par ailleurs, défini. En d'autres termes, le savoir ne coïncide avec la moralité qu'à la condition de limiter ses prétentions, c'est-à-dire de reconnaître ses limites. Ainsi l'homme du jugement, c'est-à-dire l'homme de la prudence, ne s'en remet pas à un savoir transcendant pour se soustraire au devoir de juger, c'est-à-dire de comprendre. Savoir comment les choses s'enchaînent « effectivement » est bien *autre chose* qu'exiger ce qui doit être fait – ou savoir comment nos actions « doivent » s'engrener pour rendre possible une vie en commun correcte ou juste.

¹ Voir Habermas, *Morale et communication*, Tableau 7, p. 181-182.

² *Ethique à Nicomaque*, 1143 a 20.

³ *Ethique à Nicomaque*, 1143 a 21-22.

⁴ *Ethique à Nicomaque*, 1143 a 23-24.

2-2 L'analogie entre justesse et vérité

De même qu'Aristote établit une analogie entre *phronèsis* et *épistémè*, on retrouve, dans la pensée d'Habermas, cette analogie entre justesse et vérité. Aristote associe le *savoir prudentiel* issu de la faculté de juger pratique à la *vraisemblance*, si bien que le caractère *obligatoire* des devoirs moraux ne peut pas, par ce biais, se traduire en termes de validité catégorique des jugements moraux. Néanmoins seule une conception de la morale, qui établit une *analogie avec la connaissance*, permet de donner une interprétation cognitiviste de la validité déontologique des normes obligatoires.

L'analogie qu'Habermas propose entre savoir moral¹ et connaissance est plus étroite que celle entre *phronèsis* et *épistémè*. En effet, là où Aristote considère que « le jugement est droit lorsqu'il porte sur le vrai », Habermas établit que les attentes, quant au comportement moral, permettent de juger une action, non seulement comme étant conforme aux règles ou déviante, mais encore comme étant « correcte » ou « fautive » au regard de la règle elle-même. Dans ce cas, il est alors admis que le sens prescriptif de verbes comme « prescrire » ou « interdire » est lié au sens épistémique de termes comme « justifié » ou « injustifié ». Par conséquent, les normes qui permettent, dans chaque cas, d'apprécier les actions de cette *manière cognitive* doivent prétendre à la validité, dans un sens qui relève de la connaissance². La « justesse » est alors comprise par analogie avec la « vérité » comme une validité inconditionnée³, tout comme la validité des énoncés moraux est comprise par analogie avec la vérité.

Lorsque la prétention à la validité, associée aux normes morales, est conçue par analogie avec la vérité, la validité d'un énoncé normatif ne se comprend pas comme affirmant l'existence d'un état de choses⁴. Elle signifie bien plutôt que nous pensons que la norme correspondante *mérite d'être reconnue et doit régir notre pratique*. Or l'argumentation est le lieu où sont expressément thématiques et problématisées les exigences de validité, conformément auxquelles les individus agissant dans la pratique communicationnelle quotidienne s'orientent.

¹ Parler d'un « savoir moral » est problématique car il ne peut pas s'agir d'un savoir factuel. Le savoir moral se distingue du savoir empirique, au moins, par sa relation à l'action. La « vérité » des propositions descriptives signifie que les états de choses énoncés « existent », alors que la « justesse » des propositions normatives reflète le caractère obligatoire des manières d'agir, prescrites ou interdites.

² Le monde social joue alors, pour le développement de la conscience morale, un rôle analogue à celui que le monde objectif joue pour le développement cognitif en général.

³ J. Habermas, *Vérité et justification*, p. 214.

⁴ J. Habermas, *Vérité et justification*, p. 224.

2-3 Le discernement moral

Précisément la fusion, entretenue dans le monde vécu, entre *validité* et *valeur sociale* disparaît, lorsque l'on entre dans le processus de l'argumentation morale. Celui-ci nous conduit à interroger la validité des normes véhiculées par la tradition et à mettre à l'épreuve des principes pouvant guider l'action. S'opère alors une dissociation entre, d'une part, 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. En d'autres termes, les questions relatives à la justice sont distinguées des questions relatives à la vie bonne.

Dans ce cadre, c'est-à-dire lorsque les questions morales sont extraites de leur contexte, les réponses morales, les jugements pratiques ne peuvent plus déterminer l'action à partir de mobiles empiriquement motivants. Les questions morales ne peuvent, dès lors, plus trouver leur force de motivation rationnelle que dans le seul *discernement* et les jugements pratiques, dans ce contexte, ne déterminent l'action qu'à partir du pouvoir rationnellement motivant d'*actes de compréhension*¹. La spécificité du contexte requiert en effet un certain discernement moral aussi bien qu'un *ancrage motivationnel particulier* car seul l'ancrage motivationnel permet à une morale post-conventionnelle d'être transposée en activité. Une médiation entre éthique et moralité sociale est donc requise. Or cette médiation suppose, d'un côté, une *sensibilité au contexte*, comme le saisissent aussi bien Aristote qu'Habermas, que, de l'autre, une *sagacité* et une aptitude à déterminer, de manière autonome, sa propre conduite. Le problème *cognitif* de l'application des normes est donc un problème qui se double de la question *motivationnelle* de l'ancrage de l'intelligence morale.

En d'autres termes, le problème cognitif de l'application des normes vise à déterminer comment, dans une situation donnée, il faut comprendre le commandement universel (la norme universelle de justice, par exemple), qui me dit ce que je dois faire pour, à partir de là, pouvoir agir. En revanche, la question de la motivation permet de déterminer si ce que je dois faire, je le ferai réellement, autrement dit, si les normes que je reconnais comme justes influenceront effectivement mon agir. Cette double difficulté ne se résout que si *quelque chose s'ajoute au jugement moral*, en particulier par le biais de l'astreinte herméneutique tout

comme de l'intériorisation de l'autorité. En effet, les normes morales ne contiennent pas, en elles-mêmes, les règles de leur application. Pour agir avec discernement moral, il faut donc pouvoir faire preuve de sagacité herméneutique et être capable d'exécuter les jugements réfléchissants ou de mettre en application les règles morales. Ainsi c'est à partir de et à travers cette intégration des opérations cognitives et émotionnelles, s'opérant lors de la fondation et de l'application des normes, que la maturité de la capacité morale de juger se révèle².

La pensée habermassienne constitue donc une réponse aux éthiques formalistes dans la mesure où, comme le suggère Habermas lui-même, il se pourrait bien que l'on manque d'emblée « la question de l'action et de la vie moralement justes si, à l'instar de Kant, on se concentre sur le phénomène de la validité prescriptive, du caractère obligatoire des commandements, et si par là on s'engage dans un problème qui est *découplé de toutes les circonstances concrètes de la vie*, des relations et des identités interpersonnelles – si, précisément, l'on se concentre sur la question des raisons données en faveur de la validité des maximes d'action »³.

S'il est vrai que pour une part, lorsqu'on se demande si des normes ou des manières d'agir litigieuses sont justes et méritent la reconnaissance intersubjective, on ne peut éviter une relative abstraction, à l'égard du monde de la vie et des circonstances concrètes du cas particulier envisagé. Néanmoins, d'autre part, lors de *l'application* impartiale de principes et de règles justifiés à un cas particulier, l'abstraction qui affecte l'examen de normes litigieuses doit être dépassée. Autrement dit, les principes valides doivent être soupesés, les uns par rapport aux autres, à la lumière des circonstances concrètes et des intérêts en présence.

Cette exigence, soulignée par Habermas, suggère un dépassement de la dissociation commune, au sein des éthiques formalistes, entre les questions normatives – concernant la justice ou la coexistence juste – et les questions évaluatives concernant la vie bonne¹. Les *questions morales* (ou normatives) peuvent, en principe, être tranchées rationnellement, à partir de l'universalisation des intérêts ou du point de vue de la justice. En revanche, les

¹ Ce qui signifie que toute morale universaliste, pour devenir efficace, doit compenser cette perte de moralité sociale concrète.

² Autrement dit, la discontinuité entre les jugements moraux (c'est-à-dire l'intelligence morale) et les actions morales (présupposant des mobiles empiriques inhérents aux habitudes culturelles) ne se résorbe qu'à condition qu'un système contrôle, de l'intérieur, le comportement.

³ J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, p. 62. Les éthiques formalistes conçoivent, en effet, le bien (ou le bonheur) de l'individu, de la communauté ou celui du plus démuné, indépendamment de tout souci de fondation ou de justification des normes morales de l'action.

questions d'évaluation se présentent, en général, comme des questions relatives à la « vie bonne » (ou à la réalisation de soi) et ne sont accessibles à un débat rationnel, que sur l'horizon d'une forme de vie historiquement concrète ou d'une conduite individuelle².

A l'encontre de cette dissociation, l'intérêt de la pensée d'Habermas consiste à montrer, en rendant par là hommage à Aristote et en se détournant des éthiques formalistes, que *les questions de justice ne se posent que dans l'horizon de questions relatives à la « vie bonne »*. Tel est en particulier le cas lorsque l'éthique se confond avec la moralité sociale et que les devoirs sont associés à des habitudes concrètes de vie. En effet, dans la morale sociale concrète, caractéristique d'un certain monde vécu et à laquelle on est naïvement habitué, les questions morales sont indissociables des questions évaluatives.

En revanche, lorsque ce même monde social est placé sous le regard réflexif de celui qui participe à la discussion et qui adopte, à son égard, une attitude hypothétique, il se décompose en conventions qui exigent toutes une justification³. N'étant plus garanties par les évidences du monde vécu, ces normes doivent être justifiées à l'aide de principes. S'institue alors une orientation en fonction de principes de justice et, en dernière instance, en fonction de la méthode de justification des normes par la discussion, spécifiquement distincte de la moralisation héritée du monde social. Ceci explique qu'à ce stade postconventionnel, « l'idée de justice ne peut venir que d'une forme idéalisée de réciprocité postulée dans la discussion »⁴.

3- De l'impartialité à la justice

3-1 Juger équitablement et impartialement

Cette orientation du jugement moral vers l'équité et la justice est déjà anticipée par la conception aristotélicienne du jugement puisque Aristote établit que : « le jugement est la détermination correcte de ce qui est *équitable* (επιεικής)¹ ». Aristote souligne également que « ce qu'on appelle enfin jugement, qualité d'après laquelle nous disons des gens qu'ils ont un bon jugement ou qu'ils ont du jugement, est la correcte discrimination de ce qui est équitable.

¹ La séparation des questions de fondation et des questions d'application se retrouve également dans les approches déontologiques.

² Voir J. Habermas, *Morale et communication*, p. 130.

³ Une compréhension pleinement décentrée du monde devient *réflexive* lorsqu'elle passe de l'activité communicationnelle à la *discussion argumentée*.

⁴ J. Habermas, *Morale et communication*, p. 183.

Ce qui le montre bien, c'est le fait que nous disons que l'homme équitable est surtout favorablement disposé pour autrui, et que montrer dans certains cas de la largueur d'esprit est équitable. Et dans la largueur d'esprit on fait preuve de jugement en appréciant correctement ce qui est équitable. [...] Juger correctement c'est juger ce qui est vraiment équitable »². Or la lecture habermassienne des stades de la conscience morale permet de comprendre comment Aristote peut passer de l'idée d'« avoir du jugement » – c'est-à-dire de la maturité quant à la conscience morale – au fait que juger correctement revient à juger équitablement³. Habermas montre, en effet, qu'il existe des relations structurelles entre les stades moraux du développement de l'individu et les principes de justice. Cette corrélation – entre les stades moraux et les perspectives sociales, d'un côté, et les stades d'interaction, de l'autre, des relations structurelles – permet de comprendre comment *les représentations de la justice se déduisent de l'équipement socio-cognitif*, propre à chaque stade d'interaction.

En particulier le stade 6 de la morale formaliste réaliserait ce moment où l'individu fait une place au souci d'autrui, aussi bien dans son appréhension intellectuelle du monde que dans son agir. A ce stade, la conduite est régie par des principes éthiques universels, qui sont le fondement de validité des lois particulières et des conventions sociales, et dont l'égalité des droits de l'homme et le respect des êtres humains en tant que fins sont des exemples. Or la raison qui motive à faire ce qui est juste est que l'on a perçu, en tant que personne rationnelle, la validité de ces principes et que l'on s'y est soumis. Le stade 6, en particulier, coïncide ainsi avec la perspective de tout individu rationnel, qui reconnaît la nature de la moralité et qui perçoit que la morale se fonde dans le respect d'autrui, considéré comme une fin et non comme un moyen. La perspective de la justice converge alors avec la perspective qu'adoptent généralement les participants aux discussions rationnelles⁴.

L'*impartialité* – entendue comme un effort pour justifier certaines prétentions à la validité critiquables par la discussion et comme condition à laquelle sont soumises les questions de

¹ *Ethique à Nicomaque*, 1143 a 20.

² *Ethique à Nicomaque*, 1143 a 18-24. Aristote indique également que « c'est en étant capable de juger des choses rentrant dans le domaine de l'homme prudent qu'on est intelligent, bienveillant et favorablement disposé pour les autres, les actions équitables étant communes à tous les gens de bien dans leurs rapports avec autrui » (*Ethique à Nicomaque*, VI, 1143 a 28-30).

³ Il est vrai que le fait d'envisager les thèses d'Habermas, dans le cadre de questions relatives à la justice, peut sembler non pertinent, dans la mesure où Habermas s'en tient à une méta-éthique sans proposer de principes de justice substantiels. Néanmoins certains de ses écrits suggèrent qu'Habermas admet que la philosophie politique ne peut se contenter de spécifier les conditions idéales, dans lesquelles des principes légitimes pourraient être adoptés, mais qu'il convient de faire des hypothèses quant au contenu des principes qui seraient adoptés, si ces conditions étaient réalisées (voir J. Habermas, « Justice and Solidarity : on the Discussion Concerning Stage 6 », *The Philosophical Forum*, 21, 1989, p. 41).

⁴ J. Habermas, *Vérité et justification*, p. 228.

fondation – a alors pour fonction d'*expliciter une idée de justice de plus en plus abstraite*. Les représentations concrètes de la justice sont sublimées pour former un concept procédural d'*appréciation impartiale*, lequel, à son tour, en vient à définir la justice¹. Ainsi *ce qui est juste finit par être fonction des conditions de la formation impartiale du jugement*. Précisément, l'éthique de la discussion propose une procédure permettant de garantir l'impartialité de la formation du jugement. Dans les discussions pratiques, l'« impartialité » au sens d'un effort pour justifier certaines prétentions à la validité, critiquables par la discussion, coïncide alors avec l'« impartialité » entendue comme idée post-traditionnelle de la justice².

3-2 Equité et solidarité

Ainsi l'éthique de la discussion s'emploie à mettre en évidence la solidarité comme l'autre face de la justice. Par là, comme le montre Habermas dans *Morale et communication*, elle s'oppose aux réductions individualistes et montre que *les aspects structurels de la « vie bonne »*, que l'on peut affranchir des totalités concrètes de chaque forme de vie – ou d'histoire de vie – particulières, *sont inclus dans ce concept de justice*. Or la notion de solidarité, à laquelle Habermas fait référence, se présente comme une partie constitutive d'une morale universaliste. Elle doit être appréhendée à partir de l'idée d'une formation discursive universelle de la volonté. Ce n'est qu'avec cette acception de la solidarité que la justice, conçue de manière postconventionnelle, peut converger³. Comment, dès lors, comprendre cette convergence réciproque des concepts de justice et de solidarité ?

Cette coïncidence de la justice et de la solidarité s'explique et résulte de la structure même de la discussion. En effet l'éthique procédurale demeure unilatérale, tant que l'idée d'un accord entre des sujets originaires individuels n'est pas remplacée par l'idée d'une formation rationnelle de la volonté, au sein d'un monde de la vie d'individus socialisés en général¹. Grâce à leurs propriétés pragmatiques, les discussions rendent possible une formation éclairée de la volonté, mettant en évidence les *intérêts de tout un chacun*, sans

¹ Plus la substance de tout consensus axiologique préalable s'évanouit, plus l'idée de justice elle-même se confond avec l'idée d'une fondation et d'une application impartiale des normes (J. Habermas, *Vérité et justification*, p. 231).

² J. Habermas, *Vérité et justification*, p. 232.

³ Habermas reconnaît toutefois que l'égal traitement, la solidarité et le bien commun sont déjà présents, dans des sociétés prémodernes, notamment dans les conditions de symétrie et d'attentes réciproques, propres à toute pratique communicationnelle quotidienne car, sans ces présuppositions idéalisantes, personne ne peut agir communicationnellement.

déchirer le tissu social, par lequel chacun est relié à tous. La double perspective de l'individuel et du communautaire est essentielle et nécessaire car chaque exigence d'universalisation, concernant des normes de justice, ne peut devenir effective qu'à la condition d'une appartenance à une communauté idéale de communication, soutenant la conscience d'une solidarité et le sentiment d'une *coappartenance fraternelle* à un *contexte de vie commun*².

Dans les sociétés prémodernes, les idées de justice et de solidarité, présentes dans la reconnaissance réciproque de sujets responsables, qui orientent leur agir en fonction de prétentions à la validité, fondent des obligations normatives ne dépassant pas les limites de la famille, de la tribu, de la ville ou de la nation, c'est-à-dire une extension relative de la sphère de l'intérêt personnel. Ces limites ne peuvent être dépassées que dans des discussions qui revêtent une forme institutionnalisée, comme c'est le cas dans les sociétés modernes. Or – et tel est l'apport spécifique des analyses d'Habermas – les argumentations dépassent, par elles-mêmes, les mondes de la vie particuliers car, dans leurs présuppositions pragmatiques, le contenu normatif des présuppositions de l'agir communicationnel est universalisé, abstrait et élargi à une communauté de communication, comprenant tous les sujets capables de parler et d'agir. Dans le cadre de la discussion, s'opère donc une *universalisation des jugements et des intérêts* puisque l'universalité de nos jugements vient de ce que nous prenons l'attitude de la communauté entière, c'est-à-dire celle de tous les êtres rationnels³. Le caractère social de nos jugements moraux leur confère leur universalité et fonde l'idée que tout homme, qui est capable de comprendre rationnellement la situation donnée, peut également consentir à un but moralement justifié.

Conclusion

Ce parcours de la philosophie habermassienne a permis de montrer qu'Habermas, tout en s'inscrivant dans l'héritage kantien, est loin de délaisser les problématiques et préoccupations aristotéliennes. Une partie de la pensée d'Habermas – concernant le pan de l'éthique de la

¹ J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, p. 69.

² La justice est en effet impensable sans au moins un élément de réconciliation.

³ Selon Mead, « nous sommes ce que nous sommes par nos relations à autrui » (G. H. Mead, *L'esprit, le soi et la société*, « Fragments sur la morale », p. 321). Par conséquent, notre fin moralement justifiée, est inévitablement sociale, à la fois, dans son contenu et dans sa forme (J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, p. 65).

discussion au moins – repose sur des intuitions aristotéliennes (en l’occurrence le concept d’apprentissage constructif) qu’Habermas contribue à fonder rationnellement. En particulier, la réinterprétation des stades de la conscience morale que propose Habermas, en se distinguant de l’élaboration théorique naturaliste qu’en donne Kohlberg, permet de comprendre comment Aristote peut passer de l’idée d’« avoir du jugement » – c’est-à-dire de l’idée d’une maturité de la conscience morale – au fait que juger correctement revient à juger équitablement. La médiation habermassienne est en effet essentielle en ce qu’elle établit l’existence de relations structurelles entre les stades moraux du développement de l’individu et des principes de justice. Ainsi la réponse qu’Habermas apporte à la question des rapports entre raison théorique et raison pratique, corrélative de la distinction aristotélienne entre philosophie théorique et philosophie pratique, se formule dans une perspective et dans des concepts également aristotéliens, c’est-à-dire comme la détermination d’un jugement à la fois intellectuel et moral, caractéristique de l’homme prudent, du *phronimos*. Ainsi et contrairement à ce que l’affirmation de C. Taylor, dont nous sommes partis, pouvait laisser croire, Habermas vise à dépasser la dissociation, commune dans les éthiques formalistes mais aussi déontologiques, entre les questions normatives concernant la justice ou la coexistence juste et les questions évaluatives concernant la vie bonne, en montrant que les questions de justice ne se posent *que* dans l’horizon des questions relatives à la « vie bonne », où elles ont toujours déjà leur réponse.

Références

- Aubenque, Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963.
- Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1990.
- Habermas, Jürgen, (1983), *Morale et communication*, Paris, Flammarion, 1986.
- Habermas, Jürgen, (1989), « Justice and Solidarity : on the Discussion Concerning Stage 6 », *The Philosophical Forum*, 21, p. 32-52.
- Habermas, Jürgen, *De l’éthique de la discussion*, Paris, Cerf, 1992.
- Habermas, Jürgen, *Vérité et justification*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999 ; Paris, Gallimard, 2001.
- Kohlberg, L., (1971), « From ‘Is’ to ‘Ought’ : How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with it in the Study of Moral Development », in Mischel (éd.), *Cognitive Development and Epistemology* (D’Etre à Devoir : comment on commet le paralogisme

- naturaliste et comment on s'en défait dans l'étude du développement moral), Academic Press, New York, 1971, p. 151-235.
- Kohlberg, L., (1973), « The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment » (La prétention à la justesse morale au stade supérieur du jugement moral), *Journal of Philosophy*, vol. t. XX, n°18, 1973.
- Kohlberg, L., *Essays on Moral Development*, vol. I, Harper and Rows Pubs, New York et San Francisco, 1981.
- Mead, G. H., *L'esprit, le soi et la société*, trad. Jean Cazeneuve, Eugène Kaelin et Georges Thibault, Paris, PUF, 1963.
- Taylor, Charles, *La liberté des Modernes*, Paris, PUF, 1997.