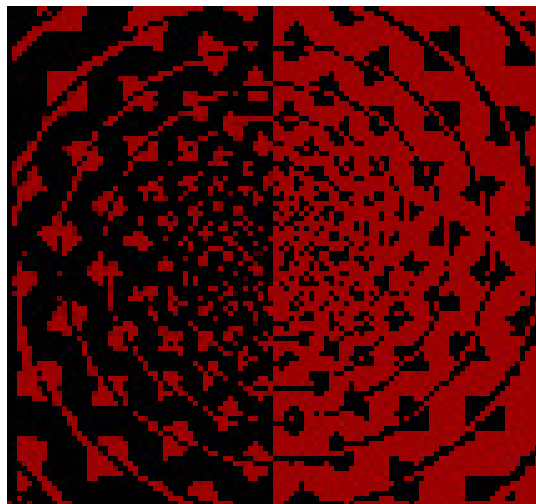


# Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



**Titre:** *Procéduralisme et herméneutique. Rawls et Habermas face à Ricoeur.*

Auteur: Marc Maesschalck

N° 123

Année : 2006

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 2006

*This paper may be cited as: Marc Maesschalck, "Procéduralisme et herméneutique. Rawls et Habermas face à Ricoeur. " in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, n°123, 2006*

## Procéduralisme et herméneutique Rawls et Habermas face à Ricœur

Par Marc Maesschalck (UCL, FUSL)<sup>1</sup>

Si le procéduralisme en éthique est devenu un courant prédominant durant les deux dernières décennies du XXe siècle avec l'éthique de la discussion de Habermas et le libéralisme politique de Rawls, il n'a pas été l'occasion d'un débat approfondi avec la perspective d'une éthique herméneutique telle que l'a développée Paul Ricœur<sup>2</sup>. Concrètement, il n'y a pas eu d'échange au sens strict. Seul Ricœur a tenté de se situer de manière directe par rapport à la conception de la justice et de la délibération argumentée supportée par le procéduralisme. Il a ainsi tenté une prise de position philosophique par rapport à des théories qui, de prime abord, semblaient se donner des objets plus restreints, par option méthodologique et par conviction épistémologique : trouver les conditions d'exercice de « l'insociable sociabilité »<sup>3</sup>, déterminer les conditions d'élaboration en commun de normes de vie acceptables par tous les concernés. Malgré cette différence d'objet fondamentale, Ricœur pensait que son point de vue devait lui permettre non seulement de mettre en évidence un certain manque de ces perspectives spécialisées, mais aussi d'en proposer un dépassement en corrélant ce manque avec celui d'autres perspectives elles aussi incomplètes, pour les amener à une relation de complémentarité au sein d'un point de vue plus englobant.

---

<sup>1</sup> Les recherches de Marc Maesschalck s'inscrivent dans le cadre d'un programme de recherche fédéral belge PAI (V/23), financé par les SSTC (accessible à l'adresse [www.cpdr.ucl.ac.be/iap5/](http://www.cpdr.ucl.ac.be/iap5/)).

<sup>2</sup> On trouve bien entendu différentes tentatives dans la littérature secondaire. Elles sont le plus souvent élaborées à partir du point de vue herméneutique, tels les travaux de Jean Grondin et de Alfredo Gomez Muller. Les tentatives les plus intéressantes sont celles qui ont tenté de jeter un pont entre les deux perspectives. La plus élaborée en milieu francophone est celle de Jean-Marc Ferry. Mais d'autres tentatives originales existent aussi en espagnol et en italien, en particulier chez Domenico Jervolino (*Le Parole della Prassi*, La Città del Sole, Napoli, 1996), chez Enrique Dussel (*Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998) et chez Ricardo Salas Astrain (*Ética Intercultural*, USCH, Santiago, 2003). On verra également de E. Dussel, *Apel, Ricœur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Universidad de Guadalajara, México, 1993 et, en dialogue avec ces tentatives, M. Maesschalck, *Pour une éthique des convictions*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1994.

<sup>3</sup> P. RICOEUR, *La critique et la conviction*, Calmann-Lévy, Paris, 1995, p. 97.

Il y a donc à la fois chez Ricœur la volonté de saisir l'insuffisance du point de vue procédural et la volonté de résoudre cette insuffisance en subsumant ce point de vue dans une synthèse plus générale que sa position unilatérale lui rendait inaccessible. C'est l'économie de ces deux aspects de l'argumentation de Ricœur que notre analyse va progressivement s'efforcer de remettre en question, en essayant de montrer que l'ambition affichée par l'entreprise de subsumption se réalise au détriment du premier volet de l'argumentation, celui consistant à indiquer la voie d'une insuffisance. Or ce volet de l'argumentation nous semble posséder une signification interne dont toutes les conséquences ne sont pas tirées, précisément parce qu'elles sont occultées par le deuxième volet, celui qui vise à subvertir le point de vue procédural dans son ensemble, par une dialectique externe à lui.

Nous allons d'abord tenter de montrer comment cette économie argumentative s'est mise en place. Puis nous y distinguerons plus finement les rôles joués respectivement par la critique de Rawls et par celle de Habermas. Sur cette base, nous essayerons de montrer le point fort de la critique de Ricœur que sa propre économie argumentative finit par escamoter au profit d'une synthèse qui perd en acuité par rapport aux positions procéduralistes.

## 1. Le contexte d'une rencontre ou Du moment procédural dans l'herméneutique

Dans l'important document autobiographique qu'il nous a laissé sous le titre *Réflexion faite*<sup>4</sup>, Paul Ricœur indique que le moment privilégié de sa rencontre avec les éthiques procédurales se situe entre les *Gifford Lectures* de 1986 et la publication de *Soi-même comme un autre* en 1990, à l'occasion d'un cours donné à « La Sapienza » de Rome<sup>5</sup>. A propos de cette période de préparation de la version définitive de *Soi-même comme un autre*, Ricœur précise qu'il s'est rendu compte que son travail sur l'éthique comme sagesse pratique l'avait amené à revoir la structure d'ensemble de son ouvrage<sup>6</sup>. Mais ce qui prend forme alors, c'est moins un moment procédural au sein de l'herméneutique qu'un moment éthique au sein d'une conception herméneutique de la moralité, le moment d'une « petite éthique », dira Ricœur. La spécificité de cette « petite éthique » consiste à resituer l'exigence kantienne d'universalité dans une perspective d'application du jugement moral en situation<sup>7</sup>, à travers différents moments, parmi lesquels le moment procédural et communicationnel

---

<sup>4</sup> P. RICOEUR, *Réflexion faite*, Ed. Esprit, Paris, 1995.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>7</sup> Plus globalement, la tâche de cette « petite éthique » ou « éthique postérieure » est de distribuer les principes fondamentaux de la vertu (éthique téléologique) et du respect (éthique déontologique) dans une pluralité de sphères où les capacités au bien sont mises à l'épreuve de la pratique et traduites dans des maximes concrètes d'action adaptées à des champs particuliers d'intervention (cf. *Le Juste 2*, Esprit, Paris, 2001, pp. 61-66).

apporte, plus spécifiquement, une fondation dialogique au principe de moralité qui permet d'établir le lien entre « le toi des relations interpersonnelles et le chacun de la vie dans des institutions »<sup>8</sup>.

Dans ce cadre, Ricœur n'accorde, comme Höffe<sup>9</sup>, qu'une attention très secondaire au développement proprement dit de l'appareil conceptuel de la pragmatique communicationnelle. Il se limite à la partie plus strictement transcendantale des arguments concernant la validité des prétentions à l'universalité du discours argumenté. Pour Ricœur, l'éthique de Habermas est, essentiellement, une approche universaliste basée sur l'idée régulatrice d'une « délibération illimitée, sans contraintes de temps ni de partenaires, (...) qui se qualifie elle-même comme pragmatique transcendantale »<sup>10</sup>. Selon cette optique, on peut considérer que l'éthique procédurale de Habermas offre une synthèse originale des trois impératifs kantiens : « le principe d'autonomie selon la catégorie d'unité, le principe de respect selon la catégorie de pluralité, et le royaume des fins selon la catégorie de totalité »<sup>11</sup>.

Cette réduction du propos de Habermas à l'universalisme moral dans les limites d'une pragmatique de la raison communicationnelle prépare sa subversion, comme nous l'annonçons, dans le cadre d'une éthique « postérieure » de la raison pratique ou « petite éthique ». L'universalisme normatif n'est en effet qu'un moment dans l'élaboration du jugement moral en situation. Comme moment spécifique de l'universel, il suppose, d'un côté, l'enracinement des jugements dans leurs contextes particuliers, déjà habités d'une certaine prudence à l'égard des conflits de valeurs, et, de l'autre côté, un moment réflexif rendant possible un équilibre entre le sens prudentiel immédiat et l'exigence médiate d'universalité<sup>12</sup>. Cet équilibre réfléchi correspond en fait, comme on le sait, à la manière dont Ricœur entend reprendre l'exigence interne de la position rawlsienne et la ramener à son articulation nécessaire avec la dimension proprement téléologique de l'éthique<sup>13</sup>.

On peut donc observer dans la reconstruction que Ricœur propose lui-même de sa stratégie argumentative face à l'éthique procédurale une sorte de saut qui permet le passage d'une réponse adressée à Habermas à une autre adressée à Rawls. L'éthique de la discussion est d'abord réduite à son moment universel pour être ensuite reprise dans la synthèse de la sagesse pratique qui la

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 80. Cf. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, p. 326.

<sup>9</sup> Cf. la préface de Ricœur à la traduction de O. HÖFFE, *Principes du droit*, trad. par J.-C. Merle, Cerf, Paris, 1993, reprise dans P. RICOEUR, *Le Juste 2*, pp. 143-153. Nous renvoyons plus particulièrement à la p. 152.

<sup>10</sup> P. RICOEUR, *La critique et la conviction*, p. 97.

<sup>11</sup> P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 326.

<sup>12</sup> On retrouve cette structure dans « Les trois niveaux du jugement médical », repris dans *Le Juste 2*, pp. 227-243, p. 228.

<sup>13</sup> P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, pp. 275-276.

rend alors compatible avec la reformulation de l'éthique principlaliste de Rawls<sup>14</sup>. C'est alors l'évolution de l'éthique de Rawls qui sert de modèle, en fonction de son adaptation progressive aux exigences politiques d'un consensus social durable et stable, c'est-à-dire à la reconnaissance du rôle joué par des convictions bien pesées pour stabiliser une motivation sociale de justice.

Ce « saut » mérite qu'on s'y attarde rétrospectivement, sans surévaluer sa reconstruction, car celle-ci risque de masquer, chez Ricœur aussi, une part d'incertitude dans le débat et peut-être d'autres issues laissées par la suite de côté. Derrière les apparences synthétiques que ne cesse de revendiquer la « petite éthique » se trouve, en effet, une certaine ambivalence par rapport au développement d'une philosophie des actes collectifs qui n'a jamais vu le jour après la philosophie de la volonté. Même si les figures de la faillibilité invitaient à développer le sens de la fragilité des choses humaines au sein des relations instituées dans l'ordre social, ce n'est que de manière souvent indirecte et partielle que ce sujet fut abordé dans le parcours de Ricœur<sup>15</sup>. Dans l'un de ses nombreux textes testamentaires livrés à l'université de Barcelone en avril 2001, Ricœur parle de cette « petite éthique » comme d'une dénomination « ironique » et dit qu'il est encore occupé à la réviser pour « partir franchement du niveau normatif, celui où s'articule le sens de la norme et celui de l'être obligé »<sup>16</sup>. Ce genre de déclaration indique que, peut-être, un certain décalage subsistait dans le débat avec le procéduralisme entre l'apparente assurance de la synthèse herméneutique et la prise en compte de la forme performative des règles collectives dotées d'une force d'obligation indépendante (pour partie au moins) de leur justification morale.

Cette incertitude se reflète en particulier dans des concepts comme ceux d'éthique antérieure (ou, parfois, « éthique de l'amont ») et d'éthique postérieure (ou, implicitement cette fois, « éthique de l'aval »), qui, tout en évitant l'opposition entre éthique fondamentale et éthique appliquée, finissent quand même par la recouvrir<sup>17</sup>, alors qu'ils tentent d'y échapper. La difficulté réside dans l'articulation entre la phénoménologie des capacités qui s'autorise du point de vue anthropologique sur l'action humaine et la théorie des actes collectifs qui va nécessairement au-delà de la sollicitude à l'égard d'un autre soi-même pour envisager « le chacun de la vie dans des institutions »<sup>18</sup> ou « le tiers porteur de droit sur le plan juridique, social et politique »<sup>19</sup>. Il faut alors tenter de penser une éthique qui dépasse le cadre des « relations courtes

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 334-335.

<sup>15</sup> Cf. P. RICOEUR, *Réflexion faite*, p. 29.

<sup>16</sup> « Lectio Magistralis de Paul Ricœur », in D. JERVOLINO, *Paul Ricœur*, Ellipses, Paris, 2002, pp. 75-91, p. 84.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>18</sup> Cf. P. RICOEUR, *Réflexion faite*, p. 80.

<sup>19</sup> *Ibid.*

d'intersubjectivité »<sup>20</sup> au profit d'une « projection en avant »<sup>21</sup> dans « l'histoire des mœurs prise dans sa dimension communautaire »<sup>22</sup>. Or cette projection en avant ne peut simplement se déterminer par son *terminus ad quem*. Sur ce point, la référence à une sociologie des sphères d'application de la normativité sociale selon différents régimes de justification n'est pas une issue à la question procédurale<sup>23</sup>. Cette dernière porte plutôt sur le principe même de la distribution de l'application des normes, sur les conditions de leur testabilité ou de leur « universabilisation » dans un processus collectif de formation du jugement. La question procédurale porte donc aussi, en définitive, sur les conditions de montée en puissance d'une action collective reconnue ou acceptable par une majorité comme expression de l'intérêt public. Sans cette prise en compte spécifique de la problématique des actes collectifs, la « projection en avant » de l'éthique postérieure risque de perdre la dimension d'assomption de la normativité sociale où se joue cette disproportion du singulier et du pluriel que la liberté individuelle ne suffit pas à évaluer.

La part d'incertitude qui persiste dans la position de Ricoeur et les stratégies argumentatives de sa petite éthique ne dépend pas uniquement de facteurs internes au développement de la pensée de Ricoeur. Elle dépend aussi de facteurs externes à notre sens autant, voire plus déterminants. En abordant le débat avec Rawls et Habermas, Ricoeur s'engageait dans un contexte marqué par deux rendez-vous manqués entre traditions intellectuelles de la deuxième moitié du XXe siècle. Le premier rendez-vous manqué est celui de la théorie libérale de la justice relancée par Rawls au début des années 70 et de la philosophie continentale européenne de l'époque concentrée sur le structuralo-marxisme et la deuxième génération de la théorie critique. Le deuxième rendez-vous manqué est celui du tournant pris par une partie de l'école de la théorie critique d'une herméneutique des sciences sociales vers une théorie linguistico-pragmatique des actes sociaux rendant possible une conception de l'éthique radicalement différente de celle prônée par le libéralisme rawlsien. Dans cette nouvelle perspective pragmatique-transcendantale, l'éthique devait être conçue en articulation au processus de formation d'une discursivité sociale performante au plan de la production même des normes de vie en commun. Le délibérativisme politique trouvait ainsi un nouveau fondement dans l'apprentissage social. Cette veine allait pouvoir se développer en théorie de l'action et marquer tout autant la théorie politique que la théorie du droit. On touche à travers ces rendez-vous manqués à deux versants de la théorie sociale par rapport à laquelle la philosophie continentale européenne a subi une grave déconnexion depuis les années 70 : le versant économique d'un côté et le versant politico-juridique de

---

<sup>20</sup> *Le juste* 2, p. 64.

<sup>21</sup> « *Lectio Magistralis* », p. 85.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> Cf. le renvoi aux travaux de L. BOLTANSKI et L. THEVENOT, *De la justification, Les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris, 1991, dans P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris, 2004, p. 299.

l'autre. Ces rendez-vous manqués ont eu une incidence réelle sur les tentatives ultérieures de mise en débat, parce que ces dernières sont obligées de se référer aux recoupements plus tardifs que suscite le succès social rencontré par les orientations nouvelles, dès lors réduites à des unités pratiques beaucoup plus vagues, comme celle de la « démocratie délibérative »<sup>24</sup>.

Ce contexte historique constitue l'arrière-plan des incertitudes qui sous-tendent les stratégies argumentatives de Ricœur face aux éthiques procédurales. Mais il permet aussi de prendre distance par rapport au résultat final et de mieux dissocier ce qui n'est peut-être qu'artificiellement réuni. Ainsi, s'il faut d'abord et de toute évidence s'intéresser à Rawls dans la mesure où il apparaît comme la clé de voûte de la position proposée par Ricœur face au procéduralisme en éthique, rien n'empêche de prendre un autre chemin, plus centré sur Habermas et qui reprend les débats antérieurs qu'occulte pour partie la fixation plus récente sur l'éthique de la discussion et ses fondements. Quand Ricœur écrit, dans *Soi-même comme un autre*, que « l'argumentation ne se pose pas seulement comme antagoniste de la tradition et de la convention, mais comme instance critique au sein de convictions qu'elle a pour tâche non d'éliminer, mais de porter au rang de "convictions bien pesées" »<sup>25</sup>, il procède certes au « saut » vers sa reprise de Rawls que nous avons souligné précédemment, mais il reprend aussi, dans la partie initiale de sa proposition, une critique, déjà bien assise depuis 1973, à l'encontre de Habermas. La reprise de ce débat plus ancien avec Habermas, qui se situait dans le cadre de son rapport critique avec l'herméneutique gadamérienne des traditions, montre que, par delà le rendez-vous manqué avec le point de départ de la pragmatique communicationnelle, a persisté une certaine prévention à l'égard de ce qui devait toujours encore manquer au procéduralisme reconverti de Habermas, à savoir un défaut intrinsèque d'historicité. On peut alors se demander si ce n'est pas cette prévention à l'égard de Habermas qui commande en fait la reprise de Rawls en vue de sauvegarder chez ce dernier un sens de la dialectique transcendantale de la faculté de juger pratique face aux prétentions universalistes d'une pragmatique générale de la raison pratique. Or c'est au moment même où il pose ce geste en faveur d'un type de procéduralisme limité aux ambitions de l'éthique appliquée que Ricœur me semble occulter un débat plus fondamental : celui qu'il a engagé à l'égard des présupposés téléologiques que doit endosser toute forme de procéduralisme dans la conception de sa propre prétention à une réalisation pratique comme norme de conduite effectivement réalisable. Il s'agit ni plus ni moins du principe

---

<sup>24</sup> Il faut noter toutefois que, même réduites à leur point de rencontre sous forme de « sagesses pratiques », ces traditions différentes continuent de se dissocier clairement du point de vue des recommandations politiques auxquelles elles peuvent conduire. Un exemple parmi d'autres, mais bien connu, est celui de leurs divergences au plan des relations internationales et du cosmopolitisme. On trouve alors très directement une opposition entre un point de vue orienté vers les « *Domestic Affairs* » (habermassiens) et un autre vers la « *Global Justice* » (rawlsiens).

<sup>25</sup> P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 334.

de « la projection en avant » de cette position éthique vers les sphères d'action collective. L'argument d'un impossible affranchissement du point de vue déontologique par rapport à toute présupposition téléologique nous semble ainsi affaibli par l'argument consistant à traiter cette limitation<sup>26</sup> comme un moment possible d'une dialectique transcendantale plus vaste. Cette dernière prétend alors renvoyer à la seule issue possible, hors de portée de la tâche théorique, celle des équilibres toujours révisables des engagements moraux-pratiques en situation. Nous allons tenter, dans les analyses qui suivent, de mettre à l'épreuve cette distinction que nous proposons entre l'argument téléologique de Ricœur et son argument dialectique, en reprenant tour à tour la critique de Rawls et celle de Habermas.

## 2. Le rôle joué par la critique de Rawls

A première vue, comme nous venons de l'expliquer, la critique de Rawls reçoit plus d'attention chez Ricœur que celle de Habermas. Toutefois, cette critique ne prend forme que tardivement<sup>27</sup>, vu le retard accusé par le débat francophone quant à la réception des idées de Rawls<sup>28</sup>. Ce retard, Ricœur s'efforce lui-même de le combler dans *Le Juste I* en élargissant partiellement sa critique au libéralisme politique soutenu par Rawls<sup>29</sup>.

L'intérêt que représente la priorité accordée à la critique de Rawls réside dans une mise en évidence plus économique au plan épistémologique des limites d'une théorie procédurale de la justice. En prenant au mot les prétentions kantiennes de Rawls, Ricœur peut sans grande difficulté retracer les grandes articulations qui conduisent de l'impératif catégorique fondant la volonté rationnelle à la formulation contractualiste de la règle de justice, en passant par la position de la communauté des personnes comme ordre des fins en soi<sup>30</sup>. La conclusion paraît dès lors sans appel : il n'y a pas d'autofondation possible du point de vue déontologique sur la société juste, car celui-ci présuppose le rejet de l'utilitarisme. Or pour se justifier, ce rejet est, pour sa part, obligé de recourir à une conception téléologique de l'autonomie et de la valeur d'autrui comme personne. L'anti-utilitarisme de Rawls résulte donc d'une conviction sur ce qu'est la justice et sur l'espoir qu'une théorie politique constructiviste du juste

---

<sup>26</sup> Dont il faudra décider si elle est interne ou externe.

<sup>27</sup> Vers 1987 (selon *Réflexion faite*, p. 80), alors que Paul Ricœur est régulièrement présent aux Etats-Unis à partir de 1954 (selon *La critique et la conviction*, p. 67).

<sup>28</sup> Dix-sept ans après la première parution de *Theory of Justice*, Ricœur peut écrire : « si je commence par ce hors-d'œuvre, c'est dans la perspective de la réception de Rawls par le public français et des résistances attendues à cette réception » (P. RICOEUR, « Le cercle de la démonstration (1988) », in *Lectures I*, Seuil, Paris, 1991, pp. 216-230, p. 217).

<sup>29</sup> En fait tel que le laisse surtout appréhender la collection d'articles recueillie par la traductrice Catherine Audard sous le titre *Justice et démocratie* (Seuil, Paris, 1993).

<sup>30</sup> Cf. P. RICOEUR, « John Rawls : de l'autonomie morale à la fiction du contrat social (1990) », in *Lectures I*, pp. 196-215, p. 212.



parviendra à coïncider avec cette conviction. Mais que serait une telle théorie si elle n'était pas précisément dès le départ sous-tendue par cette visée éthique qu'elle s'est donnée et qu'elle contribue essentiellement à formaliser ?<sup>31</sup> Pour Ricœur, la réponse est claire : libéré de toute motivation éthique, l'argument du maximin se réduirait en fait « à une forme subtile d'utilitarisme ou, au mieux, à un argument purement prudentiel, caractéristique de tout jeu de marchandage »<sup>32</sup>.

La force de l'argument développé par Ricœur réside dans l'extension du sens de l'équilibre réfléchi pour l'appliquer à la totalité de la démarche discursive de Rawls. Dans ce sens, c'est le constructivisme en général qui est remis en cause comme fondement d'une démarche déontologique. La rationalisation d'un sens de la justice n'élimine en rien, par l'adoption d'un point de vue moral, l'exigence réflexive d'un travail critique sur les restrictions et les biais idéologiques qui entourent ce prétendu sens de la justice<sup>33</sup>. Ce travail spécifique sur les précompréhensions qui structurent les convictions a pour tâche de libérer « la dimension critique de la conviction qui protège l'imagination de la situation originelle contre l'arbitraire et qui permet de la mobiliser, de l'enrôler, au bénéfice de la rationalisation du sentiment moral fondamental, consistant dans le respect de l'humanité dans la personne d'autrui et dans la mienne »<sup>34</sup>.

Sur la base de cette fiction positive de l'éthique des convictions, Ricœur interprète, dans *Le Juste 1*, le tournant du « consensus par recoupement » comme une confirmation de sa critique et une reconnaissance du rôle positif des convictions dans la stabilisation d'une société juste. Les convictions réflexivement travaillées de certaines doctrines philosophiques, morales ou religieuses peuvent fonder les valeurs d'une société juste, conférer aux individus une force d'adhésion au projet de démocratie équitable<sup>35</sup>.

Au même moment, le point faible de l'argumentation de Ricœur réside précisément dans ce rôle de fiction positive accordé aux convictions bien pesées. Sur ce point d'ailleurs, il pense englober également les positions de Habermas et de K.O. Apel dans une même confiance fondamentale en la rationalité humaine : en appeler aux convictions travaillées par la critique réflexive et protéger ainsi l'imagination de la fiction originelle, qui joue spontanément quand, discutant de la justice, nous suspendons notre intérêt propre, pour trouver un argument fort<sup>36</sup>, c'est, à la manière de l'éthique de la discussion, soumettre ces convictions à la

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>33</sup> Cf. P. RICOEUR, *Le Juste 1*, Esprit, Paris, 1995, p. 96.

<sup>34</sup> « Le cercle de la démonstration », pp. 228-229.

<sup>35</sup> *Le Juste 1*, p. 118.

<sup>36</sup> « Le cercle de la démonstration », p. 228.

règle de l'argumentation rationnelle<sup>37</sup>, « faire confiance à la capacité des citoyens ordinaires (...), à leur aptitude à se mettre à la place de l'autre, ou mieux à transcender leur place »<sup>38</sup>. Mais en insistant sur cette capacité morale-pratique que se donnent les éthiques procédurales pour y appliquer leur constructivisme, Ricœur s'écarte en même temps de leur signification spécifique comme théorie sociale. Il met de côté les processus intersubjectifs d'apprentissage qui ont retenu l'attention du psychologue Kohlberg et induit ses recherches sur les stades du développement moral<sup>39</sup>. Il met ainsi entre parenthèses le régime d'action collective dans lequel s'inscrit la réflexion procédurale, lorsqu'elle tente d'identifier des formes d'institutionnalisation politique de la délibération visant à garantir la formation de la volonté générale. D'une certaine façon, Ricœur parvient bien à montrer qu'il ne peut jamais s'agir en éthique de suspendre des convictions pour prendre des décisions d'intérêt commun, mais il ne tire peut-être pas toutes les conséquences de sa démonstration en la limitant à la nécessaire reconnaissance de la signification téléologique de la disposition morale des agents rationnels. Pourtant, en définitive, la question est moins, pour les éthiques procédurales, de se prononcer sur la validité ou l'acceptabilité rationnelle de contenus sémantiques susceptibles de justifier les actions que de déterminer, pragmatiquement, les performances de ces contenus pour les acteurs en tant qu'ils constituent des processus de croyance qui sous-tendent les actions et déterminent les capacités de participation à la délibération sur le juste.

Il suffit pour s'en convaincre de passer au plan de l'application de la théorie de la justice à la théorie des relations internationales, selon le droit des gens. Pour créer une société globale plus juste, Rawls estime qu'il sera normal d'établir le dialogue avec les *représentants officiels* des peuples appartenant à des Etats bien ordonnés<sup>40</sup>, même si ces Etats recouvrent des organisations sociales hiérarchiques qui autorisent « des inégalités fondamentales entre ses membres »<sup>41</sup>. Il est fort possible, en effet, que ceux-ci soient traités non comme des citoyens dotés de droits individuels, mais comme des membres de groupes ou associations, dotés seulement de droits qualifiants, « c'est-à-dire des droits qui qualifient les personnes pour accomplir leurs devoirs au sein des groupes auxquels elles appartiennent »<sup>42</sup>. Néanmoins, la contrainte procédurale exercée sur les représentants officiels de tels Etats est la seule voie capable de garantir une révision de la structure de base de leur société dans le sens de la justice. En

---

<sup>37</sup> *Ibid.* Cf. aussi, *Le juste 1*, p. 97.

<sup>38</sup> *Le juste 1*, pp. 96-97.

<sup>39</sup> Kohlberg ne reçoit une attention mineure que par le biais des références de Habermas dans *Morale et communication* (trad. par Chr. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Cerf, Paris, 1986). Cf. les deux notes concernées dans *Soi-même comme un autre*, pp. 329 et 333, notes 1.

<sup>40</sup> Cf. J. RAWLS, *Le droit des gens*, trad. par B. Guillarmé, Esprit, Paris, 1996, p. 69.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 76.

s'engageant comme officiels dans des régimes d'action conjointe, ils augmentent indirectement les capacités d'influence des acteurs concernés par ces programmes d'action. Cet accroissement d'influence aura des conséquences sur le sens de la justice porté par les institutions sociales et politiques que représentent les officiels et comme officiels, ils sont soumis aux exigences internes de moralité du groupe auquel ils appartiennent. Ainsi, une attitude positive à l'égard des officiels représentant des Etats hiérarchiques bien ordonnés devrait en conséquence permettre, grâce à leur engagement dans des régimes juridiques communs, d'accroître les capacités d'influence des membres de leur société et de faire évoluer les exigences de participation au sein de ces groupes. Dans ce sens, chez Rawls comme chez Dworkin<sup>43</sup>, c'est bien plus qu'une intentionnalité morale qui est déjà supposée active chez les agents rationnels ; c'est une capacité collective d'assumer l'adaptation de la cohésion sémantique d'une institution dans des contextes d'incertitude. Il ne fait donc aucun doute, de ce point de vue, qu'un système juridico-politique s'appuie sur la moralité sociale du groupe auquel il s'adresse et qu'il construit sa force d'obligation sur la capacité collective d'auto-interprétation de sa cohésion comme projet de justice à travers les décisions des officiels<sup>44</sup>. Mais ce qui est traité sur le mode d'une *compétence sémantique* du groupe social relève, en fait, du point de vue du choix éthique en matière de relations internationales, d'une capacité pragmatique de destination collective liée à l'interaction des agents d'un système. C'est dans ce sens que l'argument téléologique avancé par Ricoeur nous semble dépasser la seule capacité prudentielle des citoyens à s'auto-limiter pour trouver des accords équitables. Cet argument pose la question plus radicale de la création d'une destination éthique commune à travers des accords collectifs.

### 3. Le rôle joué par la critique de Habermas

Si la rencontre avec Rawls a pu souffrir, du côté de Ricoeur, d'un certain retard, celle avec Habermas fut à l'inverse plutôt prématurée. Les premières critiques d'Habermas sont, en effet, forgées chez Ricoeur dès 1973 dans le cadre du débat herméneutique avec Gadamer<sup>45</sup>. C'est l'année où *Vérité et méthode* est publié en traduction française<sup>46</sup> et, dans la troisième partie de son ouvrage,

---

<sup>43</sup> Ainsi, lorsque Dworkin affirme que selon son concept d'intégrité politique, « nous sommes, en un certain sens, les auteurs des décisions politiques que prennent nos gouvernants ou, du moins, que nous pouvons à bon droit nous considérer comme tels » (*L'empire du droit*, P.U.F., Paris, 1994, p. 210), le « nous » revêt une importance capitale dans l'assertion. Car, de fait, il s'agit bien, à travers ce nous, de la capacité collective d'interpréter l'organisation commune de la justice à laquelle tous sont soumis en vertu de leur qualité de citoyen, c'est-à-dire de la capacité de continuer à reconnaître le projet de justice de la collectivité à laquelle ils appartiennent, même si le désaccord l'emporte sur ce projet dans des circonstances particulières.

<sup>44</sup> Ce point vient préciser les remarques de *Soi-même comme un autre*, p. 323.

<sup>45</sup> Cf. P. RICOEUR, « Herméneutique et critique des idéologies », repris dans *Du texte à l'action*, Seuil, Paris, 1986, pp. 333-377. On trouve l'historique du débat entre 1965 et 1971 à la note 1 de la page 334.

<sup>46</sup> Traduit par E. Sacre, Seuil, Paris, 1973.

Gadamer tente de répondre aux objections de Habermas. Cet échange se base sur la controverse commencée au milieu des années 60 entre Gadamer et Habermas<sup>47</sup>. L'attention particulière portée à ce texte se justifie aussi par le fait que Ricœur en reprend encore l'argument, de manière quasi inchangée, dans le troisième volume de *Temps et récit* paru en 1985<sup>48</sup>. Ricœur y concentre son analyse sur les articles reproduits dans la publication de la controverse en 1971 et sur l'ouvrage le plus connu à l'époque, *Connaissance et intérêt*<sup>49</sup>, qui ne sera traduit en français qu'en 1976.

1973, c'est aussi l'année de la traduction française de *La technique et la science comme « idéologie »* par Jean-René Ladmiral. On est encore loin à l'époque de saisir la portée de la reconstruction théorique à laquelle est occupé Habermas et dont une trace majeure est déjà donnée dans ses *Christian Gauss Lectures* de 1970-1971<sup>50</sup>. Les prolégomènes<sup>51</sup> à la théorie de l'agir communicationnel charrient encore quantité de débats résiduels non seulement avec l'école de Francfort et le freudo-marxisme, mais aussi avec l'herméneutique, le positivisme et le néokantisme. Le rapport au tournant linguistique n'a pas encore pris une tournure systématique et apparaît le plus souvent sous la forme d'une épistémologie programmatique, bien plus que d'un programme épistémologique bien défini. Lorsqu'en 1970, différents théologiens liés aux mouvements de la théologie de la sécularisation et de la théologie politique s'intéressent aux positions défendues par Habermas<sup>52</sup>, ils le présentent simplement en ces termes : « Habermas – jeune représentant de l'École de Francfort, dont les fondateurs ont été principalement Marcuse, Horkheimer et Adorno – est un des principaux théoriciens qui ont influencé le mouvement de contestation en Allemagne. Actuellement encore (...) il joue un rôle important dans l'élaboration d'une théorie capable de révolutionner la société capitaliste

---

<sup>47</sup> Le texte de référence est H.-G. GADAMER, « Rhetorik, Hermeneutik und Ideologie kritik », in *Kleine Schriften I*, Mohr, Tübingen, 1967, pp. 113-130. La réponse de Habermas qui s'intitule « La prétention à l'universalité de l'herméneutique » (in *Hermeneutik und Dialektik*, R. Bubner (ed.), Mohr, Tübingen, 1970) a été reprise dans J. HABERMAS, *Logique des sciences sociales*, trad. par R. Rochlitz, P.U.F., Paris, 1987, pp. 239-273. Gadamer réagit à cette réponse dans le volume dédié à cette controverse et intitulé *Hermeneutik und Ideologie Kritik* (Suhrkamp, Frankfurt, 1971) et auquel Ricœur renvoie dans *Temps et récit III* (Seuil, Paris, 1985, p. 325, n. 1).

<sup>48</sup> Dans le chapitre sur l'herméneutique de la conscience historique, *Temps et récit III*, pp. 325-329.

<sup>49</sup> Cf. *Du texte à l'action*, p. 358. Ricœur discute la troisième partie de J. HABERMAS, *Connaissance et intérêt*, (trad. par G. Cléménçon, Gallimard, Paris, 1976), laissant de côté l'important débat avec le pragmatisme de la deuxième partie.

<sup>50</sup> Cf. J. HABERMAS, *Sociologie et théorie du langage, Christian Gauss Lectures 1970/1971*, trad. par R. Rochlitz, Colin, Paris, 1995.

<sup>51</sup> Cf. l'évaluation par Habermas du projet auquel était lié *Connaissance et intérêt* dans sa *Postface* de 1973 à l'occasion de la réédition de l'ouvrage (in *op. cit.*, pp. 333-371, p. 335).

<sup>52</sup> Le texte reproduit par Ricœur dans *Du texte à l'action* (avec les références à la traduction française de *Wahrheit und Methode*) est en fait une conférence prononcée en 1973 au Colloque Castelli dédié cette année là au thème *Démythisation et idéologie* (Aubier, Paris, 1973). Le texte de Ricœur (*op. cit.*, pp. 25-61) est directement suivi d'une brève réplique de Gadamer à certaines des objections de Habermas sous le titre « Jusqu'à quel point la langue préforme-t-elle la pensée ? », in *op. cit.*, pp. 63-70.

avancée »<sup>53</sup>. En 1978, dans *Marxisme et théorie critique*<sup>54</sup>, c'est toujours en fonction de l'achèvement du programme de la théorie critique tel qu'il était formulé par Horkheimer et Adorno que l'avancée de Habermas est évaluée et rapportée au projet de thérapie collective et émancipatrice de A. Lorenzer<sup>55</sup>. Le projet de Habermas est compris comme la construction d'une forme d'interaction dans le champ de justification des idéologies visant à dépasser le blocage de la conscience technocratique<sup>56</sup>, en s'appuyant sur une « théorie matérialiste de la socialisation »<sup>57</sup>.

Pourtant, dès 1970, Habermas formulait déjà ses objectifs théoriques d'une toute autre manière : « Jusqu'ici, la mesure d'un sens symbolisé ne peut pas se passer de procédures *ad hoc* qui dépendent en dernière instance d'une compréhension préscientifique du langage, tout au plus soumise à une discipline herméneutique. (...) Nous nous servons de l'herméneutique, de l'art d'interpréter, à la place d'une procédure de mesure ; mais ce n'en est pas une. Seule une théorie de la communication en langage ordinaire, théorie qui, à la différence d'une doctrine de l'art herméneutique, ne se contenterait pas de diriger et de discipliner la capacité naturelle qu'est la compétence communicationnelle, mais l'expliquerait, pourrait également diriger les opérations fondamentales de la mesure du sens »<sup>58</sup>. Comme le remarque la postface ajoutée en 1973 à *Connaissance et intérêt*, la traversée de Peirce joue dans ce projet un rôle déterminant<sup>59</sup> dans la mesure où le concept de communication qui s'y profile ne peut plus être instrumentalisé comme un moyen au service d'un processus d'émancipation, mais doit fournir la base d'une théorie nouvelle de la validité des énoncés langagiers. C'est ainsi le projet d'une pragmatique universelle qui prend forme en tant que théorie à même d'expliquer le sens des prétentions à la validité, indépendamment d'un recours à l'expérience, grâce aux exigences spécifiques d'un consensus rationnel soumis à des procédures d'argumentation<sup>60</sup>. De ce point de vue nouveau, encore en construction à l'époque, il est certain que les reconstructions critiques que peuvent opérer la psychanalyse ou la théorie de la société dépendent d'une base théorique permettant de formaliser les conditions de possibilité en général d'un

---

<sup>53</sup> Fr. van den OUDENRIJN, « La théologie de la sécularisation : une idéologie religieuse de la société unidimensionnelle », in *Les deux visages de la théologie de la sécularisation*, Casterman, Tournai, 1970, pp. 157-172, p. 161.

<sup>54</sup> Cf. G. RAULET, « La réalisation du programme de la théorie critique chez Habermas », in P.-L. ASSOUN et G. RAULET, *Marxisme et théorie critique*, Payot, Paris, 1978, pp. 149-237.

<sup>55</sup> Cf. A. LORENZER, *Spracherstörung und Rekonstruktion, Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse*, Francfort, 1970 (cité par Raulet, *op.cit.*, p. 226, ainsi que par Ricoeur, *Du texte à l'action*, p. 358). Le rôle de Lorenzer est surtout décisif chez Habermas dans la controverse avec l'herméneutique (cf. l'article de 1970 sur « La prétention à l'universalité de l'herméneutique », pp. 253 et 260).

<sup>56</sup> G. RAULET, *op. cit.*, p. 228.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>58</sup> J. HABERMAS, *Sociologie et théorie du langage*, p. 10.

<sup>59</sup> J. HABERMAS, « Postface », *op. cit.*, p. 363.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 364.

accord linguistique<sup>61</sup>. Et « c'est là la tâche d'une théorie de la vérité fondée sur le consensus »<sup>62</sup>. C'est pourquoi Habermas peut alors conclure son débat avec Gadamer en ces termes : « En face d'une certitude monologique usurpée par la critique, l'objection herméneutique de Gadamer reste valable »<sup>63</sup>. Cependant, ajoute Habermas, « l'interprétation produite par l'herméneutique des profondeurs ne peut trouver d'autre confirmation que l'autoréflexion de tous les intéressés, réalisée et réussie dans le dialogue »<sup>64</sup>.

La position de Habermas est donc dès cette époque très éloignée de l'eschatologisme que Ricœur croit y reconnaître, en cherchant à cerner le désaccord avec l'herméneutique de Gadamer. L'analyse de Ricœur se concentre sur le mouvement de dépassement des distorsions produites par les contradictions socio-historiques, un mouvement posé, par l'autoréflexion, dans une tension encore abstraite vers l'idée régulatrice d'une communication sans contrainte, libérée de la violence exercée par les rapports de domination issus du travail et du pouvoir. C'est ainsi une variante du schéma marxiste de la dialectique historique qui accapare l'attention de Ricœur, à tel point qu'il pense y trouver une certaine similitude avec les thèses de Ernst Bloch<sup>65</sup>. Mais le plan qui se dessine alors chez Habermas est bien différent : il s'écarte au contraire du primat de la distorsion pour subordonner toute entreprise critique à son égard à l'élaboration des « normes fondamentales du discours rationnel » dans une communauté idéale de communication<sup>66</sup>.

L'objectif qui se dessine dès lors est celui d'une théorie de l'agir communicationnel dont Habermas écrit, dès 1975, qu'elle doit prendre la forme d'une théorie de la rationalité orientée vers l'intercompréhension, c'est-à-dire d'une théorie des conditions de rationalisation de l'activité consensuelle reposant sur des exigences de validité intersubjectivement reconnues<sup>67</sup>. Cette reformulation témoigne du travail continu fourni par Habermas sur les orientations de son entreprise. L'idée qu'une élaboration théorique de la pragmatique universelle doit prendre la forme d'un processus d'autorationalisation de l'activité communicationnelle est une manière d'introduire, dans la dynamique du projet, la question des processus d'apprentissage évolutionnaires<sup>68</sup> qui vont permettre de sortir du modèle de la

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 369.

<sup>62</sup> « Selon cette conception, je suis en droit d'attribuer un prédicat à un objet si et seulement si toute autre personne *susceptible* d'argumenter avec moi *était amenée à attribuer* ce même prédicat au même objet » (*Sociologie et théorie du langage*, p. 106).

<sup>63</sup> J. HABERMAS, « La prétention à l'universalité de l'herméneutique », p. 273.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> P. RICOEUR, « Herméneutique et critique des idéologies », in *Du texte à l'action*, p. 361.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 371.

<sup>67</sup> Cf. J. HABERMAS, *Après Marx*, trad. par J.-R. Ladmiral et M. B. de Launay, Fayard, Paris, 1985, p. 66 (pour la chronologie, le texte original date de 1976, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, dont un chapitre a fait l'objet d'une conférence à Paris en 1975, à l'invitation de Alain Touraine. Cf. *Préface*, p. 7).

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 72.

correction thérapeutique des blocages sociaux. Une nouvelle articulation apparaît désormais entre le niveau de la théorie et celui de la critique sociale en fonction de l'hypothèse selon laquelle « des niveaux d'apprentissage nouveaux qui sont déjà atteints dans le cadre des visions du monde et y sont disponibles de façon latente (...) n'ont pas encore été intégrés dans les systèmes d'action et ne sont donc pas encore opératoires sur le plan institutionnel »<sup>69</sup>.

C'est pourquoi, dès 1974, Habermas s'intéresse aux stades du développement moral défini par Kohlberg dans une perspective « kantiano-rawlsienne » pour déterminer les conditions cognitives de matérialisation sociale de nouvelles structures de rationalité. Dans cette optique, il formule, dès son premier essai sur Kohlberg, l'hypothèse d'un stade supérieur de moralité. Dans cet essai intitulé *Moral Development and Ego Identity* (1974), ce stade est caractérisé comme celui dont le domaine de validité est "All as Members of a fictive world society"<sup>70</sup>. Ce nouveau stade distingué par Habermas correspond déjà à l'attitude rationnelle conduite par un rapport hypothétique aux principes<sup>71</sup>, dans l'esprit de l'éthique de la discussion. Le consensus n'a plus rien d'une idée régulatrice, il devient le point de départ normatif d'une reconstruction possible de la discursivité sociale, la position réflexive de l'exigence téléologique inhérente à toute entente rationnelle<sup>72</sup> et qui l'oriente vers la constitution d'une forme de vie. « De ce point de vue, les normes fondamentales de tout discours possible, inhérentes à la pragmatique universelle, contiennent une hypothèse pratique »<sup>73</sup>.

L'hypothèse pratique dont il est question est au centre de l'analyse de l'activité orientée vers l'intercompréhension telle qu'elle sera développée par Habermas dans les années 80. Le projet de « fonder l'éthique en raison, en adoptant la forme d'une logique de l'argumentation morale »<sup>74</sup> repose sur une théorie des interactions sociales où les processus d'entente peuvent être compris comme des actes de coordination selon lesquels les interlocuteurs s'engagent à répondre de leurs prétentions à la validité afin que leur relation puisse se poursuivre.

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 70-71.

<sup>70</sup> J. HABERMAS, « Moral Development and Ego Identity », in J. HABERMAS, *Communication and the Evolution of Society*, trad. par Th. Mc Carthy, Heinemann, London, 1979, pp. 69-94, p. 89. Cette caractérisation est reprise et critiquée par Kohlberg, dans L. KOHLBERG, Ch. LEVINE, A. HEWEK, « Synopses and detailed Replies to Critics », in L. KOHLBERG (ed.), *Essays on Moral Development, Vol. II : The Psychology of Moral Development, The Nature and Validity of Moral Stages*, Hayer & Row, San Francisco, 1984, pp. 320-386.

<sup>71</sup> J. HABERMAS, *Morale et communication*, p. 141.

<sup>72</sup> « En ce sens, le concept de situation idéale de parole n'est pas seulement un principe régulateur au sens de Kant ; en effet, dès le premier acte visant à établir une entente au moyen du langage, nous sommes toujours déjà obligés de faire une telle supposition » (J. HABERMAS, *Sociologie et théorie du langage*, p. 122).

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> J. HABERMAS, *Morale et communication*, p. 79.

« (...) un locuteur peut donc, en garantissant qu'une exigence de validité critiquable sera respectée, convaincre un auditeur d'accepter l'acte de parole qu'il lui propose et obtenir ainsi, en vue de la poursuite de l'interaction, un effet de « couplage » assurant l'entrée en communication »<sup>75</sup>.

Une forme de finalité interne se met ainsi réflexivement en place au sein de l'activité communicationnelle. Elle est conçue comme une exigence interne à la pratique des locuteurs qui ont besoin d'une formation dialogique (coopérative et discursive) de leur volonté pour revoir ensemble les normes qui les dirigent. Pour adopter le point de vue d'une éthique procédurale, il faut donc abandonner la conception monologique des normes et « mener réellement à bien une praxis de test de normes accomplie intersubjectivement »<sup>76</sup>.

Les positions de Habermas ont donc beaucoup évolué quand Ricœur revient sur sa critique d'eschatologisme dans *Temps et récit*, en 1985. Ricœur y apporte subtilement un correctif. Ce dernier peut paraître mineur, puisque la critique fondamentale de l'eschatologisme est reconduite, mais sans l'appui des métaphores théologiques : il est question d'un utopisme sans prise historique comme chez Bloch ou de l'autoposition d'un schème idéal de communication dans un transcendantal anhistorique<sup>77</sup>. Cependant, en réutilisant directement les termes de la conclusion finale de Habermas en 1970 concernant la validité de l'objection de Gadamer en face d'une « certitude monologique usurpée par la critique »<sup>78</sup>, Ricœur précise cette fois qu'il pourrait y avoir une solution, dans le passage de Kant à Fichte au problème de l'ahistoricité d'un schéma idéal de communication. Ainsi, « sous peine de revenir à un principe de vérité radicalement monologique, comme dans la déduction transcendantale kantienne, il faut pouvoir poser l'identité originaire du principe réflexif avec un principe éminemment dialogique, comme chez Fichte ; sinon, la *Selbstreflexion* ne saurait fonder l'utopie d'une communication sans entraves et sans bornes »<sup>79</sup>. Or c'est bien ce dont il est fondamentalement question chez Habermas et c'est effectivement ce qui autorise à traiter la situation idéale de parole, non comme une idée-limite, mais comme une idée directrice « orientant la dialectique concrète entre horizon d'attente et espace d'expérience »<sup>80</sup>. Certes, la

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>76</sup> J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, trad. par M. Hunyadi, Cerf, Paris, 1992, p. 50. Cette formulation correspond à l'état final du débat avec Kohlberg du point de vue de Habermas en 1985, tel qu'on peut le lire dans « Gerechtigkeit und Solidarität, Eine Stellungnahme zur Diskussion über 'Stufe 6' », in W. EDELSTEIN et G. VANNER-WINKLER (eds.), *Zur Bestimmung der Moral, Philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Moralforschung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986, pp. 291-317 (repris comme chapitre 3 de *De l'éthique de la discussion*).

<sup>77</sup> Cf. P. RICOEUR, *Temps et récit III*, p. 327.

<sup>78</sup> J. HABERMAS, « La prétention à l'universalité de l'herméneutique », p. 273.

<sup>79</sup> P. RICOEUR, *Temps et récit III*, pp. 327-328.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 328.



formulation donnée par Ricœur conviendrait encore mieux à la manière dont K.O. Apel a perçu l'enjeu de la fondation fichtéenne de l'intersubjectivité, mais le correctif ainsi apporté à la critique de ce qui pourrait n'être qu'un utopisme émancipatoire pris dans une surenchère de dépassements<sup>81</sup> indique clairement qu'une issue existe et pourrait conduire dans une autre direction. Toutefois, c'est à cet endroit que Ricœur coupe court au dialogue qui pourrait s'établir sur cette base nouvelle en affirmant : « Cela ne se peut que si le principe de vérité est articulé sur la pensée de l'histoire, telle que nous l'exposons dans ce chapitre, et qui met en rapport un horizon déterminé d'attente et un espace spécifique d'expérience »<sup>82</sup>.

#### 4. Vers une « reformulation » de l'éthique procédurale ?

Pour abrupte qu'elle soit, l'interruption du dialogue nous semble porter la trace d'un autre désaccord possible avec la trajectoire d'une pragmatique procédurale une fois reconnue dans sa légitimité transcendantale. C'est ce désaccord qui n'est pas développé comme tel et qui est oblitéré par le débat avec Gadamer et la défense de l'universalité de l'herméneutique face à l'eschatologisme d'une critique émancipatrice. L'enjeu que nous voulons souligner ici est le sort réservé à ce que nous avons nommé l'argument téléologique de Ricœur face au procéduralisme en éthique. Même si la situation idéale de parole devait agir comme une idée directrice rendant possible, à partir de l'expérience concrète, le remplissement d'horizons d'attente, cette conception de la tension structurant l'accomplissement de l'histoire ne pourrait satisfaire Ricœur. Elle lui semble, en effet, pour l'essentiel, dialectiser une volonté de maîtrise du temps sans prise en compte de l'extériorité du passé. Or c'est ce passé qui constitue toujours l'acteur socio-historique dans sa condition d'être-affecté par l'histoire, passivement, tout en étant ouvert à l'injonction que la réinterprétation de sa signification peut apporter au présent<sup>83</sup>. Si cet arrière-monde de motivations et de ressentir constitue la présomption de vérité qui sous-tend notre compétence communicationnelle, il est impossible de le réduire à un arrière-plan inextricable dont les seules traces tangibles seraient les brouillages de la communication rationnelle engendrés par les références aux traditions sémantiques. Il y va pour Ricœur, dans cette critique plus radicale du procéduralisme, de notre appartenance toujours déjà donnée à un monde de vérités présumées<sup>84</sup>, préalable à tout geste critique et structurant la possibilité même de ce dernier. Le simple fait que l'instance critique d'universalisation des jugements soit soumise à l'idée directrice d'une communauté de communication sans contrainte engageant effectivement une présomption de vérité à l'égard de

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 327.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 328.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 330.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 329.

tous les interlocuteurs possibles ne suffit pas à discriminer concrètement la variation possible des registres et des grandeurs de justification mobilisables par les uns et les autres et à inscrire cette pluralité concrète comme une condition de l'universalisation des jugements. Ce serait donc la productivité sémantique du consensus visé par la pragmatique communicationnelle pour exprimer une destination commune qui serait plus radicalement mise en cause par Ricœur. La conception de l'entente revendiquée par cette pragmatique serait purement formelle par défaut d'un jugement téléologique interne sur sa prétendue destination commune. On serait ainsi, par l'argument téléologique, sur la voie d'une critique du consensualisme induit par la référence pragmatique à des « présuppositions universelles de la communication »<sup>85</sup>. Il est certain, en effet, que de telles présuppositions permettent d'orienter un jugement en fonction des conditions d'un « consensus fondamental », mais, en même temps, elles sont mises en œuvre dans l'éthique procédurale comme si la garantie formelle « d'aboutir à une reconnaissance intersubjective dans des conditions appropriées »<sup>86</sup> devait être séparée de « l'application impartiale de principes valides et de règles », qui demeure dès lors « un problème de conséquences »<sup>87</sup>. C'est dans le sens de cette division des tâches par rapport à la destination sociale de l'éthique que Habermas peut affirmer que

« l'éthique procédurale est empreinte d'unilatéralité, aussi longtemps que l'idée de l'accord entre des sujets originellement 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 général »<sup>88</sup>.

Cependant, Ricœur reste réservé sur l'intérêt d'une reprise plus fondamentale des présupposés de l'éthique communicationnelle. Le point de vue rawlsien lui semble à cet égard plus prometteur, parce qu'il évite les cassures épistémologiques « trop massives »<sup>89</sup> entre conventions sociales et obligations, entre dispositions morales et normes, entre histoire et universalisme et, en dernier ressort, entre le raisonnable et le rationnel. C'est dans ce contexte de distance et d'opposition au formalisme procédural de Habermas que se situe la réception de Rawls chez Ricœur. Dans ses échanges avec Changeux, publiés en 1998, il reconnaît encore qu'il « se sent plus près de Rawls que de Habermas »<sup>90</sup>, parce que le principe rawlsien d'équité peut satisfaire l'exigence, plus

---

<sup>85</sup> J. HABERMAS, « Signification de la pragmatique universelle (1976) », in *Logique des sciences sociales*, pp. 329-411, p. 329.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 333.

<sup>87</sup> J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 72.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>89</sup> Cf. J.-P. CHANGEUX et P. RICOEUR, *Ce qui nous fait penser : la nature et la règle*, Odile Jacobs, Paris, 1998, p. 265.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 266.

aristotélicienne que kantienne<sup>91</sup>, d'une synergie de l'ordre du désir et de l'ordre normatif<sup>92</sup> grâce à l'équilibre réfléchi des convictions bien pesées. Sans cette synthèse entre le moment de prédisposition et le moment normatif, la normativité des normes reste un concept strictement autoréférentiel<sup>93</sup>. La normativité qui tente de se dégager exclusivement à partir des exigences internes d'un ordre normatif est contrainte de se présupposer elle-même<sup>94</sup>.

Reste à savoir comment interpréter la portée de cette critique sans la restreindre en apparence au point de vue d'une philosophie morale dont la tâche consisterait à remplir le programme fondationnel dont l'éthique procédurale serait incapable de s'acquitter. C'est l'ouvrage *Soi-même comme un autre* qui va le plus loin dans cette direction puisque Ricoeur propose une « reformulation de l'éthique de l'argumentation qui lui permettrait d'intégrer les objections du contextualisme »<sup>95</sup>, autrement dit une reformulation qui mettrait cette éthique en mesure d'assumer sa propre destination comme sagesse pratique visant à ordonner les situations morales conflictuelles. Ce n'est donc pas la question d'une fondation ultime de la pragmatique communicationnelle qui retient l'attention de Ricoeur, mais son rapport non thématique à sa propre téléologie comme programme de rationalisation des actes sociaux. C'est dans la mesure même où cette éthique n'a de cesse de se poser par ses exigences d'universalisation en confrontation avec les opinions formées par les interactions quotidiennes qu'elle se projette, sur un mode correctif ou thérapeutique, dans une pratique d'effectuation où elle n'est jamais uniquement justification du meilleur argument sur le plan formel de sa validité interne, mais mise à l'épreuve ou test, au sein d'une collectivité, des capacités *délibératives* à produire un consensus où puissent se reconnaître les intérêts du plus grand nombre de concernés. Ce projet de mise à l'épreuve du potentiel délibératif du collectif n'a de sens qu'en fonction de la téléologie qu'il mobilise implicitement, c'est-à-dire non seulement l'idéal régulateur d'une « vie accomplie avec et pour les autres dans des institutions justes »<sup>96</sup>, mais aussi la capacité de réaliser effectivement une telle destination par une série morale et historique constituée d'équilibres provisoires et incomplets, mais néanmoins toujours susceptibles de se reconduire. Or une telle capacité n'est pas en soi garantie par le seul pouvoir de justification. Elle dépend de sa mise en dialectique avec le champ plus large des conventions et des traditions, l'ensemble des croyances qui motivent les êtres humains à tenir une position morale dans l'existence et à se prononcer sur

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 241 : « Je me sépare en revanche de Kant, et vous rejoins, lorsqu'il oppose massivement le domaine normatif du devoir, de l'impératif, des interdictions, au domaine du désir ».

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 333.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 335.

un sens de leur vie. Cette « dialectique fine entre argumentation et conviction »<sup>97</sup> est la condition de production d'une forme de vie commune qui résulte en définitive non d'une opération formelle d'universalisation des intérêts, mais d'une médiation pratique ou d'un équilibre provisoire entre la perception immédiate des significations morales déterminant l'identité d'un groupe de référence donné et l'exigence déontologique d'une décontextualisation des arguments en fonction d'une communauté idéale de délibération.

Si l'universalisme peut ainsi tempérer le relativisme culturel, il ne peut en même temps mettre entre parenthèses son propre contextualisme et la relation qu'il entretient avec lui en tant qu'elle comporte une valeur typique : celle d'être en attente positive à l'égard des capacités d'universalité enfouies dans les contextes culturels, comme autant de dispositions prudentielles nécessaires à l'effectuation pratique d'une éthique commune. L'ensemble des couples dialectiques mobilisés par Ricœur (argumentation et conviction, universalisme et contextualisme, déontologie et téléologie, universalité et historicité) a pour seul but en définitive de conduire à la reformulation contextuelle du programme de l'éthique de la discussion : en tant qu'effectuation, elle ne peut prétendre elle-même qu'à se réaliser comme un jugement moral en situation controversée, c'est-à-dire comme un équilibre pratique, *provisoire* parce qu'affecté par ses limitations contextuelles<sup>98</sup>, mais aussi *décisif* parce qu'exprimant un accord sur la possibilité d'une vie bonne en commun.

Il n'est pas certain cependant que cette reformulation de l'issue pratique de l'éthique procédurale puisse remplir effectivement l'objectif annoncé, à savoir une reformulation de l'éthique procédurale qui lui permettrait de répondre aux critiques contextualistes et donc de clarifier ce rapport interne qu'elle ne cesse de mettre en œuvre sans le thématiser pour lui-même, un rapport d'*Aufklärung* à l'égard du monde vécu et des savoirs d'arrière-plan. Il s'agit plutôt d'une réinterprétation de l'éthique de la discussion comme pratique dans le champ de l'agir moral que d'une reformulation qui permettrait à cette éthique de dépasser par elle-même certaines des objections qui lui sont faites. Une telle réinterprétation pourrait d'ailleurs être admise par Habermas jusqu'à un certain point, dans la mesure où il réfléchit aussi la dimension pratique et socio-historique de son programme et revendique à ce sujet une position modérément sceptique, une sorte de « sagesse pratique », qui établit une coupure radicale entre ce que peut concevoir l'exigence procédurale appliquée à la raison délibérative et les applications effectives qui peuvent en résulter pour apporter de meilleures solutions aux graves enjeux concernant l'avenir commun de l'humanité<sup>99</sup>. Considérée de ce point de vue, la réinterprétation de Ricœur

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 334.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 335.

<sup>99</sup> Cf. J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, pp. 31-32. Habermas reconnaît cependant bien à cet endroit qu'un problème de type téléologique se pose et que l'éthique de la discussion est « tributaire de formes de vie

risquerait de confirmer la coupure entre justification et application, qui est plus dommageable d'un point de vue téléologique que celle établie entre croyances et argumentation. Pour cette dernière, il suffit de reconnaître la dialectique implicite qui continue de guider le second terme de la coupure dans sa propre construction, même si l'on admet que l'exigence d'universalité peut être pragmatiquement fondée de manière indépendante. Pour reformuler plus radicalement l'éthique de la discussion, il faudrait parvenir à déterminer en quoi le rapport à une forme de jugement téléologique implicite, comme le met en évidence Ricœur, remet en cause la conception des normes revendiquée par cette éthique et rendrait en conséquence intenable la coupure pragmatique entre justification et application.

Sur ce point, la tentative de restriction du débat avec la philosophie procédurale au domaine de la petite éthique n'est pas très heureuse, même si elle peut paraître économique au vu des différences énormes entre les trajectoires épistémologiques. Il nous semble d'ailleurs que la référence à la petite éthique engendre peut-être plus de problèmes qu'elle n'en résout. Malgré sa signification d'abord restrictive, Ricœur est quand même obligé d'y ramener la question des fondements et donc de proposer une « petite éthique » en trois chapitres, qui correspondent en fait à trois niveaux d'interrogation différents, organisés en vue de la « projection au plan postmoral »<sup>100</sup> de la décision singulièrement imputable à un agent<sup>101</sup>. On s'écarte alors des fondements collectifs de la normativité pour débattre des conséquences en termes de représentation de l'action morale.

Mais l'entreprise de Habermas ne peut être discutée dans le cadre restreint d'une éthique de l'imputabilité ni être complétée, par une compréhension intentionnaliste du point de vue moral, limitée aux ressources subjectives du jugement pratique. La règle d'impartialité qui fonde le point de vue moral tel que l'entend l'éthique de la discussion présuppose le fait d'une forme de vie pour laquelle le jugement moral est une structure formelle et vide de reconnaissance réciproque constituant une identité sociale abstraite pour chaque personne en particulier en tant que membre d'un monde moral intersubjectivement partagé<sup>102</sup>. Les éthiques déterminées par l'intentionnalisme, comme le montrent les discussions de Habermas avec Tugendhat et Nagel, ne peuvent que difficilement éviter de restaurer la référence à une philosophie du sujet sous le couvert d'une défense du point de vue moral<sup>103</sup>. Or, pour Habermas, l'éthique de la discussion implique une coupure épistémologique par

---

“favorables” », mais qu'il faut en même temps éviter de revenir à une « téléologie objective » qui équivaudrait à « promettre un équivalent à la force rédemptrice du jugement dernier » (*op. cit.*, p. 31).

<sup>100</sup> P. RICOEUR, *Le juste 2*, p. 63.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>102</sup> Cf. J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, pp. 138-139.

<sup>103</sup> Cf., par exemple, J. GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique*, P.U.F., Paris, 1993, p. 214.

rapport à toutes les positions fondées sur l'accès à un point de vue moral formel, tel le respect d'autrui comme une fin en soi, en tant que principe générique<sup>104</sup>. Il en résulte que si "Toutes les morales autonomes, c'est-à-dire indépendantes d'hypothèses d'arrière-plan métaphysiques ou religieuses, peuvent se ramener à des principes moraux (...)»<sup>105</sup>, seuls « quelques-uns parmi eux se laissent comprendre dans le sens d'une éthique procédurale »<sup>106</sup>.

Même au sein du procéduralisme – et ceci vaut notamment pour un délibérativisme comme celui adopté par les rawlsiens – « tous ceux qui défendent une telle éthique procédurale ne distinguent pas suffisamment entre l'application monologique, purement virtuelle, du principe de procédure, et le fait de mener réellement à bien une praxis de test de normes accomplie intersubjectivement »<sup>107</sup>. Alors que l'intercompréhension peut encore être comprise, au stade des morales formelles, comme l'accès intuitif à la nature empathique des solidarités de groupe, au stade cosmopolitique, l'intercompréhension ne peut plus certes signifier que « l'adoption idéale de rôle comme l'essence même des présuppositions sociocognitives d'une discussion universelle (...) »<sup>108</sup>. Mais c'est la capacité de mise à l'épreuve des procédures de production normative elles-mêmes qui est le noeud du nouveau stade moral envisagé par Habermas. Et cette mise à l'épreuve dépend prioritairement, au plan de l'attitude rationnelle, des modes d'interaction discursive que les sujets sont capables d'instaurer les uns avec les autres. C'est pourquoi le stade du contrôle réflexif des dispositifs procéduraux exige un *changement d'attitude* et pas seulement le développement de nouvelles capacités abstractives. Il repose sur une nouvelle *décentration* dans la compréhension du monde<sup>109</sup>.

C'est d'ailleurs une des raisons majeures du différend avec Rawls qui trouve la position de Habermas insuffisamment délimitée par rapport aux objets réellement déterminables dans le champ de la délibération politique<sup>110</sup>. Dans ce cas, la position libérale consiste à souligner les problèmes théoriques engendrés par une perspective compréhensive sur l'agir humain par rapport aux avantages pratiques fournis par une perspective plus restreinte au niveau de ses hypothèses de base, telles celles d'un agent rationnel doté de compétences délibératives et coopératives<sup>111</sup>. Le procéduralisme joue alors un rôle moins ambitieux et devient

---

<sup>104</sup> Cf. J. HABERMAS, « Moral Development and Ego Identity », p. 80.

<sup>105</sup> J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 52.

<sup>106</sup> *Ibid.*

<sup>107</sup> *Ibid.* Cf., également, J. HABERMAS, « Moral Development and Ego Identity », p. 90.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>109</sup> J. HABERMAS, *Morale et communication*, p. 147.

<sup>110</sup> Cf. J. RAWLS, « Réponse à Habermas », in J. HABERMAS et J. RAWLS, *Débat sur la justice politique*, Cerf, Paris, 1997, pp. 49-142, pp. 61-63.

<sup>111</sup> Ce point est particulièrement bien reconstruit par M. J. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998 (first ed. 1982), pp. 53-64.

une sorte de principe méthodologique d'appoint (de type constructiviste) pour mieux encadrer le choix d'une théorie particulière de la justice par référence à l'auditoire potentiel d'une communauté idéale de délibération<sup>112</sup>. Il ne s'agit alors pas simplement d'une opposition entre solutions procédurales et solutions substantielles<sup>113</sup>, mais d'un débat autour de la *testabilité* des propositions et de l'apprentissage social qui pourrait en résulter en termes de développement psychosocial. En préférant Rawls à Habermas, Ricœur limite du même coup l'impact de sa critique à une conception restrictive du procéduralisme compatible avec les limites de la « petite éthique ».

## 5. Essai de reprise de l'argument téléologique

Tant face à Rawls que face à Habermas, nous avons tenté de mettre en évidence un certain processus d'affaiblissement de l'argumentation de Ricœur dès le moment où elle tente de dépasser la critique des présupposés internes des éthiques procédurales pour s'orienter vers une critique de celles-ci comme pratique sociale en situation. Dans ce dernier cas, la dialectique du jugement moral peut difficilement recouvrir à elle seule les enjeux de rencontre entre le champ de l'éthique et celui de son affirmation politique dans les formes de délibération sur l'organisation des normes de vie en commun. Le passage au domaine des actes collectifs n'offre guère de points d'accroche à une conception plus classique de la morale où les choix sur l'équité et la justice ne seraient que des chapitres particuliers d'une théorie morale plus générale ou formeraient une annexe « postmorale ».

Il n'en reste pas moins que d'un point de vue interne, la théorie des actes collectifs qui sont au fondement des formes procédurales de délibération en commun présuppose un certain rapport avec une destination sociale du procéduralisme. Sur ce point, la question que l'on peut élaborer à partir de l'argument téléologique de Ricœur persiste : qu'en est-il du statut épistémologique du jugement téléologique que continuent de présupposer sans le thématiser les éthiques procédurales ? La position de Ricœur consiste à penser que le jugement téléologique demeure inaccessible aux éthiques procédurales et qu'il ne reste, dans leur propre construction, que la trace d'un tel jugement attestée par la supposition d'une téléologie interne des actes humains. Sur ce point, les éthiques procédurales s'accordent avec les sociologies de l'habitus sur une phénoménologie de l'arrière-plan acceptant un monde de la vie déjà intrinsèquement orienté<sup>114</sup>. C'est sur la base de cette téléologie interne de la vie

---

<sup>112</sup> Cf. Ph. VAN PARIJS, *Qu'est-ce qu'une société juste?*, Seuil, Paris, 1991, pp. 79-80 et 258-260.

<sup>113</sup> Cf. J. RAWLS, « Réponse à Habermas », pp. 122-123.

<sup>114</sup> Cf. J. HABERMAS, *La pensée postmétaphysique*, trad. par R. Rochlitz, Armand Colin, Paris, 1993, pp. 93-94.

naturelle que l'on pourrait considérer une vie intentionnelle se thématissant sous les modalités d'une volonté et cherchant à accomplir, dans son objectivation morale, une destination en conformité avec sa structure de possibilité intrinsèque. Cette solution nous ramènerait en définitive aux thèses soutenues par les néokantiens de Heidelberg<sup>115</sup> dont Windelband est le chef de file et parmi lesquels on compte Max Weber.

Toutefois, la critique de Ricœur permet aussi d'envisager une autre voie de solution. L'idée d'externaliser l'argument téléologique par rapport au champ de l'éthique procédurale va de pair, chez Ricœur, avec une restriction de la signification de ce champ. C'est parce que le procéduralisme est débattu par Ricœur dans le cadre de ce qu'il nomme sa « petite éthique » qu'il peut renvoyer l'argument téléologique au domaine plus large de la « grande éthique » où se jouent les fondements de l'agir moral, c'est-à-dire ces « structures profondes du désir raisonné [où] se dessine la visée éthique fondamentale qui a pour horizon le “vivre bien”, la “vie bonne” »<sup>116</sup>. Mais si l'on ne suit pas cette stratégie reconstructive consistant à considérer le procéduralisme en éthique comme un simple sous-système d'une théorie morale plus générale, le transfert de l'argument téléologique vers ce domaine plus général devient problématique. La question qu'il faudrait alors se poser est celle de la possibilité d'un traitement internaliste de l'argument téléologique et donc celle d'une thématisation éventuelle d'un jugement téléologique interne au procéduralisme.

Pour poser une telle question, il n'est pas nécessaire de décider de la validité de la stratégie reconstructive adoptée par Ricœur, c'est-à-dire de la nécessité d'articuler le point de vue procédural à un point de vue plus général sur l'agir moral. On pourrait même défendre à l'inverse l'idée d'une autonomie du point de vue normatif procédural par rapport au point de vue moral, de manière analogue à la défense par le positivisme juridique d'une autonomie du point de vue juridique par rapport au point de vue moral. Mais quoiqu'il en soit d'un exclusivisme procédural à l'égard du point de vue moral compréhensif, la question minimale qui demeure est celle de la possibilité de rendre explicite, dans le procéduralisme, la prétendue présupposition d'une téléologie fondant la normativité des normes.

L'argument de Ricœur peut continuer à nous aider sur cette voie, car il construit en partie la position implicite de l'exigence téléologique dans le procéduralisme. Ricœur s'efforce, en effet, de montrer comment la position procédurale ne peut se soutenir elle-même sans en appeler, au moins

---

<sup>115</sup> Cf. W. WINDELBAND, « Normes et lois de nature », in W. WINDELBAND, *Qu'est-ce que la philosophie et autres textes*, trad. par E. Dufour, Vrin, Paris, 2002, pp. 107-131, p. 130. Sur les arguments en faveur d'un tel rapprochement, on verra C. Piché, *Kant et ses épigones*, Vrin, Paris, 1995, pp. 216 et 235.

<sup>116</sup> P. RICOEUR, « Lectio magistralis », p. 84.



intuitivement, à une forme de destination de la vie éthique, à une « tendance morale » aurait dit le jeune Fichte ou à une forme de finalité interne de l'action, une entéléchie au sens d'Aristote. Reste à savoir pourquoi une telle tendance au bien ne pourrait être thématifiée par elle-même au sein d'une rationalité procédurale.

Formellement, on pourrait penser que la rationalité procédurale est uniquement contrainte de se donner la forme de l'agir moral, c'est-à-dire que sa conception de l'action prescrite ne dépend que de l'acceptation d'une capacité à suivre des règles de conduite en fonction de l'ordre total que projette l'accomplissement de toutes les règles prévues<sup>117</sup>. Cette version minimale du procéduralisme soumet dès lors son pouvoir de détermination normative à un *jugement réfléchissant* portant sur l'ordre idéal réalisé par l'ensemble de toutes les règles valides d'un système donné. Le jugement procédural sur la normativité des normes reste alors dépendant de la référence à un ordre juste idéalisable. Or cette référence repose sur une capacité d'anticipation intrinsèque à l'action que ne peut se donner *a priori* la seule forme déterminante de l'agir orienté vers une fin. Il y a donc un fondement externe nécessaire à la rationalité procédurale, mais non thématifiable par elle.

Il existe toutefois une tentative interne de thématification du point de vue téléologique au sein même de la rationalité procédurale. Celle-ci dépend directement de sa conception de la normativité des normes et de l'insuffisance d'un point de vue formel sur cette question. Même le positivisme juridique s'est aperçu du caractère intenable d'une position strictement exclusiviste par rapport au point de vue moral et a tenté de se donner un rapport interne à la croyance dans la règle de droit, capable en même temps de dépasser « l'antinomie entre convention et argumentation »<sup>118</sup>. En régime kantien, la question trouve son origine, dès la *Critique de la raison pure*<sup>119</sup>, dans la distinction entre les causes subjectives inclinant à suivre une règle morale (les convictions) et l'adhésion rationnelle à des principes objectifs conformes à la cohérence d'un système de règles. Cette distinction entre motivation subjective et validité rationnelle intervient aussi dans le rapport subjectif au fait de la raison et dans la croyance qui en découle comme motif fondamental de la conscience. Il est possible de traiter ce rapport subjectif sur un mode herméneutique et d'y voir une forme de reconnaissance du pouvoir interne de la raison comme force créatrice ou *conatus*, voire comme « transcendance de l'intérieur ». Il n'est guère possible dès lors de dépasser certaines indications ontologiques sur l'arrière-plan vécu d'un quelque chose en commun qui nous destine à partager notre monde. Ainsi,

---

<sup>117</sup> Ce que Klaus Günther nomme « le système cohérent de toutes les normes valides ». Cf. K. GÜNTHER, « A Normative Conception of Coherence for a Discursive Theory of Legal Justification », in *Ratio Juris*, 2 (1989), n° 2, pp. 155-166, p. 160.

<sup>118</sup> Cf. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 333, note 1.

<sup>119</sup> Cf. E. KANT, *Critique de la raison pure*, trad. par Tremesaygues et Pacaud, P.U.F., Paris, 1944, pp. 552-555.

pour Habermas, notre vulnérabilité, « le risque d'un échec, voire l'annihilation de la liberté ne témoignent (...) que de la constitution de notre existence finie (...), d'une anticipation transcendante se dépassant elle-même vers une communauté de communication illimitée »<sup>120</sup>.

Mais il existe aussi une manière plus radicale de traiter ce rapport subjectif au fait procédural, sur un mode que nous appellerons *inférentiel*. Il s'agit cette fois de considérer la raison procédurale comme un concept à faire dont la position engage par elle-même une destination et, du même coup, la rend possible en référence à cette position comme exigence. Cette solution est présente chez Habermas sans être thématisée comme un concept inférentiel au sens où les auteurs néo-pragmatistes le construisent<sup>121</sup>. L'intérêt d'une telle construction est d'éviter une coupure entre l'institution gnoséologique des normes (universalisme) et l'injonction du réel socio-historique (contextualisme) dans l'agencement des normes d'action. La conséquence d'une telle coupure est de réduire l'impact que les deux dimensions peuvent avoir l'une sur l'autre à une simple relation externe. Il en résulte une superposition de la diachronie et de la synchronie des systèmes de normes, comme si des variables externes de contrôle devaient se surimposer, de manière évaluative, aux variables internes garantissant le fonctionnement et la reproduction d'un système.

Si par contre, la diachronie est construite de manière interne à un système, sans se réduire à son auto-renforcement formel, alors elle peut être posée au sein du système lui-même comme sa condition d'ouverture interne, c'est-à-dire sa condition de participation et d'élargissement par recomposition permanente. Si c'est le cas, la thématisation d'une téléologie interne à toute forme de raison normative liée à son extensibilité et à son « appropriabilité » devient la condition nécessaire de la construction d'une solidarité des comportements dans l'application des normes pour en garantir la normativité. Il ne s'agit donc plus de critiquer alors la présupposition formelle d'une normativité des normes (renvoyant au fondement de l'action morale), mais de la position inférentielle d'une normativité des normes à réaliser (qui renvoie à une destination *collective* de l'effectuation de l'éthique).

---

<sup>120</sup> J. HABERMAS, « Digression : transcendance de l'intérieur et transcendance dans l'ici-bas », in J. HABERMAS, *Textes et contextes*, trad. par M. Hunyadi et R. Rochlitz, Cerf, Paris, 1994, pp. 85-110, p. 98. « Nous sommes ainsi soumis, poursuit Habermas, au mouvement d'une transcendance de l'intérieur qui est aussi peu à notre disposition que l'actualité de la parole proférée nous rend maître de la structure du langage (ou du logos) » (*ibid.*, p. 99).

<sup>121</sup> Nous pensons notamment à l'usage qu'en fait Jules Coleman en théorie du droit. Selon Coleman, ce pragmatisme tient strictement dans une méthode d'explication philosophique qui admet que certaines pratiques ne peuvent être comprises adéquatement que si l'on tient compte du rôle inférentiel de leurs concepts, c'est-à-dire du fait que leur propre compréhension dépend bien plus du type d'engagement auquel elles obligent que de l'interprétation correcte de leur contenu sémantique. Cet holisme pragmatique se rattache aux travaux de Sellars, Quine, Putnam et Davidson (J.L. COLEMAN, *The Practice of Principle, In Defence of a Pragmatist Approach to Legal Theory*, Oxford UP, Oxford/New York, 2001, pp. 6-8).

Nous pensons qu'une telle solution inférentielle peut également se réclamer de l'argument téléologique de Ricœur et se proposer en même temps comme sa radicalisation. La conception de l'agir moral chez Ricœur incorpore, en effet, elle aussi la dimension téléologique et elle la construit à la fois sur le *mode extensif* de la destination kantienne mobilisée par son idéal régulateur et sur le *mode intensif* d'un pouvoir-être par lequel l'être humain se donne à lui-même en même temps qu'il se reçoit intrinsèquement comme ce pouvoir. Certes, la donation comme telle de ce pouvoir induit à nouveau la possibilité d'un traitement extrinsèque du mouvement par lequel la liberté s'immanentise dans son devenir et se donne à elle-même comme volonté voulue. Mais au même moment où ce pouvoir s'échappe toujours à nouveau dans sa disproportion<sup>122</sup>, sans jamais ressaisir l'affect originaire qui l'engage à commencer, cette préhension même se découvre pour ce qu'elle est réellement en sa fragilité, c'est-à-dire plutôt un devancement ou une « avance créatrice »<sup>123</sup> à partager qu'une sorte d'antécédence absolue sans autre contenu possible qu'imaginaire. Ainsi l'Antécédence d'un Tout-Autre ne saurait remplacer la radicalité du pouvoir-être partageable des humains dans son avance créatrice, cette expérience intensive d'un perpétuel devancement qui s'exprime naturellement dans la pensée du projet à mettre en œuvre par le jeu des alliances collectives, par le pari sur les accords à venir, par l'engagement. Si une espérance est à penser en éthique, elle se situe dans cette radicalité qui prévient les réalisations collectives qui adviennent et informent déjà la liberté comme ce pouvoir de s'accorder mutuellement et de se partager des rôles en élargissant ses possibilités.

---

<sup>122</sup> Cf. P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté, T. II : Finitude et culpabilité, I. L'homme faillible*, Aubier, Paris, 1960, p. 63. Thème que Ricœur regrette de n'avoir plus repris, « du moins sous cette forme » (*Réflexion faite*, p. 29).

<sup>123</sup> Un concept de Whitehead que Jean Ladrière a particulièrement bien mis en évidence dans son interprétation de la *Process Philosophy*. Cf. J. LADRIÈRE, « Aperçu sur la philosophie de A.N. Whitehead », in *Etudes d'anthropologie philosophique*, G. Florival (ed.), Tome 2, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve, 1984, pp. 156-183, pp. 180-181. Nous renvoyons ainsi au différend amical qui séparait les deux philosophes sur l'usage de l'*eschaton* en philosophie et donc sur la formulation du jugement téléologique pour une pensée contemporaine. Cf. P. RICOEUR, « L'histoire autrement », in N. FROGNEUX et F. MIES (eds.), *Emmanuel Lévinas et l'histoire*, Cerf, Paris, 1998, pp. 293-309, pp. 305-306.