

PEUT-ON DEPASSER LE DECISIONNISME EN MATIERE MORALE ?

Guy HAARSCHER

A la suite de Max Weber, on pourrait creuser un abîme entre la connaissance (*wertfreiheitspostulat*) et les valeurs (*Dezisionismus*).⁽¹⁾ Le néo-positivisme du Cercle de Vienne a fait de même,⁽²⁾ et il suffit de se référer – dans une conjoncture un peu plus récente – à l'«émotivisme» de Hare⁽³⁾ pour prendre conscience de la récurrence d'un tel thème. Et pourtant, la rigoureuse dichotomie de la science et de la morale (la première devant s'émanciper des «préjugés», des présupposés de la seconde; cette dernière se trouvant incapable de fonder ses énoncés normatifs «sur» celle-là) fut d'emblée vigoureusement combattue. «D'emblée», qu'est-ce à dire ? L'opposition du fait et de la valeur est bien entendu liée au développement de la science moderne; qu'on se souvienne toutefois de certains thèmes dominants du «rationalisme» des Lumières: la raison semblait pouvoir rendre compte également du «Bien» en matière de conduite humaine. A l'impérialisme du rationalisme se substitue donc peu à peu la «modestie» de la philosophie anglo-saxonne contemporaine: la valeur est abandonnée par la science et reléguée dans le champ du subjectif, de l'irrationnel, du choix infondé.

Le rationalisme a-t-il résisté, ou, tout au contraire, les résistances n'ont-elles trouvé leur ressource que dans ce que l'on pourrait appeler, suivant l'expression de Monod⁽⁴⁾ reprise récemment par Prigogine et Stengers,⁽⁵⁾ un retour à l'«ancienne alliance»? Il y a

(1) Max WEBER, *Der Sinn der «Wertfreiheit» der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, in Max WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 4e éd., Tübingen, 1973, pp. 489sq. Le terme «décisionnisme» n'est pas weberien.

(2) Cf. W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, 3e éd., Stuttgart, Kröner, 1965, pp. 351sq.

(3) Cf. R.M. HARE, *The language of morals*, Oxford, 1952; STEGMÜLLER, *op. cit.*, pp. 511sq.

(4) J. MONOD, *Le hasard et la nécessité*, Paris, Le Seuil, 1970.

(5) I. PRIGOGINE et I. STENGERS, *La nouvelle alliance* (Métamorphose de la science), Paris, Gallimard, 1979.

quelques dizaines d'années, Lukacs publiait un volumineux ouvrage, *La destruction de la raison*,⁽⁶⁾ consacré précisément à de tels retours (ou à de telles réactualisations) de l'irrationnel. Que l'on s'entende bien: rationnel et irrationnel tissent, dans la pensée moderne, des liens bien connus. Soit que fait *et* valeur se trouvent justifiables de la raison (rationalisme), soit que seul le fait soit appréhendable par cette même raison (Weber, néopositivisme, etc.), soit que tous deux se trouvent hors du champ de la raison (irrationalisme *sensu stricto*). Lukacs «joue» la première position contre les deux autres, le rationalisme contre le décisionnisme et l'irrationalisme radical. Merleau-Ponty, dans les *Aventures de la dialectique*,⁽⁷⁾ se base sur un autre écrit de Lukacs, le plus célèbre (*Histoire et conscience de classe*)⁽⁸⁾ – 1923), rédigé dans la foulée d'un débat avec Weber, pour contester à son tour la dichotomie établie par l'auteur de *l'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*.

Voici donc le fondement de ces tentatives de dépassement ou de synthèse: une certaine idée de la dialectique, d'origine hegeliano-marxienne, permettant de «dissoudre» les oppositions d'«entendement»,⁽⁹⁾ pour les réinsérer ensuite dans la procession de la raison spéculative. Une telle attitude ne peut cependant, comme je l'ai indiqué brièvement, de façon toute programmatique, dans la conclusion d'un ouvrage sur Marx,⁽¹⁰⁾ que présupposer ce que j'appellerais

(6) G. LUKACS, *La destruction de la raison*, tr. fr., Paris, L'Arche, 1958, 2 vol.

(7) M. MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, en partic. «La crise de l'entendement», pp. 15-42 et «Le marxisme 'occidental'», pp. 43-80.

(8) G. LUKACS, *Histoire et conscience de classe*, tr. fr., Paris, Editions de Minuit, 1960, en partic. pp. 109sq.

(9) «a) La pensée en tant qu'*entendement* s'en tient à la détermination fixe et à son caractère différenciel par rapport à d'autres; un tel abstrait borné vaut pour elle comme subsistant et étant pour lui-même.

b) Le moment *dialectique* est la propre auto-suppression de telles déterminations finies, et leur passage dans leurs opposées. (...)

c) Le *spéculatif* ou *positivement-rationnel* appréhende l'unité des déterminations dans leur opposition, l'*affirmatif* qui est contenu dans leur résolution et leur passage (en autre chose).» (HEGEL, *Encyclopedie des Sciences philosophiques*, éd. 1827-1830, tr. fr. Paris, Vrin, 1970, pp. 343-44 (paragr. 80-82).

(10) G. HAARSCHER, *L'ontologie de Marx*, Bruxelles, Editions de l'Université Libre de Bruxelles, 1980, Conclusion.

une «ontologisation» de l'éthique. Les *Manuscrits de 1844*⁽¹¹⁾ sont parfaitement clairs à cet égard, et Marcuse, qui les a «exploités», dès leur parution, contre l'orthodoxie tant social-démocrate que stalinienne,⁽¹²⁾ a suivi le mouvement. Quand Marx, dès la *Question juive*,⁽¹³⁾ mais plus encore dans les *Manuscrits*, affirme que l'homme est un être générique, le saut est accompli: le capitalisme ne se verra plus contesté au nom d'une norme éthique, d'un choix moral, mais parce qu'il ne correspond pas à l'existence «authentique» de l'individu, bref à son être propre. Dès lors, on voit déjà se dessiner en filigrane un discours «descriptif» qui fonderait, justifierait de façon incontestable – «objective» – l'action anti-capitaliste et les règles qu'elle se donne. Mais une telle attitude fait résurgir inéluctablement la coupure, prétendument cautérisée, entre l'éthique et la «science»: il est encore laissé à l'arbitraire (*Willkür*) du sujet la possibilité ou non de se décider pour le vrai, bref soit d'agir pour éliminer l'«erreur», soit, par mauvaise volonté, de persévérer dans cette dernière. Pour colmater cette dernière brèche, le recours à la philosophie hegelienne de l'histoire s'avère indispensable: le capitalisme ne sera plus considéré comme une simple «erreur» par rapport à l'existence «vraie» de l'homme (conforme à son «essence», décrite par le philosophe) – ce qui constituait déjà un progrès par rapport à l'opposition Bien/Mal –, mais comme un «moment» du processus historique inéluctable (la *warhafte Theodizee*,⁽¹⁴⁾ dit Hegel; les «phases» du «développement naturel» des sociétés,⁽¹⁵⁾ dit Marx), descriptible, menant à la société future.

L'éthique ontologisée d'une part, historicisée d'autre part: tels sont les deux présupposés d'une rationalisation générale et radicale de l'éthique: non seulement celle-ci se trouve fondée sur des principes indiscutables (la réalisation de l'être «générique», de l'essence

(11) K. MARX, *Manuscrits de 1844*, tr. fr., Paris, Editions Sociales, 1962.

(12) H. MARCUSE, «Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus» (1932), tr. fr. in H. MARCUSE, *Philosophie et révolution*, 2e éd., Paris, Gonthier, 1971.

(13) K. MARX, *Zur Judenfrage* (paru en février 1844), tr. fr. Paris, U.G.E., 1968 et Paris, Aubier, 1971 (éd. bilingue).

(14) G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Francfort, Suhrkamp, 1970, p. 540 («... dies ist die wahrhafte Theodizee, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte.»).

(15) K. MARX, *Le Capital*, Livre I, in K. MARX, *Oeuvres*, tr. fr., Economie I, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, p. 550.

humaine), mais encore l'actualisation des dits principes ne dépend nullement de la bonne volonté; elle est pour ainsi dire spontanée, «inéluçtable». Il serait vain de répéter encore une fois combien une telle attitude relève de la théologie, et surtout à quelle mentalité totalitaire correspond cette volonté d'en finir radicalement avec la «transcendance» de l'individu par rapport à l'enchaînement causal des faits. La norme (être générique) est un fait descriptible; l'accession à la norme (histoire hégélienne) est aussi un fait descriptible. Le premier énoncé ôte à l'homme la liberté pour le Bien (il n'est plus évaluateur, l'idéal se découvre – et ne s'invente pas – comme un minerai); le second le prive de sa liberté résiduelle, la liberté pour le mal (il n'est même plus capable de résister au vrai comme norme, de persévérer dans l'erreur ou la monstruosité; il est emporté par le courant de l'histoire, par son «développement naturel»).

Bien sûr, le rationalisme ordinaire ne prétend pas pousser la critique du décisionnisme aussi loin: l'idée d'une justification rationnelle des énoncés moraux lui suffit. C'est pourtant à ce rationalisme «faible», ou moins «impérialiste» que ne l'était (et l'est toujours) l'hegeliano-marxisme, que s'en prend, avec rigueur et clarté, Walter Gözl, dans un livre, *Begründungsprobleme der praktischen Philosophie*,⁽¹⁶⁾ que je voudrais analyser un moment avant de poursuivre. Gözl commence par schématiser les thèses de Weber, de façon à pouvoir, dans la suite, «formaliser» les positions possibles qui en résultent.

(1) *La connaissance doit être indépendante des évaluations* (G, 21): principe scientifique d'objectivité (le *sine ira et studio* de Tacite).

(2) *Les évaluations ne proviennent pas de connaissances* (fondées rationnellement ou empiriquement) (G, 21). Tel est le principe du décisionnisme. Ainsi Weber écrit-il:

«... toute action individuelle importante, et ... en outre la vie comme totalité (*als Ganzes*), si elle ne doit pas se dérouler comme un événement naturel, mais être conduite consciemment, signifie une chaîne de décisions ultimes par lesquelles l'âme, comme chez Platon, *choisit* son propre destin, c'est-à-dire le sens de son action et de son être.»⁽¹⁷⁾

⁽¹⁶⁾ W. GÖLZ, *Begründungsprobleme der praktischen Philosophie*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1978 (cité dorénavant: G, suivi du numéro de la page).

⁽¹⁷⁾ M. WEBER, *op. cit.*, pp. 507sq., cité par GÖLZ (G, 21).

On peut, dans cette perspective, évoquer la formule de *L'être et le néant* «l'existence précède l'essence»,⁽¹⁸⁾ ou encore l'appel nietzschéen à l'homme comme «évaluateur».⁽¹⁹⁾ Et certes, dans de telles perspectives, il n'existe plus de rationalité des choix, c'est-à-dire de règles universelles ou universalisables de l'action humaine. Voici donc un parallélisme général entre des pensées pourtant fondamentalement hétérogènes: Sartre, Nietzsche, Weber, le néo-positivisme, Hare, etc.

Comment, de façon très générale, réagir à une telle attitude? Gözl, pour poser le problème, distingue, dans le contexte qui nous occupe, trois positions possibles (G, 36):

a) Science dépendant de jugements de valeur / Ethique décisionniste.

b) Science indépendante des jugements de valeur (*werturteilsfrei*) / Ethique non décisionniste (fondation rationnelle des normes).

c) Science dépendante des jugements de valeur / Ethique non décisionniste.

Ces trois attitudes constituent, dans leur globalité, la seule possibilité de riposte, selon Gözl, à l'attitude wéberienne:

d) Science indépendante des jugements de valeur / Ethique décisionniste.

Une fois opérée cette combinatoire d'attitudes disponibles, Gözl analyse brièvement les positions quant à leur vraisemblance, ou quant à leur réalité (ont-elles ou non été effectivement défendues, et par des penseurs suffisamment importants?). Il nous annonce que la première attitude (a), si elle n'est «pas impossible logiquement», n'est «quasi défendue par personne aujourd'hui» (G, 36). Je ne pense pas qu'il ait raison, et peut-être cette affirmation dépend-elle dans une grande mesure du contexte philosophique qui est le sien: essentiellement anglo-saxon et germanique. Certes, il nous dit qu'il s'agit là de présupposés nietzschéens, et c'est en effet le cas. Mais qui, par un biais ou par un autre, n'est pas nietzschéen à Paris, donc en France, donc dans les pays francophones, aujourd'hui? Les thèses dévelop-

⁽¹⁸⁾ J.P.SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. ex. Introduction («A la recherche de l'être»).

⁽¹⁹⁾ NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, tr. fr., Paris, Gallimard, coll. «Idées», pp. 245 sq. («De nouvelles tables de valeurs»).

pées par l'auteur du *Zarathoustra* quelques années avant la folie, réunies de façon éminemment tendancieuse par la sœur «abusive» sous le titre *La volonté de puissance*, et publiées de façon scientifiquement acceptable aujourd'hui (édition Colli-Montinari),⁽²⁰⁾ tournent de façon systématique et ressassante autour de la question de la vérité:⁽²¹⁾ alors que le *Gai Savoir* et les textes du début des années 80 ne parlaient, de façon massive du moins, que du relativisme ou «décisionnisme» en matière de morale (mort de Dieu,⁽²²⁾ c'est-à-dire du garant de l'objectivité des valeurs – et donc, dans un tel contexte, la Raison est aussi Dieu, masqué, laïcisé), alors que ces textes de la période d'effervescence intellectuelle utilisaient la science; le savoir «objectif», pour dénoncer les illusions de la religion,⁽²³⁾ l'identification abusive – déjà dénoncée par Kant⁽²⁴⁾ – entre le vrai et le bon (et, dans ce dernier cas, entre le *Wohl* et le *Gut*),⁽²⁵⁾ les derniers manuscrits scient en quelque sorte la branche sur laquelle le Nietzsche «positiviste» s'était installé: adoptée par une vie, de la santé ou de la maladie, bref de la volonté de puissance.⁽²⁶⁾ La position (a) est donc, pourrait-on dire en appliquant le schéma de Götz, adoptée par le vieux Nietzsche, puisqu'aussi bien la science que l'éthique dépendent de jugements de valeur préalables, et que ces derniers dépendent eux-mêmes d'une décision, d'un «perspective».⁽²⁷⁾ Par contre, le Nietzsche mûr du début des années 80

⁽²⁰⁾ NIETZSCHE, *Oeuvres philosophiques complètes*, tr. fr., éd. Colli-Montinari, Paris, Gallimard, en partic. *Fragments posthumes* Automne 1887-Mars 1888 et Début 1888-Début janvier 1889 (1976 et 1977).

⁽²¹⁾ Pour une analyse approfondie de cette question, cf. K. JASPERS, *Nietzsche* (Introduction à sa philosophie), tr. fr., Paris, Gallimard, 1950, coll. «Tel» pp. 173sq.

⁽²²⁾ Cf. NIETZSCHE (Introduction à sa philosophie), tr. fr., Paris, Gallimard, 1950, coll. «Tel» pp. 173 sq.

⁽²³⁾ Cf. NIETZSCHE, *Le gai savoir*, tr. fr. éd. Colli-Montinari, 1967, pp. 137-138 (paragr. 125).

⁽²⁴⁾ Pour cette question de la phase «positiviste» dans l'évolution de Nietzsche, cf. E. FINK, *La philosophie de Nietzsche*, tr. fr., Paris, Editions de Minuit, 1963.

⁽²⁵⁾ KANT, *Critique de la raison pure*, tr. fr., 6e éd., Paris, P.U.F., 1968, *passim*.

⁽²⁶⁾ KANT, *Critique de la raison pratique*, Paris, P.U.F., 1966 (tr. fr. 5e éd.), pp. 61 sq.

⁽²⁷⁾ Cf. K. JASPERS, *op. cit.*, pp. 215 sq., et NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, *op. cit.*, *passim*.

⁽²⁸⁾ NIETZSCHE, *Par-delà le bien et le mal*, éd. Colli-Montinari, *op. cit.*, p. 18.

participerait – je l'ai annoncé plus haut – de la position (d), c'est-à-dire de l'attitude «wéberienne».

Or c'est le dernier Nietzsche, celui qui, précisément, se place du point de vue (a) que Götz juge logiquement possible mais peu défendu effectivement aujourd'hui, qu'ont «exploité» les philosophes français de la dernière décennie, jusqu'à exercer sur la pensée une emprise presque inouïe. Tel est l'une des ressources de la «déconstruction» derridienne du «logocentrisme» occidental, de la différance, de la «dissémination», du hors-texte, du supplément, etc.,⁽²⁸⁾ bref de tous ces éléments qui signalent une «résistance» des choses à l'ambition aussi bien scientifique (descriptive) que morale (normative) de vérité et de rationalité. Bien sûr, la question se pose alors du statut du discours nietzschéen ou derridien lui-même : ne dit-il pas, ce discours, le vrai sur l'être, à savoir l'absence de rationalité et l'universelle mise en perspective ? N'est-il pas, ce même discours, la raison de cette irraison, ne se situe-t-il pas hors de ce champ des perspectives pour le «survoler» (Merleau-Ponty), ne s'en excepte-t-il pas inéluctablement dès lors qu'il est seulement proféré ? Alors s'enclenche à proprement parler la mise en abîme qui agit, fonctionne dans la quasi totalité du champ philosophique contemporain en France : l'indiquer ne me semble pas inutile pour tâcher de compléter l'analyse de Götz, c'est-à-dire d'étendre le domaine de validité de sa typologie à un ensemble de réflexions sur l'éthique qu'il passe sous silence. Tout ceci est bien évidemment, par nécessité, schématique et provisoire.

Qu'est-ce qui s'enclenche ainsi pour parer à la rétorsion la plus aisée et la plus ancienne, celle qui déjà ramenait le sceptique à la raison en lui rappelant le caractère de vérité de son énoncé concernant l'universelle non-vérité ? Derrida développe, dans l'introduction à la *Dissémination*, le thème de la «double marque» :⁽²⁹⁾ la dénonciation de la vérité et de la raison (aussi bien, je le rappelle, en matière morale qu'en matière scientifique – position (a) –, d'où la radicalité du propos) ne peuvent s'opérer de façon symétrique, puisqu'affirmer le sensible comme vérité contre l'intelligible, ou les perspectives contre la perspective (*le point de vue de Dieu ou de la Raison*) revient à

⁽²⁸⁾ J. DERRIDA, *passim*, et en partic. *La Dissémination*, Paris, Le Seuil, 1972, «Hors livre», pp. 9 sq.

⁽²⁹⁾ J. DERRIDA, *op. cit.*, p. 10.

reconduire ce dont on voulait s'émanciper. Il n'y a en effet plus, par hypothèse, de science pour contester le normativisme moral «religieux» (attitude du Nietzsche mûr). Dès lors, c'est en quelque sorte à une *rature*⁽³⁰⁾ perpétuelle des présupposés de la critique que le philosophe se voit condamné: il dit la vérité sur le non-vrai, et par ce fait se contre-dit? Certes, mais son discours relève d'une seconde «marque», est emporté ailleurs, au-delà de la symétrie refusée (point de vue vrai sur le non-vrai au lieu du point de vue vrai sur le vrai), dans un mouvement infini. En d'autres termes, il n'est pas possible de *critiquer* la raison et l'ambition de vérité, puisque la critique présuppose elle-même ces deux thèmes pourtant récusés. Mais peut-on ne pas critiquer? Est-il possible, bien plutôt, de «sauter à pieds joints» dans l'irrationnel, d'affirmer le vécu, les passions – voire le délire, la folie –, contre la raison? Il s'agit encore d'une ambition de vérité: simplement, le contact avec le vrai n'est plus discursif, mais intuitif. Dérisoire porte de sortie en regard de la radicalité du propos. On ne sort pas de la pensée si aisément: c'est ce qu'ont montré tant Heidegger que Derrida.⁽³¹⁾

Alors, décidément, que reste-t-il comme solution? Des stratégies, un jeu indéfini de ruses: on y reconnaîtra l'opacité du discours lacanien, la textualité derridienne, l'être se disant à travers la *Dichtung* heideggerienne, etc.⁽³²⁾ Mais pourquoi parler de tout cela? A quoi bon suivre à la trace les développements de tels présupposés? Parce que, tout simplement, Gözl a mis le doigt sur une attitude généralisée en France, et non seulement «*logisch nicht unmöglich*». La position (a) commande, je tâcherai de le montrer de façon plus circonstanciée dans une longue étude à venir, le champ philosophique français depuis quelque quinze ans. Et certes, l'approche weberienne

⁽³⁰⁾ «Procédé» inauguré par HEIDEGGER: cf. *Essais et conférences*, tr. fr., Paris, Gallimard, 1958, et *Questions I*, «Contribution à la question de l'être», Paris, Gallimard, 1968, p. 239.

⁽³¹⁾ Thème constant de la critique adressé par Derrida à DELEUZE, LYOTARD, etc.: leur «naïveté» empiriste, leur recherche d'un «bon» désir, etc. La volonté de vérité est maintenue: le rationnel est devenu irrationnel (intuition, contact vécu), mais, du point de vue de l'ambition nietzschéenne - position (a) de Gözl -, il s'agit là de fausses solutions. *De ce point de vue seulement*, bien évidemment.

⁽³²⁾ Cf. notre article, «La crise de l'égalitarisme», à paraître in *L'Egalité VI*, Publications du Centre de Philosophie du Droit de l'U.L.B., 1980.

a elle aussi joué son rôle : non seulement elle est parente de l'attitude du jeune Nietzsche, mais aussi de ces conceptions «structuralistes» suivant lesquelles les fondements de la pratique humaine ne sont nullement transparents à l'individu – ils relèvent de l'inconscient – mais se livrent par contre à une science objectivante et démystificatrice (Levi-Strauss,⁽³³⁾ Lacan quand il parlait encore d'une «science de l'inconscient»⁽³⁴⁾). Dire que l'individu choisit arbitrairement ses principes d'action ou que ces derniers le déterminent de façon inconsciente, ces deux énoncés conflictuels relèvent, dans le présent contexte, d'une même problématique : celle du «décisionnisme» *sensu lato*, suivant lequel l'homme est incapable d'éclairer rationnellement sa conduite morale, soit que, conscient de la signification de ses actes – de ses «projets», au sens sartrien –, il ne puisse trouver de critère objectif du Bien lui permettant de trancher dans un sens ou dans l'autre, soit que, croyant agir dans un sens défini, il se trouve toujours dévié de sa trajectoire par une stratégie inconsciente du désir. Que l'on prenne garde, sur le point présent, à ne pas confondre deux éléments : d'une part, la question de la justification (*Begründung*) de l'action, d'autre part celle de ses mobiles. S'il existe une contradiction entre les mobiles inconscients, les mobiles conscients mais non affichés et les justifications alléguées, cela n'acquiert une importance pour notre propos *que dans la mesure* où les mobiles inapparents (conscients – cas de la mauvaise foi, de l'hypocrisie, etc. –, ou inconscients) dévient *effectivement* l'action. Ainsi, si l'«inconscient» nous mène toujours là où nous ne voulions pas aller, l'action morale justifiée s'avérera décidément impossible, puisqu'une autre «logique» que celle de l'action consciente et publique gouvernera nos actes. Mais si, tout au contraire, l'homme se montre capable de suivre un certain nombre de voies choisies et justifiées, peu importera alors *pour notre propos* que son action se trouve affectée d'une signification supplémentaire, enrichie de mobiles peut-être inavouables ; il ne sera pas pertinent de se demander si telle action «généreuse» profite, en un sens ou en un autre, à son auteur, et ne peut donc pas, en toute rigueur kantienne, être déclarée morale au sens strict du terme tel que le

(³³) C. LEVI-STRAUSS, «Introduction à l'œuvre de Mauss», in M. MAUSS, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, P.U.F., 1968, pp. IXsq.

(³⁴) J. LACAN, *Ecrits*, Paris, Le Seuil, 1966, en partic. pp. 855 sq.

définissent les *Fondements de la Métaphysique des Mœurs* et la deuxième *Critique*.

Le décisionnisme structuraliste s'avère donc plus complexe que le décisionnisme existentialiste : mais la conséquence majeure de l'attitude de départ est la même : l'homme échouera dans son entreprise de justification de l'action morale, soit que, conscient de ses actes, il ne puisse trouver de principes universels formant critères de leur moralité (et encore faudrait-il qu'il ajoute à cette découverte la « bonne volonté » : d'où la pièce surajoutée au mécanisme par l'hegeliano-marxisme, autrement dit l'historicisation de l'éthique (cf. *supra*, p. 3), soit qu'un processus inconscient, individuel ou collectif (culturel), le fasse agir dans un sens qui ne correspond aucunement à ses projets conscients, fussent-ils guidés, dans la « meilleure » hypothèse, par une connaissance de principes normatifs universels. Mais ces quelques propos suffisent pour ramener la philosophie « structuraliste » de l'inconscient à un weberisme éthique (du moins, soulignons-le encore, dans le cadre de nos préoccupations et de celles de Götz : possibilité d'action morale effective conformément à des règles justifiées par la raison). D'entrée de jeu, la science elle-même et la rationalité descriptive, non mise en cause par le structuralisme, lequel, au contraire, à l'image du positivisme du Nietzsche mûr, s'appuyait sur elle pour dévoiler *de l'extérieur* de la pratique individuelle, « en survol » – du point de vue divin –, la signification inconsciente des actes et des cultures, – d'entrée de jeu cette science fut contestée par le courant nietzschéo-heideggerein (il s'agit du « vieux » Nietzsche) : la science elle-même dépendait de présupposés non élucidés, eux-mêmes appréhendables seulement par un discours non rationalisateur, non objectivant, non « ontique ». Dès lors, la mise en abîme dont je parlais plus haut était enclenchée : il n'y avait plus désormais de sol ou de positivité sur lesquels la raison pût faire fond. Au scientisme décisionniste de la philosophie structuraliste de l'inconscient se substituait peu à peu, le minant de l'intérieur, l'irrationalisme radical d'une raison emportée au-delà d'elle-même par son propre mouvement, lui-même rigoureusement gouverné par l'attitude (a) mise en avant par Götz. C'est dire combien il serait hasardeux de soutenir – dans le cas de la pensée française des décennies soixante et soixante-dix tout au moins – que cette position se trouve peu défendue aujourd'hui. La philosophie dominante à Paris ces dernières vingt années ? Un

«weberisme» de l'inconscient progressivement miné, emporté au-delà de lui-même par un «nietzschéisme» des écrits tardifs.

La *seconde position* (point de vue (b)) est celle du rationalisme «illimité» («*grenzenlos*»), nous dit Gözl. D'accord sur ceci: une science objectivante plus une éthique non décisionniste (c'est-à-dire fondée sur la raison), cela donne comme résultat des positions du rationalisme conquérant (les Lumières). Mais on peut, nous le savons, aller plus loin, adopter un rationalisme *encore plus* «*grenzenlos*»: celui de Hegel et de Marx, à savoir l'historicisation de l'éthique, puisque, dans le cas présent, si les principes de l'action morale sont soutenus par la raison légitimante, leur réalisation dépend encore de la bonne volonté, laquelle se trouve entraînée par le mouvement inéluctable de l'histoire «dialectique». Ce rationalisme élargi (laissons l'hegelianisme) n'est plus, aujourd'hui, «*glaubwürdig*», nous dit Gözl. Suivons-le sur le plan de la *wishful thinking*: le maxisme ne *devrait* plus être crédible aujourd'hui. Quant à savoir si c'est effectivement le cas ...

Enfin, troisième position possible face au «weberisme»: l'idée d'une science dépendante des jugements de valeur et d'une éthique non décisionniste, c'est-à-dire rationnellement légitimable. Mais cette position, qui, elle, se trouve défendue par maints théoriciens, comme nous le verrons, est (G, 37) intenable: sa première supposition rend la seconde impossible. En effet, l'éthique n'est susceptible d'échapper à l'irrationalisme décisionniste qu'à condition qu'elle puisse se fonder sur une approche rationnelle des principes moraux (nous envisagerons plus loin le «raisonnable» de C. Perelman). Or si cette dernière approche se voit elle-même référée à des jugements de valeur, selon la première supposition, nous sommes entraînés dans un processus *ad infinitum*.

«Pour autant qu'ici, la décision repose donc sur la décision, il s'agit en vérité d'un *décisionnisme pseudo-rationnellement camouflé* (verschleiert), écrit Gözl.»

Aux pages 39 et 40 du livre, on trouve une formalisation de l'erreur ici mentionnée sous le nom d'«argument de la direction inversée» («*Argument der verkehrten Richtung*»). Qu'il suffise d'y renvoyer le lecteur: les considérations présentes nous permettront aisément de comprendre la suite.

Considérons, avant d'analyser de plus près les conceptions théoriques élaborées en réponse au weberisme (rationalisme critique de Popper et d'Albert; constructivisme de Lorenzen et de l'école d'Erlangen; théorie critique de Habermas), un argument avancé contre Weber, penseur «libéral», par un autre libéral: Popper. Ce dernier récuse l'idée weberienne selon laquelle, certes, la discussion est possible en matière morale, mais à l'intérieur d'un certain cadre, ou, autrement dit, sur la base de certains principes ultimes, «décisionnistes», c'est-à-dire arbitraires (on se souviendra à ce propos des premières positions défendues par C. Perelman dans son article sur la justice). ⁽³⁵⁾ Or que déclare Popper à ce propos ?

«A similar philosophy, also pernicious, and at present immensely influential, can be formulated as follows. 'Rational discussion is possible only between people who agree on fundamentals'. Those who accept this will also hold that rational discussion of fundamental problems is impossible. This philosophy is sometimes defended by the assertion: 'Only if we accept, to begin with, a far-reaching common framework of assumptions can we hope to reach agreement in a rational discussion.'

This philosophy sounds quite plausible and reasonable; but it has *terrible consequences*. For it tears mankind asunder into groups – culture groups – between which there can be no discussion, *but only war*. This is not only a bad philosophy but, I think, a false philosophy – one which can be refuted, though not one which I can refute in a few minutes. But its existence and its tremendous influence is, I think, one of the excuses for being a philosopher.»

Si les principes ultimes échappent à toute discussion parce qu'irrationnels, seule la «guerre» pourra trancher, et, en ultime instance, seuls les rapports de force feront la décision. D'où l'effroi de Popper. Mais, argumente Götz, ce n'est pas parce qu'une philosophie a des effets désastreux sur le plan éthique qu'elle se trouve *ipso facto* réfutée (G, 31). La question posée est celle de l'accord possible, du «droit naturel», de l'universabilité des principes ultimes sans lesquels toute vie en société s'avérerait impossible. Le fait est que «nous» (les

⁽³⁵⁾ C. PERELMAN, «De la justice» (1945), repris in C. PERELMAN, *Justice et Raison*, Bruxelles, P.U.B., 1963, pp. 9-80.

hommes «civilisés»?) y croyons, sommes sans doute prêts à les défendre quand ils sont menacés dans leur substance même, mais ne nous accordons nullement dès lors que, l'urgence ayant disparu, les mille questions d'interprétation se posent. Quand on résiste au fascisme, il existe un large accord sur la signification du concept de liberté: la barbarie de l'adversaire est telle que l'action morale peut se baser sur des principes simples, acceptables par tout esprit de bonne foi, et qui, même «arbitraires» (il n'est pas irrationnel de les rejeter), permettent effectivement de fonder une communauté.

Mais cette dernière affirmation doit être nuancée de la façon suivante: la «communauté» en question est celle du combat, sa signification se définit de façon purement négative, *contre* la barbarie. Une fois la victoire remportée et la construction d'une communauté humaine, non barbare, à l'ordre du jour, les difficultés se présenteront inéluctablement, et l'évidence ne gouvernera plus si aisément l'adhésion aux principes de l'action morale. La question est celle de la démocratie, d'un droit naturel «minimal», et si, dans ce contexte, on comprend la terreur et les désirs de Popper, il faut bien avouer que les arguments avancés par Gözl pour dénoncer les diverses tentatives de dépassement du décisionnisme s'avèrent éminemment fragiles. C'est effectivement, potentiellement au moins, une «*bad philosophy*» (elle peut mener au *bellum omnium contra omnes*); mais est-ce bien, comme le soutient et l'annonce Popper, une «*false philosophy*»? Regardons-y de plus près.

Gözl analyse, dans deux chapitres importants de son livre, certaines tentatives de dépassement du dualisme fait/valeur, à savoir:

- les efforts faits en vue de relativiser la *Sein-Sollen Differenz*;
- le dépassement (tenté) du dualisme par des principes-passerelles («*Brückenprinzipien*»).

Envisageons la première perspective.

Max Scheler, dans *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*,⁽³⁶⁾ parle d'une expérience intuitive et phénoménologique de l'élément de la valeur (*Werthaft*). Il ne s'agit plus, en l'occurrence, de tâcher, pour rationaliser l'éthique, de la ramener à la raison, c'est-à-dire de la fonder sur la science des faits susceptibles d'expérience: une telle réduction, problématique nous le savons, s'avérera

(36) Repris in Max SCHELER, *Gesammelte Werke*, vol. 2, Beerne, 1954, p. 72.

inutile dès lors que l'univers des valeurs sera déclaré susceptible d'une «expérience» propre, spécifique, *sui generis*. Le décisionnisme sera dépassé non pas en ramenant la décision concernant les valeurs à l'évidence du «fait», mais en suscitant l'évidence *de la valeur elle-même*. L'éthique sera non décisionniste sans qu'il soit dès lors besoin de la référer à autre chose qu'à elle-même: elle détiendra son objectivité et son universalité propres. Scheler propose d'ailleurs l'analogie entre la *Wahrnehmung* et la *Wertnehmung* (G, 66). Mais alors qu'il y a effectivement accord quant aux données contrôlées des sciences et quant aux enchaînements logico-mathématiques (hors l'hypothèse cartésienne du Malin Genie), le contraire est vrai en ce qui concerne les «évidences» en matière de *Wertungen*, d'évaluations.⁽³⁷⁾ En fait, comme le souligne Götz, le caractère dogmatique de l'*Evidenztheorie* de Scheler apparaît clairement: grâce à une analogie avec le monde de la perception – qui ne perçoit le totalitarisme impliqué par le passage, de prime abord innocent, de la *Wahrnehmung* à la *Wertnehmung*? –, Scheler peut accuser celui qui résiste à l'évidence découlant de l'expérience morale d'être «wertblind», aveugle aux valeurs. Aveugle: les valeurs se voient ou se découvrent, et celui qui les manque se trompe tout simplement. Ajoutons une autre hypothèse: peut-être ce dernier, s'il peut voir, ne veut-il pas voir, est-il de mauvaise foi, sorte de Calliclès de l'expérience éthique. Ou bien l'homme non convaincu (celui qui évalue autrement) est incapable de percevoir ce qui doit s'imposer à tout esprit de bonne foi, et dès lors à quoi bon tenir compte de son «avis»? Ou bien il est parfaitement à même de saisir le «vrai», mais, pour d'obscures et inavouables raisons, il refuse de se rendre à l'«évidence». Deux façons d'enfermer la critique dans les cadres de l'anormalité: signe d'incapacité ou de roublardise (d'intérêts cachés).

Scheler se livre donc à ce que j'avais appelé plus haut une ontologisation de l'éthique: il y a des valeurs qui s'imposent objectivement et correspondent à l'être même de l'homme. Dans cette perspective, on peut rappeler, en philosophie du droit cette fois, les

⁽³⁷⁾ Cf., à ce propos, l'œuvre de C. PERELMAN dans son ensemble, et en partic., in *Le champ de l'argumentation*, Bruxelles, P.U.B., 1970, la section «Raisonnement pratique» (pp. 171-218).

tentatives de Reinach,⁽³⁸⁾ disciple de Husserl, lesquelles débouchent également soit dans des énoncés trop vagues pour guider l'action concrète, soit dans des directives dogmatiques, pseudo-rationnellement légitimées. Götz, pour sa part, s'en prend à Marcuse, dont j'ai signalé plus haut la dépendance à l'égard de l'ontologisation de l'éthique sous-tendant les *Manuscrits de 1844* de Marx :

«Le plan du devoir-être ou de l'Idée (au sens d'un état idéal souhaité) est distingué, comme plan de l'être authentique, du plan de la réalité présente ou donnée actuellement, comme plan de l'être inauthentique. Par ce fait, la pensée dialectique doit être à même de reconnaître l'être vrai, et, du même coup, les contradictions entre ce dernier et la réalité présente.»⁽³⁹⁾

L'opposition de l'authenticité et de l'inauthenticité ne relève pas de la pensée de Marx, mais de *Sein und Zeit* de Heidegger:⁽⁴⁰⁾ on sait que Marcuse, dans sa thèse de doctorat, a tenté de réfléchir sur la pensée de Hegel (en particulier la *Phénoménologie de l'esprit*, et, à l'intérieur de cette dernière, le concept de «vie», lequel renvoie aux «Ecrits théologiques de jeunesse») dans une perspective très heideggérienne.⁽⁴¹⁾ En voici le prolongement dans la pensée dialectique qu'il élabore: l'être générique de Marx, dont nous avons parlé ci-dessus, se voit relié au concept d'authenticité.⁽⁴²⁾ Mais ni Heidegger, ni Sartre (qui l'a repris dans *L'être et le néant*)⁽⁴³⁾ n'ont été à même de fermement distinguer l'*Eigentlichkeit* du concept traditionnel de vérité. Qu'est-ce qu'une existence «authentique», et si ce n'est pas l'existence «vraie» au sens de l'ontologisation «commune», qu'en est-il? La réponse n'a pas été donnée.

⁽³⁸⁾ Cf., pour la critique de ce courant «phénoménologique» de la philosophie du droit, G. FASSO, *Histoire de la philosophie du droit* (XIXe et XXe siècles), Paris, L.G.D.J., 1976, pp. 197 sq. ; M. VILLEY, *Philosophie du droit* (II, Les moyens du droit), Paris, Dalloz, 1979, pp. 97-98, etc.

⁽³⁹⁾ G, 67-68.

⁽⁴⁰⁾ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1972, pp. 301 sq. («Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge»).

⁽⁴¹⁾ H. MARCUSE, *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, Paris, Editions de Minuit, 1972.

⁽⁴²⁾ Cf. ci-dessus, note (12).

⁽⁴³⁾ Paris, Gallimard, 1943.

Telles sont donc les conclusions qui résultent des analyses de Gözl ainsi que des exemples que j'y ai «ajoutés» : tant Scheler que Reinach ou Marcuse échouent dans leur entreprise de transposition de l'expérience scientifique sur le plan normatif. La *Relativierung der Sein-Sollens Differenz* s'avère, jusqu'à présent, un fantasme.

Qu'en est-il maintenant de la deuxième approche, à savoir de la théorie des *Brückenprinzipien* ? Le rationalisme critique défendu par Popper et Hans Albert, importants protagonistes du fameux *Positivismusstreit*,⁽⁴⁴⁾ vise à rendre fécondes pour la discussion des problèmes normatifs des vues non-normatives, et cela fût-ce indirectement (G, 71). Tout d'abord, une mise au point s'impose : le rationalisme critique récuse les positions outrancières (*grenzenlos*) du rationalisme représenté par la position (b) (rationalisation des faits et des valeurs) ; il abandonne l'idée d'une *Letztbegründung* et la remplace par le thème de la *kritische Prüfung*, de l'épreuve critique (G, *ibid.*). De quoi s'agit-il ? En premier lieu, Gözl nous rappelle les positions défendues par Popper en matière de connaissance théorique (non normative) : il n'y a pas de logique inductive⁽⁴⁵⁾ parce que les cas observables sont toujours inférieurs en nombre (l'expression est impropre) à la généralité de la loi. C'est d'ailleurs une telle constatation qui avait mené Kant, dans la *Critique de la raison pure*, à élaborer sa doctrine des jugements synthétiques *a priori*, rejetée par Carnap et le Cercle de Vienne.⁽⁴⁶⁾ D'où la conséquence :

«Chercher une théorie signifie toujours : chercher des propositions universelles en lesquelles les propositions d'observation (*Beobachtungssätze*) – en tant que cas spéciaux – sont logiquement connues.»⁽⁴⁷⁾

Il s'ensuit que l'on ne peut *vérifier* une théorie (puisqu'il existe une solution de continuité entre les «cas» et la loi), mais qu'il est seulement possible de la *falsifier* (quand apparaît une contradiction avec l'expérience).

⁽⁴⁴⁾ T. ADORNO - K. POPPER, *De Vienne à Francfort, la querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Complexe, 1979.

⁽⁴⁵⁾ Pour le concept de l'*induktive Logik* (CARNAP), cf. W. STEHMÜLLER, *op. cit.*, pp. 477 sq.

⁽⁴⁶⁾ *Ibid.*, pp. 357 sq.

⁽⁴⁷⁾ G, 71.

Il s'agit maintenant, poursuit Götz, d'appliquer le procédé de l'épreuve critique défini ci-dessus à la discussion concernant les «hypothèses éthiques» (G, 72). Comment va fonctionner dès lors le processus de falsification? D'abord, on aura tendance à soutenir que, sur le plan normatif, la contradiction avec l'expérience ne peut se faire valoir: une norme n'est (si l'on rejette, avec Popper et Albert, le rationalisme «large» des Lumières) pas de l'ordre de l'être, mais du devoir-être. Toute hypothèse est dès lors pertinente, et seule la contradiction ou la faute de raisonnement dans l'enchaînement des prémisses et des conséquences peut se trouver dénoncée. Mais cela n'ôte nullement au principe de base, à la «prémisse», son caractère décisionniste. Elle n'est certes pas vérifiable, mais elle n'est pas falsifiable non plus. Autrement dit, nous nous trouvons ici sur le plan de ce que Platon appelle, dans la *République*, l'«hypothétique», c'est-à-dire au niveau (ontologiquement insuffisant) des mathématiques, dépendant toujours de «prémisses» arbitraires. Le but de Platon consiste à appréhender l'«anhypothétique», l'Idée de Bien ou Idée de toutes les Idées, de façon à assurer la recherche éthique des principes (en l'occurrence le problème de la justice) de bases solides. Mais l'anhypothétique relève, si l'on veut, du rationalisme dogmatique, et pas du rationalisme critique de Popper et Albert: ceux-ci en sont réduits, volontairement, à l'«hypothétique», et le malheur est que les hypothèses éthiques ne semblent pas falsifiables.

Ce n'est pourtant pas tout à fait exact. Il existe une falsifiabilité en matière éthique, développée dans le *Traktat über kritische Vernunft* de Hans Albert.⁽⁴⁸⁾ Mais elle est malheureusement faible, peu efficace pour la conduite morale. De quoi s'agit-il? Une «hypothèse éthique» sera dite falsifiable (éliminable) si on peut montrer son caractère *irréalisable* (G, 73). *Sollen* implique *Können*, dit Albert après Kant, et les stoïciens affirmaient que l'impossible ne pouvait exiger aucune morale de nous. Mais cela suffit-il? Une fois éliminées les hypothèses irréalisables, il reste bien évidemment toutes les autres: comment choisir entre elles? Ce qui est réalisable (*machbar*) est-il moral? Nous en arrivons dès lors à la conclusion suivante (G, 74): Contre une théorie normative, on peut seulement alléguer:

(48) Tübingen (3e éd.), 1975.

- 1) son caractère intrinséquement contradictoire;
- 2) le fait de son caractère irréalisable (falsifiabilité *stricto sensu*);
- 3) Une autre théorie normative.

Albert ne dis pas plus que cela, et dès lors Gözl peut lui rétorquer l'argument suivant : le rationalisme critique ne va nullement plus loin, en matière de dépassement du décisionnisme, que Weber lui-même. «*Beim Zuendedenken von Ansätzen des kritischen Rationalismus landen wir wieder bei Max Webers Position.*»⁽⁴⁹⁾

On ne se sortira pas de la difficulté et du retour au point de départ (Weber), en alléguant, comme le fait Peter Baumanns, dans son *Einführung in die praktische Philosophie*,⁽⁵⁰⁾ la compatibilité des intérêts des membres d'un groupe ou d'une société : il suffit de se demander quels sont les intérêts légitimes et quels sont les intérêts illégitimes, de quelle nature seront les sacrifices impliqués, pour comprendre sans plus que le décisionnisme se réintroduira inéluctablement, par la petite porte de l'interprétation «arbitraire» de notions confuses, dans le débat éthique. On en revient à la situation ultime selon Weber : norme contre norme, décision contre décision (G, 75).

Les deux tentatives de dépassement du décisionnisme (ou de comblement du fossé séparant *Sein* et *Sollen*) se sont donc soldées par un échec, la première parce qu'elle débouchait inéluctablement dans le dogmatisme, la seconde parce qu'elle en revenait, tout aussi nécessairement, au point de vue décisionniste dont elle avait pourtant voulu s'émanciper. Il nous faut maintenant analyser brièvement – et partiellement – la réponse de la théorie critique (Jürgen Habermas) aux thèses weberiennes.⁽⁵¹⁾

Tout d'abord, Gözl nous invite à ne pas confondre, dans la discussion présente, les conditions nécessaires et les conditions suffisantes : seules les secondes constituent à proprement parler des *Begründungen*, c'est-à-dire des fondements de validité (*Gültigkeit*). Ainsi ne pourra-t-on pas dire que, chez Kant, les énoncés scientifiques se trouvent «fondés» (transcendamment) par les conditions *a priori* de l'expérience : celles-ci ne se différencient en vérité au-

⁽⁴⁹⁾ G, 74.

⁽⁵⁰⁾ Stuttgart - Bad Cannstadt, 1977.

⁽⁵¹⁾ Cf., en partic., G, 76 sq.

cunement de conditions nécessaires⁽⁵²⁾ («ce sans quoi» il n'y aurait pas d'expérience), et dès lors la contingence de ce dont elles sont conditions se transfère à elles-mêmes. Ces considérations de départ ont pour but de mettre en cause les prétentions «transcendantales» de la position (c) définie ci-dessus, attitude selon laquelle la science dépend de *Werturteile* préalables, l'éthique n'étant pour sa part pas décisionniste (nous avons mentionné plus haut l'«argument de la direction inversée» qui rend, en ultime instance, selon Götz, cette position intenable – mais voyons). Il existe, selon Habermas (et la critique que lui adresse Götz est fort semblable à son rejet des positions de T. Geiger (G, 45sq.) et de H. Albert (cf. *supra*)), des présuppositions fondamentales de la pratique scientifique, ce sans quoi celle-ci ne pourrait avoir lieu: tel est ce que Habermas – mais aussi les «constructivistes» d'Erlangen: Lorenzen, Kambartel, Schwemmer – appelle les *règles du jeu d'un discours sans domination* (*Spielregeln eines herrschaftsfreien Diskurses*). Ces règles forment la condition tant d'une société émancipée que d'une pratique scientifique effective, et dès lors le paysage s'éclaire: si les conditions «éthiques» de la pratique scientifique constituent à la fois les conditions d'une société émancipée, on pourra soutenir de façon parfaitement cohérente la position (c), à savoir que la science dépende de *Werturteile* (les règles du discours *herrschaftsfrei*) et que l'éthique se trouve rationnellement légitimée par ces mêmes jugements. Certes, une telle conception suppose que l'on ne comprenne pas les dits jugements de valeur dans un sens subjectif (comme le fait le vieux Nietzsche) mais plutôt dans le sens kantien du transcendantal ou de l'*a priori*. De plus, il est évident que ces considérations métascientifiques ne sont pas censées affecter l'objectivité des résultats scientifiques proprement dits. Telle est la clarification que requiert la théorie des intérêts de connaissance développée par Habermas dans *Erkenntnis und Interesse*. Götz fait là une mise au point nette, essentielle pour notre propos (G, 41sq.).

Qu'entend Habermas par la «*kommunikative Kompetenz*»? Il s'agit de l'anticipation d'une «situation langagière idéale». Quand celle-ci est-elle *herrschaftsfrei*? Quand, pour tous les participants possibles, il existe une «répartition symétrique des chances de faire et de choisir

(52) G, 40.

les actes de langage» (*Sprechakte, speech acts* au sens de Searle). La communication ne doit pas être brouillée, distordue (*verzerrt*): ce que dit l'autre, je dois le traiter comme si je l'avais dit moi-même, et inversement bien sûr. Habermas parle d'une «échangeabilité principale des rôles dans le dialogue» (G, 79), et Gözl note qu'une telle éthique de base s'identifie au thème kantien de la reconnaissance des partenaires du dialogue («réciprocité»). Cette «éthique minimale» implique les idées de vérité, de liberté et de justice (G, 80). Et Habermas de conclure: voici la racine unique (*einzigste Wurzel*) de l'éthique comme telle (*überhaupt*). Kambartel⁽⁵³⁾ spécifie pour sa part la question de la façon suivante: il faut que le dialogue soit, entre autres choses, sans contrainte et non persuasif. On rétorquera que cette situation idéale ne correspond aucunement aux possibilités du langage humain telles que les théories récentes les dessinent; on suspectera dans une telle éthique minimale l'existence d'un idéalisme exacerbé. Et certes, un certain nombre d'éléments de la dite éthique constituent les conditions *nécessaires* de la pratique scientifique; or celle-ci existe et réussit, ce qui n'est pas le cas de la société émancipée et du dialogue *herrschaftsfrei*, angélique pourrait-on dire.

Et puis, de toute façon, les conditions éthiques de la pratique scientifique, n'étant que nécessaires, ne la «fondent» pas: qu'il y ait science n'est pas nécessaire. De la même manière, il n'est pas nécessaire qu'il y ait vie humaine harmonieuse, à supposer que la *Minimalethik* se trouve à même d'en livrer les principes. Bref, on ne peut parler, comme le dit bien Gözl, que d'une fondation morale *hypothétique*, et, qui plus est, l'«hypothèse» en cause paraît bien désincarnée. Il reste donc que la théorie critique de Habermas, qui requerrait de notre part une analyse plus poussée, ne semble pas, au stade présent, à même de dépasser le dualisme *Sein/Sollen*.

Aussi bien s'agit-il d'en revenir, pour terminer, à la question posée par Popper: le décisionnisme ne mène-t-il pas inéluctablement à la guerre de tous contre tous? N'existerait-il pas une sorte de voie moyenne entre le dogmatisme rationaliste et l'irrationalisme subjectiviste? Quelles sont les conditions philosophiques d'une démocratie? On pourrait tout d'abord contester la nécessité d'un refus de la

⁽⁵³⁾ F. KAMBARTEL, «Ethik und Mathematik», in F. KAMBARTEL/J. MITTELSTRASS (éd.), *Zum normativen Fundament der Wissenschaft*, Francfort, 1973.

rhétorique et soutenir au contraire, comme l'a fait C. Perelman,⁽⁵⁴⁾ que cette dernière constitue en quelque sorte le rempart ultime contre le totalitarisme, contre la barbarie imminente en cas de dogmatisme ou de décisionnisme radical: si l'on veut par exemple contrer l'affirmation (terrible, effectivement) de Scheler selon laquelle celui qui ne perçoit pas l'évidence des normes livrées par l'expérience phénoménologique est *wertblind*, il faut peut-être contester, en matière morale, le point de vue de l'évidence⁽⁵⁵⁾ et admettre qu'un dialogue véritable ne peut avoir lieu que si des évaluations différentes sont acceptées, reçues comme des points de vue différents, certes argumentables, justifiables, mais non susceptibles d'une fondation dans le sens rationaliste du terme. Mais une telle théorie de l'acceptabilité des décisions, de leur caractère «raisonnable», présuppose une certaine pré-conception du droit naturel, et, de ce point de vue, nous rejoignons, mais sur un plan peut-être moins idéaliste et désincarné (peut-être cette fois trop réaliste et enclin au compromis ?)⁽⁵⁶⁾, la *Minimalethik* de la théorie critique.

Il est bien évident que le recours à la rhétorique présuppose des garde-fous. Tout d'abord, un certain nombre de «droits de l'homme» constituent les préconditions de tout dialogue possible, sans qu'il soit nécessaire, de ce point de vue, de postuler la radicalité des positions d'Habermas ou de l'école de Lorenzen⁽⁵⁷⁾ (école d'Erlangen). Or il faut bien noter que de telles conditions rendent possible la discussion: pour la rendre possible, il faut qu'elles-mêmes se trouvent hors discussion. Autrement dit, tout est, en démocratie, discutable, sauf les conditions mêmes de la démocratie. Le malheur est que de telles conditions sont loin d'être reconnues de façon univoque par tout

(54) A nouveau dans l'ensemble de son œuvre, et en partic., en ce qui concerne le domaine déterminant du droit, *Logique juridique*, Paris, Dalloz, 1976 (voyez notamment les pages sur le raisonnement judiciaire après 1945, ou la rhétorique comme rempart contre le positivisme étatique fasciste – tout «positivisme juridique» n'est bien entendu pas «fasciste»: il s'agit d'une tendance poussée à bout –: pp. 67 sq.

(55) Cf., du même, *Traité de l'argumentation*, Bruxelles, Ed. de l'Institut de Sociologie, 1970, Introduction.

(56) Nous avons discuté de ce point dans «La rhétorique de la raison pratique, réflexions sur l'argumentation et la violence», *Revue internationale de philosophie*, 1979, 127-128, pp. 110-128.

(57) P. LORENZEN/O. SCHWEMMER, *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, Mannheim, 1973.

individu de bonne foi. Dès lors, un double danger se profile à l'horizon : soit que l'on récu se la « transcendance » (l'universalité) de tels principes par rapport à la discussion démocratique, et alors celle-ci risque bientôt de creuser sa propre tombe en sciant la branche sur laquelle, pourrait-on dire, elle s'était installée ; soit que l'on affirme la nécessité de cette « transcendance », ⁽⁵⁸⁾ mais dès lors on risque, étant donné les difficultés d'interprétation et les possibilités d'extension subreptice des principes indiscutables, d'en revenir au despotisme des théories du « droit divin ». Le décisionnisme poussé à bout – tout est toujours remis en question, et, pour finir, il n'existe, comme théorie de la justice, qu'un « stirnérisme » généralisé –, ce décisionnisme mène à la violence :

« Tout cela revient simplement à ceci : ce que tu as la force d'être, tu as aussi le droit de l'être. C'est de moi seul que dérivent tout droit et toute justice ; j'ai le droit de tout faire dès que j'en ai la force.

De ce que c'est à moi de décider ce qui est pour moi le droit, il découle que je peux parfaitement me donner le droit de tuer, du moment que je ne m'interdis pas à moi-même le meurtre...

Hors de moi, pas de droit. Ce qui m'est juste est juste. Il se peut que les autres ne jugent pas pour cela que c'est juste, mais c'est leur affaire et non la mienne : à eux de se garder ! Alors même qu'une chose paraîtrait injuste à tout le monde, je me soucierais peu de tout le monde. Ainsi en usent, plus ou moins selon leur degré d'égoïsme, tous ceux qui savent s'estimer eux-mêmes ; car la force prime le droit, comme c'est d'ailleurs pleinement son droit. » ⁽⁵⁹⁾

Popper avait raison de s'effrayer : si Dieu meurt radicalement, si toute transcendance – et donc tout « droit naturel » – se trouve récusée, « immanentisée », il n'existe plus aucun recours contre la violence et la barbarie du monde. Au nom de quoi, dès lors, se

⁽⁵⁸⁾ Cf. le livre, discuté mais passionnant, de B.H. LEVY, *Le testament de Dieu*, Paris, Grasset, 1979.

⁽⁵⁹⁾ M. STIRNER, *L'Unique et sa propriété*, Oeuvres Complètes, Lausanne, L'âge d'homme, 1972 (citations rassemblées par J. DELPERRIE DE BAYAC, *La vie de Karl Marx*, Paris, Lattès, P. 131).

révolter contre un tel «néo-paganisme»? Oui, la discussion, la remise en question, la «bonne» rhétorique⁽⁶⁰⁾ constituent les conditions d'une vie démocratique, c'est-à-dire d'une pacification non totalitaire des rapports humains dans un univers de pensée rebelle à une légitimation rationnelle (au sens du rationalisme *grenzenlos*) des normes morales. Mais en même temps, il faut affirmer que le respect des minorités, la liberté d'expression, etc., ne peuvent être remis en question, cette désacralisation fût-elle l'effet d'une argumentation soutenue ou d'un vote à la majorité. Peut-être aucune société ne subsistera-t-elle sans sacré (comme le dit Kolakowski),⁽⁶¹⁾ sans la «transcendance» d'un droit naturel minimal. Il y a un moment où on ne discute plus: c'est pourquoi l'autogestion généralisée mène peut-être aussi sûrement au totalitarisme que l'hétérogestion radicale du despotisme de droit divin.

Alors, si le rationalisme critique et la «théorie critique» de Habermas échouent dans leur entreprise de dépassement du décisionnisme, si le weberisme de la philosophie structuraliste, si le nietzschéisme (tardif) parisien sapent les bases d'une vie sociale non-totalitaire, que reste-t-il? Les thèses moins ambitieuses de Götz (G, 113sq.), sur lesquelles nous n'avons pas le temps de nous pencher ici, la rhétorique perelmanienne tempérée par un droit naturel minimal, la tension entre la transcendance des droits de l'homme et l'immanence de l'autogestion. C'est peut-être cela, pour finir, la finitude dans le domaine de l'éthique et du politique: qu'il n'y ait aucun sol ferme et que l'on doive passer sans cesse d'un plan à l'autre, de la transcendance à l'immanence et inversement, du droit naturel à la rhétorique du dialogue et inversement. Il aurait fallu parler encore de la «logique dialogique» de l'école d'Erlangen (G, 83sq.), et poursuivre de façon plus précise l'analyse de Götz. Mais celle-ci ne nous a en quelque sorte servi que de prétexte: le livre étudié montre de la façon la plus nette à quel point les critiques contemporaines sont des fausses sorties, reconduisent soit au décisionnisme dont elles devaient en principe s'émanciper, soit au dogmatisme face auquel le décisionnisme de Weber constituait tout de même un progrès, fût-ce en matière de liberté, d'évaluation. Il n'existe sans doute aucune raison

⁽⁶⁰⁾ Cf. *supra*, note (56).

⁽⁶¹⁾ Cf. L. KOLAKOWSKI, *L'esprit révolutionnaire*, tr. fr., Bruxelles, Complexe, 1978.

absolue d'affirmer le caractère indiscutable des conditions de toute vie en société, et, de plus, celles-ci sont souvent l'objet d'interprétations inévitables, c'est-à-dire n'échappent pas non plus, pour finir, à la discussion. Mais il y a, comme on dit, des limites : à un moment il faut refuser de discuter, sans quoi on aura franchi les bornes de l'humanité. Mais ces frontières, encore un coup, nul ne peut les assigner comme des repères objectifs, et, de la même manière que Sartre invitait l'intellectuel engagé à se salir les mains mais se trouvait incapable de dire quand l'engrenage du totalitarisme produirait ses effets irréversibles, de la même manière nul ne sait quand le droit «naturel» mènera au despotisme de droit divin, ni quand la discussion et l'infinie remise en question des présupposés de l'action en viendront à désacraliser par exemple l'anti-racisme, ou le respect de la *privacy*, ou encore la liberté d'expression.

Si, bien évidemment, nous disposions de critères clairs... Mais ils nous échappent, et les analyses de Gözl, aussi déplaisantes soient-elles au demeurant, sont sur ce point implacables. Il y a, à la base du refus d'un décisionnisme «stirnéien», une *décision*. «Le premier pas seul est décisif : du discours ou de la violence, que dois-je choisir?», écrivait Lucien Sebag au seuil de son livre *Marxisme et structuralisme*.⁽⁶²⁾ Ce premier pas, c'est, effectivement, un «choix» : il n'est nullement incohérent ou irrationnel de le récuser. Mais il s'agit, quand on le fait, de savoir qu'une violence originaire se trouve exercée, puisqu'on refusera de discuter *en deçà* de cette prise de position primitive. Refuser de discuter : en appeler à des institutions, à l'Etat, à la répression ou à la condamnation morale, mais en tout cas refuser radicalement : la force du droit contre la force sans droit (Stirner). Il n'y a pas de droit naturel, soit au sens d'un droit dont les règles découleraient d'un Dieu créateur, en tant que tel principe de légitimité, soit au sens d'un droit «rationnel», *begründet* (comme on peut le montrer à partir des analyses de Gözl). Mais sans ce choix arbitraire, infondé, de principes quasi-transcendants, aucune démocratie ne fonctionnera et Popper aura raison de s'être effrayé.

Centre de Philosophie du Droit

Guy HAARSCHER

⁽⁶²⁾ Paris, Payot, 1964.