

## DE LA MONOLOGIQUE KANTIENNE À LA DIALOGIQUE HABERMASIENNE, DE L'IMPÉRATIF CATÉGORIQUE À L'UNIVERSALITÉ COMMUNICATIONNELLE

**Vianney Davy Chrislain KIABIYA**

Université Marien Ngouabi de Brazzaville

[kiabiyavianney@gmail.com](mailto:kiabiyavianney@gmail.com)

**Résumé :** Certains des successeurs de Kant sont à l'origine d'un « malentendu » parce qu'ayant introduit dans la doctrine kantienne ce que lui-même n'avait ni dit ni fait allusion : le problème de fondation. Ce problème va susciter des vifs débats chez ses « épigones » jusqu'à Habermas. Ici, c'est donc sur Habermas que nous allons orienter notre réflexion pour voir comment le pragmatisme prétend dépasser la raison kantienne, parfois même au détriment de l'idée que Kant se fait lui-même de la moralité. En effet, il y a une sorte de prolongement de la pensée kantienne dans l'effort de la philosophie morale d'Habermas afin de servir de cadre de validation des principes et des normes de nos jugements. C'est-à-dire, au lieu que l'examen de la maxime de nos actions se fasse sur fond d'une délibération « privée » selon Kant, elle doit au contraire, pour Habermas, provenir d'une discussion argumentative ou encore d'un consensus. Ce passage du Monologique kantien à la dialogique habermasienne a été vu par Claude Piché comme une mauvaise réception ou interprétation de la morale kantienne par l'éthique d'Habermas pour l'avoir traité de « fondationalisme morale absolu ». Nous ne pensons pas que le fait pour Kant de prôner la pureté du principe en morale s'apparente à un « fondationalisme ultime » comme le pense Habermas. Pour tout dire, à « l'unisson » ; au terme d'une délibération argumentative de type dialogique dans la recherche des vérités morales, il y a une adhésion qui engage d'abord le rapport de soi à soi, avant le rapport de soi aux autres. C'est pourquoi nous parlons d'un prolongement et non d'un passage ou d'une substitution de l'Impératif catégorique par l'Universalité communicationnelle.

### FROM KANTIAN MONOLOGIC TO HABERMASIAN DIALOGIC, FROM THE CATEGORICAL IMPERATIVE TO COMMUNICATIONAL UNIVERSALITY

**Abstract :** Some of Kant's successors are at the origin of a "misunderstanding" because they introduced into Kantian doctrine what he himself had neither said nor alluded to: the problem of foundation. This problem will give rise to lively debates among his "epigons" up to Habermas. Here, it is therefore on Habermas that we will direct our reflection to see how pragmatism claims to go beyond Kantian reason, sometimes even to the detriment of Kant's own idea of morality. Indeed, there is a sort of extension of Kantian thought in the effort of Habermas' moral philosophy to serve as a framework for validating the principles and norms of our judgments. That is to say, instead of the examination of the maxim of our actions taking place against the background of a "private" deliberation according to Kant, it must on the contrary, for Habermas, come from an

argumentative discussion or even of a consensus. This passage from the Kantian monologic to the Habermasian dialogic was seen by Claude Piché as a bad reception or interpretation of Kantian morality by the ethics of Habermas for having treated it as “absolute moral foundationalism”. We do not think that Kant's advocating the purity of the principle in morality is akin to an “ultimate foundationalism” as Habermas thinks. To put it bluntly, in “unison”; at the end of an argumentative deliberation of a dialogical type in the search for moral truths, there is an adhesion which first involves the relationship of oneself to oneself, before the relationship of oneself to others. This is why we are talking about an extension and not a passage or substitution of the Categorical Imperative by Communicational Universality.

**Mots-clés :** Monologique, Dialogique, universalité communicationnelle, Autonomie (responsabilité), , validation (rationalité)

### **Introduction**

Le « procès » fait à Kant commence par un « malentendu », « malentendu » né avec ceux qu'on a appelé ses « épigones ». <sup>149</sup>En effet, certains de ses successeurs sont à l'origine de ce « malentendu » parce qu'ayant introduit dans la doctrine kantienne ce que lui-même n'avait ni dit ni fait allusion : le problème de fondation. Ce problème va susciter des vifs débats chez ses « épigones » jusqu'à Habermas. Ici, c'est donc sur Habermas que nous allons orienter notre réflexion pour voir comment le pragmatisme prétend dépasser la raison kantienne, parfois même au détriment de l'idée que Kant se fait lui-même de la moralité. Parlant de l'Afrique à propos, le Professeur Charles Zacharie BOWAO (2006, p.27-28), écrivait : « ...car tout est encore à faire pour que, sur le continent, l'homme agisse de telle sorte qu'il traite l'humanité aussi bien dans sa personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen ». On retrouve là toute la charge éthique de l'impératif pratique telle qu'elle est de nos jours relayée. Le problème posé par cet article est celui qui consiste à dire qu'il y a une sorte de prolongement de la pensée kantienne dans l'effort de la philosophie morale d'Habermas afin de servir de cadre de validation des principes et des normes de nos jugements. C'est-à-dire, au lieu que l'examen de la maxime de nos actions se fasse sur fond d'une délibération « privée » selon Kant, elle doit au contraire, pour Habermas, provenir d'une discussion argumentative ou encore d'un consensus. Ce malentendu dissipé, nous pourrions en déduire que Kant n'avait pas la prétention de vouloir fonder ni la morale, ni la connaissance. Le débat sur la fondation est une «

---

<sup>149</sup>Nous pensons au texte de Claude Piché, Kant et ses épigones, en référence à ses successeurs ou aux néo-kantiens : Claude Piché, Kant et ses épigones, le jugement critique en appel, Paris, Vrin, 1995.

invention » de la part de ses successeurs qui ont lu et imaginé la « rigueur » de l'esprit de Kant. Comment alors sortir l'individu de son isolement kantien, par la noblesse argumentative qui engage le même individu dans une raison dialogique ? N'y a-t-il pas eu un problème de réception et d'interprétation de la doctrine kantienne par ses « épigones » ? Dès lors, est-il encore possible d'envisager la validité des normes prônées par l'Éthique de la discussion d'Habermas sans nécessairement tenir compte des conditions de possibilité de cette validité fixée par Kant ? Trois hypothèses se dégagent de ces questions de recherche à savoir : le principe-passerelle qui permet le prolongement de l'Impératif catégorique de Kant à l'Universalité communicationnelle d'Habermas (H1) ; la reconsidération de la maxime kantienne selon son contexte, contexte parfois « dévoyé » par ces « épigones » (H2) ; l'adhésion qui engage d'abord le rapport de soi à soi, dans la recherche des vérités morales, avant le rapport de soi aux autres (H3). Dans une démarche analytique, nous allons, dans un premier moment, montrer le prolongement de la monologique kantienne par la dialogique habermassienne (1). Ensuite, avec Claude Piché, nous verrons que l'héritage néo-kantien d'Habermas est le fruit d'une mauvaise réception ou interprétation de ce que l'auteur lui-même (Kant) n'avait pas l'intention de faire, ériger les fondements de la morale. Nous ne pensons pas que le fait pour Kant de prôner la pureté du principe en morale s'apparente à un « fondationalisme ultime » comme le pense Habermas (2). Enfin, après avoir apporté ce démenti, nous passerons à « l'unisson » avec Alain Renaut, qui stipule qu'au terme d'une délibération argumentative de type dialogique, dans l'ordre de cette intentionnalité éthique, il y a d'abord le rapport de soi à soi avant celui de soi aux autres (3).

### **1- Prolongement de la pensée kantienne dans la philosophie morale d'Habermas par le « principe-passerelle ».**

A l'évidence, il y a une sorte de prolongement de la pensée kantienne dans l'effort de la philosophie morale d'Habermas qui consiste à faire barrage au relativisme des éthiques contemporaines. Pour Kant comme pour Habermas, le but d'une théorie morale est la recherche des principes à partir desquels les personnes pourraient juger de la validité ou non des normes et des jugements. Pour cela, les notions de raison pratique, d'autonomie ou de responsabilité doivent selon Habermas être déplacées à l'intérieur de la théorie communicationnel ou théorie de la discussion afin de servir de cadre de validation des principes et des normes. Néanmoins, l'auteur de l'Éthique de la discussion suppose alors qu'il y a une rationalité, voire une universalité communicationnelle qui est capable de remplir la monologique kantienne qu'il désigne du nom de « l'universalisme abstrait ». Autrement dit, au lieu que l'examen de la maxime de nos actions se fasse sur fond d'une délibération « privée » (l'impératif catégorique), elle doit au contraire provenir d'une discussion argumentative et libre. Mieux, il cherche à établir la rationalité et l'universalité immanentes à la pratique du langage, surtout sous la forme dialogique. De là doit découler la validité de toute norme. La validité ici suppose l'universalité issue du consensus et non plus celle issue d'une maxime « privée ». Il suppose par exemple qu'une « loi est valide au sens moral lorsque tous, adoptant le point de vue de tout un chacun, sont susceptibles de l'accepter ». Habermas (1998, p.45)

S'appuyant sur une critique de Thomas McCarthy, Habermas pense alors qu'il est possible de « remplir » l'impératif catégorique afin de le rendre « concret » par la discussion. Sur cette base, l'impératif catégorique selon Habermas (1999, p.88-89) relève de la pure forme. Il reproche alors Kant de faire reposer la justification de l'impératif catégorique, lorsqu'il n'en appelle « Au lieu d'imposer à tous les autres une maxime dont je veux qu'elle soit une loi universelle, je dois soumettre ma maxime à tous les autres afin d'examiner par la discussion sa prétention à l'universalité. Ainsi s'opère un glissement : le centre de gravité ne réside plus dans ce que chacun peut souhaiter faire valoir, sans être contredit, comme étant une loi universelle, mais dans ce que tous peuvent unanimement reconnaître comme une norme universelle ». Cependant, il est important de remarquer que l'impératif catégorique n'est pas la loi elle-même, mais la formule par laquelle se donne cette loi. Voilà pourquoi il s'adresse directement à nos

maximes pas simplement à un fait de la raison, sur les concepts d'autonomie et de volonté libre qui ont un contenu normatif. Il s'expose ainsi à être suspecté de commettre une pétition de principe. Il est certain, en effet, que « la justification de l'impératif catégorique est imbriquée dans l'architecture du système kantien au point qu'il me semble d'ailleurs bien difficile de la défendre à partir d'autres prémisses » Habermas (1999, p.100). Autrement dit, bien qu'Habermas reconnaisse en l'impératif un fondement rationnel, il suspecte cependant sa justification d'être une pétition de principe, c'est-à-dire d'être un raisonnement qui consiste à supposer vrai ce qu'il s'agit de démontrer, voire d'en apporter la preuve. Ainsi, l'impératif catégorique ne pouvant être prouvé ou démontré, il faut alors le remplir. Cela va amener l'auteur de *Morale et communication* à entrevoir le principe « U », c'est-à-dire un principe d'universalisation qui, selon lui, « en tant que principe-passerelle, permet d'accéder à l'entente mutuelle dans les argumentations morales, et ce, dans une acception qui exclut l'usage monologique des règles argumentatives » Habermas (1999, p.78). Mais qu'est-ce qu'un principe-passerelle ? Cette expression peut nous surprendre. Selon Habermas, ce principe sert de passerelle c'est-à-dire de lien entre le pragmatique et le transcendantal. Autrement dit, ce qui caractérise une passerelle c'est le fait qu'elle unit au-dessus d'un espace vide, un trou, un gouffre, deux domaines. Le principe-passerelle permet à Habermas de fonder en raison l'éthique de la discussion. Mais, remarquons qu'Habermas ne nous dit pas comment il découvre ce principe « U ». En revanche, ce dont nous savons seulement, c'est que c'est ce principe « U » qui guide le consensus. De ce fait, il a un rôle précis, celui d'établir le consensus entre toutes les personnes prenant part à la discussion de sorte à permettre que « les normes qui sont acceptées comme valides sont celles et seulement celles qui expriment une volonté générale » Habermas (1999, p.84), puis ajoute-t-il, « celles, comme Kant n'a cessé de le dire, qui convienne à la loi universelle.

La corrélation faite ici par Habermas entre la volonté générale et la loi universelle est intéressante dans la mesure où elle nous permet de voir et de mesurer que c'est à partir d'un point de vue formel-pragmatique qu'il déduit l'égale valeur entre la volonté générale et la loi universelle. Or Kant ne parle pas de loi universelle en termes de volonté générale. Mais nous voyons chez Habermas comment les normes morales reçoivent leur validité ou tiennent lieu de lois universelles lorsque les personnes engagées dans la discussion parviennent manifestement à un accord. Cela justifie également le principe

d'universalisation dans la mesure où ce principe vise effectivement à mener l'argumentation en question d'une manière coopérative. D'un côté, la participation effective de chaque personne concernée est seule à pouvoir prévenir les déformations de perspective qu'introduit l'interprétation d'intérêts chaque fois personnels. Dans la discussion coopérative, les arguments particuliers sont exclus en faveur de la volonté générale ou en faveur de ceux qui pourraient concerner tout le monde, c'est-à-dire faire l'unanimité des personnes engagées dans la discussion : c'est le fondement de l'Éthique de la discussion.

Pour Habermas (1999, p.87), l'éthique de la discussion est une norme qui ne peut « prétendre à la validité que si toutes les personnes qui peuvent être concernées sont d'accord (ou pourraient l'être) en tant que participants à une discussion pratique sur la validité de cette norme ». Habermas se défend donc de ne pas chercher à donner aux énoncés pratiques un contenu, c'est-à-dire une teneur empirique pour guider les actions sociales ou politiques dans ce monde. Il s'agit seulement pour lui de dégager un cadre de l'éthique de la discussion, de sorte à s'assurer que les normes sociales par exemple ne reçoivent leur validité que de l'extérieur empirique. Cet extrait de *Morale et communication* en fait allusion : Le principe d'une éthique de la discussion se réfère à une procédure qui consiste, en l'occurrence, à honorer par la discussion des exigences normatives de validité. On taxera donc, à juste titre, l'éthique de la discussion de formelle. Elle ne livre pas des orientations relatives au contenu, mais une manière de procéder : la discussion pratique. L'objet de cette manière de procéder n'est assurément pas de produire des normes légitimes. Il consiste bien plutôt à tester la validité des normes qui sont proposées ou envisagées à titre d'hypothèses. Il faut donc que les discussions pratiques reçoivent leur contenu de l'extérieur. Sans l'horizon propre au monde vécu d'un certain groupe social, et sans conflits d'action inhérents à une situation donnée dans laquelle les participants estiment devoir régler par le consensus une querelle portant sur un problème de société, vouloir mener une discussion pratique ne présenterait aucun intérêt. C'est la situation initiale concrète qui se donne, selon le cas, comme l'antécédent auquel se réfère la discussion pratique, détermine, dans la négociation, l'émergence d'objets et des problèmes. Par conséquent, cette procédure est formelle mais non pas au sens où il y aurait abstraction de contenus. C'est parce qu'elle est ouverte, poursuit Habermas (1999, p.125), que la discussion a précisément besoin que les contenus contingents lui soient donnés. Curieusement, pourquoi Habermas se défend-il sur le fait que sa conception d'une

éthique de la discussion ne peut ni être taxée de formaliste, ni servir en tant que telle de contenu aux énoncés ? Nous pensons qu'Habermas se dresse ici contre le relativisme en insistant sur un moment inconditionnel inhérent à toute prétention à la validation d'énoncé. Autrement dit, l'universalité de ces énoncés leur fait dépasser tout contexte particulier, puisque résultant d'un consensus. Nous pouvons mesurer toute l'influence du langage et de la conséquence pragmatique dans la délibération des normes sociales. En effet, Habermas (1999, p. 82-83) estime que « le fait qu'une norme s'impose durablement est aussi fonction de la possibilité qu'il y a à mobiliser, dans un contexte donné de transmission des valeurs, des raisons qui suffisent à ce que le cercle des personnes à qui s'adresse la norme puisse au moins tenir pour légitime l'exigence de validité qui s'y rattache. Cela, appliqué aux sociétés modernes, signifie : « sans légitimité, pas de loyauté des masses ». Nous pouvons d'après ce qui précède, déduire que selon l'éthique habermassienne, l'émergence d'une norme en société ne peut en aucune manière se faire de façon monologique, mais dialogique. Sur ce point, nous pouvons constater que l'universalisme habermassien diffère de celui de Kant, au sens où, au tournant linguistique et pragmatique, le principe d'universalisation est l'expression d'une volonté générale. De plus, si chez Kant la loi est atemporelle et résulte d'un rapport de soi à soi, ce qui n'est vraisemblablement pas le cas chez Habermas dans l'éthique de la discussion où la loi découle du consensus. En conséquence, Habermas voit dans la raison kantienne une tentative de fondation de la philosophie eu égard à son caractère substantiel et formel, donc par opposition à ce qui est accidentel ou temporel. Précisément, il trouve dans l'effort kantien de vouloir sauver la morale de l'empirisme, une tentative de fondation de la morale. Cela suffit, selon Habermas, pour se convaincre que la philosophie kantienne et donc la philosophie en général en procédant de la sorte, se comporte en instance judiciaire de la culture dans son ensemble. Kant, écrit-il, remplace le concept de la raison substantielle, hérité de la raison métaphysique, par le concept d'une raison différenciée dans ses moments et dont l'unité n'a plus, dès lors, qu'un caractère formel. Il sépare, en effet, de la connaissance théorique, la faculté de la raison pratique et celle du jugement, pour fournir à chacune d'elles ses propres fondements. Ce faisant, il confère à la philosophie le rôle de juge suprême, rôle qui s'étend d'ailleurs à l'ensemble de la culture. En effet, en démarquant par le seul usage d'indices formels ce que Max Weber appellera plus tard les sphères de valeurs culturelles, de la science et de la technique, du droit et de la morale, de l'art et de la

critique d'art, et en les légitimant en même temps à l'intérieur de leurs propres limites, ce n'est pas seulement vis-à-vis des sciences que la philosophie se comporte comme la plus haute instance judiciaire, mais vis-à-vis de la culture dans son ensemble. PICHE (1995, p.195)

Aux dires de Habermas, Kant a tenté de fonder chaque sphère de la culture. Et que la philosophie est précisément cette activité-là d'établissement et de fondation de chaque sphère. L'idée essentielle est, selon Habermas, que Kant fait de la raison la plus haute instance judiciaire. Or, si la philosophie se comporte par rapport aux sphères de la culture comme la plus haute instance judiciaire comme le dit Habermas, ne faut-il pas y voir une suggestion très intéressante de la part de Kant qui montre pourquoi le relativisme ne peut pas toucher le kantisme, dans la mesure où les impératifs de la philosophie morale contiennent en eux un devoir-être. Le kantisme comprend donc le relativisme comme l'illusion nécessaire que des sphères de la culture, prises dans leur historicité, fomentent pour légitimer leur prétention à l'universalité. Dès lors, faut-il admettre que Kant a voulu fonder la morale sur un roc dur ? Si non, pourquoi Habermas lui prête-t-il de telles intentions ? Pour répondre à cette préoccupation, nous comptons sur ce point interroger Claude Piché. Dans ce qui suit, nous voulons ici localiser ce qui a bien pu motiver Habermas d'accuser Kant de fondationaliste avant d'en apporter un démenti.

## **2. Claude Piché et l'héritage néo-kantien de Habermas**

Ce débat est saisi par Claude Piché comme un problème de réception et d'interprétation de la doctrine kantienne. En effet, en suivant l'auteur de Kant et ses épigones, il y a bien un problème de réception et d'interprétation de la raison kantienne qu'il convient de reconsidérer selon son contexte, contexte bien sûr parfois dévoyé par ces « épigones ». Néanmoins, en ce qui concerne la réception habermassienne de la critique kantienne, cela ne fait aucun doute, souligne Claude Piché, que Habermas ait su apprécier le kantisme dans son ensemble, et mieux, d'admettre par exemple chez Kant que, la raison fait sa propre critique : elle s'interroge sur l'origine, l'étendue et les limites de ses concepts. La disposition des trois Critiques présente, aux yeux de Habermas, la raison moderne dans toute son ampleur, et la laisse apparaître comme une raison qui s'est différenciée en trois sphères spécifiques : la science, la morale, l'art, conformément à l'ordre chronologique de la parution des trois Critiques. Cette division triadique de la



raison et, par extension de la culture moderne est un acquis irrévocable, et c'est là toute la pertinence de l'effort théorique de Kant. PICHE (1995, p.194). Si ce constat est vite établi par Habermas, il émet cependant certaines réserves quant aux prétentions qu'élève la raison dans son entreprise critique. D'une Critique à l'autre, la raison, constate Habermas, a tendance à s'approprier tous les pouvoirs et de légiférer parfois en dehors de son domaine. Autrement dit, s'il reconnaît une certaine légitimité à la raison, il trouve cependant qu'en général, elle va au-delà de ses droits. Aller au-delà de ses droits signifie, d'après Habermas, que la raison kantienne s'arroge tous les droits : d'où l'accusation d'être à l'origine de la fondation de la philosophie. Précisément, Parlant de la raison kantienne, donc de la philosophie critique, Claude Piché rapporte ci-dessous comment Habermas la juge: Celle-ci outrepassse ses prérogatives quand elle se croit pouvoir exercer des fonctions rectrices face à son objet. En clair, Habermas reproche à Kant un fondationalisme qui se manifeste sous deux aspects. En premier lieu, la critique transcendantale de la connaissance est caractérisée par un apriorisme qui conduit la raison à prétendre accéder à un fondement ultime. Sur la base d'un tel retranchement dans l'inconditionné, la raison pure se croit autorisée à assigner sa place à chacune des sciences particulières. Cette fonction d'assignation propre à la philosophie en regard de l'ensemble du savoir scientifique fait l'objet d'une première réserve de la part de Habermas. En second lieu, la philosophie critique met à profit le monopole qu'elle exerce sur la rationalité pour étendre sa juridiction à l'ensemble du champ de la culture moderne. Elle institue son propre tribunal et l'érige en instance ultime pour tous les litiges surgissant non seulement entre les disciplines scientifiques, mais également dans la sphère du droit et de la morale, de même que dans celle de l'art et de la critique de l'art. Mais que reproche-t-on manifestement à Kant ?

En suivant l'auteur de Kant et ses épigones , il apparaît clairement que la philosophie pragmatique reproche à la philosophie critique de se comporter en « rectrice » de la culture moderne, en d'autres terme, de diriger et de fonder en fin de compte celle-ci sur des principes transcendants et inconditionnels. Là est l'enjeu du débat : le kantisme en cherchant à fonder ceci ou cela, cherche en réalité à donner à la philosophie un rôle recteur vis-à-vis des sphères de la culture et de la connaissance en référence au Conflit des facultés par exemple. Mais lorsque la Critique procède par des principes, est-ce que cela signifie qu'elle prétend accéder à un fondement ultime ? Comme Claude Piché, nous

ne pensons pas que le fait de prôner la pureté du principe en morale s'apparente à un fondationalisme ultime, bien qu'on cherche à tout prix à nous en persuader. Ce que Kant cherche à déterminer ce sont des principes objectifs, c'est-à-dire des principes qui valent non seulement pour moi, mais aussi pour toutes les autres personnes, principes à partir desquels nous pouvons, en tant que communauté des personnes faire reposer notre édifice de la morale. De même pense Claude Piché, le fait de dégager d'un point de vue transcendantal l'impératif catégorique dans toute sa pureté n'est certes pas une percée négligeable. Mais il s'agit d'abord et avant tout d'un gain pour la théorie morale, et non pas ipso facto pour la conduite des choses de ce monde, du moins pas directement. Le travail théorique peut, bien entendu, contribuer à dégager les motifs véritables de l'action et ainsi à épurer le jugement moral, mais il faut rappeler que ce travail s'effectue à partir des concepts justes, mais confus, que l'on retrouve dans l'entendement commun. Sous ce rapport, la philosophie ne promulgue pas une nouvelle loi, elle n'impose pas une morale, elle ne fait rien de plus que la théorie de la morale, éclairci PICHE (1995, p.198). Au fond, il y a au moins une chose sur laquelle nous pouvons convenir, c'est qu'il n'y a pas, à proprement parler une « morale » kantienne qui imposerait par le fait même une loi à notre conduite dans le monde. En outre, nous lui reconnaissons, le fait qu'il soit parvenu à formuler la loi morale. Loi qui doit, en effet, servir de principe suprême en vue de décider de ce qui fait formellement qu'une action est déclarée bonne ou mauvaise. Mais, comme le remarque si bien Claude Piché, « quand il s'agit cependant de statuer sur un cas concret, la philosophie n'est nullement invitée à intervenir de façon systématique et autoritaire. Kant ne croit certainement pas que le monde a dû attendre la formulation rigoureuse de l'impératif catégorique pour devenir vertueux. Au contraire, pour décider de la valeur des actions morales particulières, il fait appel à l'« entendement commun » PICHE (1995, p.197). Car le problème est ailleurs et non chez Kant. En effet, c'est vers les successeurs de Kant que Claude Piché nous invite à nous tourner, en montrant que c'est eux qui ont affirmé que le système kantien visait à fonder la connaissance et non l'auteur des trois Critiques. D'où la querelle de la théorie de la connaissance née lors de la conférence que donna Edouard Zeller vers le milieu du XIXe siècle. Cette annonce de Zeller sera relayée et amplifiée par Richard Rorty comme étant la preuve que Kant ait voulu « fonder » la connaissance. Edouard Zeller déclarait : Or, le commencement de la lignée du développement où se trouve notre philosophie aujourd'hui, c'est Kant, et l'apport scientifique par lequel Kant ouvrit à la philosophie

une nouvelle voie, c'est sa théorie de la connaissance. C'est à cette recherche, pense PICHE (1995, p.205), que doit revenir avant tout quiconque veut améliorer les fondements de notre philosophie, et c'est des questions que se posait Kant qu'il doit faire l'objet d'une nouvelle recherche, dans l'esprit de sa critique, afin qu'enrichi par les expériences scientifiques de notre siècle, il évite les erreurs faites par Kant.

Avec certitude, nous pouvons maintenant établir que c'est Zeller qui a abusé Rorty, et à son tour Rorty a corrompu l'appréciation de Habermas sur cette question de fondation dans la mesure où c'est chez ce dernier qu'il tient ses sources. Or Kant faisait allusion à la théorie de la méthode comme le note Claude Piché et non pas à la théorie de la connaissance comme l'ont prétendu ses « épigones ». De toute évidence, selon Claude Piché : Kant ne compte pas au nombre de ceux-ci ! Il s'agit plutôt d' « épigones » tels qu'Edouard Zeller, Hans Vaihinger etc. Rorty indique très clairement ses sources et reconnaît que l'auto- interprétation de la philosophie comme théorie de la connaissance ne vient pas de Kant, mais bel et bien du néo-kantisme. En citant Zeller, Rorty se réfère à celui-là qui dans une conférence célèbre de 1862 intitulé « Sur la signification et la tâche de la théorie de la connaissance<sup>150</sup>a donné le coup d'envoi officiel au néo-kantisme, en conviant à revenir à Kant ».

Ce malentendu dissipé, nous pouvons aisément nous convaincre que Kant n'avait pas la prétention de vouloir fonder ni la morale, ni la connaissance. Le débat sur la fondation est une « invention » de la part de ses successeurs qui ont lu et imaginé la rigueur de l'esprit de Kant, c'est-à-dire celle d'aborder les problèmes philosophiques avec méthode comme étant une démarche de fondation, oubliant que chez Kant (1770, § 23) « la science a besoin d'une méthode, c'est-à-dire un procédé selon les principes de la raison » telle que l'établit la Dissertation. En Pratique, nous avons établi qu'une telle démarche s'apparente à une certaine manière de penser. Ainsi, nous voyons que les accusations portées sur Kant à ce sujet restent sans fondements.

Car remarquons bien, la présentation du sujet moral que font les « épigones » de Kant, y compris Habermas, semble ne pas tenir compte du fait que chez Kant, il s'agit d'abord pour le sujet de mettre en évidence les conditions de possibilité transcendantales de

---

<sup>150</sup>Nous faisons allusion ici à l'extrait du texte d'Edouard Zeller cité précédemment, extrait faisant suffisamment allusion aux propos de Claude Piché relativement à la lecture kantienne d'Edouard Zeller.

l'entendement commun. Dès lors, est-il encore possible d'envisager la validité des normes prônée par l'Éthique de la discussion sans nécessairement tenir compte des conditions de possibilité de cette validité fixée par Kant ?

### 3. Alain Renaut, à « l'unisson »

Pour penser le surgissement des vérités pratiques, l'option qui correspond à l'éthique de la discussion nous semble certes plus pertinente : parce que nous sommes Modernes, et parce que le ciel des idées est vide, il nous faut inventer les vérités pratiques, et sauf à imaginer une sorte d'intuition des vérités morales, nul ne saurait espérer désormais les trouver chacun à partir de soi, mais uniquement dans cette confrontation des arguments qui oblige chacun à se placer du point de vue de tous les autres, et produit ainsi une sorte de mise en œuvre effective de l'impératif catégorique. Là-dessus nous sommes d'accord(...). Dans l'ordre de cette intentionnalité de l'éthique, même au terme d'une délibération argumentative de type dialogique, la reconnaissance du meilleur argument ne passe-t-elle pas par un moment d'adhésion qui engage le rapport de soi à soi, et non plus le rapport de soi aux autres ? Est-ce que, dit RENAUT (2003, p.13), ce n'est pas parce que je ne vois pas de meilleur argument (moi et nul autre à ma place) que je me reconnais dans le produit de la discussion et que celui-ci, seulement à cette condition, se trouve pour moi, et par moi, légitimé ?

Ce propos d'Alain Renaut mesure bien le ton du débat en cours entre Kant et les Modernes lorsque ces derniers estiment qu'il est temps de passer maintenant à une « mise en œuvre effective de l'impératif catégorique ». Habermas appelle donc à une sorte de révolution éthique par le génie de la discussion et la notoriété du consensus pour, en quelque sorte, donner au Sollen une forme concrète. Une question se pose : quelle est la singularité du sujet dans la discussion ? Comment le sujet peut-il affirmer son autonomie dans ce conclave où il ne se reconnaît comme tel que dans le rapport aux autres ? Il nous paraît nécessaire de suivre la voie d'Alain Renaut. Elle nous conduit, comme chez Kant, à nous fonder d'abord sur le rapport de soi à soi dans la recherche des vérités morales ou pratiques

avant de se fonder sur les autres. Autrement dit, « la valeur d'une discussion ne dépend pas seulement de son issue consensuelle, mais d'abord de la fiabilité et de la sincérité des acteurs en scène ». C'est cela qu'Alain Renaut appelle le rapport de soi à soi ou de moi à moi.

Ce rapport est primordial pour tout sujet pratique dans la recherche des vérités pratiques comme chez Kant : Alain Renaut veut sans doute insister ici, sur le fait que le « soi » (kantien) n'a peut-être pas la même définition, au sens où la personne kantienne est certes individuelle, mais elle ne se confond pas avec l'individu empirique, modèle et limite de la pensée contemporaine du soi. Mieux, c'est même dans celui-ci que le sujet manifestement exerce son autonomie et reconnaît les principes qui en découlent comme étant posés par lui-même. Ainsi, se demande Alain Renaut, si « la reconnaissance que la genèse des vérités pratiques (par exemple les principes de justice) passe par la discussion argumentative (laquelle donne un contenu à l'idée de ce travail sur soi par lequel je me constitue comme un sujet pratique), exclut-elle de prendre en compte le fait que c'est ultimement en tant que sujet pratique, donc dans le rapport de moi à moi, que je légitime les principes obtenus, et non pas parce qu'ils proviennent de la discussion ? RENAUT (2003, p.14).

Au fond ce qui est reproché à Habermas, c'est de minimiser ce rapport de soi à soi au nom duquel dépend tout succès du dialogue au profit de la discussion argumentative. Nous pensons comme Alain Renaut que c'est ce soi à soi qui est l'essence de la validité universelle. Il s'agit alors de se fonder sur ce que Kant (1990, p.1225) appelle le Je logique, c'est-à-dire « le sujet à vrai dire tel qu'il est en soi, dans une conscience pure, non comme réceptivité, mais comme spontanéité pure, sans que sa nature soit pour autant susceptible d'être connue ». Or, comment ne pas comprendre que c'est le sujet qui est au centre et au commencement de toute discussion pratique ? Enfin, comme le souligne Alain Renaut (2003, p.15), au sortir de la discussion, encore faut-il après que je me réinterprète « les principes obtenus comme s'ils étaient posés par ma liberté

autonome – faute de quoi je les recevrais pour ainsi dire de l'extérieur, les subirais de manière hétéronome, sans cette dimension d'adhésion et de reconnaissance qui suppose, non plus le rapport à l'autre, mais ce rapport de moi à moi où je peux me reconnaître dans cette part de moi-même qui a participé à la discussion et qui a produit la loi ou le principe de justice ».

Dans une telle posture que nous approuvons, nous ne trouvons rien qui soit « abstrait » ou « ambigu » dans la mesure où ce rapport de soi à soi est une spontanéité propre à toutes personnes prenant part à la discussion. En effet, si nous sommes d'accord avec cette notion employée par Alain Renaut, c'est parce qu'elle illustre chez Kant ce qu'il appelle l'autonomie de la volonté. Ici, cela signifie que c'est seulement dans ce rapport de soi à soi, comme le dit Alain Renaut que Kant détermine positivement la moralité comme autonomie de la volonté. Pourquoi ? Parce que l'autonomie suppose d'après Kant le fondement même de la moralité, et par conséquent une manifestation de la liberté de l'homme en tant qu'être raisonnable. Mieux, pour Kant (1980, p.416), l'autonomie veut dire « la propriété qu'a la volonté d'être à elle-même sa loi ». Ce qui veut également dire qu'une personne autonome est une personne qui ne se laisse pas déterminer immédiatement par la sensibilité (hétéronomie), mais par sa propre loi. De ce fait, l'autonomie de la volonté ne peut qu'illustrer ce rapport de soi à soi, source de liberté positive et d'universalité. Car, l'autonomie de la volonté porte avec elle les conditions politiques, juridiques et culturelles de la réalisation ou la vérification de la conception kantienne de l'universalisme rationnel dans le monde aujourd'hui. La voie de la liberté et de l'universalité tracée par Kant est à même de relever le défi du relativisme, de lutter contre la violence et de nourrir l'espérance d'un monde pacifié, c'est-à-dire dans la perspective d'une paix perpétuelle.

### **Conclusion**

Au terme de notre analyse, force est de relever que le malentendu entre Kant et

ses « Epigones » a été dissipé. Il y a bel et bien prolongement de la monologique kantienne par la dialogique habermassienne grâce au « principe-passerelle ». Il conviendrait de dire qu'il y a une véritable adhésion du rapport de « soi à soi » et de « soi aux autres ». Autrement dit, la valeur d'une discussion ne dépend pas seulement de son issue consensuelle, mais d'abord de la fiabilité et de la sincérité des acteurs en scène. Et si ce n'était pas le cas, quelle serait alors la singularité du sujet dans la discussion ? Comment le sujet pourrait-il affirmer son autonomie dans ce conclave où il ne se reconnaît comme tel que dans le rapport aux autres ? Si Habermas a fixé les bases de validation des principes et des normes par l'éthique de la discussion, Kant en a posé les conditions de possibilité par l'impératif catégorique : le lien entre le pragmatique et le transcendantal, l'égalité de valeur entre la volonté générale et la loi universelle. L'accusation ou le « procès » fait à Kant par l'héritage néo-kantien, d'avoir été à l'origine d'une fondation absolue de la morale, rectrice de la philosophie moderne, résulte d'un problème de réception et d'interprétation parce qu'ayant introduit dans la doctrine kantienne ce que lui-même n'avait ni dit ni fait allusion. En effet pour Kant, la règle que l'agent se donne pour principe d'après les raisons subjectives s'appelle sa « maxime », tandis que la loi est objective. Pour terminer, dans le débat en cours entre Kant et les Modernes, il faut en déduire « qu'il est temps de passer maintenant à une mise en œuvre effective de l'impératif catégorique ». Il s'agit de prendre en compte le fait que c'est ultimement en tant que sujet pratique, donc dans le rapport de moi à moi, que je légitime les principes obtenus, et non pas parce qu'ils proviennent de la discussion. Une « loi est valide au sens moral lorsque tous, adoptant le point de vue de tout un chacun, sont susceptibles de l'accepter ».

### Références bibliographiques

- 1- BOWAO Charles Zacharie, (2006), *La Tolérance*, Brazzaville, éd. Hemar.
- 2- HABERMAS Jürgen, (1999), *Morale et communication*, Paris, Flammarion.

- 3- HABERMAS Jürgen, (1998), *L'intégration républicaine, Essais de théorie politique*, Paris, traduction Rainer Rochlitz, Fayard.
- 4- KANT Emmanuel, (1990), *Progrès de la métaphysique en Allemagne*, Paris, collection textes philosophiques, Vrin.
- 5- KANT Emmanuel, (1980), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, traduction V. Delbós, Vrin.
- 6- KANT Emmanuel, (1770), *Dissertation, section V*.
- 7- PICHE Claude, (1995), *Kant et ses épigones, le jugement critique en appel*, Paris, Vrin.
- 8- RENAUT Alain, (2003), *Dans, L'éthique de la discussion et la question de la vérité*, Paris, Grasset.