

PRÉJUGE ET ÉTHIQUE DANS L'ÉPISTÉMOLOGIE POSTSTRUCTURALISTE*

GILBERT LAROCHELLE

*Département des Sciences Humaines,
Université du Québec à Chicoutimi,
CHICOUTIMI, G7H-2B1
CANADA*

gilar@videotron.ca/glaroche@uqac.quebec.ca

La désacralisation des représentations modernes se réclame aujourd'hui de plus en plus de la suspension des critères du jugement non pas à l'instar des règles de la morale chrétienne ("qui es-tu pour juger?"), mais plutôt par une destitution des finalités de tout arrière-monde. Dans cette optique de reconfiguration des notions, parler du préjugé revient, d'entrée de jeu, à s'exposer dans le cadre d'une métaphysique de la modernité et à évoquer un report possible à l'objectivité. Or, les basculements contemporains dans l'ère du soupçon généralisé et de la déconstruction appellent malgré tout une interrogation: où est donc passé le préjugé? De quelle histoire reste-t-il la trace? Cet exposé montre que, loin d'être nié ou confiné à un champ de représentations archaïques, il est plutôt en voie d'être réhabilité, pourvu d'une nouvelle dignité sans le nom, d'ailleurs péjoratif, voire transformé en catégorie épistémique au nom du relativisme et de l'incommensurabilité des univers de sens. Il semble passer de nos jours par un accueil acritique de la contingence ou par l'abandon à une compréhension préreflexive du monde comme possibilité maximale de toute entreprise cognitive. Le propos tente de dégager les difficultés théoriques que pose le projet de la suspension du jugement dans l'épistémologie poststructuraliste.

* L'auteur tient à remercier vivement les évaluateurs anonymes de cet article. Ils ont fourni des recommandations fort utiles pour en améliorer la présentation finale.

L'histoire de la modernité est dans une large mesure celle d'une résistance à la métaphysique. Les principales avancées qui en marquèrent le développement se firent souvent aux dépens de la morale. Dès l'aube du XVII^e siècle par exemple, Descartes en traça le programme sur le plan philosophique en désavouant la scolastique médiévale et en initiant une refonte des savoirs par la suspension générale des croyances (Descartes (1953a); Judovitz (1988)), à l'exception, bien sûr, de la "morale provisionnelle" qui lui fut nécessaire pour accomplir son projet. De même, les découvertes de Copernic, de Kepler et de Galilée avaient aussi commencé depuis longtemps déjà à faire ombrage, en astronomie, aux évidences fondatrices du christianisme (Koyré (1973)). Harvey et Pasteur en médecine, Newton en physique, Lavoisier en chimie et Darwin en biologie, pour n'en signaler quelques-uns seulement, ont tous eu en commun à la fois l'ambition et le souci de pratiquer l'irrévérence à l'égard des normes en vigueur et de chercher à établir le privilège du fait contre la valeur, de l'expérience par-delà les règles du devoir-être (Lachterman (1989); Rundell (1987)). Ainsi, un effort visant à séparer, de manière lente mais irréversible, la science et le préjugé traverse de part en part l'ensemble des disciplines depuis quatre siècles. Dans cette foulée, les sciences sociales elles-mêmes ont défini leur légitimité en référence à ce modèle sanctionné par la quête tantôt d'un neutralisme axiologique, tantôt d'un naturalisme éthique (Hume (1971); Homans (1961); Collier et Stingl (1993); Scheewind (1993); Bhaskar (1985); Harrison (1967)). Dire qu'une telle visée tient le pari de son projet relève, toutefois, d'une autre question comme l'ont montré Gaston Bachelard ((1960), (1968)) et ses commentateurs (Vadee (1975); Tiles (1984)).

Néanmoins, la multiplication contemporaine des annonces d'une fin de la modernité coïncide, de manière significative, avec

le renversement de cette tendance à repousser l'éthique dans l'explication du monde et de la société. Qu'on en juge à la prolifération récente des appels qui militent tous, au minimum, pour réactualiser la pertinence de ce débat. Dans *Le crépuscule du devoir*, Lipovetsky ((1992), p. 11) note: "le XXI^e siècle sera éthique ou ne sera pas". Dans la même lignée, Derrida (1992) participe avec d'autres penseurs à une réflexion sur *L'éthique du don*. Vattimo (1991) propose une *Éthique de l'interprétation*, conséquence de sa réflexion sur *La fin de la modernité* (1987) et sur *La société transparente* (1990). Lyotard ((1977a); (1977b); (1986)), pourtant héraut jadis de tous les paganismes et penseur de *La condition postmoderne* (1979), publie ses *Moralités postmodernes* (1993). Indicateur du pluralisme des valeurs, l'esthétique, écrit-il, "est le mode d'une civilisation désertée par ses idéaux" (Lyotard (1993), p. 199). Maffesoli (1990) fusionne ces aspects par la formulation d'une "éthique de l'esthétique" dans *Au creux des apparences*. Le foisonnement des textes en langue anglaise invite à penser, du reste, que le regain en popularité de l'éthique déborde les salons parisiens, bien que l'on ne puisse jamais exclure, même en ces matières, la puissance d'attraction des effets de mode (Bauman (1993); Merrill (1988); King (1991); Selznick (1992); Steffen (1993); McKinney (1992); Thomas (1993)).

Fin de la modernité et résurgence de l'inquiétude éthique, la mise en relation de ces deux ordres de discours dans leur déploiement synchronique provoque d'emblée un certain étonnement. Des penseurs qui plaident pour un scepticisme moral, sinon pour un amoralisme tous azimuts réactivent des préoccupations hier encore indissociables d'une spéculation sur les fins de l'existence humaine. Mais il faut peut-être y déceler une stratégie d'argumentation élaborée aux confins du paradoxe pour énoncer une "morale sans moralisme" (Domenach (1992)). Que l'on y observe, à tout événement, la marque d'un

conservatisme (Habermas (1987), p. 5) ou d'une rhétorique nihiliste (Vattimo (1991), pp. 7-8), la rethématisation de ce genre de questionnement ne signifie nullement qu'elle soit le corollaire d'un accueil du préjugé que la modernité, on le sait, réfuta au nom de la légitimité scientifique. Au contraire, le combat relativiste semble se prolonger ici par d'autres moyens. L'association de la méthode herméneutique à l'éthique vise souvent à préserver le principe d'incertitude dans le jugement (Vattimo (1991), pp. 168-169). Manfred Frank ((1989), p. 117) a, par ailleurs, dénoncé cette utilisation de l'herméneutique comme neutralisme axiologique.

L'éclaircissement d'une telle problématique requiert, aux fins de ce propos, quelques considérations sémantiques pour discerner certaines de ses implications épistémologiques. L'éthique contemporaine peut être comprise, selon une définition procédurale, comme une *délibération sur le sens dans l'horizon d'un pluralisme interprétatif*. Le préjugé s'en distingue en ce qu'il désigne un *sens cueilli ou reçu préalablement à toute méditation sur lui*. Cette conception s'écarte définitivement de toute péjorativité. Elle récusé trois ordres de lectures qui, selon une typologie sommaire, propose de l'assimiler à une représentation: a) *fausse, mais récupérable* (Platon, Descartes, Kant et l'*Aufklärung*); b) *fausse, mais irrécupérable* (Nietzsche et sa notion de préjugé comme instinct de conservation des sociétés; Schopenhauer et sa théorie du "Grand Trompeur"); c) *fausse, mais nécessaire* (Hume et son scepticisme; Pascal pour qui l'ignorance de la vérité rend incontournable la fixation de l'esprit par une "erreur commune"; Faguet (1911) et sa vision du préjugé comme horizon anthropologique de la société suivant un schéma qui rappelle l'esprit spenglerien du début du siècle). Bien que la tradition interprétative du préjugé se fonde initialement sur la pensée de Platon (une erreur susceptible d'être surmontée) et qu'elle se

prolonge sous différentes formes tout au long de l'histoire, notamment par l'attitude des modernes à prendre congé de l'ancienne métaphysique, il conviendra de saisir la notion en jeu comme un moment préréflexif dans l'élaboration du savoir ou, plus généralement, des représentations.

Quant au jugement comme tel, il renvoie à cette *activité de synthèse dont la fonction consiste à interrompre un processus de délibération par une stipulation de sentence*. Ces trois notions, circonscrites de façon non essentialiste et opératoire, laissent entrevoir l'esquisse d'une relation conceptuelle: l'éthique serait un moyen terme entre le préjugé et le jugement (incluant les prescriptions morales qui en découlent parfois dans l'action). Caractérisation liminaire, elle connote donc la prévalence du moment de l'interprétation en tant qu'il n'est pas encore suspendu par une décision quelconque. Seconde analyse, elle suggère nécessairement, en revanche, un principe d'opposition avec les catégories de préjugé et de jugement dont la portée le doit, dans les deux cas, à une instance transcendantale de référence à partir de laquelle seulement il peut y avoir discrimination. Seul l'usage du préfixe différencie deux actes de même nature dans la séquence intellectuelle, leur solidarité découlant d'une même faculté de juger. Un contraste entre le jugement et l'interprétation se fait d'ores-et-déjà pressentir, du moins en première approximation; il recoupe plus ou moins les philosophies de Kant d'un côté, de Lyotard de l'autre, de la modernité et de la postmodernité. D'une part, juger, c'est trancher un débat pour aboutir à ces "idées claires et certaines" dont Descartes faisait la condition d'une science certaine. D'autre part, interpréter, c'est suggérer une lecture dont le statut reste précaire: il n'y a guère de victoire sûre contre le préjugé, mais un jeu d'équilibre qui fragilise les savoirs et les relègue à une forme d'inquiétude.

À égale distance de l'immanence du préjugé et de la transcendance du jugement, l'éthique ne ressortit actuellement à un dispositif de *médiation* (Hunyadi (1994)) qu'à travers une double logique de désaveu et de revendication. Il y a *désaveu*, parce que parler de préjugé revient, d'entrée de jeu, à s'exposer dans le cadre d'une métaphysique de la modernité et à convoquer un report possible à l'objectivité (Nielsen (1993), p. 256). Un désir de vaincre y était lié; cette attitude conquérante fournissait l'impulsion à une culture désireuse d'éliminer l'obstacle. Elle reposait sur une triple présomption: a) *l'humanisme anthropocentrisme* ou l'autodétermination des humains sans la tutelle des dieux; b) *le rationalisme critique* ou la capacité de se donner le monde par la Raison; c) *le finalisme historique* ou le positionnement ontologique de soi par l'aménagement d'une convergence entre un *eidōs* et un *telos*. Le pari du jugement supposait que l'on soit juge et partie. Il véhiculait la possibilité d'une distanciation par laquelle le sujet croit pouvoir se soustraire au processus d'objectivation en se faisant destinataire et destinataire du sens. Par ailleurs, il y a aussi *revendication*: la reprise de l'éthique dans le postmodernisme (Lyotard contre Kant) affirme un doute sur tous ces fronts. La désacralisation de la *devotio moderna* se réclame de la suspension des critères du jugement à l'instar des règles de la morale chrétienne ("qui es-tu pour juger?"), mais sans la finalité d'un arrière-monde. Elle déborde sur une question encore plus fondamentale: "comment peut-on juger?" en l'absence de Dieu (Lyotard (1983)).

Pareille reconfiguration des catégories entraîne une interrogation, archaïque mais pourtant décisive, que ne dissipe nullement les basculements actuels dans l'ère du soupçon: où est donc passé le préjugé? L'hyper-relativisme rend-il impuissant à dire le préjugé? Comment représenter a contrario la construction de la vérité sans lui? Première réponse: il n'y a guère plus de véri-

té à conquérir ni dans l'ordre empirique des choses ni dans celui des garants métasociaux. La postmodernité serait à la libération des fondements intellectuels, propose-t-on, exactement ce que la modernité fut à la libération politique: une vaste entreprise de critique où la pensée retourne contre elle-même le traitement de choc qu'elle entendait déployer sur la scène de l'histoire. En d'autres termes, l'émancipation kantienne reçoit ici avec le relativisme esthétisant de Lyotard un déni de principe. Deuxième réponse: l'antifondamentalisme, cette plage d'intersection commune à l'éthique contemporaine, aux différentes rhétoriques du postmodernisme et à la déstabilisation des valeurs, ne décline le préjugé qu'à travers l'impossibilité de le discerner. S'il y a des vérités, suggère-t-on, elles sont tellement provisoires, culturelles, historiques, communautaires que les chances d'un dépassement (*Aufhebung*) deviennent inopérantes devant le poids de l'immanence et l'attraction d'une perception spontanée de la réalité.

Une troisième réponse est possible sur un plan métacritique, bien qu'il ne faille guère reconduire la prétention de pouvoir la loger au-dessus d'une argumentation elle-même interprétative: l'abdication actuelle devant le préjugé a été assimilée au respect de la contingence, pourvue d'une nouvelle dignité sans le nom, d'ailleurs péjoratif, et de la tâche d'émancipation qui s'y rattache. Le scepticisme, le relativisme, voire un certain nihilisme à l'occasion rendent le travail de discernement illusoire. Au "tout est permis" dans l'ordre des valeurs fait ici écho le raisonnement du "rien n'est faux" dans l'ordre épistémologique, car il faudrait tenir quelque chose de vrai pouvoir dire le contraire. Ainsi, loin d'être nié, le préjugé paraît avoir été intégré, généralisé, voire transformé en catégorie épistémique sous la double influence de la neutralisation axiologique et de l'incommensurabilité des significations. Telle est la thèse dont cet exposé tentera de faire la démonstration. Il

s'agit de rappeler de façon schématique à la fois le mode d'assomption du jugement et les raisons de sa destitution. Puis, faudra-t-il montrer comment l'idée postmoderniste de suspension du jugement contribue, en fait, à une reconnaissance du préjugé ou à la légitimation d'une compréhension préréflexive du monde laquelle, à son tour, déboucherait sur le façonnement d'une nouvelle forme d'éthique. Le point de vue défendu consiste à soutenir que la relativisation du préjugé ne peut pas surgir d'une identification à la contingence.

1. LE REFUS DU PRÉJUGÉ COMME CONDITION DU JUGEMENT

La désignation même du préjugé est inconcevable sans le renvoi à un effort de transcendance. Depuis l'Antiquité, la connotation du mot présuppose tant la possibilité que la nécessité de s'extraire d'un univers de représentations pour en investir un autre considéré supérieur. Le passage correspond habituellement à l'éradication des *doxai* et à une ascension vers l'ordre du *logos*. Le *Gorgias* formalise cette opposition que *La République* (Platon (1950):1105) transpose sous forme allégorique à travers le mythe de la caverne. L'image sert ici à camper une différenciation conceptuelle: dans la pénombre de la grotte, les jeux d'ombres sur la paroi rocheuse ne renvoient que des apparences trompeuses, une réverbération dégradée de l'éclat d'un feu qui illumine l'espace. Des hommes y vivent enchaînés et privés de la liberté de tourner leur regard vers la source de lumière. Or, selon Platon, le statut de l'opinion ou du préjugé relève de ce faisceau de figures artificielles dont le vacillement travestit la réalité substantielle et au savoir sur elle. La sortie de ces ténèbres détermine la montée vers l'intelligible et permet corrélativement aux troglodytes d'accéder à la vérité. De l'illumination promise à la fin d'un semblable exercice, remarque-t-il, "il faut l'avoir vue si

l'on veut agir sagement, soit dans la vie privée, soit dans la vie publique”.

La naissance de la philosophie elle-même a partie liée avec la perspective d'une victoire contre le préjugé. L'irrévérence de Socrate en demeure l'expression la plus éloquente. Elle plaide pour un arrachement à l'emprise du commun à l'aide d'une méthode consistant à se frayer une voie vers la connaissance pour l'accession à laquelle tous les obstacles sont peu à peu éliminés. La maïeutique ne constitue une culture de l'insolence moins pour soutenir l'argumentation contraire à celle qui prévaut que pour inciter à s'astreindre soi-même au défi du questionnement des évidences de la cité. Sa procédure, l'examen critique, ne vise guère la déroute des interlocuteurs en elle-même, mais leur accompagnement hors des opinions sans fondement. Le moment du discernement devient ici primordial: il ne résulte pas d'un savoir préalable, il en conditionne la possession. Bref, le jugement provient de la traversée d'une épreuve: celle de devoir assumer le risque d'un désaccord avec ses semblables ou de vivre la tragédie d'une déstabilisation du sens reçu en soumettant le préjugé à l'interrogation. Qu'ils se traduisent par une “corruption de la jeunesse” selon l'un des libellés mêmes du réquisitoire contre le plus célèbre des dissidents d'Athènes, les bénéfices que l'on peut en escompter n'en participent pas moins de ces prémisses: autonomie de la pensée, dialogisme de l'argumentation et construction de la vérité ultime sur le mode de l'épidictique. La subversion correspond ici à une identification du préjugé au combat qu'il faut mener contre lui.

Le néoplatonisme philosophique de saint Augustin consiste à parfaire le modèle socratique mais en annexant une autre dimension: le préjugé ne réside désormais plus simplement dans l'erreur argumentative ou dans la faute logique, mais dans le péché qui en devient l'équivalent fonctionnel. L'intériorité de la

référence dans l'intimisme des *Confessions* procure comme à Socrate un principe de méthode, mais avec un vecteur d'espérance en prime. "Mais ceux-là comprennent qui comparent avec la Vérité au dedans le discours perçu au dehors" (Saint Augustin (1982), p. 256). Comprendre signifie éliminer le péché, s'enfoncer dans la citadelle de l'intériorité en négligeant les distrayantes ruses du dehors. Dépositaire de la rectitude contre les plaisirs superficiels de l'extériorité, l'homme dont parle saint Augustin ne se réalise véritablement qu'en extirpant de lui-même les inadvertances du monde ambiant, les égarements dans le mal. L'inscription du préjugé dans l'horizon de la morale contribue ainsi à l'assignation d'une tâche: combattre une négativité fondamentale (le corps) par une convocation subtile (l'âme).

Le témoignage proposé dans les *Confessions* n'est rien d'autre qu'un archétype de purification du préjugé: "J'ai tardé à t'aimer, dit l'évêque d'Hippone ((1982), p. 277) à son Dieu, tu étais dedans, moi dehors, et je te cherchais dehors". D'ailleurs, la conceptualisation du rapport entre la *Cité de Dieu* et celle des hommes reprend largement l'opposition entre le feu et le flottement de ses ombres dans la caverne de Platon. L'homologie dépeint l'humanité en tant qu'affectée d'une double détermination: un préjugé originel et une vocation de cheminement vers la lumière éternelle. La structure de raisonnement se fonde sur ces postulats: introspection critique de soi (que d'aucuns voient comme l'origine du libéralisme: Conolly (1993)), communicabilité de la référence (Saint Augustin dit qu'il s'adresse à la communauté des hommes, (1982), p. 57) et prométhéisme du résultat. Il y a toujours cette idée selon laquelle on peut sortir de nos représentations pour en dégager d'autres, plus valables. Et bien juger revient à créer les conditions d'une telle assomption. L'augustinisme politique, doctrine des épigones établissant la nécessité d'une convergence entre la foi et la raison, répond à

pareille exigence en institutionnalisant dans l'ordre temporel ce mode de congédiement du préjugé dont on retrouve d'ailleurs les traces, sinon l'inspiration littérale chez saint Thomas et, de manière générale, dans les ordres théocratiques médiévaux.

Sans verser ici dans une recension exhaustive des formes du préjugé dont la variété paraît aussi infinie que la manière de le comprendre, signalons simplement que la résistance déployée à son encontre ne s'effectue que par l'instauration d'un discernement rationnel et par la diffusion de celui-ci à la communauté. La tournure polémique et péjorative qu'on lui confère souvent – contrairement à l'angle de perspective retenu dans ce propos – concourt à en associer la signification au “discours de l'Autre”, à la rhétorique de celui dont on cherche à défaire l'argumentation pour l'amener ailleurs, pour l'inciter à s'ouvrir à une autre raison. À partir du XVI^e siècle surtout, l'injonction consistera à convier l'Autre ou l'adversaire potentiel à entendre la Raison tout court. Mais après Socrate, qui ne vise que le processus du questionnement en lui-même, le préjugé, la notion que l'on en a sans le mot, bien sûr, suggère la quête d'une émancipation, d'une rédemption possible au sens quasi religieux du terme (Blumenberg (1983)). Il s'agit de montrer que sans lui on peut *connaître mieux* et *devenir plus*, forme caractéristique de l'idéologie (Larochelle (1995)).

Parvenir à cette fin implique tout un programme. La libération du poids des habitudes en est l'étape initiale. Elle participe bien d'une détermination à ne pas en rester là avec la nature des choses, terreau du préjugé. Elle confine à saborder une familiarité avec le monde dans les ordres cognitif (l'erreur) ou moral (le mal), combinant parfois ces deux régimes de discours. La modernité précipite cette tendance, plutôt la radicalise en mobilisant l'esprit critique autour d'une ambition de conquête. Montaigne ((1962), p. 478) avait pressenti l'impasse

autant du volontarisme que de l'humanisme de ce pari: "Le soing de s'augmenter en sagesse et en science, ce fut la première ruine du genre humain". Il pourfend la quête des "nouvelletez", cet envers du préjugé et qui en deviendra le moyen pour s'en prémunir. Résistant à la modernité avant même qu'elle n'ait atteint son plein épanouissement, il ((1962), p. 486) écrit: "Nous en valons bien mieux de nous laisser manier sans inquisition à l'ordre du monde. Une âme garantie de préjugé a un merveilleux avancement vers la tranquillité". Le préjugé comme "discours de l'Autre" peut occuper tout genre de configuration intellectuelle. Si Montaigne valorise un abandon à l'"ordre des choses" (en postmoderniste qu'il est avant la lettre: cf: Lyotard), Malebranche ((1979), pp. 275-284) y décèle l'expression d'un préjugé spécifique, bref le langage d'un homme qui a "peu de mémoire encore moins de jugement". Néanmoins, la dissidence de Montaigne est qu'il ne cadre pas avec son temps: il associe le préjugé au *devenir plus*, dynamique aussi redoutable que le "furieux et tyrannique visage (de la) coutume" (Montaigne (1962), p. 106).

De la coutume et du préjugé, Descartes ((1953), p. 135) en a tôt fait sinon l'assimilation, au moins la relation par une sorte d'avertissement au lecteur l'enjoignant à considérer ces catégories comme le contre-signé d'un jugement bien éclairé. Son pari: suspendre la "créance" ou l'opinion reçue pour revoir les fondements du savoir et saisir le préjugé comme l'Autre de la Raison. Malebranche ((1979), p. 21) renchérit en notant que "c'est le mauvais principe qui a produit le mal dans le monde". Au surplus, il ((1979), p. 4) écrit: "Pour mettre cette vérité dans son jour, il serait nécessaire de ruiner les principaux fondements de la philosophie païenne, d'expliquer les désordres du péché, de combattre ce qu'on appelle faussement expérience et de raisonner contre les préjugés et les illusions des sens". Il faut en

trouver la source au niveau de la compréhension préreflexive que procurent les sens et l'imagination au sujet de laquelle Leibniz dira qu'elle est l'univers du oui-dire, cette ombre qui éclipse la splendeur d'une vérité de référence.

De l'autre côté de la Manche, Bacon ((1986), pp. 110-123) appréhende le préjugé et le classe, sous le nom d'idole, en quatre volets spécifiques dans son *Novum organum*, précisant aussi que chacun d'eux contribue d'une manière certaine à la déroute du jugement: les erreurs du premier type découlent de l'inachèvement anthropologique ou de l'imperfection de la condition humaine elle-même ("idoles de la tribu"); celles relevant de la seconde classe viennent de l'éducation ou de l'enracinement social ("idoles de la caverne"); le troisième genre résulte des débordements du langage ("idoles du forum"); la dernière sorte de préjugé émane des adhésions, des systèmes d'appartenance et de leurs croyances ("idoles du théâtre").

Les causes du préjugé chez Locke sont également au nombre de quatre. Son originalité tient à ce qu'il en incline la notion vers le monde empirique, la faisant dépendre d'une expérimentation mal conduite. L'erreur y est moins une faute des connaissances qu'une déficience du jugement: le manque de preuves, le manque d'habileté à les utiliser, le manque de volonté à les voir et la fausse mesure des probabilités en constituent la nomenclature (Locke (1984), p. 442). Au XIX^e siècle surtout, la théorie des idoles de Bacon inspirera la critique de l'idéologie, synonyme de préjugé (Barth (1976), p. 189), de la même façon que l'expérimentalisme de Locke servira de rempart contre les illusions dénoncées par le scientisme et les épistémologies naturalistes.

Les nuances et les inclinations de tous ordres dans la conceptualisation du préjugé laissent clairement entrevoir qu'il est le point d'Archimède sur lequel prend appui, pour s'en

distantiel, la poursuite de l'entendement vers le jugement. Les propos développés jusqu'à présent ont montré, à travers une variété d'auteurs ou de traditions intellectuelles au demeurant irréductibles les unes aux autres, que l'exercice du jugement suppose une prise de recul, mieux la destitution d'une sphère de représentations pour en habiter une autre. Au fond, toutes les composantes de cette dynamique tendent vers une élévation progressive que Derrida attribue au "logocentrisme". À tout événement, elles empruntent à l'idée d'une catégorie régulatrice et d'une position privilégiée capables de subsumer les différends dans l'unité. Ainsi, juger c'est être sujet, se poser comme le fondement d'une commensurabilité générale des discours contre ces particularismes régionaux que sont les préjugés des uns et des autres; autrement dit, c'est loger dans l'universel.

Tout jugement conforte ainsi le privilège du tiers exclu. Il ne peut exister sans cette réduction ultime. L'idéalisme allemand formalise l'exclusion du préjugé en exacerbant cette piste de raisonnement pour rendre l'esprit apte aux plus grands discernements. Juger signifie s'extirper des contingences, garantir la pensée contre l'effet corrosif d'une compréhension immédiate. Kant tente de démontrer par le criticisme ce que Hegel avance par une présomption de principes: la rationalité du jugement. Celui-ci note: "Ce qui s'oppose à l'opinion, c'est la vérité", car l'une offre une "pensée contingente" (Hegel (1954), p. 106), l'autre introduit la prévalence de l'universel, domaine de la philosophie dont le projet en comporte, du reste, le pressentiment. Hegel ((1972), p. 52) écrit encore: "La philosophie doit précisément commencer à s'élever au-dessus de la vérité que donne la conscience commune et pressentir une vérité plus haute". Tous les aspects des rapports modernes entre préjugé et jugement sont ici à l'oeuvre. De son côté, Kant ne suppute les limites de la Raison que pour la rendre plus "pure" par

un déploiement critique construit à distance égale de la métaphysique dogmatique, du réalisme ontologique et du scepticisme. La mise en place de ce mécanisme ne nourrit pas d'autres ambitions que d'instruire le jugement comme médiation entre la pensée et l'expérience (Arendt (1991), p. 62; Caygill (1989)) et de faire jaillir avec toutes ses flammes, par voie de conséquence, le feu des lumières dans l'espace public.

L'opuscule *Réponse à la question: qu'est-ce que les lumières?* (1784) dévoile, peut-être mieux que tout autre texte de Kant, le thème spécifique de la modernité sur le fond de cette antinomie entre préjugé et jugement. Il indique le chemin pour s'échapper de la caverne en des termes qui rappelle l'allégorie platonicienne: "*Les lumières se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient pas sa propre faute. La minorité, poursuit-il, est l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre*" (Kant (1985), p. 209). L'aptitude au jugement devient ainsi le signe de la "majorité", d'une maturité que l'on acquiert en renonçant à la "paresse" et à la "lâcheté" dont sont affligés ceux qui ne bénéficient pas de ce privilège. Le contraire est la marque d'une déficience à assumer le défi de la prise en charge de soi pour s'élever vers les cimes de l'intelligible. La consigne kantienne sera alors d'énoncer les conditions d'une résistance à ce qui se donne comme préjugé d'avance. "Le préjugé, note-t-il, est la tendance à la passivité, donc à l'hétéronomie de la raison" (Kant (1985):1073). Et lorsque l'apathie de l'esprit soustrait l'ordre de la nature à l'entendement, la superstition apparaît. "L'*Aufklärung*, précise Kant ((1985):1073-1074), c'est se libérer de la superstition", vocable convenant "pour signifier qu'on se libère des préjugés en général" et de l'ignorance (Walton (1996)).

Juger pour Kant, c'est être libre et concéder au préjugé, se priver de cette dignité qui consiste à "faire un usage public de la

raison dans tous les domaines” (Kant (1985):211). Le refus de l'autosatisfaction tient d'une injonction de type socratique. Il se traduit pleinement par une série de trois maximes dont la première se situe sur le plan du *Selbstdenken* (le “penser par soi-même”). Une telle convocation ne s'épuise toutefois pas dans le solipsisme de la réflexion. Elle débouche sur une nécessité – anthropologique pour Kant ((1986): 931-1141) – de discuter les résultats de la méditation avec autrui. “Penser en se mettant à la place de tout autre” (Kant (1985):1073) représente le deuxième précepte dont la valeur est directement tributaire du potentiel de communicabilité de la délibération. Voilà ce qui témoigne de “l'ouverture d'esprit”, du devoir de s'exiger une réflexion sur “son propre jugement à partir d'un point de vue universel” (Kant (1985):1074). Cette supputation par extrapolation fictive de ce que les autres peuvent penser annonce une sorte d’“idéal-type” (Weber), de “standard ultime” (Habermas) ou de “théorie des mondes possibles” (Hintikka), puisqu'elle relève d'une vue de l'esprit servant de catégorie régulatrice.

La transitivité du jugement est donc la condition de sa validité. Pour Kant, elle signe l'entrée en communauté, l'insertion dans le *sensus communis*. Une telle ambition culmine, chez lui, sur le cosmopolitisme du citoyen du monde ou sur le fameux *Projet de paix perpétuel*. Enfin, dernier principe surgissant comme une corroboration des deux autres: “penser toujours en accord avec soi-même”, faire triompher la raison dans le jugement. Ce classement gradué de prescriptions sur la conduite découle d'une incitation: “Il est dommageable d'inculquer des préjugés” dont l'effet contribue à “ajourner la pénétration des lumières dans le savoir” (Kant (1985):210 et 216).

La convergence de ces différentes règles contribue à borner le *topoi* philosophique du jugement au sens kantien. Elle avalise un dispositif de méthode remontant aux Grecs et dont la logique

semble récurrente: il faut être *spectateur* et non *acteur* pour comprendre et bien pratiquer ce que juger veut dire. Le privilège de la vie contemplative crée aussi les conditions du discernement et favorise l'impartialité. S'abstenir de l'action, c'est ainsi sortir des contingences et apprécier la scène du monde dans son entier, bref ne pas s'y compromettre d'aucune manière. Diogène Laërce (cité par Arendt (1991), p. 87): "La vie (...) ressemble aux grands jeux: certains y viennent pour lutter, d'autres pour y faire du commerce, mais les meilleurs s'y rendent comme spectateurs". Descartes ((1953), pp. 144-145): "Je ne fis autre chose que rouler ça et là dans le monde, tâchant d'y être spectateur plutôt qu'acteur en toutes les comédies qui s'y jouent". Kant ((1985): 867): l'exercice du jugement exige que "l'on s'élève du particulier à l'universel". Le raisonnement présuppose, pour Arendt ((1991), pp. 93-94), une césure entre celui qui *sait* (le spectateur) et celui dont l'*action* le confine nécessairement aux limitations et contraintes d'une sphère locale (l'acteur). Cependant, Paul Ricoeur ((1995a), p. 159) tente de minimiser, dans sa lecture du texte d'Arendt (cf. *Juger*), la coupure entre le spectateur et l'acteur chez Kant. Il écrit: "Rien pourtant ne dit que le jugement du spectateur condamne irrémédiablement l'initiative pratique du révolutionnaire: de même que le goût n'aurait rien à juger sans le génie créateur, le spectateur de la Révolution n'aurait rien à admirer sans l'audace du révolutionnaire".

La métaphore du tribunal et de sa trinité constitutive (deux parties et une instance transcendante: le juge) expriment, notamment chez Kant, le mécanisme d'élévation par liens inférentiels vers l'universalité. Le syllogisme chez Hegel en reprend la structure et en célèbre précisément la forme en tant qu'elle énonce une promesse de cheminement par l'intermédiaire de la raison. Il y a toujours l'idée que, par l'organisation bien planifiée de la subjectivité, le juste ou l'objectivité

surgit au terme d'une activité intellectuelle exemplaire. Or, quels sont donc ces moments d'un jugement judicieux selon ce que les considérations précédentes ont permis de dégager? D'abord, le libre examen par *soi*, puis la fixation de la valeur pour l'*Autre*, enfin l'énonciation du *telos* (la finalité), laquelle tient lieu sinon de réconciliation, au minimum de rétablissement des certitudes. Par une désignation de nature purement conventionnelle, ces dimensions peuvent être respectivement nommées *délibérative*, *jurisprudentielle* et *stipulative*. Elle reviennent toutes à créer les conditions d'une coïncidence avec soi, d'une commensurabilité avec les autres structurée de diverses manières (Socrate par le dialogue; Descartes par les mathématiques; Kant par la communauté; etc.) en vue d'une fin pour l'émergence et le triomphe de laquelle aucune trace du préjugé ne doit y figurer.

Cependant, le basculement de la catégorie même de jugement dans les vocabulaires de la postmodernité révoque en doute autant le projet de tenir une position transcendante que le statut du préjugé. Son argumentation repose sur deux régimes de langage. D'un côté, la consonance péjorative change de camp: le prométhéisme de l'épuration réflexive se reconfigure désormais autour de la nouvelle négativité que devient la représentation elle-même ("l'incrédulité à l'égard des métarécits" (Lyotard (1979), p. 7) ou théorie égale "terreur" (Lyotard (1979), p. 27). De l'autre, la présomption d'équité de tous les discours dans le contexte du relativisme (intellectuel) et du pluralisme (politique) annonce que toutes les compréhensions doivent être réputées acceptables. Il ne subsiste plus qu'une multiplicité sans dépassement final. Le syntagme "tous les jugements sont bons" ou, selon une proposition interchangeable en pratique, "il faut suspendre tous les jugements" aurait pour corollaire la suggestion "tous les préjugés peuvent être reçus". Toutes ces propositions sont logiquement autoréfutantes, parce

que l'énoncé se saborde lui-même en s'énonçant dans la mesure où il ne peut que se poser implicitement comme préférable à l'énoncé contraire. Nonobstant la réversibilité de l'argument, la raison qui le motive paraît claire: l'absence de critères universels n'autorise plus aucune discrimination entre un jugement et un préjugé, parce que la pensée se voit restituée à la contingence de sa condition de développement. Même si l'on peut y observer autant une stratégie d'accueil de l'Autre que la revendication de l'"attribut hautain de *tolérance*" pour employer le mot de Kant ((1985):215), il faut reconstituer les discours d'interpellation d'une suspension du jugement pour montrer, à travers lui, comment une nouvelle éthique accompagne un réinvestissement du préjugé dans la production des savoirs.

2. LE REFUS DU JUGEMENT COMME CONDITION D'UNE NOUVELLE ÉTHIQUE

L'acte de juger commande une lecture différente lorsque cesse de prévaloir l'hégémonie d'un seul lexique. La modernité l'inscrivait dans un champ sémantique éminemment relationnel où l'assomption de soi n'avait de pertinence que sur le fond d'une ouverture à l'Autre. L'établissement de la réciprocité dialogique débouchait, en fin de compte, sur une stabilisation des représentations par une instance tierce, interposée pour créer, pour restaurer le cas échéant, un "équilibre réfléchi" (Rawls) ou une "juste distance" (Ricoeur). La société accomplit cette tâche de médiation ultime par son incarnation dans le juge. Un fondement holistique était au centre de ce dispositif que couronnait, par son efficacité pragmatique, la dynamique de *reductio ad unum* de la pluralité des points de vue. L'interprétation n'en fut guère absente pour autant. Davantage, la tension délibérative qu'elle constitue n'y apparaissait en aucun moment finalisée sur elle-même. Elle n'offrait qu'un épisode

intermédiaire dont un dénouement devait interrompre le cours par la définition d'un jugement ou par un "arrêt" au double sens du mot. Dans cette optique, le vrai et le juste deviennent des catégories interchangeables. Par contre, le préjugé, c'est se faire justice à soi-même dans l'ordre du discours en prenant une situation particulière pour une règle universelle. Il désigne ce qui ne répond que de son propre fondement, un langage ne nommant que lui-même, une limitation suscitée par la réticence du locuteur à s'astreindre à la justiciabilité d'une compétence extérieure à la sienne, à la rigueur il s'agit d'un acte d'autosuffisance ou d'isolement.

L'offensive des théories critiques de la postmodernité se joue d'abord et avant tout dans le découplage de l'adéquation entre vérité et justice (Lyotard et Thébaud (1979), pp. 48-49). Son développement prend tout son sens dans l'interrogation, voire dans la destitution de la confusion que l'on fait, depuis Platon, entre la description et la prescription afin de rendre le fait justiciable de la valeur. La contestation vise ce que Ricoeur ((1995a), p. 17) appelle, sans en abandonner l'idée, le "primat de l'approche téléologique dans la détermination du juste". Le pari consiste ici à réinventer une vision de la justice dans laquelle le jugement ne présagerait pas automatiquement une répression de l'incertitude ni n'abolirait la variété des interprétations aux dépens d'une subordination de la totalité à une singularité. Dès lors que penser n'est plus réduire par le jugement et diverger condamner, comment concevoir la coexistence des points de vue en favorisant leur expression dans une société dorénavant confrontée à une sorte d'agonistique comme horizon général et promesse de la convivialité? C'est ici que le contraste entre Kant et Lyotard s'accuse avec le plus de netteté comme trame de fond de leur divergence au sujet du préjugé.

Trois préceptes soutiennent le plaidoyer pour l'éclatement du jugement: l'*intraduisibilité* des langages, l'*indécidabilité* des débats et,

enfin, l'*indisponibilité* de l'instance ou son incapacité à disposer du conflit. La déclaration de l'impossibilité de juger naît d'une assertion fort simple: aucun domaine ne peut être la juridiction d'un autre. Le lexème domaine est inexact, puisqu'il ne concerne pas un lieu ni un secteur d'activité, mais un régime de phrases ou un discours. Lyotard loge l'irréductibilité au niveau linguistique: lorsqu'un idiome devient la mesure d'un autre et que l'on tente de réguler les conflits interlocutoires par une application des mêmes critères dans tous les ordres d'argumentation, l'arbitraire surgit. Les règles servant à trancher le désaccord sont imposées au préjudice de l'une des parties (Lyotard (1983), p. 9), car elles ne relèvent pas de son "jeu de langage" (Wittgenstein). Un *litige*, c'est ce qui se dénoue à partir d'une communauté de règles; un *différend*, c'est ce dont aucune règle ne saurait offrir un dénominateur commun. L'établissement d'une référence intangible et non médiatisable dans la pratique constitue l'origine du *tort* que l'acte de juger cause en escamotant la diversité des interprétations. Derrida ((1994), pp. 38-40): "La justice est une expérience de l'impossible" en ce qu'elle implique un "élément d'universalité, le recours au tiers qui suspend l'unilatéralité ou la singularité des idiomes". Plutôt, lui préférerait-on une prolifération des hétérologies ou une reconnaissance respectueuse des frontières langagières entre soi et l'autre? Dans cette ligne de pensée, Perfanis (1991) parle d'une "hétérologie" liée au discours postmoderne. Somme toute, l'argument se fonde sur l'idée que la thèse et l'antithèse ne sauraient être résorbées dans une synthèse, toujours illusoire et inaccessible: la fin de l'hégélianisme en justice annoncerait la possibilité d'une nouvelle conception du droit.

Le constat d'intraduisibilité implique, en son aspect positif, que l'admission de la légitimité du discours de l'un n'abroge jamais celle que l'autre est en droit d'espérer pour le sien. Il

invite moins à trouver la “juste distance” que de penser et de sauvegarder l’abîme entre les interlocuteurs qu’engendre l’incompatibilité des genres inhérents à leurs discours. Si l’acte de préjuger mène à une simplification dans l’univers de la modernité, le jugement en devient ici le signe emblématique. “Parce qu’il ne repose sur rien, ne se présente pas, surtout pas avec ses titres philosophiques, ses critères et sa raison, c’est-à-dire sa carte d’identité”, Derrida ((1985), p. 97) conclut en commentant Lyotard: “Vous êtes par lui pré-jugés, et à son sujet dans le pré-jugé”. Tandis que la “majorité” signifiait l’accès autodéterminé à l’entendement culminant sur un partage avec autrui de la Raison ou sur ce qu’Arendt ((1991), p. 71) nomme joliment un “mode de pensée élargi”, la localisation du préjugé recouvre désormais, en son versant négatif, l’ordre symbolique lui-même. Non seulement relègue-t-elle le juste et le vrai dans des cantonnements irréconciliables, mais cette réaffectation suppose une identification entre le verdict final, l’imposition d’une “volonté de puissance” selon l’expression de Nietzsche et le statut narratif de l’argumentation.

Le raisonnement, dans la problématique de Lyotard, emprunte cette séquence: le fait vu par la norme n’entraîne jamais que la configuration d’une singularité. En conséquence, l’énoncé qui en ressort est borné à son tour par la délimitation de cette norme de référence. Il y perd justement toute aptitude à l’universalité et ne se révèle que sous l’emprise de prescriptions locales. Or, il ne s’avère nullement possible de tirer les impératifs ou les directives d’action à partir d’une description des phénomènes empiriques – ce que l’on sait fort bien du reste depuis Hume, Kant et Weber. Bref, la situation décrite ne conduit guère ni ne prouve par inférence la validité de la règle. Le rapport d’équivalence postulé entre ces deux univers impose une considé-

ration du jugement comme un genre de discours parmi d'autres et non comme celui qui les dépasse tous et les assigne par destin à comparaître devant l'autorité suprême qu'il incarnerait. À ce titre, il acquiert un statut narratif, de fiction constituante des institutions. Et dans le développement de son hégémonie, le jugement apparaît comme le maître-récit dont la fonction, sinon l'effet pervers est de contenir les différences.

Le préjugé ne loge ainsi plus dans le particulier. Il est renvoyé aux catégories qui voulaient le réprimer. Sa négativité change d'objet. Non qu'elle se rattache à la mauvaise interprétation selon une définition classique, mais son développement survient précisément à travers tout ce qui tend à interrompre la délibération et la multiplicité contingente des langages. Les ténèbres dans la caverne ne sont plus des ombres flottantes qui dessinent l'ardoise de nos illusions. Elles sévissent plutôt à travers la prétention à éclairer à partir d'un unique foyer de rayonnement tout l'espace des possibilités interprétatives. Le jugement fournit cette occurrence où les clartés apparaissent problématiques et ne laissent entrevoir finalement qu'un moment du préjugé. Derrida ((1985), p. 93): la consistance de celui-ci "peut rester absolument hétérogène à l'ordre de tout jugement possible, non seulement *plus vieux*, toujours plus vieux, que le jugement comme son origine, mais sans rapport, si c'était possible, avec l'instance judiciaire en général, avec l'attitude, l'opération, l'énonciation qui consiste à juger". La dénégation porte sur cet acte de subsumption dans la mouvance de laquelle se manifeste le *placement du cas sous la norme* (Ricoeur (1995a), p. 144). La dynamique du "placer sous", comme le rappelle Ricoeur, autorise la constitution d'une cohérence narrative par une stratégie qui fonctionne sur le mode de la vraisemblance analogique: "tel cas est comme tel autre, parce que l'on peut y appliquer la même

règle". Seul le postulat de leur déterminabilité permet de finaliser le débat (Altieri (1989), pp. 61-91).

L'interruption de la délibération par la décision ne liquide pas le problème, elle en exacerbe la sévérité de l'effet. La règle de l'*indécidabilité* signifie que, aucune légitimité ne s'exerçant judicieusement contre une autre, il ne reste plus qu'à faire cohabiter les rhétoriques en présence, à institutionnaliser le conflit et à libérer les voix de la dissidence. "Sauver l'honneur de penser" (Lyotard (1983), p. 10) et reproblématiser la question de la justice sans exclure tant le préjugé que ceux qui le portent s'inscrivent tous deux dans le nouveau projet de produire un jugement sans critères, des propositions sans finalité. Cette double ambition ne conduit pas à un aveu de faiblesse, à moins que l'on reçoive le mot au sens que Vattimo confère à ce qu'il appelle un *pensiero debole* (une pensée faible) selon laquelle il n'est plus envisageable d'entretenir des certitudes ou d'avoir des vérités sur toutes choses. Derrida ((1994), p. 38): "la décision entre le juste et l'injuste n'est jamais assurée par une règle". La proposition équivaut à une mise en échec du tiers exclu, surtout de la Raison régulatrice des conflits, annihilatrice des différences.

Le choix de laisser flotter la demande et l'offre sur le marché des jeux de langage et de renoncer à un décisionnisme aboutissant de manière tout à fait inévitable à la consolidation du maître-récit invite à saisir les limites de l'argumentation. Il ne s'agit plus de recourir à la jurisprudence qui homogénéise la réalité par les enchaînements de l'analogie ni d'user des stipulations fermant le débat par syllogisme juridique, mais de pratiquer une prudence (*phronesis*) abstinent de tout jugement déterminant. Lyotard observe dans son livre entretien avec Thébaud que le jugement sans fondement correspond exactement à la "position du prudent aristotélicien qui juge du juste et de l'injuste sans critère" (Lyotard et Thébaud (1979), p. 30). Une fois dénoncées

la visée coopérative et la réciprocité de la communication dans la société, il faut en extraire toutes les conséquences. Une conception immanente de la justice est rendue nécessaire par le rejet de sa validité en tant que construction (subjective). Sa formulation se restreint à la seule prise en compte des discours "déjà là" au sujet desquelles l'impératif acceptable se résume à désaliéner leur expressivité propre. L'essentialisme de la démarche revient à oser, en fait, une réconciliation avec le champ empirique et à interpeller la résurrection d'une contingence dont le transcendantalisme ne favorise jamais l'atteinte. Il y subsisterait quelque part quelque chose de substantiel, un "ordre du monde" à la Montaigne que le regard indiscret du jugement viole en réduisant la complexité. Au niveau cognitif, une lecture paralogique serait le guide de cette justice désobjectivée. Au niveau politique, elle n'est pas sans évoquer un laissez-faire à connotation nettement libérale, une permissivité anarchique à la Nozick.

La dissolution de la preuve emporte une autre manière de dire le droit, du moins dans l'optique de Lyotard. Une esquisse postmoderne de la justice tente de prendre acte autant des difficultés de la représentation (Kant) que de la dissension des langages (Wittgenstein) en palliant aux apories de la décision. *Le Différend* (1983), l'ouvrage le plus marquant à cet égard, transpose dans le juridique les prémisses de ce courant de pensée. Il ne faut sous-estimer ni la diversité des théories logeant à cette enseigne ni les divergences de vues qui y règnent (Larochelle (1993)). À cet égard, Nielsen ((1993), pp. 251-269) a distingué trois types de postmodernisme, soit ceux de la reconstruction de Gadamer, de la déconstruction de Derrida et du néopragmatisme de Rorty. Cependant, la variété du réquisitoire n'empêche nullement la convergence de la critique. Elle soulève toujours l'implacabilité du décisionnisme moderne qui porte le nom de "logocentrisme"

(Derrida), de “métaphysique de la spécularité” (Rorty), de “régulation de la conduite d’autrui” (Foucault) par les accointances du savoir et du pouvoir. Dans tous les cas de figure, l’option de remplacement proposée se fait garante d’une nature des choses ou de son équivalent fonctionnel: la communauté, source de toutes les contingences (Rorty), une liberté hors de l’oppression sociale (Foucault), une zone intermédiaire à l’abri de la présence et de l’absence (Derrida), une simulation généralisée dans laquelle la distinction entre le sujet et l’objet devient obsolète (Baudrillard), un référent irréprésentable qui, se déroband à toute traduction, renvoie le locuteur dans l’univers du sublime et de son paradigme esthétique (Lyotard).

Quand l’indécidabilité compromet à jamais l’ambition de “traduire en justice” selon l’expression consacrée, la tentative d’avoir le dernier mot fait place au différé perpétuel de la délibération sans que l’on ne puisse espérer consigner une correspondance du discours avec le fait. Toute position d’exemplarité devient hors de portée. L’*indisponibilité* de l’instance constitue une récusation du tribunal ou un désaveu de sa compétence à transcender les prétentions des parties en cause. C’est l’exercice de subjectivité que recèle l’acte de juger qui entre en discrédit. Derrida ((1994), p. 54): “Un sujet ne peut jamais rien décider: il est même ce à *quoi* une décision ne peut arriver autrement comme un accident périphérique”. Non pas la seule destitution du “Qui es-tu pour juger?”, laquelle suggère ainsi l’autorité de quelqu’un d’autre pour intervenir à titre de tiers exclu, mais une mise à nu des implications inhérentes à l’opération elle-même: “Que fait-on lorsqu’on juge?”. Les limitations qui surgissent de cette entreprise renforcent, à l’examen, le pouvoir discrétionnaire d’un auteur qui signe une victoire de la norme contre le cas. Cet abandon à la “discrétion” de quelqu’un pour faire cesser l’incertitude (Ricoeur (1995a), p. 197) ressortit à un absolutisme qui

contraire, toujours dans le schéma des théories de la postmodernité, une complexité de référence que la Raison ne saurait résorber. En termes rortiens, il met fin aux présuppositions de la philosophie à entretenir un dialogue avec le monde dans le but de déchiffrer spéculairement sa réalité derrière les apparences (Rorty (1990a), pp. 56-57).

La suspension du jugement renvoie, somme toute, à la non-intrusion de la pensée dans le chaos de la phénoménalité. Il s'y dégage un aveu d'impuissance, un ineffable réfractaire à tout langage. Son inscription dans la postmodernité permet d'y deviner un appel à la préservation d'un champ de connaissances a priori qui n'est autre chose qu'une consécration du préjugé, son élévation à la dignité épistémique. Quatre formes principales y sont repérables: la primauté du goût (*esthétique*), la solidarité avec autrui (*communautarisme*), l'autonomie finale du signe (*déconstruction*), la facticité de toute représentation (*simulation*). Le classement n'épuise pas le genre. Il n'illustre ici que les conséquences rattachées à la liquidation du sens à la suite du deuxième Wittgenstein et de ses émules (Quine, Davidson, Rorty, etc.) et de la déresponsabilisation qu'elle insuffle à l'égard du monde. Lyotard ((1993), p. 202): "L'esthétique (...) rencontre aussitôt l'aporie à laquelle son statut de discipline philosophique l'accule: argumenter les conditions d'un jugement de goût qui ne doit pas être déterminable par un concept". Rorty ((1989), pp. 6-22): la science n'est qu'une question de solidarité et, en corollaire, "il n'y a pas de représentations *privilegiées*" Rorty ((1990a), p. 236). Derrida ((1967), p. 430): le signe se suffit à lui-même. Il n'atteint jamais son indicible référent. "Tout comme dans l'ordre politique, la menace a la forme du représentant". Baudrillard ((1987), p. 49): la faiblesse de la pensée ne s'explique que par un constat: "Tout se joue dans l'immanence". D'où une lecture invitant à reconnaître sinon la stérilité du jugement, au moins celle du témoignage sur le sens: "Nul n'est censé supporter la responsabilité

de sa propre vie" (Baudrillard (1990), p. 171), parce que les lieux de détermination se situent ailleurs que dans le sujet.

Si la perte du sens se mesure à l'insaisissabilité d'un référent quelconque, et la déresponsabilisation à la suppression du répondant (le juge) et de la réponse (le jugement), un continuum argumentatif apparaît et se développe dans l'ornière d'un paradoxe. D'une part, il suppose, d'une certaine façon, une résurgence du naturalisme, l'incantation par suobjectivation d'une réalité incompréhensible par l'esprit humain. C'est la voie qu'emprunte Michele Marsonet ((1985), pp. 113-143), Kitcher ((1992), pp. 53-114) et Callinicos ((1995), p. 8). D'autre part, il incline, avec une nette insistance chez Lyotard, Rorty et surtout Derrida, vers l'autonomisation du discours, lequel conjugue les caractéristiques de ce que l'on pourrait appeler un "kantisme sans transcendance" (constructivisme radical) et d'un nouvel "anthropocentrisme sans sujet" (le langage comme centre du monde). Il en surgit une curieuse conjugaison au sein de laquelle le narrativisme (tout est fiction) accompagne une concession globale à l'"ordre du monde". À titre d'exemple, Lyotard ((1988), p. 13) revendique plus que dédaigne l'étiquette "positiviste", attitude compatible avec une reconceptualisation du préjugé et un refus implicite de le voir dans une relation proxémique avec les choses.

L'analyse proposée jusqu'à maintenant a permis de montrer comment fonctionnent deux types d'amoralismes par une description de leur mode de pensée respectif: ceux de Kant et Lyotard. L'un abroge l'empire des croyances pour investir le jugement ou la faculté de juger; l'autre suspend la forme propositionnelle du jugement pour reconnaître l'équité de toutes les croyances sans qu'aucune d'elles ne prévale sur les autres. Deux neutralismes sont à l'oeuvre. Seuls les chemins pour y arriver diffèrent. Ils rivalisent tantôt par un optimisme prométhéen dans un cas, tantôt par un pessimisme sur la capacité

des êtres humains à assumer l'autodétermination de leur existence dans l'autre. Ils témoignent soit d'une identité à édifier, soit d'une altérité à honorer. La deuxième option tient justement d'une invitation à prendre ce qui vient d'ailleurs. Sa nouveauté rappelle une disposition prémoderne: accueillir la voix de l'Autre comme celle de l'autorité, de cette *auctoritas* dont la préséance doit inspirer l'action. Le refus du jugement étant lié à la tentation de lui préférer tout ce qui le précède, cet accueil du pré-jugé (au sens non péjoratif) s'arrime à une "éthique de l'immanence" qui offrirait un terrain de convergence possible entre l'agir humain et l'ordre des choses. Une démarche de réconciliation.

3. LE NATURALISME ÉTHIQUE COMME CONDITION DE LA GÉNÉRALISATION DU PRÉJUGÉ

L'hermétisme interlocutoire ne déchoit pas la positivité du destin. Il n'en défait nullement la logique, il la déplace. Sa reconnaissance accule au silence ou encore contraint à l'écoute des voix de la contingence. Rien d'une passivité au sens où Kant l'entendait pour définir le préjugé. Elle peut même devenir une stratégie, une forte ruse. Un programme pour spécifier le positionnement de soi dans le monde, bref pour caractériser une attitude (*ethos*). Ne pas pouvoir dire et percer l'opacité du jugement ne constitue une limitation que si l'on accepte de faire coïncider universalité et argumentativité. Le sentiment d'être commis avec une force extérieure à soi et dont nul ne répond en tant qu'*auteur* n'est pas l'exclusivité de la métaphysique traditionnelle, de la scolastique moyenâgeuse. Plutôt, l'alignement sur un principe d'omniréductibilité au phénomène observé, s'il contrarie selon les apparences l'éthique et son dispositif de délibération, offre peut-être une occasion de faire passer l'*ethos* pour une pratique de conformation, sinon d'obéis-

sance à la nature elle-même. Postuler l'immanence du monde à lui-même, c'est se désigner implicitement comme *destinataire*, celui qui reçoit le sens préalablement à toute méditation sur lui. Souscrire à l'hypothèse d'une éthique possible, c'est se placer au moins virtuellement en position de *destinateur*, celui dont la réflexion débouche ultimement sur l'énonciation d'une préférence, plus exactement d'un choix à partir de certaines valeurs. Le fossé entre les deux est annulé lorsque l'une est prise pour l'autre.

Le naturalisme en lui-même n'est pas le signe du préjugé ni n'en offre nécessairement la porte d'entrée. Il permet de le combattre à l'occasion en fournissant un môle sur lequel vient achopper le déferlement des croyances, des actes de foi dans les fantômes de l'esprit. Mais les positivistes ont cru à tort, pour la plupart du moins, qu'il prémunissait contre l'envahissement des perceptions préconçues. Cependant, ce n'est pas l'objet de référence qui fait le préjugé, mais l'attitude adoptée devant lui. À tout événement, l'éthique participe et fournit le cadre de cette interrogation ayant pour but de découvrir la position qu'il faut privilégier, la résolution, voire la décision qu'il convient de prendre pour se définir dans le monde. La question fondamentale qui la détermine revient à demander "comment puis-je diriger ma vie?" ou "sur quels principes dois-je orienter mon action?". On sait qu'Aristote ne la concevait qu'à travers un acte prédicatif: "Qu'est-ce qui est *bon* ou encore que dois-je apprécier comme ayant valeur de *vérité* dans la conduite de mon existence?". Kant y voyait la subordination de l'action à un ordre de finalités (cf. *La Critique de la faculté de juger*). La distinction fondamentale entre les conceptions d'Aristote et de Kant tient, selon Paul Ricoeur ((1995b), p. 111) au passage "du style téléologique de l'éthique au style déontologique de la morale". Or, dans le contexte des théories de la postmodernité, le problème ne se résout pas avec simplicité. Les conditions de possibilité de l'éthique ne

surgissent, en fait, que par une abstention du sens et de la finalité. Abstention plus relative que radicale, parce que l'enjeu n'y est pas de le *construire*, de le "penser par soi-même" (Kant), mais de le prendre tel quel, et de le recevoir comme un legs venu d'ailleurs et qui échappe totalement à quiconque.

Si l'éthique sert à penser le "séjour de l'homme" (Heidegger (1964), p. 151) et à découvrir les formes de sa résidence dans le monde, il ne faut pas inférer qu'elle inclut la morale de facto. La confusion sévit depuis Aristote. L'intégration de la quête du bon dans l'acte délibératif de l'éthique équivalait en pratique à fusionner le défini dans le définissant et à miser sur une circularité fondamentale entre le prédicat et la théorie elle-même qui l'engendre. Un tel dispositif "fait la morale" littéralement et soutient la prétention de discerner à la fois les conditions de son contenu (la norme) et celles de son contenant (le jugement sur elle). Or, l'éthique est le préalable de la morale et elle se situe, par voie de corollaire, en amont d'elle (Mineau et Laroche (1996), pp. 827-836) – les anglosaxons, de leur côté, utilisent indistinctement les deux vocables (Kretchmar (1993), pp. 3-12). Le "tu dois" de la prescription n'y figure guère comme tel. Il en constitue, dans la pragmatique du discours, une dérivation ultime. La distinction conceptuelle est ici capitale pour spécifier la configuration de ce régime de langage qu'on associe à la postmodernité, bref pour ne pas prêter à ses protagonistes des arguments qu'ils ne tiennent pas nommément.

Au surplus, la circonscription même d'une "éthique de la postmodernité" relève, sur le plan conceptuel, au moins d'un excès de langage, sinon d'une locution antinomique. Le recours à l'éthique postule ce que la désignation de postmodernité nie: la faculté de s'arracher à l'expérience de l'existence. L'amalgame ne ménage aucune traverse entre les termes de l'oxymore. La position théorétique d'un côté, le retranchement dans une

pragmatique de la performativité de l'autre: le report à la deuxième option plutôt qu'à la première chez les philosophes de la postmodernité a pour effet de niveler la distinction entre les ordres du concept et de son usage pratique. La fin du privilège de la théorie et de la fascination vis-à-vis les "grands récits" (Lyotard) sapent les fondements et n'autorisent qu'une "éthique appliquée" comme outil de repérage de l'immanence de la norme à son contexte et dont la portée dépend, pour d'aucuns (Macintyre (1984), pp. 498-513; Beauchamp (1984), pp. 514-531), d'une erreur, pour d'autres (Fisher (1987), pp. 61-72; Green (1993), pp. 219-225; Kearney (1987), pp. 39-58), d'une singularité caractéristique de la postmodernité.

Différentes séquences catégorielles permettent de dégager une compréhension de la rencontre entre l'éthique, le préjugé et la postmodernité. La reconstruction tient bien sûr d'un classement aussi schématique qu'artificiel. Mais, elle vise à systématiser et à éclairer le cheminement du présent exposé. D'abord, le positionnement éthique semble découler d'un *constat*, puis appeler une *stratégie* et, enfin, justifier une *attitude*. Le constat, passif, est celui d'une *compromission* irrécusable des êtres humains avec le reste de la nature dont ils formeraient une partie composante au même titre que les autres (cf. la désanthropomorphisation du monde). La stratégie, active, repose sur une *rémission*, sur le choix de s'en remettre au monde en reconnaissant l'indissociabilité du sujet et de l'objet. L'attitude, programmatique, participe d'une *démision* ou d'un abandon de toute tentative pour remédier à l'incursion du préjugé, celui-ci devenant, de cette manière, le vocabulaire final de la représentation. Reprenons un à un les moments de la trilogie en montrant comment le positionnement éthique contribue à façonner les ancrages du préjugé et à le constituer en un "paradigme" si l'on peut dire au sens que

Thomas Kuhn donnait à ce mot, des lectures préréflexives et un néonaturalisme de référence.

a) *Le constat de compromission.* La modernité avait célébré une transcendance autodéterminée comme “présence” (Derrida) au monde. Les interfaces entre l’attente et l’expérience niveaient, en pratique, leur distinction (Koselleck (1985), pp. 105-109). Ils contournaient la contingence, l’immédiat, l’instant présent par une sorte d’étirement dans la durée, laquelle devait contenir en elle-même le sens d’une trajectoire. Or, le constat des postmodernistes incline vers une autre conclusion: on est désormais compromis, débordé par les conditions de l’“être-là” et par l’“innocence du devenir” (Nietzsche). Tant l’accès au réel qu’à la puissance régulatrice de l’idée sont dorénavant soustraits à nos potentialités. L’Autre n’offre plus un lieu de combat, ni un trophée révélant une victoire. Plutôt, il représente l’instance devant laquelle une concession s’impose au détriment de toute figure triomphale de soi, un univers indépassable. Bref, se dire compromis équivaut à reconnaître et à libérer la voix venue d’ailleurs.

Les exemples pour le démontrer pullulent. Lyotard: “Les hommes ne sont pas les auteurs de ce qu’ils racontent”. Ils ne sont que “les destinataires de telle ou telle parole”. Hétéronomie du discours, le sens n’est jamais que reçu d’une provenance énigmatique. Et cet “ailleurs”, note-t-il, “est immanent à la pragmatique narrative elle-même” (Lyotard et Thébaud (1979), pp. 70-71). Ou encore, “tout narrateur se présente comme ayant été narrataire (...). La loi de son récit, si je puis parler d’une loi dans ce cas-là, est une loi qu’il a reçue (Lyotard et Thébaud (1979), p. 64). La controverse à cet égard est inépuisable (Lyotard et Larochelle (1992), pp. 402-417). Mais, il s’agit toujours de dire que l’on y est pour rien: le sens ne comporte rien de contrôlable par une médiation quelconque. Il vient et il repart à la manière

même d'un préjugé. Derrida ((1983), p. 11): "La langue d'écriture, cette trace donnée qui vient toujours de l'autre, même si c'est personne". Il ((1972a), pp. 378-379) écrit aussi: "Un langage a précédé ma présence à moi-même. Plus vieille que la conscience, que le spectateur, antérieure à toute assistance, une phrase 'vous' attendait, vous regarde, vous observe, veille sur vous, vous concerne de toute part. Toujours une phrase s'est scellée quelque part qui vous attend où vous croyez frayer un espace vierge". Une compromission par le langage. Une caverne sans issue. Un renversement du *spectateur* à l'*acteur*, mot entendu au sens théâtral de celui qui joue une pièce qu'il n'a pas écrite lui-même et répond du texte d'un autre auquel la parole est donnée. Cette dépendance s'incarne dans une idée de justice "infinie parce qu'irréductible, irréductible parce que venue de l'autre – due à l'autre, avant tout contrat, parce qu'elle est *venue*, la venue de l'autre comme singularité toujours autre" (Derrida (1994), p. 55).

Baudrillard ((1990), pp. 165 et 146): "L'autre, c'est celui dont on devient le destin". Il subjugue toutes les catégories et restaure la compromission effective dans la contingence. "Dans ce monde de la prédestination de l'Autre, insiste-t-il, tout vient d'ailleurs, les événements fastes ou néfastes, les maladies, les pensées elles-mêmes. Tous les commandements viennent de l'inhumain, des dieux, des bêtes, des esprits, de la magie". Rorty ((1989), p. 6) tire aussi un constat de compromission radicale, mais avec un régime d'argumentation herméneutique et non plus ontologique. La vérité, ironise-t-il en substance, représente la seule production non humaine dont les humains se croient responsables. Or, dans la mesure où la science est elle-même assujettie à la culture, le "kuhnien de gauche" en infère que toute correspondance avec les choses demeure impossible, celle qui lie le locuteur à la communauté étant une contrainte au-dessus de tous les efforts de dépassement que l'on peut déployer pour s'en dégager. D'où le

postulat selon lequel les solidarités humaines sont à ce point contingentes qu'elles ne font toujours que se nommer elles-mêmes. De telles observations ne culminent pas tant sur une politique d'abdication qu'elles n'offrent les prémisses en vue d'une stratégie d'action (Rorty (1993)).

b) *La stratégie de rémission*. Que faire lorsque les finalités sont déjà déterminées d'avance? La soumission à l'implacabilité d'un conditionnement ferme-t-il les horizons ou s'il les ouvre sur un *modus operandi* d'un nouveau genre? Kant ((1985):1161) disait: "Une chose existe comme fin naturelle si elle est *cause et effet d'elle-même*". Au lieu d'y voir la résorption dans une "passivité" au sens kantien du mot, l'hétéronomie de la raison devient l'annonce d'une promesse, une invitation à se commettre. L'impossibilité d'orienter l'acte délibératif sur un jugement dernier n'implique pas simplement une négativité. Pareille assertion consommerait l'oubli de la manière dont Lyotard ((1979), p. 108), par exemple, cherche constamment à historiciser l'indicible et l'irréconciliable: "Une politique se dessine dans laquelle seront également respectés le désir de justice et celui de l'inconnu". Si la prophétie n'est pas au service d'une émancipation du type de l'*Aufklärung*, son principe inclut le choix de se confier, de s'en remettre à l'"ordre du monde" et aux corollaires de sa loi: le sublime et le non réductible à tout discours de représentation. La rémission plaide pour une pensée qui ne se situât jamais qu'au-delà de la réflexivité du monde à soi et se tint ainsi en position infrathéorique.

Signe d'un nouvel activisme, les humains, écrit Lyotard, "ont mille chose à faire et ils ont sans cesse à ruser avec le destin qu'on leur a donné" (Lyotard et Thébaud (1979), p. 71). Leur liberté, ils l'exercent sur le fond du préjugé. Ils se la représentent à l'intérieur de ses cadres. La finalité émanant d'une dotation de l'autre, il ne reste plus qu'à l'habiter. Le défi n'est pas de résister au phénomène. Il s'agit plutôt de savoir vivre parmi lui. L'espace

délibératif perd ainsi tout prométhéisme. Loin de culminer sur une décision forte, il consacre l'“idée reçue”. Par exemple, au sujet du nouvel activisme des postmodernes, Robert Hollinger ((1994), p. 15) remarque: “Foucault adopts a kind of pessimism, but a pessimism involving action, a ‘hyper and pessimistic activism’”. Lyotard ((1988), p. 149): “Le sentiment de l'esprit signifie que l'esprit manque de nature, que la nature lui manque. Il ne sent que lui-même. De cette manière, le sublime n'est autre que l'annonce sacrificielle de l'éthique dans le champ esthétique”. Le sacrifice vise moins, à l'analyse, à congédier l'éthique qu'à confiner ses possibilités à la prise en compte de la compromission de soi et non pas du compromis avec l'ordre des choses. “Il n'est pas important, renchérit-il ((1988), p. 197). Qu'on aime ou non le paysage. Il ne demande pas votre avis. S'il est là, votre avis n'y est pas, et si votre avis y est, il n'y est pas”. Derrida ((1985), p. 123): “L'homme de la nature n'est pas seulement sujet de la loi hors la loi, il est aussi, à l'infini, mais fini, le préjugé. Non pas en tant que jugé d'avance mais en tant qu'être d'avant un jugement qui toujours se fait attendre”.

Le choix paraît clair. Seule son origine témoigne de sa valeur. Le mot destin, remarquons-le, ressurgit fréquemment sous la plume des postmodernistes. Il faut l'entendre comme ce qui appartient de facto à l'Autre. Bien que Derrida ((1993), p. 102) se montre moins enclin que Lyotard à historiciser sa pensée, son argumentaire permet d'entrevoir une convergence. “Laisser le passage à l'autre, au tout autre, c'est l'hospitalité. Une double hospitalité: celle qui a la forme de Babel (la construction de la tour, l'appel à la traduction universelle mais aussi la violente imposition du nom, de la langue et de l'idiome) *et* celle (une autre, la même) de la *déconstruction* de la tour de Babel”. Tout ce dispositif repose, observe-t-il, à la fois sur une prétention et sur une limitation. La prétention: “traiter avec l'intraitable”,

autrement dit aborder des rivages que la Raison ne peut atteindre par elle-même. Raisonnement qui rappelle la théologie prémoderne du sublime et de l'ineffable, tout ce dont l'humain ne peut rendre par son intellection. La limitation: "prêcher dans le désert", là où les voix ne sont qu'exprimées, jamais entendues et encore moins comprises.

Baudrillard (1983) radicalise l'entropie de la réflexivité au profit d'une "éthique négative". Sa stratégie, c'est le fatalisme. Bien sûr, une contradiction existe entre les mots "stratégie" et "fatale". D'une part, une stratégie n'est possible que s'il y a un choix entre une pluralité d'options pour orienter l'action. D'autre part, le fatalisme, par définition, relève de ce qui se dérobe à toute décision. Il ne saurait être tributaire d'aucune stratégie. Néanmoins, Baudrillard ((1990), p. 171) y voit une expression de l'humanisme: "Tellement plus humain est de remettre son sort, son désir, sa volonté entre les mains de quelqu'un d'autre. Circulation de la responsabilité, déclinaison des volontés, transfert perpétuel des formes". Une sanction du préjugé: "S'en remettre à quelqu'un d'autre du fait de vouloir, de croire, d'aimer, de décider, ce n'est pas un désistement, c'est une stratégie" (Baudrillard (1990), p. 174). Une imposition politique par généralisation du préjugé: "Il vaut mieux être contrôlé par quelqu'un d'autre que par soi-même. Il vaut mieux être opprimé, exploité, persécuté, manipulé par quelqu'un d'autre que par soi-même" (Baudrillard (1990), p. 173).

La récusation du *Selbstdenken* ("penser par soi-même") comme preuve de l'antikantisme se manifeste également chez Rorty par l'adoption d'une politique de rémission. Mais, la procédure – que Lyotard juge "trop facile" (Lyotard et Larochelle (1992), p. 405) – diffère. Elle ne fait plus de l'autre une terre d'élection où il faut élire domicile, mais bien plutôt une *terra incognita* dont l'intelligence demeure à jamais inaccessible.

Toutefois, la question préalable aboutit pareillement à une limitation de la réflexivité: comment peut-on s'affranchir des préjugés, des croyances et du langage pour les mesurer à quelque chose qui ne peut exister sans eux! Un déplacement de l'aporie s'esquisse. Il ne refuse pas tellement la pertinence de se porter vers l'autre, mais la possibilité d'y aller sans le ramener à soi. La contingence appelle donc un report au préjugé le plus exemplaire qui soit: "To say that we must be ethnocentric may sound suspicious (...). In my sense of ethnocentrism, to be ethnocentric is simply to work by our own lights" (Rorty (1989), p. 11). Lumières qui n'ont évidemment plus rien à voir avec celles de Kant mais dont la conséquence est de configurer une attitude de renonciation globale.

c) *L'attitude de démission*. Le constat de compromission signifiait que la contingence est en quelque sorte totalitaire. La stratégie de rémission suggérait, au fond, que la meilleure décision à prendre reste de se confier à elle. Le dernier volet de la trilogie décrit ce qu'il ne faut plus tenter d'accomplir lorsque disparaît toute possibilité de détermination du monde. Rude exigence. La déflation des ambitions pointe vers l'humilité de la philosophie elle-même. Elle souligne les limites de son projet millénaire qui revient toujours à s'extirper du commun pour s'élever vers une vérité plus profonde. Il y a, pour les postmodernistes, une naïveté à jouer les Sisyphes, tandis que perdure une force d'inertie qui vous rappelle à sa loi. La démission ne résulte toutefois pas d'une aliénation, mais d'une libération. Elle extériorise une satisfaction, abolit le désir de *devenir plus* et de *connaître mieux* par le refus d'une volonté de puissance. Le préjugé acquiert tous les attributs d'un horizon indépassable. Il manifeste une résolution d'en rester là avec lui, dès lors qu'il fait partie de la règle et de la prétention de ceux qui la stipulent (Lyotard (1983), p. 38). Une éthique se profile dans

laquelle le préjugé devient un destin et non plus une étape transitoire. Il vaut mieux, pense-t-on, s'y investir que de chercher à rouler ce rocher inlassablement vers un *telos*. Altieri saisit le point de chute de Lyotard: "He seeks a mode of judgment that does not claim to be independent of prejudices" (Altieri (1989), p. 75).

Le sens critique indiquait la porte de secours pour se dégager de la caverne. Il balisait un itinéraire contraire à toute velléité de démission. Il détenait une pédagogie de l'espérance qui ne sied plus. Lyotard ((1994), p. 19): "D'où donc faites-vous votre critique? Est-ce que vous en voyez pas que *critiquer*, c'est encore savoir, mieux savoir? (...). Il faut dériver hors de la critique. Bien plus: *la dérive est par elle-même la fin de la critique*". Plusieurs travaux vont aujourd'hui dans le même sens (Burgin (1988); Rosen (1985), pp. 90-101; Voung (1982), pp. 3-15). On retrouve l'argument contre des sceptiques grecs. Au nom de quoi peut-on prétendre savoir que la possibilité de "mieux savoir" n'existe plus? Discours autoréfutant. Le repli épistémique et la neutralisation politique font ici bon ménage pour abroger tout esprit critique. L'abolition de celui-ci devient justement une expression du nihilisme. Peut-être un jugement suprême mettant fin à tous les jugements, la profession d'une théologie négative qui suggère que, après cette rhétorique, il n'y a plus rien à dire. Derrida ((1972), pp. v et xiv) contribue aussi à suspendre tout le dispositif critique de la philosophie: "De la philosophie – s'écarter, pour en décrire et décrier la loi, vers l'extériorité absolue d'un lieu autre". Il y dénonce ou déconstruit le "pouvoir philosophique" en ce qu'il suppose une "hiérarchie" (créée par la critique et sa logique de discrimination) et un "enveloppement" (soutenu par un désir de mainmise sur le monde).

Baudrillard ((1990), pp. 135 et 26): de la science, de la politique, de l'idéologie, "toutes ces critiques sont terminées en

substance”. Eu égard à l’“impossibilité de juger”, note-t-il, “nous sommes condamnés à l’indifférence”. Ce programme constitue, dans son efficacité pragmatique, ce que l’on pourrait qualifier de “prédication par déni”. Il tente de dire qu’on ne peut plus rien dire sur le monde. Rorty ((1990a), p. 430): “En finir avec l’idée que le philosophe serait seul à savoir certaines choses du savoir permettrait d’en finir avec l’idée que sa voix doit prévaloir sur celle des autres participants à la conversation”. Le positionnement éthique du postmodernisme débouche donc sur un repli généralisé vers les formes de précompréhension du monde. Somme toute, il milite pour “faire valoir” (au sens axiologique) tout ce qui vient avant une décision. Rançon d’une conception de la justice comme poésie (Rorty (1990b), pp. 1811-1819).

CONCLUSION

Le véritable débat commence non pas tellement avec la destitution de la validité des jugements, mais lorsqu’il faut expliquer pourquoi, en pratique, certains d’entre eux finissent par prédominer dans le champ social en reléguant dans l’ombre tous les discours qui leur font concurrence. La justice peut bien avoir, pour les postmodernistes, les caractéristiques conceptuelles de la poésie, sauf que, dans l’ordre pragmatique, une telle représentation omet les conditions d’objectivation à partir desquelles des logiques coercitives, des processus d’imposition, bref des rapports de force se déploient dans les interactions sociales. À cet égard, l’intellectualisme postmoderniste mène à l’oubli de ces dynamiques concrètes comme si, après Marx et le deuil de toutes les Révolutions, il fallait mieux se résoudre à discuter les idées en faisant abstraction des usages auxquels elles donnent lieu. Que la justice soit une poésie n’empêche nullement l’engendrement de ses conséquences avec autant de sévérité que si elle était

parfaitement fondée du point de vue théorique. Toutefois, César se rassure, entre-temps, de voir les intellectuels se complaire dans l'esthétique plutôt que d'aiguiser leur plume à interroger la légitimité de la Cité. Il se souvient également que l'acceptation de la contingence préserve la loi de toute discussion sur son statut, dès lors qu'il ne s'agira plus de montrer qu'elle aussi provient de l'"ordre du monde". Alors, les hommes, ayant cultivé successivement le sens de la compromission avec une nature qui les dépasse, puis développé une abnégation comme stratégie, parachèveront leur fatalisme en renonçant à résister au pouvoir au nom de la contingence, voire de l'impuissance à changer l'état des choses. Démettre la possibilité du jugement, c'est dire qu'il n'y a plus rien à dire, reconnaître la déroute de la pensée, parce qu'elle ne s'est pas rendue à la hauteur du prométhéisme qu'on attendait d'elle. Pire, c'est toujours raisonner sur le mode de l'Apocalypse en inversant le spectacle vers la destitution de la Raison.

Juger et ne pas juger: la précarité d'un tel débat ne s'illustre pas par le seul renvoi à l'utilisation que l'on en fait. Même sur le plan strictement théorique, les options ont été retournées dos-à-dos à partir de leurs fondements philosophiques. Et le contraste (entre Kant et Lyotard) déplace les figures, mais il n'est pas sûr qu'il les renverse. Or, un projet de convivialité faisant le pari d'une ouverture à l'Autre ne peut pas surgir d'une éthique de l'incommunicable. Croire l'obtenir par le seul renvoi à la contingence, c'est faire fausse route. Le relativisme conceptuel et le pluralisme social supposent un minimum d'entente sur des règles, un consensus primordial pour reconnaître le respect de la diversité des points de vue et pour en assurer la préservation. La question du "visage de l'autre", pour employer le mot de Lévinas, ne commence à avoir de pertinence que par l'approfondissement des limites du solipsisme. Il faut commencer par reconnaître que l'on est pas seul et admettre, en conséquence, le partage entre les interlocuteurs d'un

certain jugement pour qu'une convivialité puisse advenir. Un rudiment de concertation lui est essentiel; un principe à effet abrégé doit valoir ici et ailleurs, autant pour soi que pour l'Autre, de manière à ce que la gestion de la multiplicité tienne par la reconnaissance des frontières entre les discours.

Ne pas juger: une position parfaitement idéaliste risque de revenir en cherchant à rabattre l'idéalité du jugement. Tout principe d'irréductibilité, poussé dans ses derniers retranchements, conduit à un *sectarisme*, fût-ce au nom de l'Autre. Il évoque une pureté qu'il ne faut pas entamer. L'incommensurabilité est un appel à sa préservation, un plaidoyer en faveur de quelque chose d'inviolable. Un non-métissage absolu des codes y est défendu. Rien ne justifie qu'on leur porte atteinte. La morale: "ne dérogez pas au régime de langage qui vous définit", comme si l'on en avait qu'un seul et que la vie sociale n'était pas cette scène de théâtre où les individus, tels des acteurs, changent de costumes au gré des rôles et des circonstances. Il y a ici prétention à une vérité sublime, aussi locale qu'ineffable. Le discours postmoderne, français surtout, s'historicise, de Foucault à Lyotard, dans la protection des minorités ou dans la contemplation des irréductibles.

Hyper-intellectualisme finalement plus conservateur que critique, surestimation des singularités, le différentialisme relativiste finit par aboutir à un "platonisme de la particule". Tout ceci laisse clairement entrevoir que la revendication d'*inclusion* dans la minorité d'un régime de discours ne peut pas se faire, en pratique, sans un impératif d'*exclusion* d'un autre régime de discours, considéré comme une menace jusqu'à un certain point. Au surplus, l'*équité* des langages n'est, en dernière analyse, que la transposition dans l'univers philosophique de l'utopie égalitariste d'hier dans l'univers sociologique. Un repli vers l'idée quand la chose se dérobe.

Le bris de toute forme de communication expose à l'arbitraire qu'il voulait précisément contrer. Il repose sur une

politique de l'absence de concession à tout critère et ouvre, en pratique, le passage au libre jeu du "marché des discours". Or, la tolérance qu'il convoite ne peut pas être reçue par l'abandon des récits. Le notion a un sens par la possibilité d'identifier son contraire. Tolérer n'est pas tout admettre selon la vulgate relativiste. La validité de cette catégorie consiste à encadrer la délibération, à pointer vers des limites que les uns et les autres acceptent de respecter en stabilisant des représentations. Pour y parvenir, des institutions communes s'imposent. Et il faut encore composer avec l'idée d'admettre une réduction des préjugés par la généralisation de certains jugements conventionnels et provisoires. Si la lecture de Lyotard montre admirablement les limites de Kant, sa pensée n'offre pas de véritable solution de remplacement à la logique du penseur allemand. Le défi de juger revient encore à tenir compte de la finitude radicale de la Raison et à dépasser ces mêmes limites pour se frayer une voie entre l'indétermination et le dogmatisme, entre l'ivresse des certitudes et l'abdication nihiliste, ces deux attitudes qui auront été, tout compte fait, les grandes tentations du XX^e siècle.

Abstract: *The destruction of the sacred aura surrounding modern representations today is an expression of the suspension of judgement criteria, not according to the rules of Christian morality ("who are you to judge?"), but rather through the deposition of ultimate finalities. From this point of view of reconfiguration of the notions, to speak of prejudice amounts, initially, to expose oneself in the framework of metaphysics of modernity, and to evoke a possible deferment of objectivity. Yet, contemporary swings in the era of suspicion and deconstruction bring up, in spite of it all, a questioning: What has become of prejudice? Of what history are there trace? This paper shows that, far from having been denied or confined to a field of archaic representations, prejudice is rather being rehabilitated, given a new dignity without the name, pejorative besides, even transformed into an epistemic category in the name of relativism, and incommensurability of the universe of meanings. Nowadays, it seems to receive acritical reception of contingency or to be abandoned to prereflexive understanding of the world as maximum possibility of all cognitive enterprise. The intention ends up*

bringing out the theoretical difficulties posed by the project of suspension of judgement in the poststructuralist epistemology.

REFERENCES

- ALTIERI, C. (1989). "Judgment and Justice under Postmodern Conditions; or, How Lyotard Helps Us Read Rawls as a Postmodern Thinker" In: *Redrawing the Lines. Analytic Philosophy, Deconstruction, and Literary Theory*, Reed Way Dasenbrock (Ed.) (Minneapolis, University of Minnesota Press), pp 61-91.
- ARENDDT, H. (1991). *Juger. Sur la philosophie politique de Kant* (Paris, Éditions du Seuil).
- BACHELARD, G. (1968). *Le nouvel esprit scientifique* (Paris, Presses Universitaires de France).
- . (1960). *La formation de l'esprit scientifique* (Paris, Vrin).
- BACON, F. (1986). *Novum Organum* (Paris, Presses Universitaires de France).
- BARTH, H. (1976). *Truth and Ideology* (Berkeley, University of California Press).
- BAUMAN, Z. (1993). *Postmodern Ethics* (Oxford, Basic Blackwell).
- BAUDRILLARD, J. (1983). *Les stratégies fatales* (Paris, Grasset).
- . (1987). *L'autre par lui-même* (Paris, Galilée).
- . (1990). *La transparence du Mal. Essai sur les phénomènes extrêmes* (Paris, Éditions Galilée).
- BEAUCHAMP, T.L. (1984). "On Eliminating the Distinction Between Applied Ethics and Ethical Theory", *The Monist*, Vol. 67, n° 4, pp 514-531.

- BHASKAR, R. (1985). *The possibility of Naturalism*, Atlantic Highlands (New Jersey, Humanities Press).
- BLUMENBERG, H. (1983). *The Legitimacy of the Modern Age* (Cambridge, MIT Press).
- BURGIN, V. (1988). *The End of Art Theory, Criticism and Postmodernity* (Atlantic Highland, Humanities Press International).
- CALLINICOS, A. (1995). *Theories and Narratives* (Durham, Duke University Press).
- CAYGILL, H. (1989). *Art of Judgement* (Oxford, Basic Blackwell).
- COLLIER, J., STINGL, M. (1993). "Evolutionary Naturalism and the Objectivity of Morality", *Biology and Philosophy*, Vol. 8, n° 1, pp. 47-60.
- CONNOLLY, W.E. (1993). *The Augustinian Imperative* (Newbury Park, Sage).
- DERRIDA, J. (1967). *De la grammatologie* (Paris, Minuit).
- . (1972a). *La dissémination* (Paris, Seuil).
- . (1972b). *Marges de la philosophie* (Paris, Minuit).
- . (1983). *D'un ton apocalyptique naguère adopté en philosophie* (Paris, Galilée).
- . (1985). "Préjugés devant la loi" In: *La faculté de juger* (sous la direction de Jacques Derrida, Vincent Descombes, Garbis Kortian, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-François Lyotard et Jean-Luc Nancy) (Paris, Minuit), p. 97.
- . (1993). *Sauf le nom* (Paris, Galilée).
- . (1994). *Force de loi* (Paris, Galilée).

- DERRIDA, J., RABATÉ, J.-M., WETZEL, M. (1992). *L'éthique du don* (Paris, Transition).
- DESCARTES, R. (1953a). *Règles pour la direction de l'esprit*, Coll. "La Pléiade" (Paris, Gallimard).
- . (1953b). *Discours de la méthode*, In: *Oeuvres et Lettres*, Coll. "La Pléiade" (Paris, Gallimard).
- DOMENACH, J.-M. (1992). *Une morale sans moralisme* (Paris, Flammarion).
- DREYFUS, H., RABINOW, P. (1983). *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics* (Chicago, University of Chicago Press).
- FAGUET, É. (1911). *Les préjugés nécessaires* (Paris, Société Française d'Imprimerie et de Librairie).
- FISHER, D. (1987). "Applied Ethics in Postmodern Perspective", *Philosophy in Context*, Vol. 17, pp. 61-72.
- FRANK, M. (1989). *Qu'est-ce que le néo-structuralisme?* (Paris, Éditions du Cerf).
- GREEN, R.M. (1993). "Business Ethics as a Postmodern Phenomenon", *Business Ethics Quarterly*, Vol. 3, n° 3, pp. 219-225.
- HABERMAS, J. (1987). *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures* (Cambridge, The MIT Press).
- HARRISON, J. (1967). "Ethical Naturalism", *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3, pp. 69-71.
- HEGEL, G.W.F. (1954). *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome I (Paris, Gallimard).

- . (1972). *La Relation du scepticisme avec la philosophie* (Paris, Vrin).
- HEIDEGGER, M. (1964). *Lettre sur l'humanisme* (Paris, Éditions Montaigne).
- HOLLINGER, R. (1994). *Postmodernism and the Social Sciences* (Thousand Oaks, Sage Publications).
- HOMANS, G. (1961). *The Nature of Social Science* (New York, Harcourt Brace and Company).
- HUME, D. (1971). *Traité de la nature humaine* (Paris, Aubier Montaigne).
- HUNYADI, M. (1994). "Éthique et médiation", *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 2, pp. 259-280.
- JUDOVITZ, D. (1988). *Subjectivity and Representation in Descartes: The Origins of Modernity* (New York, Cambridge).
- KANT, E. (1985). *Critique de la faculté de juger* In: *Oeuvres complètes*, Tome II (Paris, Gallimard), Coll. "La Pléiade".
- . (1986). *Anthropologie du point de vue pragmatique*, In: *Oeuvres philosophiques. Les derniers écrits*, Tome III (Paris, Gallimard), Coll. "La Pléiade", pp. 931-1141.
- KEARNEY, R. (1987). "Ethics and the Postmodern Imagination", *Thought*, Vol. 62, n° 244, pp. 39-58.
- KING, H. (1991). *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic* (New York, Crossroad).
- KITCHER, P. (1992). "The Naturalists Return", *Philosophical Review*, Vol. 101, n° 1, pp. 53-114.

- KOSELLECK, R. (1985). *Futures Past. On the Semantics of Historical Time* (Cambridge, The MIT Press).
- KOYRÉ, A. (1973). *Du monde clos à l'univers infini* (Paris, Gallimard).
- KRETCHMAR, R.S. (1993). "Philosophy of Ethics", *Quest*, Vol. 45, pp. 3-12.
- LACHTERMAN, D.R. (1989). *The Ethics of Geometry. A Genealogy of Modernity* (New York, Routledge).
- LAËRCE, D. (1965). *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres* (trad, notices et notes par Robert Genaille) (Paris, Garnier-Flammarion).
- LAROCHELLE, G. (1995). *Philosophie de l'idéologie. Théorie de l'intersubjectivité*, Coll. "L'interrogation philosophique" (Paris, Presses Universitaires de France).
- . (1993). "Theories of Postmodernity and the Rhetorical Turn in the Social Sciences", *Epistemologia. Revista Italiana di Filosofia della Scienza*, Vol. XVI, n° 1, pp. 3-38.
- LIPOVETSKY, G. (1992). *Le crépuscule du devoir* (Paris, Gallimard).
- LOCKE, J. (1984). *An Essay Concerning Human Understanding*, (New York, Dover Publications Inc.).
- LYOTARD, J.-F. (1977a). *Rudiments païens* (Paris, Union Générale d'Éditions).
- . (1977b). *Instructions païennes* (Paris, Galilée).
- . (1979). *La condition postmoderne* (Paris, Minuit).
- . (1983). *Le Différend* (Paris, Minuit).

- . (1986). *Le postmoderne expliqué aux enfants* (Paris, Galilée).
- . (1988). *L'inhumain* (Paris, Galilée).
- . (1993). *Moralités postmodernes* (Paris, Galilée).
- . (1994). *Dérive à partir de Marx et Freud* (Paris, Galilée).
- LYOTARD, J.-F., LAROCHELLE, G. (1992). "That Which Resists, After All", *Philosophy Today*, Vol. 36, n° 4/4, pp. 402-417.
- LYOTARD, J.-F., THÉBAUD, J.-L. (1979). *Au Juste* (Paris, Christian Bourgeois).
- MACINTYRE, A. (1984). "Does Applied Ethics Rest on a Mistake?", *The Monist*, Vol. 67, n° 4, pp. 498-513.
- MAFFESOLI, M. (1990). *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique* (Paris, Plon).
- MALEBRANCHE, N. (1979). *Recherche de la vérité*. In: *Oeuvres complètes*, Coll. "La Pléiade" (Paris, Gallimard).
- MARSONET, M. (1985). *Science, Reality, and Language* (New York, New York University Press).
- MCKINNEY, R. (1992). "Toward a Postmodern Ethics: Sir Isaiah Berlin and John Caputo", *The Journal of Value Inquiry*, Vol. 26, n° 3, pp. 395-407.
- MERRILL, R. (ed.) (1988). *Ethics/Aesthetics: Post-Modern Positions*, (Washington, Maisonneuve Press).
- MINEAU, A., LAROCHELLE, G. (1996). "Éthique et idéologie: frontière et médiation sémantique par la morale", *Laval théologique et philosophique*, Vol. 52, n° 3, pp. 827-836.

- MONTAIGNE, M. DE (1962). *Les Essais*, In : *Oeuvres complètes*, Coll. "La Pléiade" (Paris, Gallimard).
- NIELSEN, R.P. (1993). "Varieties of Postmodernism as Moments in Ethics Action-Learning", *Business Ethics Quarterly*, Vol. 3, n° 3, pp. 251-269.
- PERFANIS, J. (1991). *Heterology and the Postmodern* (Durkham, Duke University Press).
- PLATON (1950). *La République*. In: *Oeuvres complètes*, Tome 1, Coll. "La Pléiade" (Paris, Gallimard).
- RICOEUR, P. (1995a). *Le Juste* (Paris, Éditions Esprit).
- . (1995b). *Réflexion faite* (Paris, Éditions Esprit).
- RORTY, R. (1989). "Science as Solidarity". In: *Dismantling Truth. Reality in the Post-Modern World*, Hilary Lawson et Lisa Appignanesi (Ed.) (London, Weidenfeld and Nicolson), pp. 6-22.
- . (1990a). *L'homme spéculaire* (Paris, Seuil).
- . (1990b). "The Banality of Pragmatism and the Poetry of Justice", *Southern California Law Review*, Vol. 63, pp. 1811-1819.
- . (1993). *Contingence, ironie et solidarité* (Paris, A. Colin).
- ROSEN, S. (1985). "Post-Modernism and the End of Philosophy", *Revue Canadienne de Théorie Politique et Sociale*, Vol. IX, n° 3, pp. 90-101.
- RUNDELL, J.F. (1987). *The Origins of Modernity* (Madison, University of Wisconsin Press).
- SAINT AUGUSTIN (1982). *Confessions* (Paris, Éditions Pierre Horay).

- SCHEEWIND, J.B. (1993). "Kant and Natural Law Ethics", *Ethics: an International Journal of Social, Political and Legal Philosophy*, Vol. 104, pp. 53-74.
- SELZNICK, P. (1992). *The Moral Commonwealth: Social Theory and the Promise of Community* (Berkeley, University of California Press).
- STEFFEN, L. (1993). "A Postmodern Ethic?", *Religious Humanism*, Vol. 27, n° 1, pp. 3-10.
- THOMAS, C.E. (1993). "On Old Wine and New Bottles: The Transformation of Ethical Emphasis in Higher Education", *Quest*, Vol. 45, pp. 133-138.
- TILES, M. (1984). *Bachelard: Science and Objectivity* (Cambridge, Cambridge University Press).
- VADEE, M. (1975). *Gaston Bachelard ou le nouvel idéalisme épistémologique* (Paris, Éditions Sociales).
- VATTIMO, G. (1991). *Éthique de l'interprétation* (Paris, La Découverte).
- . (1987). *La fin de la modernité* (Paris, Seuil).
- . (1990). *La société transparente* (Paris, Desclée de Brouwer).
- VOUNG, R. (1982). "Post-Structuralism: The End of Theory", *Oxford Literary Review*, Vol. 5, n° 1-2, pp. 3-15.
- WALTON, D. (1996). *Arguments From Ignorance* (Pennsylvania, Pennsylvania State University Press).

