

GUNNAR SKIRBEKK

**UNE PRAXÉOLOGIE
DE LA MODERNITÉ**

L'UNIVERSALITÉ ET LA CONTEXTUALITÉ
DE LA RAISON DISCURSIVE

1999

TABLE DES MATIÈRES

Avertissement et remerciements		1
Avant-propos		
2		
I	Réflexions praxéologiques. Prélude	11
	Remarques préliminaires sur les activités du monde vécu et les prétentions à la validité	11
	Le pouvoir de l'exemple	21
II	Arguments par l'absurde. Vers un gradualisme épistémique	29
	Remarques préliminaires	29
	Le raisonnement transcendantal	30
	<i>Exemple</i>	30
	<i>La structure d'un tel raisonnement transcendantal</i>	33
	<i>De quelques difficultés inhérentes à ce raisonnement</i>	34
	<i>Les conditions transcendantales en tant que " conditions nécessaires "</i>	35
	L'argument par l'absurde	37
	<i>L'expression " argument par l'absurde "</i>	37
	<i>Énoncés dénués de sens : un exemple</i>	38
	<i>Exemples d'arguments par l'absurde</i>	39
	<i>L'objet des arguments par l'absurde : une via negativa</i>	43
	Erreurs de catégorie	44
	<i>Erreurs de catégorie et arguments par l'absurde</i>	44
	<i>Catégories et jeux de langage</i>	46
	La vue transcendantale	50
III	Pragmatisme et pragmatique. Prétentions à la validité et arguments, dans une perspective mélioriste	56
	Remarques préliminaires	56
	La notion pragmatico-transcendantale de validité	58
	<i>Remarque critique sur les conceptions sous-jacentes du tournant " pragmatico-linguistique " chez Apel et chez Habermas</i>	65
	La notion pragmatico-universelle de validité	66
	Conséquences de la critique	80
IV	Folie et raison. La <i>reductio ad pathologicum</i> peut-elle être considérée comme <i>via negativa</i> pour tirer au clair la notion pragmatico-universelle de la rationalité ?	96

Remarques préliminaires	96
Compétence d'action	102
Compétences communicationnelle et argumentative	106
<i>Le monde objectif</i>	108
<i>Le monde social</i>	109
<i>Le monde intérieur</i>	109
<i>Le langage</i>	110
Compétence situationnelle	113
V Pragmatique contextuelle et pragmatique universelle. Critique mutuelle	
des pragmatiques praxéologique et transcendantale	117
Remarques préliminaires	117
La praxéologie comme pragmatique contextuelle	118
Structure d'un exemple praxéologique moderne	124
La pragmatique universelle située praxéologiquement	126
VI La notion pragmatique de nature. Commentaires sur Habermas	134
Remarques préliminaires	134
Remarques critiques	138
Pragmatique et nature	139
VII Gradualisme éthique et éthique de la discussion. La pensée morale	
gradualiste et la pensée morale paradigmatique	147
Remarques préliminaires	147
Pour et contre l'anthropocentrisme éthique – arguments tirés des études de cas	149
Pour et contre l'anthropocentrisme éthique – arguments tirés des positions éthiques	157
Agents moraux et sujets moraux	160
Le “ principe de discussion ” et “ ceux qui sont concernés ” – réflexions critiques sur l'éthique de la discussion	164
VIII La rationalité discursive, universelle et contextuelle. Vers une conclusion	177
Remarques préliminaires	177
La modernisation du monde vécu interprétée par la pragmatique universelle	180
(a) <i>La morale contre l'éthique</i>	181
(b) <i>Justice universelle contre valeurs contextuelles</i>	184
(c) <i>Justice contre interprétation des besoins : dichotomie ou gradualisme ?</i>	189
La pragmatique transcendantale (Apel) contre la modernisation du monde vécu et du droit (Habermas)	191
Gradualisme mélioriste ou (seulement) faillibiliste ?	195

L'insertion contextuelle de la rationalité pratique	196
Postlude	198
Références	205

AVERTISSEMENT ET REMERCIEMENTS

Une praxéologie de la modernité : l'universalité et la contextualité de la raison discursive, est une version fort remaniée du livre intitulé *Rationality and Modernity, Essays in Pragmatic Philosophy*, publié en 1993 conjointement à Oslo et Oxford par Scandinavian University Press et Oxford University Press.

Je tiens à remercier tous les amis et collègues qui m'ont fait part de leurs précieuses critiques au cours de nombreux entretiens et discussions portant sur les questions traitées ici. J'adresse tout particulièrement mes remerciements à mon collègue Dominique Janicaud, du Centre de Recherche d'Histoire des Idées (CRHI) de l'Université de Nice, qui m'a offert la possibilité, en tant que Professeur Associé, d'élaborer ce texte dans un séminaire qui s'est tenu à Nice au cours du printemps 1997. J'adresse également mes sincères remerciements aux professeurs Maurice Élie, Michel Fuchs et Jean-Luc Gautero, de l'Université de Nice, qui ont traduit ce texte révisé et avec qui j'ai eu le plaisir de discuter de nombreux problèmes. Je voudrais aussi remercier l'Association norvégienne des auteurs et traducteurs de littérature professionnelle (NFF) d'avoir pris en charge le voyage à Nice et le Centre des Hautes Études d'Oslo (SHS) de m'avoir donné l'occasion d'y travailler pendant l'année universitaire 1995-1996. Enfin, je tiens à remercier les collègues du Centre d'Études de la Recherche Scientifique (SVT) de l'Université de Bergen, grâce à l'obligeance desquels j'ai pu m'abstraire du travail quotidien du Centre pour terminer ce travail.

Ces remerciements pour l'aide apportée n'empêchent pas, bien au contraire, que j'assume seul la responsabilité de cet ouvrage, notamment pour tout ce qui peut susciter la critique.

Nice, avril 1997

A V A N T - P R O P O S

Ce livre aborde dans une perspective *pragmatique* les problèmes de la *rationalité* dans ses rapports avec l'*universalité* et la *contextualité*, et tente de trouver un moyen terme, c'est-à-dire une rationalité discursive qui soit tout à la fois universellement valide et insérée dans un contexte. C'est dans cette perspective que j'envisage les problèmes philosophiques de l'"antinomie de la vérité" et de sa double aporie sceptique et dogmatique¹, sans oublier ceux de ce que Max Weber appelait "la guerre des dieux", autrement dit la question de savoir si des valeurs universelles peuvent être fondées en raison ou s'il n'existe aucune assise normative commune qui puisse se justifier rationnellement, ce qui entraîne que, dans un monde pluraliste, le rapport entre positions normatives différentes ne peut se décider en dernière instance que par une bataille non-rationnelle entre intérêts et valeurs opposés, la "guerre des dieux".

Pour parvenir à une compréhension satisfaisante de la démarche pragmatique (avec ses divers débats "inter-pragmatiques" comme ceux qui se sont menés entre Apel et Habermas, ou entre ces deux penseurs et le dernier Wittgenstein), il me paraît indispensable de reconnaître l'importance capitale de ce qu'on a appelé le "tournant linguistique", ou "tournant pragmatico-linguistique", qui caractérise la philosophie moderne. Apel et Habermas² en ont explicitement affirmé l'importance et il représente la perspective à laquelle le dernier Wittgenstein appartient de plein droit. Il n'est pas sans intérêt de noter à cet égard que deux livres français³, qui l'un et l'autre apportent au débat concernant l'antinomie de la vérité et la guerre des dieux des éléments importants (quoique de sens opposé), commencent tous deux par présenter ce *tournant pragmatico-linguistique* en philosophie⁴. Dans ces deux ouvrages (de J.-M. Ferry et de S. Mesure et A. Renault), le débat entre Apel et Habermas et autour d'eux, mettant en scène d'autres philosophes comme Wittgenstein, Rawls et Rorty, se déroule au sein de "l'architecture" philosophique d'une opposition entre universalisme et contextualisme (ou relativisme), principalement en rapport avec la question soit de la vérité, soit de la valeur ; et au sein même de la position universaliste, les tensions entre reconstruction (Habermas) et fondation (Apel) font, comme il se doit, l'objet de débats. Ceci explique qu'il existe d'importantes ressemblances entre ces contributions françaises au débat et la ligne principale de l'ouvrage que je présente au public : ils ont le même point de départ, à savoir le tournant pragmatico-linguistique, et ils abordent les mêmes problèmes philosophiques, ceux de la vérité et de la validité normative ainsi que ceux de leur "architecture", à savoir la dyade du contextualisme et de l'universalisme,

reconfigurée en “ triade ” dès qu’on s’attache à la tension, au sein de l’universalisme, entre reconstruction et fondation.

Il n’en reste pas moins que l’expression “ tournant linguistique ”, tout comme celle de “ tournant pragmatique ”, est loin d’être univoque. Ces expressions peuvent s’entendre et s’interpréter de diverses manières. Il est donc nécessaire de les *définir*. Et c’est là que mon propos se distingue aussi bien de celui de Ferry que de celui de Mesure et Renaut. C’est de là aussi que viennent les critiques essentielles que j’adresse à Apel, à Habermas et à Wittgenstein, et c’est ce qui m’autorise à prétendre avoir ma contribution propre à apporter au débat.

Certes, les penseurs différents, selon la tradition philosophique dans laquelle ils se situent, conçoivent de manière différente le tournant linguistique aussi bien que le tournant pragmatique, qu’il s’agisse, pour n’en mentionner que quelques-uns, des *herméneutes* s’attachant essentiellement aux textes, des *philosophes du langage ordinaire*, ou encore des *théoriciens des actes de paroles* enclins aux généralisations, par opposition aux *praxéologues*, qui se limitent à la description prudente des actes humains. Sur cette toile de fond, il convient de souligner deux oppositions qui permettent d’opérer des distinctions parmi les philosophes du “ tournant pragmatico-linguistique ” : premièrement, l’opposition entre, d’une part, ceux qui conçoivent ce “ tournant ” comme un *changement de position philosophique*, et, de l’autre, ceux qui le conçoivent avant tout comme un changement dans *la manière de faire de la philosophie*, c’est-à-dire l’opposition entre “ parler en fonction de positions ” et “ faire de la philosophie en fonction d’analyses détaillées de cas choisis ” ; deuxièmement, l’opposition entre, d’une part, ceux qui conçoivent ce “ tournant ” comme *changement de paradigme*⁵, un paradigme étant abandonné au profit d’un autre qui reçoit l’assentiment de tous et, de l’autre, ceux qui le conçoivent comme *processus d’apprentissage*, par exemple comme un “ dépassement ” au sens hégélien.

La première de ces oppositions est importante parce qu’elle recouvre deux conceptions et pratiques extrêmes qui ne sont pas particulièrement heureuses. À un extrême, la conception et la pratique de ceux qui finissent par “ administrer ” les diverses “ positions ” plus ou moins élégamment ou bureaucratiquement. Il s’agit de ceux qui se livrent à des discussions de haut niveau sur les positions, leurs différences, leurs ressemblances, leurs rapports, leurs modifications, mais sans le moindre travail analytique détaillé au sein de ces positions de haut niveau ; à l’autre extrême, la conception et la pratique de ceux qui conçoivent ce “ tournant ” comme une réaction sceptique contre toute “ prise de position ” de haut niveau, et qui estiment qu’il faut cesser de parler de philosophie, et commencer à en faire ! Et faire de la philosophie est conçu par eux

comme une prudente activité analytique attachée à l'étude de cas d'actes (de parole) choisis au sein du monde courant, mais sans réflexion explicite sur cette activité elle-même.

La première opposition est importante car des théoriciens comme Apel et Habermas ont tendance, chacun à sa manière, à se trouver très proche du premier extrême mentionné, alors que le dernier Wittgenstein semble avoir tendance à se rapprocher de l'autre extrême. Mais dans l'un et l'autre cas (c'est mon point de vue), le résultat n'est pas très heureux philosophiquement parlant : d'une part on a affaire (dans le cas de Habermas et d'Apel) à des schèmes conceptuels excessivement rigides et à des réflexions unilatérales et, de l'autre, à un mépris non fondé de la réflexion philosophique et à un choix d'exemples trop limité (comme chez le dernier Wittgenstein). C'est-à-dire d'un côté trop de confiance dans son propre langage et, de l'autre, trop peu de confiance dans la philosophie comme activité réflexive.

Dans l'idéal, le tournant pragmatico-linguistique devrait englober *les deux* aspects, la réflexion sur les prises de position *et* l'étude de cas détaillée. *Faire de la philosophie* devrait ainsi permettre de changer de niveau, c'est-à-dire de *passer* d'une *réflexion discursive sur les prises de position* (y compris sur l'activité à laquelle on se livre soi-même) à *l'analyse soignée de cas et d'expériences de pensée*, bref, de se livrer à ces deux activités. Dans ce livre, nous nous efforcerons de pratiquer ce *changement de niveau*.

La seconde opposition opère un "partage" différent. Un penseur comme Habermas est avant tout un "penseur des prises de position" selon la première opposition, mais en même temps il est très largement un "penseur de processus" selon la seconde, bien qu'il soit aussi par moments un "penseur de paradigmes" et, pourrait-on ajouter, à fort juste titre puisqu'il y a de bonnes raisons pour "osciller" prudemment entre perspectives paradigmatiques et perspectives procédurales, selon le contexte réel et les cas examinés. Mais ce dernier aspect implique une analyse soignée des contextes et des cas, et nous sommes renvoyés au point aveugle de Habermas en face de la première opposition. Il est certain que l'apport considérable de Habermas aux théories du développement ontogénétique et phylogénétique font de lui fondamentalement un "penseur du processus". Toutefois, à travers la méthode de reconstruction dont il a besoin pour résoudre les questions de validité, il a tendance à demeurer un "penseur de paradigmes", mais aussi, à mon avis, au sens peu recommandable où il a recours à des schèmes et des oppositions conceptuelles rigides : pour Habermas, le tournant pragmatico-linguistique est fondamentalement un changement de position, un abandon de la pensée sujet-objet, y compris la réflexion relative au sujet, au profit d'une position

intersubjective fondée sur les actes de parole, qui comporte aussi une ouverture aux sciences sociales. Mais cette position n'entraîne *pas* pour lui qu'on doive s'attacher à des analyses de cas détaillées et prudentes pour s'attaquer aux rapports complexes entre nos idées et nos activités, bref il ne s'agit pas d'un tournant pragmatico-linguistique accompagné d'une attitude critique sur le point de savoir ce que signifie " faire de la philosophie ", qui se nourrirait d'une attitude sceptique à l'égard de l'utilisation que l'on fait du langage. C'est du moins ce que j'essaierai de démontrer tout au long de ce livre.

Ma conception du tournant pragmatico-linguistique essaie donc de tenir compte des deux oppositions et d'associer réflexion sur les positions *et* étude de cas détaillée, conscience critique de la possibilité dans certains contextes de parler en fonction de paradigmes et de changement de paradigmes, *mais aussi* conscience de la fécondité qu'il y a à parler en fonction de processus d'apprentissage individuels ou collectifs. Il en découle un certain nombre d'applications concrètes, dont celle-ci : dès lors que le tournant pragmatico-linguistique est conçu comme un processus d'apprentissage, il devient urgent de *s'appropriier* ou de *se réappropriier* (aussi) les aptitudes et les compétences que comporte la pratique philosophique des penseurs à tendance analytique.

Je prétends que cette conception *plus exhaustive* du tournant pragmatico-linguistique rend possible une réinterprétation cohérente et constructive de la " triade architectonique " concernant les débats sur les antinomies de la vérité et la " guerre des dieux ". On peut dire pour aller vite que pour ceux qui se réclament de Wittgenstein, les " praxéologues " pragmaticiens, le tournant pragmatico-linguistique signifie une façon autocritique de faire de la philosophie en s'attachant à analyser soigneusement les actes (de parole) ; mais ils limitent par trop le domaine au sein duquel ils choisissent leurs cas et, notamment, ils négligent la philosophie conçue comme activité incluant la réflexion, y compris la réflexion sur la diversité des positions philosophiques. Les partisans du pragmatisme transcendantal, comme Apel, mettent l'accent sur l'activité autoréflexive, mais ils le font unilatéralement, en ce qu'ils ont tendance à penser qu'il y a opposition radicale entre procédures empiriques et procédures transcendantales, perdant par là même de vue la nécessité d'analyses détaillées des divers types de raisonnements transcendants et de toute une gradation de procédures intermédiaires. Pour les pragmaticiens universels (ou " formels ") comme Habermas, le tournant pragmatico-linguistique signifie l'élaboration par reconstruction explicitement faillible de la raison et de l'agir communicationnels en liaison avec une théorie de la modernité et de la maturation. Mais Habermas néglige le tournant pragmatico-linguistique en tant qu'un processus d'apprentissage qui inclut aussi l'appropriation *pratique* des aptitudes et des compétences inhérentes à la philosophie analytique, et il rejette les raisonnements

transcendants dans leur version stricte et unilatérale : il s'ensuit qu'il se trouve fréquemment incapable de se débarrasser de schèmes conceptuels rigides et d'oppositions radicales comme celle qu'il voit entre consensus et compromis ou entre justice (morale) et valeurs (éthique), et cela parce que ces dualités problématiques lui sont indispensables pour défendre sa conception normative et universelle de la vérité et des droits de l'homme contre l'irrationalisme et le relativisme.

Ce qui signifie que selon cette conception plus exhaustive du tournant pragmatico-linguistique, les disciples de Wittgenstein peuvent être critiqués pour avoir négligé la réflexion, mais loués pour leur pratique analytique, tandis que les disciples d'Apel peuvent être loués pour l'activité autoréflexive qu'ils déploient, mais critiqués pour avoir négligé l'étude de cas détaillée. La question est donc de savoir si l'on peut rapprocher avec profit ces deux philosophies. Je prétends que oui, dès lors qu'on montre, en analysant soigneusement une grande variété de cas, comment sont possibles des raisonnements transcendants de nature et de force épistémique diverses, c'est-à-dire dès lors qu'on montre qu'il faut abandonner la notion traditionnelle et unilatérale du raisonnement transcendantal (opposé paradigmatiquement à la faillibilité des diverses procédures empiriques) au profit d'une notion " gradualiste " (ou " mélioriste ") de celui-ci.

Cette conception du tournant pragmatico-linguistique fait qu'on peut louer Habermas d'avoir élaboré, par reconstruction, une conception intersubjective de la raison et de l'agir communicationnels, y compris des compétences pragmatiques universelles liées aux prétentions à la validité, et d'avoir étudié les rapports entre cette conception de l'agir communicationnel et la théorie de la modernité et de la maturation ; mais on peut aussi le critiquer de se refuser à pratiquer l'étude de cas analytique et, par là même, mettre en cause sa tendance à s'appuyer sur des schèmes conceptuels rigides et sur des oppositions discutables. Il s'ensuit que sa force constitue le point faible des disciples de Wittgenstein et que, réciproquement, leur force constitue son point faible. Si bien que se pose à nouveau la question de savoir comment réunir avec profit les deux points forts : tout dépend encore une fois de savoir s'il est possible d'avoir des analyses de raisonnements philosophiques fondées sur des études de cas.

Quoi qu'il en soit, cette conception a le mérite de montrer clairement la force et la faiblesse respective des trois positions ou approches. Ceci ne manque certes pas d'intérêt philosophique, mais la question demeure de savoir en quel sens une telle interprétation mutuelle (partiellement " médiatisante ") est possible. Nous avons indiqué que la réponse à cette question dépend de la possibilité d'une version " gradualiste " ou " mélioriste " du raisonnement philosophique. Pour savoir si cette version est possible, il ne suffit pas d'en

parler mais de *montrer*, par la *pratique*, des raisonnements qui l'illustrent. Ce qu'il faut, c'est associer la pratique au discours et c'est précisément ce que tente ce livre en une variété d'"oscillations" discursives entre analyse de cas et réflexion sur les positions philosophiques qui reçoivent la "triade" herméneutique. La contribution qu'il entend apporter aux problèmes des "antinomies de la vérité" et de "la guerre des dieux" se fonde sur l'interaction entre ma conception exhaustive du tournant pragmatico-linguistique et la série de réinterprétations, fondées sur l'étude de cas, des trois positions et approches, et sur la manière dont cette interaction peut conduire à une conception tenable de l'universalité et de la contextualité de la raison fondée sur un méliorisme gradualiste orienté vers la pratique.

Je me bornerai à indiquer brièvement ici comment cette perspective d'ensemble se réfléchit dans les divers chapitres du livre.

Les deux premiers chapitres découlent principalement de l'aspect analytique du tournant pragmatico-linguistique. Le chapitre premier, intitulé "Réflexions praxéologiques : remarques préliminaires sur les activités du monde vécu et les prétentions à la validité", est une sorte de *prélude* "praxéologique" qui a pour point de départ des exemples courants de la vie quotidienne, à partir desquels on s'élève à la question des rapports internes entre concepts et activités et à la question du statut épistémique des analyses d'*exemples*. Le chapitre II, "Arguments par l'absurde. Vers un gradualisme épistémique", se veut une réappropriation créatrice des aperçus et des compétences de la philosophie analytique, en liaison avec le problème de savoir comment des raisonnements transcendants peuvent se concevoir en fonction d'arguments par l'absurde comme *via negativa* permettant de comprendre les divers types de conditions de possibilité. Le point essentiel de ce chapitre consiste à montrer que ces analyses conduisent à diverses "absurdités" de force épistémique diverse et offrent des transitions graduelles entre le "transcendantal" et l'"empirique".

Dans le chapitre III, "Pragmatisme et pragmatique : prétentions à la validité et arguments, dans une perspective mélioriste", on abandonne l'approche essentiellement sémantique de la philosophie analytique au profit de l'approche pragmatique d'Apel et de Habermas. On y analyse et discute leurs conceptions respectives de la vérité et de la justesse en y ajoutant des remarques critiques sur leurs notions de consensus rationnel. Pour finir, on y applique des arguments par l'absurde à certains cas d'"actes cognitifs de base" pour montrer les interactions graduelles (et variables) entre conditions de possibilité "morales" et conditions de possibilité "constitutives", ce qui permet de montrer la possibilité d'une interprétation gradualiste et mélioriste des divers

raisonnements transcendants. Il s'agit là aussi d'une critique implicite des " dualistes " de tous bords qui opèrent à l'aide de distinctions paradigmatiques rigides entre " conditions nécessaires " et " normes régulatrices " (ou encore entre " faits " et " normes ").

Le chapitre IV, " Folie et raison : La *reductio ad pathologicum* peut-elle être considérée comme *via negativa* pour tirer au clair la notion pragmatico-universelle de la rationalité ? ", constitue une tentative de réunir des arguments par l'absurde (conçus en fonction de la psychopathologie) et la conception pragmatico-universelle de compétences " profondes " en liaison avec les quatre prétentions à la validité (distinguées par Apel et Habermas), de manière à mettre à jour le statut épistémique de ces compétences pragmatiques. Ce qui est une manière de montrer comment on pourrait commencer à mener le travail analytique qu'Apel et Habermas se sont abstenus d'accomplir. En ce sens, il s'agit là d'une défense (critique) de leur projet d'ensemble.

Le chapitre V, " Pragmatique contextuelle et pragmatique universelle : critique mutuelle des pragmatiques praxéologique et transcendantale ", est consacré à une analyse explicite de certains des principaux points forts et faibles de la pragmatique de Wittgenstein et de celles d'Apel et de Habermas. L'accent y est toutefois mis sur une critique de la première, la praxéologie traditionnelle, laquelle ne tient pas assez compte de la réflexion philosophique et manifeste une tendance à l'étroitesse et à la partialité dans le choix des cas étudiés.

Les chapitres VI et VII, " La notion pragmatique de nature : commentaires sur Habermas " et " Gradualisme éthique et éthique de la discussion. La pensée morale gradualiste et la pensée morale paradigmatique ", constituent l'un et l'autre une critique de la tendance que manifeste Habermas à s'en tenir à des schèmes conceptuels rigides et à des dichotomies discutables. Tout en concevant essentiellement le tournant pragmatico-linguistique comme " changement paradigmatique " de " positions " globales (l'*abandon* de positions fondées sur un sujet connaissant, qu'on s'en fasse une idée empirique, rationnelle ou transcendantale, au profit de *la recherche* de positions intersubjectives linguistiquement conçues), Habermas a tendance à avoir une conception instable des " objets " (comme le montre sa notion instable de la nature), mais aussi des " sujets ", dans la mesure toutefois où il n'a pas encore réussi à aborder le difficile problème de la transition conceptuelle permettant de passer de la notion de personne (" agent moral " et, potentiellement du moins, participant à une discussion morale) à celle de " sujet moral " (qui n'est pas une personne, même s'il s'agit souvent d'un être humain). Ce problème qui consiste à déterminer qui " nous " sommes est directement lié au problème de la possibilité de participer à la discussion, et donc au problème du statut du " principe de la

discussion ” (ainsi qu’à l’idée de consensus rationnel). Si l’on délimite le groupe de participants réels et possibles à la discussion en tenant compte des divers “ sujets moraux ” qui ne sont pas des personnes (présentes) ni même des participants possibles, il s’ensuit que la conception de la rationalité discursive prétendument universelle se réduit (en un sens) à une rationalité “ *régionale* ”. S’il en est bien ainsi, il devient urgent de déterminer si une conception gradualiste et mélioriste peut aider à remédier à cette situation par ce qu’elle peut lui apporter en dehors du domaine limité d’une rationalité strictement discursive et *participative*.

Au chapitre VIII, “ La rationalité discursive, universelle et contextuelle ”, les principales oppositions binaires que manifeste l’approche reconstructiviste de Habermas (entre, par exemple, justification et application, entre morale et éthique) sont examinées surtout par rapport à l’insistance d’Apel sur la possibilité et la nécessité d’une “ justification ultime ” réflexive. Ce chapitre final aboutit à la conclusion que je propose, non pas sous la forme d’une thèse explicitement formulée, mais en rappelant la force d’une argumentation qui opère entre l’étude de cas et la réflexion discursive et qui tente de montrer la possibilité d’un “ méliorisme gradualiste ” fécond en ce qu’il permet de trouver un moyen terme entre les tenants du relativisme et de l’“ absolutisme ”, entre un reconstructivisme dualiste et un fondationnisme unilatéral. À ces questions, il n’existe pas de réponses explicites définitives mais des réponses dégageant des aperçus qu’on peut dire meilleurs que d’autres. Si l’on objecte qu’il s’agit là d’une “ approche sceptique ”, je répondrai qu’il convient de la considérer plutôt comme s’inspirant d’une rationalité “ postsceptique ”. S’il s’agit d’un faillibilisme, c’est un faillibilisme à “ direction obligée ”, celle de l’abandon de ce qui est épistémiquement pire au profit, par là même, de ce qui est meilleur.

Notes:

¹ Voir A. Wellmer (1993), p. 158, tr. fr. 1992, pp. 177-178, aussi Wellmer (1997).

² Le titre de l'œuvre d'Apel, *Transformation de la philosophie* est à lui seul tout un programme. Voir aussi la citation d'Apel dans la note 4 ci-dessous.

³ Ferry (1994) et Mesure et Renaut (1996).

⁴ Voir Ferry (1994), vol. 1, pp. 9 et suivantes. Dans sa préface (pp. 7-8) on lit ce qui suit au sujet du "débat philosophique contemporain": "la réflexion se heurte à la structure d'antinomie, à travers l'opposition de l'universalisme et du contextualisme, de l'"absolutisme" et du relativisme. Comment ces questions fondamentales se posent-elles, aujourd'hui, en fonction des "changements de paradigme" intervenus dans la philosophie après les fameux "tournants" de l'herméneutique, de la linguistique et de la pragmatique ? Depuis Descartes, Kant, Hegel, la philosophie moderne et contemporaine semble avoir traversé, malgré ses retours, les différentes figures de la subjectivité et de l'intersubjectivité : figure de la conscience, puis de la réflexion, puis du langage, et à présent, de la communication. La philosophie française ne peut impunément ignorer ce trajet. Elle ne saurait, sans se provincialiser, se désintéresser du nouveau paradigme : celui de la raison communicationnelle, à l'horizon duquel les traditionnelles questions de la philosophie, de l'antinomie de la vérité à la fondation ultime de la raison, s'actualisent sous le signe d'une pensée qui se veut "postmétaphysique". Voir Mesure et Renaut (1996), pp. 155 et suivantes, notamment la citation suivante (d'Apel [1989], tr. fr. 1990, p. 8): "Nous sommes tous deux [Apel et Habermas] héritiers de l'*hermeneutic linguistic pragmatic turn* de la philosophie contemporaine et nous sommes en accord avec des penseurs tels que Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Searle et Richard Rorty".

⁵ Au sens de Th. S. Kuhn, voir Kuhn (1962).

I

RÉFLEXIONS PRAXÉOLOGIQUES

PRÉLUDE

REMARQUES PRÉLIMINAIRES SUR LES ACTIVITÉS DU MONDE VÉCU ET LES PRÉTENTIONS À LA VALIDITÉ

L'enseignement qui veut en rester aux exemples donnés se distingue de celui qui " désigne ce qui est au-delà " des exemples.
Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, § 208.

Chacun de nous est obligé, dans l'univers quotidien qui est le sien, de savoir un grand nombre de choses pour accomplir les activités diverses auxquelles il s'adonne. Il y a par exemple quantité de choses qu'un père ou qu'une mère de famille *sont susceptibles* de savoir ; mais, étant donné telles conditions d'habitation et tel mode de vie familiale, ils sont obligés de connaître certaines choses pour être en mesure d'exercer leurs fonctions dans la société particulière qui est la leur. Ils *doivent* par exemple savoir comment se procurer de la nourriture, préparer les différents plats grâce à l'équipement dont ils disposent, les servir aux membres de la famille, débarrasser la table et laver la vaisselle pour le repas suivant. Nous sommes ici en présence d'un type d'opération qui a de claires limites temporelles et spatiales, c'est-à-dire de l'univers quotidien d'un père ou d'une mère de famille.

Ceux-ci ne savent pas nécessairement d'où provient la nourriture, ni même l'argent avec lequel ils l'achètent, et encore moins la composition chimique exacte de leur fromage habituel. Ce qu'ils savent, c'est ce qu'ils doivent savoir pour être en mesure d'accomplir leur tâche et ceci, notons-le bien, en fonction des concepts incorporés aux gestes mêmes qu'ils font. Un manche, c'est ce qu'on tient, du beurre, c'est ce qui fond dans la poêle, un couteau, c'est ce avec quoi on coupe le pain et ainsi de suite. Les choses surgissent en tant qu'elles jouent un rôle dans l'action en cours, et cette remarque s'applique aussi bien à ce *avec* quoi nous travaillons, qu'à ce *sur* quoi nous agissons, ce qui est en train de devenir un produit fini. Le corps humain, tout autant que l'espace dans lequel il opère, entre également en ligne de compte en tant que fonction de ce qui se passe. Nous ne pouvons pas davantage rendre compte des choses indépendamment de l'activité

que nous ne pouvons décrire l'activité indépendamment des choses. De même, le savoir des parents, savoir essentiel à leur fonction, ne peut être décrit qu'en fonction de choses et d'opérations conçues de cette manière.

Pour accomplir leur tâche, ils doivent savoir à quel moment chacune des opérations qu'elle implique est terminée, à quel moment précis, par exemple, la crème est suffisamment consistante pour qu'ils puissent cesser de la battre et passer à l'étape suivante (par exemple, l'étaler sur le gâteau). Ils doivent également savoir à quel moment la tâche est complètement achevée, c'est-à-dire connaître ses procédures systématiques de mise en route et de fin. Et cela signifie qu'ils doivent avoir au cours du temps une conscience stable de leur identité personnelle, qui leur permette de comprendre le processus dans son ensemble et de passer d'une activité à une autre.

Nous supposons ici que *l'agent* est conscient de ce qu'il fait (dans le cas présent, que le père ou la mère de famille sont conscients de ce qu'il faut qu'ils sachent pour accomplir leur tâche). Nous supposons en outre que *nous* qui décrivons cette activité partageons avec l'agent cette intuition¹.

Ce que nous cherchons, ce sont les traits des activités quotidiennes sans lesquels ces activités ne pourraient conserver leur identité. Cela n'a donc rien à voir avec une revue empirique de ces activités ou avec la mise à l'épreuve empirique de telle ou telle théorie portant sur elles. Nous nous intéressons à la structure fondamentale de ces activités, ou, si l'on préfère, à certains aspects de ces activités conçus comme constitutifs de celles-ci, comme constituant leur condition *sine qua non*.

Les exemples auxquels nous avons recours ne sont pas là pour fournir un appui empirique à des théories ou pour illustrer des concepts déjà acquis. Déjà formés par nos présupposés quant à ce qui est en question, ils nous fournissent une base pour acquérir et mettre à l'épreuve les catégories les mieux adaptées pour s'attaquer au problème posé.

On pourrait donc dire qu'en un certain sens nous nous engageons dans une phénoménologie, c'est-à-dire dans une tentative d'énonciation des traits constitutifs du phénomène en prenant pour les illustrer les exemples d'activités appartenant à des situations vécues bien définies², bref à une sorte de phénoménologie transcendantale, encore que cette expression ne soit guère éclairante.

Ce qui apparaît lorsque nous décrivons l'activité et la fonction du père ou de la mère de famille, c'est le *point de vue* qu'elles constituent, la confrontation intime avec les choses et les processus doués de dimensions spatiales et temporelles, avec son propre corps et son identité, mais aussi avec les autres individus, ceux pour qui il ou elle fait des choses, ceux auxquels il ou elle a affaire³. Et plus complètement on spécifie l'activité, plus fines sont les distinctions que permet le point de vue qui en résulte.

L'agent engagé dans une activité caractéristique nous donne doublement accès au processus de formation des concepts au moyen de deux champs d'association étroitement

liés, celui de prise et celui de vue⁴. Pour prendre un bâton par le bon bout, il faut commencer par accommoder correctement, de la même manière qu'une bonne prise sur les choses nous aide à les voir distinctement. L'un des champs nous est ouvert par la prise et la manipulation, l'autre par la vue et l'accommodement de la vision, et les deux champs fusionnent dans l'opération ou l'activité. Les concepts à l'aide desquels nous parvenons à saisir les composantes d'une activité les définissent en même temps qu'ils sont déterminés par ce qu'ils saisissent. Ou, pour le dire autrement, point de vue et objet vu, moyens de compréhension et choses comprises, sont conditions les uns des autres, tout comme la totalité de l'activité et chacun des actes et des choses qui la constituent se définissent mutuellement. Ce sont ces deux champs d'association, le visuel et le manuel, qui permettent d'accéder conjointement à la dialectique de la formation des concepts. La notion d'une vue dépendant de l'opération implique donc une compréhension qui s'enracine pour l'essentiel dans l'activité.

En décrivant de telles activités et les points de vue qui y sont associés, nous cherchons à mettre davantage en lumière ce que nous savons déjà de nos propres activités et de celles des autres. Nous voulons rendre plus distincte la manière dont nous-mêmes et les autres regardons les choses. Il se pourrait bien que, plus qu'un réel désir de blesser autrui, ce soit l'incapacité à nous rendre compte de la manière dont autrui "distingue" une chose qui nous amène habituellement à lui en imposer et à l'offenser gratuitement. Qu'on pense aux problèmes auxquels les enfants ont parfois à faire face et dont les adultes n'ont pas conscience, du simple fait qu'ils sont plus grands qu'eux. Ou encore à la manière dont nous exploitons les autres sans en avoir conscience, alors qu'il suffirait de faire l'effort de nous mettre à leur place pour nous rendre compte de ce que nous faisons réellement. À cet égard, il suffit de penser "prise de conscience" et "confluence d'horizons" pour mieux comprendre ce qui ne va pas chaque fois que des agents individuels, des classes, des groupes d'âge, de sexe ou de périodes différents, se révèlent incapables de se mettre d'accord sur des points de vue partagés ou des perspectives communes.

Obtenir une reconnaissance sociale, c'est, pourrait-on dire, se faire considérer comme une personne ; une des conséquences en est que les autres commencent à comprendre *ce que signifie* ce qu'on fait, car celui qui reste "inaperçu" en ce sens n'appartient à aucune communauté et pâtit de toutes les conséquences que cette situation a sur le sentiment de son identité. Un certain manque d'imagination peut emprisonner une personne dans sa vision étroite, sans qu'elle se rende vraiment compte de ce que cela peut signifier pour les gens qu'elle côtoie. Et de cette conscience limitée des autres résulte une conscience limitée de soi-même. Comment puis-je en effet savoir ce que je fais, si je ne me représente pas clairement ce que font ceux qui m'entourent ? Les faits et gestes quotidiens du père ou de la mère de famille s'entrelacent avec ceux des autres membres

de la famille, mais aussi avec ceux du commerçant, du conducteur de bus, de l'enseignante ou de l'enseignant, etc., et, de proche en proche, avec ceux de tous les membres de la communauté dans laquelle ils vivent.

On voit donc que ce que fait une personne (et qui donne une idée claire de ses activités) est en corrélation avec ce que font les autres (et qui donne une idée claire de *leurs* activités). Il est impossible de comprendre par elle seule l'activité d'une personne (y compris la manière dont elle voit les choses et se voit elle-même), car qui dit autocompréhension dit compréhension de soi-même et des autres au sein d'un même cadre.

Pour déterminer ce que se propose une personne lorsqu'elle entreprend une activité précise — par exemple forger des fers à cheval sur l'enclume avec un marteau — il faut aussi tenir compte des actions qui *précèdent* et de celles qui *suivent*. Pour découvrir si l'homme qui forge est bien un maréchal ferrant, nous ne nous bornons pas à observer ce qu'il fait ; nous tenons certes compte de ce qu'il fait, mais aussi de ce qui en résulte. C'est parce qu'il vend des fers à cheval pour gagner sa vie que l'on peut dire de lui qu'il est un maréchal-ferrant de profession⁵. En revanche si, une fois son ouvrage terminé, il allait le montrer à des écoliers, on pourrait en conclure qu'au lieu d'être maréchal-ferrant il est soit professeur de travaux pratiques sur métaux, soit artisan spécialisé. L'ensemble plus large auquel appartient son activité, et dont celle-ci tire son identité, possède donc sa propre structure *temporelle*.

Comme nous le savons déjà, l'identité d'une activité, bien loin de pouvoir être déterminée isolément, ne se comprend que par rapport à un schème plus vaste auquel elle appartient et qui englobe, outre les autres activités de l'agent lui-même au fur et à mesure que le temps passe, les autres membres de la communauté par l'intermédiaire de la division du travail et de la complémentarité de leurs occupations.

Un maréchal-ferrant ne peut être maréchal-ferrant qu'au sein d'une communauté structurée par la division du travail, tout en jouissant par ailleurs, tout simplement en tant qu'être humain, de rapports plus ou moins étroits avec les gens qui l'entourent. (On peut dire qu'une enseignante ou qu'un maréchal-ferrant a sa place tout à la fois dans la sphère productive et dans la sphère reproductive, alors que la mère de famille reste constamment confinée, pour ainsi dire, au domaine de la reproduction). Si nous n'isolons qu'une fonction — le maréchal-ferrant dans sa forge, la mère de famille dans sa cuisine — nous avons, de part et d'autre de cette fonction, des fils lâches dont nous n'arrivons pas à rendre compte par le biais d'une fonction unique, tout simplement parce qu'ils sont inextricablement liés à d'autres rôles pour former la structure de la vie. Dans un cadre sociohistorique intégré donné, cette transmission immanente d'une fonction à une autre aboutit à une diversité de cycles de vie typiques⁶.

Une communauté stable autosuffisante et autogouvernée est en ce sens une sorte de totalité opérationnelle minimale, et par là-même une perspective d'ensemble minimale. La tribu, la Cité et le village ont peut-être été en leur temps des mondes fermés de ce genre.

Nous y rencontrons pourtant divers agents, chacun ayant sa “ condition et les devoirs de sa condition ”, et le point de vue qui leur correspond. Peut-on trouver quelque part un individu qui soit porteur de cette vision d'ensemble grâce à laquelle la totalité se donne sa propre perspective ? La vision de chaque individu se fonde dans celle des autres et, donc, en une totalité ; mais comment, confiné à la perspective étroite qui est la sienne, l'individu pourrait-il la dépasser et atteindre à une vision d'ensemble ? Dès lors qu'on admet que la vision est liée à l'agent et que l'ensemble social total ne saurait posséder l'identité d'un agent, il devient difficile de concevoir à quoi peut bien servir la vue d'ensemble.

Même si l'on peut dire que les diverses activités, dont chacune a sa perspective propre, aboutissent à cette totalité opérationnelle unique qu'est la communauté locale autosuffisante, il n'y a pas d'agent unique qui joue le rôle de la totalité et auquel nous puissions attribuer une vision d'ensemble. Le sujet agissant d'ensemble est le composé de choses effectuées collectivement par une multitude d'agents.

On a certes parfois considéré que les responsables religieux étaient porteurs de cette vue d'ensemble réelle. Mais comment pourrait-on les considérer comme des “ agents ” ? Cette prétention n'a-t-elle pas précisément fait l'objet d'un tir de barrage nourri depuis le siècle des Lumières ?

On a généralement admis autrefois que le monarque absolu, dans la plénitude de son pouvoir, *était* à lui tout seul la communauté agissante comme agent doté d'une vue d'ensemble. Nous savons tous comment cette prétention a été rejetée.

À coup sûr, par leur verbe les poètes font accéder à la présence le monde dans lequel nous vivons, mais qu'y a-t-il en eux qui permette de leur conférer le statut d'agent ? Certes, la poésie peut rendre notre vision des choses plus aiguë et même, éventuellement, la changer. Mais comment pourrait-elle, en tant que poésie, *authentifier* la vision prétendue synoptique qu'elle offre ?

Il est incontestable que, en un certain sens, les divers membres d'une communauté l'assimilent totalement. De même que les fonctions d'un individu se conforment et se réfèrent à tout un réseau d'opérations enchevêtrées les unes aux autres, de même la manière de voir d'un individu reflète d'une certaine manière la faculté de voir de l'ensemble de la communauté. Par l'apprentissage de sa langue, et en étant entraîné à effectuer certaines opérations spécifiques et à s'identifier à elles, chaque individu s'imprègne d'une vision dans laquelle la vision d'ensemble de la société s'imprime pour

ainsi dire en un lieu particulier. Vue sous cet angle, une société transparente est celle dans laquelle chacun perçoit le sens des entreprises de tous les autres⁷.

Il s'en faut de beaucoup que tout ce que nous faisons soit purement et simplement l'« activité d'un agent », c'est-à-dire constitue une voie à sens unique pour la transformation d'objets concrets. Notre façon de voir les choses, l'idée que nous nous faisons de nous-mêmes et le genre de choses auxquelles nous nous attachons, tout cela se forme dans une très large mesure au cours des rapports variés que nous entretenons avec les autres, en conversant avec eux, en leur donnant des renseignements, en leur témoignant notre affection, ou encore en leur donnant à voir un point de vue d'ensemble par la création artistique. Les notions d'agent et de chose faite ne suffisent pas à donner une idée exhaustive de nos points de vue, qui doivent aussi englober le dialogue de l'échange social et culturel. Il ne suffit pas de décrire le forgeron dans sa forge. Pour en donner une idée exacte, il nous faut intégrer dans notre description le coucher des enfants, les rites, les festivités et l'innovation de l'artiste⁸.

Mais en quel sens peut-on dire que dans de tels cas les agents « savent ce qu'ils doivent savoir pour faire ce qu'ils font » ? Et en quel sens la perspective de l'agent et la nôtre coïncident-elles ? C'est ici que nous nous trouvons réellement face au problème de la *validation*, aussi bien en ce qui concerne la perspective de l'agent que la nôtre. Les questions de la vérité et de la justesse se posent naturellement aux agents lorsque leurs actions et interactions suscitent des problèmes. Il y a toute une série de méthodes pour résoudre les doutes et les désaccords : la *force majeure*^{*9} ou le rite, l'enquête scrupuleuse ou le décompte des suffrages. Mais, en décrivant les agents et leurs actions, nous sommes confrontés nous-mêmes à ces problèmes, car nous revendiquons implicitement pour nous-mêmes le privilège d'une vision pertinente des choses et prétendons ainsi avoir atteint la position qui s'impose. Pour justifier cette prétention, nous sommes contraints de valider notre analyse des choses — si nous le pouvons.

Il n'est peut-être pas inutile de compléter cette esquisse programmatique d'une approche phénoménologique par un effort pour placer ce problème de validation dans son contexte historique.

Dans la Cité grecque, il était encore relativement aisé d'atteindre à une vue d'ensemble. Aristote pouvait donc se contenter de décrire la vie bonne et la bonne communauté pour obtenir ainsi un modèle permettant d'orienter l'action et d'élucider ce que chaque habitant savait. Pour le reste, il rassemblait les données relatives à diverses autres Cités et les répartissait en classes. Il ne semblait pas qu'il en fallût davantage. Un peu de réflexion et d'observation suffisait à un homme pour savoir ce qu'il faisait lorsqu'il entreprenait une action, et tout citoyen voyait bien les conséquences d'une action donnée.

Dans les sociétés postérieures à la Renaissance, dont les membres sont plus nombreux et qui ont constamment tendance à changer, il est devenu plus difficile d'accéder à une vue d'ensemble. Réflexions partagées et observations simples ne suffisent plus pour nous permettre de savoir ce que nous faisons, et les actes de chacun sont intégrés à un vaste théâtre d'actions dont nul ne peut avoir une vue générale. En fait, dans la mesure où nous *sommes* ce que nous faisons, ne pas savoir le sens de ce que nous faisons signifie que nous ne savons pas qui nous sommes. Il est évident que très souvent les actions ont des conséquences non voulues, ou même ont le résultat inverse de celui que nous souhaitions. Bref, bien trop souvent les agents perdent contact avec ce qui se passe réellement, et l'ensemble de tous les actes individuels s'oriente aveuglément dans une direction imprévue. La société opaque n'a pas d'observatoire d'où on puisse la diriger.

D'où le besoin accru d'examiner systématiquement ce qui s'y passe en réalité : c'est ainsi que, dans le sillage des sciences de la nature empiriquement orientées, les sciences sociales apparaissent et prennent forme. L'économie, la sociologie et la psychologie peuvent ouvrir les yeux d'une mère ou d'un père de famille, par exemple, sur ce qu'ils n'avaient jamais entrevu à partir de *leur* point de vue praxéologique. Éclairés par les sciences, nous voyons plus clairement et nous agissons plus efficacement, car elles ouvrent la voie qui conduit de la perspective microcosmique à la perspective macrocosmique¹⁰ et, en nous accoutumant à la vue d'ensemble qui est la leur, elles nous font saisir avec plus de clarté et de pénétration bien des choses de la vie quotidienne qui autrement nous resteraient obscures.

La vue d'ensemble globale finit par s'identifier à la perspective scientifique, c'est-à-dire à la conception qu'ont en commun les scientifiques en tant qu'agents représentant la quête commune de la communauté des chercheurs.

Des phénomènes comme l'inflation, le chômage et la guerre, sont des choses que personne ne semble avoir voulues et qui ne peuvent se comprendre du point de vue fonctionnel qui est celui du père ou de la mère de famille, ou encore du forgeron. On s'efforce désormais d'aller, grâce aux sciences, au fond de ces problèmes et de les maîtriser au moyen d'institutions politiques faisant appel aux sciences.

Cela transforme la communauté des chercheurs, pris collectivement en tant que chercheurs engagés dans une enquête commune, en sujet agissant possédant une vue d'ensemble. En même temps, les sciences s'incorporent à la société sous forme de compétences mises à la disposition des patrons et des administrateurs, ce qui transfère aux dirigeants politiques et industriels informés le rôle principal d'agent orienté par une vue d'ensemble. Comme l'affirme Max Weber, le monde est soumis à une "scientification" en ce sens que la gestion rationnelle et le consensus idéologique sont aux postes de commande. Les sciences nous disent la manière d'être des choses, et dans

quelle mesure les divers moyens disponibles sont adaptés à tel ou tel objectif. Mais les fins qu'on se donne et les valeurs qu'on sert sont hors de portée de la science : la justification finale n'est pas un problème scientifique, car les valeurs sont des choix, elles ne sont pas établies par les faits. Le mot d'ordre est ici non pas un consensus rationnel fondé sur une argumentation, mais une prise de décision. Les questions de valeurs sont tranchées à la majorité des voix et non en fonction de l'argument le plus fort, et c'est par le moyen d'élections libres et d'institutions politiques représentatives que les différents choix de valeurs se font entendre. Il se trouve néanmoins que, dans les États qui possèdent une organisation saine, il y a en fait quasi consensus sur un certain nombre de buts politiques fondamentaux. Le temps des idéologies est révolu, et la politique est désormais considérée comme une gestion rationnelle fondée sur une décision démocratique quant aux valeurs dont on s'inspire.

Pourtant ces manières de considérer la science et la politique sont, à tout le moins, éminemment contestables.

Pour commencer : les sciences se présentent comme des disciplines particulières, chacune d'elles étant définie par ses concepts et ses méthodes spécifiques et, à vrai dire, par sa propre vision des choses. Ce n'est pas un mince problème que de savoir comment une Vérité unique peut surgir de ces approches dissemblables et en faire la synthèse. Comment harmoniser ou unifier les variables propres à l'économie sociale, à la sociologie, à l'écologie, à la psychologie, etc. ? Est-il possible de découvrir un cadre catégoriel d'ordre supérieur, une métascience, ou bien l'intertraduisibilité à un stade donné est-elle tout ce qu'il nous est permis d'espérer ?

À supposer que ces problèmes soient résolus, quel type d'organisation faut-il pour s'assurer que ce soit bien la vue d'ensemble qui dirige la société ? Vraisemblablement une organisation qui restreigne l'exercice du pouvoir aux institutions politiques et place cette vue globale à leur disposition. Ce qui exigerait qu'on fasse appel à une multitude de structures administratives permettant d'accéder à ces connaissances capitales et de renforcer leur pouvoir de contrôle, c'est-à-dire à des mécanismes qui, précisément, fragmenteraient à leur tour à la fois la perspective et le contrôle étendu que l'on vise.

Mais supposons pour le moment que ces problèmes soient réglés et qu'un sujet agissant collectif unifié, capable d'apporter à l'examen des problèmes une vue d'ensemble, dirige et gouverne tout. À quelle sorte de société aboutissons-nous ? À une oligarchie aussi éclairée que possible, à ce qu'il semble, dans laquelle quelques privilégiés disposent d'une vision globale et d'un pouvoir total, les autres étant privés de l'un et de l'autre. On pense à l'idéal platonicien de l'État.

Il est vrai que nous sommes parvenus à ce stade très largement à l'aide d'une série d'hypothèses : nous avons posé conjointement un agent unitaire au niveau politique et une synthèse de disciplines produisant une unité de vue scientifique. Pour être pleinement

platonicienne, cette position exige encore, en dernière analyse, que la vue d'ensemble et les intérêts communs à tous subsument tous les points de vue et intérêts particuliers, et que cette synthèse intègre non seulement les points de vue des diverses sciences, mais même, au bout du compte, tous les points de vue sans exception qui sont fonctionnellement situés, qu'il s'agisse de ceux de telle classe, de telle profession ou de tel citoyen individuel.

On pourrait appeler cette vue d'ensemble le Point de Vue de Dieu, aucun œil fini ne saurait jamais l'adopter. Revenons donc sur nos pas pour examiner le chemin que nous avons suivi.

Supposons qu'un conflit surgisse à propos de la construction d'une centrale nucléaire. De quelle manière aborder le problème pour aboutir en fin de compte à une saine vue d'ensemble et à un programme rationnel d'action ? Diverses disciplines peuvent contribuer à éclairer la question et leurs divers experts doivent être consultés, techniciens, économistes, juristes et écologues, qui tous, soumettent leurs rapports aux autorités ; les décisions que prendront alors ces dernières refléteront les valeurs exprimées par l'électorat. Les compétences spécialisées nous indiquent la manière dont les choses se présentent, et elles ne laissent place à aucun désaccord là où elles portent sur les faits. Mais dès que nous en venons à la question de ce que l'on veut et de ce qu'il convient de faire, il n'est plus possible de s'appuyer sur un consensus d'experts. Le décompte des voix doit ici prendre le relais.

Mais qui est l'expert qui puisse dire à quelle sorte d'experts il doit être fait appel¹¹ ? Chaque discipline fournit, certes, des vérités sur le sujet en fonction de ses méthodes et de ses concepts propres, mais comment décider de manière scientifique quels sont les experts compétents sur une question donnée ? Il semble qu'il faille répondre qu'aucune des disciplines particulières en cause, physique, sociologie, économie, etc., n'est en mesure de résoudre le problème. Faut-il alors conclure qu'il n'existe pas de manière rationnelle pour choisir les experts qui conviennent et qu'on en est réduit ici, comme c'est le cas dit-on chaque fois qu'il s'agit de valeurs et d'objectifs en général, à avoir recours à une simple prise de décision ?

Et ce sont pourtant ces disciplines qui nous ont permis après tout de mieux comprendre la situation ! Que faisons-nous au juste lorsque *nous* nous attribuons la tâche de soumettre à la *discussion* tous ces problèmes ? Quelle compétence et quelle rationalité prétendons-nous posséder, et comment pouvons-nous bien justifier notre point de vue ?

Même si nous admettons ne pas posséder la métadiscipline que nous prônions, nous avons au moins réussi à réfléchir à la complexité du problème en jeu. Bien que nous n'ayons pas encore trouvé de critère pour choisir les experts qui conviennent, nous avons réussi à attirer l'attention sur le problème que pose l'existence de compétences multiples. Et si nous nous demandons en vertu de quelle intuition nous l'avons fait, la réponse qui

surgit d'elle-même, c'est que nous avons pu le faire grâce à la compréhension réflexive de ce qui est en question et de la manière dont les différentes disciplines s'y rapportent. Tout ce complexe de problèmes est éclairé de manière saisissante par l'échange réflexif entre personnes qui se sentent tenues d'aller au fond des choses.

Nous invoquons ainsi la possibilité d'une procédure interprétative, herméneutique et interdisciplinaire par essence. La crédibilité de la compréhension qu'elle permet est due à la manière dont les arguments, soumis à un flot ininterrompu de contestations, y résistent, ce qui — faut-il le préciser ? — ne se produit que lorsqu'ils l'emportent par leur seul mérite et que les facteurs inutilement perturbants ont été éliminés. Il convient à tout le moins de se rapprocher des conditions idéales de discussion où seule compte, pour parvenir à un consensus crédible, la rationalité des participants, à l'exclusion de toute autre considération. Inutile de dire que le libre échange d'idées envisagé ici incite à s'exprimer divers points de vue particuliers, qui sont ainsi connus d'un plus large public.

À la lumière de ce qui précède, la vue d'ensemble n'est plus désormais attribuée aux experts individuels ou aux pouvoirs établis mais à la communauté de ceux qui participent à un débat public et ouvert, un échange continu et affranchi de toute entrave entre tous ceux, experts, politiques ou simple citoyens, qu'il concerne.

Dira-t-on que nous nous laissons aller une fois de plus à une Utopie extravagante ? Revenons sur nos pas.

Il nous faut nous demander si le fait même de nous engager dans la discussion et le dialogue à propos de la construction d'une centrale nucléaire ne nous amène pas par lui-même à présupposer que les commentaires que nous pouvons faire sont vrais et justes, dans la mesure où, même si nous ne sommes pas capable de justifier *hic et nunc* ce que nous disons, nous estimons en tout cas que nous serons capables de le faire dans un débat loyal (dans lequel l'argument le meilleur est sûr de l'emporter). À coup sûr, l'interlocuteur même qui monte en épingle les éléments irrationnels des actions et des opinions humaines pour discréditer la notion de cette discussion idéale émet lui-même une prétention de cet ordre au profit des protestations qu'il élève. Dans la mesure où cela va de soi, la communauté idéale des interlocuteurs est toujours déjà là et en action, ne serait-ce qu'en tant que présupposé opératoire¹².

S'il en est ainsi, pourquoi donc y aurait-il une distinction tranchée entre " être " et " devoir-être ", entre assertions d'une part et, de l'autre, impératifs et jugements de valeurs ? Il y a sans doute des différences dans la manière dont nous nous y prenons pour étayer ces différents types de prétentions à la validité ; mais n'est-il pas aussi possible de remplir les exigences normatives de validation au cours d'une discussion permanente, et de parvenir ainsi à un accord rationnel ?

Dans la mesure où les faits sont mis en forme et même constitués par la pratique sociale ou par l'institution, rien ne s'oppose en principe à ce qu'on passe sans transition des faits institutionnels aux normes. Si l'on admet, par exemple, un mode de vie incluant l'institution de l'emprunt et de son remboursement, l'*obligation* de rembourser dans certaines circonstances est déjà impliquée. Nous pouvons en tenir compte sans souscrire nous-mêmes à l'institution, de sorte que le problème est réellement de savoir dans quelle mesure nous pouvons trouver des institutions (incorporant des normes) qui soient réellement irremplaçables¹³, car ainsi une sorte de validité universelle pourrait être revendiquée pour les normes qui y sont incorporées. Or la discussion idéale conclue par l'argument le meilleur à laquelle nous faisons implicitement appel lorsque nous entendons justifier nos affirmations et nos actions n'est-elle pas une "institution" indispensable de ce genre ? Nous avons beau protester que cette rationalité dont on fait parade en public n'est qu'un phénomène historiquement conditionné, qu'elle est vulnérable, imparfaitement réalisée et facile à ébranler, nos propres déclarations et actions ne présupposent-elles pas que, d'une manière ou d'une autre, nous sommes comptables envers ce modèle idéal ? Et l'idée même d'arguments jugés sur leurs seuls mérites n'implique-t-elle pas la présence de normes incorporées, de principes régulateurs, tels que la liberté, l'égalité et l'universalité ?

Nous nous trouvons à nouveau projetés sous une lumière qui tombe à la verticale, et nous reculons, aveuglés. De notre point de départ humble et terre-à-terre, consistant à décrire les faits et gestes d'un maréchal-ferrant et d'une mère ou d'un père de famille, nous nous sommes à plusieurs reprises élancés vers des positions élevées où notre vue s'est troublée.

Pourtant, alors que nous faisons une pause pour réfléchir en frottant nos yeux fatigués, une image nous reste qui n'entend point s'effacer, celle de la raison en tant que cohérence argumentative réfléchie et continue due aux efforts conjoints de sujets agissants à la recherche d'un accord sincère.

Se pourrait-il que cette image, après tout, ne fût qu'une illusion ? Il est temps de faire demi-tour et d'examiner plus attentivement ces aperçus déroutants.

LE POUVOIR DE L'EXEMPLE

Mais si quelqu'un ne possède pas encore ces *concepts*, je lui apprendrai à employer les mots au moyen *d'exemples et par la pratique*.

Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, § 208.

Notre exemple du père ou de la mère de famille (ou du forgeron) avait pour but de nous permettre de mieux saisir les traits fondamentaux des activités propres à un certain mode de vie.

On peut dire, à la manière d'Aristote, que ce qui fait qu'un trait est fondamental, c'est qu'il a trait à *l'essence*. Un livre, par exemple, peut être relié ou broché, mais il n'est pas possible qu'il ne comporte que des pages blanches (ou pas de pages du tout), puisqu'il appartient à l'essence d'un livre de posséder des pages sur lesquelles quelque chose est écrit.

Une manière plus kantienne d'aborder le problème consiste à dire que les traits fondamentaux sont *constitutifs* en ce qu'ils fondent la possibilité même de la chose en question. Les traits constitutifs d'une activité sont donc ceux grâce auxquels elle est cette activité-ci, de sorte que leur absence la ferait disparaître en tant que telle.

En cherchant à établir quels sont les traits constitutifs d'une activité, par exemple la vision nécessaire à une mère ou un père de famille là où existe tel niveau technologique et telle division du travail, nous n'essayons pas de préciser toutes les particularités concrètes de ce qui est empiriquement possible (par exemple ce à quoi pense cet homme ou cette femme de façon typique). À l'inverse, nous cherchons quelque chose de nécessaire et d'universel, tout au moins pour ce qui touche à ce type particulier d'activité.

Nous nous sommes attachés à ce que l'agent *devait nécessairement* savoir pour être en mesure d'accomplir son action. Or, en distinguant clairement ce qui est explicite de ce qui n'est qu'implicite, nous pouvons aussi rechercher ce qui est constitutif des règles du langage qu'un sujet agissant et parlant doit maîtriser sans pour autant en posséder une connaissance explicite.

Les traits de l'activité que nous soulignons sont susceptibles, en fait, de grandes variations en fonction de la spécificité contextuelle : plus nous spécifions les structures technologiques et sociales, plus nos exemples gagnent en particularité empirique. On peut donc dire que, en ce qui concerne leur degré d'universalité, les exemples se disposent le long d'un continuum : à l'une de ses extrémités, l'exemple ne représente rien d'autre que lui-même ; à l'autre, il est si général qu'il se confond en fait avec le concept au lieu d'en être une illustration.

Prendre en compte la variété des activités et des fonctions ainsi que leur interaction, en choisissant un à un les exemples pour en constituer une gamme variée de degrés de généralité ou d'attention au détail, c'est se mettre en mesure de faire ressortir la *multiplicité* des fonctions et des perspectives, et ainsi de résister à la tentation permanente de simplifier à l'excès par le recours à des tableaux trop clairs et à des distinctions trop tranchées¹⁴.

Le but n'est pas seulement de parvenir à des conditions générales et nécessaires (comme la prétention à la validité universelle), mais de comprendre ce qui caractérise

cette activité précise. Ce qui nous incite à généraliser, à défendre notre point de vue et à invoquer une vue d'ensemble, c'est en partie que les activités ne sont pas autarciques mais se complètent les unes les autres, et en partie qu'il peut arriver que le cours d'une activité s'enraye, que des doutes et des conflits surgissent, ce qui entraîne un réexamen et une discussion dans l'espoir d'y remédier.

Nous pouvons chercher de diverses manières des exemples qui mettent en évidence la réelle multiplicité présente dans toute activité, celle par exemple qu'impliquent les tâches quotidiennes d'une mère ou d'un père de famille ; et, dans ce cas, l'expérience directe et personnelle est précieuse, car elle permet de fournir des détails abondants et de faire la part de l'essentiel et de l'accidentel¹⁵.

Nous pouvons aussi insister de diverses façons sur les aspects généraux de l'activité, que nous nous attachions aux relations internes existant entre des concepts comme ceux d'« agent », d'« acte », de « point de vue » et de « chose », où à la façon dont ces concepts interviennent en tant que facteurs constitutifs de l'activité.

En fait, l'exemple a le caractère d'une expérience de pensée ; il est façonné de manière à s'ajuster à nos préoccupations concernant tantôt la richesse du détail, tantôt le genre d'universalité, et il ne jouit donc que d'un degré limité d'autonomie par rapport à nos opinions préconçues. Une certaine indépendance peut cependant lui être concédée, faute de quoi il se réduirait à n'être qu'un produit de l'imagination et ne permettrait pas de faire ressortir les traits du monde quotidien, ni de les mettre à l'épreuve. Ce qui rend l'exemple instructif et lui confère son pouvoir, c'est précisément qu'il peut servir de nouveau point de départ et s'opposer à nos opinions préconçues. Et c'est cette autonomie — caractère qui précisément le rend accessible à autrui — qui lui confère aussi sa capacité à corriger et à éclairer.

Lorsque nous discutons sur des exemples, nous exploitons l'accès commun à l'exemple *en tant* qu'exemple afin de faire comprendre aux autres notre position. L'analyse d'exemples peut en outre nous permettre de prendre nous-mêmes conscience de facteurs fondamentaux que nous avons eu tendance à négliger, et aussi de corriger nos opinions antérieures en nous faisant saisir à quelle interruption de l'activité conduirait la suppression de tel ou tel facteur fondamental¹⁶.

En même temps, tout exemple, indépendamment de sa particularité ou de sa généralité, comporte toujours quelque chose d'« élaboré par la coutume ». D'abord, l'activité en soi est redevable de son identité à une relation interne entre point de vue, opération, identité de soi et objet, tels que ces divers facteurs se présentent à celui qui effectue l'action. Ensuite, l'activité en tant qu'exemple est toujours élaguée de manière à s'adapter aux idées préconçues de celui qui la décrit. Lorsqu'il s'agit d'examiner nos anticipations¹⁷ à propos d'activités ainsi « élaguées », il se produit un aller et retour de la réflexion, un cercle herméneutique, car il n'est pas question de pouvoir jamais voir ce

qu'il y a *entre* la version d'une activité " élaborée par la coutume " et " ce qui se passe réellement ". Ce qui se passe " réellement " ici, c'est une validation réflexive du statut constitutif de certains traits (qui suit dans de nombreux cas la *via negativa* de la *reductio ad absurdum*)¹⁸.

En principe, ce procédé de confirmation peut fonctionner et, de fait, fonctionne assez souvent, ce qui s'explique, en fin de compte, parce que nous *partageons* un même monde quotidien. Certes, nous donnons à notre vie une orientation qui varie en fonction de notre horizon conceptuel personnel et de sa plus ou moins grande portée, mais vivant au même monde quotidien, rien ne nous empêche en principe de comprendre ce que, les uns les autres, nous faisons. Dans une certaine mesure, l'horizon de chaque individu peut converger avec celui des autres pour constituer une vue d'ensemble largement partagée, si bien qu'on finit par se mettre d'accord sur les concepts — nos instruments d'appréhension — qui nous permettent (ou pas) une prise suffisante sur l'exemple considéré.

Dès lors que nous considérons que nos exemples sont toujours taillés sur mesure, l'autonomie d'un exemple en tant que tel doit en grande partie résider dans la manière dont des " fils lâches " apparaissent (lorsque cet exemple est bien conçu), puisque son indépendance relative nous entraîne *au-delà* de lui-même, trahissant par là-même ce qui est essentiel à sa fonction d'exemple. Pour le formuler en termes spinozistes, un phénomène ne peut ni exister ni être compris isolément. Ou encore, on pourrait dire avec Hegel que le pouvoir du négatif contraint la pensée à partir de l'abstrait — de ce qui est tranché, et donc séparé de ce dont il dépend réellement — pour aller à la totalité concrète qui peut à la fois exister et être comprise selon ses propres critères.

Nous avons déjà vu, dans le cas de la mère et du père de famille, que diverses extensions naturelles dépassent un cadre donné et mènent à d'autres activités impliquant d'autres agents (division du travail), aux activités précédentes et suivantes du même agent (transitions entre le travail et le loisir et entre les différentes phases d'une même activité) et, de proche en proche, au cycle de vie tout entier de cet individu. La plus petite unité qui soit réellement compréhensible en elle-même n'est ni telle activité particulière ni l'agent particulier pris dans ce qui le regarde immédiatement, mais une communauté entière dotée d'une certaine extension temporelle.

La question surgit inévitablement de savoir si cette " unité ultime et autosuffisante " — justification ultime de nos actes et notre identité même — peut être tenue aujourd'hui pour autre chose qu'une communauté-monde historique accidentelle, qu'on ne peut comprendre, si tant est qu'on le puisse, qu'en subordonnant les domaines séparés de la recherche à un usage ouvert et global de la raison.

La tendance à opérer des transitions, à passer d'un domaine à l'autre, permet des présuppositions sur la nature profonde de l'homme, qui est alors considéré comme celui

qui donne accès, qui est réceptif à lui-même, aux autres et à l'activité qu'il poursuit un certain temps, un agent qui, malgré toute la finitude de sa situation et de sa perspective, peut parvenir à un nouveau stade de connaissance, de compréhension et de largeur de vue. Ce qui est ici présupposé, c'est un sujet qui comprend et apprend, et dont l'identité est modifiée par l'apprentissage tout en demeurant elle-même, de sorte que la compréhension présente, tout comme l'action anticipante, sont structurées par une vue d'ensemble médiatisée par le passé de cette identité. Au sein même de sa finitude et par le biais de ses activités situées dans la perspective qui est la sienne, l'homme est ainsi conduit à travailler, à coopérer et à apprendre, et aussi à créer et innover¹⁹.

Une activité peut s'exercer de manière routinière, sans activité réflexive ou choix conscient. Mais les individus peuvent également agir, considérer leur propre intervention comme *s'ouvrant* à eux au lieu d'être prisonnière de ce qui est et doit être, comme réfléchissant aussi à ce qui est *possible* (comme nous le reconnaissons lorsque nous disons que "les choses auraient pu être différentes"). Bref, il existe des alternatives, et ces possibles au sein de l'actuel sont quelque chose que nos efforts peuvent faire advenir. Ce qui est incontestablement réel peut apparaître comme contingent et susceptible d'être changé par nous.

En ce sens, le "négatif", le non-existant, est "promu" au point de surpasser le "positif", c'est-à-dire le monde tel qu'il existe en fait, étant donné que nous avons toujours la possibilité de choisir entre les termes d'une alternative, ce qui est une condition de la liberté de l'homme.

Cette fonction du négatif apparaît clairement dans la communication verbale, grâce à la possibilité de dire *non* : en plus du pouvoir de réagir et de s'adapter de façon plus ou moins complexe, il y a la capacité de prendre *position* sur telle ou telle chose, de prendre conscience de conditions et de points de vue différents et, donc, de *contredire*, ce qui constitue une manifestation unique de l'*individualité* humaine. Le mot "non" n'a pas été plus tôt prononcé que la voie s'ouvre à une réponse avançant ses raisons, et qui mette en lumière les mérites respectifs de tel ou tel point de vue. Il se peut même que la discussion se différencie en institutions sociales distinctes.

Quand il converse et agit ou réagit, un être humain ne se borne pas à être celui qui *dévoile* un monde, il est aussi celui qui, à partir de son identité personnelle déjà formée, dévoile *en collaboration* avec les autres, parce qu'il possède en fait la capacité — en vertu de son identité-dans-le-changement tout à la fois dans le temps et dans la fonction (*plus ça change, plus c'est la même chose*^{*20}) — de partager la perspective des autres sans perdre de vue la perspective personnelle qui était la sienne auparavant. L'homme n'est pas condamné *soit* à voir autrui et sa perspective de son seul point de vue (à le traiter comme un objet), *soit* à se fondre dans la perspective d'autrui ("adopter la manière de

voir des indigènes”), puisque la rencontre de soi-même et l’identité temporelle particulière à l’homme lui confèrent le pouvoir de *communiquer*.

Pourtant, lorsqu’il dit “ non ” et exige des raisons, qu’est-ce qui est alors vrai et juste au sein des diverses perspectives, et où trouver la perspective qui permette de fournir une réponse universellement contraignante à ces questions ? On peut se le demander, ce qui revient à dire que, par son aptitude à poser l’exigence de la *validation* et à faire en sorte qu’on s’y conforme par la recherche et la discussion, l’homme revient de façon critique à son rôle constitutif de communicateur et à la perspective immanente à ce rôle.

Notes:

¹ Cf. la praxéologie dans Meløe (1983), pp. 13-29.

² L'un des philosophes en arrière-plan ici est Martin Heidegger : voir *Sein und Zeit (L'être et le temps)*, §§ 12-34.

³ “ Ainsi les individus manifestent-ils leur vie, ainsi sont-ils. Ce qu'ils sont coïncide donc avec leur production, avec ce qu'ils produisent aussi bien qu'avec la façon dont ils la produisent. ” K. Marx et F. Engels (1845-1846).

⁴ Cf. Kjell S. Johannessen (1973), p. 61, sur le concept de règles et la formation des concepts chez Wittgenstein. Voir Wittgenstein (1953), (1958).

⁵ Les titres professionnels des individus nous indiquent ce qu'ils font et ce qu'il faut qu'ils sachent, de même que ce que nous pouvons faire avec eux.

⁶ Le point de vue d'un ouvrier de l'industrie dans son travail peut être plus limité que celui de la mère de famille qui le reproduit, ou que celui d'un paysan qui supplée lui-même à ses besoins. Cf. le fossé existant entre le point de vue d'un ouvrier de l'industrie dans “ Les temps modernes ”, et celui d'un ouvrier révolutionnaire qui (selon les théories révolutionnaires) a une vue globale des choses, voit les forces à l'œuvre derrière les événements, et sait qu'il faut tout changer et comment tout doit être finalement organisé.

⁷ Voyez la différence qu'il y a entre “ sortir du rang ”, par exemple de matelot devenir capitaine, et obtenir un poste directement à la sortie d'une grande école. (Ce qui nous mène au thème du “ professionnalisme ” et de la “ société éducative ”.) Voir aussi la vision appauvrie du touriste sans la moindre expérience personnelle des activités qu'il observe et ignorant les faits et les concepts pertinents fournis par les sciences sociales.

Dans une société transparente, chacun perçoit le sens de ce que font tous les autres. Imaginons qu'il s'agisse d'une société agraire auto-suffisante (subvenant à ses propres besoins et isolée). Lorsque cette société est en parfait état de marche, il n'est pas *nécessaire* (pour les adultes) de *parler* pour qu'on comprenne le sens de ce qui se passe (c'est-à-dire ce qu'on fait et qui l'on est). Un tel discours explicatif — pour dire qui l'on est et ce qu'on fait — est en revanche nécessaire dans une société où l'on ne saisit pas immédiatement le sens de ce que font les autres. L'image d'Épinal du paysan silencieux et du citoyen bavard a beau manquer d'objectivité, elle n'en témoigne pas moins d'une connaissance certaine de ce que rendent nécessaires les constitutions mêmes de diverses sociétés qui diffèrent par leurs différenciations fonctionnelles et leurs niveaux variables de transparence.

⁸ Sur l'art et la praxéologie, cf. Meløe, (1983b), pp. 89-93.

^{9*} En français dans le texte.

¹⁰ Cf. “ Ecological Crisis and Technological Expertise ”, dans Skirbekk (1992a). Une intéressante approche de ce problème est la méthode, fondée sur la théorie des jeux, mise en œuvre par exemple par J. Elster dans divers travaux (elle éclaire à la fois les décisions collectives rationnelles et leurs conséquences allant à l'encontre des buts poursuivis), voir par ex. (1978), (1979).

¹¹ Cf. “ Science and Ethics. Some Reflections on Expertise and Politics ”, dans Skirbekk (1992a).

¹² Cf. Habermas (1973a). Cf. également le chapitre III ci-dessous.

¹³ Cf. Searle (1964), et la critique de Apel (1976a, 1976c).

¹⁴ On peut céder à cette tentation par exemple en exagérant la distinction entre action technique et agir communicationnel, ce qui fait perdre de vue la diversité réelle des formes d'action (cf., par exemple, sur ce point l'auto-critique de Habermas dans la postface à Habermas [1968a], p. 382, et dans Habermas [1976a], p. 224). La tentation opposée existe cependant, celle qui consiste à tomber dans une concrétude à courte vue dans laquelle aucune distinction importante n'est clairement perçue (par exemple une analyse très détaillée mais philosophiquement sans intérêt).

¹⁵ Un examen personnel, aussi bien qu'une discussion avec les autres, peut être utile pour renforcer notre conscience des divers aspects des conceptions de la vie. Une réflexion personnelle ou publique de ce genre se détache sur l'arrière-plan de genres plus ou moins typiques d'expériences de notre culture et de notre sous-culture, tandis que cette réflexion elle-même peut en même temps représenter un pas en direction d'une certaine transformation de cet arrière-plan lui-même, comme par exemple dans les cas de réflexions émancipatrices réussies, *ou* appropriatives. (Cf. la critique de la fausse conscience, et l'appropriation consciente d'un héritage culturel).

Si nous voulons pénétrer aussi profondément que possible dans un phénomène culturel ainsi à demi connu, il peut cependant être utile d'élargir notre propre base expérimentale, et de ne pas nous contenter de réfléchir à notre expérience particulière et commune donnée, ou de rassembler davantage de données, mais d'approfondir notre propre compréhension par un processus d'apprentissage, d'auto-formation expérimentale.

Cependant, *choisir* de se lancer dans ce genre de pratique resocialisante (par exemple par un processus de prolétarianisation) ne revient pas exactement au même que d'avoir été placé dès le début dans ce champ expérimental sans l'avoir jamais choisi. Davantage, en dépit de nos divers efforts pour apprendre et changer, il existe toujours de subtiles *limites* au partage des expériences ; un homme ne peut donner naissance, un jeune ne peut vivre les crises de l'âge mur.

Ce que nous avons philosophiquement en vue, à l'intérieur de ce riche domaine herméneutique et pragmatique, est d'insister sur les relations existant entre (1) l'*expérience* personnelle, (2) la réflexion sur les *exemples (expériences de pensée)*, et (3) l'explication, ainsi que la corroboration (rejet et correction, ou bien acceptation et appropriation) des *concepts*.

¹⁶ Pour découvrir si certains concepts sont adéquats, nous pouvons avoir recours à une *via negativa* : en violant certaines des conditions constitutives, nous obtenons un résultat jugé absurde par des observateurs compétents. À partir de la reconnaissance de cette absence de sens, nous pouvons alors essayer de formuler par voie réflexive la condition qui a été violée et indiquer sa nature constitutive à la lumière du caractère et de l'ampleur de l'absence de sens qui a été créée.

Un dispositif peut "cesser de fonctionner" de plusieurs façons et il existe différentes formes d'"absurdité", depuis l'irrationalité circonstancielle jusqu'à l'"impensable", ce qui implique un passage continu de l'empirique au transcendantal. (Cf. le chapitre II ci-dessous). Ces "arguments par l'absurde" peuvent donc être considérés comme des exemples importants de "falsification" philosophique (corroboration catégorielle).

¹⁷ Voir Heidegger, *Sein und Zeit (Etre et temps): Vorgriff*.

¹⁸ Nos catégories ont un statut de ce genre car elles sont incapables par elles-mêmes d'avoir une valeur de vérité bien que, dans la mesure même où elles sont adéquates, elles rendent possible la vérité ou la fausseté des assertions.

¹⁹ Cf. la notion de pro-jet (*Entwurf*) chez Heidegger (1927). Voir aussi Wellmer (1998) sur l'innovation en philosophie.

^{20*} En français dans le texte.

II

ARGUMENTS PAR L'ABSURDE

VERS UN GRADUALISME ÉPISTÉMIQUE

REMARQUES PRÉLIMINAIRES

Je voudrais attirer l'attention dans ce chapitre sur un genre de discours rationnel qui diffère logiquement à la fois de celui des sciences abstraites et de celui des sciences empiriques. Par “ qui diffère logiquement ”, j'entends “ qui diffère par la nature de la validation et de l'invalidation mises en œuvre ”. Il n'est pas question ici d'analyser de manière très détaillée ce genre de discours, pas plus que d'examiner à fond la façon dont se recoupent subtilement les trois types de discours mentionnés ; il s'agit seulement de nous attacher à quelques cas typiques d'arguments discursifs de ce genre, et tout particulièrement de prêter attention à la transition graduelle qui permet de passer d'un cas paradigmatique de fausseté empirique à un cas paradigmatique d'absurdité.

Mon critère pour caractériser ce troisième type de discours est l'utilisation d'arguments par l'absurde comme moyen d'invalidation. Par “ argument par l'absurde ”, j'entends un argument qui consiste à montrer que le non-respect d'une règle ou d'un principe conduit à une “ absurdité ” ; à travers cette absurdité, nous prenons conscience que la règle enfreinte, ou le principe enfreint, est une condition préalable nécessaire du sens, du moins dans un contexte donné. Nous pourrions alors parler dans certains cas de “ nécessité contingente ”.

Un exemple typique d'un tel genre d'argument pourrait être le suivant : si nous disons “ sept est vert ”, nous proférons une absurdité, et cela nous fait prendre conscience du principe selon lequel des prédicats de couleur ne peuvent être assignés aux nombres ; nous avons pris conscience de ce principe comme d'une condition préalable nécessaire de sens pour l'utilisation de tels prédicats, plus précisément dans l'usage normal (en négligeant par exemple l'usage poétique).

En parlant des arguments par l'absurde, j'utiliserai des expressions comme “ sens ” (ou “ intelligibilité ”) et “ absurdité ” par opposition à “ vérité ” et “ fausseté ”, ou encore “ conceptuel ” et “ philosophique ” par opposition à “ empirique ” et “ analytique ”. Ces

termes sont assez ambigus, et mon intention est précisément d'attirer l'attention sur le gradualisme épistémique caché dans cette ambiguïté verbale.

Cette "troisième voie" en matière de raisonnement, qui diffère à la fois de la validation empirique et de celle de la logique formelle, est traditionnellement associée au raisonnement transcendantal. Je me permettrai donc à l'occasion d'utiliser le terme "transcendantal", mais je n'ai pas l'intention d'entrer dans le débat instauré par Kant sur le raisonnement transcendantal¹, pas plus que dans les discussions classiques de la philosophie analytique sur ce même raisonnement², discussions étroitement liées à une perspective sémantique. Dans ce chapitre, mon propos porte sur une version "faible" du raisonnement transcendantal, opérant avec des "absurdités faibles" et de "fortes faussetés", une notion gradualiste et contextualiste de ce raisonnement adaptée à une pragmatique praxéologique. Dans le chapitre suivant, je discuterai la notion de raisonnement transcendantal dans une perspective pragmatique stricte³, et dans tout ce livre j'argumenterai sur l'existence d'interrelations internes compliquées entre de tels raisonnements transcendantsaux "fragmentaires" et des analyses herméneutiques minutieuses (de type praxéologique).

LE RAISONNEMENT TRANSCENDANTAL

Avec les réserves que je viens de mentionner, j'entends ici par *philosophie transcendantale* une philosophie qui tente de confirmer des conditions transcendantales au moyen des raisonnements transcendantsaux. Par *raisonnement transcendantal*, j'entends un raisonnement qui, partant d'un certain donné, essaie, au moyen d'arguments philosophiques, d'indiquer les préconditions de ce donné. La condition philosophique qui résulte d'un tel raisonnement s'appelle *condition transcendantale* du donné. (Dans cette perspective, la contingence d'une condition découle de la contingence du donné.)

J'ai essayé de diviser en différents domaines les problèmes du raisonnement transcendantal : (1) le donné, (2) l'argumentation, et (3) la condition préalable confirmée (la précondition). Nous concentrerons notre attention sur divers cas d'un tel raisonnement. Mais je voudrais pour commencer présenter quelques exemples de raisonnement transcendantal correspondant à cette définition.

Exemples

Le raisonnement transcendantal qui suit n'est présenté que comme simple esquisse préliminaire _ nous n'essaierons pas d'en analyser toute la complexité :

(1) Nous pouvons formuler des énoncés vrais sur certaines choses, et en conséquence nous informer mutuellement de ces choses⁴.

(2) L'information verbale est soumise à de nombreuses conditions empiriques. Nous avons de plus cette condition préalable : l'information sur les choses n'est possible que parce que nous sommes capables d'articuler plus d'un énoncé précis sur une chose donnée, par exemple sur ce livre. Si je *ne* pouvais articuler *qu'un seul* énoncé *précis* sur ce livre, " le livre est noir " par exemple, n'ayant pas le livre à portée de vue, vous ne pourriez obtenir aucune information sur lui, puisqu'en me posant la question : " quelle est la couleur du livre qui est devant vous ? ", vous ne pourriez obtenir de moi que *cet* unique énoncé, " le livre est noir ", qu'il soit noir ou non. À d'autres questions, vous ne pourriez obtenir aucune autre réponse, puisque je serais *contraint*, par hypothèse, de prononcer *cette* unique phrase précise. Vous seriez donc incapable de dire si oui ou non le livre est noir, puisque vous n'auriez obtenu aucune information sur lui. Nous avons fait la supposition que vous êtes libres de me poser plusieurs questions, et qu'un silence de ma part ne saurait fournir aucun renseignement.

Ceci montre une " trivialité " : notre liberté de formuler plus d'un énoncé précis sur une chose donnée est une condition nécessaire de l'information. Et puisqu'il est de fait vrai que nous pouvons souvent formuler divers énoncés vrais sur des choses, et ainsi nous informer mutuellement, cette condition doit être maintenue. Mais, en outre, refuser cette condition nécessaire implique une sorte d'autoréfutation, puisque ce refus entraîne l'impossibilité de l'information verbale, au moment précis où lui-même prétend informer. Nous avons ici affaire à une autre sorte d'impossibilité.

(3) On peut donc formuler ainsi l'une des conditions de possibilité de l'information verbale : " il doit être possible aux êtres humains de formuler plus d'un énoncé précis sur une chose donnée ", ou encore : " l'homme doit être libre de formuler plus d'un énoncé précis sur une chose donnée ".

Ce qui importe ici, ce n'est pas le contenu de cette phrase, mais son statut, qui est celui d'une sorte de nécessité " conceptuelle ", une condition de possibilité " non-empirique " de l'information _ et donc, d'après notre terminologie, une condition transcendantale.

Voilà qui devrait suffire à présenter une catégorie de raisonnement transcendantal, et de ce fait servir d'exemple d'un tel raisonnement. En continuant sur cette ligne de pensée, nous pouvons dire qu'une chose " doit " en un sens " se donner " *de différentes façons*. Ce qui veut dire, notamment, que nous ne pouvons pas parler avec véricité d'une chose, en tant que chose, si cette chose ne peut pas " se montrer " sous plus d'un aspect.

Afin de donner un autre exemple de raisonnement transcendantal appliqué à la nature, pour autant qu'elle est mise en jeu dans l'activité humaine, nous allons développer ce point.

(1) C'est un fait que vous (qui lisez ceci) pouvez lire le français.

(2) L'une des conditions pour que vous arriviez à lire ceci est que l'encre d'imprimerie puisse transmettre des assertions. Et si l'encre d'imprimerie peut le faire, c'est notamment parce qu'elle forme sur le papier *différentes* structures, à savoir différentes lettres. S'il n'était possible de former *qu'une seule* structure, " a " par exemple, je n'aurais pas été capable de vous transmettre des assertions au moyen de l'encre sur le papier, étant donné que les figures formées par les différents " a " n'auraient eu aucune signification. Le " texte " aurait alors eu cet aspect : " a a a a _ ". L'articulation des assertions présuppose de la variété dans l'utilisation des symboles. Nous pouvons généraliser et dire que quand les symboles sont matériels dans un sens ou un autre, qu'il s'agisse d'encre d'imprimerie, d'ondes sonores ou de rayons lumineux, etc., cela veut dire que la matière du symbole *doit* être mise en forme de différentes façons. Le fait que l'encre d'imprimerie peut transmettre des assertions est lié à cette circonstance que les mêmes formes peuvent être *répétées*. Si ce n'était pas le cas, le texte aurait eu, par exemple, cet aspect : " a b c d e _ x y z ", où aucun signe ne se rencontre deux fois. Le fait que ces formes reproductibles différentes peuvent transmettre des assertions est aussi lié à ce qu'on ne combine pas ces formes sans observer certaines *règles*, que vous connaissez et que je connais, et que vous supposez que je connais et que je suppose que vous connaissez.

(3) Nous avons donc les facteurs suivants, qui sont des conditions pour que vous lisiez ceci. On doit pouvoir donner forme au matériel symbolique de plus d'une façon. On doit pouvoir reproduire les différentes formes résultantes. On doit pouvoir combiner ces différentes formes reproductibles en séquences, conformément à des règles acceptées. *Comment* cela se produit est une question empirique. *Que* cela doive être possible est un énoncé philosophique.

Ces exemples ont eu pour but d'illustrer le raisonnement transcendantal. Nous pourrions en donner une version atténuée en regardant quelques exemples simples de raisonnement transcendantal. Voyons cependant brièvement un exemple typique : (1) c'est un fait que ce crayon dans ma main est devant moi ; (2) si j'avais perdu ce crayon et si quelqu'un me disait l'avoir trouvé, mais l'avoir trouvé en dehors de l'espace, j'en conclurais qu'il ne l'a pas trouvé du tout, parce que je ne peux concevoir ce que serait un crayon qui ne serait pas dans l'espace ; (3) en généralisant ce point, nous pouvons dire que (pour nous) les choses *doivent* être dans l'espace _ c'est une condition préalable nécessaire pour être une chose que d'être dans l'espace. Nous pourrions dire que l'espace est une condition transcendantale pour que les choses soient des choses. Nous allons

bientôt examiner d'autres exemples, mais nous allons faire tout d'abord quelques commentaires sur leur structure.

La structure d'un tel raisonnement transcendantal.

Nous pourrions esquisser de la manière suivante la structure de ces exemples de raisonnement transcendantal.

A

- (1) *Donnée* : “ l'homme communique ”.
- (2) *Argument* : la communication serait impossible si dans chaque situation on ne pouvait formuler qu'un seul énoncé précis.
- (3) *Nécessité 1* : l'homme peut formuler plus d'un énoncé précis dans chaque situation.
- (4) *Nécessité 2* : le refus de (3) implique une autoréfutation (une absurdité).

B

- (1) *Donnée* : “ vous pouvez lire ceci ”.
- (2) *Argument* : ce serait impossible si on ne pouvait donner forme au matériel symbolique, lui donner différentes formes, lui donner forme suivant des règles.
- (3) *Nécessité* : on peut donner forme au matériel symbolique selon des règles de plus d'une façon.

C

- (1) *Donnée* : ce crayon.
- (2) *Argument* : il est inconcevable que ce crayon ne soit pas dans l'espace.
- (3) *Nécessité* : l'espace est nécessaire à ce que, pour nous, il y ait des choses (par exemple ce crayon).

Il est difficile de dire quelle sorte de nécessité nous avons dans chaque cas. Nous pourrions être tentés d'interpréter ces nécessités comme *analytiques* : le raisonnement est circulaire, nous ne faisons que mettre l'accent sur quelque propriété déjà donnée dans la description initiale : “ L'homme peut formuler plus d'un énoncé précis dans chaque situation ” (A, 3) est donné dans l'énoncé “ l'homme communique ” (A, 1), et de même pour les cas (B) et (C). Mais en quel sens (A), (B) et (C) peuvent-ils être appelés analytiques ? C'est à coup sûr loin d'être clair. L'énoncé : “ l'homme communique ” implique-t-il analytiquement : “ nous devons être capables de formuler plus d'un énoncé précis dans une situation donnée ” ? Il le pourrait certainement, mais il est fort peu probable que, de quelque façon, nous “ voulions dire ” tout cela quand nous formulons

l'énoncé : " l'homme communique ", au sens dans lequel nous pourrions affirmer qu'habituellement nous " voulons dire " qu'un " célibataire " est un " homme non-marié ". Et (B) et (C) sont encore plus douteux à cet égard. Dans quel sens une expression telle que " vous pouvez lire ceci " implique-t-elle analytiquement que, par exemple, " le matériel symbolique doit pouvoir être mis en forme en accord avec des règles " ? Le mot " crayon " implique-t-il analytiquement (dans le même sens ?) que " l'espace est une nécessité afin que (pour nous) les choses soient des choses " ?

En (A), nous pourrions peut-être plutôt parler d'une nécessité *de fait* : c'est une vérité d'expérience que dans la communication humaine on a besoin dans une situation donnée de plus d'un énoncé précis. Mais il est plutôt étrange de dire que cette nécessité est " empirique ", ou " de fait ", car, y a-t-il un sens à mener des expériences pour voir si c'est juste ? Il n'y en a pas beaucoup dans le cas (B), et la réponse à cette question est sans aucun doute " non " dans le cas (C), où l'impossibilité semble être une " inconcevabilité ". En (A), nous avons de plus inclus une étape (4), l'autoréfutation que comporte le refus de (A, 3). Cette autoréfutation représente une absurdité, c'est-à-dire une impossibilité philosophique, et non une impossibilité empirique. Il est donc inapproprié d'appeler la nécessité résultante : nécessité " de fait ".

Si nous disons que cette nécessité représente une *vérité modale*, que puisque la communication humaine *est un fait*, il *doit* donc être *possible* pour cela qu'il y ait de la communication humaine, ceci, bien que correct formellement, ne nous aide en rien, car la question que nous nous posons est de savoir *en quel sens* certaines conditions de la communication humaine sont nécessaires, et non pas si la communication humaine " doit " être " possible " quand elle " est un fait ".

Nous pourrions dire alors que ces cas représentent en un certain sens des " *analyses conceptuelles* ", ce qui est assez vague pour être correct. Mais nous pourrions préciser davantage en disant que dans ces cas les nécessités sont similaires à celles que nous rencontrons quand nous étudions ce qu'on appelle erreurs de catégories : il est inconcevable qu'un crayon ne soit pas dans l'espace, comme il est inconcevable qu'une pensée soit colorée. Mais ceci marche moins bien pour (A) et (B), cas dans lesquels nous pouvons rendre l'impossibilité plus spécifiquement philosophique en faisant remarquer l'autoréfutation indirecte que comporte le refus de (3)⁵.

De quelques difficultés inhérentes à ce raisonnement.

Il est clair que le raisonnement transcendantal, tel qu'il est défini ci-dessus, soulève des problèmes très compliqués, par exemple :

1. Comment savons-nous que la description d'un phénomène donné est adéquate ? Y a-t-il d'autres descriptions possibles de ce phénomène⁶ ?

2. Quelle est la force logique du raisonnement lui-même ? Quel recours avons-nous si les autres ne suivent pas notre raisonnement ?

3. Jusqu'à quel point les conditions de possibilité confirmées de cette façon sont-elles universelles ? Jusqu'à quel point sont-elles valides ?

On pourrait dire que nous commençons par un *phénomène*, c'est-à-dire une chose, et que le donné est en ce sens un fait empirique. Mais on pourrait aussi dire que nous commençons à raisonner à partir d'une *description* de ce phénomène donné. Ainsi, selon le sens de "commencer", nous pouvons dire que le "donné" est à la fois le phénomène et la description du phénomène. La première question qui se pose est de savoir si notre description est adéquate par rapport au phénomène donné ; et de plus, quand nous commençons par cette description, le résultat du raisonnement (la condition de possibilité confirmée) ne risque-t-il pas d'être mal compris si nous négligeons que le raisonnement dépend du point de départ, c'est-à-dire de la description ?

La description est souvent empirique, mais il se pourrait aussi qu'elle exprimât une intuition philosophique. Le raisonnement lui-même, d'un autre côté, ne peut être empirique, car dans ce cas la condition ne serait pas une condition philosophique, mais une condition empirique. Prenons comme exemple la description suivante : "la communication cognitive entre les hommes est un fait". L'expérience nous enseigne que les hommes ne peuvent pas vivre sans nourriture et sans une température convenable, faute de quoi ils ne peuvent pas non plus communiquer. La nourriture et une température convenable sont en ce sens des "conditions (empiriques) nécessaires" de la situation décrite. Mais on pourrait aussi dire que l'utilisation correcte des catégories de quantité et de qualité est une condition "non-empirique" de possibilité du sens, et est en ce sens une condition "transcendante" de la communication cognitive.

Que veut-on dire lorsqu'on affirme que ce raisonnement "non-empirique" confirme une condition transcendante ? On a donné ci-dessus trois exemples destinés à le *montrer*, et dans les sections suivantes, j'essaierai de le rendre plus clair grâce à des exemples supplémentaires. On s'occupera de différentes formes d'arguments par l'absurde afin de mettre en évidence le statut transcendantal des diverses conditions.

Les conditions transcendantales en tant que "conditions nécessaires"

Supposons que l'expression "condition de possibilité de_" puisse (parfois) s'interpréter comme "condition nécessaire (d'une condition nécessaire) de_". C'est ainsi que nous pouvons dire que l'"espace" (en tant que forme de la représentation chez Kant) est une "condition nécessaire des choses spatiales (en tant qu'*Erscheinungen*)". En conséquence, l'élimination de la forme "espace" est alors une "condition suffisante" pour qu'il n'y ait pas pour nous de choses. Dans ce sens, ces conditions transcendantales

semblent s'appliquer à une sorte de logique modale, celle des conditions nécessaires et suffisantes⁷. Toutefois, à lui tout seul, ce schème ne nous dit pas grand chose sur la nature de la nécessité, de la possibilité et de l'impossibilité dans des cas de ce genre. Car on peut utiliser la même formule dans différents cas où les nécessités (impossibilités/absurdités) ne sont pas de la même espèce. Si nous utilisons “ cn ” pour “ est une condition nécessaire de ”, et “ cs ” pour “ est une condition suffisante de ”, nous avons par exemple “ la nourriture cn la communication ”, et “ l'homme en tant qu'ouverture cn la communication ”, et, de plus, “ pas de nourriture cs l'absence de communication ”, “ l'homme en tant que non-ouverture cs l'absence de communication ”. Mais bien que les *formules* soient les *mêmes*, la *sorte* de nécessité mise en jeu n'est pas du tout la même. Une analyse des différentes “ nécessités ” dans les différents cas s'impose alors.

Les expressions “ condition préalable de ”, “ condition transcendantale de ” ou “ condition de possibilité de ” sont utilisées, en tant qu'elles s'opposent à “ condition ” tout court, pour indiquer que la nature des nécessités dont nous nous occupons n'est pas celle des faits ou de la pure analyticité. La longue expression “ condition de possibilité de ” (*Bedingung der Möglichkeit*) a souvent été utilisée. Dans *certain*s cas au moins, je considère qu'elle veut dire “ condition nécessaire de la condition nécessaire d'un donné ”, par exemple, pour parler en termes heideggeriens, “ l'homme (*Dasein*) en tant qu'ouverture est une condition nécessaire de la présence immédiate de l'homme aux choses, la présence immédiate de l'homme aux choses est une condition nécessaire de vérité, c'est-à-dire d'énoncés correspondant aux choses ”⁸. Cet exemple est à la fois simple et complexe. D'une certaine façon, il illustre comment on peut dire de Heidegger qu'il relie la théorie de la vérité à l'épistémologie, et de ce fait produit une sorte de théorie “ transcendantale ” de la vérité. Cependant on peut aussi dire que “ l'homme (*Dasein*) en tant qu'ouverture est une condition nécessaire de l'homme en tant qu'être-découvrant, et l'homme en tant qu'être-découvrant est une condition nécessaire de la présence immédiate de l'homme aux choses, et la présence immédiate de l'homme aux choses est une condition nécessaire d'énoncés qui correspondent aux choses ”. Trois conditions apparaissent ici. De plus, on pourrait dire que “ l'homme en tant qu'ouverture est une condition nécessaire et suffisante de l'homme en tant qu'être-découvrant ”, et donc que “ l'homme en tant qu'être-découvrant est une condition nécessaire et suffisante de l'homme en tant qu'ouverture ”. Ceci exprime la relation “ interne ” entre l'homme en tant qu'ouverture et l'homme en tant qu'être-découvrant, les deux étant d'une certaine façon liés et interdépendants. On a affaire à quelque chose qui relève de l'analyse hégélienne : en nous concentrant sur un phénomène (l'homme en tant qu'être-découvrant les choses), nous sommes en quelque sorte “ forcés ” de voir qu'il “ implique ” l'autre phénomène (l'homme comme ouverture).

Il est clair maintenant que j'utilise les expressions "raisonnement transcendantal" et "philosophie transcendantale" dans un sens très large. Je ne suppose pas que les conditions transcendantales doivent être localisées dans la subjectivité par exemple au sens strict que Kant donne à ce terme⁹. On pourrait objecter qu'il faut réserver le mot "transcendantal" à une philosophie spécifiquement kantienne, et qu'il est ici utilisé de façon à inclure une part beaucoup trop vaste de la philosophie, à savoir toute philosophie qui essaie d'indiquer des conditions de possibilité du donné au moyen d'arguments philosophiques rationnels. Je continue toutefois à penser qu'il est utile d'avoir un terme commun pour toute philosophie qui utilise de tels arguments, et j'ai donc choisi cette terminologie.

L' ARGUMENT PAR L' ABSURDE

J'ai dit que des arguments par l'absurde sont souvent incorporés au raisonnement transcendantal, et que mieux comprendre leur nature permet de mieux comprendre le statut de ce raisonnement.

L'expression "argument par l'absurde"

Ce que j'appelle ici "argument par l'absurde" a aussi été appelé argument de type "reductio ad absurdum", comme par exemple dans les *Philosophical Arguments* de Ryle¹⁰. Toutefois, on utilise en logique l'expression *reductio ad absurdum* pour désigner un argument de la forme suivante

$$A \ B (-B). \ -A$$

c'est-à-dire que quand un énoncé implique une contradiction, l'énoncé lui-même est faux (absurde₁). Afin d'éviter toute confusion, je n'emploierai pas l'expression "reductio ad absurdum" pour désigner le type d'arguments informels et purement philosophiques que je m'appête à analyser, mais j'emploierai à la place l'expression "arguments par l'absurde".

Ces arguments par l'absurde se distinguent de la *reductio ad absurdum* de la logique formelle en ce sens que l'absurdité résultante n'est pas une contradiction, mais est en tout état de cause dénuée de sens. On utilise l'argument par l'absurde dans le raisonnement philosophique pour montrer qu'un énoncé, ou ce qu'il implique, est un non-sens, c'est-à-dire n'est ni empiriquement faux, ni logiquement contradictoire, mais dénué de sens (absurde₂)¹¹. La force d'un argument par l'absurde dépend ainsi de la nature de

l'absurdité, et comme il y a diverses sortes d'absurdités, il y a diverses sortes de conditions préalables.

En outre, le but d'un argument par l'absurde n'est pas seulement de disqualifier un énoncé, mais d'attirer l'attention sur une condition préalable nécessaire en montrant l'absurdité qui résulte d'un non-respect de cette condition préalable. En d'autres termes, son but est positif (ou constructif), il n'est pas seulement de mettre fin à une absurdité. Le but est de reconnaître ou de confirmer, *à travers* l'absurdité, une condition préalable du sens.

On peut dire d'un argument par l'absurde qu'il est philosophique, et non empirique, puisque seules des phrases dotées de sens peuvent être empiriquement (ou analytiquement) vraies ou fausses. La question de savoir si une phrase a un sens ou pas est logiquement antérieure à celle de sa vérité ou de sa fausseté empirique. Attirer l'attention sur le sens et sur l'absence de sens, ou les analyser, est de ce point de vue une tâche authentiquement philosophique. Dans l'exacte mesure où des arguments par l'absurde sont authentiquement philosophiques, les conditions préalables qu'ils confirment le sont également.

Énoncés dénués de sens : un exemple

Je vais donner brièvement un exemple de la façon dont des énoncés peuvent être dénués de sens, afin d'illustrer la différence que j'ai indiquée entre fausseté et absurdité.

“ Mon chien est le premier jour de mai ”.

Dire que cette phrase est empiriquement fausse serait étrange, puisqu'aucun changement imaginable dans les données empiriques ne pourrait la rendre vraie. Nous pourrions illustrer ce point en la comparant avec la phrase : “ mon chien a un doctorat de philosophie ”. Quelqu'empiriquement fausse que puisse être cette dernière, il est néanmoins en un sens *possible* d'imaginer un chien avec un doctorat de philosophie, en ce sens qu'il est possible d'en faire le sujet d'un conte de fées. Mais il est strictement impossible d'imaginer un chien qui soit le premier jour de mai, pas même dans un conte de fées ou dans un roman à suspense comme *Dr. Jekyll et Mr. Hyde*. En d'autres termes, d'un côté, nous pourrions caractériser la phrase “ mon chien a un doctorat en philosophie ” comme une erreur de fait grossière, mais cette phrase *peut* du moins être regardée comme empirique, en ce sens que dans son cas nous savons ce qu'en serait une réfutation empirique. D'un autre côté, dans le cas de : “ mon chien est le premier jour de mai ”, il n'est pas clair de déterminer ce que pourrait être une telle réfutation. Bien sûr, nous pouvons étudier d'abord le chien et ensuite le premier jour de mai, exactement de la

même façon que pour la phrase “ mon chien est un bouledogue ” nous aurions d’abord étudié ce qui caractérise un bouledogue, et ensuite ce qui caractérise mon chien. Mais il y a une différence importante entre ces tentatives de réfutation, car tandis que dans le second cas nous *pouvons* comparer les deux ensembles de données, dans le premier cas nous nous retrouvons seulement avec deux ensembles de données qui ne sauraient être comparés. L’étude du premier cas n’aboutira donc pas à une conclusion empirique, mais à la reconnaissance de ce fait que les deux ensembles de données sont incommensurables.

Il est tout aussi étrange d’appeler “ négativement analytique ” la phrase : “ mon chien est le premier jour de mai ”¹². Une phrase négativement analytique (“ mon chien n’est pas mon chien ”) donne par négation une phrase positivement analytique (“ mon chien est mon chien ”). Mais il est *tout aussi* dénué de sens de prédiquer du chien qu’il “ est le premier jour de mai ” que le contraire, qu’il “ n’est pas le premier jour de mai ”. Si la négation “ mon chien n’est pas le premier jour de mai ” devait avoir un sens, ce ne pourrait être que le suivant : “ on ne peut pas attribuer à mon chien des prédicats tels que ‘le premier jour de mai’ ”¹³.

Étant donnée cette manière de concevoir “ empirique ” et “ analytique ”, il est aussi artificiel de caractériser la phrase “ mon chien est le premier jour de mai ” comme empiriquement fautive que comme négativement analytique. Ce qui compte, c’est que le sujet logique et le prédicat ne sont pas commensurables, c’est-à-dire qu’ils ne sont pas du même ordre, ou du même type. Pour cette raison, de telles erreurs sont habituellement appelées erreurs de catégorie. En d’autres termes, nous venons d’examiner un exemple de l’une des façons dont un énoncé peut être dénué de sens, c’est-à-dire faux non-empiriquement, sans être analytique. Il ne s’est agi jusqu’ici que de rappeler ce fait qu’il y a des énoncés non-analytiques dont l’absence de sens peut être établie *a priori* par une recherche philosophique.

Des phrases dénuées de sens sont mises en jeu dans les arguments par l’absurde. C’est ce type d’absence de sens, qui garantit le statut *philosophique* (non-empirique) de l’argument, que l’on va maintenant illustrer.

Exemples d’arguments par l’absurde.

Nous avons déjà rencontré des exemples d’arguments par l’absurde, mais il faut maintenant nous en occuper plus systématiquement. J’ai choisi deux groupes principaux d’arguments par l’absurde, à savoir ceux qui mettent en jeu des *erreurs de catégorie* et ceux qui, en un certain sens, mettent en jeu une *autoréfutation*.

Nous avons précédemment mentionné ces deux *erreurs de catégorie* :

“ Sept est vert ”,

“ Mon chien est le premier jour de mai ”.

Dans ces deux cas, l'argument par l'absurde consiste en partie à engendrer ces énoncés dénués de sens (première étape), et en partie à prendre conscience du principe qui est enfreint (deuxième étape). Dans la première étape, la difficulté consiste à décider de la nature de l'absurdité et à trouver sa relation à l'empiriquement faux et au négativement analytique. Dans la deuxième étape, la difficulté consiste à transformer la perception d'une absurdité en perception d'une condition nécessaire : la phrase : “ sept est vert ”, dans des conditions normales d'énonciation, est absurde dans l'un des sens du mot ; quelque chose ne va pas. Mais quel principe, quelle règle ont été enfreints ? Quelle est la condition préalable ? À coup sûr, on ne peut normalement combiner “ sept ” et “ vert ”, et nous sentons même que nous avons raison de généraliser la remarque : “ des prédicats de couleur ne peuvent être assignés aux nombres ”. Devrions-nous même généraliser au-delà, “ la qualité ne peut être assignée à la quantité ” ? Ces règles peuvent être dites des principes enfreints, ou des conditions préalables enfreintes.

Toutefois, la perception de l'absurdité (erreur de catégorie) n'est pas par elle-même perception de la condition préalable ; nous avons donc en un sens à *généraliser*, afin d'obtenir les catégories. On peut aussi remarquer que “ qualité ” et “ quantité ” sont des catégories *traditionnelles*, tandis que “ prédicat de couleur ” et “ nombre ” (“ sept ” et “ vert ”) sont moins traditionnels en tant que catégories. En même temps, “ qualité ” et “ quantité ” demandent une généralisation *plus large* que “ prédicat de couleur ” et “ nombre ” (“ sept ” et “ vert ”). En d'autres termes, on peut voir dans ce cas que nous devons d'autant plus généraliser que les catégories sont plus traditionnelles,.

Comme nous le savons, en critiquant Russell, Strawson soutenait que les énoncés référentiels définis (tels que “ le roi de France est chauve ”) n'affirment pas l'existence (ni l'unicité) de l'objet singulier mentionné, mais qu'ils *présupposent* son existence¹⁴. Si l'objet mentionné (le roi de France) n'existe pas, l'énoncé n'est pas faux, mais *dénué de sens* (absurde). L'objet mentionné (tel que le roi de France) est une présupposition nécessaire au sens de l'énoncé, en ce que l'énoncé ne peut être ni vrai ni faux sans qu'il y ait un tel objet.

Il est intéressant que Strawson, qui est à l'origine de ce débat sur le référent présupposé, a échafaudé une philosophie qui se veut transcendante sur la question *apparentée* de la nécessité pour qu'il y ait langage, qu'il existe des objets communs¹⁵. En gros, la communication et un langage commun sont donnés. S'il n'y avait pas d'objets communs auxquels nous référer, nous ne serions pas capables de juger de la vérité ou de la fausseté des énoncés des autres, parce que nous ne saurions pas de quoi ils parlent :

c'est-à-dire que la communication cesserait d'être possible. Il faut donc qu'il existe des objets de référence communs, et qu'ils nous soient accessibles.

On a dit que l'énoncé : " le roi de France est chauve " était étrange, à moins qu'il y ait une personne (et une seule) qui soit le roi de France. Mais, dans une situation normale d'énonciation, que *A formule cet énoncé* est étrange si *A ne croit pas à l'existence d'une telle personne*. C'est grossièrement ce que certains philosophes appellent une implication contextuelle¹⁶ : quand on suppose dans une situation normale qu'une personne croit ce qu'elle dit, ce droit de supposer que *A croit p* quand il dit *p* n'est pas donné par une déduction logique, ni par une inférence inductive, mais par une règle de communication¹⁷.

L'étrangeté (absurdité) qu'entraîne le non-respect de cette règle de communication peut être appelée *incohérence contextuelle*. Il y a conflit entre un acte d'énonciation et une règle de communication. L'argument par l'absurde indique ici que la règle enfreinte est constitutive des situations d'énonciation normales, et la règle est en ce sens une condition transcendantale d'énonciation.

Or il y a différentes formes d'absurdité liées à ces incohérences contextuelles. Nous avons ainsi d'autres cas dans lesquels le contexte rend tout l'acte d'énoncer absurde. Ceci arrive par exemple quand un " je " parle de " moi-même " au présent de l'indicatif¹⁸ :

- (1) " Je ne peux pas parler ".
- (2) " Je n'existe pas ".

L'absurdité réside ici en l'incohérence entre *ce qui est dit* et le fait que *cette personne* le dise, étant donné que c'est vraiment " je " qui parle¹⁹.

L'un de nos premiers exemples d'arguments par l'absurde pourrait être vu comme une incohérence contextuelle :

- (3) " Il doit être possible de mettre en forme du matériel symbolique selon des règles de plus d'une façon ".

Dans ce cas, la nécessité de l'énoncé est mise en évidence en montrant l'incohérence entre la négation de l'énoncé et le fait que cet énoncé nié est exprimé, que ce soit par écrit ou qu'il soit prononcé de vive voix. Comme dans la phrase " Je ne peux pas parler ", l'absurdité se trouve dans la relation entre l'énoncé nié et le fait que l'énoncé soit formulé. La différence entre (3) et (1) est que dans la phrase (1), le conflit apparaît à cause de l'aptitude humaine à parler, tandis que dans la phrase (3), il apparaît à cause de ce fait que parler (ou écrire) ne se produit qu'à travers la mise en forme d'objets matériels²⁰.

Toutefois, les incohérences contextuelles des types (1) et (3) peuvent aussi être liées à d'autres énoncés absurdes. Quand X dit (4) : " Je suis complètement déterminé

d'un point de vue causal ", on peut interpréter cet énoncé comme mettant en jeu un conflit entre *ce qui* est dit dans l'énoncé et la *règle contextuelle* suivant laquelle les gens sont censés croire que leurs énoncés sont vrais *et aussi qu'ils ont des raisons de le croire*. Mais dans ce cas, l'énoncé nie que celui qui parle a ses raisons, ce qui veut dire qu'il y a contradiction entre le contenu de cet énoncé et l'une de ses présuppositions contextuelles²¹.

Les incohérences (absurdités) ne sont pas jusqu'ici de pures *autoréfutations*, à moins que l'on n'interprète " auto " comme comprenant des facteurs non-verbaux (contextuels, pragmatiques). Toutefois, dans des cas tels que : (5) " cet énoncé est faux ", l'absurdité dépend seulement de *ce qui est dit*, elle ne dépend pas de *qui le dit*²². De tels cas seront appelés des *incohérences autoréférentielles*.

Résumons ce que nous avons vu jusqu'ici à propos des arguments par l'absurde liés à ces diverses incohérences : ces arguments mettent en évidence des absurdités de types très différents ; ce qu'ils ont en commun, c'est un certain conflit " non-empirique " entre l'énoncé et son contexte, que ce contexte soit la supposition qu'un locuteur croit ce qu'il dit, celle que l'énoncé met en jeu une prétention à la vérité, ou celle que l'énoncé est émis par X, ou par X dans une situation déterminée. Nous pouvons en gros distinguer entre deux groupes d'absurdités : les incohérences contextuelles, où l'absurdité provient d'un conflit entre le contenu de l'énoncé et ce que présuppose implicitement son énonciation, et les incohérences autoréférentielles, où l'absurdité survient quand on considère que l'énoncé se réfère à lui-même. Les conditions transcendantales ont toutes pour caractéristique d'être nécessaires si l'on veut éviter une absurdité, si l'on veut éviter une absence de sens²³.

Les incohérences désignées ici par les termes de présupposition contextuelle et d'implication contextuelle, semblent permettre une réinterprétation en terme d'*erreurs de catégorie*. Énoncer par exemple : " Je ne peux pas parler ", où l'absurdité de prime abord est une sorte d'*autoréfutation*, peut aussi être vu comme une erreur de catégorie, due à un emploi impropre des pronoms personnels. On peut aussi voir dans l'énoncé : " Je n'existe pas ", qui est contextuellement incohérent, l'utilisation impropre d'un pronom personnel, et donc une erreur de catégorie. On peut dire de même que l'énoncé " l'homme n'est pas capable d'identifier des choses " représente une erreur de catégorie, puisque (s'il est bien compris) le concept d'homme entraîne une référence aux choses. En même temps, cet énoncé est indirectement une *autoréfutation*, puisqu'il refuse un présupposé nécessaire au langage en tant que tel.

Je tends donc à penser que de nombreux cas d'incohérences peuvent être réinterprétés et analysés comme des erreurs de catégorie, et j'ai choisi de concentrer les commentaires qui suivent sur les arguments par l'absurde liés aux *erreurs de catégorie*.

Cette manière de procéder nous donnera une meilleure prise, je l'espère, sur ces incohérences, suffisamment du moins pour commencer. Cependant, en procédant de la sorte, nous interprétons pour ainsi dire les incohérences *pragmatiques* en termes *sémantiques*, et c'est une question sur laquelle nous reviendrons²⁴.

L'objet des arguments par l'absurde : une via negativa.

Dans l'exposé qui précède, l'un des arguments par l'absurde se terminait par l'énoncé : " Il doit être possible de mettre en forme du matériel symbolique selon des règles de plus d'une façon ". Mais pourquoi toute une discussion pour en arriver à cette conclusion ? N'aurait-on pu l'obtenir directement ? Je pense qu'on le pouvait, dans ce cas du moins, mais les arguments par l'absurde ont néanmoins une fonction importante en ce qu'ils nous rendent capables de mieux percevoir.

L'utilisation des arguments par l'absurde pourrait être vue peut-être comme une astuce pédagogique, mais cette astuce a une fonction épistémique. La fonction pédagogique de tels arguments pourrait être comparée à la fonction de la multiplication des petits nombres. Il n'y a pas de problème à multiplier de petits nombres : nous voyons immédiatement ce que font 4×4 , à savoir 16. Nous voyons tout aussi immédiatement que l'énoncé : " ce qui est coloré a toujours une extension " est valide, mais cette faculté de voir immédiatement décroît quand la complexité de la question augmente. La situation est d'une certaine façon comparable en ce qui concerne les arguments par l'absurde. Ils représentent pour ainsi dire une " multiplication " philosophique. Quand une question devient vraiment trop compliquée, nous devons y réfléchir, au moyen par exemple d'une fiction métaphysique, où certaines structures sont niées les unes après les autres, jusqu'à ce que le résultat final soit de toute évidence absurde. On aperçoit ainsi quelles structures sont nécessaires, et pourquoi. L'utilisation d'arguments par l'absurde, où l'on fait en sorte que des structures nécessaires au sens cessent de fonctionner, illustre plus clairement ce que sont ces structures et quel est leur statut, parce que l'on voit ce qui se passe lorsqu'elles cessent de fonctionner. C'est pourquoi cela vaut la peine de s'attacher à cette *via negativa*, c'est-à-dire d'argumenter par l'absurde, au lieu de se contenter de se fier à l'" intuition immédiate " ²⁵.

La *via negativa* de l'argumentation par l'absurde a une double fonction : ce peut être un moyen de *trouver* des catégories, ou un moyen de *confirmer* le statut d'une catégorie. Dans ce texte, je m'intéresse avant tout à la seconde fonction, c'est-à-dire que les arguments par l'absurde sont vus comme un moyen de " falsifier " des énoncés philosophiques en faisant appel à une absurdité, et non à une fausseté empirique ni à des contradictions, de sorte que nous puissions voir plus clairement le statut philosophique (et la légitimité) de diverses conditions de possibilité.

ERREURS DE CATÉGORIE

Afin d'éclairer plus en détail la façon dont opèrent divers arguments par l'absurde pour confirmer des conditions transcendantales, je vais maintenant reformuler quelques points relevant des erreurs de catégories en termes d'arguments par l'absurde et de philosophie transcendantale.

Erreurs de catégorie et arguments par l'absurde

On s'est déjà intéressé à un exemple d'erreur de catégorie, à savoir : “ mon chien est le premier jour de mai ”, et j'ai brièvement indiqué pourquoi cet énoncé n'est faux ni empiriquement ni analytiquement. Beaucoup de philosophes tendent à s'accorder sur cette idée que les erreurs de catégorie ne sont fausses ni empiriquement ni analytiquement, et qu'elles représentent un type d'absence de sens auquel la philosophie a le devoir de s'attacher. Un philosophe analytique influent, Gilbert Ryle, a par exemple soutenu que “ les propositions catégorielles (c'est-à-dire les énoncés affirmant que les termes appartiennent à certaines catégories, à certains types) sont toujours des propositions philosophiques ”, et même que les “ propositions philosophiques ” sont toujours des “ propositions catégorielles ”²⁶.

La tendance au sein de la philosophie analytique à traiter comme des “ fautes de grammaire ” les erreurs de catégories²⁷ ne change rien à ce fait que l'absence de sens grammaticale de : “ mon chien est le premier jour de mai ” est philosophiquement plus intéressante que la faute de grammaire de : “ elle l'aimes ”. Et la pertinence philosophique des erreurs de catégorie ne disparaît pas sous prétexte que des grammairiens tels que Chomsky se sont intéressés à ces absurdités²⁸. Le problème intéressant n'est donc pas de savoir si nous devrions *appeler* fautes de grammaire les erreurs de catégorie, mais *en quel sens* il s'agit de fautes de grammaire.

Cependant, même si les philosophes tendent à s'accorder sur ce que des énoncés tels que : “ mon chien est le premier jour de mai ” sont *absurdes* dans un sens philosophiquement intéressant, la question de déterminer la relation entre de telles absurdités et des erreurs de fait semble prêter encore à controverses. Je m'arrête brièvement sur ce problème parce qu'il illustre les subtilités que l'on rencontre dès que l'on tente de définir la nature philosophique des conditions préalables au moyen d'arguments par l'absurde qui se basent sur des erreurs de catégorie.

Dire que “ Peer Gynt ” a été écrit par Ibsen et “ Hamlet ” par Shakespeare, c'est classer ces deux œuvres selon un système de classification donné, en l'occurrence

“ appartenir aux écrits d’Ibsen ” et “ appartenir aux écrits de Shakespeare ”. Si nous disons qu’Ibsen a écrit “ Hamlet ”, nous commettons une erreur de fait. Les classifications sont des procédures empiriques, et le choix de systèmes de classification dépend de nos intérêts du moment. D’un autre côté, nous ne classons pas au moyen de catégories, mais les catégories sont présupposées dans toute classification. Nous ne choisissons pas des livres sur une étagère parce qu’ils sont classés selon la notion de “ relation ”, mais parce qu’ils “ appartiennent aux œuvres d’Ibsen ”, expression qui relève de la catégorie “ relation ”.

Quand on suppose que les distinctions de catégories sont *philosophiques*²⁹, et que les classifications sont *factuelles*, le problème est de savoir comment distinguer entre catégories et systèmes de classification. Une procédure possible consiste à utiliser des *arguments par l’absurde*. “ Chien ” et “ le premier jour de mai ” appartiennent à des catégories différentes, puisque la phrase “ mon chien est le premier jour de mai ” est absurde. Mais cette procédure ne nous renseigne que sur les différences de catégories, pas sur les similarités, et cela soulève un problème quant à l’emploi d’arguments par l’absurde.

Ryle, par exemple, a plaidé pour cette procédure, recommandant l’utilisation de divers “ cadres propositionnels ”, par exemple “ _ était le premier jour de mai ”, dans les places libres desquels on met alors différents “ facteurs propositionnels ”, par exemple “ mon chien ”, “ jeudi ”, etc.³⁰. Si l’une des phrases résultantes est absurde et pas l’autre, nous avons mis en évidence une différence de catégorie entre les deux “ facteurs ” (par exemple “ mon chien ” et “ jeudi ”). Mais par cette procédure nous ne pouvons rien *déterminer* d’autre que les *différences* de catégories.

Ainsi l’utilisation d’arguments par l’absurde nous garantit le statut philosophique des différences de catégories, mais cette procédure aboutit à une étrange pluralité de catégories, à différents niveaux, pour ainsi dire. “ Je ” et “ jeudi ” sont le plus souvent (toujours ?) catégoriellement différents ; “ je ” et “ il ” ne sont pas souvent catégoriellement différents, mais ils le sont parfois ; c’est-à-dire que “ je ” et “ jeudi ” ont des fonctions logiques différentes (sont catégoriellement différents) dans un vaste domaine, tandis que “ je ” et “ il ” ont des fonctions logiques différentes dans un domaine limité.

Exactement de même que Ryle pouvait légitimement reprocher à Aristote de fournir trop peu de catégories et de les établir de façon arbitraire, Smart a pu légitimement reprocher à Ryle d’obtenir “ trop ” de catégories, en ce sens que chez Ryle le concept de catégorie semble disparaître³¹. En proposant une procédure permettant de mettre à l’épreuve les catégories, Thompson a essayé d’éviter cette pluralité de catégories, fondée seulement sur la “ falsification ” au moyen d’arguments par l’absurde³². Deux expressions A et B sont dites catégoriellement différentes seulement si nous *ne pouvons*

trouver aucune expression, si ce n'est " chose ", " existant ", etc., qui s'applique à *toutes deux*, et nous devrions alors être assurés d'un résultat plus traditionnel quant à ce qui va être appelé une " catégorie ".

En parlant de catégories confirmées par des arguments par l'absurde, nous avons examiné des phrases telles que : " mon chien est le premier jour de mai ". Dans ce type de phrases, les catégories que nous obtenons ne sont pas acceptables au regard d'une conception plus traditionnelle de ce à quoi ressemblent les catégories ; en l'occurrence, on pourrait peut-être formuler ainsi les catégories qui interviennent dans ce cas précis : " mots sujets qui ne peuvent prendre pour prédicats les jours du mois ", et " prédicats qui ne peuvent être prédiqués des chiens ". Certes, ces expressions sont d'une certaine façon trop particulières pour compter pour des catégories acceptables, mais les catégories sont données dans ce cas presque *directement*, ensemble avec l'absurdité, de sorte que nous n'avons pas à beaucoup généraliser pour les obtenir.

Mais si nous regardons la phrase : " 75 kg sont verts ", on voit que les catégories mises en jeu ne sont pas " données directement " en même temps que l'absurdité. Nous pouvons d'abord conclure que d'une certaine façon des prédicats de couleur ne peuvent être assignés à des prédicats de poids, et, en allant plus loin, nous pouvons généraliser cette conclusion et dire que des prédicats de qualité ne peuvent être assignés à des prédicats de quantité, ce qui montre que nous avons indirectement retrouvé les catégories traditionnelles de qualité et de quantité. Dans ce cas, l'absurdité ne montre pas directement les catégories ; mais d'un autre côté, les catégories sont ici d'un type plus traditionnel que celles que l'on trouve dans le cas de " mon chien est le premier jour de mai ".

On trouve la même " distance " entre absurdité et catégories que dans le cas de " 75 kg sont verts " dans des cas tels que : " l'esprit utilise son corps ". Ici aussi, nous devons généraliser afin de passer de l'absurdité aux catégories³³.

Catégories et jeux de langage

Le fait que le sens disparaisse à cause d'erreurs de catégories comme dans l'énoncé : " mon chien est le premier jour de mai " montre qu'il y a des limites aux interrelations possibles entre concepts. Par analogie, on peut dire que cette réduction à l'absurde ne nous a pas montré les particules, mais leurs orbites possibles ; elle nous a montré où les particules *peuvent* se mouvoir. En d'autres termes, les conditions de possibilité qui apparaissent ainsi ont le statut de règles auxquelles doit obéir l'interrelation des concepts.

Il y a une analogie plus traditionnelle pour donner un exemple de la relation entre les énoncés et les conditions de sens enfreintes dans les erreurs de catégorie, c'est la

métaphore des *jeux de langage*. Chaque jeu de langage, en tant qu'“ activité de parole ”, se définit par ses règles, tout à fait comme les échecs ou n'importe quel autre jeu. Certains jeux ont une étendue assez large, dans d'autres elle est plus restreinte, et certaines règles peuvent se recouper d'un jeu à un autre. Exactement de la même façon que dans un jeu chaque coup est déterminé par les règles, les énoncés sont déterminés par des règles linguistiques, qu'elles soient sémantiques ou pragmatiques³⁴.

En enfreignant une règle d'un jeu, disons en faisant sauter le roi par dessus la reine de l'adversaire, on ne joue pas de coup, pas plus qu'en enfreignant une règle de langage on n'obtient un énoncé, si ce n'est un “ énoncé ” absurde, qui ne peut être ni juste ni faux.

Cette image des jeux de langage qu'on trouve chez Wittgenstein montre le statut *transcendantal* des règles par rapport aux “ coups ”, c'est-à-dire par rapport à l'élaboration d'énoncés vrais ou faux. Une recherche empirique est un moyen de mettre en évidence, au sein du jeu, des énoncés vrais. Les arguments par l'absurde sont des moyens de montrer les règles elles-mêmes, en les enfreignant. La compréhension que nous obtenons en créant des ruptures du sens, telles que les erreurs de catégorie, est une compréhension de la structure du jeu de langage, c'est-à-dire des règles qui gouvernent ce jeu. La compréhension en ce sens est transcendantale, c'est-à-dire que c'est une compréhension des conditions de possibilité des coups permis ou interdits, ou des conditions d'élaboration des énoncés.

Il est probable que la plupart du temps nous utilisons correctement nos mots et nos énoncés. C'est tout particulièrement le cas quand les énoncés ne sont pas abstraits, mais ont plus ou moins à voir avec des problèmes pratiques concrets, quand les mots ne sont ni nouveaux ni inconnus, et quand nous nous tenons à distance d'utilisations plus marginales. Toutefois, le langage consiste aussi en énoncés abstraits, il se développe en raison par exemple de nouvelles percées conceptuelles dans les sciences, et il adopte de nouveaux concepts qui n'ont pas encore reçus la sanction de l'expérience, et qui souvent se logent dans les anciens véhicules du langage (les mots)³⁵. Dans ces cas-là, nous avons souvent des doutes quant au comportement des concepts, c'est-à-dire quant aux relations qu'ils *peuvent* ou *ne peuvent pas* nouer. Afin de dresser la carte de cette “ géographie ” des interrelations de nos concepts³⁶, nous avons systématiquement recours à des arguments par l'absurde.

Argumenter par l'absurde nous autorise à déterminer systématiquement les *limites* des interrelations possibles entre concepts, en trouvant où leur utilisation est impossible (absurde), et cette compréhension des limites des interrelations possibles est indispensable à l'appréciation correcte de nos concepts. Nous prenons ainsi conscience des différences de catégories grâce aux arguments par l'absurde, ce qui en retour peut montrer les règles conceptuelles en fonction desquelles nous pensons. En d'autres termes, nous pouvons prendre conscience des conditions transcendantales du sens.

Toutefois, il y a bien sûr différentes sortes de règles, et toutes n'ont pas ce que j'ai appelé un statut transcendantal. *Les règles normatives*, par exemple, c'est-à-dire les règles qui contrôlent le comportement, n'ont en général pas le moindre statut transcendantal. Il n'y a rien d'absurde à *enfreindre* la règle : " défense de fumer ", et il n'est pas non plus absurde de la *changer*, ni de *dire que nous pouvons nous passer de* règles de cette sorte. D'un autre côté, quand nous examinons des *règles constitutives*, c'est-à-dire des règles qui sont constitutives de l'activité pour laquelle elles sont des règles, nous voyons que l'absurdité n'apparaît que dans certains cas. Prenez la règle du jeu d'échecs : " *le cavalier se déplace de deux cases dans une direction et d'une case dans l'autre* ". Que se produit-il quand nous *enfreignons* cette règle, par exemple en déplaçant le cavalier de trois cases en avant et d'une sur le côté ? Nous faisons quelque chose qui ne compte pas comme un coup d'échecs, mais il serait étrange d'appeler cela " absurde ". On peut facilement imaginer une situation où aucun des joueurs n'est conscient de cette erreur et où le jeu continue comme si de rien n'était : on peut aussi imaginer une situation où ce coup a été joué intentionnellement par l'un des joueurs _ c'est très compréhensible pour un joueur malhonnête obsédé par l'idée de gagner la partie. Toutefois, si on commet cette erreur *fréquemment*, le jeu tendra à disparaître. Ce ne sera en tout cas plus le jeu d'échecs tel qu'il est défini aujourd'hui. Mais si l'on enfreint ne fût-ce qu'*une seule fois* la règle : " *tout joueur doit avoir un roi (faute de quoi le jeu s'arrête)* ", nous pouvons à juste titre dire que quelque chose de radical s'est produit. Le jeu s'est interrompu.

La réponse à la question de savoir si oui ou non nous pouvons *changer* ces règles des échecs dépend de la rigueur avec laquelle nous nous tenons à la définition présente du jeu ; mais, en tout état de cause, la règle : " tout joueur doit avoir un roi " se révèle plus fondamentale que la règle : " le cavalier se déplace de deux cases dans une direction et d'une case dans l'autre ".

Quant à savoir si nous *pouvons nous passer de* toute règle au jeu d'échecs, la réponse est en un sens affirmative, puisqu'il n'est pas nécessaire qu'il y ait quelque jeu d'échecs que ce soit. Mais *si* nous voulons jouer aux échecs, il doit nécessairement y avoir un ensemble de règles ; si nous voulons jouer aux échecs ou à quelque autre jeu de plateau, nous devons avoir des règles pour le mouvement des pièces et pour le nombre des joueurs. Ces règles sont constitutives et donc nécessaires de cette sorte de jeux ; le nier est absurde.

Le jeu d'échecs est une activité, une " institution " au sens sociologique, à laquelle on peut volontairement participer ou que l'on peut volontairement quitter. En ce sens, même les règles constitutives (comme celle qui concerne le roi) ne sont nécessaires que de manière contingente. Elles sont des présupposés nécessaires *quand* on joue, mais l'activité elle-même n'est pas du tout nécessaire. Cependant, s'il y a des activités

incontournables, c'est-à-dire des activités que nous ne pourrions jamais ni éviter ni cesser d'avoir, leurs règles constitutives ont un statut de nécessité stricte.

Examinons la règle : “ *n'enfreignez pas le principe de non-contradiction* ”. On dit qu'elle est nécessaire pour ce que l'on appelle parfois communication cognitive. Si nous l'*enfreignons*, le résultat est une disparition de la communication cognitive. Nous ne pouvons pas *changer* cette règle, et, contrairement aux règles des échecs, nous *ne pouvons pas* non plus l'*éliminer*. C'est-à-dire que, pour autant que nous nous cantonnons à la poésie, aux contes de fées ou au mysticisme, nous pouvons évidemment nous passer de cette règle, mais ces activités sont d'une certaine façon *secondaires*³⁷ : en l'absence du champ de la communication dite cognitive, où la règle est valide, nous ne saurions pas ce que l'on veut dire quand on la déclare *non-valide*. Et en outre, nous avons de fait à communiquer cognitivement, afin de maîtriser la nature et l'organisation sociale (afin de satisfaire nos besoins fondamentaux). En d'autres termes, *si* nous voulons cette sorte de langage informatif, nous devons obéir à la règle : “ *n'enfreignez pas le principe de non-contradiction* ”. Elle est constitutive de ce type de langage cognitif ou informatif, c'en est une condition nécessaire. Mais en même temps, nous *n'avons pas le choix* quant à savoir si oui ou non nous voulons ce type de langage ; ce type de communication cognitive est de fait inévitable.

Remarquons que l'on peut dire, d'un côté, que nous avons ici une “ nécessité contingente ”, parce que nous n'avons que “ de manière contingente ” les besoins et le corps que nous avons. Mais, d'un autre côté, on peut dire que l'activité argumentative est elle-même une forme de communication cognitive : quand nous argumentons pour ou contre le principe de non-contradiction, nous participons nécessairement à une communication cognitive où ce principe est déjà présupposé. Bref, en ce sens, il y a ici un argument en faveur d'une “ nécessité stricte ”, à savoir “ irréfutable ” (et pas seulement d'une “ nécessité contingente ”).

Gardant cela à l'esprit, nous pouvons en revenir aux règles de catégorie. On pourrait par exemple faire rentrer les catégories traditionnelles de qualité et de quantité dans une règle de catégorie de la forme : “ *la qualité ne doit pas être assignée à la quantité* ”. En un sens, cette règle aussi semble “ constitutive ” de la communication cognitive : on peut dire que nous ne pouvons pas l'*enfreindre* sans absurdité (“ cognitive ”), ni la *changer*, et que nous ne pouvons pas non plus *éliminer* cette sorte de règle.

Si nous examinons l'erreur de catégorie (possible) dans l'énoncé : “ *l'esprit utilise son corps* ”, le premier problème consiste à trouver et à formuler les catégories. Mais quoi que nous décidions d'appeler catégories dans ce cas, ce qui compte c'est que l'esprit n'est pas une chose en relation externe avec son propre corps. La règle de catégorie pourrait être en ce cas quelque chose comme : “ *On ne peut pas parler de l'esprit comme*

d'une entité qui utilise son corps comme un instrument ". Il faut noter tout d'abord que c'est à première vue une règle linguistique, mais on pourrait aussi aborder le problème de manière ontologique : étant donné que l'homme (l'esprit) *est* ainsi, la manière linguistique adéquate d'analyser ce fait se trouvera dans une règle linguistique telle que celle présentée ci-dessus. Si nous *enfreignons* cette règle, il peut sembler raisonnable de dire que nous aboutissons à une absurdité (une erreur de catégorie). Ceci est toutefois moins certain que dans le cas de la règle de non-contradiction, car il y a des gens qui, à tort ou à raison, considèrent l'esprit comme une entité. On pourrait faire des remarques similaires sur la possibilité de *changer* la règle, ou d'*éliminer* cette sorte de règle.

Le propos des remarques précédentes est de rappeler ce fait qu'il y a de nombreux types de règles, et que seules certaines règles constitutives _ telles que les règles de catégories _ opèrent comme conditions transcendantales. Ces règles s'appliquent aux arguments par l'absurde qui produisent un énoncé dénué de sens, par exemple ceux qui mettent en évidence des erreurs de catégorie. L'erreur de catégorie montre (plus ou moins directement) les catégories, les catégories sont utilisées dans la formulation des règles de catégories, et ces règles opèrent comme conditions transcendantales.

LA VUE TRANSCENDANTALE

J'ai essayé par des exemples d'éclaircir une distinction entre vue transcendantale et connaissance empirique. Le critère négatif a été la différence entre réduction à l'absurde et réfutation empirique. Il s'est révélé que cette différence n'est pas une différence entre deux groupes nettement séparés : non seulement il y a diverses façons de réfuter empiriquement des énoncés, directement ou indirectement, mais l'ensemble des conditions transcendantales est lui aussi hétérogène, parce que l'étendue et la force logique des absurdités résultantes diffèrent d'un cas à l'autre. Il y a même des cas marginaux où un concept plus précis d'absurdité est nécessaire afin de décider à quel groupe appartient l'énoncé (" mon chien lit des livres ", par exemple).

Au terme de cette analyse, je penche pour une notion *gradualiste* de l'absurdité, et donc pour une notion gradualiste des arguments par l'absurde et du raisonnement transcendantal. De ce point de vue apparaît tout l'intérêt de l'expression " nécessité contingente ", notamment dans les cas intermédiaires d'arguments par l'absurde en contexte.

Dans sa version linguistique, cette distinction se ramène à une différence entre (1) énoncés empiriques et (2) conditions nécessaires de possibilité d'énoncés empiriques, en ce que si ces conditions étaient suspendues il en résulterait une absence de sens. Toutefois,

comme le sens ne se réduit pas au langage mais qu'aucune attitude ou action humaine n'en est dépourvue, cette distinction se ramène en général à la différence entre (1) des phénomènes sociaux divers, comme par exemple serrer des mains, recevoir des ordres, adresser des félicitations, faire des courses, et (2) les conditions (cadres sociaux) qui rendent possibles ces phénomènes sociaux, en ce sens que si ces conditions sont suspendues, il en résulte une absence de sens : serrer la main n'est plus serrer la main, c'est seulement un mouvement physiologique³⁸. Ceci ouvre la possibilité d'analyses praxéologiques des conditions préalables inhérentes aux diverses activités humaines³⁹.

La vue transcendantale consiste à comprendre qu'une condition transcendantale déterminée est nécessaire pour éviter une certaine forme d'absence de sens. À ce point, j'aimerais ajouter qu'il est crucial que la perspective *sémantique*, celle des "erreurs de catégorie" (et des "cadres"), soit elle-même transcendée en faveur d'une perspective *pragmatique*, au sein de laquelle nous pensons en termes de compétence pragmatique et de connaissance implicite inhérente à l'action, et en termes d'auto-réflexion⁴⁰. Ce sera notre propos dans le chapitre suivant, où nous discuterons des notions de validité pragmatique (vérité et justesse normative) chez Apel et chez Habermas.

Notes:

¹ Pour connaître l'état du débat, voir par exemple Bubner (1975), Aschenberg (1978), Taylor (1978-1979), Schönrich (1981, 1994), Niquet (1991, 1994), McCarthy (1991, 1992), Kuhlmann (1992, 1993), Ferry (1994), Hoy et McCarthy (1994).

² Cf. e.g. Stroud (1968), et Davidson (1974). Voir aussi Rorty (1970-71, 1979) et Bubner (1979).

³ Cf. Apel (1992a), qui fait page 253 des commentaires sur le raisonnement transcendantal dans le débat analytique, de Strawson à Davidson.

⁴ Rorty (se référant à Donald Davidson) parle (en faveur) d'un "traitement systématique du langage qui soit en rupture *complète* avec la notion de langage envisagé comme quelque chose d'adéquat ou d'inadéquat par rapport au monde ou au moi." (Rorty [1989], tr. fr. p. 30) La force des philosophes sceptiques, comme Richard Rorty, se trouve dans leur critique des autres ; leur faiblesse se trouve dans l'explication de leur propre position : voir par exemple Rainer Rochlitz dans le recueil sous la direction de Jacques Poulain (1992), pp. 197-208, et Richard Bernstein (1991), p. 258-292 ; voir aussi les objections de Thomas McCarthy dans Cometti (1992), pp. 57-76, 195-212, et, dans ce livre, la note 5 du chapitre VII. Voici de plus, brièvement formulées, quelques objections à la pensée de Rorty :

(a) Chez un *philosophe*, au moins chez un philosophe moderne, il y a toujours réflexion (et autoréflexion) *sceptique* par rapport aux arguments employés et à l'usage du langage. Mais un philosophe de ce genre s'expose toujours à des risques, car les arguments sceptiques sont menacés d'auto-réfutation, et son usage sceptique du langage court le risque d'être "parasitaire". Le caractère parasitaire du langage sceptique peut se manifester par le fait que le philosophe sceptique évite (consciemment) les "mauvais mots", comme "vrai" et "juste" (ou "vérité" et "exigence de validité"). Il les évite parce qu'il sait, en tant que philosophe, comment les éviter, par exemple en parlant "pudiquement" d'"autres descriptions", ou d'un "vocabulaire plus utile" (ou plus "fécond"), au lieu de dire, franchement, qu'il pense qu'un énoncé est "vrai", ou "adéquat". Il sait comment parler sans utiliser ces mots d'une manière performative, parce qu'il a une formation philosophique. Mais chez ceux de ses disciples qui n'ont qu'une formation littéraire, cet esprit de finesse fait souvent défaut. Les maîtres savent dominer leur langue, leurs épigones non. Certes, cette critique atteint apparemment les élèves, pas les maîtres. Mais dans la mesure où les maîtres signalent qu'ils représentent une possibilité autre que la philosophie, et qui l'exclut, ils sont eux-mêmes atteints par cette critique.

(b) Même si l'on accepte qu'une philosophie moderne ne doit ni vivre dans un isolement autosatisfait, ni se mettre en relation uniquement avec les sciences "dures", et même si l'on accepte la pertinence de l'*herméneutique* comme méthode et comme sujet d'étude pour la pensée philosophique, il y a tout de même un problème chez les philosophes qui ont adopté la *critique littéraire* comme nouveau paradigme, en ce qui concerne le choix des sciences humaines pertinentes pour une philosophie moderne. La critique littéraire, aussi bien que l'historiographie et l'anthropologie, sont certainement pertinentes à cet égard, mais il en est de même des *autres* sciences humaines, telles que la sociologie ou l'économie. Le monde "moderne" est évidemment "différencié" et "rationalisé" par une gamme de différentes sciences. Pour cette raison, une réflexion critique sur ces différentes perspectives disciplinaires est toujours à l'ordre du jour. L'idée d'une synthèse sémantique de toutes ces langues a perdu sa crédibilité. Cependant, une réflexion de ce genre demande une double compétence : une connaissance satisfaisante des disciplines sur lesquelles on réfléchit, et une formation que l'on pourrait dire philosophique. Puisque la compétence de chaque individu est toujours fragmentaire et incomplète, il s'agit ici d'une tâche pratique, commune et faillible. Le mot clé est "amélioration", pas "perfection". Chaque individu a des raisons de se limiter, par exemple de se concentrer sur les belles-lettres. Mais dans le monde moderne, on s'accorde à reconnaître le besoin de transcender les groupes restreints de discipline _ par exemple de *dépasser les belles-lettres* vers les sciences sociales _ mais aussi de dépasser les sciences sociales vers l'écologie et les sciences biologiques. (Le scepticisme d'Arne Naess, par exemple, est lié à une fascination pour la recherche scientifique et à une collaboration concrète avec des chercheurs de différentes disciplines : voir l'ouvrage sous la direction de Gullvåg et Wetlesen [1982]. Il s'occupe en même temps de sujets politiques comme les notions de démocratie _ Naess [1956], écrit dans le cadre d'un projet de l'UNESCO _ ; la résistance morale, Naess [1974] ; et les problèmes écologiques, Naess [1989].) Pourquoi, pour un philosophe sceptique moderne, se restreindre à la critique littéraire, comme le fait Rorty ? Toutefois, voir Rorty (1998) : un livre plutôt biographique qui décrit son "projet" personnel et politique, sans qu'il ne traite directement sa philosophie (pour une critique récente de la pensée de Rorty, voir Wellmer [1998]).

(c) Il y a une herméneutique des *textes* et une herméneutique des *contextes*. Il y a tension entre une herméneutique *littéraire* et une herméneutique des *actes*. (Pour une argumentation en faveur de la priorité des analyses d'*action* sur celles de *texte*, critiquant Paul Ricoeur et Charles Taylor, voir Harald Grimen, "On Text and Human

Action”, dans l’ouvrage sous la direction de Nils Gilje [1990], pp. 122-202.) Pour aboutir à une *pragmatique* philosophique, il faut élaborer des exemples d’actes, entre autres des actes de parole avec leur connaissance implicite. Sur ce plan, on peut poser la question de la possibilité d’une *analyse des présupposés de nos actes*, c’est-à-dire de la possibilité d’une pragmatique contextuelle (Voir du wittgensteinien Jakob Meløe dans l’ouvrage sous la direction de Skirbekk [1983]: “ The Agent and His World ”, “ Theaitetos’ Wagon ” et “ The Picture in Our World ”. Voir aussi dans l’ouvrage sous la direction de Dietrich Böhler *et al.* [1986]: “ Über Sprachspiele und Übersetzungen ”, et dans l’ouvrage sous la direction de Paul Henri *et al.* [1992]: “ Words and Objects ”.) En outre, dans la ligne d’une telle analyse praxéologique, nous pouvons aussi approcher l’idée d’une pragmatique qui *dépasse* les contextes *spécifiques*.

⁵ Je présenterai pour finir quelques remarques sur la première étape du cas (A), c’est-à-dire celle qui va de (A, 1) à (A, 3).

e = “ l’homme communique ”.

e’ = “ l’homme peut prononcer plus d’un énoncé déterminé dans chaque situation ”.

L’énoncé e est vrai si et seulement si l’énoncé e’ est vrai. C’est-à-dire que la vérité de e’ *rend possible* la vérité de e, ou encore que la vérité de e’ est une “ condition de possibilité ” de la vérité de e. Nous devons faire la distinction entre : “ e’ *rend e possible* ”, et : “ e’ *ne rend pas e impossible* ”, parce qu’il y a de nombreux énoncés *autres* que e’ qui ne rendent pas e impossible, par exemple : “ Je porte un chapeau marron ”. Seuls quelques énoncés sont comme e’ : e’ *rend e possible*, en ce sens que si e’ était faux, alors e *serait* faux lui aussi, c’est-à-dire qu’il serait alors impossible que e soit un énoncé vrai. Que e *est* vrai est *donné*, et de ce fait est donné aussi qu’il est possible, de sorte que *chaque énoncé* qui *rend e possible* et *dont la négation rendrait e faux*, doit être vrai. La nécessité de (A, 3) _ l’énoncé e’ _ est en conséquence une nécessité *relative* : il est nécessaire *étant donné* que (A, 1) _ l’énoncé e _ est vrai.

⁶ Nous rencontrons déjà, à ce point des raisonnements transcendants, une problématique *herméneutique*.

⁷ Cf. Tranøy (1960).

⁸ Certes, il y a chez Heidegger une critique de la théorie de correspondance. Cf. Skirbekk (1972).

⁹ Cf. les raisons de Strawson pour séparer les arguments transcendants de Kant de son épistémologie idéaliste (1966, première partie). Walter Schulz, au contraire, considère que la philosophie transcendantale est une philosophie de la *subjectivité* constitutive, et tend à négliger la question du statut transcendantal des arguments (1967, p. 29-39).

¹⁰ “ Une forme d’argument propre à la philosophie, qui lui est même spécifique, est la *reductio ad absurdum* ” (Ryle, 1945, p. 6). Voir aussi Black (1949).

¹¹ Je laisse ici de côté la question de savoir si on peut dire d’un “ énoncé ” qu’il est dénué de sens (cf. Hancock, 1960, et Ryle, 1945). Voir l’utilisation argumentée que Apel fait de mots tels que “ sinnlos ” (dénué de sens) dans le cadre de son “ sinnkritisches Argument ” (argument critique du sens) en faveur d’une justification ultime transcendantale-pragmatique (*Letztbegründung*), par exemple dans son article dans Honneth *et al.* (sous la direction de) (1989), p. 15-65.

¹² J’utilise ici la terminologie de Naess (1966, p. 74).

¹³ Cf. Pap (1960), p. 54, où il fait la distinction entre négation “ limitée ” et “ illimitée ”. Voir aussi von Wright (1959).

¹⁴ Strawson (1950). Il y a quelques exceptions, c’est-à-dire des énoncés qui sont dénués de sens sans remplir les exigences de Strawson quant aux références présupposées : (1) Les contes de fées, la mythologie (cf. Hart, 1951). (2) Les lois de la nature, comme celle qui énonce que tous les corps sur lesquels ne s’exerce aucune force persèverent dans leur état de repos ou de mouvement uniforme suivant une ligne droite (Hart, 1951). (3) “ Le roi de France n’existe plus ” (Stroll, 1967a). (4) “ Le locataire d’à-côté a acheté cinq de ces brosses ” _ il n’y a rien d’“ étrange ” à ce que le marchand le dise, même s’il n’y a pas de “ locataire d’à-côté ” _ aussi longtemps qu’il y a des brosses à vendre (Harré, 1956). Voir aussi Strawson (1952), (1954a), (1954b), (1964) ; Sellars (1954) ; Peterson (1960) ; Hancock (1960) ; Hungerland (1960) ; Llewelyn (1962).

¹⁵ Strawson (1959, 1966). Voir aussi Hampshire (1959), chapitre I. Voir notes 1 et 2 ci-dessus.

¹⁶ Voir Hungerland (1960), Nowell-Smith (1962) et Stroll (1967a). Il y a d’autres situations que les situations d’énonciation où nous avons une sorte d’implication contextuelle. Si A hurle sauvagement “ Je suis calme ”, nous sentirions néanmoins que nous avons quelque raison de supposer qu’il ne l’est pas _ mais une fois de plus si nous avons affaire à un hurlement dans une situation normale, à savoir si A n’est pas en représentation sur une scène de théâtre, etc. Voir Bar-Hillel (1946). Voir Hungerland (1960), qui essaie d’indiquer les facteurs qui constituent une “ situation d’énonciation normale ”.

¹⁷ Hungerland (cf. note précédente) soutient avec de très bons arguments que l’inférence de “ A dit ‘p’ ” à “ A croit ‘p’ ” (étant donnée une situation d’énonciation normale) n’est pas une inférence inductive, ni une déduction logique, mais un présupposé permettant la communication. Voir aussi MacIver (1937/38). Sur les différents sens de

“assuming”, traduit ici par “supposer”, voir Hall (1958, 1961). (Il faut certainement dans ce cas clarifier le mot “croire”.) Quant aux modifications et aux réserves liées à l’idée suivant laquelle “A dit ‘p’” nous donne *toujours* le droit de supposer que “A croit ‘p’”, voir les notes critiques dans Alexander (1967). Grant (1958, p. 303-324) discute la nature de l’implication dans les présuppositions d’existence et dans les implications contextuelles, soutenant que ces implications ne sont ni purement empiriques ni strictement logiques, mais sont (en partie) liées aux notions d’action rationnelle et d’affirmation.

¹⁸ Voir les expressions “paradoxe pragmatique” (“*pragmatic paradox*”), dans *Pragmatic paradox* (O’Connor, 1948), et “autoréfutation pragmatique” (Passmore, 1961). Bien sûr, les deux exemples qui suivent, (1) et (2), ne sont absurdes que lorsqu’on les prend littéralement, dans une situation normale.

¹⁹ Ces cas peuvent être interprétés comme mettant en jeu des erreurs de catégorie entre pronoms personnels, par exemple “il” et “je”.

²⁰ Nous avons introduit l’exemple d’argument par l’absurde du cas (3) afin de montrer à quel point le statut des conditions transcendantales peut être varié, en disant que cet exemple a trait à la *nature* (aux choses). Nous le voyons maintenant plus clairement, mais en même temps nous devons ajouter une réserve : la nature en elle-même n’est pas transcendantale, mais elle fonctionne comme condition transcendantale pour autant qu’elle est *mise en jeu dans les actions humaines*. Il en est ainsi parce que les conditions transcendantales ont ce caractère d’être “nécessaires *pour*”, à savoir pour éviter une disparition du *sens*, et parce que le sens est toujours un sens social. Mais l’introduction de la nature, ou du matériel symbolique, au niveau des conditions transcendantales n’a rien d’accidentel, car que sont les actions humaines sans la nature (les choses) ?

Dans un argument par l’absurde mentionné précédemment, nous avons : (6) “il doit être possible aux êtres humains de formuler plus d’un énoncé déterminé sur une chose donnée.” La nécessité de cet énoncé se montre en faisant remarquer l’incohérence qu’il y a à le nier tout en prétendant qu’on devrait le comprendre. Que ce soit une absurdité, une incohérence, n’est pas immédiatement clair. On peut faire remarquer l’absurdité de cette façon : *nier* cet énoncé, c’est dire que les êtres humains *ne* peuvent formuler *qu’un seul* énoncé sur une chose donnée. C’est un énoncé ambigu, mais on veut lui faire dire ici que nous sommes *contraints* à ne prononcer qu’un seul énoncé déterminé, en ce sens que nous répondons toujours automatiquement “X est Y”, par exemple “ce livre est noir”, quand on nous pose une question à propos de X (ce livre), indépendamment du fait que X (le livre) a ou non la qualité Y (être noir). Si c’était le cas, la communication cesserait, puisqu’on ne pourrait en principe jamais accorder confiance aux énoncés des autres. Dans ce cas, il serait *impossible d’apprendre* une langue, ce qui veut dire que nous serions incapables d’énoncer cette dénégation même. Donc la négation de l’énoncé (6) entraîne indirectement que cette négation elle-même est impossible.

L’incohérence qu’il y a à nier l’énoncé (6) réside ainsi dans un conflit entre la prétention performative que la négation de l’énoncé (6) est vraie (dotée de sens, possible), et le contenu affirmatif de cette négation de (6), qui implique indirectement que cette prétention à la vérité est impossible. Cette absurdité (dans la négation de l’énoncé [6]) est en ce sens une incohérence qui se détruit elle-même : si la négation de (6) avait été vraie, il aurait été impossible de formuler la négation de (6).

²¹ En ce qui concerne cette règle de communication, voir Nowell-Smith (1962, pp. 5-6).

Il y a bien sûr de nombreuses façons d’expliquer le comportement humain. La réponse à la question “*Pourquoi a-t-il fait ça ?*” admet une réponse correcte dans certaines circonstances en termes de raisons, et dans d’autres circonstances en termes de causes physiologiques et psychologiques. (Voir Beck, 1966, et Hellesnes, 1968.) Nous pouvons donc dire que le “déterminisme” (explication de l’homme en fonction de causes physiologiques ou psychologiques) est *un* jeu de langage possible. Toutefois, ce jeu de langage possible présente l’inconvénient d’être inapplicable à certains énoncés importants à la première personne du singulier du présent de l’indicatif. C’est pourquoi on peut dire que le déterminisme est absurde en tant que théorie philosophique.

Il y a un autre point, ouvrant sur la distinction entre cause et raison, qui montre l’impossibilité de la prévision dans certains cas : il y a, en fait, des *raisonnements* dont nous ne pouvons tout simplement pas prévoir le résultat. Comment aurions-nous pu prévoir rationnellement la théorie de la relativité d’Einstein *avant* qu’il l’ait formulée ? Seulement en raisonnant *plus vite* que lui.

²² Certes, cet exemple, (5), a besoin d’être analysé, voir p. ex. Kettner (1993), p. 198, n. 14.

²³ Ces exemples d’absurdité montrent que les conditions transcendantales ne se situent pas à un seul niveau, quelque part dans la pensée abstraite, mais qu’elles se trouvent “partout”, et à divers niveaux, parfois au sein du langage, parfois en liaison avec l’acte d’énonciation et parfois dans la pratique sociale.

²⁴ Il y a des types d’incohérences authentiquement pragmatiques, et elles méritent qu’on leur consacre une attention spéciale : celles que l’on rencontre dans la compréhension autoréflexive et dans la connaissance implicite, comme chez

le second Wittgenstein (vues praxéologiques) et chez Apel (pragmatique transcendantale). Voir dans ce livre le chapitre V.

²⁵ Nous pourrions ajouter à titre d'hypothèse que les gens semblent s'entendre plus facilement sur ce qui est absurde que sur ce qui est nécessairement vrai.

²⁶ Cf. Ryle (1937/38), page 65 de l'édition de 1973.

²⁷ Par exemple chez Wittgenstein lui-même : 1953, §§ 90, 110, 111 et 251.

²⁸ Par exemple Chomsky (1965).

²⁹ L'analyse du statut d'un énoncé est une tâche *philosophique*, y compris quand l'énoncé lui-même est empirique. Mais dans le cas des énoncés catégoriels, je pense que les énoncés eux-mêmes peuvent être appelés philosophiques, puisqu'on procède à la " vérification " ou à la " falsification " au moyen d'un *raisonnement philosophique* (ce qui ne revient pas à dire que seuls des philosophes *professionnels* procèdent à ces raisonnements).

³⁰ Cf. Ryle (1937/38, 1945).

³¹ Voir Smart (1953). Voir aussi Harrison (1965) et Cross (1958/59).

³² Thompson (1957). Voir aussi Passmore, qui essaie de perfectionner la procédure de Ryle en rajoutant l'utilisation de certaines inférences (1961, p. 140).

³³ Il faudrait certes discuter tout d'abord en quel sens précis cet énoncé se laisse interpréter comme absurde.

³⁴ On ne pense pas habituellement à ces différentes règles linguistiques comme étant aussi explicites et précises que les règles explicites des échecs. Voir Cavell (1962), et aussi Winch (1958, p. 93).

³⁵ La " relation " entre les mots et les concepts est bien sûr pleine de pièges. Je ne veux pas dire, en utilisant l'image d'un véhicule, que nous avons deux *entités* différentes, les mots et les concepts, qui sont d'une certaine façon liés les uns aux autres par une relation biunivoque, indépendante de l'usage et du contexte. (S'agissant des problèmes liés au modèle véhicule-contenu, voir Stroll [1967b]).

³⁶ Ryle (1945, p. 10).

³⁷ Je le dis sans vouloir minimiser pour autant ces formes de discours (la poésie, les contes de fées et le discours religieux) dont je pense qu'ils peuvent communiquer des *intuitions* précieuses. Mais la question est de savoir lesquelles précisément.

³⁸ Ce qui arrive quand la situation de salutation s'interrompt est probablement plutôt une incertitude psychologique : qu'est-ce que cela veut dire, que X garde ma main dans la sienne ? Nous supposons que cela veut dire quelque chose d'autre. (X essaie-t-il de me mettre mal à l'aise ?)

³⁹ Cf. le chapitre premier de ce même livre.

⁴⁰ Voir par exemple le chapitre V de ce même livre.

III

PRAGMATISME ET PRAGMATIQUE

PRETENTIONS A LA VALIDITE ET ARGUMENTS, DANS UNE PERSPECTIVE MELIORISTE

REMARQUES PRELIMINAIRES

Quand nous parlons du pragmatisme d'Apel et de Habermas, nous n'avons pas à l'esprit le sens le plus grossier de ce mot, qui met l'accent sur ce " qui marche " et que l'on tient spontanément pour " utile ". Après tout, une critique des illusions instrumentalistes et de leur étroitesse de vue éthique est au cœur de la pensée de ces auteurs. Le pragmatisme, tel qu'on l'entend ici, est avant tout une conception de la recherche scientifique et de sa validation, c'est-à-dire, au sens large, une conception pragmatique de la vérité. C'est l'affinité de cette conception avec certaines des idées fondamentales de Charles Sanders Peirce (disons la validité par consensus parmi une communauté illimitée de chercheurs) qui la relie au pragmatisme.

Apel et Habermas ont tous deux consacré au pragmatisme de Peirce des commentaires qui en constituent un développement¹. Apel l'a retravaillé dans la direction d'une sémiotique transcendantale² ; il a tout particulièrement concentré son attention sur la communauté des chercheurs, conçue comme communauté idéale engagée dans un processus continu de validation interprétative et expérimentale, et pour laquelle un accord futur sur la vérité ultime est présupposé comme idée régulatrice nécessaire³.

Ces mots-clés indiquent à quel point une interprétation pragmatico-transcendantale du pragmatisme de Peirce est étroitement liée à une conception de la vérité et de la rationalité. Ils montrent aussi comment la question du pragmatisme chez Apel et chez Habermas se ramène fondamentalement à celle des conceptions pragmatiques de la vérité, ou, mieux, de la validité et de la validation, et comment elle dépend de concepts tels que consensus rationnel et validation argumentative, communauté illimitée des chercheurs et justification autoréflexive ultime.

Je présenterai ici dans leurs grandes lignes les conceptions " pragmatico-transcendantale " et " pragmatico-universelle " de la vérité et de la validité développées

par Apel et Habermas ; à travers elles, l'affinité avec le pragmatisme au sens de Peirce deviendra évidente.

Avant d'aborder le problème de savoir comment Apel et Habermas ont élaboré leurs conceptions pragmatiques de la validité, il n'est peut-être pas inutile de se remettre à l'esprit les raisons pour lesquelles la validité joue un rôle si important dans les projets philosophiques aussi bien de l'un que de l'autre.

Apel, qui a été formé dans la tradition herméneutique, en est venu à la conclusion que cette dernière prend insuffisamment en compte les aspects intersubjectif et argumentatif de la validation et de la validité⁴. Cette insuffisance se manifeste par un certain malaise autoréférentiel (une tendance relativiste) et par une compréhension insuffisante de l'entreprise scientifique ; elle implique aussi une résignation prématurée à la possibilité de fournir une justification ultime aux normes fondamentales. Apel met en relation avec la scientification du monde à la fois le besoin pressant, à notre époque, de cette justification ultime, et les obstacles théoriques à la reconnaissance de sa possibilité⁵ : d'un côté nous vivons dans une civilisation fondée sur la science et la technique, qui a créé un ensemble de problèmes globaux extrêmement graves (par exemple dans le domaine de la destruction écologique, des armements militaires et de leur utilisation éventuelle, des tensions et des inégalités économiques et politiques) ; d'un autre côté, notre conception de la rationalité scientifique, bien trop restrictive, fait paraître impossible l'idée d'une justification rationnelle des normes fondamentales (et on trouve en conséquence une pseudo-justification à ce que l'on perçoit alors comme une lutte entre des intérêts particuliers et des préférences particulières, tous également étrangers à la rationalité). Selon Apel, un traitement rationnel et juste de ces problèmes n'exige pas seulement une approche scientifique dans un sens technique ou visant des résultats, mais aussi un lieu ouvert de dialogue et une formation rationnelle de la volonté et des préférences ; et un tel traitement exige en dernier lieu de fournir une justification ferme à une base normative universelle rationnellement fondée, par delà toutes divisions particulières en nations, races, blocs et générations. La philosophie ne peut pas assurer le triomphe de ces normes, mais elle peut y contribuer de manière positive en dévoilant la possibilité (souvent négligée) d'une justification ultime.

On pourrait décrire le projet d'Apel comme une tentative de dépassement, au sens hégélien du terme, de l'auto-interprétation trop restrictive qui a cours dans la science⁶, en montrant à la fois un sens plus profond de la rationalité, y compris de la rationalité communicationnelle, et la possibilité d'une justification normative, qui se cache plus ou moins au sein des présupposés de l'entreprise scientifique elle-même. C'est là qu'intervient une transformation de la conception pragmatique que se fait Peirce de la rationalité scientifique.

On peut se livrer à des observations similaires dans le cas de Habermas⁷. Étant donné sa formation à la théorie critique de l'école de Francfort, Habermas avait besoin, pour légitimer la notion de philosophie critique, d'une notion de la validité normative fondée en raison. Sans un critère rationnellement fondé, son programme serait donc théoriquement défectueux. Suivant la conception de Habermas, il faut au minimum une notion bien fondée des droits naturels procéduraux, ce qui va de pair avec une critique d'une notion de la rationalité liée en dernière instance à la maîtrise et à la domination. La tentative de Habermas de retravailler la conception de la rationalité est bien connue par sa discussion des trois intérêts de connaissance, dont font partie la communication et l'émancipation⁸. Mais cette théorie des trois intérêts de connaissance et des trois formes de la rationalité n'accorde pas encore une attention suffisante aux problèmes de la *validité* ; dans les travaux de Habermas sur les intérêts de connaissance, ce ne sont pas seulement les problèmes de la validité des normes qui sont insuffisamment traités, mais aussi les problèmes de la validité théorique⁹. Sur ce fond intellectuel, il était parfaitement raisonnable de se fixer pour tâche suivante d'élaborer la notion de validité, d'élaborer plus précisément une conception pragmatique de la vérité et de la justesse normative¹⁰.

LA NOTION PRAGMATICO-TRANSCENDANTALE DE VALIDITE.

Apel argumente en général d'une façon dialectico-herméneutique, interprétant les autres philosophes jusqu'à ce que les insuffisances de leur position deviennent claires. Chez lui, le dépassement de ces insuffisances se trouve dans une conception pragmatico-transcendantale explicitement formulée¹¹. Un élément d'une importance cruciale pour son argumentation consiste en sa tentative de montrer le caractère illusoire d'un cadre "sémantique" : si on pense exclusivement en termes de catégories sémantiques, en n'examinant pas la relation interne entre langage et sujet, on se prive d'importantes intuitions philosophiques¹². On tend à regarder cette relation comme empirique. Le transcendantal devient au plus une question de "cadres constitutifs", au sens du cas paradigmatique des échecs qui ne met en jeu aucune nécessité autoréflexive (aucune irréfutabilité stricte, et donc aucune nécessité fondée de manière pragmatico-transcendantale). On oublie que les aspects prescriptifs des actes de parole sont des objets de réflexion philosophique pour ne les concevoir que comme autant de problèmes empiriques relevant de sciences telles que la psychologie ou la linguistique. Dans une telle vue sémanticienne, il y a en un sens réduction de la *validité* (normativité) à la constatation du *fait* pur et simple (facticité). Il convient de dépasser l'étroitesse de cette conception de sémanticien au profit d'une conception pragmatique, qui ne doit toutefois

pas être seulement une pragmatique empirique, mais une pragmatique philosophique, c'est-à-dire réflexive et transcendantale.

On pense souvent que la validité *dépend des institutions*, de sorte qu'un changement dans les institutions affecterait la validité des normes. Dans ce cas, les normes ne sont pas valides universellement, c'est-à-dire pour tous, mais seulement à l'intérieur des institutions qui les contiennent, d'un " jeu de langage ". Fait alors défaut une " moralité critique ", qui transcenderait les divers rôles et les diverses valeurs. En termes juridiques classiques, cette position affirme l'existence de droits " positifs ", pas de droits " naturels " (pour reprendre la terminologie classique).

C'est ici qu'une pragmatique philosophique devient importante : dans nos actes de parole en situation, nous émettons bel et bien des prétentions à la validité dont on peut montrer dans une perspective pragmatique qu'elles transcendent les limites de n'importe quelle institution particulière et présupposent une validité universelle¹³. On peut en gros présenter comme suit cette pragmatique philosophique : dans les rapports sociaux interpersonnels, nous présupposons que ce qu'une personne dit ou fait peut être compris par les autres, sinon immédiatement, du moins grâce à une traduction et à une explication appropriées. En principe, tout est compréhensible. Nous présupposons aussi que les gens, du simple fait qu'ils savent ce qu'ils disent et ce qu'ils font, et pourquoi ils le disent et ils le font, sont en principe crédibles. S'il n'en était pas ainsi, nous ne pourrions pas interagir. Nous supposons qu'en règle générale on dit ce qu'on veut dire, et qu'on suppose avoir de bonnes raisons pour le soutenir, et pour justifier d'agir comme on le fait. En fin de compte, ceci exige que l'institution au sein de laquelle on agit soit elle-même légitime. Quand surviennent à propos de ces suppositions de validité un doute ou un désaccord légers, ils peuvent se régler dans le cadre donné (institution, culture). Mais si le doute s'aggrave, on ne peut le dissiper sans se livrer à des recherches et à une argumentation spécifiques. C'est ce que présupposent déjà implicitement nos prétentions à la validité pragmatiquement exprimées¹⁴. L'idée d'une communauté illimitée des chercheurs émerge lorsqu'on retravaille ces présupposés pragmatiques implicites. Cette façon de dissiper les doutes de manière intersubjectivement valide en s'appuyant en fin de compte sur un consensus discursif constitue une idée régulatrice fondée pragmatiquement¹⁵.

Apel trouve à cet égard un soutien dans la sémiotique de Charles W. Morris¹⁶. En divisant la sémiotique en sémantique, syntaxe et pragmatique, Morris entend en premier lieu mettre l'accent sur le caractère intersubjectif du langage naturel. Ce langage est *intersubjectif* parce que l'interprétation des signes transcende nécessairement l'idée de l'autosuffisance méthodologique de l'individu (" solipsisme méthodologique ")¹⁷, et il est *intersubjectif* parce qu'il fait appel à des individus capables d'émettre des prétentions à la validité qui présupposent une validation intersubjective, et capables de communication mutuelle à propos de quelque chose (" double structure " de la communication) ¹⁸.

Armé de cette interprétation transcendantale de la sémiotique de Morris, Apel retravaille la conception peirceenne d'une communauté illimitée de chercheurs¹⁹. Il interprète Peirce de façon kantienne, de sorte que la conception sémiotico-transcendantale de Peirce qui en résulte est proposée comme " transformation " du paradigme tourné vers la conscience de la philosophie transcendantale traditionnelle²⁰.

Apel utilise ainsi cette version élaborée de la sémiotique de Morris pour démontrer l'existence de présuppositions pragmatico-transcendantales dans la vie (le langage) de tous les jours. Un acte de parole, en vertu de ce qu'il présuppose implicitement une compréhension mutuelle, est déjà un acte de reconnaissance des sujets les uns par les autres²¹. Il met nécessairement en jeu la présupposition qu'il est possible de justifier les prétentions à la validité émises implicitement et explicitement à propos de la vérité de ce qu'on prétend vrai, de la justesse des normes mises en jeu, de l'intelligibilité générale de ce qu'on communique, et de la sincérité de l'acteur du langage (pour reprendre la terminologie de Habermas)²². Cette révision de la conception peirceenne de la communauté illimitée des chercheurs _ des interprètes et des expérimentateurs _ est vue comme une manière adéquate d'articuler la présupposition, qu'elle implique, d'une possible justification intersubjective. La validité est ainsi intersubjective, non pas subjective et relative, et elle n'est pas seulement fondée sur les données sensorielles et sur la perception, mais établie au moyen d'une interprétation et d'une argumentation intersubjective, par le libre consensus de tous²³.

La validité normative se trouve dans les normes procédurales elles-mêmes. Elles impliquent la reconnaissance réciproque des participants et l'universalisation comme critère normatif. C'est, peut-on dire, une version procédurale de l'impératif catégorique, qui se caractérise par la reconnaissance mutuelle de l'égalité et la validité par l'universalisation. (Mais une interprétation adéquate des besoins fait ici partie du processus d'évaluation²⁴.)

Le noyau central de cette conception pragmatique de la rationalité est pour Apel le caractère inévitable de la rationalité argumentative²⁵, fondé sur la nécessité d'éviter toute contradiction performative. C'est le fondement auquel Apel retourne sans cesse (voir ses arguments contre le trilemme *déductiviste* de la justification ultime : régression, cercle ou décision arbitraire²⁶) : si nous devons discuter sérieusement et chercher ainsi vraiment une réponse valide, nous devons prendre au sérieux les arguments de tous nos opposants, réels et possibles. À chaque instant, nous devons accepter des conditions préalables normatives d'argumentation, telles qu'une reconnaissance mutuelle sur pied d'égalité et la volonté d'accepter l'argument le meilleur. La référence d'Apel à ces conditions préalables nécessaires d'argumentation n'est pas une preuve en un sens déductif, mais la démonstration réflexive d'une irréfutabilité rationnelle. Apel tente d'établir que tout essai d'argumenter sérieusement contre la validité de ces conditions préalables présuppose leur

validité dans l'acte même qui consiste à argumenter contre elles. C'est pour Apel la pierre angulaire où la rationalité montre sa nature contraignante. Cette force contraignante de la rationalité _ en tant qu'elle est irréfutable et déjà acceptée _ ne vaut pas seulement pour des argumentations et des contre-argumentations explicites, mais aussi pour l'activité scientifique en général, aussi bien que pour des prétentions à la validité émises dans la vie quotidienne, puisqu'en dernière instance ces prétentions requièrent implicitement une justification argumentative.

Apel conçoit cette façon strictement réflexive d'argumenter comme une " critique du sens "27, c'est-à-dire comme une indication que les prétentions implicites à la vérité et à la justesse ont un sens qui est présupposé et que l'on ne peut ignorer ou refuser sans se contredire soi-même. Appliquée à l'argumentation, cette " critique du sens " révèle des conditions de possibilité pragmatiques/sémiotiques de toute discussion dans l'acte même d'argumenter (et de penser, ajoute Apel)28. Ceci implique une structure autoréférentielle. Toutefois, quand on l'applique à la communication quotidienne (non-argumentative), l'argument en faveur du caractère indéniable des normes de l'argumentation requiert lui-même une argumentation poussée. Il faut montrer que des prétentions à la validité universelle sont vraiment émises dans tous les actes de parole, même quand elles ne sont pas consciemment formulées par les acteurs eux-mêmes, et que leur sens implique qu'elles peuvent être défendues par une argumentation intersubjective débouchant sur un consensus. Quand on en vient à l'élaboration de cette transition, Apel et Habermas appliquent des stratégies différentes. Le premier s'appuie plutôt sur des arguments par l'irréfutable, tandis que le second élabore une pragmatique universelle de la compétence communicationnelle et étend les applications de ses conceptions à une théorie de la socialisation et de l'évolution historique29.

Nous avons maintenant validation des normes à deux niveaux, pour ainsi dire : la validation des normes procédurales constitutives elles-mêmes, et la validation de diverses questions normatives introduites dans le processus argumentatif. La solution réflexive apportée au problème posé par les premières est en principe définitive ; nous prétendons savoir qu'elles sont valides, ici et maintenant. D'un autre côté, déterminer lesquelles des prétentions thématiques à la validité normative se révéleront valides dans une discussion est une question ouverte, qui doit être tranchée dans le processus réel d'argumentation entre les personnes concernées. On ne peut pas prédire quels en seront les résultats, quoiqu'on puisse prédire que des conclusions égoïstes et ethnocentriques seront exclues, en raison de l'universalisation égalitaire inhérente au processus de validation. Mais au-delà, la réponse juste aux questions posées dans chaque cas concret, par exemple à propos de la hiérarchie et de l'autorité, est en principe indéterminée. De plus, il y a des questions de valeurs, par exemple à propos du goût et du style, pour lesquelles il se pourrait qu'il

n'y ait jamais de consensus rationnel, de sorte que dans leur cas, des conceptions différentes sont légitimes. C'est le domaine de la tolérance rationnelle et du pluralisme légitime³⁰.

Ce qu'on a dit ici de l'impossibilité de refuser d'argumenter et de l'universalité des prétentions à la validité établies par l'argumentation n'implique pas un déni de l'historicité de l'activité argumentative, pas plus que cela n'implique une garantie contre la régression dans l'irrationnel. Mais la nature de nos prétentions à la validité émises pragmatiquement et le présupposé qu'il est possible de les justifier présentent un intérêt tout particulier pour une pensée et une action rationnelles, et pour ceux qui se soucient d'améliorer les conditions réelles de la rationalité argumentative³¹.

Cette validation argumentative implique un droit à évaluer la légitimité de différentes sociétés, de différentes cultures, même dans des cas où la rationalité argumentative ne s'est pas développée ou a été réprimée. Ce droit à évaluer les autres ne signifie pas toutefois que carte blanche est donnée à des décisions autocratiques et élitistes, puisqu'il s'appuie sur la possibilité d'un accord de toutes les personnes mises en jeu. De plus, même quand une évaluation transculturelle en ce sens s'avère légitime, comme dans des cas de mutilation sexuelle, la question reste de savoir comment on devrait procéder à une critique concrète, c'est-à-dire, sous quelle forme on devrait le faire³².

J'ai présenté, en les formulant assez librement, les points principaux de la conception pragmatique de la validité chez Apel. Afin de faire ressortir plus clairement les aspects qui posent philosophiquement problème, j'ajouterai quelques remarques critiques³³.

Si le critère de validité (de vérité) se définit par un consensus obtenu par l'argumentation³⁴, on peut se demander si cette conclusion s'applique aussi au critère. En fait, pour soutenir sa conception, Apel ne fait pas principalement appel au consensus, mais à ce qu'il perçoit comme l'irréfutabilité des arguments autoréférentiels³⁵. Pour rendre plus claire la structure de cet argument, il se réfère par exemple à l'argument d'Aristote en faveur de l'irréfutabilité du principe de non-contradiction³⁶. Ce n'est pas un cas de validation par consensus, ni même par une procédure intersubjective. Ici, une personne isolée pourrait en principe reconnaître la validité de l'argument. On peut certes montrer que dans ce cas tous les êtres rationnels parviendront à la même conclusion et qu'ainsi il y aura consensus. Mais dire que la vérité implique un consensus parmi les êtres rationnels, ce n'est pas dire que le consensus est ce que nous comprenons par vérité, ni que c'est la façon dont nous décidons de ce qui est vrai. On peut répondre à cette objection en faisant une distinction entre, d'un côté, la validation autoréférentielle de cette conception de la validation procédurale, et de l'autre, la validation argumentative des questions discutées *au sein de* ce processus de validation. La seconde peut alors sans

inconséquence se décrire en termes faillibilistes et mélioristes, alors que l'on dira la première valable une fois pour toutes. C'est cette stratégie que l'on trouve chez Apel³⁷.

Toutefois, si l'on veut encore utiliser l'expression " théorie consensuelle de la vérité " pour caractériser cette position, on doit au moins ajouter que le terme " consensus " recouvre alors des distinctions très importantes.

Passer de l'interaction quotidienne (non-argumentative) à une pleine argumentation validante pose de sérieux problèmes³⁸, qui surgissent aussi lorsqu'on passe d'une argumentation réelle à une argumentation pure³⁹. Dire que quand on argumente sérieusement on doit prendre les arguments au sérieux est une chose ; dire que nous devons prendre les arguments au sérieux dès que nous prenons part à une discussion réelle mais incomplète ou même biaisée en est une autre. Il y a, c'est certain, quelque chose de contraignant dans des arguments, même dans un contexte biaisé. (Essayez, par exemple, de défendre devant un tribunal des conceptions clairement incohérentes !) Ceci vient appuyer la conception suivant laquelle il y a dans les discussions réelles une " force motrice " qui mène vers une argumentation libre d'entraves et de biais. Dans les vraies discussions, il y a toutefois diverses règles et divers critères institutionnels spécifiques, qui toutes et tous déterminent ce qui est " suffisant " et ce qui est " raisonnable " dans l'argumentation, et qui nous disent quand nous avons obtenu assez de clarification et des fondations satisfaisantes pour considérer le problème résolu en ce sens que nous sommes autorisés à prétendre que nous le comprenons. Dans la vie quotidienne, il faut des raisons bien particulières pour continuer à argumenter au delà de ce point. Même si l'on accepte que des prétentions à la validité sont émises dans la vie quotidienne et qu'elles présupposent la possibilité d'une justification, on pourrait douter que cela entraîne la présupposition supplémentaire que seule est acceptable la validation qui intervient intersubjectivement dans les conditions d'une discussion idéale⁴⁰.

Afin de découvrir de telles présuppositions de base, une analyse *empirique* des prétentions à la validité émises dans les actes de parole quotidiens ne fera pas l'affaire. (On n'obtiendra vraisemblablement pas grand chose, par exemple, de l'utilisation de questionnaires demandant aux gens si dans leurs actes de parole ils présupposent vraiment une validation par un consensus rationnel, obtenu par des situations idéales de parole, puisque la plupart des gens ne possèdent pas explicitement ces concepts). C'est la raison pour laquelle il faut élaborer la sémiotique transcendantale ou la pragmatique universelle. C'est aussi là que s'applique une stratégie négative : Apel et Habermas commencent tous deux par critiquer les autres conceptions de la vérité, en guise d'introduction à leur propre notion de la validité⁴¹. Apel présente son interprétation sémiotico-transcendantale de Peirce comme une conception de la vérité, supérieure en ce qu'elle intègre d'autres conceptions⁴². Il y voit une synthèse qui rend compte à la fois du lien à la réalité et de l'interprétation intersubjective permanente, une notion qui permet de résoudre le

“ problème d’une explication adéquate de la conception de la vérité qui sous-tend la science empirique moderne ”⁴³. L’objet de cette stratégie négative est le suivant : puisque cette conception pragmatico-transcendantale est supposée représenter une position *supérieure* aux autres conceptions de la vérité, la prétention à la validité inhérente aux actes de parole *doit* être interprétée en fonction de cette conception pragmatico-transcendantale.

Si l’on n’y regarde pas de trop près, la version d’Apel de la vérité et de la validation est assez proche de la conception de Habermas. Il convient cependant de mettre en évidence quelques-uns des points principaux de désaccord entre les deux auteurs.

Le statut de la *réalité* dans ces notions intersubjectivistes de la validité est une source de difficulté. Apel voit ici une ambiguïté chez Habermas : d’un côté, Habermas présuppose que “ nous affirmons en fonction des objets du monde les faits abstraits qui sont les corrélats des propositions vraies ”⁴⁴ ; et d’un autre côté, il fait “ une distinction rigoureuse entre la question de la vérité des *faits abstraits* qui est pour lui une question de *prétentions réflexives à la validité* qui doivent être établies au niveau du *discours argumentatif* et la question de l’évidence des *objets d’expérience* qui est pour lui une question d’*information* pré-discursive au sein du cadre de l’interaction *communicationnelle pré-réflexive* entre les gens ”⁴⁵. Cette difficulté, nous le verrons, influe sur les notions centrales de la validité et du consensus.

Pour Apel, la réponse se trouve dans la conception peirceenne de la réalité comme ce qui est reconnaissable à la longue, c’est-à-dire dans la conception de l’“ opinion ultime ”⁴⁶. Cette conception définit la réalité indirectement, c’est-à-dire grâce aux notions d’argumentation et de communauté idéale de recherche : le réel est ce sur quoi s’entendraient finalement tous les chercheurs. Cependant, si on considère que la réalité comme reconnaissabilité veut dire “ ce sur quoi tous les chercheurs peuvent s’entendre ”, reste le problème de savoir s’ils *atteindront* vraiment un tel accord. De plus, la question reste ouverte de savoir comment nous pourrions être sûr qu’un consensus futur est vraiment le *dernier*. L’expression “ à la longue ” sert à éviter de réduire le sens normatif du “ vrai consensus ” au sens descriptif d’un “ consensus réel ”, mais elle implique un manque de détermination quant à ce qu’est réellement le vrai consensus.

Un autre point important de désaccord tourne autour de la question du *transcendantal*⁴⁷. C’est en partie une question de terminologie. Habermas répugne en raison de ses connotations kantienne à utiliser le terme “ transcendantal ” à propos des conditions préliminaires de communication et de validation ; il préfère donc parler de pragmatique universelle (ou formelle), et pas de pragmatique transcendantale. Mais il s’agit aussi d’une question d’accent mis sur la méthode. Apel met l’accent principalement sur l’argumentation autoréflexive (et sur un raisonnement philosophique plus traditionnel,

en particulier la critique herméneutique), tandis que Habermas le met sur la justification au moyen de la théorie des sciences sociales. Cette différence de méthode implique des différences philosophiques. De l'avis d'Apel, Habermas introduit la contingence empirique sous la pierre angulaire transcendantale. De l'avis de Habermas, Apel met trop l'accent sur la force et l'étendue de l'argumentation (autoréférentielle) transcendantale⁴⁸.

Remarque critique sur les conceptions sous-jacentes du tournant “pragmatico-linguistique” chez Apel et chez Habermas.

Il convient à ce stade de rappeler l'importance globale qu'accordent tant Apel que Habermas au *tournant pragmatico-linguistique*⁴⁹, mais aussi de souligner en quel sens leurs conceptions de ce tournant diffèrent l'une de l'autre.

Tous deux ont une formation herméneutique, ce qui représente déjà une amorce de ce tournant pragmatico-linguistique, et tous deux trouvent qu'on ne peut traiter de manière satisfaisante les problèmes de validité dans le cadre d'une approche herméneutique (en partie pour des raisons d'autoréférence) ; c'est pourquoi ils font intervenir des philosophes tels que Peirce et Searle, c'est-à-dire des philosophes qui, en gros, s'inscrivent dans les traditions pragmatique et analytique, et c'est au moyen de ces philosophes qu'ils élaborent leur(s) conception(s) pragmatique(s) de la validité, ou leur pragmatique universelle.

Mais c'est ici qu'on voit qu'ils se font du tournant pragmatico-linguistique une conception différente : en gros, Habermas tend à le concevoir comme un changement de positions, et dans une large mesure comme un changement paradigmatique (au sens de Kuhn), qui permet de dépasser les divers paradigmes sujet-objet et de les remplacer par un paradigme pragmatico-linguistique conçu intersubjectivement. À mon avis, Habermas ne prend ici en compte de façon adéquate ni l'approche linguistico-sceptique, qui implique des analyses de cas détaillées, ni la version plus large du tournant pragmatico-linguistique qui y voit un processus d'apprentissage consistant non pas en l'abandon des positions antérieures mais en leur réinterprétation. Ce n'est dès lors pas un hasard si son approche avant tout intersubjectiviste lui donne du fil à retordre quand il en vient à la question du statut épistémique de l'“ objet ” (ou de la “ réalité ”⁵⁰, et de la “ nature ”⁵¹). Il n'est pas étonnant non plus qu'il rencontre des problèmes similaires à propos du “ sujet ” (voir notre discussion de son dédain à l'égard des problèmes de délimitation du concept de personne par rapport à celui de sujet moral, que ce dernier soit humain ou non-humain⁵²). Dans tous ces cas, son approche intersubjectiviste, conçue en fonction de schèmes conceptuels de haut niveau, et souvent à l'aide de dichotomies conceptuelles rigides, l'emporte sur le besoin philosophique d'une approche plus souple et plus

gradualiste, d'une approche qui aurait pu aider à mieux concevoir les problèmes que posent l'"objet" et le "sujet".

En même temps, Habermas critique la philosophie transcendantale d'Apel fondée sur l'autoréflexion comme une régression qui replonge dans la philosophie de la conscience, une philosophie du sujet dont le tournant pragmatico-linguistique conçu comme changement paradigmatique aurait dû entraîner l'abandon. On doit bien sûr prendre cette critique au sérieux, mais on doit alors aussi se demander dans quelle mesure elle s'enracine dans la conception intersubjectiviste qu'a Habermas du tournant pragmatico-linguistique comme, avant tout, changement paradigmatique, et qui lui fait ainsi négliger dans une large mesure à la fois la conception de ce tournant comme processus d'apprentissage, par lequel des formes de pensée antérieures devraient être "transformées" (le terme est d'Apel) et réinterprétées, et pas seulement abandonnées et laissées en arrière, et la conception de ce tournant comme façon de *faire* de la philosophie, qui s'appuie sur des analyses de cas détaillées et conceptuellement autocritiques.

Pour finir, en ce qui concerne Apel et la façon dont il élabore la pragmatique universelle comme une pragmatique transcendantale, on pourrait aussi se demander en quel sens est faussée sa conception du tournant pragmatico-linguistique, qui néglige le besoin d'analyses détaillées d'un grand nombre de cas différents _ en l'occurrence : de raisonnements transcendantsaux _, qui néglige ainsi une approche qui aurait pu montrer qu'il y a diverses sortes de tels raisonnements, donc qu'une idée unilatérale des conditions transcendantales de possibilité est inappropriée, et qu'une conception plus pluraliste aurait été plus adéquate.

LA NOTION PRAGMATICO-UNIVERSELLE DE VALIDITE.

Je présenterai maintenant quelques-uns des points essentiels de ce qu'on appelle chez Habermas la théorie consensuelle de la vérité. Puis je concentrerai mon attention sur quelques problèmes, principalement suivant l'axe *universalité _ mise en situation*, à savoir : (1) La question des délimitations externes et internes d'une théorie purement discursive de la validité ; (2) la question du caractère inévitablement situé de toute discussion ; (3) la question de la normativité du consensus réel.

Chez Habermas (comme chez Apel), le concept de vérité n'est pas analysé en relation avec des entités sémantiques, mais en relation avec des entités pragmatiques, où l'aspect performatif implique des prétentions à la vérité (l'expression : "est vrai" est ainsi rendue non-redondante)⁵³. La validité de ces prétentions repose sur le fait qu'on les admet, ou, comme le dit aussi Habermas, qu'on a des raisons suffisantes de les admettre⁵⁴. Habermas prend les actes de parole explicites "sans fonction institutionnelle" comme

cas paradigmatiques⁵⁵. (“ J’atteste par la présente_ ” est un cas d’acte de parole à fonction institutionnelle, dans le sens où “ Je te promets_ ” ne l’est pas⁵⁶.) Pour Habermas, il y a quatre prétentions universelles à la validité : l’intelligibilité, la vérité, la justesse normative et la sincérité⁵⁷. Elles sont “ universelles ” en ce sens que, tout d’abord, on veut dire qu’elles sont valides indépendamment de toute institution ou situation particulières, et ensuite, que tous les locuteurs sont capables de les émettre. La capacité à agir ainsi relève de notre compétence communicationnelle commune. Ces quatre prétentions à la validité sont à l’œuvre dans tous les actes de parole communicationnels, et elles sont mises en jeu de manière incomplète dans d’autres types d’actes de paroles. Dans la vie quotidienne, les individus font mutuellement confiance aux prétentions à la validité implicites, sous la forme d’un consensus d’arrière-plan. (Quand on demande une tasse de thé, par exemple, on présuppose que la tasse est disponible et qu’il est possible de l’apporter, que l’autre personne comprend la demande et prend celui qui la formule au sérieux, et que tous deux n’y trouvent rien d’anormal.) Doutes et désaccords peuvent rendre explicites les prétentions implicites à la validité ; une solution rationnelle peut alors être cherchée et éventuellement obtenue en mettant en avant diverses raisons, le cas le plus extrême faisant intervenir un basculement radical dans une recherche et une argumentation spécialisées.

Habermas s’est appuyé sur une distinction (développée chez Ramsey et Strawson) entre faits et objets d’expérience⁵⁸. Les faits sont ce qu’énoncent des énoncés vrais, et ils ne sont pas au monde de la même façon que les choses. Vous pouvez casser une chose, par exemple un verre, mais pas un fait, par exemple le fait que le verre est fragile. Habermas a élaboré cette distinction pour en faire une distinction entre la *validité* des déclarations énonçant des faits et l’*objectivité* des expériences portant sur des objets⁵⁹, distinction qu’il a utilisé dans sa critique de l’ensemble des conceptions de la vérité comme correspondance : la théorie de la correspondance confond validité et objectivité⁶⁰. Toutefois, même si l’on est d’accord avec la critique générale que Habermas adresse aux conceptions de la correspondance⁶¹, on peut trouver embarrassant l’usage qu’il a fait de cette dichotomie entre objectivité et vérité _ qui va de pair avec des dichotomies similaires entre “ action ” et “ discussion ”, “ constitution ” et “ validation ” _, puisque les deux facteurs s’entremêlent à l’évidence (comme nous le montrerons plus loin)⁶².

Pour Habermas, vérité et justesse sont les deux seules prétentions à la validité universelles qui peuvent être confirmées par la discussion (c’est-à-dire par l’argumentation)⁶³. C’est dans des interactions ultérieures qu’on met à l’épreuve la sincérité ; quant à l’intelligibilité (liée au langage)⁶⁴, elle est une condition indispensable de la discussion (c’est-à-dire de l’argumentation).

Les étapes suivantes de la présentation par Habermas de sa conception pragmatique de la validité seront discutées en relation avec son exposé initial dans *Wahrheitstheorien*⁶⁵.

Il appartient pour ainsi dire à la nature des prétentions à la validité de pouvoir être confirmées⁶⁶.

C'est la notion de prétentions à la validité enracinées pragmatiquement, dont le sens présuppose la justification.

La réalisation d'un consensus conformément aux conditions de la discussion est le "mode d'action" par lequel une prétention à la validité discursive est confirmée⁶⁷.

C'est une interprétation, du point de vue d'une théorie du consensus, des prétentions à la validité enracinées pragmatiquement.

Toutefois, le concept de consensus est indéniablement ambigu. Nous avons une version faible qui dit que si une prétention à la validité se révèle valide, alors toutes les personnes de bonne volonté compétentes devraient être capables de se mettre d'accord sur elle. La validité implique le consensus. Dans une version forte, la validité est *définie* par le consensus : une conception est valide parce qu'il y a consensus à son propos. En outre, le mot consensus peut être défini de diverses façons, par exemple par diverses exigences quant à la compétence et au nombre des participants, ou par différentes raisons qui engendrent différentes sortes de consensus (qu'il s'agisse de raisons décisives, ou, simplement, de raisons sérieuses)⁶⁸.

Un consensus atteint de manière contingente ne peut représenter un critère de la réponse juste, dit Habermas. Pour l'obtenir, il nous faut un consensus fondé, ou rationnel⁶⁹.

Pour éviter un cercle vicieux (définir le consensus rationnel par un autre consensus rationnel), Habermas définit le consensus rationnel comme " les propriétés formelles de la discussion ", c'est-à-dire comme une argumentation dans laquelle seuls comptent les arguments, et rien d'autre (seule détermine la conclusion la " contrainte non-coercitive de l'argument le meilleur ")⁷⁰. La notion de discussion est ainsi étroitement liée à celle d'une situation où règne la liberté de parole, d'où ont été éliminés les obstacles à l'intersubjectivité (en mettant entre parenthèses le domaine de l'action et de l'expérience)⁷¹, et où il n'y a pour seul motif que la recherche en commun de la vérité. (Voir la notion de communauté illimitée des chercheurs dans la version transformée qu'Apel donne de Peirce, et la notion de communication libre de domination chez Habermas)⁷².

Habermas explique la discussion en ayant recours à l'idée de situation idéale de parole impliquant essentiellement des chances égales pour tous de participer à la

discussion et la liberté de critiquer et de changer les cadres linguistiques donnés (ou, mieux, les concepts en usage), c'est-à-dire une égalité de statut, avec à son cœur la liberté. S'y adjoignent sincérité, motivation rationnelle, compétence, et suppression des limites temporelles⁷³. (Nous sommes ainsi confrontés simultanément à deux conceptions de la situation idéale de parole, l'une *structuralo-discursive* et l'autre qui englobe les *qualités individuelles*.)

Une notion de base est ici celle de “ système de langage ”, engendré historiquement et transmis par la socialisation. Les systèmes de langage (devrions-nous dire : les horizons, les traditions, les cadres catégoriels ?)⁷⁴ ne sont pas eux-mêmes vrais ou faux, Habermas y insiste ; ils rendent possibles des assertions vraies ou fausses. Mais leur pertinence peut-être examinée et changée, par une activité réflexive. Une telle réflexion est une part essentielle de la discussion⁷⁵.

En bref, pour rendre possible une activité critico-réflexive, il faut une situation de parole libre et non-biaisée. L'argumentation devrait être libre de traiter n'importe quelle question à partir de n'importe quelle perspective. Liberté et égalité sont en ce sens des conditions de possibilité de la rationalité. Le consensus obtenu à ces conditions est un consensus (rationnel) fondé, dont on dit qu'il est un “ critère suffisant ” de justification (“ confirmation ”) des prétentions à la validité⁷⁶.

La situation idéale de parole est ainsi déterminée surtout “ négativement ”, c'est-à-dire par élimination de toutes les entraves, liées au cadre de la discussion ou aux personnes, qui s'opposent à une activité argumentative libre (élimination d'une inégalité nuisible des participants, et de dates limites), mais elle comporte aussi des caractéristiques “ positives ” additionnelles : être quelqu'un de sincère, et avoir pour motif (pour *seul* motif) la validation.

En résumé, il y a, dans la communication, des prétentions universelles à la validité émises pragmatiquement, qui présupposent une justification par consensus, c'est-à-dire par un consensus rationnel, au sens d'un consensus obtenu par la discussion ; la discussion présuppose une réflexion critique sur les cadres et les perspectives donnés, afin de les améliorer ; la discussion libre exige une situation idéale de parole ; le consensus obtenu à ces conditions n'est pas seulement de fait, mais constitue un critère de validité. En d'autres termes, les prétentions à la validité implicites impliquent, en tant qu'idées régulatrices inévitables, les notions de situation idéale de parole et de consensus obtenu par la discussion, de même que, inversement, l'argumentation et l'agir communicationnel présupposent la possibilité de justification, et en ce sens ces notions sont constitutives de l'argumentation et de la communication. Il n'y a toutefois pas de critère externe pour savoir si oui ou non est réalisée une situation idéale de parole (et la plupart du temps elle ne l'est pas)⁷⁷.

(1) À la thèse selon laquelle les systèmes de langage ne sont pas vrais ou faux, on peut objecter que même si les mots vrai et faux sont réservés aux assertions, ces termes n'excluent pas *une sorte de validation* des dits systèmes de langage (ou, peut-on dire, une validation de la "constitution", puisque les systèmes de langage ont une fonction constitutive). Cette validation, d'une part, modifie la dichotomie tranchée entre validité et constitution⁷⁸. D'autre part, cette validation réflexive des "systèmes de langage" doit être reliée d'une façon ou d'une autre à la *réalité*, et par conséquent les *décisions* collectives ne constituent pas _ même quand on les obtient par une discussion _ le cas paradigmatique de résolution des problèmes conceptuels : *l'adéquation conceptuelle* exige plus que la *décision*. D'une façon ou d'une autre, nos concepts doivent être adéquats *au cas considéré*. L'adéquation conceptuelle, même quand on en décide par une réflexion argumentative (et non par un œil métaphysique qui puisse regarder "entre" concepts et phénomènes) doit d'une certaine façon en venir aux prises avec *ce* sur quoi portent les concepts.

Ici, comme en tout cas où l'on parvient à distinguer le meilleur de deux arguments, se référer seulement à la situation de parole ne suffit pas : dans une libre discussion, où seul compte l'argument le meilleur, ce qui distingue ce dernier de tous les autres ne peut pas être une part du cadre intersubjectif, puisqu'on présuppose que ce cadre (situation idéale de parole, ou un peu moins qu'idéale, mais proche en tout cas) est le *même* dans les deux cas. Ce qui est décisif pour la validation, ce doit donc être quelque chose "dans l'argument", en un sens son "contenu", par opposition à la caractérisation "formelle" (c'est-à-dire purement intersubjective) de la situation idéale de parole. Même en tenant compte de tous les problèmes que soulèvent les termes "correspondance" ou "référence", il faut bien admettre dans une théorie de la validation ce minimum d'élément "objectif"⁷⁹.

Habermas souligne qu'il rejette une interprétation de la mise à l'épreuve discursive des "systèmes de langage" dans les termes de la théorie de la correspondance, mais sans rendre clair comment l'"*adéquation*" (*Angemessenheit*) des "systèmes de langage" est liée au domaine des objets et de l'expérience⁸⁰.

Cependant, si des éléments de "contenu" sont nécessaires dans les mises à l'épreuve *conceptuelles*, alors il en va de même à la fois des prétentions de validité théoriques (empiriques) et pratiques (normatives), puisque la question de l'adéquation du "système de langage" donné fait partie intégrante de ces deux sortes de prétentions à la validité. Et ceci revient à dire qu'une théorie du consensus, ou une théorie de la discussion, ne peut être dite "pure", si on entend par là que suffisent à caractériser les notions de validation et de validité le seul consensus (l'accord intersubjectif, sans contenu) ou la seule discursivité (les simples structures de la discussion, sans contenu).

En d'autres termes, dans la formulation d'une théorie de la discussion et du consensus, il convient de ne pas négliger la "référence au contenu"⁸¹.

Nous avons déjà vu qu'Apel a souligné une ambiguïté dans la façon dont Habermas traite de la question de la "réalité". Examinons à nouveau ce problème. Au début, Habermas a fixé son attention sur l'aspect argumentatif de la validation ; laissant quelque peu de côté son aspect plus empirique, et s'occupant des sources d'échec, il tend à se concentrer sur celles de ces sources qui se situent au niveau intersubjectif. Mais, pouvons-nous objecter, il y a des sources d'échec qui découlent de l'aspect empirique de la validation, et il y a des inadéquations conceptuelles. Habermas a certes l'intention de s'intéresser aussi à ce type d'échecs, en partie grâce à des processus tels que la thérapie, la socialisation rationnelle et la critique de l'idéologie, en partie par la libre réflexion discursive sur les "systèmes de langage". La question est toutefois de savoir si sa conception intersubjectiviste suffit à remédier aux inadéquations conceptuelles et si l'on est habilité à ignorer les aspects empiriques de la validation comme il a tendance à le faire.

Habermas a déclaré qu'un consensus rationnel obtenu dans une situation idéale de parole est un "critère suffisant" pour "confirmer" des prétentions à la validité⁸². En négligeant les difficultés que l'on rencontre quand on veut concevoir et réaliser une situation idéale de parole et un consensus rationnel qui en découle, on peut soulever les questions suivantes en termes logiques de conditions nécessaires et suffisantes : (a) la situation idéale de parole est-elle une *condition nécessaire* de validité ? (b) La situation idéale de parole est-elle une *condition suffisante* de validité ?

(a) Dans la vie quotidienne, nous pensons savoir diverses choses. Nous nous trompons dans certains cas, mais pas dans tous. Pour autant que nous "possédons" souvent la vérité (pour ainsi dire) sans une situation idéale de parole, la seconde n'est pas une condition nécessaire de validité.

Mais si nous interrogeons une prétention à la validité et demandons une réponse fondée, pouvons-nous alors atteindre cette réponse sans anticiper une situation idéale de parole ? La question est rhétorique, puisqu'il y a évidemment diverses façons culturellement dépendantes ou institutionnellement conditionnées d'obtenir des réponses "suffisamment bonnes", sans situation idéale de parole. En ce sens, la situation idéale de parole n'est pas une condition nécessaire pour tenir-quelque-chose-pour-vrai (ni même parfois pour détenir-la-vérité).

Mais qu'en est-il du cas où l'on exige une réponse incontestable ? Même dans ce cas, une situation idéale de parole, voire un degré réellement réalisable de libre communication, n'est pas toujours nécessaire. Imaginez une personne daltonienne qui veut savoir avec un haut degré de certitude si ceux qui ne sont pas daltoniens distinguent les choses suivant leurs propriétés objectives et pas seulement par convention (comme

quand on parle de “ ciel bleu ” et d’ “ herbe verte ”)⁸³. Elle contraint quelques personnes qui perçoivent normalement les couleurs à s’engager dans sa recherche en s’asseyant séparément les unes des autres, en même temps qu’on leur dit (on leur donne un ordre, on ne leur demande pas dans une libre communication) de répartir en fonction de leur couleur un certain nombre de bouts de papier, qui ont chacun une couleur et un nombre distinctif. Sans entrer dans plus de détails sur cet exemple, nous prétendons que cette personne daltonienne est ainsi en mesure d’obtenir une réponse incontestable à sa question. Dans ce cas, ni une situation idéale de parole, ni un quelconque degré réalisable de libre communication ne sont des conditions nécessaires pour obtenir une réponse solidement fondée.

On peut bien sûr commenter cet exemple de diverses façons. On peut, par exemple, montrer que l’action qu’on persuade les individus d’accomplir présuppose une compétence communicationnelle chez la personne qui mène l’expérience, et aussi chez les individus qui y participent, pour autant qu’ils comprennent l’ordre qu’on leur a donné. Toutefois, la question est ici tranchée de manière satisfaisante par la vue, sans mise à l’épreuve discursive ni changement de langage. On peut donc raisonnablement situer le fondement de la validation au niveau des phénomènes plutôt qu’au niveau intersubjectif _ ce qui n’est pas nier que ces phénomènes (les bouts de papier de couleur) sont déjà constitués par le langage et donc “ médiatisés ” au niveau intersubjectif.

Cet exemple n’exclut pas la possibilité d’une discussion permanente, mais il nie sa nécessité, puisque dans ce cas il n’y a *pas de sens* à poursuivre une discussion. En tant que cas de validation, il a une autonomie relative par rapport à l’exigence discursive de questionner n’importe quel problème à partir de toutes les perspectives. Il constitue à lui tout seul un type de justification des prétentions à la vérité. Il ne s’accorde pas sans résistance au cas paradigmatique de validation pour Habermas.

Quelques-uns des exemples de Habermas lui-même illustrent le même point. Dans le passage consacré à Toulmin, il se réfère à la question de savoir si Harry est un citoyen britannique⁸⁴. Pour trancher la question, on prête attention au fait que Harry est né aux Bermudes. De plus, on se réfère à la loi britannique qui dit que les gens nés aux Bermudes sont en général citoyens britanniques. Cette loi est une garantie qui nous autorise à affirmer que Harry est de fait un citoyen britannique, une fois qu’on a prouvé qu’il était né aux Bermudes _ quoiqu’il faudrait ajouter une restriction à cette garantie : “ dans des circonstances normales ”. Si la citoyenneté britannique de Harry était jamais objet de doute ou de discussion, la question serait alors tranchée, c’est-à-dire décidée hors de tout doute et de toute discussion raisonnable, dans la mesure où le fait de sa naissance et les dispositions de la loi britannique sont suffisamment bien contrôlés. Ce à quoi on se réfère explicitement afin de trancher la question, ce sont des faits et des dispositions légales, les uns et les autres énoncés dans un langage commun (comprenant des concepts tels que

ceux de personne, de temps et de lieu, et d'appartenance nationale). Mais on n'a procédé à aucune réflexion sur ce langage, et on n'a essayé ni de le critiquer ni de l'améliorer (on peut même montrer que cette question de la citoyenneté britannique de Harry n'a de sens que dans ce cadre linguistique). On n'a fait appel à aucun consensus, même pas aux personnes participant au processus de raisonnement, ni à quelque communauté de participants que ce soit. La question est résolue seulement en faisant appel à des faits et à des dispositions légales dans le cadre de référence donné. Ces faits et ces dispositions peuvent être contrôlés par un individu seul, même si, en cas de doute, il peut avoir besoin de l'aide de personnes compétentes (qui en sachent plus que lui sur la naissance de Harry ou sur les dispositions légales en question).

Jusqu'ici, aucune référence n'a été faite au consensus, ni à ceux qui participent à un processus de validation. En conséquence, ce n'est pas un exemple d'un fragment de discussion au sens de Habermas (qui inclut une réflexion critique sur les cadres donnés et la validation par consensus en raison d'une situation idéale de parole). C'est là aussi un cas de justification rationnelle d'une prétention à la validité qui ne s'accorde pas aisément avec la conception que se fait Habermas de la vérité et de la validation, liée aux questions d'ordre générale :

Les paradigmes cognitifs, à partir desquels peut être explicité le sens de la vérité, ne sont pas les perceptions ni les énoncés singuliers par lesquels on communique des perceptions, mais des énoncés d'ordre général, négatif et modal⁸⁵.

Ce paradigme de validité a de grands mérites (en premier lieu, de saisir la validation mieux que n'importe quel modèle statique sujet-objet) ; et se demander si en relèvent également *tous* les cas de validation (tel que par exemple le problème légal de la citoyenneté britannique de Harry) n'implique pas qu'on nie son importance d'ensemble, mais c'est le situer par rapport à d'autres cas de validation relativement autonomes.

Par souci de clarté, il faudrait cependant énoncer explicitement que même dans un cas tel que celui-ci on *présuppose* nécessairement un consensus possible, et en un double sens : (1) s'il se trouve que Harry est un citoyen britannique, alors il doit exister en arrière-plan un consensus concernant les dispositions légales et les notions acceptées dans la société britannique. (2) D'où il est garanti que tous les locuteurs compétents possibles dans une situation idéale de parole devraient être capables d'atteindre un consensus quant à la citoyenneté britannique de Harry.

Cependant, nos exemples montrent en l'occurrence une autonomie relative du processus de validation, autonomie qui implique qu'il est pratiquement dépourvu de sens de se lancer dans une discussion concernant tel ou tel cadre réel de validité. Une telle entreprise est superflue. Mais, comme nous venons de le montrer, on ne dénie pas, tout court, le statut de la notion de situation idéale de parole (ou de la communauté infinie des

chercheurs) en tant que dernière instance de validation (voir notre discussion de Höffe vers la fin de ce chapitre).

Tandis que la question de l'adéquation conceptuelle indique qu'il y a, dans cette conception pragmatique de la validation, un élément de " contenu " (ce qui restreint la signification intersubjectiviste des expressions " théorie de la discussion " et " théorie consensuelle de la vérité "), les exemples cités indiquent qu'il est raisonnable de *délimiter* cette théorie de la discussion par rapport à des problèmes de vérité empirique qui ont une forme de validation relativement autosuffisante (où il est inutile de se lancer dans un questionnement discursif des concepts choisis).

(b) La question suivante est celle de savoir si une situation idéale de parole est une condition *suffisante* de validité.

Si le consensus rationnel est tenu pour une " condition suffisante " au sens faible (de logique non-modale), il est clair qu'il n'implique pas logiquement la validité. On peut dire qu'on a d'assez bonnes raisons d'affirmer quelque chose _ une " garantie d'assertabilité " _ mais il serait alors plus approprié de parler d'une théorie de l'assertabilité que de la validité⁸⁶.

Si toutefois on entend " condition suffisante " au sens strict de la logique modale, pouvons-nous dire que *si* nous avons vraiment obtenu une situation idéale de parole et atteint un consensus rationnel, alors le consensus garantit la validité de la réponse ? On peut le nier, en arguant qu'on ne peut échapper à l'hypothèse que se produisent en permanence des éléments nouveaux qui modifient le consensus, à la fois au niveau du concept et à celui de l'expérience. Même si toutes les entraves propres à la structure de la discussion étaient simultanément éliminées et si nous atteignons un consensus qui compterait donc pour rationnel, il serait toujours envisageable que de nouveaux concepts et de nouvelles informations puissent survenir et modifier ou corriger notre consensus. Il n'y a rien dans les prémisses, c'est-à-dire dans le concept d'une situation idéale de parole, qui puisse exclure cette possibilité. Seule est incluse dans les prémisses l'élimination des entraves intersubjectives et de celles qui tiennent à la structure de la discussion. Si nous avons une validation libre et réflexive dans ce sens, nous pouvons espérer que toutes les questions et tous leurs aspects pourront être abordés au cours du temps dans la procédure discursive. Mais il ne s'ensuit pas que nous puissions jamais décider *quand* le but est atteint (ou s'il peut l'être). Il n'y a pas de moment précis où nous puissions vraiment savoir que dorénavant rien qui puisse modifier notre consensus ne pourra jamais arriver. Même si la situation idéale de parole était réalisée, et que nous le sachions, nous ne pourrions encore jamais savoir que nous avons atteint le consensus rationnel précis qui implique logiquement la validité.

Puisqu'il n'y a pas d'implication logique entre consensus rationnel (situation idéale de parole) et validité, les concepts de consensus rationnel et de situation idéale de parole

ne suffisent pas pour définir strictement la validité, pas plus qu'ils ne peuvent servir de critères au sens strict (même si la situation idéale de parole était réalisée).

Toutefois, nos prétentions à la validité pragmatiquement fondées (dans la communication et dans l'argumentation) ne sont pas pour autant déniées. Elles représentent encore une obligation particulière de rationalité, même s'il faut leur donner une interprétation plus souple et pluraliste. En ce sens, nous pouvons encore parler de cette conception comme se rapportant à la validité, tout d'abord parce que les prétentions sont des prétentions à la validité pragmatiquement fondées, et ensuite parce que la validité y est conçue comme une idée contraignante et régulatrice au sein d'un processus argumentatif de validation.

(2) Dans cette partie, je commenterai quatre questions étroitement liées : (a) la situation idéale de parole, (b) l'institutionnalisation, (c) la perspective personnelle, et (d) le langage et son insertion dans une situation donnée.

(a) Pour éviter une régression à l'infini dans la détermination du consensus rationnel, on le rattache à la notion de discussion et de situation idéale de parole⁸⁷. En négligeant la question de savoir comment une telle situation peut être conçue, ou même réalisée, on peut se demander comment, si elle *était* vraiment réalisée, nous pourrions le *savoir*. Il est tentant de répondre : " par un consensus rationnel ". Mais dans la mesure où le consensus rationnel ne s'atteint que dans une situation idéale de parole, nous devons d'abord réaliser cette situation idéale de parole, afin d'atteindre à son propos un consensus rationnel. Nous semblons ainsi aboutir à une autre régression à l'infini. Et on peut ajouter qu'il n'y a pas de façon neutre et indépendante de la discussion de décider si une situation idéale de parole est réalisée ou non. Prenez le cas de quelqu'un qui reste silencieux dans la discussion. Ce silence est-il dû à une contrainte répressive, ou à une décision libre et raisonnée de l'interlocuteur qui considère qu'il n'a, pour l'instant, rien à dire ? Nous ne pouvons pas le déterminer " de l'extérieur " *sans participer* à la discussion. La même chose reste vraie quand nous voulons savoir si une absence de changement dans le cadre du langage traduit une absence de liberté ou, précisément, une situation discursivement adéquate.

L'exigence que puisse se réaliser concrètement la situation idéale de parole s'enracine dans ce fait qu'elle représente une forme idéale de vie, et pas seulement un principe formel. Mais en quel sens ce concept est-il réalisable, dans la réalité et dans la pensée⁸⁸ ? Dans la mesure où l'on conçoit une situation idéale de parole comme une forme d'argumentation où tous les obstacles propres à la structure de la discussion ont été éliminés, ce ne peut être que comme un concept ouvert : on commence par éliminer tel ou tel obstacle concret, par exemple la détermination par le statut social des participants de qui est autorisé à parler et de qui on écoute. On peut alors imaginer un processus

continu d'élimination jusqu'à ce que tous les obstacles soient levés. Mais afin de concevoir concrètement cette situation, nous devons connaître toutes les entraves possibles et nous devons savoir qu'elles peuvent être éliminées en même temps. Nous devons le savoir ici et maintenant. Dès lors, non seulement il est d'évidence difficile de décider si oui ou non une situation idéale a cours ici et maintenant⁸⁹, mais le concept même pose problème⁹⁰. Nous pouvons encore souvent, cependant, sans que notre propos soit creux, parler de nos efforts pour améliorer la situation, et de notre obligation pragmatiquement fondée à agir ainsi.

(b) Si l'on demande à quelles conditions une discussion peut être réalisée, il n'est pas trivial de remarquer que nous devons toujours appliquer *une* forme organisationnelle, ou une structure matérielle, plutôt qu'une autre. On doit écrire ou parler, et on doit ainsi utiliser dans chaque cas des techniques et des règles spécifiques. Nous pouvons certainement changer et améliorer les cadres institutionnels donnés, et nous pouvons passer de l'un à l'autre. Mais nous ne pouvons jamais éviter d'être dans un cadre défini ou l'autre. (Ceci veut dire, entre autres, que nous n'avons pas seulement des normes constitutives au niveau universel, mais aussi toujours des normes constitutives particulières liées dans chaque cas au cadre organisationnel particulier. Nous pouvons en ce sens parler des normes constitutives à deux niveaux, le niveau universel, et celui des diverses normes particulières.) Même si l'on peut dire que la discussion est une "contre-institution" _ en ce sens qu'on ne peut autoriser aucune condition préliminaire à être à l'abri de la réflexion critique _ chaque discussion possible doit être réalisée dans une forme d'organisation ou une autre⁹¹. Habermas ne le nie certes pas, la question est de savoir s'il y prête une attention suffisante, et comment ceci affecte la relation entre l'universalité et le caractère situé de la discussion⁹².

(c) Non seulement chacun d'entre nous ne possède qu'une quantité limitée de connaissances, ce qui crée ainsi le besoin de se reposer sur les autres pour plus d'information, mais de plus les catégories avec lesquelles nous comprenons sont déterminées par notre situation ou notre formation professionnelle particulières. C'est pourquoi il est indispensable que nous soyons exposés à d'autres conceptions et à d'autres perspectives pour que nous puissions apprendre à considérer *comme une perspective* la perspective qui nous est propre. Cet apprentissage par autrui est indispensable pour susciter une discussion réflexive où mettre à l'essai l'adéquation relative des autres perspectives, et même en faire (peut-être) une synthèse, ou convenir de la légitimité de certaines perspectives rivales (tolérance rationnelle d'un pluralisme légitime), et s'accorder, on l'espère, à réaliser une base commune (en matière de compétence communicationnelle et de prétentions à la validité pragmatiquement fondées). Pour dire les choses plus nettement, la *finitude* est une *condition préalable nécessaire de la discussion* : si Dieu est omniscient, sachant tout de tous les points de vue possibles, en

quel sens peut-il prendre part à une discussion en tant qu'authentique interlocuteur ? Si tous les interlocuteurs avaient les mêmes préférences et les mêmes capacités, devraient-ils compter pour un ou pour plusieurs ? (S'ils comptent pour *un*, quel sens y aurait-il à laisser parler plus d'une personne ?) De telles expériences de pensée montrent que la validation par la discussion ne présuppose pas seulement une compétence communicationnelle et argumentative universelle, mais aussi une *diversité de sujets finis* avec des conceptions *différentes*, de même que des vues et des intérêts *différemment situés*⁹³. En argumentant, nous nous reconnaissons les uns les autres non seulement comme *rationnels*, mais aussi comme *finis* ; c'est la raison pour laquelle nous pouvons tous *apprendre* de tous les autres, et par un effort commun améliorer mutuellement notre compréhension.

(d) On peut, comme Habermas⁹⁴, distinguer légitimation des *normes* et justification des *actes individuels* dans le cadre d'une institution, pensant ainsi en fonction d'une distinction entre justification *au sein d'un* cadre et justification *du* cadre lui-même. Le problème de la légitimation des normes peut se formuler comme la question de savoir si les prétentions à la validité reliées aux normes d'action peuvent être rationnellement justifiées par les arguments seuls. On rencontre alors apparemment d'un côté la question de la validation normative, et de l'autre celle de comprendre correctement les diverses actions en situation (la seconde impliquant que soient justifiés en situation les actes institutionnels, et que soit jugé leur caractère raisonnable dans leur cadre concret). Cette distinction peut servir à éviter de totaliser de simples justifications en situation déterminées par l'institution, en négligeant le potentiel critique de l'argumentation et de la validation libres⁹⁵. Mais même si l'on reste attaché à cette distinction, et donc à la notion d'une validation normative universelle, il y a encore des interrelations conceptuelles importantes entre validation universelle et insertion en situation : afin de discuter la validité d'une norme universelle (par exemple " tous les êtres humains naissent égaux "), on doit comprendre ce que cela veut dire (c'est-à-dire que " les êtres humains " " naissent égaux ", ou " ont les mêmes droits "), et cette compréhension exige un processus d'apprentissage à travers les situations concrètes de la vie quotidienne. La même chose reste vraie quand on en vient à l'application de cette norme générale (on doit alors aussi être capable de juger diverses situations où l'on peut dire que les êtres humains ont les mêmes droits). On peut (comme Habermas) objecter que les problèmes de *l'apprentissage* et de *l'application* de normes générales sont néanmoins conceptuellement étrangers à la question de la *validation* de ces normes. Cette objection est *juste* d'une certaine façon ; mais comment cependant pourrait-on discuter sérieusement de la validité d'une norme générale (par exemple " tous les êtres humains naissent égaux ") sans savoir " ce qu'elle signifie ", ce que cela veut dire de suivre ou de violer la norme *dans des situations concrètes* (c'est-à-dire ce que veut dire dans divers

cas être “ égal ” ou ne pas l’être) ? Il n’est pas nécessaire de posséder une connaissance exhaustive (quoi que cela puisse vouloir dire dans ce domaine), mais doit déjà être présente, à l’étape de la *validation* normative et de l’accord, *une compréhension de base de la signification de la situation* (compréhension qui pourra s’affiner par la suite)⁹⁶. Il est en ce sens inévitable que toute validation (s’il doit s’agir de plus que de mots creux) soit conceptuellement liée à une compréhension des cas concrets possibles⁹⁷.

(3) Critiquant Habermas, Höffe écrit :

Le dilemme que posent ces approches [les théories du consensus] s’enracine dans ce fait que ou bien elles font dépendre la vérité de la contingence historique _ c’est-à-dire d’un rapport déformant à la rhétorique, à la suggestion, à la manipulation, à la tromperie et à l’aveuglement _ mais alors on perd la prétention à l’invariance de la vérité _ ou bien elles restreignent normativement le consensus, à l’aide de restrictions telles que communauté illimitée de chercheurs (Peirce), mise à l’épreuve critique par des observateurs compétents (Kamlah, Lorenzen), consentement potentiel ou rationnel (Habermas), qui toutes, à y regarder de plus près, premièrement ne donnent aucun critère opérationnel de légitimation, et deuxièmement font se dissoudre l’essence du consensus, c’est-à-dire en font le résultat d’un processus historique de compréhension parmi des personnes concrètes et non parmi des communicateurs abstraits.⁹⁸

Même si l’on accepte qu’un *consensus réellement donné* peut être “ trop faible ” et que la notion de *consensus idéal* implique quelque chose d’irréel et ne peut donc servir de critère dans un sens opérationnel, on peut encore argumenter en faveur des points suivants : la notion de consensus idéal (consensus rationnel dans les conditions de la situation idéale de parole) représente encore une force particulièrement contraignante, une idée régulatrice, qui n’est pas introduite arbitrairement mais se présente comme le résultat d’une réflexion radicale sur les conditions de possibilité de toute argumentation. De plus, cela a un sens de parler d’un *troisième concept de consensus* qu’on pourrait appeler le *consensus continuellement amélioré*, pour décrire le meilleur consensus possible à un moment donné, c’est-à-dire l’amélioration la plus grande possible du consensus qui a cours à un instant quelconque. C’est la notion d’une obligation réalisable réaliste d’avancer vers une plus grande rationalité.

Cette *dynamique* entre consensus réel et formation constante d’un consensus meilleur, Höffe ne la prend pas correctement en compte dans sa réflexion sur le consensus réel et le consensus idéal.

Si l’on accepte que “ *tu dois* implique *tu peux* ”, c’est-à-dire que nous ne pouvons être tenus de faire que ce qu’il nous est possible de faire, nous devons distinguer entre l’obligation envers le consensus idéal et l’obligation envers la meilleure amélioration possible du consensus réalisé à n’importe quel instant. La première s’enracine dans une reconnaissance réflexive et radicale des conditions préalables de l’argumentation, et elle représente ce que nous pourrions appeler notre “ obligation ultime ”. La seconde s’enracine dans la reconnaissance de notre faillibilité, en ce sens que la faillibilité

implique que tout consensus réel peut englober un élément qui demande à être corrigé, et que tout consensus signale qu'il peut être amélioré. Nous devons accepter pour valide ce que dans les meilleures conditions possibles nous avons jusqu'à maintenant reconnu valide ; et en même temps nous savons que l'argument que nous avons ainsi accepté comme le meilleur peut toujours (de diverses façons, suivant les circonstances) être renversé par un argument meilleur encore. Ce que nous sommes finalement obligés d'accepter pour valide, c'est donc l'argument meilleur susceptible de supplanter les autres. Ainsi, en principe, il y a un "appel" à dépasser constamment le consensus donné en faveur d'un consensus meilleur⁹⁹.

Cette obligation "à aller de l'avant" est aussi dirigée "vers l'arrière", contre l'inintelligibilité et la fausseté, ce qui est moins bien fondé et moins acceptable. La tâche immédiatement contraignante dans cette version de la rationalité humaine est le rejet de l'inacceptable. Prenez, par exemple, la relation entre d'une part la critique d'un niveau donné d'expertise scientifique vu comme *insuffisant* pour appréhender convenablement un problème, disons dans le cas de la construction d'un réacteur nucléaire là où manque la compétence écologique¹⁰⁰, et de l'autre la question de ce que serait la composition exhaustive et correcte d'un groupe d'experts scientifiques. Il est souvent assez facile de répondre à la première question, "négative", tandis que la seconde, "positive", reste pendante, comme par exemple dans le problème des innovations futures possibles et de la possibilité qu'elles rendent réelles de nouvelles perspectives professionnelles et de nouvelles méthodes.

Toutefois, il est ici nécessaire de mettre l'accent sur la primauté, relativement à la notion (aux notions) de *consensus*, de celle d'*argumentation*, ou de "*force de l'argument le meilleur*"¹⁰¹. Le mot "consensus" est évidemment ambigu ; mais si nous l'interprétons sous l'angle d'une telle dynamique (allant de ce qui est vraiment tenu pour valide à ce qui est encore meilleur, vers ce qui à l'opposé englobe une synthèse finale), alors nous postulons qu'il y a *des raisons ou des arguments* à différents niveaux, c'est-à-dire : l'argument le meilleur ici et maintenant, l'argument encore meilleur possible, et (éventuellement) l'argument final. Il faudrait donc comprendre l'expression "consensus (rationnel)" à partir de la notion de la force contraignante du meilleur argument¹⁰². Voici ce qu'on peut appeler un "méliorisme épistémique".

CONSEQUENCES DE LA CRITIQUE

Avant de mettre un terme à ces commentaires sur les notions pragmatique-transcendantale et pragmatique-universelle de la validité, nous porterons un bref regard sur les réactions d'Apel et de Habermas aux critiques adressées à leurs positions¹⁰³. En gros, nous trouvons

chez Habermas des révisions et des changements, tandis qu'Apel s'est borné aux problèmes que pose l'application en situation de ses formules, et à la révision de certaines d'entre elles. Ces différences entre Apel et Habermas sont liées au récent débat entre eux, débat sur lequel nous reviendrons dans le dernier chapitre. À la fin de cette section, j'indiquerai ma propre position sur la question des conditions pragmatiquement nécessaires à la recherche et sur celle de la justification normative ultime (en utilisant des arguments par l'absurde)¹⁰⁴.

Habermas a explicitement parlé d'un besoin de réviser ses analyses précédentes¹⁰⁵. Il a changé de perspective et d'accent, en passant de la notion critériologique d'un consensus défini par une situation de parole idéale à la reconstruction des processus d'apprentissage phylogénétique et ontogénétique, embrassant la modernisation du monde vécu et la "vie éthique" modernisée (*Sittlichkeit*), et soutenue par le système juridique moderne¹⁰⁶. C'est ce qui explique sa tendance plus marquée à s'adonner à des reconstructions faillibles, plutôt qu'à des analyses transcendantales (faibles)¹⁰⁷. Toutefois, il s'attache fermement à une distinction entre questions de *valeur* et questions de *justice*, argumentant pour la possibilité, dans les sociétés modernes, de résoudre les problèmes de justice par des discussions à portée universelle, tandis que les problèmes de valeur sont contextuels et ne sont à même d'être justifiés que dans des cadres spécifiques¹⁰⁸.

Habermas a argumenté avec persistance en faveur du *principe d'universalisation* comme principe-passerelle censé rendre possible le consensus normatif. Ce principe est formulé entre autres comme suit : " _ toute norme valide doit donc satisfaire la condition selon laquelle les conséquences et les effets secondaires qui (de manière prévisible) proviennent du fait que la norme a été *universellement* observée dans l'intention de satisfaire les intérêts de *tout un chacun* peuvent être acceptés par *toutes* les personnes concernées (et préférés aux répercussions des autres possibilités connues de règlement) " ¹⁰⁹. Mais ce principe, supposé établir que peuvent être valides des normes de justice universelles, est tout de même problématique : il est vague, prétentieux, et énoncé dans un vocabulaire quasi-conséquentialiste qui le rend vulnérable à l'objection d'irréalisme¹¹⁰.

Le principe d'universalisation (U) est différent du *principe de l'éthique de la discussion* (D) : " une norme ne peut prétendre à la validité que si toutes les personnes qui peuvent être concernées sont d'accord (ou pourraient l'être) en tant que *participants à une discussion pratique* sur la validité de cette norme " ¹¹¹. Toutefois, préalablement à cette définition de (D), Habermas maintient que : " une fois que l'on a montré que (U) peut être fondé sur les présuppositions de l'argumentation au moyen d'une déduction pragmatico-transcendantale, l'éthique de la discussion elle-même peut être formulée en fonction du principe de l'éthique de la discussion (D) " ¹¹². Mais à peine a-t-il fait cette

référence à une déduction pragmatico-transcendantale qu'il la modifie par une mise en garde à l'encontre de l'analyse transcendantale¹¹³, et par une critique explicite de l'idée apeliennne d'une justification ultime au moyen de l'analyse transcendantale (*Letztbegründung*) : avec le " tournant pragmatico-linguistique " (comme dans *Transformation der Philosophie* d'Apel), on peut faire son deuil de la certitude hypothétique d'une réflexion rigoureuse¹¹⁴. Ce qui reste pour Habermas, ce sont des reconstructions faillibilistes.

Tout au long de multiples discussions sur le statut de la pragmatique transcendantale, Apel a affiné et consolidé sa position plutôt qu'il ne l'a révisée ou modifiée¹¹⁵. Il a affiné ses conceptions sur le problème de l'application des normes, la " partie B " de l'éthique de la discussion¹¹⁶. D'un côté, il a volontiers accepté et incorporé les contributions de Habermas à une analyse pragmatique des prétentions à la validité inhérentes aux actes de parole communicationnels, de même que l'élaboration par Habermas des théories de Weber et Kohlberg sur la modernisation et la maturation, tandis que d'un autre côté il est resté convaincu de la nécessité et de la possibilité d'une justification ultime d'une éthique procédurale minimale¹¹⁷. Il accepte que toute formulation soit susceptible d'être corrigée, y compris (en un sens) les formulations verbales par lesquelles on explique herméneutiquement une réflexion rigoureuse, mais il maintient cependant qu'une connaissance réflexive des inévitables conditions normatives préalables aux activités discursives représente un *fundamentum inconcussum* irréfutable¹¹⁸ : à ce point extrême, et en ce sens, il n'y a pas de faillibilité pour Apel. Mais dans d'autres domaines (à d'autres niveaux), le faillibilisme est une position approuvée.

Le cœur de la position d'Apel reste donc inchangé¹¹⁹. C'est une " transformation de la philosophie " ¹²⁰ qui s'appuie sur un " tournant pragmatique " en rapport avec la philosophie de la conscience. Pour illustrer le caractère inévitable des connaissances réflexives, il se réfère avec persistance à l'argument aristotélicien sur l'irréfutabilité du principe de non-contradiction et au *cogito* cartésien, compris pragmatiquement¹²¹. Pour illustrer l'importance du tournant pragmatico-linguistique, il se réfère entre autres aux arguments de Wittgenstein sur l'impossibilité d'un langage privé. Il applique alors ce mélange de pragmatique réflexive et de pragmatique de l'acte de parole à une interprétation du pragmatisme de Peirce, c'est-à-dire à la notion de validité comme consensus obtenu à la longue dans les conditions d'une communauté idéale de chercheurs. Ceci, comme nous l'avons déjà vu, est l'architecture de la position d'Apel : pragmatique et pragmatisme, réflexion et actes de paroles rassemblés afin de rendre justice à la fois à la justification ultime et à la faillibilité.

Habermas ne croit pas que cette construction tienne¹²². Elle comporte, pense-t-il, une tension incurable entre d'un côté une philosophie de la conscience et de la réflexion stricte, et de l'autre une philosophie du langage et de la discussion¹²³. Cette objection fait

partie de la discussion en cours, sur laquelle nous reviendrons plus tard. Elle se réfère à la tension apparente dans la position d'Apel entre d'un côté sa procédure monologique pour la justification réflexive et de l'autre l'idée dialogique de la discussion comme procédure de validation : la réflexion stricte est le noyau dur de cette position¹²⁴, et sa philosophie de la discussion représente apparemment quelque chose de différent de sa philosophie de la réflexion¹²⁵. Toutefois, en argumentant en faveur de conditions de possibilité ultimes, dans la réflexion et/ou dans la discussion, Apel en appelle régulièrement à ce qu'il appelle " critique du sens " (*Sinnkritik*)¹²⁶. Sa façon d'argumenter consiste souvent à évoquer *l'inintelligibilité* qui se serait produite si nous avions nié ou rejeté un principe de base. Ces arguments, me semble-t-il, se comprennent mieux comme *arguments par l'absurde*, ici appliqués à des problèmes pragmatiques (et pas seulement sémantiques) : l'autoréférence dans des actes de réflexion, ou l'autoréférence dans des actes d'argumentation¹²⁷. Dans les deux cas, la personne qui se livre à cette activité ne peut échapper au contexte (qu'on le veuille ou pas). Mais un point crucial, me semble-t-il, est le besoin d'*analyses soigneuses des diverses sortes* d'" absurdité " et donc des *diverses sortes* de conditions de possibilité¹²⁸, et je pense que sur ce point il y a encore quelque chose de valable à apprendre des philosophes de formation analytique.

J'illustrerai le dernier point en me référant au travail de Knut Erik Tranøy sur les " méthodologies en tant que systèmes normatifs " ¹²⁹. En analysant les " normes de recherche ", Tranøy concentre son attention sur ce qu'il appelle " actes cognitifs de base ", à savoir " (a) la mise à l'épreuve et l'examen critique des prétentions à la vérité (propositions), et (b) l'acceptation et le rejet aussi bien que (c) l'affirmation et la négation de propositions ainsi examinées ". Le point (b) est celui de l'" acquisition de connaissances et de points de vue ", et le point (c) consiste en la " communication de connaissances et de points de vue ". Le cas (b) est celui d'une personne aux prises avec une prétention à la vérité, qu'elle peut *accepter*, *rejeter*, ou à l'égard de laquelle elle peut *suspendre son jugement*. Le cas (c) est celui d'une personne " qui affirme et nie en public des propositions (prétentions à la vérité) ", c'est-à-dire qui communique avec d'autres personnes en ce sens qu'à propos d'une prétention à la vérité, elle peut *acquiescer*, *nier*, ou *garder le silence*. Tranøy suggère (entre autres) ces formulations à propos des actes cognitifs de base consistant à accepter ou à rejeter des propositions (prétentions à la vérité) :

- (1) Il n'est pas permis d'accepter *p* si l'on sait que *p* est faux.
- (2) Il est obligatoire de rejeter *p* si l'on sait que *p* est faux.

Ces normes sont supposées constitutives de l'*acquisition* des prétentions à la vérité (acceptation, rejet, suspension du jugement). À cet égard, la terminologie légaliste n'est

pas la meilleure, comme Tranøy lui-même l'admet. Une terminologie morale conviendrait mieux, telle que par exemple : il est mal d'accepter p si l'on sait que p est faux, et on a le devoir de rejeter p si l'on sait que p est faux. Mais dans la mesure où l'acquisition d'une prétention à la vérité, en tant qu'acte cognitif de base, est compris comme relation entre une personne et un argument, il est pour le moins discutable qu'une terminologie morale soit la mieux à même de l'appréhender. Que pourrait-on dire d'une personne qui se rend compte de la fausseté d'une prétention à la vérité tout en l'acceptant pour vraie ? Qu'elle manque de cohérence, de sorte qu'il conviendrait peut-être plutôt de dire qu'elle néglige ou enfreint une norme de cohérence, mais à condition d'ajouter qu'il ne s'agit pas seulement en l'occurrence d'une incohérence sémantique, mais d'une incohérence (pragmatique) personnelle, peut-être même d'un cas de folie¹³⁰ : la situation est absurde, ou pathologique. C'est pourquoi nous pouvons appeler un cas de ce genre une *reductio ad absurdum*, ou *ad pathologicum*. Par un tel raisonnement sur ce cas, ce que l'on montre, c'est la force de la norme (1), en tant que condition préalable qui ne peut être niée sans absurdité en un sens plutôt fort du terme. On peut fournir un argument similaire pour la norme (2).

Pour les actes cognitifs de base de *communication* (affirmation, négation, silence), Tranøy suggère, par exemple, la norme suivante :

(3) Il n'est pas permis d'affirmer p si l'on sait que p est moins probable que $\neg p$.

Cette norme ressemble plus à une norme morale : il est *possible* de mentir à d'autres, et cela a donc un sens d'avoir une norme morale qui interdit à une personne d'affirmer (à d'autres) ce qu'elle rejette comme faux. En bref, dans une communauté de recherche, on devrait être honnête. De telles normes ont un sens, en tant que normes morales. Mais en quel sens ces normes de recherche sont-elles des conditions préalables nécessaires auxquelles on ne saurait échapper dans les "actes cognitifs de base" communicationnels ? Nous négligeons ici la question du statut des normes d'honnêteté dans la communication en général (dans le monde vécu, en dehors du cas particulier de l'argumentation sérieuse), et concentrons notre attention sur la question de son statut dans la communication au sein de la communauté des chercheurs. Si la recherche est une activité qui vise à constituer des corps de connaissance bien établis, intéressants et cohérents, et si chacun dans la communauté des chercheurs doit se fier aux autres pour une part très importante de son activité, il en découle que ces normes de loyauté jouent dans cette activité un rôle d'une importance cruciale. Il est difficile de voir comment de fausses découvertes et des comptes rendus frauduleux pourraient jamais être permis dans une communauté de recherche (ce qui ne veut pas dire que ces règles ne sont pas violées). Compte tenu du but manifeste de ces activités (de recherche), et étant donné que nul être

humain ne pourra jamais découvrir et établir toute connaissance accessible dans un domaine de recherche, il est indispensable qu'une norme d'honnêteté de ce genre régisse cette activité¹³¹. Dans ce sens, nous pourrions parler de cette norme comme d'une "condition préalable nécessaire" de la recherche. Étant donnée la finitude humaine, il est impensable (absurde) que nous puissions nous passer de cette norme de communication dans quelque domaine de recherche que ce soit. Mais si ceci est un argument par l'absurde, il peut être vu comme d'une espèce moins stricte que celui qui se trouve ci-dessus : en quel sens notre finitude est-elle un fait nécessaire et en quel sens un fait contingent ? L'idée d'un super-être, faisant tout par lui-même, a-t-elle un sens¹³² ? (Dans la mesure où imaginer un tel être omnipotent a un sens, nous devrions parler de cette norme de recherche comme d'une "nécessité contingente" pour les humains, en raison de leur finitude.)

L'argument en faveur d'une norme constitutive d'honnêteté régissant la recherche se fonde sur notre besoin de connaissance de seconde main, et donc de confiance puisque nous avons besoin les uns des autres pour ce mutuel "commerce de vérités" : aucun être humain isolé ne peut acquérir toute la connaissance par lui-même, de première main, puisqu'aucun être humain isolé ne peut réellement accomplir toutes les expériences et faire toutes les observations.

Mais la recherche exige aussi que l'on mette à l'épreuve par la *discussion* positions et perspectives rivales. C'est du moins le cas si nous avons à l'esprit une notion plus large de la recherche, c'est-à-dire non seulement la recherche au sein d'un programme de recherche, mais le développement historique de la connaissance scientifique. En quel sens pourrait-on imaginer un seul esprit menant toutes les discussions, pour et contre les divers paradigmes et les diverses perspectives, par exemple à partir de la Renaissance ? Si l'on reconstruit ce développement comme un processus d'apprentissage dans lequel divers acteurs affirment et nient différentes vues, comment une telle reconstruction pourrait-elle s'incarner dans *un seul* esprit isolé ? Dans le monde que nous connaissons au moins, nous avons besoin les uns des autres pour mener à bien ces processus d'apprentissage intellectuel. Et les normes qui leur sont nécessaires, dans la mesure où nous pouvons les formuler, ne concernent pas seulement une personne seule dans ses rapports à une prétention à la vérité (comme dans le cas [b] ci-dessus, celui de l'acquisition), ni seulement des chercheurs dans leurs rapports mutuels, puisqu'ils ont besoin de se fier à une connaissance de seconde main (comme dans le cas [c] ci-dessus, celui de la communication), mais aussi l'espace public et les *discussions libres et rationnelles* qui s'y déroulent.

Ces discussions sur les interrelations délicates entre les interprétations "constitutives" et "morales" des normes de la discussion constituent un point décisif pour la conception

d'une pragmatique universelle, et donc pour la réponse qui pourrait être donnée à l'"antinomie de la vérité" et à "la guerre des dieux". Elles sont étroitement liées à la conception du *tournant pragmatico-linguistique* qui est prise pour point de départ¹³³ : ce n'est que par une conception "plus exhaustive" du tournant pragmatico-linguistique, qui inclue une réflexion sur les positions des uns et des autres tout autant qu'une façon de travailler qui s'appuie sur des analyses détaillées, sensibles aux diversités et aux transitions graduelles, qui inclue aussi une conception qui s'appuie sur des changements paradigmatiques tout autant que sur des processus d'apprentissage, ce n'est que par une telle conception "plus exhaustive" du tournant pragmatico-linguistique qu'il est possible de concevoir l'interrelation complexe entre ce que l'on pourrait interpréter comme ayant, en même temps, le statut épistémique d'être (plus ou moins) *constitutif* (*nécessaire*) et le statut épistémique d'être (plus ou moins) *régulateur* (*moral*). Nous avons seulement dans ce chapitre fait quelques pas afin d'*établir* que le statut des premiers cas, (1) et (2) : "Il n'est pas permis d'accepter *p* si l'on sait que *p* est faux", "Il est obligatoire de rejeter *p* si l'on sait que *p* est faux", est *avant tout* perçu comme *constitutif* (nécessaire à l'intelligibilité), tandis que le statut du dernier cas, (3) : "Il n'est pas permis d'affirmer *p* si l'on sait que *p* est moins probable que *-p*", est perçu d'emblée comme *régulateur* (en tant que norme morale). Dans ce dernier cas, le statut régulateur est prédominant, en même temps qu'est préservé un certain statut constitutif (une argumentation plus poussée est nécessaire pour établir ce dernier point). En d'autres termes, en analysant des cas de ce genre, il semble inadéquat d'opérer avec des distinctions conceptuelles tranchées entre ce qui n'est que constitutif et ce qui n'est que régulateur. Les deux sont mélangés, pour ainsi dire, et mélangés de différentes façons dans les différents cas. Parfois, c'est le statut constitutif qui prévaut (cas [1] et [2]), d'autres fois, c'est le statut régulateur (cas [3]). Nous obtenons par là même une image plus subtile, plus pluraliste et même plus gradualiste, de l'interrelation entre le constitutif et le régulateur. Le principal est que quand nous examinons avec soin les divers cas, nous voyons s'effondrer les dichotomies rigides, telles que celle entre constitution et moralité.

Quand prévalent encore de telles conceptions dualistes tranchées (comme celle entre *constitution* et *morale*), la raison s'en situe probablement dans une conception "incomplète" du tournant pragmatico-linguistique, qui néglige le besoin d'analyses détaillées dans une grande diversité de cas : lorsqu'on aborde la relation entre constitution et morale avec une conception du tournant pragmatico-linguistique qui néglige l'élément analytique, tourné vers les études de cas, il en résulte des schèmes conceptuels rigides, souvent en termes de dichotomies strictes : "faits ou normes ?" "constitutif ou régulateur ?".

Si notre argument est tenable, un remède wittgensteinien s'impose : pour surmonter de telles "crampes" conceptuelles, on devrait cesser la "gestion des

positions ” et commencer à faire le travail philosophique d’analyse des divers cas d’actes (de parole) et de ce qu’ils impliquent et présupposent conceptuellement¹³⁴.

Pour conclure ces remarques sur le statut des normes liées aux actes cognitifs de base, je mettrai l’accent sur les points suivants.

Les arguments par l’absurde conviennent à une recherche sur les normes de la recherche, mais il ne suffit pas en les utilisant de parler seulement d’inintelligibilité (*Sinnlosigkeit*, chez Apel), *sans nuance* : on a besoin dans chaque cas d’une analyse soigneuse, et nous verrons alors qu’il y a différentes sortes (et différents degrés) d’“ absurdité ”, de ce qui est “ impossible-pour-la-pensée ” (comme dans le cas [b]) à ce qui est “ conditionnellement impossible ”, qui signale une “ nécessité contingente ” (comme dans le cas [c]). C’est pourquoi j’ai choisi dans le chapitre précédent de parler de *gradualisme* épistémique.

Par de telles analyses on apprend qu’il y a des *différences* entre les divers cas, et parfois même une sorte de *gradation*, comme celle entre le constitutif et le régulateur (mentionnée dans les cas 1-3 ci-dessus) ou celle entre les diverses notions dynamiques de consensus (discutée vers la fin de ce chapitre). Même quand on élabore de tels arguments par l’absurde par rapport à des *présupposés performatifs* au sens strict comme chez Apel on s’aperçoit qu’il y a, entre eux aussi, un *certain pluralisme épistémique* (peut-être aussi une sorte de gradation dans le sens que les différents raisonnements par l’absurde ne sont pas toujours également contraignants ou convaincants) : par exemple, s’appuyant sur Apel pour dresser une taxonomie des présupposés performatifs, Matthias Kettner en présente et discute une liste de huit ; certes, il faut dans chaque cas élaborer un raisonnement par l’absurde — ainsi, le statut épistémique d’un tel raisonnement appliqué au cas de *l’énoncé “ je n’existe pas ”* diffère de celui d’un raisonnement performatif approprié au cas de l’idée d’un *consensus* comme *but de la discussion*, et le premier, je pense, est plus convaincant et moins controversé que le dernier¹³⁵.

Ces remarques sont donc pertinentes pour le projet d’analyses pragmatico-transcendantales des conditions de possibilité de la discussion et pour la question de la nature de l’inévitabilité (*Nichthintergebarkeit*) mise en jeu dans la réflexion stricte chez Apel, c’est-à-dire pour la question du statut épistémique des conditions pragmatiques de possibilité des actes performatifs autoréférentiels.

Ce pluralisme épistémique qui se trouve au centre de ces arguments par l’absurde pragmatiques est lié à la *finitude* humaine comme condition préalable de recherches discursives (visant à la solution des prétentions à la validité). L’attention portée à cette finitude nous aide à éviter l’idée du point de vue de Dieu¹³⁶. Comme indiqué précédemment, notre tâche primaire est celle de dépasser les vues *moins* bien établies,

plutôt que d'acquiescer à une vérité définitive¹³⁷. C'est en ce sens que j'ai parlé d'un *méliorisme* épistémique.

Toutefois, malgré les différents exemples de pluralisme et de gradation qu'on trouve parmi les arguments par l'absurde ou entre ceux-ci et les cas de falsification empirique, il y a toujours une différence paradigmatique entre les cas dont le statut est *paradigmatiquement empirique* et ceux dont il est *paradigmatiquement transcendantal*. Ne serait-ce que pour des raisons conceptuelles, il convient de ne pas négliger cette différence analytique.

Quant à la notion de justification ultime (*Letztbegründung*), ceci veut dire que nous pouvons en accepter le projet comme une idée régulatrice et dynamique ; concrètement, nous devons interpréter cet "*ultimum*" comme "*le dernier en date*", c'est-à-dire comme le meilleur que nous puissions obtenir, et non comme *fundamentum inconcussum*, comme fondement absolu à partir duquel on puisse tirer de nombreuses implications intéressantes¹³⁸.

Dans cette perspective, parler de pragmatique transcendantale et universelle en termes de faillibilisme mélioriste et gradualiste a un sens¹³⁹, même si de telles étiquettes peuvent créer plus de confusion que de clarté. À partir du moment où on prend le risque de les utiliser, on devrait ajouter que ce faillibilisme mélioriste et gradualiste s'appuie sur une pragmatique transcendantale de la raison argumentative¹⁴⁰. Ainsi que le disent certains philosophes : nous pouvons dire ce que nous voulons aussi longtemps que ce que nous voulons dire est clair. La discussion présentée ci-dessus indique que l'expression "théorie de la vérité" appliquée à cette conception pragmatique de la rationalité argumentative est quelque peu inappropriée. D'un côté, cette expression semble promettre plus qu'elle ne tient. Je fais référence au relatif manque d'intérêt accordé aux problèmes de la vérité empirique et à cet élément que représente le "contenu" dans les questions d'adéquation conceptuelle. D'un autre côté, elle semble tenir plus qu'elle ne promet. Je fais référence à la conception procédurale des droits de l'homme, qui nous autorise (en principe) à donner des réponses valides à des questions normatives de base.

Cette conception pragmatique de la rationalité vise à être plus qu'un fragment de compréhension philosophique. Elle prétend impliquer la reconnaissance d'une obligation, non seulement envers la rationalité scientifico-argumentative, mais envers la rationalité argumentative dans la société en général, ce qui met en jeu la formation de points de vues et de préférences plus convenables, permettant de meilleures évaluations et de meilleures décisions _ une société plus humaine et plus rationnelle. Finalement, cette obligation exprime les préoccupations les plus profondes d'Apel et de Habermas qui sous-tendent l'élaboration de leur conception pragmatique de la discussion et du consensus discursif¹⁴¹.

Notes:

¹ Pour sa traduction allemande en deux volumes (1967 et 1970), Apel a rédigé une longue introduction, qui fut ensuite publiée séparément : Apel (1975a). Voir Peirce (1931–1935).

² Apel (1970), Apel (1972), tous deux réédités dans Apel (1973) ; Apel (1975a) ; voir aussi Apel *et al.* (1996).

³ Voir aussi l'interprétation détaillée que Habermas donne de Peirce dans Habermas (1968a), pp. 116-178.

⁴ Apel (1973), vol. 1, pp. 22-52.

⁵ Apel (1973), vol. 2, pp. 359-378 ; Apel (1994).

⁶ Il y a là une certaine affinité, quant au *point de départ*, avec Dominique Janicaud (1985).

⁷ Comme introduction aux premiers travaux de Habermas, voir McCarthy (1978).

⁸ Voir Habermas (1968a), et aussi Habermas (1967), (1968b) ; les principales contributions à cette discussion sont publiées dans Dallmayr (1974).

⁹ Voir Habermas (1968a), et son autocritique à ce propos dans la postface de 1973.

¹⁰ Voir Habermas *et al.* (1971), (1973a) ; voir aussi Bernstein (1983).

¹¹ Voir ses commentaires sur les raccourcis de Searle à propos de la justification normative et de l'indéniableté pragmatique, Apel (1976a), pp. 56 sq.

¹² Voir Apel (1970), ou plus récemment Apel (1978), (1979), (1980).

¹³ Apel, par exemple dans Oelmüller (1978), pp. 162, 165 ; voir aussi Habermas *et al.* (1971), (1973a).

¹⁴ Voir par exemple Apel (1973), vol. 2, pp. 400-401.

¹⁵ Par exemple Apel (1979).

¹⁶ Voir par exemple Apel (1973), vol. 1, pp. 138-166, vol. 2, pp. 178-219. Voir Morris (1938).

¹⁷ Voir aussi l'argument de Wittgenstein contre la possibilité de règles privées, auquel se réfère souvent Apel, par exemple (1973), vol. 2, p. 399.

¹⁸ Contraste : sémanticiens, pensant métalangage (langage-sujet). Sur ce point, voir aussi Habermas (1976a), pp. 224 sq. (tr. fr. pp. 378 sq.).

¹⁹ Apel (1973), vol. 2, pp. 188 sq.

²⁰ Voir les thèse d'Apel sur la " transformation de la philosophie ", Apel (1973) ; et Apel (1975b), p. 48, pour un énoncé programmatique sur Peirce dans cette perspective.

²¹ Sur une discussion qui aboutit, finalement, à la primauté de la raison pratique (la reconnaissance intersubjective) sur la raison théorique (la connaissance épistémique), voir Ferry (1994), vol. 1, pp. 50-57.

²² Voir ce qu'on appelle les quatre prétentions à la validité universelle chez Habermas *et al.* (1971), (1973a).

²³ Pour une élaboration du problème du factuel par opposition au normatif chez Peirce, et jusqu'à Apel, voir Bertilsson (1978).

²⁴ Comparer à formation rationnelle de la volonté et interprétation du besoin, par exemple dans Apel (1973), vol. 2, p. 425, qui introduit une certaine distance par rapport à la version kantienne. Voir la manière dont Habermas discute le " principe d'universalisation ", par exemple dans Habermas (1983), pp. 75-76 (tr. fr. pp. 86-87).

²⁵ Voir par exemple Apel (1976a), pp. 122-123 : " vom methodischen Primat der Selbstbegründung des argumentativen Diskurses " (" du primat méthodologique de l'autojustification du discours argumentatif ").

²⁶ Voir aussi Albert (1975) contre l'argument transcendantal d'Apel.

²⁷ *Sinn-Kritik*, par exemple Apel (1979), pp. 16 sq., (1973), vol. 2, p. 173 ; pp. 165-176 de Oelmüller (1978). Voir la discussion à la fin de ce chapitre.

²⁸ Voir Apel (1979), p. 24.

²⁹ Habermas (1973b), (1976b) ; voir aussi, plus récemment, en ce qui concerne le *droit*, Habermas (1992).

³⁰ Voir le " consensus par recouplement " chez John Rawls, Rawls (1993), pp. 133 sq. Sur le (manque de) dialogue entre Habermas et Rawls, voir Habermas (1995), Rawls (1995), et McCarthy (1994).

³¹ Voir Apel (1973), vol. 2, p. 429.

-
- ³² Pour une discussion de ces problèmes, et pour une discussion de la possibilité d'inciter ceux qui ne participent pas à une authentique discussion normative à y prendre part, voir Apel *et al.* dans Oelmüller (1978), par exemple pp. 160 sq. ; pour le rapport entre l'utilisation de l'argumentation afin d'obtenir une validation ultime et l'usage de l'argumentation afin de provoquer une formation de la volonté et une interprétation du besoin, voir Habermas, par exemple (1976b), pp. 280-281, 330-332, 344.
- ³³ Sur certaines de ces objections générales : voir par exemple Albert (1975), Berk (1979), pp. 160-165, Dallmayr, McCarthy *et al.* dans Oelmüller (1978), par exemple pp. 29 sq. et 96, et Wellmer (1979), pp. 49-51. Aussi (entre autres) Bubner (1982), Höffe (1982), Ilting (1982), et aussi p. ex. Cooke (1993) et Bouchindhomme (1996).
- ³⁴ Apel (1979), p. 4.
- ³⁵ Apel (1976a), p. 123.
- ³⁶ Par exemple dans Oelmüller (1978), p. 197.
- ³⁷ Voir Apel (1976b), pp. 155 sq.
- ³⁸ Par exemple McCarthy, dans Oelmüller (1978), p. 96.
- ³⁹ Par exemple McCarthy, *ibid.* p. 205, et Schnädelbach (1977), pp. 140-172.
- ⁴⁰ Voir par exemple Wellmer (1997).
- ⁴¹ Apel (1979), pp. 8 sq. et Habermas (1973a), pp. 230-238 (tr. fr. pp. 297-305).
- ⁴² Apel (1979), pp. 19-20.
- ⁴³ Apel (1979), p. 1.
- ⁴⁴ Voir Apel (1979), pp. 18-19.
- ⁴⁵ *Ibid.* Voir aussi sur les différentes acceptions du mot nature chez Habermas le chapitre VI ci-dessous ; voir notamment la manière dont Habermas parle de "secteurs" et de "domaines" de la "réalité" dans ses schèmes/figures.
- ⁴⁶ Apel (1975a), pp. 51 sq.
- ⁴⁷ Voir Apel (1976a), pp. 94 sq., Habermas (1976a), pp. 198-204 (tr. fr. pp. 354-359), et Oelmüller (1978), par exemple pp. 190 sq., 207, et 225 sq.
- ⁴⁸ Voir Habermas (1983), pp. 106-108 (tr. fr. pp. 117-120). Voir aussi la discussion sur Apel et Habermas au chapitre VIII ci-dessous.
- ⁴⁹ Voir l'introduction.
- ⁵⁰ Voir notre discussion dans ce chapitre.
- ⁵¹ Voir la discussion de la notion de nature dans le chapitre VI.
- ⁵² Voir le chapitre VII, sur le gradualisme éthique et l'éthique de la discussion.
- ⁵³ Voir Habermas (1973a), p. 213 sq. (tr. fr. p. 278 sq.).
- ⁵⁴ Habermas (1973a) p. 213. (tr. fr. p. 278). Mais deux interprétations sont ici possibles : la validité par simple accord intersubjectif, ou la validité pour de bonnes raisons ; une théorie du consensus et une théorie de la discussion : voir Habermas (1973a), n. 33.
- ⁵⁵ Habermas (1976a), p. 223 (tr. fr. p. 376).
- ⁵⁶ Voir Habermas (1976a), p. 221 (tr. fr. p. 375).
- ⁵⁷ Habermas (1973a), p. 222 (tr. fr. p. 285). En gros, l'idée des quatre "prétentions à la validité" et leurs rapports (différents) à la discussion et au consensus *prévaut* dans la pensée d'Habermas (voir par exemple Habermas [1996b]). (Voir [1981] pour quelques modifications de ce schème des prétentions à la validité.)
- ⁵⁸ Voir Habermas (1973a), pp. 215 sq. (tr. fr. p. 280 sq.).
- ⁵⁹ Habermas (1973a), pp. 215-18 (tr. fr. pp. 280-283).
- ⁶⁰ Habermas (1973a), pp. 215 sq., pp. 231-234 (tr. fr. pp. 280 sq., pp. 299-302). Habermas (1968a), p. 382.
- ⁶¹ Par exemple Habermas (1973a), pp. 230-238 (tr. fr. pp. 298-305).
- ⁶² Voir aussi le chapitre suivant, et également les remarques critiques de Beckerman (1972), Höffe (1976) et Ilting (1976), et voir Puntel (1978), qui en vient presque à considérer Habermas comme un théoricien de la cohérence. Voir aussi les analyses du chapitre VI.
- ⁶³ Habermas (1973a), p. 222 (tr. fr. p. 286).

⁶⁴ Voir Habermas (1973a), p. 221 (tr. fr. p. 286), Habermas (1976a), pp. 257-259 (tr. fr. pp. 398-400). Voir à cet égard mes remarques critiques au début du chapitre VII.

⁶⁵ Habermas (1973a). En dépit des discussions ultérieures, les idées de base demeurent les mêmes. Voir Habermas (1976a), et (1981), vol. 1, *Zwischenbetrachtungen*.

⁶⁶ “Freilich liegt es sozusagen in der Natur von Geltungsansprüchen, daß sie eingelöst werden können_” : Habermas (1973a), p. 239 (tr. fr. p. 306).

⁶⁷ “Die Herbeiführung eines Konsensus unter Bedingungen des Diskurses ist die ‘Handlungsweise’, durch die ein diskursiver Geltungsanspruch eingelöst wird_” : Habermas (1973a), p. 239 (tr. fr. p. 306).

⁶⁸ Il est étonnant que ces questions *conceptuelles* quant au terme “consensus” ne soient pas discutées plus en détail par Habermas : il a, par exemple, peu de choses à dire sur les notions de consensus (qu’on pourrait appeler “gradualistes”) liées à *différentes raisons*, qu’elles soient décisives ou, simplement, sérieuses : voir chez Grimen (1997) des objections pertinentes à l’égard de l’emploi du terme “consensus” chez Habermas, tout particulièrement dans Habermas (1992).

Habermas n’acceptant qu’une notion très stricte de consensus, sa notion de compromis devient très floue et très ambiguë ; et, dans la mesure où la notion de rationalité discursive est liée à la possibilité d’une solution discursive par consensus (de tous, et pour les mêmes raisons), cette notion restreinte du consensus implique une notion de l’irrationalité trop étendue (contrairement à l’intuition de départ). (Sur le dernier argument, voir une objection similaire par exemple chez Schnädelbach dans Köhler *et al.* [1987], p. 67).

Même dans ses analyses récentes sur la différence entre *entente* (*Einverständnis*), fondée sur des raisons indépendantes-de-l’agent (*aktorunabhängige Gründe*) et *compréhension* (*Verständigung*), fondée sur des raisons dépendantes-de-l’agent (*aktorrelative Gründe*), Habermas insiste sur cette idée qu’une *Einverständnis* (par opposition à un compromis) implique une justification discursive (des prétentions à la validité rencontrées) par des raisons (indépendantes-de-l’agent) qui sont en *principe rationnellement acceptables pour tous les individus concernés* : Habermas (1996b), p. 76. Voir la même opposition (entre *consensus* [“*Einverständnis _ aus denselben Gründen*”] et *compromis* [“*Kompromib*”]) dans Habermas (1996a), p. 108.

De plus, Habermas a apparemment peu de choses à dire sur les participants à la discussion concernés (qu’on pourrait appeler “*virtuels*”, qui représentent un problème délicat pour le principe de discussion : voir mes remarques dans le chapitre VII.

⁶⁹ Habermas (1973a), p. 239 (tr. fr. p. 307). C’est à partir de ce point que Mans (1974) développe sa critique : Habermas trahit la conception intersubjectiviste en y introduisant des restrictions.

⁷⁰ Habermas (1973a), p. 240 (tr. fr. p. 308).

⁷¹ Habermas (1973a), p. 214 (tr. fr. p. 279).

⁷² Pour une discussion critique de cette notion, voir par exemple Spaemann (1972).

⁷³ Habermas (1973a), pp. 240-259 (tr. fr. pp. 308-328).

⁷⁴ Voir les discussions sur la notion de monde vécu : Habermas (1981) et (1992) (Ch. I, ii).

⁷⁵ Habermas défend la même conception de la *langue* (*die Sprache*), comme “ouverture au monde” (*Welterschließung*) au sens heideggerien, dans Habermas (1996b), pp. 87-89 : il pense la “langue” comme *horizon* (et ressource) d’un monde vécu qui n’est jamais révisable que par fragments, mais il ne concentre pas son attention sur ces révisions fragmentaires et faillibles, en analysant divers cas particuliers dans une perspective “mélioriste”, orientée de manière (en ce qui concerne l’adéquation et l’inadéquation relatives des concepts utilisés dans chaque cas) à *rejeter* un plus mauvais argument *pour en adopter* un meilleur. (Voir ma critique à l’encontre du schématisme et de l’absence d’analyses détaillées de l’usage du langage chez Habermas, dans le chapitre VI, et au début du chapitre VII.)

Il y a ici une ambiguïté chez Habermas : d’un côté, la “prétention à l’intelligibilité” est placée *hors* discussion en tant que présupposé de toute discussion ; d’un autre, il faut réfléchir sur les “cadres linguistiques” donnés et les réviser fragmentairement. Conformément à cette seconde position, on peut décrire le projet de Habermas comme un gigantesque effort pour saisir le “cadre linguistique” (conceptuel) le plus adéquat pour une meilleure compréhension de l’homme et du monde modernes.

⁷⁶ Habermas (1973a), p. 255 (tr. fr. p. 322).

⁷⁷ Habermas (1973a), p. 257 (tr. fr. p. 326). Il y a finalement une distinction entre discussion et thérapie, c’est-à-dire entre la validation et les efforts pour établir les conditions personnelles de la discussion. Voir Habermas (1973a), p. 259 (tr. fr. p. 327). Voir aussi la distinction entre *discussion de recherche* (en vue d’un jugement) et *discussion formatrice* (pédagogique, thérapeutique).

⁷⁸ Voir Habermas (1968a), postface.

-
- ⁷⁹ Voir Hösle (1990), pp. 142-264, avant tout pp. 219 sq.
- ⁸⁰ Habermas (1973a), pp. 246-53 (tr. fr. pp. 312-319).
- ⁸¹ Voir la critique des notions de vérité (et de contenu) chez Rorty (1989), tr. fr. 1993. Pour des arguments contraires, voir McCarthy dans Cometti (1992), pp. 77-100, 195 sq., et la réponse de Rorty, *ibid.*, pp. 177-193.
- ⁸² Habermas (1973a), p. 255 (tr. fr. p. 322). Habermas est plus tard revenu sur sa position, admettant qu'un consensus obtenu par la discussion ne peut avoir le statut de critère de validité, voir Honneth *et al.* (1986), p. 352.
- ⁸³ Exemple emprunté à Böök (1979).
- ⁸⁴ Habermas (1973a), p. 242 (tr. fr. p. 309).
- ⁸⁵ "Paradigmata der Erkenntnis, anhand deren der Sinn von Wahrheit expliziert werden kann, sind nicht die Wahrnehmungen oder singulären Aussagen, in denen Wahrnehmungen mitgeteilt werden, sondern generelle, negative und modale Aussagen" : Habermas (1973a), pp. 232 sq. (tr. fr. pp. 299-300).
- ⁸⁶ Habermas (1973a), p. 240 (tr. fr. p. 307).
- ⁸⁷ Habermas (1973a), p. 240 (tr. fr. p. 307).
- ⁸⁸ Cf. Wellmer (1979), pp. 44 sq.
- ⁸⁹ Habermas (1973a), p. 257 (tr. fr. p. 325).
- ⁹⁰ Voir par exemple Ilting (1976), Schnädelbach (1977).
- ⁹¹ Habermas *et al.* (1971), p. 201.
- ⁹² Voir dans cette direction la critique par Gadamer de la situation idéale de parole, par exemple Gadamer (1971), pp. 316-17, et Böhler (1983), pp. 369 sq.
- ⁹³ Voir Wellmer (1997).
- ⁹⁴ Oelmüller (1978), p. 126.
- ⁹⁵ Voir les remarques critiques de Habermas sur les herméneuticiens du type Gadamer à propos de la question des droits universels : Habermas (1976b), p. 296.
- ⁹⁶ On peut ici trouver un exemple dans les discussions sur les droits de l'homme aux Nations Unies, où les représentants de différentes nations apportent avec eux différentes expériences historiques et différents codes d'interprétation. Pour qu'un consensus, au sens d'une généralisation, soit possible à propos de questions pratiques de cette nature, il faut au préalable une compréhension mutuelle de ces différentes perspectives _ puisque d'elles dépend la signification réelle des droits de l'homme pour tel ou telle représentant(e) national(e) (et par là même vraisemblablement pour son pays). Un accord sérieux sur les droits de l'homme, en tant que principes généraux, présuppose la formation d'un consensus de base à propos de l'application concrète de ces principes.
- ⁹⁷ Pour des arguments similaires (dans la perspective du féminisme et de "l'Autre concret"), voir Seyla Benhabib (1992), par exemple p. 163. Sur la contextualité (linguistique et sociale), voir par exemple Alastair MacIntyre (1981) ; Michael Walzer (1987) ; Charles Taylor (1989). Sur la contextualité herméneutique, voir par exemple Apel (1987), Kuhlmann (1992 ; 1993).
- ⁹⁸ "Die Aporie dieser Ansätze liegt darin, daß sie entweder die Wahrheit von historischer Zufälligkeit abhängig machen, das heißt dem verzerrenden Zugriff von Rhetorik, Suggestion, Manipulation, Täuschung und Selbsttäuschung aussetzen ; dann aber geht der Invarianzanspruch von Wahrheit verloren. Oder sie führen normative Qualifikationen des Konsenses ein, Qualifikationen, die wie : unbegrenzte Forschergemeinschaft (Peirce), kritische Nachprüfung kompetenter Beurteiler (Kamlah, Lorenzen), potentielle oder begründete Zustimmung (Habermas) bei näherem Zusehen erstens kein operationales Legitimationskriterium darstellen und zweitens das Charakteristische von Konsens auflösen : das Resultat eines geschichtlichen Einigungsprozesses konkreter Personen (und nicht abstrakter Kommunikatoren) zu sein." Höffe (1976), p. 272.
- ⁹⁹ Pour éviter toute méprise, il faudrait dire que ces diverses formes d'obligation de rationalité n'impliquent aucune obligation de rechercher un consensus *tout court* _ au contraire, pendant le processus de validation nous devons chercher des arguments *et* des *contre*-arguments, et par là même tenter de susciter un *désaccord*. Dans une discussion rationnelle on ne recherche que le consensus qui se dégage à travers ce processus d'autocritique.
- ¹⁰⁰ Voir " Ecological Crisis and Technological Expertise ", dans Skirbekk (1992a).
- ¹⁰¹ Voir par exemple Albrecht Wellmer sur le consensus et les arguments : Wellmer (1986), pp. 82-112.
- ¹⁰² On devrait donc peut-être éviter l'expression " théorie du consensus " au profit de " théorie (pragmatique) des arguments ", ou " théorie de l'argumentation " _ soulignant en même temps qu'il s'agit d'arguments de statuts

épistémiques différents : faibles et forts, décisifs ou pas ; voir Grimen (1997) et la révision récente de Habermas (sur ce point) : Habermas (1996b).

¹⁰³ Voir par exemple dans Oelmüller (1978) les vives discussions entre Apel, Habermas, Höffe, Kuhlmann, Lübke, McCarthy, *et al.* Voir aussi les articles dans Thompson et Held (1982), avec une réponse de Habermas. Voir encore Bernstein (1983), Wellmer (1986), McCarthy (1991), Benhabib (1992) et l'*Auseinandersetzung* entre Apel et Habermas dans Honneth *et al.* (1989). Voir aussi Apel (1987 ; 1992b) et Habermas (1991a) (pp. 190 sq.), sur lequel nous reviendrons dans le dernier chapitre.

¹⁰⁴ Voir le chapitre III, où toutefois les arguments par l'absurde sont appliqués dans une perspective *pragmatique*.

¹⁰⁵ Voir Habermas (1983), pp. 98-99 (tr. fr. p. 110), où il envisage de réviser la tentative faite par lui de “ décrire les présuppositions de l'argumentation comme les caractères distinctifs d'une situation de parole idéale ” ; quoique “ je continue de penser comme auparavant que c'est une intention juste que de vouloir reconstruire les conditions universelles de symétrie que tout locuteur compétent qui croit être engagé dans une argumentation doit présupposer convenablement remplies ”.

¹⁰⁶ Nous y reviendrons dans le dernier chapitre.

¹⁰⁷ La différence entre Apel et Habermas s'élargit donc. En passant à des analyses reconstructives compréhensives, qui sont explicitement faillibles, Habermas provoque Apel à défendre la “ justification ultime ” par la “ stricte réflexion ”. Voir déjà Apel dans Oelmüller (1978), par exemple pp. 190 sq. : “ Dann hat mich auch der Rückgang auf den sogenannten *objektiven Vorgänge* irritiert ” (p. 191). Dans Apel (1989), Apel se dit choqué (“ schockiert ”, p. 26) par les remarques imprudentes de Habermas sur nos intuitions morales quotidiennes qui sont (au fond) correctes telles qu'elles sont (Habermas [1983], p.108 [tr. fr. p. 119]). C'est un point important puisqu'il est décisif pour la question des rapports entre politique et philosophie : tandis que Rorty se réfère sans cesse à la primauté de la première, Apel, se référant à l'expérience nazie (Apel [1989], p. 27), insiste sur la primauté de la seconde (voir par exemple Apel dans Kuhlmann [s. d.] [1988] : “ Zurück zur Normalität ? Oder können wir aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben ? Das Problem des (welt-)geschichtlichen Übergangs zur postkonventionellen Moral in spezifisch deutscher Sicht ”, et Rorty, “ Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie ”, *ibid.*). À ce point, je pense qu'Apel a raison, même si la question est de savoir quel est le meilleur moyen de comprendre le problème de la justification philosophique, et que c'est ici qu'Apel et Habermas sont en désaccord. Nous reviendrons sur ce désaccord dans le dernier chapitre.

¹⁰⁸ Je doute quant à moi que cette position (distinction) soit tenable, voir la discussion dans le chapitre de conclusion.

¹⁰⁹ Habermas (1983), pp. 75-76 (tr. fr. pp. 86-87).

¹¹⁰ Voir par exemple Wellmer (1986), pp. 51-69 ; dans le même ordre d'idées, Benhabib (1992), pp. 26 sq. Voir la discussion de l'“ intérêt ” chez diverses sortes de “ sujets moraux ” (*Betroffene*) : qu'en est-il de l'intérêt des générations futures (personnes inexistantes hypothétiques), et qu'en est-il de celui dont témoignent les diverses impulsions des êtres non-humains ? (Voir le chapitre VII ci-dessous).

¹¹¹ Habermas (1983), p.76 (tr. fr. p.87).

¹¹² *Ibid.*, p. 103 ; voir aussi sur ce principe (D) Habermas (1992), p. 138 (tr. fr. p. 123). Sur la discussion des principes (D) et (U), dans la tradition d'Apel, voir Gronke dans Dorschel *et al.* (sous la direction de)(1993), pp. 273-296.

¹¹³ *Ibid.*, par exemple en référence à Schönrich (1981).

¹¹⁴ *Ibid.*, 106 (pp. 117-118) ; Schönrich (1981), pp. 196-200.

¹¹⁵ Voir par exemple Apel (1986), (1987), (1988). De même que Böhler (1983), Kuhlmann (1985), et Dorschel (1993), pp. 212-238.

¹¹⁶ Voir par exemple Apel (1988), et Böhler (1991), avec plus de raffinements quant aux distinctions entre justification, application herméneutique et application stratégique.

¹¹⁷ Par exemple Apel (1980/1981).

¹¹⁸ Voir Apel (1989), tr. fr. (1990), p. 29 ; et Böhler (1991), p. 167, ainsi que Kuhlmann (1985). Pour une position critique à ce propos à l'égard de Apel et Kuhlmann, voir Niquet (1994).

¹¹⁹ Voir dans ce chapitre la section “ La notion pragmatique-transcendantale de validité ”.

¹²⁰ Voir Apel (1973).

¹²¹ L'analyse de Hintikka (1967) est ici cruciale. Pour la référence d'Apel à Aristote, voir par exemple dans Oelmüller (1978), p. 197. Pour sa référence à Descartes, *ibid.* pp. 225-226.

¹²² Voir dans ce chapitre la section “ La notion pragmatique-universelle de validité ”.

¹²³ Habermas (1983), p. 106 (tr. fr. p. 118).

124 Je n'entrerai pas ici dans le débat sur la possibilité d'une telle philosophie après le tournant pragmatico-linguistique. Voir l'introduction et le dernier chapitre.

125 Je n'entrerai pas ici dans une discussion sur l'existence de transitions entre la discussion et la réflexion. (Voir le dernier chapitre.)

126 Par exemple, Apel (1973), II, p. 416 : " Daraus folgt m.E., daß der Akzeptierung der moralischen Grundnorm selbst der modale Charakter des *Sollens* zukommt _ unter der Bedingung allerdings, daß die Fragen der philosophischen Grundlagendiskussion _ ja überhaupt irgendwelche Fragen _ sinnvoll gestellt werden *sollen*. Diese Voraussetzung aber ist _ wie wir bereits feststellten _ nicht die Bedingung eines hypothetischen Imperatives, denn sie kann gar nicht *sinnvoll* negiert werden, wenn nicht die Diskussion selbst aufgehoben werden soll. " De même Apel (1989), p. 20, n. 7 : " Das entscheidende, sinnkritische Argument gegen diese Möglichkeit lautet : Wenn _ dies eintreten würde, könnte man nicht mehr verstehen, was 'fallibel' überhaupt bedeutet ; _ ". *Ibid.*, p. 21, se référant à Habermas de manière critique : " Diese [" Bedingungen der Kommunikation " chez Habermas] sind offenbar nur insofern *notwendig* und *universal gültig*, als sie sich bis jetzt als 'alternativenlos' erwiesen haben. " " Aus der Sicht der Transzendentalpragmatik muß man hier natürlich die Frage stellen, wie es sinnvoll möglich sein soll, die im Diskursprinzip explizierten *Präsuppositionen* von Begriffen wie *Überprüfung* (qua Falsifikationsversuch) empirisch zu überprüfen. " *Ibid.*, p. 43 : " Der Verweis auf die Möglichkeit der definitiven Beurteilung war ja schon die Pointe des als Sinnkriterium konzipierten Verifikationsprinzips. " Et, page 49, se référant à l'importance du " Verfahren der versuchsweisen Herleitung eines *performativen Selbstwiderspruchs* " : " Hier kommt m.E. freilich alles auf die Einsicht an, daß man das gemeinte Verfahren _ als solches einer transzendentalreflexiven Letztbegründung durch *reductio ad absurdum* der Bestreitung von Prinzipienaussagen _ überhaupt nur auf der höchsten epistemologischen und argumentationstheoretischen Reflexionsstufe _ also nur auf der Stufe der *Selbstreflexion des argumentativen Diskurses* _ und nicht etwa auf der Stufe der *theoretischen Aussagen über lebensweltliche Kommunikation* anwenden kann. Nur für den Philosophierenden, der auf die unbestreitbaren Voraussetzungen der Argumentation als solcher reflektiert und darin sozusagen den ersten Zug im transzendentalpragmatischen Sprachspiel begreift, sind die notwendigen Voraussetzungen ('Präsuppositionen') der Kommunikation qua Argumentation *methodisch nichthintergebar* ; _ "

127 Voir le chapitre précédent.

128 Sur une taxonomie des différentes " contradictions performatives " chez Apel, voir Matthias Kettner dans Dorschel *et al.* (sous la direction de) (1993), pp. 187-211, avant tout pp. 196-197, note 10.

129 Tranøy (1976).

130 Tranøy (1976), p. 8 : " Si X sait que *p* est vrai en ce sens qu'il connaît une preuve de *p*, il est étrange de dire qu'il est obligatoire pour X d'accepter *p*. Il est, plutôt, impossible dans ce cas pour X de ne pas accepter *p*. " Voir la notion de force de l'argument le meilleur.

131 Tranøy (1976), p. 8 : " Il est alors raisonnable qu'il doive y avoir une connaissance de seconde main, délimitée par des normes méthodologiques ".

132 Quelques questions bien connues (de la théologie et de la philosophie) : serait-ce l'idée d'un dieu omnipotent, obtenant de première main toute connaissance et tout point de vue ? Si cet être opérerait seul, comment pourrait-il avoir un langage privé ? S'il n'était pas éternel, mais s'il était né, comment pourrait-il acquérir tout seul un langage et une identité sociale ? Voir, comme critique à ce raisonnement : Hösle (1990), pp. 181-182.

133 Voir l'introduction.

134 Voir Ferry (1994), 1, par exemple pp. 115 sq. (note 3); Habermas (1996a), pp. 62-63, (1996b), pp. 132-135 (tr. fr. pp. 122-163); Tugendhat (1993), pp. 161 sq.; Wellmer (1986), pp. 108-163, et Ilting (1991).

135 Voir Matthias Kettner dans Dorschel *et al.* (1993), pp. 196-197, note 10:

Présupposés nécessaires d'existence, inhérents au dialogue :

Auto-contradiction performative 1 (Existenz des Sprechers)

" Ich behaupte hiermit, dass ich nicht existiere "

Auto-contradiction performative 2 (Existenz des Adressaten)

" Ich behaupte hiermit gegen dich, dass du nicht existierst "

Prétentions à la validité, inhérentes à la discussion

Auto-contradiction performative 3 (Sinngeltungsanspruch)

" Ich behaupte mit Verständlichkeitsanspruch, dass ich keinen Verständlichkeitsanspruch habe "

Auto-contradiction performative 4 (Wahrheitsanspruch)

" Ich behaupte als wahr, dass ich keinen Wahrheitsanspruch habe "

Relations interpersonnelles, inhérentes à la discussion

Auto-contradiction performative 5 (Gleichberechtigung)

“ Ich behaupte, ich brauche die Gleichberechtigung aller denkbaren Argumentationspartner prinzipiell nicht anzuerkennen ”

Auto-contradiction performative 6 (Freie Akzeptierbarkeit)

“ Ich behaupte hiermit als intersubjektiv gültig (=als durch jeden Diskurspartner frei akzeptierbar), dass ich die Norm der freien Akzeptierbarkeit von Behauptungen nicht anzuerkennen brauche ”

Auto-contradiction performative 7 (Gewaltfreiheit)

“ Ich behaupte, aller Sprachgebrauch – auch die Argumentation – ist nichts als eine Machtpraktik ”

Fins inhérentes à la discussion

Auto-contradiction performative 8 (Konsensbildung)

“ Ich vertrete als konsensfähig den Vorschlag, dass wir prinzipiell das Diskursziel des Konsenses durch das des Dissenses ersetzen sollten ”

¹³⁶ Aussi, Wellmer (1997).

¹³⁷ Sur cette asymétrie, en faveur du “ négatif ”, voir Tranøy (1967).

¹³⁸ Pour l’application ” de cette position, voir par exemple Skirbekk (1992a).

¹³⁹ Voir Apel (1976b), pp. 151 sq.

¹⁴⁰ Voir le chapitre précédent sur les “ arguments par l’absurde ”.

¹⁴¹ Sur les débats ultérieurs, voir par exemple Apel (1980-81), Böhler (1983), Habermas (1981), (1983) et (1991a), Kuhlmann (1981), Thompson et Held (1982), Wellmer (1986) et (1993).

IV FOLIE ET RAISON

***La reductio ad pathologicum*
peut-elle être considérée comme *via negativa*
pour tirer au clair
la notion pragmatico-universelle de la rationalité ?**

Remarques préliminaires

Dans les deux chapitres qui viennent (« Folie et raison » et « Pragmatique contextuelle et pragmatique universelle »), je vais présenter une *défense critique* de certains des aspects principaux des pragmatiques d'Apel et de Habermas. Je discuterai tout d'abord, au moyen d'arguments par l'absurde, le statut qu'ont chez eux les notions de compétence pragmatique et de prétention à la validité (chapitre IV). Après quoi je porterai un regard critique sur l'interrelation entre les pragmatiques contextuelle et universelle, en essayant de montrer comment situer de façon praxéologique la pragmatique universelle de ces auteurs (chapitre V).

Dans les deux chapitres suivants (« La notion pragmatique de nature » et « Gradualisme éthique et éthique de la discussion »), je présenterai des arguments *critiques* à l'encontre de points précis de la conception que se fait Habermas de la pragmatique, liés d'abord à sa notion (schématique) de nature (chapitre VI), et ensuite à sa notion (schématique) d'un sujet moral dans l'éthique de la discussion (chapitre VII). Le dernier point implique une critique de ce qu'on appelle « principe de la discussion » et la défense d'une notion gradualiste du « sujet moral » et de l'éthique de la discussion.

Dans le dernier chapitre (chapitre VIII, « La rationalité discursive, universelle et contextuelle »), je mettrai plus clairement au point ma propre

position « gradualiste » et « mélioriste » grâce à une discussion d'Apel, de Habermas et de leurs interrelations conflictuelles.

Je vais essayer ici (dans le chapitre IV) de tirer au clair la notion de rationalité en fixant mon attention sur des cas d'irrationalité. Plus précisément, je vais suivre une sorte de *via negativa*, en me concentrant sur diverses expériences de pensée concernant les troubles mentaux, afin d'éclairer une notion pragmatico-transcendantale ou pragmatico-universelle de la rationalité (que l'on trouve sous diverses versions chez Apel et chez Habermas).¹ En d'autres termes, je veux mettre des « arguments par l'absurde »² à l'épreuve, sous forme d'expériences de pensée portant sur les dysfonctionnements psychopathologiques de certaines capacités humaines fondamentales. Mon but est d'éclairer par la réflexion le statut de cette notion pragmatique de la rationalité.³

Afin de situer la discussion dans son contexte discursif global, il convient de souligner trois points.

(a) Rappelons qu'en parlant d'« arguments par l'absurde », ou d'arguments du type *reductio ad absurdum*, je n'ai pas à l'esprit les versions *formelles* de tels arguments, mais des cas bien réels comme les erreurs de catégorie, les incohérences contextuelles et les contradictions pragmatiques. Je considère même que nous pouvons parler de degrés d'absurdité, partant d'erreurs factuelles déraisonnables et nous élevant jusqu'à de franches absurdités.⁴

(b) Au lieu d'explicitier ce qu'est la psychopathologie (maladie mentale) à l'aide d'une conception de la rationalité, j'essaierai *d'employer l'autre voie*, d'explicitier ce qu'est la rationalité (une conception pragmatico-universelle de la rationalité) au moyen d'une conception de la psychopathologie. Je considère comme admis qu'il y a dans notre société un consensus quant à ce qui compte comme trouble psychopathologique, au moins dans les cas extrêmes. Je m'appuierai sur ce postulat d'une notion commune de trouble mental. Je ne m'avancerai pas à essayer d'analyser ou de critiquer cette conception de la

psychopathologie, par exemple en mettant à jour les diverses présuppositions qu'elle cache quant à la rationalité et la normativité. Je n'entreprends dans ce chapitre aucun essai d'une clarification herméneutique mutuelle des notions de rationalité et de santé mentale, ou mieux, d'irrationalité et de maladie mentale. Je me restreins délibérément à la simple tâche d'essayer de mener à bien une démarche à *sens unique*, en tirant au clair une notion pragmatique de la rationalité au moyen d'une notion de l'irrationalité conçue comme trouble psychopathologique, notion vague mais, je l'espère, communément utilisée (et acceptable).

(c) En procédant ainsi, je ferai la distinction entre d'une part ma discussion de l'irrationalité et de la santé mentale et d'autre part les discussions sur les processus historiques d'apprentissage et de rationalisation. Une certaine conception de la société *moderne* me sert d'arrière-plan explicite. Je parle d'individus pleinement socialisés dans cette société, pas d'enfants. En bref, je ne veux pas entrer dans une discussion sur la psychopathologie comme problème de développement.

Énoncé grossièrement, le problème est le suivant : comment comprendre l'universalité de la notion pragmatique de rationalité⁵ ? Tout d'abord, cette conception de la rationalité peut-elle être fructueusement explicitée et d'une certaine façon soutenue par une *via negativa*, au moyen d'arguments par l'absurde ? Et si oui, les absurdités peuvent-elles, dans une première étape, être tirées au clair au moyen de troubles psychopathologiques ?

Comme nous l'avons vu au chapitre III, Apel et Habermas argumentent tous deux en faveur de l'universalité d'une notion pragmatique de la rationalité.⁶ Ils partagent tous deux la position suivant laquelle il y a des compétences pragmatiques universelles liées à quatre prétentions universelles à la validité distinctes. Mais ils soutiennent des positions quelque peu différentes quant à la nature de cette universalité. Apel tend à concentrer son attention sur l'universalité

de la raison argumentative, et ainsi à insister sur l'incohérence autoréférentielle inhérente à tout essai de rejeter par l'argumentation ce qu'il perçoit comme conditions préalables de l'argumentation.⁷ Toutefois, cette approche autoréférentielle est dépendante de l'activité argumentative elle-même, qui nous dit ce qui nous est irréfutablement donné dans de telles situations, mais sans nous montrer comment cela se relie à la communication non-argumentative. C'est ici qu'intervient une pragmatique universelle basée sur les actes de parole, soutenant qu'il y a, à un niveau fondamental inhérent aux actes ordinaires de parole, des prétentions universelles à la validité, à savoir celles qui concernent l'intelligibilité, la vérité, la justesse normative et la sincérité, et qu'il y a des compétences pragmatico-universelles qui autorisent les locuteurs à émettre et à confirmer ces prétentions à la validité. Mais même si certaines prétentions universelles à la validité peuvent être reconnues (par une reconstruction herméneutique) dans toutes sortes d'actes de parole par des philosophes de notre culture, elles ne sont certainement pas toujours perçues comme telles par tous les gens de toutes les cultures.⁸ La question est alors de savoir si le relativisme empirique et historique peut être surmonté à un niveau plus profond, c'est-à-dire à un niveau pragmatico-universel.⁹

Abordons maintenant cette prétention universaliste, telle qu'on la trouve chez Apel, et dans une moindre mesure chez Habermas.

Nous commençons par le cas suivant, qui n'est de prime abord que la traduction en langage courant d'un argument classique. Quelqu'un rend compte d'une avalanche, mais à la question de son lieu, il répond qu'elle s'est seulement produite sans se produire nulle part, à la question de son instant, il répond qu'elle s'est seulement produite, mais à aucun moment précis, et finalement à la question de ses causes possibles, il répond qu'il n'y a pas de causes, que l'avalanche s'est seulement produite. Il ne commet pas simplement alors une erreur empirique ; dans la mesure où il répond sérieusement, on peut dire qu'il souffre d'une profonde confusion mentale. Ce qu'il dit est totalement impensable. Il a perdu

l'esprit. Cet « argument par l'absurde » grossier donne une idée de l'irréfutable ou de l'inévitable : son emplacement dans le temps et l'espace, et ses causes, sont des conditions d'intelligibilité de n'importe quelle conversation à propos d'un accident naturel, ce ne sont pas simplement des conditions empiriques, mais d'une certaine façon des conditions nécessaires. Dans ce sens, les arguments par l'absurde sont utiles à une discussion sur le statut épistémologique des « conditions transcendantales de possibilité ».

De manière similaire, nous pouvons discuter le statut des quatre prétentions à la validité de base chez Habermas et Apel, c'est-à-dire l'intelligibilité, la vérité, la justesse normative et la sincérité : tout locuteur doit savoir la différence entre ce qui est intelligible et ce qui ne l'est pas, dans le sens, plus précisément, où il maîtrise en principe implicitement cette distinction, ce qui ne veut pas dire qu'il ne fait pas de temps en temps des erreurs en l'appliquant. De même, en accomplissant ses actes de parole, il doit avoir une notion de ce qu'est la réalité et de ce qu'elle n'est pas, de ce qui est juste et de ce qui ne l'est pas, et des moments où il ment ou joue la comédie. Si quelqu'un non seulement applique ces distinctions de manière erronée, mais n'a pas même acquis la capacité de les maîtriser quand il parle, il passe pour être mentalement diminué ou sérieusement confus.

Jusqu'ici, ces arguments peuvent en principe aider à clarifier et à soutenir le point de vue pragmatico-universel. Toutefois, ils ne le font qu'à un niveau relativement vague et général. Pour en revenir un moment au cas de notre avalanche et à l'universalité présumée de la nature constitutive des principes de temps, d'espace et de causalité : n'est-il pas possible, c'est-à-dire pensable, que quelque gourou en Inde, qui n'a pas été élevé dans la physique newtonienne, puisse prétendre que certains événements arrivent sans causes, ou qu'il y a une vie humaine heureuse au delà de l'espace et du temps ? Il nous est bien sûr très difficile d'imaginer comment ses affirmations pourraient passer pour intelligibles. Mais l'évocation de contre-exemples de ce genre montre quelles sortes de cas et

d'expériences de pensée il faut traiter pour écarter tout doute quant à l'universalité proclamée de ces principes.

Ce que je veux dire, c'est seulement que nous devons nous rappeler que l'on peut aussi émettre des objections relativistes du même ordre à l'encontre d'une conception pragmatico-universelle des compétences de base nécessaires. Même si l'on peut qualifier d'universelle une certaine distinction entre intelligibilité et inintelligibilité,¹⁰ on n'a pas de ce fait exclu la possibilité d'opinions diverses quant à ce qui caractérise l'intelligibilité et l'inintelligibilité. Il en va de même de la distinction entre réel et irréel. Cette distinction autorise diverses ontologies, des conceptions culturellement différentes de ce qui est et de ce qui n'est pas. Une question importante est ici de savoir si l'on doit tenir compte de la magie, c'est-à-dire si l'on conçoit les mots et la réalité comme appartenant à des domaines différents, si l'on conçoit qu'une influence sur les processus naturels requiert plus que la simple parole.

Nous pouvons étendre ce propos aux autres prétentions à la validité. Même si l'on peut dire que sont nécessairement présentes dans toutes les sociétés (c'est-à-dire pour tous les locuteurs) les notions « être sincère » et « être digne de confiance », et, pour les pratiques et les routines, « être fiable », le *contenu* de ces notions a néanmoins beaucoup varié au cours de l'histoire. Ceci reste vrai de la façon dont on fait la différence entre nature et culture, c'est-à-dire entre lois de la nature (causalité) et lois sociales et morales (obligations et institutions), et s'applique aussi quant à la façon dont le soi se différencie des autres, et de la nature. La façon concrète dont on distingue ces facteurs dépend à coup sûr des variations culturelles, et du développement historique.

Nous arrivons ainsi à la conclusion que tenir compte de l'universalité des prétentions à la validité enracinées pragmatiquement, comme le font Apel et Habermas, ne nous mène pas très loin, puisque le sens réel de ces distinctions varie en fonction de la culture et de l'histoire. En dépit du caractère inévitable et autoréférentiel de la raison argumentative, et en dépit de l'universalité générale

des compétences pragmatiques liées aux quatre prétentions à la validité mentionnées ci-dessus, il reste encore un problème de relativité quand on en vient au contenu réel de chaque cas.

Ici, Habermas, s'opposant nettement à son collègue Apel, d'orientation plus purement philosophique, essaie de prouver au moyen de la notion de *développement* l'universalité de cette rationalité pragmatiquement enracinée (nous le verrons dans le dernier chapitre) ¹¹ : il ne soutient pas seulement l'universalité des compétences pragmatiques de base en comparant empiriquement diverses cultures ; il argumente en sa faveur en s'appuyant sur la notion de développement, à la fois ontogénétique et phylogénétique¹²Du point de vue historique (phylogénétique), la logique du développement de l'apprentissage se présente suivant une série de degrés qui conduisent de sociétés avec relativement peu de différenciations institutionnelles et conceptuelles vers des sociétés post-conventionnelles, avec des différenciations institutionnelles largement développées et des formes réflexives appliquées à l'apprentissage et à la confirmation des prétentions à la validité mises en doute. Ceci implique que la compétence pragmatique à émettre et à confirmer des prétentions universelles à la validité a atteint dans les sociétés modernes un niveau tel qu'elle se réalise universellement. Dans cet état de modernisation, où l'on rencontre à un degré plus élevé tant la compétence argumentative et communicationnelle que l'aptitude à résoudre des problèmes scientifiques et techniques, ce ne sont pas seulement les récits mythologiques qui ont perdu leur plausibilité, mais aussi les visions du monde universalisantes. Ce qui reste digne de confiance, c'est une notion procédurale de la libre raison argumentative.

À cette étape apparaissent en outre diverses différenciations conceptuelles, par exemple entre langage et réalité (qui rend la magie caduque), entre nature et société (qui sépare les lois de la nature des lois morales et politiques, ou l'*être* du *devoir-être*) et entre tradition et validité (qui fait perdre toute crédibilité à une

justification immanente et conduit vers une justification réflexive des principes). Ceci ne revient pas à nier que l'irrationalité et l'immoralité existent dans la société moderne ; elles n'y sont que trop présentes ! Mais dans la mesure où l'on peut argumenter en faveur de cette universalité pragmatique dans la perspective du développement, cela implique qu'il y a, inhérentes aux sociétés modernes, des obligations à la rationalité universelles et irréversibles.

Cette tentative audacieuse de réconcilier les pensées de Hegel et des Lumières avec celles de Piaget et Kohlberg, et avec les sociologues classiques de la modernité (Durkheim, Weber, Parsons) reste controversée ; ce sont des thèmes qui sont sujets à discussion, même quand Habermas les présente comme soutenant une notion pragmatique universelle (ou « formelle ») de la validité. Qu'ils se révèlent ou non soutenir cette théorie pragmatique, je laisse la question ouverte ; je veux seulement me référer à la théorie habermasienne du développement afin de rappeler le statut particulier de la prétention à la validité dans cette théorie. C'est, pour Habermas (plus que pour Apel), une sorte d'universalité « conditionnée », ou située historiquement.¹³ Sa théorie ne prétend donc pas qu'un dysfonctionnement de certaines compétences pragmatiques universelles a les mêmes effets désastreux dans toutes les cultures, mais que, dans les sociétés modernes, quand certaines de ces compétences font défaut, cela constitue une perturbation reconnue. Dans les cas les plus extrêmes du moins, on devrait s'attendre à un consensus général quant au diagnostic porté sur ces troubles.

La question que j'examine ici est celle de savoir si oui ou non le statut de telles perturbations extrêmes universellement reconnues peut fructueusement s'analyser en fonction de troubles mentaux, en s'appuyant sur un « consensus commun » à propos des cas les plus nets, même si incertitude et désaccord règnent dans la zone intermédiaire. Je veux voir si l'on peut dire raisonnablement que les dysfonctionnements psychopathologiques représentent des troubles d'une espèce généralement reconnue, indiquant qu'il existerait dans les sociétés modernes un consensus sur la nature universelle de l'utilisation normale de ces compétences.

À cette fin, je dois indéniablement m'appuyer sur certaines intuitions quant à ce qui marche et ce qui ne marche pas, ou plutôt je devrai mettre à l'épreuve mes notions (les nôtres ?) sur ce matériau, les ouvrant à une discussion et à une critique ultérieures. En ce sens, j'entre dans un processus herméneutique où mes propres présuppositions jouent un rôle actif.

Une réserve s'impose, étant donné que le dysfonctionnement psychopathologique n'est qu'une possibilité quand quelque chose ne fonctionne pas (suivant nos conceptions), l'autre étant le sous-développement, c'est-à-dire qu'une certaine étape de la modernisation n'a pas encore été atteinte (phylogénétiquement ou ontogénétiquement). Dans mes expériences de pensée, je prendrai pour admis que la modernisation a de fait atteint un haut niveau de développement. Mais dans toute mise à l'épreuve des divers cas réels, le postulat que la modernité a été atteinte reste bien sûr une question ouverte.

Je procéderai en trois étapes (qui se recoupent) : (1) Compétence d'action, (2) Compétence communicationnelle et compétence argumentative, (3) Compétence situationnelle.

Compétence d'action

Afin d'agir, il est indispensable que nous ayons développé diverses capacités, qui se rapportent par exemple à notre corps et aux choses que nous pouvons déplacer et modifier, et par là même à l'identité du moi et aux autres êtres humains, avec tout un ensemble complexe d'aptitudes cognitives, émotionnelles et linguistiques, insérées dans une forme de vie commune — notamment, avec des notions de temps et de finalité — le tout se présentant sous des formes diverses selon les cultures.

Il y a diverses façons de classifier les types d'action dans les sociétés modernes (et les classifications peuvent être présentées comme étant plus ou moins analytiques ou réalistes).¹⁴ Dans ce chapitre, j'aimerais m'aligner sur Habermas en mettant l'accent sur la différence entre les actions visant à un résultat (actions finalisées) et les actions visant à la compréhension mutuelle (actions communicationnelles). Pour le moment, je le ferai en négligeant la question de la nature profonde de cette distinction. Je suppose seulement que cette distinction grossière s'applique à l'objet que je me fixe ici.

Habermas soutient que ces deux types d'action peuvent être *rationalisés*. Les actions *visant un résultat* le sont quand nous améliorons notre capacité finalisatrice, ce qui s'accomplit de manière systématique quand les sciences nous montrent quels moyens peuvent nous mener le plus efficacement aux buts que nous nous sommes donnés — et cette connaissance se développe considérablement au moyen de la technique. Dans la mesure où sciences et techniques progressent, nous pouvons parler de rationalisation de ces actions finalisées. Sociologiquement, cela va de pair avec la différenciation qui s'opère entre l'économie et de la politique en tant qu'institutions sociales. Les actions *visant la compréhension mutuelle* impliquent que les autres soient reconnus comme co-sujets, et non pas seulement comme moyens pour « mes » projets. Ces actions, elles aussi, peuvent être améliorées, ou rationalisées, ce qui se passe quand les compétences pragmatiques de base, par exemple les capacités à émettre et à confirmer les prétentions universelles à la validité que sont intelligibilité, vérité, justesse normative et sincérité, ont atteint un stade où la libre argumentation réflexive est devenue possible. En ce sens, le plus haut niveau de compétence communicationnelle, inhérent aux actions visant la compréhension, est celui qui a trait à la compétence argumentative, et donc à la possibilité de rationalisation argumentative, comme nous le verrons dans la prochaine section.

Puisqu'il y a toujours une distinction entre co-sujets et choses, on pourrait soutenir qu'une distinction entre actions finalisée et communicationnelle est (au

moins tacitement) présente dans toutes les sociétés, au moins dans des cas paradigmatiques relativement nets, même s'il existe des incertitudes pour les cas situés dans la zone intermédiaire. Peu importe à quel degré une société est pénétrée par la magie et l'animisme, il *faut bien* qu'il y ait *quelque idée* (tacite) de « ce qui agit dans l'action », c'est-à-dire des efforts qui nous conduisent à des résultats qui satisfont nos besoins vitaux. Il en est nécessairement ainsi, en dépit de la nature magique possible du cadre d'ensemble d'une société donnée. En bref, il est difficile de voir comment on pourrait éviter une distinction entre phénomènes (animés) avec lesquels on communique et phénomènes (inanimés) avec lesquels ce n'est pas le cas, même si les esprits et des parties de la nature distinguées de manière imprécise (telles que des animaux sacrés) sont conçus comme appartenant au premier groupe.

Mais quelle que puisse être l'universalité transculturelle de cette distinction, mon propos jusque là s'appuie sur l'hypothèse développementale de l'universalité d'une distinction de ce genre dans les sociétés *modernes*. Dans de telles sociétés, il y a au moins implicitement une distinction (institutionnelle et conceptuelle) entre actions communicationnelles et finalisées. C'est mon postulat de départ.

Si par exemple un paysan ou un pêcheur essaie sérieusement de *parler aux* tempêtes afin de leur faire comprendre qu'il est souhaitable qu'elles quittent les lieux, nous considérons que la réaction moderne sera de considérer qu'il a perdu l'esprit. S'il persiste dans une attitude de la sorte et l'étend à d'autres domaines, il sera probablement tenu pour fou. Nous savons, nous modernes, qu'il n'y a pas de communication verbale possible avec les forces naturelles.

Si la même personne exécute des rites magiques pour arrêter les tempêtes, nous aurons dans l'ensemble la même réaction, quoique dans ce cas son action puisse s'interpréter comme un acte de parole stratégique, et non comme une tentative pour communiquer avec les vents. Si un individu dans une société moderne commence à se comporter de cette façon, il est évident qu'il sera considéré comme dérangé, ou à tout le moins comme irrationnel. Si un groupe de

personnes se comporte de cette façon, la réaction générale, à mon avis, sera probablement la même, mais on pourrait peut-être se demander dans ce cas si l'on n'a pas affaire à une micro-culture arriérée qui est restée obscurantiste au sein d'une société moderne et n'a pas encore connu de développement intellectuel véritable.

Quand on en vient à la prière, je suppose que les réactions varient de l'acceptation au rejet. D'après une interprétation stricte des schèmes du développement chez Habermas, on doit classer les prières comme des actions magiques intellectualisées, qui ont graduellement perdu leur crédibilité au fur et à mesure que le monde moderne se rationalisait : les visions du monde globales des religions intellectualisées et de la métaphysique ont perdu leur autorité rationnelle ; seule une rationalité scientifique et argumentativo-procédurale peut être tenue avec vraisemblance comme la dernière cour d'appel.

On ne peut guère dire cependant que les données empiriques, ou tout au moins immédiatement empiriques, soutiennent pleinement cette conception de Habermas. De fait, beaucoup de gens dans nos sociétés modernes ne considèrent pas les prières comme folles ou irrationnelles, et les prières ne sont pas non plus tenues pour telles dans nos institutions psychiatriques (par opposition peut-être à la psychiatrie soviétique de naguère).¹⁵

Mais on ne peut en rester là. Il y a par exemple une distinction à faire entre ce qu'on pourrait appeler la prière naïve, qui ressemble à un acte de parole magique (par exemple avec l'intention d'obtenir des bénéfices concrets), et ce qui est plutôt l'expression d'une attitude religieuse envers la vie (sans qu'on en attende un résultat). Pour éviter de telles objections empiriques immédiates, Habermas peut soutenir que la thèse du développement dépeint la tendance dominante sous-jacente aux phénomènes que l'on vient de décrire : la modernité est en route, mais elle n'a pas encore atteint tout le monde ! Une telle démarche serait adéquate, d'un point de vue habermasien, mais elle présupposerait que cette

version (en profondeur) de la thèse du développement puisse être suffisamment soutenue par d'autres arguments (non-empiriques).

Nous venons de regarder brièvement des cas dans lesquels la forme communicationnelle de l'action envahit la forme de l'action visant un résultat. Le mouvement pourrait aussi se produire dans l'autre sens : un individu agit de manière finalisée dans des cas où la communication est habituellement supposée être la forme convenable d'action. Un cas classique est celui de quelqu'un qui feint l'amitié en vue d'obtenir des bénéfices personnels en termes de pouvoir ou d'argent. Il pourrait manipuler délibérément d'autres personnes, ou se tromper lui-même à cause d'une compréhension de soi altérée. Dans ses versions les plus modérées, cette sorte d'attitude soulève des objections morales ; dans ses versions les plus sérieuses, nous tendons à la considérer comme pathologique. Nos réactions dans chaque cas peuvent varier en fonction de nos principes moraux et de la façon dont nous comprenons la situation. Mais tandis que nous allons aux extrêmes, nous avons unanimement tendance à considérer que nous avons affaire moins à un scandale moral qu'à un comportement pathologique. En revanche, quand nous négligeons les extrêmes, qui sont les cas paradigmatiques les plus nets, il nous faut trouver un équilibre entre point de vue moral et point de vue pathologique.

Dans ce domaine, on considère que les formes graves d'aveuglement sur soi ne relèvent pas seulement de la morale, mais de la pathologie mentale, et qu'elles ne découlent pas simplement d'une insuffisance du développement, bien que de tels troubles mentaux puissent s'expliquer par des problèmes non-résolus du développement individuel.

S'il y a dans une société une tendance générale à ce que le rapport entre ces deux formes d'action soit altéré, par exemple sous la forme d'une hypertrophie relative des actions visant un résultat, c'est la société elle-même, et pas seulement les individus qui la composent, qu'on peut qualifier de pathologique, ou de développée anormalement.

Avant de quitter cette section sur la compétence pragmatique, il peut être utile de mettre l'accent sur quelques autres points, de sorte que l'exposé ne donne pas une impression trop déséquilibrée. Bien sûr, les diverses capacités que je vais traiter ici analytiquement dans les sections (a), (b) et (c) sont entremêlées ; il y a des recoupements entre expressivité émotive, co-subjectivité et monde vécu :

(a) De qui agit pour une compréhension mutuelle sont souvent requises certaines formes appropriées d'expression de ses émotions et de ses désirs, à la fois pour permettre aux autres de savoir par expérience qui il est, et pour susciter des autres des réactions qui l'aideront à mieux comprendre qui il est (et qui ils sont). Les émotions et ce qu'elles révèlent de soi jouent ainsi un rôle important dans le cadre de l'interaction communicationnelle.

(b) Le rôle essentiel des autres est par là même déjà souligné. L'autre n'est pas seulement la personne à qui l'on parle, mais aussi celle qui contribue à corriger et à former la compréhension que l'on a de soi-même. La co-subjectivité joue un rôle crucial.

(c) Cette relation interne aux co-sujets s'étend en outre au domaine des occupations partagées, particulièrement de celles nécessaires à notre survie commune, par exemple le travail et la reproduction. Mais il y a incontestablement ici des différences culturelles et historiques. Typiques de la modernité sont des institutions telles que l'économie et le système politique, qui ne peuvent être appréhendées de façon convenable avec les concepts qui valent pour nos occupations quotidiennes, mais demandent des concepts développés par la théorie.¹⁶ Nous pouvons dire que le monde vécu est le domaine qui est en principe compris, ou qui du moins peut être rendu compréhensible, par une élaboration herméneutique, c'est-à-dire au moyen des concepts insérés dans nos occupations quotidiennes. Notre identité dans le monde vécu est déterminée à la fois par les normes et les valeurs traditionnelles, et par les principes normatifs de la raison argumentative. Le domaine où sont requis les concepts médiatisés par la théorie, et où les structures de la division du travail et des actions finalisées par le marché

produisent la socialisation, montre en gros ce que Habermas appelle le « système ».¹⁷ Nous avons beau *de facto* passer en permanence de l'un à l'autre de ces domaines, nous pouvons pourtant les distinguer *par l'analyse*, puisqu'ils représentent des différences d'institutionnalisation et de conceptualisation. Les « temps modernes » se caractérisent par la nécessité de maîtriser ces deux domaines. Si nous échouons, nous nous heurtons à deux sortes de problèmes. Nous nous heurtons à des problèmes quant à la façon de nous gouverner, liés au domaine du système, et nous faisons, à travers diverses formes d'aliénation, l'expérience d'un appauvrissement de la richesse culturelle du monde vécu. Afin de vivre rationnellement et humainement dans les sociétés modernes, nous devons raisonnablement bien maîtriser l'un et l'autre de ces domaines et leurs relations mutuelles dans une multitude de situations, anciennes et nouvelles.

Je résume : accomplir des actes de parole requiert un réseau de compétences. Nous devons par exemple maîtriser une distinction entre actes visant des résultats et actes visant la compréhension — la simple communication sans aucun acte à finalité utile serait préjudiciable à notre survie, et se limiter à des actes visant des résultats sans aucune interaction serait catastrophique pour le développement de notre identité et de notre compréhension mutuelle. Cependant, c'est à la modernité qu'appartient une différenciation spécifique entre ces deux formes d'action, chacune possédant sa forme typique de progrès rationnel. Dans les sociétés modernes, refuser ou rejeter d'une façon ou d'une autre cette distinction entraîne des conséquences déraisonnables ou pathologiques — comme, d'un côté, dans les cas de communication prétendue avec la nature inorganique, ou, de l'autre, dans les cas d'un comportement exclusivement stratégique dans le domaine de la socialisation primaire. Mais en disant cela, je présuppose bel et bien une notion moderne de la raison et de la normalité mentale, c'est-à-dire que la conception de ce qui est psychopathologique est elle-même culturellement située.

Compétences communicationnelle et argumentative

Dans nos « faits » et nos « dires » quotidiens, il y a normalement un certain degré de confiance et de loyauté mutuelles. Dans la mesure où nous interagissons avec les autres en tant que co-sujets, nous présupposons que ce sont des individus fiables, ce qui ne revient pas à dire que sont exclus mensonges, actes douteux ou attitudes manipulatoires, ni à se prononcer sur la fréquence empirique de tels phénomènes (il doit toutefois se trouver un seuil à ce que peut supporter une société sans se désagréger). Ce sur quoi je mets l'accent ici, c'est sur ce détail que ces manquements sont logiquement accessoires par rapport à la reconnaissance mutuelle de la fiabilité (exactement comme le mensonge parasite la vérité, puisqu'on ne peut pas mentir si on ne postule pas que l'autre postule qu'on lui dit la vérité).

Une personne qui n'est en rien fiable quant à ce qu'elle dit ou fait ne participe pas à la société de manière humaine. Les autres peuvent réagir par un rejet moral, ou même par des attitudes thérapeutiques — les dernières devenant de plus en plus fréquentes quand le cas devient plus extrême ; à partir d'un certain point, cette personne tend à être considérée comme malade.

Je parle maintenant à nouveau de façon générale et sans me référer spécifiquement aux sociétés modernes. Dans celles-ci, pouvons-nous dire, non seulement les gens (explicitement ou implicitement) émettent bel et bien des prétentions à la validité universelle, mais de plus ils ont atteint une étape où ils conçoivent qu'il est possible de confirmer rationnellement ces prétentions par des procédures argumentatives avec une liberté éclairée. Dans ce qui suit, je vais d'abord concentrer mon attention sur la compétence communicationnelle, et ensuite sur la compétence argumentative, même si elles renvoient mutuellement l'une à l'autre.

Affirmer ou présupposer que quelque chose est vrai, ou que tel ensemble d'actions permettra d'atteindre tel but, sont deux formes que peut prendre la prétention à la vérité. Affirmer ou supposer telle chose sans être prêt à donner les raisons que l'on considère suffisantes pour la soutenir, dans des situations où une telle demande est opportune, sera normalement perçu comme étrange. Si dans de telles situations on est incapable d'entreprendre une démarche convenable pour donner ces raisons, on sera normalement considéré comme irrationnel, quoiqu'il ne soit pas irrationnel d'essayer mais d'échouer, c'est-à-dire d'apprendre que l'on se trompait.

Pour la modernité, où la pluralité culturelle et institutionnelle est pleinement reconnue, le recours *final* pour les questions normatives consiste, selon nos théoriciens, en un consensus atteint par l'argumentation entre participants libres et éclairés (englobant tous ceux que concerne le problème normatif en cours de discussion, dans la mesure où ces personnes sont disponibles, physiquement et intellectuellement).¹⁸

Dans toute communication, on présuppose normalement la sincérité et l'authenticité comme parties intégrantes de la fiabilité que les interlocuteurs se reconnaissent mutuellement, quoique l'exactitude de cette présupposition ne soit pas soumise à l'épreuve de l'argumentation, mais à celle de la coexistence des interlocuteurs sur une certaine période, de sorte que chacun est susceptible de faire l'expérience des incohérences de chaque autre. L'absence de ces qualités peut être corrigée par la thérapie et par une meilleure socialisation.

De la même façon, l'intelligibilité, comprise comme intelligibilité du langage et de son utilisation dans des situations concrètes, est présupposée dans toute communication, même s'il faut souvent clarifier tel ou tel point pour surmonter des incompréhensions partielles, et si une discussion réflexive sur la pertinence des conditions de possibilité et des concepts auxquels on a recours peut se révéler nécessaire dans les cas les plus graves.

Habermas ne parle pas seulement de compétence communicationnelle en liaison avec ces quatre prétentions universelles à la validité. Il parle aussi d'un ensemble correspondant de « mondes » : le « monde objectif », le « monde social », le « monde intérieur », et même le « langage ». ¹⁹ Il va de soi que ces 'mondes' sont *de facto* reliés les uns aux autres.

Les mondes ainsi nommés ne sont pas tant présentés comme catégories ontologiques que comme attitudes envers le monde : *le monde objectif* englobe ce que nous appréhendons dans une attitude objectivante (ou propositionnelle). *Le monde social* englobe les normes et les co-sujets conçus sous un mode performatif, c'est-à-dire comme normes valides et co-sujets se reconnaissant mutuellement.

Avec un changement d'attitude, un phénomène peut « changer de monde » : les phénomènes sociaux vus avec une attitude propositionnelle basculent dans le monde objectif. Si par hasard on devient animiste, les phénomènes qui précédemment appartenaient au monde objectif passent maintenant dans le monde social.

Le monde intérieur est celui auquel le sujet lui-même a seul accès. Si *le langage* constitue un monde en soi, c'est un « monde » qui doit être conçu dans toute sa dimension pragmatique, c'est-à-dire comme constitué par l'action.

Je vais brièvement commenter ces quatre compétences communicationnelles et les « mondes » qui y sont liés, en mettant l'accent sur la façon dont des expériences de pensée portant sur des altérations psychopathologiques peuvent éclairer ces capacités pragmatiques.

Le monde objectif

Quelqu'un qui n'est pas capable de distinguer ce qui est vrai de ce qui ne l'est pas n'a pas acquis la compétence communicationnelle qui consiste à émettre des prétentions à la vérité, ou, dans son cas, cette compétence a été altérée, ce qui peut s'observer psychopathologiquement à travers ses opinions et ses actions. Pour lui, la distinction entre réalité et illusion s'est effondrée, ce qui, poussé à l'extrême,

caractérise la schizophrénie. Selon les cas, cet effondrement peut être total, ou partiel à un degré plus ou moins élevé, mais toujours, quelle que soit leur gravité, il est raisonnable d'interpréter ces troubles comme une sorte d'effondrement de la capacité pragmatique à maîtriser les prétentions à la vérité.

Ces troubles peuvent prendre diverses formes, par exemple négligence à entreprendre ce qui est nécessaire pour survivre, ou actes illusoires essayant de maîtriser des problèmes illusoires. Puisque la prétention à la validité des actions visant un résultat porte sur la vérité technique, c'est-à-dire sur la question de savoir quels moyens permettent d'atteindre telle ou telle fin, un trouble dans la capacité à maîtriser les prétentions à la vérité affectera aussi la capacité à agir convenablement dans ce sens finalisé. Un trouble de cette compétence communicationnelle implique donc un trouble de la compétence finalisée (ou stratégique). Ceci peut prendre diverses formes, par exemple diverses formes d'incapacité à planifier et à mener à bien le travail nécessaire, qui impliquent que la personne qui les manifeste a besoin d'être soignée : on la traite alors comme un patient, et la notion de maladie mentale est toute proche.

Ce trouble peut aussi prendre le sens opposé, c'est-à-dire celui d'actions trop stratégiques. Ceci montre à nouveau qu'un trouble de la compétence communicationnelle va de pair avec un trouble de la compétence à agir de manière appropriée dans les actions visant un résultat, et avec un déséquilibre dans la relation entre ces actions et celles qui visent la compréhension.

Le monde social

Quelqu'un qui réduit systématiquement le monde social au monde objectif est totalement dépourvu de compétence pour traiter des prétentions normatives à la validité. À ses yeux, les phénomènes sociaux, normes comme co-sujets, ne sont que des phénomènes objectifs. Ce qui veut dire qu'il ne saurait y avoir ni communication ni morale. Dans les cas les plus nets, il s'agit certainement de phénomènes psychopathologiques, qui peuvent certes être considérés comme

non-pathologiques quand ils sont moins aigus ; mais quand on se déplace graduellement vers les formes les plus graves, on arrive aux cas intermédiaires qui posent problème, avant de terminer avec ceux qui sont clairement pathologiques.

La compétence à maîtriser des prétentions normatives à la validité est une compétence pour laquelle la perspective du développement est particulièrement importante, puisque, individuellement aussi bien qu'historiquement, il y a des stades où la validité normative est conçue comme n'étant pas différenciée du domaine des faits. Ici, toutefois, je m'appuie sur la notion habermassienne de modernité, en ce sens que les adultes sont supposés avoir atteint un niveau de compétence pragmatique lorsqu'il s'agit d'émettre des prétentions à la validité et d'établir qu'elles sont potentiellement fondées.

Le monde intérieur

Quelqu'un qui n'a aucune notion de la différence entre ce qui est authentiquement lui et ce qui ne l'est pas a, pour le moins, une compréhension faussée de lui-même. La distinction entre public et privé s'est effondrée. Ceci peut pour ainsi dire aller dans un sens ou dans l'autre : le sujet a le sentiment d'être envahi par la sphère publique, par exemple que les autres arrivent à lire ses pensées, ou il a le sentiment qu'il lit celles des autres. Ce trouble peut aussi prendre la forme du repli sur soi, avec le sentiment que tout contact est impossible entre les sphères publique et privée.

Un tel dysfonctionnement du sentiment de ce qui est intérieur et de ce qui est extérieur met en jeu des troubles du comportement, que ce soit sous la forme d'un repli sur soi (tendances autistiques, ou peur de toute immixtion étrangère), ou sous la forme d'un comportement anarchique.

Dans tous ces cas se manifeste un manque d'authenticité qui affecte les rapports entre soi et autrui, entre intérieur et extérieur, ce qui implique un trouble de la compétence communicationnelle à s'exprimer de manière différenciée, par

exemple de la capacité à savoir si on joue la comédie ou non, si l'on dit vraiment ce que l'on veut dire ou non. La sincérité est donc aussi affectée. Que ce soit l'authenticité ou la sincérité sur laquelle on concentre son attention, elle est certainement altérée dans les cas décrits.

Le langage

Même si l'on peut considérer les troubles traités dans les sections précédentes comme un échec à élucider linguistiquement du matériel biographique, un manque général de confiance dans le langage comme domaine de sens et de communication implique un refus psychopathologique du monde, dont l'autisme constitue le cas le plus pur. Sans une forme de vie linguistique (et pragmatico-linguistique), les autres « mondes », et les capacités qui y sont liées, souffriront tout autant. Ce premier point nous rappelle que ces compétences (et ces « mondes ») se recoupent. Quelqu'un qui par exemple n'a aucun sens du monde social éprouvera aussi des difficultés à mener à bien son travail quotidien et, de plus, à conserver une compréhension réaliste de lui-même.

Quelqu'un qui nie que les autres peuvent en principe comprendre ses propres actes de parole ordinaires, par exemple ses jugements de fait et ses énoncés sur les normes valides, est non seulement asocial, mais aussi irrationnel. En outre, quelqu'un qui dans une société moderne refuse de donner des raisons à ses prétentions à la validité, dans des situations où de telles demandes sont appropriées, est également irrationnel. Quand cela se produit sous une forme modérée, cela veut dire qu'il est têtu, mais sous une forme aigüe, il se replie sur lui-même, et c'est un cas psychopathologique.

Ceci nous conduit du domaine de la compétence communicationnelle, où les prétentions à la validité sont émises et où les « mondes » sont mis en jeu, au domaine de la compétence argumentative, où ces prétentions sont mises à l'épreuve de l'argumentation et éventuellement établies.

Je vais concentrer mon attention sur trois aspects de cette capacité argumentative.

(1) Dans le processus de communication lui-même, il y a reconnaissance mutuelle, pour autant que nous nous parlons et nous écoutons entre nous, et que de ce fait nous nous considérons mutuellement fiables. Cette reconnaissance mutuelle prend une forme particulière dans l'argumentation : quand on argumente, ce qui compte, c'est l'argument le meilleur. Dans l'argumentation, les participants cherchent ensemble des réponses valides, sans se laisser entraver par des facteurs dépourvus de pertinence. Ceci requiert non seulement une connaissance suffisante du sujet en question et une compétence communicationnelle (par exemple de faire preuve de santé mentale), mais aussi une pleine liberté d'expression. En entrant dans une telle discussion, on doit reconnaître les autres participants comme rationnels, c'est-à-dire comme des personnes de qui on peut apprendre ; sinon, on peut instruire ces personnes, ou être instruit par elles, mais on ne peut pas discuter avec elles. Simultanément, les autres doivent « me » reconnaître de la même façon. Les gens doivent donc se reconnaître entre eux comme rationnels.²⁰ C'est un phénomène moral, mais qui a statut de nécessité « pragmatique » : sans cette reconnaissance réciproque, toute argumentation est impossible. Mais ceci veut aussi dire qu'il y a reconnaissance mutuelle de soi, et aussi des autres participants, comme faillibles ; car si on savait déjà tout, il n'y aurait pas lieu d'argumenter, seulement d'instruire et de prêcher. Ainsi il doit y avoir reconnaissance mutuelle de soi et des autres comme à la fois rationnels et faillibles, c'est-à-dire capables en principe de contribuer à l'argumentation, de suivre les arguments exposés, et d'être corrigés par eux, de sorte que par cet effort commun les participants peuvent espérer atteindre une réponse (plus) appropriée. Cette reconnaissance mutuelle de la rationalité et de la faillibilité montre une notion d'égalité et de prise en compte réaliste de soi qui peut être vue comme une notion qualitative de santé mentale.

(2) L'argumentation est ainsi une activité commune qui vise à la validation au moyen de la raison. Ceci implique aussi une identité personnelle qui est à la fois, pour ainsi dire, souple et rigide. On ne peut pas maintenir « ses propres opinions », contrairement à ce que montre l'argument le meilleur ; elles doivent être exactement celles que l'on perçoit comme les mieux soutenues par l'argumentation. Et on ne peut pas non plus simplement changer d'opinion, en étant toujours d'accord avec le dernier locuteur. On doit être tout à fait souple, et changer d'opinion en fonction des arguments. Mais en même temps, il faut absolument résister à la tentation de se ranger à certaines conceptions seulement parce qu'elles sont défendues par d'autres participants (prestigieux), sans être soutenues par de meilleurs arguments. C'est dire qu'il s'agit d'une identité précaire, qui ne repose pas sur l'approbation sociale des autres, ni sur la garantie d'un corps d'« opinions personnelles » fixes, à l'abri des défis argumentatifs. On pourrait y voir un idéal de santé mentale. Y satisfaire parfaitement est à coup sûr une tâche difficile. Mais d'un autre côté, une absence totale de cette identité orientée par la raison apparaît dans nos sociétés comme pathologique.

(3) Finalement, cela fait partie du raisonnement argumentatif que d'être capable de réfléchir à partir de présuppositions données, et d'en changer s'il y a des arguments qui y incitent. On doit acquérir la capacité de réfléchir à des perspectives conceptuelles et méthodologiques données, et de mettre à l'épreuve au coup par coup leur adéquation dans l'argumentation.

Je me suis référé à trois aspects de la compétence argumentative (en plus de la compétence communicationnelle et de ceux de la liberté socio-politique et de la compétence professionnelle) : (1) la reconnaissance mutuelle de la rationalité et de la faillibilité argumentatives, (2) une attitude à la fois souple et rigide (puisque l'argument le meilleur est le seul facteur qui compte), et (3) une capacité à réfléchir à des perspectives données, à les mettre à l'épreuve de l'argumentation, et à les changer si les arguments en montrent la nécessité.

Changer de perspective argumentative, ou de cadre linguistique, loin d'être simplement une activité extérieure à celui qui s'y livre, met en jeu son propre point de vue et son mode propre de compréhension. Il y a ainsi un certain recoupement entre discussion explicative et réflexion sur des perspectives données d'un côté, et activités thérapeutiques et d'auto-formation de l'autre. Dans les deux cas, on a besoin d'un processus de coexistence avec les autres afin de voir que l'on a bien trouvé un terrain commun, et qu'il ne s'agit pas d'une illusion ni d'un accord partiel. Dans les deux cas, il y a interrelation entre adéquation / validité conceptuelle et identité / compréhension personnelle.

On peut aussi montrer la relation entre discussion et thérapie en faisant remarquer que la thérapie peut toujours se révéler requise au sein d'une discussion, et que les qualités discursives, c'est-à-dire les capacités argumentatives, font partie de ce que l'on peut espérer obtenir dans un processus thérapeutique.

Dans cette perspective, la thérapie n'est pas seulement une activité préparatoire qui a lieu avant qu'on puisse entamer une argumentation. Pour confirmer ce point, on peut faire remarquer que l'argumentation n'a pas seulement pour fonction de prouver le bien-fondé de questions théoriques et pratiques, et de clarifier des problèmes linguistiques, mais aussi de former la volonté — ce qui peut se comparer à ce que l'on vient de dire de la mobilisation de toute la personne pour le changement des cadres de référence. Dans une argumentation qui met en jeu formation de la volonté et auto-formation, les besoins et les souhaits des participants, en bref leurs préférences, s'exposent à être améliorés, voire universalisés, par les arguments : sont légitimes (valides) les préférences défendables par l'argumentation, c'est-à-dire universalisables. (On pourrait dire que l'exigence d'universalisabilité vient de ce que les arguments ne sont pas privés, mais valides pour tous, s'ils sont valides.)

Il n'y a pas toutefois de raison *a priori* de penser que toutes sortes de préférences peuvent être confirmées par l'argumentation et conduire à une réponse claire quant à ce qu'il est juste ou erroné de faire. En dehors des cas les

plus nets, où l'on peut dire qu'une solution est juste ou fausse, on rencontre l'intéressant domaine des diverses préférences rationnellement possibles, c'est-à-dire celui du pluralisme légitime.²¹

Compétence situationnelle

On a toujours besoin de juger s'il est approprié de s'engager dans une argumentation, et, une fois qu'elle a été menée à bien, de juger de l'application correcte de ses conclusions. Ce second jugement implique une sagesse pratique, dont un aspect essentiel consiste à être sensible au flou de toute situation donnée.²² Afin d'acquérir cette aptitude à juger diverses sortes de situations, il est nécessaire d'être familier avec sa propre culture, mais aussi avec les autres. C'est une aptitude que les capacités communicationnelle et argumentative ne prennent pas entièrement en charge, sous la forme sous laquelle nous les avons présentées jusque là.²³

Pour revenir à la perspective psychopathologique, nous pouvons dire que la compétence situationnelle fait partie intégrante de toute notion de la santé mentale. Sans elle, on devient étranger à sa propre société.

Nous pouvons en outre indiquer que le sens de l'humour et de l'ironie est ici d'une importance cruciale, non seulement parce que le rire prolonge la vie, mais dans ce sens que l'humour et l'ironie montrent que l'on maîtrise la variété et le flou des situations humaines.

Nous pouvons renforcer ce propos sur le besoin de pouvoir juger convenablement d'une situation en faisant référence à la nécessité, inhérente à l'argumentation, de comprendre le sens concret du problème débattu, nécessité qui va bien plus loin que celle d'appliquer les résultats obtenus dans des situations concrètes, tout comme, dans le processus d'argumentation, quand on s'entend sur la bonne réponse, on doit savoir ce que la conclusion générale veut dire en termes

concrets.²⁴ Ce type de discussion exige donc ce que nous pourrions appeler un effort herméneutique pour s'entendre mutuellement sur le sens des mots dans des situations concrètes. Cette sensibilité au caractère situé du langage, et pas seulement de la discussion elle-même en tant qu'événement concret, relève donc du plein développement de la capacité argumentative.

Pour récapituler ces réflexions sur les rapports entre d'une part une notion pragmatique de la compétence communicationnelle et argumentative dans les sociétés modernes *et* d'autre part des perspectives psychopathologiques, j'aimerais rappeler au lecteur que Habermas se propose d'appréhender la rationalité argumentativo-scientifique dans une perspective historique, en tant que théorie développementale de la société. En revanche, ce que je me propose ici, c'est d'essayer de voir si les indications fournies par les arguments par l'absurde, dans le sens d'arguments tirés de cas nettement psychopathologiques, peuvent aider à tirer au clair le statut prétendument universel de ces compétences au sein de ce qu'on appelle modernité.

Ma réponse provisoire est un oui nuancé. Une telle approche a ses vertus. Mais nous devrions à coup sûr ne regarder cette *via negativa*, qui utilise des arguments tirés de la psychopathologie, que comme un pas isolé au sein d'un champ de discussion plus vaste dans lequel on entreprend un mouvement réflexif qui va sans cesse des présuppositions aux exemples, et réciproquement.²⁵

Toutefois, la fécondité de cette approche, disons pour la psychiatrie, exige plus qu'une analyse philosophique d'expériences de pensée sur les capacités pragmatiques. Afin de découvrir et de mettre à l'épreuve les frontières entre ce qui est étrange, moralement blâmable ou psychopathologiquement trouble, il faut une discussion ouverte des cas concrets et du matériel empirique, entre psychiatres, psychologues et spécialistes des sciences sociales, en collaboration avec des représentants éclairés de notre société dans son ensemble.

¹ Voir par exemple Apel et Habermas dans Apel (1976). Voir aussi dans ce livre le chapitre III.

² Voir le chapitre II.

³ Voir Gullvåg (1990), qui élabore les notions de folie et de santé mentale dans la perspective d'une philosophie pragmatique de la communication et de la compréhension. Voir aussi Habermas (1984a).

⁴ Par exemple de cas tels que « certains chiens sont verts par nature » jusqu'à « certains chiens ont un Q. I. de 65 », et au-delà jusqu'à « certains chiens lisent des textes simples », « certains chiens lisent des manuels de philosophie », et enfin « certains chiens ont un doctorat de philosophie ». Pour plus de détails sur ces questions, voir le chapitre II de ce livre. Voir aussi Passmore (1961).

⁵ Voir le chapitre V pour une autre approche de cette question.

⁶ Voir le chapitre précédent.

⁷ Voir le chapitre précédent.

⁸ Ce relativisme culturel au niveau empirique est encore plus frappant quand on en vient à la façon dont ces prétentions sont traitées et résolues : l'argumentation philosophique et scientifique est une réalisation historique relativement récente.

⁹ Si oui, cela veut dire que la rationalisation et la différenciation modernes sont contrebalancées par une force universelle intégratrice à un niveau plus profond (pragmatico-universel et/ou du développement). À propos de la question du relativisme culturel et de l'universalité à travers la modernisation culturelle, voir les références données dans le dernier chapitre de ce livre.

¹⁰ En ce sens qu'il est (d'une façon ou d'une autre) impensable que nous puissions avoir une société de locuteurs sans cette distinction.

¹¹ Habermas (1976b) et (1981). Voir aussi le chapitre VIII de ce livre.

¹² Voir la discussion de ce projet développemental (chez Kohlberg), par exemple (dans les remarques critiques de McCarthy) sur sa pertinence transculturelle et sur sa tension inhérente entre preuve empirique (à la base) et statut philosophique (au sommet) : McCarthy (1982).

¹³ Cela pose problème de prétendre, en même temps, que la rationalité est le fruit d'une histoire factuelle et qu'elle a le statut de condition inévitable. Voir les chapitres VI et VIII de ce livre.

¹⁴ Voir par exemple les remarques critiques de McCarthy (1985) sur les distinctions qu'opère Habermas (1981).

¹⁵ Dans de tels cas, l'attitude occidentale générale consiste à refuser de porter un jugement moral. On considère que la religion relève du domaine de la vie privée et du pluralisme légitime, et tout empiètement constitue une manifestation de dogmatisme idéologique et moral.

¹⁶ Voir Skirbekk (1992b), « A Crisis in the Humanities ? »

¹⁷ Une discussion importante a été celle de savoir s'il faut comprendre principalement la distinction entre *monde vécu* et *système* comme une distinction *ontologique* (*in re*) ou *méthodologique* (*in dicto*). Habermas parle d'un côté comme si elle avait lieu dans une perspective performative (que les actions soient vues dans une perspective de participation, comme intégrées normativement, ou dans une perspective objectivante, par le biais de l'intégration au système). D'un autre côté, il parle d'une colonisation du monde vécu par le système, façon de parler qui suggère une interprétation ontologique de cette distinction. Pour des remarques critiques, voir par exemple McCarthy (1985), pp. 27-53, et (1991), pp. 152-180; voir aussi Honneth (1985), ch. 9.

Habermas a élaboré cette distinction à partir de celle qu'il y a entre reproduction matérielle et reproduction symbolique (par exemple Habermas [1981] vol. 2, notamment pp. 512-513), et aussi en particulier à partir de celle qu'il y a entre actions intégrées au système et actions socialement intégrées (*ibid.* [1981] vol. 1, par exemple pp. 131-132, 477-481). Si ces distinctions ne sont pas seulement conçues comme analytiques, mais comme des distinctions

qui prétendent à l'adéquation conceptuelle, il est difficile de voir comment éviter un recouplement : dans la reproduction matérielle (paradigmatiquement, la vie économique) entre en jeu l'utilisation de symboles, dans la reproduction symbolique (paradigmatiquement, l'éducation des enfants) entre en jeu la reproduction matérielle. Pour une discussion de ces questions, voir Fraser (1985), par exemple p. 103. Pour une discussion lucide des implications de la tendance qu'a Habermas à concevoir l'économie et la politique en termes de théorie des systèmes, et de l'idée suivant laquelle Habermas a été inspiré et séduit par Niklas Luhmann, voir McCarthy (1991), pp. 161 sq.

Habermas a reconnu plus récemment avoir été sur ce point coupable d'obscurité et d'incohérence : dans « Entgegnungen », dans Honneth et Joas (1986), pp. 377-405, citation pp. 377-378, il parle de « Unklarheiten und widersprüchliche Formulierungen ». Dans Habermas (1992), il considère que le système juridique vient à l'appui d'un mode de vie moral ; il a profondément révisé sa conception originelle de la dichotomie entre « système » et « monde vécu » : il conçoit maintenant le droit, au sens de l'institution judiciaire, comme médiateur entre les deux, et le droit, au sens de l'État de droit démocratique, comme soutien de la société civile et de notre *motivation* morale.

¹⁸ Voir par exemple Habermas (1983), (1992), p. 138, et Wellmer (1986).

¹⁹ Voir Habermas (1976b), pp. 255 sq., et (1981) vol. I, p. 324. Dans le premier cas, il opère avec quatre mondes, dans le second avec trois, laissant tomber le « langage ». Cette incertitude terminologique reflète le fait que tous ces « mondes » sont construits linguistiquement.

²⁰ Voir les remarques de Jean-Marc Ferry sur le caractère normatif de la présupposition pragmatique de responsabilité, Ferry (1994), I, pp. 59 : « Cette attitude performative peut se comparer à celle que l'on adopte, par exemple, en prenant à son compte cette maxime : « Tout accusé est présumé innocent tant qu'il n'a pas été reconnu coupable. » ... Je présuppose l'innocence sans nécessairement y croire. ... On pourrait dire que l'imputation est une présupposition pragmatique qui n'est pas cognitive par cela même qu'elle est normative. »

²¹ Pour le « consensus par recouplement » (« *overlapping consensus* »), voir Rawls (1993).

²² Voir Skirbekk (1987a), et le chapitre V de ce livre.

²³ Voir Skirbekk (1988). Voir aussi Apel (1988), par exemple pp. 103-153 sur le problème de l'application pertinente, et D. Böhler (1991), pp. 166-186, à propos du même problème (à la fois dans la « partie A » et dans la « partie B » de l'éthique de la discussion). Voir aussi Günther (1988) et Habermas (1991), d'un point de vue critique par rapport à la distinction que fait Apel (pp. 195-197). Voir également Habermas (1996b).

²⁴ Par exemple, quand on discute des droits de l'homme dans les organisations internationales, l'accord auquel on parvient restera creux et vide si les différents délégués, venant de cultures très différentes avec des expériences historiques différentes et différents codes d'interprétation, ne se mettent pas d'accord sur le sens de base des mots qu'ils utilisent.

²⁵ Voir le chapitre I de ce livre.

V

PRAGMATIQUE CONTEXTUELLE ET PRAGMATIQUE UNIVERSELLE

Critique mutuelle des pragmatiques praxéologique et transcendantale

Remarques préliminaires

La pragmatique, au sens général, est une théorie de l'action. Dans sa version linguistique, elle s'attache aux actes de parole — et dans ce cas, quand son orientation est philosophique (par opposition à une orientation empirique), ce qui est en jeu est ce que l'on appelle relations *internes* entre le langage utilisé et l'utilisateur du langage, inséparables d'une analyse des conditions qui sont conceptuellement nécessaires à tout acte de parole en ce sens qu'elles en sont constitutives. Ces conditions pragmatiquement nécessaires d'un acte de parole peuvent toutefois être plus ou moins explicitement verbalisées, ou rester plus ou moins implicites et tacitement inhérentes à l'acte lui-même. Ainsi, la praxéologie est avant tout une philosophie de l'agir et des différentes compétences et connaissances « implicites », inhérentes à tout acte.¹

On peut concevoir une telle pragmatique philosophique comme étant, quant à sa conception du langage, soit relativement *dépendante du contexte* soit relativement *indépendante du contexte* ou, du point de vue des prétentions à la validité immanentes aux actes de parole, soit relativement *particulariste* soit relativement *universaliste*.

Dans ce chapitre, je discuterai les deux sortes suivantes de pragmatique philosophique : une praxéologie d'ascendance wittgensteinienne et une pragmatique universelle d'ascendance apeliennne et habermasienne. Du point de vue du langage et de ses prétentions inhérentes à la validité, la première est plutôt contextualiste et particulariste, la seconde est surtout universaliste. En discutant

ces deux sortes de pragmatique, je concentrerai mon attention sur la force et la faiblesse relatives, d'un côté d'une méthodologie pragmatico-contextuelle (s'appuyant sur une analyse d'exemples), et de l'autre d'une méthodologie pragmatico-universelle (s'appuyant sur l'autoréflexion ou sur une théorie de la modernité).

Les références principales en ce qui concerne la position pragmatico-universelle (Karl-Otto Apel pour une pragmatique universelle ou transcendantale, et Jürgen Habermas pour une pragmatique universelle ou formelle) sont discutées dans les chapitres précédents. Je me réfère principalement en ce qui concerne l'approche praxéologique aux travaux des wittgensteiniens de Scandinavie, tels que Jacob Meløe.² Il n'est peut-être pas inutile de présenter brièvement cette approche, avant d'attaquer la discussion de ces deux philosophies pragmatiques.

Le terme praxéologie peut faire penser au philosophe polonais Tadeusz Kotarbinski (1886-1981), qui l'a précisément employé dans ses théories sur l'efficacité des actions finalisées.³ Notre emploi du terme, cependant, s'éloignera de celui de Kotarbinski. La praxéologie, dans le sens que nous lui donnons, est une analyse conceptuelle et une discussion réflexive de la façon dont les activités humaines sont inextricablement mêlées avec leurs agents et avec les choses qui en sont l'objet dans notre monde quotidien. Elle se rattache ainsi beaucoup plus nettement au premier Heidegger et au dernier Wittgenstein qu'à Kotarbinski.

En mettant l'accent sur la primauté de l'action par opposition à la fois à la perception passive et à la pure réflexion, la praxéologie ainsi comprise s'inscrit dans une tendance moderne durable, dans la droite ligne qui va du pragmatisme classique à la philosophie de la praxis des néomarxistes. Considérée sous cette perspective praxéologique, la primauté de la pratique peut s'entendre brièvement comme suit : (1) Le savoir des humains se situe surtout dans leurs activités ; (2) l'articuler nécessite d'élaborer avec soin des exemples (décrits) de ces activités. Ce qui caractérise cette tradition praxéologique, c'est donc une même façon de voir la méthode à employer : on ne considère pas que toutes les activités sont

réductibles à des comportements finalisés (*zweckrationales Handeln*), comme l'ont prétendu ces théoriciens qui prennent les manœuvres instrumentales et stratégiques comme cas paradigmatiques (parmi lesquels quelques théoriciens de l'action rationnelle, qui travaillent sur la théorie de la décision et la théorie des jeux). Les activités sont d'espèces différentes, même si ces espèces sont reliées entre elles et se recourent ; elles s'étendent des réactions esthétiques de la vie quotidienne à la recherche scientifique, des routines et des rites à la discussion et à la créativité. Articuler et mettre en évidence les différentes sortes de savoirs immanents à ces diverses activités est un but qu'une élaboration réflexive d'exemples explicatifs permet d'atteindre plus facilement. Ainsi, cette méthode praxéologique insiste sur le recours soigneux à des exemples, et à des descriptions et des expériences de pensée également détaillées.

La praxéologie comme pragmatique contextuelle

Je vais discuter avec sympathie, quoique de manière critique, les mérites et les défauts de cette praxéologie, ou pragmatique contextuelle ; et je vais le faire en allant directement à un exemple praxéologique typique⁴ : Un maréchal-ferrant forge des fers à cheval au moyen d'un marteau et d'une enclume. Ce faisant, il se peut très bien qu'il pense à des événements lointains ou à des problèmes abstraits, et qu'il sache une foule de choses différentes. Mais il y a quelque chose qu'il lui faut savoir afin de faire ce qu'il fait. Il lui faut savoir donner les coups de marteau qui conviennent. Il lui faut savoir comment débiter et comment (quand) s'arrêter. Il ne lui faut pas savoir tout cela explicitement, mais il lui faut le savoir implicitement. Et il lui faut le savoir en fonction des idées inhérentes à son travail, de ce qu'il saisit et voit dans ce contexte spécifique. Mais il ne lui faut pas savoir la formule chimique du fer, ni rien de la sorte.⁵

En d'autres termes, il y a certains savoirs que l'agent doit nécessairement posséder, puisqu'ils sont constitutifs de son activité : « l'agent sait ce qu'il a à savoir afin d'être capable de faire ce qu'il fait ». C'est la thèse praxéologique. Disons : faire et savoir ne sont qu'une seule et même chose. Ou mieux : il y a des interrelations nécessaires, car constitutives, entre action et savoir.

La praxéologie en tant que pragmatique philosophique représente une explication de ces conditions nécessaires inhérentes à l'action, une analyse de ce que présupposent les compétences et les savoirs qui constituent l'action. Elle procède par l'analyse minutieuse des exemples, tels que celui du maréchal-ferrant qui manie le marteau dans sa forge (ou celui du cueilleur de myrtilles).

En procédant ainsi, elle présuppose que le savoir de l'agent immanent à son activité est accessible au praxéologue qui décrit et analyse, et que la description que ce dernier élabore peut correspondre à l'action réelle.

Par leur travail, les praxéologues essaient ainsi de montrer qu'on ne saurait mieux entrer dans les détails du problème classique de l'interrelation herméneutique entre langage et réalité qu'en analysant soigneusement des cas concrets d'actions quotidiennes. Le praxéologue ne dénie pas pour autant que tous ces cas sont choisis et constitués linguistiquement, c'est-à-dire que les exemples ne sont jamais des faits bruts, mais sont toujours « prédécoupés ». Puisque n'importe quelle analyse praxéologique des conditions nécessaires élabore un choix de cas particuliers, qui sont formés linguistiquement d'une manière particulière, nous rencontrons les problèmes bien connus de la relation interne entre constituant et constitué — mais ce qui est intéressant est la façon dont les praxéologues élaborent ces problèmes dans leurs analyses concrètes.

Avant de discuter davantage cette question, je vais faire brièvement quelques remarques générales sur la relation entre cette pragmatique praxéologique et la pragmatique universelle.

(1) Cette praxéologie est, comme la pragmatique universelle, un anti-réductionnisme — d'une certaine façon, elle l'est même plus que la pragmatique universelle chez Apel ou chez Habermas, puisque cette praxéologie tournée vers l'exemple tend vers un contextualisme pluraliste (et, par exemple, considère la distinction dualiste entre actions instrumentale et communicationnelle, ou entre compréhension et explication, comme beaucoup trop grossière).

(2) Cette praxéologie est un anti-solipsisme, comme la pragmatique universelle, en partie parce qu'elle présuppose que l'on peut comprendre les actions des autres, leurs compétences et savoirs inhérents, en partie parce qu'elle tend à accepter les raisons données pour l'argument qui (chez Wittgenstein) s'oppose à l'idée d'un langage privé.

(3) Cette praxéologie est aussi, comme la pragmatique universelle, un anti-scepticisme, mais à partir d'autres prémisses et en un autre sens. Pour elle, il y a des savoirs adéquats inhérents à nos actes contextuels, savoirs qui peuvent être expliqués par des études de cas ; la possibilité de surmonter le problème philosophique du scepticisme au moyen d'une « justification ultime » réflexive (*Letztbegründung*) reste très problématique pour les praxéologues.

Les partisans d'une pragmatique transcendantale ont critiqué la praxéologie pour son contextualisme, prétendant que la position praxéologique nie la possibilité d'une « traduction » de contexte à contexte, c'est-à-dire qu'elle implique un problème de relativisme et de scepticisme, qui ne peut être surmonté que par l'universalité d'un jeu de métalangage. À mon avis, la position praxéologique ne soulève aucun problème de transcendance transcontextuelle ou d'innovation de ce genre ; la réponse se trouve dans la possibilité toujours ouverte de processus d'apprentissage resocialisants que l'on peut praxéologiquement reconstruire et décrire.⁶

Ce qui peut prêter à la critique dans ce type de pragmatique contextuelle, c'est sa thèse anti-spéculative (souvent implicite), c'est-à-dire la conception

contextualiste plus ou moins explicite qu'elle se fait du langage, d'après laquelle il faudrait refuser comme inadéquat et même comme dénué de sens tout emploi du langage non fondé dans un contexte fonctionnel d'action : ce refus revient à mettre en cause toute abstraction vaine. Toutefois, quand cette thèse anti-spéculative est explicitement revendiquée comme thèse générale, elle est auto-référentiellement incohérente. Quand on présente la thèse avec plus de modération, en se référant aux multiples cas où l'on a senti la misère de la pensée spéculative, on évite cette incohérence ; nous devons donc démontrer, cas par cas, la nature et l'étendue de la prétendue misère de la pensée spéculative, et c'est une question sans fin. Enfin, cette thèse anti-spéculative qui s'appuie sur les « activités fonctionnelles et les contextes fonctionnels » se heurte aux objections générales suivantes : quels sont les *critères* qui permettent de distinguer une activité viable d'une vaine spéculation ; et comment décidons-nous où *s'arrête* un contexte véritablement *fonctionnel* ? N'avons-nous pas, au moins de temps en temps, des « activités et des contextes véritablement fonctionnels » de nature *argumentative* (et *philosophique*) ? À première vue, cette hypothèse semble s'appuyer sur les faits.

À mon avis, la praxéologie potentiellement contextualiste qui s'attache à l'étude de cas présente deux défauts : (1) un manque de réflexion, et (2) un choix d'exemples trop limité.

1. Philosopher est aussi une *activité*, une activité dans laquelle les participants s'écoutent et se parlent mutuellement, lisent et écrivent, en conséquence de quoi positions et arguments sont reconstruits, interprétés, rendus plus précis et évalués quant à leur pertinence et à leur force. La discussion et la réflexion sont aussi des activités que l'on peut décrire praxéologiquement.

Dans cette perspective, nous pouvons parler d'« expérience philosophique » : nous apprenons à connaître les positions et les arguments de, par exemple, la théorie platonicienne des Idées, ou de la distinction humienne entre être et devoir-être, ou le débat qui oppose, en gros, utilitarisme et éthique

kantienne. Le caractère indéniable de certains présupposés, tels que le principe de non-contradiction (déjà mentionné par Aristote), ou le cogito cartésien, constituent des moments essentiels de l'expérience philosophique. Réfléchir aux arguments autoréférentiels est une activité philosophique typique, et se familiariser à des exemples tels que ceux que je viens de mentionner est le type même de *l'expérience philosophique*.

2. Artisans, paysans, pêcheurs ainsi que mères et pères de famille ne sont pas les *seuls* agents intéressants dans le cadre d'une analyse praxéologique. Si nous voulons avoir une idée plus claire des savoirs et des compétences des individus qui agissent dans le monde *moderne*, nous devons aussi essayer d'analyser l'imbrication des activités et des contextes des techniciens et des scientifiques, car la modernité se caractérise par la scientification (*Verwissenschaftlichung*) et la différenciation institutionnelle. L'informatique et les programmes industriels sont typiques du monde moderne, pas les rennes ni les forgerons ; en bref, les robots, pas les rabots.

Le praxéologue traditionnel pourrait trouver à redire à cette critique, en mettant l'accent sur le besoin de partir des cas les plus simples. Cette objection est recevable quand il s'agit des tout premiers stades d'un projet praxéologique, mais elle n'exclut pas le besoin d'une élaboration plus poussée des projets praxéologiques à l'aide de cas plus complexes.

À ce contre-argument, un praxéologue traditionnel pourrait une fois de plus opposer l'argument contextualiste : « Attention aux abstractions vaines qui ne se situent pas dans des activités fonctionnelles ! » Mais nous retrouvons alors très précisément un problème qui a fait plus haut l'objet d'une discussion, à propos de laquelle je voudrais ajouter ceci : les situations du monde moderne, en général, ne se caractérisent pas par des « notions sans activités fonctionnelles ni contextes fonctionnels », mais plutôt, au contraire, par des « activités et des contextes sans notions adéquates » — en bref, les conséquences des activités du monde moderne transcendent non seulement notre contrôle politique et administratif, mais aussi,

dans une large mesure, notre maîtrise intellectuelle de la situation globale, et de ce fait notre capacité morale. En bref, nous tendons à faire plus que nous n'en sommes conscients ; nos actions, dans leurs conséquences lointaines, vont plus loin et sont plus complexes que la plupart de nos idées simples sur ce que nous sommes en train de faire (le cas typique en étant la crise écologique). Dans cette perspective, la praxéologie contextualiste, avec son choix d'exemples archaïques, me semble plutôt idéologique, car elle masque la réalité et de ce fait tend à produire l'effet inverse de celui qu'elle recherche.

Le praxéologue pragmatico-contextuel pourrait alors de plus faire valoir que nous devrions distinguer entre d'un côté analyses philosophiques des présupposés et de l'autre analyses sociologiques ou politologiques. Il pratique les premières, pas les secondes. Je ne nie pas la possibilité générale et la relative utilité de cette distinction ; dans certains contextes, elle pourrait à coup sûr être fructueuse et adéquate. Mais quand un praxéologue la défend dans toute sa généralité, sans la moindre référence à un contexte, elle me paraît la marque d'un manque de souci autoréférentiel. Je pourrais même aiguïser ma critique : notre praxéologue est un pluraliste contextualiste et anti-essentialiste ; mais il essaie d'analyser le savoir immanent à telle ou telle activité, ainsi que la compétence immanente à tel ou tel acte simple, sans tenir compte des caractéristiques données de la modernité — qui me paraît être une supposition sous-jacente dans son usage de la distinction entre philosophie et sociologie. S'il en est ainsi, nous nous trouvons ici à nouveau face à une incohérence autoréférentielle ; le praticien contextuel pluraliste se révèle adepte d'une « ontologie fondamentale » (*Fundamentalontologie*),⁷ à la recherche de conditions préalables fondamentales anhistoriques des actes humains. On comprend, dans cette perspective, qu'il se borne à un choix limité de cas archaïques. Mais le prix qu'il paie est celui d'une incohérence entre sa position contextualistico-pluraliste et sa recherche essentialiste des conditions de possibilité pragmatiques de toute action humaine, intemporelles et générales.

Comme je ne suis pas un contextualiste anti-essentialiste, je ne nie pas la possibilité d'une telle « ontologie fondamentale » (*Fundamentalontologie*) praxéologique — pas plus que je ne nie la possibilité d'une pragmatique universelle. Qu'il s'agisse du savoir général immanent à l'acte (*Fundamentalontologie*) ou des prétentions universelles à la validité immanentes aux actes de parole (*Universalpragmatik*), tout dépend des divers arguments auxquels on a recours cas par cas.

Toutefois, notre praxéologue ne serait peut-être pas encore satisfait ; il entendrait continuer à défendre son contextualisme avec de nouveaux arguments. Tout dépend de la conception sous-jacente qu'on se fait du langage, dirait-il. Nous ne devons pas hypostasier et réifier le langage dans une perspective sémanticienne. Le langage se caractérise fondamentalement par l'usage, la pratique. Ce qu'il est en train de dire ne devrait pas être pris comme une thèse, mais comme un savoir praxéologique implicite, qu'on peut montrer en travaillant sur des cas. On peut le montrer par des exemples, mais pas le démontrer ni l'établir comme thèse universelle.

À ce stade, notre praxéologue défendrait peut-être (a) la primauté de la pratique sur les principes et (b) celle des exemples concrets sur la discussion et l'histoire.

(a) Notre praxéologue essaierait de montrer la primauté générale de la pratique sur les règles et les principes en prenant pour point de départ l'argument de la primauté de la pratique et du savoir implicite dans des situations d'apprentissage et d'application d'une règle : il essaierait de montrer par des exemples qu'une acquisition de la compétence à faire la distinction entre ce qui est semblable et ce qui ne l'est pas dans différentes situations dépend de la socialisation et de l'entraînement acquis dans les diverses circonstances concrètes qui ont pu se présenter, et que cette compétence pragmatique est une condition de possibilité de l'application de toute règle. (Il pourrait aussi utiliser des arguments par l'absurde : si nous pouvions utiliser une règle X pour décider de l'utilisation

correcte d'une règle Y, et une règle Z pour décider de l'utilisation correcte de la règle X, nous terminerions dans une régression à l'infini.⁸ Donc la connaissance implicite, fondée sur la pratique, de la façon d'utiliser les règles, est une condition de possibilité de l'application des règles.)

Quant à moi, j'accepte cet argument comme point de départ, mais je refuse de le généraliser en une thèse. Car s'il est juste que règles et principes sont impuissants sans apprentissage pragmatique ni savoir implicite, il est aussi juste qu'une pratique sans règles ni principes ne peut même commencer. Il n'y a pas de « pure » pratique, qui serait un critère infaillible (contre les « penseurs de la règle » ou les « penseurs du principe »).⁹ Ce que nous avons, c'est la tension entre pratique et principes (règles), tension que nous devons toujours subir et que nous devrions sans cesse essayer d'élaborer par la discussion.

(b) En insistant sur les « exemples concrets » dans notre utilisation du langage, le praxéologue se réfère au fondement « ontologique » des actes de parole contextuels, c'est-à-dire aux faits contextuels (et aux états des choses constitués) présumés dans l'analyse praxéologique. Je suis plutôt d'accord avec lui sur ce point. Mais ces « exemples concrets » contextuels ne sont pas les seuls facteurs décisifs. On peut en dire autant de l'intersubjectivité du langage, l'intersubjectivité du moment où l'on parle et où l'on écoute, aussi bien que l'intersubjectivité historiquement enracinée du langage et des discussions menées linguistiquement. En d'autres termes, si l'on tient compte du présumé de la réciprocité fondamentale du constitué et du constituant, cette insistance sur les « exemples concrets » me semble être une sorte de résidu objectiviste, en ce sens qu'on néglige de son fait aussi bien notre horizon pragmatique (qui transcende peut-être les contextes donnés) que l'histoire conceptuelle que nous avons en commun (qui les transcende certainement).

Ces points, brièvement mentionnés, sont empruntés au débat en cours autour de la pragmatique contextuelle. Ils suffiront pour le moment ; j'aimerais seulement insister : à mon avis, la pragmatique contextuelle, en dépit des contre-

arguments, souffre d'un manque de réflexion et s'appuie sur un choix d'exemples trop limité.

Structure d'un exemple praxéologique moderne

Je vais maintenant présenter un exemple emprunté à notre monde moderne, à savoir un problème (« situé ») d'approvisionnement en énergie, afin de montrer comment, à mon avis, un tel exemple peut s'analyser par une praxéologie discursive et réflexive. Toutefois, en procédant ainsi, je n'ai pas l'intention de me livrer en profondeur à une telle analyse, mais seulement de mettre en évidence sa structure.

Cet exemple représente une activité située dans un contexte social, économique et technique donné, déterminé par l'objectif de s'assurer une assez grande quantité d'énergie à bon marché. Pour préciser davantage les caractéristiques de cette activité réelle, il faut prendre en compte cet objectif et la situation donnée. En gardant à l'esprit ce contexte, on peut alors essayer de dégager les concepts convenables à une description praxéologique. Pour atteindre cet objectif (« de l'énergie à bon marché maintenant »), beaucoup, dans notre monde moderne, trouvent naturel d'appliquer la méthode de la théorie normative de la décision¹⁰ : avec en arrière-plan l'objectif donné, nous essayons de rendre clairs les détails des diverses solutions qui s'offrent à nous et de leurs conséquences respectives. L'objectif représente surtout une question normative. Élaborer les diverses façons d'agir et leurs conséquences représente surtout une tâche scientifique. L'objet de la théorie *normative* de la décision n'est pas de mener l'enquête empiriquement sur les faits que constituent nos essais réels de résolution des problèmes, mais de rendre clair ce que veut dire *choisir rationnellement*. C'est pourquoi nous parlons d'une théorie normative de la décision (en opposition à une théorie empirique de la décision). La méthode bien

connue développée par cette théorie consiste à déterminer par le calcul les probabilités des différentes conséquences et à quantifier leurs valeurs négatives et positives ; on additionne les produits mathématiques des probabilités et de ces valeurs pour chaque solution possible ; agir rationnellement, c'est alors choisir la solution qui présente la plus grande somme des produits ainsi ajoutés (ou la plus petite, si les nombres sont négatifs).

Je voudrais seulement ici mettre brièvement l'accent sur les points suivants : ce cas illustre une activité moderne complexe que les sciences permettent de rationaliser— on peut voir plus clairement par un travail scientifique dans différentes disciplines les diverses solutions et les probabilités de leurs conséquences — et cette rationalisation scientifique (par les efforts de groupes d'experts de diverses disciplines) rend possible un choix rationnel pour atteindre les objectifs donnés. On a tout d'abord besoin des différentes disciplines des sciences de la nature et des techniques. Mais puisque dans ce cas le facteur humain joue un rôle important dans l'enquête sur les diverses probabilités, nous devons aussi avoir recours aux sciences humaines. C'est nécessaire au regard des conséquences intentionnelles aussi bien qu'inintentionnelles (pour prendre en compte aussi bien la possibilité d'une action terroriste que le laisser-aller dû à la routine). En conséquence, la recherche sur les diverses probabilités se complique encore ; car les actions humaines, individuelles comme collectives, ne sont en principe que partiellement prévisibles.¹¹ Ce besoin de pluralisme interdisciplinaire qui est inhérent au projet implique aussi le besoin d'une mise en ordre interdisciplinaire, puisqu'il vaut mieux que les différents rapports scientifiques soient présentés aux agents politiques comme un tout compréhensible. Il faut donc entreprendre une réflexion herméneutique et méthodologique sur les présupposés et les limites des différentes disciplines.

Dans le cas qui nous occupe, celui de l'approvisionnement en énergie, quand on a explicité autant que possible les différentes conséquences à long terme de ce projet, partiellement destructrices, il est rationnel de soulever la question

critique de savoir si les buts constitutifs du projet contredisent ou non d'autres buts et d'autres valeurs, auxquels il faudrait peut-être donner une priorité encore plus haute dans la perspective de notre survie socio-écologique. Pour cette raison, nous avons le besoin rationnel d'une discussion normative critique, dans laquelle le projet donné doit être considéré à la lumière d'autres objectifs et d'autres projets.

C'est la position en faveur de laquelle j'argumente ici : c'est une question de compréhension interdisciplinaire, c'est-à-dire de rationalité communicationnelle, et c'est une question de réflexion critique, c'est-à-dire de rationalité argumentative. Le point décisif est la nature *rationnelle* de ce *dépassement* (cette transcendance), qui représente *un impératif rationnellement fondé*. La rationalité technologico-instrumentale, à laquelle appartient la théorie normative de la décision, est profondément insérée dans le monde moderne, mais elle peut et doit être dépassée. En ce sens, nous sommes tenus et contraints par la rationalité réflexive et discursive moderne.

À mon avis, cet exemple montre bel et bien en effet comment la praxéologie pourrait satisfaire aux exigences du monde moderne, à savoir par une réflexion scientifiquement fondée portant sur des contextes d'action plus complexes. L'exemple montre qu'il y a un besoin rationnel d'aller vers une rationalité discursive, qui transcende le contexte de départ. Il faudra concevoir en conséquence la question de l'universalité et de l'indépendance par rapport au contexte.

La pragmatique universelle située praxéologiquement

Pour un pragmaticien contextuel issu de la praxéologie, cet arrière-plan d'exemples modernes d'activités humaines et de prétentions inévitables à la validité renouvelle l'intérêt des questions discutées dans le cadre de la pragmatique universelle sur la compétence pragmatique universelle et sur les

prétentions à la validité qu'on peut élaborer discursivement. Il me faut donc changer de perspective. Ayant précédemment interrogé la pragmatique contextuelle, je vais maintenant aborder la pragmatique universelle. Mais il ne faudrait pas voir dans ce changement un abandon de l'approche antérieure, car il ne s'agit pas d'oublier les connaissances philosophiques et les vertus méthodologiques acquises par les praxéologues. Il faut conserver la compétence acquise, dût-elle être dépassée (au sens hégélien) : *situation pragmatique, savoir implicite et philosophie orientée vers l'étude de cas* sont ici des mots-clés.¹²

Dans ce chapitre, je ne vais faire que quelques remarques, dans une perspective praxéologique, sur la pragmatique universelle.¹³

Dans cette perspective, le débat (la discussion) est aussi une *activité*. Les pragmaticiens contextuels traditionnels, comme les pragmaticiens universels, négligent toutes les implications méthodologiques de cet énoncé apparemment trivial, les premiers les considérant sans doute comme beaucoup trop spéculatives et ambitieuses, les seconds comme beaucoup trop empiriques.¹⁴ Dans une perspective praxéologique, il implique qu'on pourrait et devrait entreprendre des analyses pragmatiques, orientées vers l'étude de cas, des diverses sortes de discussion, en tenant compte non seulement de leur situation contextuelle spécifique et de la façon dont on y passe graduellement à d'autres discussions et activités, mais aussi de la tendance inhérente à toute discussion à transcender sa contextualité même vers des compétences pragmatiques et des prétentions de nature plus universelle.

Dans une perspective pragmatique, il est frappant que les activités discursives ne consistent pas seulement en dialogues explicites limités dans le temps entre personnes qui parlent et s'écoutent mutuellement. Il y a plus. On a une première idée intuitive de ce qui manque quand on ressent l'exagération idéaliste de ceux qui suggèrent que beaucoup de choses arrivent durant de tels dialogues, par exemple que les participants changent leurs conceptions en accord avec l'argument le meilleur et qu'ils acquièrent des points de vue nouveaux et

passionnants. Mais combien de fois cela arrive-t-il vraiment ? Combien de fois est-ce pendant la discussion elle-même que nous changeons de conceptions ? N'est-il pas vrai, plutôt, que de tels changements interviennent souvent après la discussion, quand nous nous calmons et réfléchissons à ce qui a été dit ? Est-il faux de dire que c'est souvent quand nous pensons après coup à ce que nous avons dit, et à ce que les autres ont dit, que nous frappe l'idée qu'il y avait du juste dans ce qu'ils disaient, ou du flou dans ce que nous-mêmes nous disions ? *Après coup*, nous nous rendons souvent compte de ce que nous aurions dû dire, de ce que nous avons omis pendant la discussion. Alors, peut-être, nous nous ressaisissons, nous nous asseyons et nous prenons des notes, ou nous rédigeons un assez long développement sur le problème, afin de l'éclaircir pour nous-même. Cela permet de découvrir qu'il était encore plus compliqué que nous ne l'avions précédemment imaginé, qu'il y avait des distinctions à faire qu'à la fois nous-même et les autres avions négligées. Alors, peut-être, nous commençons à regarder dans la littérature, et nous lisons avec une conscience aiguisée de ce qui a été discuté ; et il arrive alors que nous trouvions quelque chose que nous n'avions pas vu auparavant, ou que nous n'avions pas vu de cette façon.

Ce que je veux dire, c'est que ceux qui ont déjà participé à une discussion sont susceptibles d'avoir conscience qu'une discussion, avec ce qu'on dit et qu'on écoute, renvoie à une totalité plus vaste, qui inclut ce qu'on lit et qu'on écrit. Ce n'est pas seulement pendant la discussion que l'on pense, mais aussi (et pas moins) après ! Mais cet *après* peut devenir un nouvel *avant*, car il y aura de nouvelles discussions. De cette façon, nous avons une pensée *a posteriori* tout autant qu'une pensée préalable (une ré-flexion et une pré-flexion). Et dans cette pensée *a posteriori*, il y a différentes sortes de réflexions : sur le type de discussion qui a eu lieu, sur les présupposés que nous considérons comme allant de soi et sur les autres perspectives qui auraient été possibles.

« Toute discussion est aussi une activité ». Ce simple rappel praxéologique illustre qu'une discussion explicite n'est que la partie émergée d'un iceberg, où la

véritable structure réunit pensée préalable, conversation et pensée a posteriori, et où cette spirale repose sur quatre activités, à savoir parler, écouter, écrire, et lire. Nous pouvons par contraste (par une sorte de *via negativa*) montrer comment les gens peuvent « se figer » dans une seule de ces activités — on dirait un « cabinet des horreurs » intellectuel : celui qui ne fait que parler, mais jamais n'écoute, ni ne lit, ni n'écrit. Celui qui ne fait qu'écouter, mais jamais ne parle, ni ne lit, ni n'écrit. Celui qui ne fait que lire, ne parle jamais, n'écoute jamais, n'écrit jamais. Et celui qui ne fait qu'écrire, sans même parler, écouter ni lire. Ces anomalies sont effrayantes ! (Et pire encore, nous pouvons sans doute reconnaître des exemples de ces cas extrêmes dans ce qu'il nous arrive d'être dans notre propre vie intellectuelle quotidienne).

Quand on soulève la question de savoir comment une discussion devrait correctement commencer ou se terminer, il faudrait avoir clairement à l'esprit l'idée de cette spirale intellectuelle reliant les différentes activités et les différentes étapes. Le problème devient alors moins critique,¹⁵ et s'ouvre de manière passionnante à la diversité : les discussions s'étendent au delà des séminaires académiques spécifiques et des rencontres spécifiques organisées par les institutions scientifiques. Une discussion pourrait continuer des semaines, des mois, et même plus.

Mais d'un point de vue praxéologique, il y a plus encore à dire à propos des discussions. Une discussion se passe entre gens qui appartiennent à une certaine société. La socialisation les a répartis en traditions spécifiques, aussi bien professionnelles que sociales. Afin de rendre une discussion aussi libre et fructueuse que possible, il faudrait combiner de nombreux facteurs, les uns plutôt particuliers et imprévisibles, les autres plutôt généraux et évidents. Aux derniers appartient la capacité à se familiariser avec différentes façons de voir les choses. Sans cette capacité, il est difficile de réfléchir en ayant recours (pour ainsi dire) à la seule intelligence. Avoir l'*expérience* de ces pluralités de façons de penser et d'agir est donc d'un grand secours. Diverses méthodes, qui varient selon les

individus, mais aussi en fonction d'autres facteurs, permettent d'acquérir cette capacité. En général, toutefois, nous pouvons encore dire que, à cette fin, se placer dans des cadres concrets où prévalent d'autres traditions de notre propre discipline se révèle souvent très fructueux. Il en va de même pour des disciplines voisines. Nous parlons bien sûr ici d'un repositionnement intellectuel, qui exige un processus d'apprentissage par la lecture, l'écriture, l'écoute et la parole, mais pas seulement : l'effort intellectuel ne suffit pas à se familiariser pleinement avec d'autres traditions de sa propre discipline ou avec d'autres disciplines ; il arrive souvent qu'il faille aussi partager la vie d'une communauté professionnelle.

Mais ce partage va plus loin, et plus en profondeur, car il prolonge pour ainsi dire la socialisation exigée de qui veut participer avec compétence à une conversation scientifique. Les mots-clés sont ici *praxis* et *savoir implicite*. Dans certaines disciplines, cette sorte de compétence est principalement « médiatisée » au moyen d'un travail commun sur des expériences, en laboratoire ou sur le terrain ; dans d'autres, c'est surtout une question de travail commun sur des textes, et ainsi de suite. De la sorte, un étudiant apprend la discipline choisie d'une façon qui n'est pas complètement différente de ce qui arrive quand le capitaine d'un bateau forme lui-même son second. On apprend à avoir le coup d'œil et le geste précis, et à juger convenablement. (Par exemple, il faut « convenablement » visser les attelles qui tiennent un doigt cassé, et c'est par la praxis, et sous contrôle, que l'étudiant en chirurgie apprend ce que « convenable » veut dire dans ce cas. Les livres seuls ne suffisent pas à acquérir cette compétence.) Toutefois, puisqu'au sein d'une même discipline les professionnels n'ont pas tous la même formation, il est particulièrement utile de voyager, d'aller ailleurs, de faire l'expérience de la façon dont des collègues qualifiés font leur travail, avec une autre formation professionnelle. On apprend alors concrètement par un processus de resocialisation comment ils traitent les questions, quelles sont leurs méthodes et leurs notions.

Ce que dit la praxéologie, c'est simplement que les livres et les articles ne transmettent pas par eux-mêmes tout ce qui pourrait et devrait être appris. Il ne suffit pas toujours de lire les livres et les articles de collègues de traditions voisines, ni de lire ce qu'on a écrit sur eux, ni de s'entretenir avec eux dans des contextes qui leur sont étrangers, même si tout cela pourrait être utile et même nécessaire. Nous devrions de plus pour ainsi dire les pratiquer chez eux, afin de faire l'expérience et d'acquérir le « savoir implicite » de leur tradition — ce qui est présupposé sans être thématiqué ni commenté, ou, si c'est thématiqué, ce que nous ne comprenons pas correctement jusqu'à ce que nous le voyions dans son contexte propre. Nous pourrions ajouter que dans des activités réflexives et critiques, telles que les sciences, ce n'est pas assez de connaître « sa propre » position, sans connaître celle des autres. C'est ce vieux propos suivant lequel on peut seulement savoir que l'on a raison quand on a convenablement appris ce que ses adversaires intellectuels tiennent pour vrai.¹⁶ Il est ainsi discutable de prétendre même que l'on a une thèse ou une position bien à soi si l'on n'a pas été suffisamment familiarisé avec les thèses et les positions des autres. Il s'agit bien sûr d'un propos assez général, mais il s'accorde avec mes remarques praxéologiques sur le caractère situé de notre praxis.

Il ne s'agit pas d'affirmer que cette notion praxéologique de « discussion située » devrait délivrer un aperçu décisif sur la solution des problèmes fondamentaux de la validité et de la validation, mais qu'elle pourrait éventuellement nous aider à penser plus convenablement les caractéristiques d'une discussion, par exemple la question de son début et de sa fin : quand une discussion commence-t-elle, quand se termine-t-elle ; quand devrions-nous nous y joindre, et quand devrions-nous la quitter ? Cette perspective praxéologique sur la discussion, en tant qu'elle est située et insérée dans la vie quotidienne, met en relief la nature de la discussion d'être quelque chose d'inachevé et de toujours déjà commencé ; nous sommes « déjà » et « toujours » là, entre action et discussion, dans des transitions *graduées*.

Je conclurai ces réflexions praxéologiques sur les pragmatiques contextuelle et universelle par ces brèves remarques générales.

Il n'est pas vrai que toutes les questions pragmatico-contextuelles de provenance wittgensteinienne soient incompatibles avec la pragmatique universelle. Au contraire, une perspective pragmatico-universelle se doit d'incorporer de nombreux aspects pragmatico-contextuels, et il y a des aspects pragmatico-universels auxquels devrait accorder de l'attention une pragmatique contextuelle. Le but de ce chapitre était de contribuer à cette sorte de critique constructive mutuelle entre pragmatique contextuelle et pragmatique universelle. Une telle critique n'est pas elle-même un processus qu'on peut mener à terme une fois pour toutes. Nous aurons toujours besoin de discuter à nouveau de notre compréhension des diverses similarités et différences entre pragmatiques universelle et contextuelle, et ceci doit prendre la forme d'élaborations discursives et réflexives d'une sélection de cas différents. Et celles-ci, à leur tour, exigent des versions sans cesse renouvelées d'un processus productif de lecture, d'écriture, de parole et d'écoute. Cette contribution constitue elle-même un pas dans cette spirale discursive de réflexion et de critique.

¹ Cf. Meløe (1983a, 1983b).

² Voir les anthologies sous la direction de Skirbekk (1983), Gullvåg et Høibraaten (1985), Böhler et al. (1987), et Høibraaten (1990).

³ Voir Kotarbinski (1965) : « Le praxéologue s'intéresse à trouver les généralisations de nature technique les plus larges possibles. Son objectif est de dégager la technique en soi du travail bien fait et efficace, et de suggérer, pour tout travail qui se propose d'atteindre une efficacité maximale, indications et avertissements ». Voir aussi Oskar Lange (1971), p. 189.

⁴ Je vais tout d'abord me permettre de citer, comme « dégustation philosophique », un extrait de Jakob Meløe, « The Agent and His World », Meløe (1983a), pp. 17-19 :

Si une opération a un objet tautologique, nous n'avons pas identifié l'opération si nous n'avons pas identifié cet objet. En bref, et en gros, ce qui est essentiel pour les opérations que nous effectuons, ce n'est pas que nous bougions, que ce soit avec ou sans corrélat mental, mais que nous bougions par rapport à un monde. La distinction entre rester penché avec la main droite qui se déplace çà et là et cueillir des myrtilles ne consiste pas en ce que le second comportement est le premier avec une intention en plus. Ce sont les myrtilles qui font la différence. Celui qui cueille des myrtilles ne reste pas simplement courbé, il reste courbé au milieu des plants de myrtilles; et il ne déplace pas sa main droite çà et là, il la déplace du plant au seau et ainsi de suite, c'est-à-dire qu'il cueille une bonne poignée de myrtilles, la vide dans le seau, et en cueille à nouveau.

Remarquez que l'opération est nommée à partie de l'une particulière de ses composantes, celle qui consiste à détacher les myrtilles de la tige. Il ne s'ensuit pas que le concept de cueillir des myrtilles se restreigne à ce geste. Par exemple, détacher des myrtilles pour les laisser tomber au sol, ce n'est pas les cueillir. Mais il n'y a pas non plus de raison d'escompter que le concept ait une limite précise. L'opération occupe une place dans une économie, et c'est cela qui lui donne son identité et en fait cette opération. Elle peut avoir une identité dans une économie, et une autre identité dans une autre économie. Les myrtilles que vous cueillez et les lieux où vous les cueillez ne sont pas les mêmes dans l'économie domestique d'une communauté insulaire de pêcheurs et de petits fermiers du nord de la Norvège et dans l'économie nomade des Lapons éleveurs de rennes des régions montagneuses de ce même nord. C'est-à-dire que l'opération peut changer d'identité d'une économie à une autre, tout à fait comme une pièce peut changer d'identité d'un jeu à un autre.

Je n'ai pas dit que celui qui cueille des myrtilles voit les myrtilles, ou qu'il sait à quoi il est occupé. Ces renseignements sont donnés dans la forme même de la description. J'ai décrit son paysage exactement comme nous décrivons le nôtre, et ce qu'il y fait exactement comme nous décrivons ce que nous faisons. Je n'ai pas soulevé la question de savoir si le cueilleur de myrtilles est une machine, ou un être humain avec une construction du monde différente de la nôtre. Il n'y a pas de place pour une telle question quand celui qui cueille des myrtilles opère dans son propre paysage et opère exactement de la façon dont le font les gens qui cueillent des myrtilles. Nous pouvons dire que le paysage sature l'opération et lui donne sa forme — sa chorégraphie aussi bien que son propos (tautologique). Quelle que soit la place que la cueillette des myrtilles a au sein de son économie, le cueilleur de myrtilles cueille bien des myrtilles.

Si nous enlevons le paysage, il ne reste qu'une forme mécanique de description. Nous ne pouvons pas alors rapporter, par exemple, que celui qui cueille des myrtilles tient la tige immobile de sa main gauche pendant qu'il cueille les myrtilles de la droite. Tout ce que nous pouvons faire, c'est par exemple relever ses mouvements au sein d'un système de coordonnées géométriques. Et

c'est ici, quelque part, que cela nous frappe : il y a quelque chose qui manque. Tout de suite, il y en a, à Århus, par exemple, ou à Oxford, qui disent que ce sont les intentions qui manquent. L'homme doit avoir l'intention de faire les mouvements qu'il fait. Eh bien, imaginez que l'on introduise un certain nombre d'intentions dans la masse de ses mouvements, et voyez si ça aide. Vous pouvez par exemple lui donner une intention pour chaque changement de direction de son mouvement. Ce que vous n'avez pas le droit de faire, c'est de lui donner, par exemple, une intention pour chaque myrtille qu'il cueille, puisque nous avons enlevé le paysage, et vous ne pouvez pas non plus parler de sa cueillette de myrtilles, vous ne le pouvez plus. La tâche consiste à faire des mouvements de son corps, ou de certains d'entre eux, de la cueillette de myrtilles, en ajoutant quelque chose d'interne. Ce n'est pas une tâche facile, puisque nous manquons aussi, maintenant, de ce à quoi ne manquait que l'intention pour devenir cueillette de myrtilles, ou dépôt d'une poignée de myrtilles dans un seau, etc. C'est-à-dire que nous fait aussi défaut toute raison de préférer une division de la masse des mouvements à une autre, ou une segmentation à une autre, dirait un phonologue. Par conséquent, on ne saurait absolument pas préciser ce que l'on doit avoir l'intention de faire quand on a l'intention de faire un mouvement. En outre, ce que nous avons ou n'avons pas l'intention de faire, ce que nous voulons ou ne voulons pas, etc., ce ne sont pas les mouvements de notre corps, ou des groupes de ceux-ci, mais ce que nous faisons. Nous n'avons pas d'autres concepts d'intention à notre disposition. De quelque façon qu'elles soient analysées, les intentions ne sont opératoires que là où il y a déjà des actions. Elles ne s'attachent pas aux mouvements. Et nous manquons ainsi aussi de ce quelque chose d'interne qui devrait transformer en ce que nous faisons les mouvements de notre corps, que nous sommes, du coup, en peine d'identifier.

Mais maintenant nous devons montrer à la mouche le chemin pour sortir de la bouteille où elle s'est emprisonnée. Elle doit sortir par où elle est entrée. Ce qui manque, c'est ce que nous avons enlevé, le paysage dans lequel opère celui qui cueille des myrtilles, la lumière du jour, qui lui permet de voir les plants de myrtilles, les accidents du sol de la forêt, auxquels il ajuste ses pas et qui nous rendent ses ajustements intelligibles, les myrtilles, qu'il cueille et que nous le voyons cueillir, etc. Rendons son paysage à l'homme, et nous voyons tout de suite qu'il cueille des myrtilles. Et si c'est la chorégraphie qui vous ennuie, cela aussi sera bien décrit, si vous décrivez le paysage dans lequel s'articulent ses opérations, et le décrivez comme le paysage de quelqu'un qui cueille des myrtilles.

On peut appeler le paysage nécessaire à donner à l'opération son identité et sa forme corporelle le paysage tautologique de l'opération, ou son paysage nécessaire. L'identité que le paysage tautologique de celui qui cueille des myrtilles donne aux opérations de celui qui cueille des myrtilles est leur identité en tant que cueillette de myrtilles, c'est-à-dire en tant que cette activité, avec son propos tautologique, une identité distincte de celle qui dérive de sa place au sein d'un groupe plus large de pratiques. Et c'est le même paysage qui donne aux opérations leur chorégraphie. Et nous disons que le paysage sature les opérations en leur donnant à la fois leur propos tautologique et leur chorégraphie.

Le paysage tautologique d'une opération doit être décrit de manière à faire de la place pour ses objets tautologiques, et aussi pour son sujet tautologique. L'agent et ses opérations doivent correspondre au paysage, et vice versa. (Si vous décrivez ce paysage en termes purement physiques, l'agent paraîtra un robot, quoique vous disiez à son propos.)

Celui qui cueille des myrtilles opère en fonction de son paysage, et il opère au sein de, disons, une forme d'environnement domestique. Mais nous n'avons pas décrit le monde au sein duquel il opère si nous n'avons pas décrit le monde ou les mondes relativement auxquels il opère. Et ces deux descriptions doivent se correspondre.

⁵ Voir le chapitre I ci-dessus.

⁶ Voir la discussion entre Jakob Meløe et Audun Øfsti dans Gullvåg et Høibraaten (sous la direction de) (1987).

⁷ Voir Rudolf Haller sur la philosophie de Wittgenstein comme « fondamentalisme praxéologique » (praxeologischer Fundamentalismus), dans « War Wittgenstein ein Neo-Kantianer ? », dans Johannessen et Nordenstam (sous la direction de) (1981), pp. 32-41, et tout particulièrement pp. 40 et 41. Voir Heidegger (1927).

⁸ Voir dans Lewis Carroll (1895) Alice et la tortue, sur la déduction !

⁹ À propos des rapports mutuels de la pratique et des principes, voir Dietrich Böhler, « Die deutsche Zerstörung des politisch-ethischen Universalismus. Über die Gefahr des — heute (post-)modernen — Relativismus und Dezisionismus » dans Kuhlmann (sous la direction de) (1988), pp. 166-216. Cet article contient une réponse au texte de Rossvær « Transzendentalpragmatik, transzendente Hermeneutik und die Möglichkeit Auschwitz zu verstehen », dans Böhler et al. (sous la direction de) (1987), pp. 187-201.

¹⁰ Voir « Ecological Crisis and Technological Expertise » dans Skirbekk (1992a).

¹¹ Voir par exemple l'argumentation de Popper dans Popper (1944-1945).

¹² Et j'ajoute : la *primauté relative* (1) *du pragmatique* sur le « sémantique », (2) *du négatif* sur le « positif », et (3) *du graduel* sur le « dualiste ». (Voir Skirbekk [1984], [1987b], et, ici-même, le chapitre III.) (1) Quand notre attention se tourne surtout vers ce qui est *explicitement* énoncé, et ce qui peut être énoncé sémantiquement, nous omettons facilement ce qui est authentiquement pragmatique. (2) Quand notre intérêt se fixe sur ce qui est idéal (par exemple l'idée d'un consensus final), nous perdons aisément la vision juste de l'importance philosophique de la négation de ce qui est insuffisant. (3) Et quand nos analyses se caractérisent par un dualisme schématique, nous négligeons facilement l'importance théorique des transitions graduelles. (Pour le dernier point, voir les chapitres II et III ci-dessus.)

¹³ Pour une critique (interne) plus traditionnelle, voir dans ce livre les chapitres III et VIII.

¹⁴ Voir cependant Steven Lukes (1982) et Michael Walzer (1990).

¹⁵ À mon avis, nous devrions dédramatiser la question telle qu'elle se présente dans Albrecht Wellmer (1986), p. 105.

¹⁶ Exprimé, par exemple, par John Stuart Mill.

VI

LA NOTION PRAGMATIQUE DE NATURE

Commentaires sur Habermas

Remarques préliminaires

Je fais dans ce chapitre quelques remarques sur la notion de nature chez Habermas et sur la façon, schématique au sens propre, dont il en traite. Leur but est d'illustrer la faiblesse d'une pensée orientée vers des *schèmes*, et la force d'une pensée orientée vers *l'étude de cas*.

En guise d'introduction, j'aimerais rappeler la conception qu'a Habermas des *trois intérêts de connaissance*,¹ à savoir l'intérêt technique, l'intérêt pratique et l'intérêt émancipatoire, qui, d'après lui, renvoient à trois attitudes, ou formes d'action, aussi bien qu'à trois sortes de sciences, qu'il a coutume d'appeler sciences empirico-analytiques, sciences historico-herméneutiques et sciences sociales critiques, fondées sur l'autoréflexion.

Dans la terminologie de Habermas, l'intérêt technique est l'intérêt à maîtriser la nature, qui, trouvant ses fondations dans le besoin humain de travailler afin de survivre, se raffine et se développe pour donner la maîtrise technique et l'explication scientifique de la nature. L'intérêt pratique est l'intérêt à communiquer, qui, trouvant ses fondations dans l'homme en tant qu'être social et verbal, se raffine et se développe pour donner les disciplines historico-herméneutiques. Enfin, l'intérêt émancipatoire vise à la libération autoréflexive des formes de consciences réifiées et altérées. Habermas écrit² :

Les conditions de l'activité instrumentale sont nées de façon contingente dans l'évolution naturelle de l'espèce humaine ; mais en même temps, notre

connaissance de la nature est liée par elles, avec une nécessité transcendantale, à l'intérêt que nous avons à disposer techniquement des processus de la nature.

L'homme est constitutif de la nature, et la nature est constitutive de l'homme. Mais comment l'homme peut-il être constitué par la nature quand la nature est constituée par l'homme ?

Cette question a été discutée en détail, par exemple, par Thomas McCarthy.³ Je me contenterai ici d'en présenter le point principal. Le problème est en un sens de savoir si l'on peut réconcilier dans la théorie des intérêts de connaissance chez Habermas des prétentions quasi-kantiennes d'une part, et quasi-marxiennes (ou darwiniennes) de l'autre : nous avons d'un côté l'affirmation que notre intérêt technique dévoile nécessairement la nature en termes objectivants, et de l'autre l'affirmation que l'homme lui-même est constitué par la nature, à travers l'évolution.

Prises ensemble, ces deux affirmations font problème. Si l'on maintient une version forte de la théorie des intérêts de connaissance, dont il découle que l'homme ne peut pas appréhender la nature en elle-même (puisqu'elle est nécessairement constituée par l'intérêt technique de l'homme), comment pouvons-nous en même temps prétendre savoir ce qu'est la nature en soi, en disant qu'elle est une évolution qui constitue l'homme ?

Nous pouvons aussi poser le problème en ces termes : la nature « face à nous » est constituée par notre intérêt technique, et doit être expliquée par les sciences empirico-analytiques. Mais quelle science peut alors expliquer la nature qui est, pour ainsi dire, « derrière nous », c'est-à-dire la nature en tant qu'elle constitue l'homme à travers le processus d'évolution ?

À première vue, ni les sciences empiriques ni les sciences herméneutiques n'y parviennent. Il reste à ce que l'on appelle puissance de réflexion de s'y attacher. Toutefois, dans les premiers écrits de Habermas, le concept de réflexion est ambigu.⁴ Nous devons faire la distinction entre (a) l'autoréflexion critique et

(b) la reconstruction, la première étant une activité auto-libératrice, avec la psychanalyse pour cas paradigmatique, et la seconde une explication de compétences implicites, comme dans la linguistique de Chomsky. Habermas élabore les notions d'intérêt émancipatoire et de théorie critique en prenant pour point de départ la réflexion dans le premier sens, et il élabore la pragmatique et la logique du développement en prenant pour point de départ la réflexion dans le second sens, c'est-à-dire la reconstruction.

Si par cette reconstruction on explique la nature, en tant que constitution de l'homme par l'évolution, comment le savoir ainsi acquis se rapporte-t-il aux sciences empirico-analytiques⁵ ? Dans la mesure où les sciences analytiques sont concernées (et il semble difficile de nier qu'elles le soient), le processus d'évolution est conçu comme constitué au travers de l'intérêt technique, et du coup nous retrouvons notre dilemme de départ de la nature constituant l'homme qui constitue la nature. Dans la mesure où nous tenons compte d'une approche reconstructive pour comprendre le processus d'évolution, indépendamment de la constitution humaine de la nature en termes « techniques », en appréhendant la nature-en-soi, pour ainsi dire, nous évitons ce dilemme, mais alors nous avons abandonné l'interprétation stricte des intérêts de connaissance en tant que relations au monde inévitables.

La solution à laquelle se range Habermas relève plutôt de la seconde sorte, c'est-à-dire qu'il renonce à une interprétation stricte de la théorie des intérêts de connaissance au profit de la pragmatique et d'une logique du développement.

Habermas écrit⁶ :

... dans la sphère fonctionnelle de l'action instrumentale, nous sommes confrontés à des objets comme des corps en mouvements ; nous faisons ici l'expérience de choses, d'événements et de conditions qui sont, en principe, susceptibles d'être manipulés. Dans l'interaction (ou au niveau d'une possible communication intersubjective) nous sommes confrontés à des objets comme les sujets parlants et agissants ; nous apprenons ici à connaître des personnes,

des énoncés et des conditions qui sont en principes structurés et doivent être compris symboliquement. Les domaines des objets des sciences empirico-analytiques et herméneutiques se fondent sur ces objectivations de la réalité, auxquelles nous nous livrons quotidiennement du point de vue de la maîtrise technique ou de celui de la communication intersubjective.

Mais il écrit aussi⁷ :

Il y a deux interprétations de cette idée que se fait Marcuse d'une nouvelle science. La première version, la plus forte, est qu'il pourrait y avoir la possibilité de développer un type de science génériquement différent de ce que nous avons maintenant ; de sorte que, de par sa structure même, cette nouvelle science ne pourrait être appliquée à l'exploitation de la nature. C'est une idée très romantique. Je ne veux pas être impoli envers Marcuse, mais je suis convaincu que cette idée est dépourvue de tout réel fondement.

Comment peut-il en même temps prétendre que la nature est un résultat de nos « objectivations » techniques, comme il semble le dire dans la première citation, et que l'idée de Marcuse d'une nouvelle science ne s'accorde pas aux phénomènes réels, ce qui semble être son propos dans la seconde citation ?

Cette question, largement discutée par Russell Keat, peut être posée en ces termes⁸ : si l'on prend au sens strict les intérêts de connaissance, il n'y a pas moyen de parler de nature-en-soi, connaissable par nous et indépendante de la nature-comme-conçue-par-notre-intérêt-technique. La nature-en-soi devient une sorte de postulat transcendantal. Toutefois, en même temps, Habermas critique Marcuse pour employer en parlant de la nature des catégories inadéquates, « dépourvues de tout réel fondement », et cette critique présuppose que nous avons accès à la nature indépendamment de notre intérêt technique. C'est du moins une interprétation raisonnable de la critique de Habermas. Celle-ci semble donc faire confiance à un point de vue ontologique qu'exclut son épistémologie des intérêts de connaissance.

Habermas critique ceux qui, comme Marcuse, essaient d'avoir des rapports *communicationnels* avec la *nature*, et ceux qui essaient d'avoir des rapports *techniques* avec *les gens* et avec *les phénomènes sociaux*, et ainsi il semble s'appuyer sur un savoir indépendant de ce que sont vraiment les phénomènes sociaux et naturels. En ce sens, l'aspect critique de la théorie critique de Habermas semble s'appuyer sur un tel savoir indépendant : une attitude technique envers les phénomènes sociaux est inadaptée, parce qu'elle n'appréhende pas ces phénomènes tels qu'ils « sont réellement », et l'autoréflexion émancipatoire vise à se libérer de l'illusion que les états du monde mentaux et sociaux sont des événements naturels provoqués par des causes scientifiques naturelles. S'il n'y avait pas moyen de faire la distinction entre nature et société indépendamment des intérêts de connaissance choisis (interprétés dans un sens transcendantal assez fort), le caractère critique de la théorie critique se dissiperait.

Ici est à nouveau en jeu le statut des intérêts de connaissance. On peut chercher à sortir du problème, soit en restant attaché à une interprétation constitutive stricte de ces intérêts et en abandonnant les aspects critiques de la théorie, soit en restant attaché aux aspects critiques tout en interprétant les intérêts de connaissance d'une manière moins stricte. Si l'on adopte cette dernière solution, la nature est conçue comme paradigmatiquement dévoilée par les sciences empiriques et l'intérêt technique, tandis que le domaine social, celui des normes et des intentions, est dévoilé dans une attitude communicationnelle (ou moralement réactive), mais il peut y avoir entre les deux des « zones d'incertitude », où le « même » phénomène peut être dévoilé aussi bien dans une attitude objectivante que dans une attitude communicationnelle et moralement réactive (comme par exemple dans les cas de l'alcoolisme ou du comportement névrotique).

La notion de nature, bien loin de se ramener à *tout ce que peut constituer* une attitude objectivante (intérêt technique), dépend *de l'approche* que l'on trouve *possible et pertinente* dans chaque cas, dont on doit décider par une

interprétation discursive, en faisant la navette entre les intuitions communes sur ce à quoi ressemble ce domaine de la réalité et les diverses perspectives conceptuelles qui permettent d'y accéder, en essayant de dégager un point de vue approprié (mais sans avoir accès à la nature indépendamment de toute conceptualisation, puisque nous ne saurions voir en profondeur *entre* nos concepts et les phénomènes *an sich*).

Habermas est bien conscient de ces problèmes.⁹ Sa répugnance récente à rester fidèle à une version stricte (semi-transcendantale) de la théorie des intérêts de connaissance et sa préférence pour une théorie pragmatique des prétentions universelles à la validité et pour une théorie des processus d'apprentissage comme développements peuvent être vues comme un effort pour s'en sortir.

Remarques critiques

Nous le rappelons, Habermas écrit¹⁰ : « ... dans la sphère fonctionnelle de l'action instrumentale, nous sommes confrontés à des objets comme des corps en mouvements ... » Joel Whitebook,¹¹ par exemple, a pu soutenir que la notion de nature chez Habermas est biaisée, en ce sens que *la physique* semble être prise pour paradigme de l'approche de la nature théoriquement pertinente. En conséquence, la biologie semble être tenue pour réductible à la physique. Whitebook déclare : « ... si le domaine tout entier de la connaissance humaine peut être exhaustivement subdivisé, ainsi qu'il le prétend, en fonction des trois intérêts constitutifs de la connaissance, instrumental, communicationnel et émancipatoire, alors notre question devient : où faut-il placer les sciences biologiques au sein de sa classification ? »¹² Et, plus loin : « Habermas est, en bref, anti-réductionniste pour les sciences humaines, et réductionniste pour les sciences de la vie. »¹³

Je ne ferai que quelques remarques. La première concerne la biologie en tant que science : savoir s'il est possible de réduire la biologie à la physique est une question pour le moins ouverte. Habermas, toutefois, n'aborde pas vraiment le problème, mais semble cependant présupposer une certaine sorte de réduction de la biologie à la physique. Quand il parle de la nature comme constituée par notre intérêt technique (et rencontrée ainsi sous la forme de « corps en mouvement »), il semble manifestement avoir la physique à l'esprit. Toutefois, on peut par exemple, en dépit de la tendance générale à réduire la biologie à la génétique moléculaire, argumenter en faveur de la possibilité d'une explication évolutionniste du comportement animal en fonction de la théorie des jeux entendue dans un sens fonctionnaliste.¹⁴

Ma deuxième remarque a trait au problème d'une délimitation stricte entre la nature et ce qui n'est pas elle : les animaux communiquent, et nous pouvons jusqu'à un certain point décoder leur communication.¹⁵ Nous pouvons donc, jusqu'à un certain point, « comprendre » la *nature*, au sens de la *vie animale*. Nous devrions aussi garder à l'esprit la façon dont nous communiquons avec les bébés, et avec les débiles mentaux ou les personnes séniles.¹⁶ Cette question mérite une élaboration approfondie, mais cette remarque fera l'affaire ici, où notre propos est seulement de nous rappeler l'inadéquation intuitive de n'importe quelle notion de la nature formulée exclusivement à partir du cas paradigmatique de la physique.¹⁷

Ma troisième remarque est que n'importe quel point de vue qui considère toutes les actions rationnelles à l'égard de la nature comme structurées par l'intérêt de la maîtrise technique est trop grossier, *même* si nous nous restreignons au domaine de la nature *non-animale*. Pour rendre ceci intuitivement clair, je me référerai seulement à un exemple simple : un bateau à voiles avance en harmonie avec les vents et les vagues d'une façon dont est incapable un bateau à moteur. Bien sûr, tous deux suivent les lois physiques de la nature. En ce sens, on n'a affaire qu'à des phénomènes naturels dans les deux cas.¹⁸ L'exemple sert à rappeler la différence entre ce qui a parfois été appelé *technique douce* et

technique dure, et à illustrer le fondement *naturel* de cette distinction : si la nature n'est pas vue seulement en fonction de concepts physiques (auquel cas il n'y a pas de différence entre les deux bateaux), mais en fonction de concepts tirés de la biologie, de la géographie et de la météorologie, alors il y a une différence.¹⁹ Si nous élargissons progressivement notre exemple à l'environnement écologique tout entier, avec les plantes, les oiseaux et les poissons, la différence entre le bateau à voiles silencieux, non-polluant et qui n'appauvrit pas le milieu, et le bateau à moteur, bruyant, polluant et qui appauvrit le milieu, devient encore plus frappante. En bref, le caractère grossier de la notion habermassienne d'intérêt technique et de maîtrise tend à brouiller une différence importante d'un point de vue écologique entre techniques biologiquement dures et douces.

Ma quatrième remarque est étroitement liée à la troisième. En décrivant « les problèmes qui résultent de la croissance du capitalisme avancé » dans son livre sur les problèmes de légitimation dans ce capitalisme,²⁰ Habermas ne consacre que quelques pages à « l'équilibre écologique ». Et, ce qui est typique de sa position physicaliste, il termine ici en se référant au facteur physique d'une possible montée de la température globale comme étant le point important, laissant de côté, comme trop incertains et compliqués, les divers facteurs géologiques et biologiques. Ainsi Habermas, théoricien de notre temps, a relativement peu à dire sur l'écologie.²¹

Pragmatique et nature

Avec en arrière-plan ces aperçus sur la notion de nature chez Habermas, surtout du point de vue de sa théorie des intérêts de connaissance, je vais brièvement me référer à certaines de ses conceptions qui s'appuient sur sa théorie pragmatique des prétentions à la validité et sur sa théorie du processus d'apprentissage comme développement.

Dans « Signification de la pragmatique universelle », il termine avec une figure (ici, figure 1), qui représente les corrélations « pour (a) les sphères de la réalité avec lesquelles chaque acte de parole engage une relation ; (b) le mode sur lequel les sphères de la réalité apparaissent dans les relations instaurées avec le monde ; (c) les prétentions à la validité selon lesquelles sont instaurées les relations à la réalité ; (d) les fonctions universelles que les propositions grammaticales assument dans leurs relations à la réalité »²² .

Figure 1

Secteurs de la réalité	Mode de manifestation des relations à la réalité	Prétentions à la validité implicites	Fonctions universelles de l'acte de parole
Nature externe	Objectivité	Vérité	Présentation d'états de choses
Société	Normativité	Justesse	Instauration de relations interpersonnelles
Nature interne	Subjectivité	Sincérité	Expression d'expériences subjectives
Langage	Intersubjectivité	Intelligibilité	***

Ce qui sert de fondation n'est pas ici une théorie (semi-)transcendantale des intérêts de connaissance, mais une reconstruction pragmatique des prétentions universelles à la validité.

Dans une réponse à ses critiques, Habermas parle des « domaines de la réalité » (*Realitätsbereiche*) comme relativement indépendants de « nos attitudes de base » (*Grundeinstellungen*), en ce sens que nous pouvons nous mettre en relation à la société à la fois dans une *attitude objectivante* et dans une *attitude performative*.²³ Dans le premier cas, la société est vue sous le mode d'être de la nature externe, et dans le second, comme « secteur symboliquement structuré de la réalité »²⁴ .

Ce bref rappel est pertinent au regard de la citation qui suit, dans laquelle Habermas se défend en ces termes après avoir commenté la critique de McCarthy, qui est proche des mes premières remarques²⁵ :

Devons-nous comprendre de telles difficultés comme le résultat d'un programme théorique discutable, trop rigidement établi, ainsi que le pense McCarthy ? Ou ne plaident-elles pas seulement en faveur de cette idée que, tandis que nous pouvons en effet adopter une attitude performative à l'égard de la nature externe, entrer en relations communicationnelles avec elle, avoir à son égard une expérience esthétique et des sentiments de l'ordre de la morale, il n'y a pour ce secteur de la réalité qu'une seule attitude *théoriquement* fructueuse, à savoir l'attitude objectivante du scientifique traditionnel, observateur qui pratique des expériences ?

J'aimerais soutenir cette conception à l'aide des réflexions suivantes : les structures d'une compréhension décentrée du monde (au sens de Piaget), déterminantes pour la période moderne, peuvent se caractériser par le fait que le sujet agissant et connaissant peut adopter *différentes* attitudes de base à l'égard du même monde. Nous pouvons obtenir neuf relations fondamentales en combinant les attitudes de base et les concepts formels du monde, ainsi que l'illustre la figure 2.

Figure 2

Domaines de la réalité (horizontalement) Attitudes de base (verticalement)	(1) Nature externe	(2) Société	(3) Nature interne
(1) Objectivante	(1,1) Relation cognitivo-instrumentale	(1,2) Relation cognitivo-stratégique	(1,3) Relation à soi objectiviste
(2) Normo-performative	(2,1) Relation esthétique-morale à un environnement non-objectivé	(2,2) Relation d'obligation	(2,3) Relation à soi austère
(3) Expressive	(3,1) Relation esthétique-morale à un environnement non-objectivé	(3,2) Auto-présentation	(3,3) Relation à soi sensualo-spontanée

Habermas prête une attention particulière aux combinaisons (1.1), (1.2), (2.2) et (3.2).²⁶ Vues dans la perspective des intérêts de connaissance, ces quatre combinaisons pouvaient être conçues comme liées à l'intérêt technique pour la nature (1.1), à l'intérêt technique pour la société (1.2), à l'intérêt pratique pour la société (2.2), et à l'intérêt émancipatoire pour le moi social (3.2), quoiqu'avec cette réserve que (2.2) est ici interprété plus en termes de normes (prétentions à la validité pratique) que de signification (communication). Cependant, cette « *figure*

2 » montre (de nouveau) que Habermas a en effet *abandonné* sa version première semi-transcendantale de la théorie des intérêts de connaissance. Il parle maintenant des « domaines de la réalité » (« mondes ») et des « attitudes de base » comme de *deux* ensembles de facteurs qui peuvent être combinés de diverses façons.²⁷

Nous observons, en regardant les deux figures, que les attitudes de base sont liées aux trois prétentions universelles à la validité, ce pour quoi les *prétentions à la vérité*, et de ce fait *toutes les sciences*, sont dites « *objectivantes* ». Ce concept d'objectivation diffère de celui que l'on trouve dans la théorie des intérêts de connaissance, où l'objectivation est liée à l'intérêt technique (qui est lié à la domination et à la maîtrise), par opposition à l'approche herméneutico-pratique des phénomènes sociaux et humains. Toutefois, dans la figure 1, Habermas parle de « relation(s) cognitivo-instrumentale(s) » avec la « société ». Qu'entendre par là ? Prétend-il ainsi que seules sont possibles avec la nature des relations cognitivo-instrumentales et avec la société des relations cognitivo-stratégiques, c'est-à-dire qu'*il n'y a pas* de relation cognitive non-stratégique avec la société, ou même avec la culture ? et qu'*il n'y a pas* de relation cognitive non-instrumentale avec la nature ? Il semble y avoir ici quelque confusion : la vieille terminologie, qui vient de la théorie des intérêts de connaissance, semble réapparaître dans cette figure qui s'appuie sur la pragmatique universelle, mêlant deux conceptions différentes de l'objectivation, l'une liée aux prétentions à la vérité en général (pragmatique universelle), et l'autre à l'intérêt technique (théorie des intérêts de connaissance). Les sciences herméneutico-pratiques semblent s'être évaporées dans ce mélange.

D'un point de vue méthodologique, l'accent mis par Habermas sur ce que nous pouvons apprendre du développement des sciences implique qu'il faut argumenter en faveur de chacun des points qu'il soulève à l'aide d'une élaboration interprétative et discursive d'un ensemble d'exemples pertinents, à savoir

d'« exemples réussis de formation de théorie » (*gelungene[n] Beispiele[n] der Theoriebildung*).²⁸ Afin de mener à bien cette argumentation, il ne suffit certainement pas de se contenter de présenter un *schéma*. Ce n'est que par une *élaboration des exemples* pertinents que l'on peut donner aux prétentions de Habermas l'ombre d'un soutien approprié. Comme nous venons de le voir, Habermas évoque explicitement ce besoin de s'orienter à l'aide d'exemples, mais il *ne procède pas* à de telles analyses.

De plus, même la façon dont il s'exprime est ici peu claire : je n'en veux pour preuve que l'aspect « *théorique* » de la figure 1 (1.1 sur la figure), sur lequel ne fournissent des explications que les expressions vagues : « l'attitude objectivante du scientifique traditionnel, observateur qui pratique des expériences »²⁹ et « relation cognitivo-instrumentale »³⁰. Que peuvent-elles bien signifier ? C'est loin d'être clair. Impliquent-elles une notion hempelienne de la méthode, ou une notion newtonienne de la conceptualisation ? L'allusion de Habermas à Newton pourrait suggérer une interprétation étroite de la sorte.³¹ Mais n'y a-t-il pas d'autres notions de ce que sont des attitudes « fructueuses », et aussi d'autres « exemples réussis de formation de théorie »³² ?

Pour résumer : les notions de nature et de sciences de la nature semblent rester ambiguës dans la pensée de Habermas. Le statut non-clarifié de la biologie dans son cadre catégoriel en sert d'illustration. Le problème que pose sa pensée, c'est qu'elle oscille constamment entre d'un côté une conception ouverte mais vague, et de l'autre une conception restreinte mais non élaborée. Les allusions à la physique, et même à la physique newtonienne, relèvent de la seconde (ce qui est quelque peu étonnant pour un projet qui essaie de conceptualiser la modernité).

Si l'on interprète les affirmations de Habermas en leur faisant dire que l'on peut approcher adéquatement la nature (1) par une attitude théorique, comprise d'une manière strictement physicaliste, (2) par une attitude esthétique-artistique, ou (3) par une préoccupation écologico-morale à l'égard de la nature en tant que

secteur « face à nous », qu'il est possible d'approcher au moyen de la physique, toutes sont trop étroites, à la fois comme formes possibles de connaissance et comme relations humaines possibles. Interprétée moins restrictivement, sa classification échappe à ce reproche d'étroitesse, mais le prix en est qu'elle devient assez vague. (Néanmoins, en dépit de ce caractère vague, elle implique bel et bien une prise de position claire en faveur d'une *rationalité discursive*, qui exclut opinions et attitudes romantiques.)

Finalement, pour énoncer brièvement et sans y mettre de gants notre propos général : afin d'être capable de traiter plus convenablement les notions de nature et de science de la nature, il serait philosophiquement désirable d'élaborer de manière plus réflexive et plus souple des *études de cas*, et d'utiliser moins fréquemment de *grands schèmes*.³³ Or le problème avec la pragmatique reconstructive de Habermas, c'est justement sa tendance à utiliser des schèmes conceptuels rigides, souvent sous la forme de *dichotomies strictes*, sans avoir une sensibilité suffisamment développée pour les *nuances* et les *transitions graduelles*, tendance à mon avis engendrée par sa conception limitée du tournant pragmatico-linguistique, laquelle tend à en négliger l'aspect proprement analytique.³⁴

¹ Voir Habermas (1968a), et, du même, « Connaissance et intérêt », qui date de 1965, dans (1968b).

² Habermas (1968a), p. 35 (tr. fr. p. 67).

³ McCarthy (1978), pp. 110-125.

⁴ Habermas lui-même l'admet : voir son « Nachwort » à la seconde édition (1973) de Habermas (1968a). Voir aussi son « A Reply to my Critics », p. 233, dans Thompson et Held (sous la direction de) (1982).

⁵ Habermas (1976a), tr. fr. pp. 339-340.

⁶ Habermas (1973c), p. 8.

⁷ Cité p. 46 de Frankel (1974).

⁸ Keat (1981), pp. 78-93.

⁹ Voir Thompson et Held (sous la direction de) (1982), p. 233, pp. 238-250, et aussi Habermas (1984a), pp. 475-570.

¹⁰ Habermas (1973c), p. 8.

¹¹ Whitebook (1979).

¹² Ibid., p. 59.

¹³ Op. cit.

¹⁴ Voir par exemple l'argumentation de Jon Elster en faveur de *l'explication fonctionnelle* qui serait *unique dans la biologie*, par opposition à la fois aux sciences physiques et aux sciences humaines. Il énonce brièvement sa position dans la préface de Elster (1979), p. 8. Voir le débat entre J. Elster et G. A. Cohen sur les explications fonctionnelles dans les sciences sociales, dans *Inquiry* 25 (1982), pp. 27-56 et dans *Theory and Society*, 11 (1982), pp. 453-482 et 483-496. Voir aussi John Beatty (1989), qui soutient que « la tentative d'expliquer toutes les généralisations biologiques en termes de génétique moléculaire est fondamentalement erronée, ... , l'évolution compte aussi » (p. 219).

¹⁵ Ceci s'applique à la fois à leurs signaux semi-verbaux, comme pour le chant des baleines, et à leur comportement non-verbal, comme pour l'accouplement des phoques et la façon dont ils nourrissent leurs enfants. Dans certains cas, on peut dire que l'homme et l'animal communiquent spontanément, et dans d'autres cas on peut arriver à comprendre ce que fait l'animal en se référant indirectement à notre connaissance du comportement humain. Dans ces cas, certaines formes d'« observation participative » et d'« effort herméneutique » peuvent à juste titre être appliquées. Voir le chapitre VII de ce livre.

Cependant, Habermas a discuté dans une publication récente la relation éthique que nous entretenons avec les animaux, tout particulièrement en commentant Patzig : voir H. J. Elster (1984), et Habermas (1991b), pp. 219-226. Mais ici encore Habermas pense la relation entre homme et animal comme une différence paradigmatique : certes, dans une perspective éthique, il parle des différents animaux en termes gradualistes, mais il n'aborde pas la question délicate et difficile du statut moral des humains qui ont peu (voire pas du tout) de capacités communicationnelles, pas plus qu'il n'aborde la relation entre ces humains et les divers animaux supérieurs. À cet égard, il reste un « dichotomiste ».

¹⁶ Voir les problèmes que pose à l'éthique biomédicale la définition de l'homme (et de la nature) : les questions sur la définition de la mort, y compris les cas de coma profond irréversible (comme dans le cas classique de Karen Quinlan), les questions sur le statut du fœtus et les questions quant à la possibilité de traverser les barrières entre animal et homme dans des expériences de génétique (par exemple en produisant un hybride homme-chimpanzé).

¹⁷ Voir par exemple la séparation stricte que fait Habermas dans Frankel (1974) entre « nature » et « monde humain », renvoyant la théorie de l'évolution soit à « une compréhension préalable du monde humain », soit aux « sciences empirico-analytiques » : « Puisque la théorie de l'évolution a un statut méthodologique tout différent d'une théorie normale de, disons, la physique, je pense que le cadre catégoriel dans lequel, depuis Darwin, elle a été développée présuppose certaines

références à une compréhension préalable du monde *humain*, et pas seulement de la nature. Les concepts d'adaptation et de sélection présupposent certains éléments qui sont à strictement parler plus caractéristiques des sciences humaines que des sciences empirico-analytiques. Ainsi, à mon avis, la théorie de l'évolution n'est pas du tout un exemple d'une science empirico-analytique. Mais pour autant que les théories biochimiques sur les mutations y interviennent, elle constitue bien sûr une théorie empirico-analytique traditionnelle. Ceci n'est pas toutefois ce qui est caractéristique de la conception de la théorie de l'évolution. Ce n'est qu'une composante de cette théorie. La génétique moderne n'est pas du ressort de cette théorie. La génétique moderne est, c'est du moins ce que je suggère, une théorie strictement objectivante qui ne fait aucun usage de concepts reliés de manière inhérente à notre compréhension préalable de ce que sont la vie sociale ou la vie culturelle. » Il s'ensuit que prévaut une distinction stricte entre nature (interprétée en termes de physique) et non-nature.

¹⁸ Mon propos ici n'est pas de porter un jugement de valeur — d'affirmer que les bateaux à voile sont plus désirables que les bateaux à moteur. Mon propos porte sur la notion de nature, ou plutôt sur la notion de maîtrise technique de la nature.

¹⁹ Mon propos ici n'est pas de porter un jugement de valeur — d'affirmer que les bateaux à voile sont plus désirables que les bateaux à moteur. Mon propos porte sur la notion de nature, ou plutôt sur la notion de maîtrise technique de la nature.

²⁰ Habermas (1973b). Voir aussi McCarthy dans Thompson et Held (sous la direction de) (1982).

²¹ En parlant de ces problèmes, il est essentiel de faire la différence entre divers niveaux d'affirmations : la notion de rationalité de Habermas, qui définit aussi la modernité, est au cœur de sa pensée. Les questions écologiques, d'un autre côté, relèvent de problèmes qui doivent être traités par la discussion, et sur lesquels Habermas n'émet aucune prétention particulière. Les questions écologiques relèvent de ces problèmes qu'il faut discuter au moyen de cette rationalité discursive moderne.

De fait, Habermas, théoricien de la modernité, a relativement peu à dire sur l'écologie. Ce pourrait être l'effet de sa relative méconnaissance de ses problèmes. Mais ce pourrait aussi être dû à la conception trop étroite qu'il se fait des sciences naturelles. Du moins, la raison donnée dans Habermas (1973b) pour ne pas se pencher sur des questions écologiques importantes, à savoir leur caractère incertain, ne paraît pas vraiment convaincante quand nous nous rappelons avec quelle passion il a retravaillé des théories sociales qui sont incertaines et controversées (telles que celles de Piaget et de Kohlberg).

²² Habermas (1976a), tr. fr. pp. 410-411, et aussi (1984a), pp. 339-340. Il est intéressant de noter que la traduction en anglais, qui date de 1979, contient certains changements terminologiques : ainsi par exemple les termes originels « objectivité, normativité, subjectivité, intersubjectivité » (*Objektivität, Normativität, Subjektivität* et *Intersubjektivität*) sont traduits par : « cognitive : attitude objectivante », « interactive : attitude performative », « expressive : attitude expressive », et l'« intersubjectivité » est complètement laissée de côté.

Ajoutons cette remarque: l'« objectivité », en tant qu'« attitude cognitive », peut être entendue au sens large, qui inclut à la fois les sciences empirico-analytiques et les sciences historico-herméneutiques (c'est-à-dire que l'intérêt technique et l'intérêt pratique constituent tous deux la réalité, d'une façon qui rend des énoncés vrais possibles). Mais il y a alors un autre sens, étroit, d'« objectivant », qui inclut les sciences empirico-analytiques et exclut les sciences historico-herméneutiques, et cette interprétation ne paraît pas très éloignée de ce que dit Habermas dans un paragraphe antérieur (tr. fr. pp. 408-409) : « Par *nature externe*, je désigne le secteur objectivé [*objektiviert*] de la réalité que le sujet adulte peut (même de façon indirecte) percevoir et manipuler. Il va de soi qu'il peut adopter une telle attitude objectivante [*objektivierend*] non seulement à l'égard de la nature inanimée, mais encore à l'égard de tous les objets [*Gegenstände*] et états de chose directement ou indirectement accessibles à l'expérience sensible. Par société, je désigne le secteur symboliquement

préstructuré de la réalité que le sujet adulte peut comprendre dans une attitude non objectivante [nichtobjektivierende], c'est-à-dire en tant qu'acteur communicationnel (en tant que participant à un système de communication) : appartiennent à ce secteur les propositions et les actions, les institutions, les traditions, les valeurs culturelles, d'une façon générale toutes les objectivations à contenu sémantique, ainsi que les sujets capables de parler et d'agir eux-mêmes [*semantisch gehaltvolle Objektivationen überhaupt, sowie die sprach- und handlungsfähigen Subjekte selber*]. Nous pouvons remplacer cette attitude performative par une attitude objectivante [*objektivierend*] à l'égard de la société ; inversement, nous pouvons adopter une attitude performative dans des domaines dans lesquels (aujourd'hui) nous choisissons normalement un comportement objectivant : par exemple à l'égard des animaux et des plantes. » Ici « objectivation » semble clairement désigner une attitude à l'égard de la réalité ; c'est « objectiver » dans le sens *étroit* de « réifier », pas dans le sens *large* de « thématiser (élever des prétentions à la validité) ».

²³ Habermas (1984a), p. 513.

²⁴ C'est-à-dire « les institutions, les traditions, les valeurs culturelles », etc.

Il faudrait remarquer à nouveau que l'*objectivation (objectiver)* est liée ici aux *prétentions à la validité en général*, et pas seulement à celles qui sont émises avec un intérêt (de connaissance) *technique* par opposition à celles qui sont émises avec un intérêt (de connaissance) *pratique*. (Dans l'article « Connaissance et intérêts », Habermas dit, en rapport avec les sciences empirico-analytiques, qu'elles sont liées à « un intérêt de connaissance qui pousse à disposer techniquement de processus objectivés », original allemand : *vergegenständliche Prozesse* : voir Habermas [1968b], p. 157. Dans ce texte, basé sur la première théorie des intérêts de connaissance, nous trouvons ainsi un sens du mot « objectivation » plus restreint que celui qui est utilisé dans la classification à laquelle nous venons de nous référer).

Dans la classification actuelle, les sciences historico-herméneutiques n'ont pas en apparence de place naturelle : ou bien ce sont des prétentions à la vérité, qui sont alors liées au « monde de la nature externe », ou bien ce sont des prétentions à la validité *normatives*, liées au « monde de notre société ». Les sciences herméneutiques, par exemple la *verstehende Soziologie*, qui émettent des prétentions à la vérité mais ne se situent pas dans un horizon d'« objectivation » au sens restreint auquel il a été fait mention ci-dessus, semblent ainsi avoir été exclues. Il y a cependant une autre interprétation, pour laquelle le mot « objectivation » est pris dans un sens très large : dans ce cas, l'« intérêt *pratique* » (de connaissance) tombe *au sein* de la catégorie des prétentions à la vérité et des « attitudes objectivantes cognitives ».

²⁵ Thompson et Held (sous la direction de) (1982), pp. 243-244, ou Habermas (1984a), p. 512. Voir aussi figure 10 de Habermas (1981), vol. 1. Habermas a toutefois ultérieurement déclaré que cette classification, liée à la question de la nature, était peu judicieuse (lors d'une conférence sur Habermas [1981] à ZIF/Bielfeld en juin 1985).

²⁶ Ibid., p. 512.

²⁷ Toutefois, la notion de *nature* (« nature externe ») n'est pas encore clairement définie (voir à nouveau les difficultés à définir la frontière entre homme et nature dans l'éthique biomédicale), et le mot *objectivant* autorise des interprétations *étroites*, liées *aux intérêts techniques et à la physique*, comme des interprétations *plus larges*, liées *aux prétentions à la vérité*, qui englobent à la fois les perspectives pratique et technique (mais dans ce cas les expressions « *cognitivo-instrumentale* » — 1.1 — et « *cognitivo-stratégique* » — 1.2 — deviennent problématiques).

²⁸ Habermas (1984a), p. 514.

²⁹ Thompson et Held (sous la direction de) (1982), p. 244.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid., p. 249.

³² Ibid., p. 244-245. Habermas fait bel et bien une distinction importante entre attitudes morales et attitudes théoriques (Thompson et Held [sous la direction de] [1982], p. 247, et Habermas [1984a], p. 518) : nous pouvons éprouver de la compassion à l'égard de la nature (une *attitude morale*), mais nous ne pouvons rien avoir d'autre qu'une connaissance « objectivante » de la nature. En d'autres termes, nous pouvons étendre et développer notre conscience écologique dans un sens moral sans nécessairement prétendre qu'il y a autre chose à obtenir de la nature qu'une scientifique traditionnelle. Mais, à nouveau, que veut dire connaissance « objectivante » ? Si cette notion est censée recouvrir toutes les attitudes basées sur des prétentions à la vérité, elle est vague, mais de prime abord ne prête pas à controverse. Si, d'un autre côté, on comprend « objectivante » au sens des sciences physiques, c'est une prétention plus discutable, qui contient un réductionnisme en faveur duquel il faudrait fournir des arguments.

Suivant la même orientation, Habermas fait la distinction entre une possible approche théorique de la nature, et une approche *sociopsychologique* (Thompson et Held [sous la direction de] [1982], pp. 247-248 ; Habermas [1984a], p. 518) : nous ne pouvons rien avoir d'autre qu'une *connaissance* « objectivante » de la nature, mais dans le domaine de la crise écologique, nous pouvons changer (et améliorer) *nos attitudes et nos pratiques*. Ma réponse sera la même que ci-dessus : la notion de connaissance « objectivante » est ambiguë, et si on la comprend en termes de pure physique, il faut du moins fournir des arguments en sa faveur.

³³ En guise d'illustration de ce souhait, voir la contribution de Philip Kitcher à la discussion de la rationalité scientifique et du progrès (s'appuyant sur la controverse entre darwinisme et créationnisme), dans Kitcher (1983).

³⁴ Voir la discussion du tournant pragmatico-linguistique dans l'introduction de ce livre.

VII GRADUALISME ÉTHIQUE ET ÉTHIQUE DE LA DISKUSSION

La pensée morale gradualiste et la pensée morale paradigmatique

Remarques préliminaires

Dans le chapitre précédent, j'ai essayé de *montrer* en quel sens on peut dire qu'une pensée « schématique » *doit être critiquée et dépassée* par une pensée qui rende mieux compte des diversités parfois graduelles que l'on rencontre dans les différents cas considérés. J'ai choisi d'étudier les *schèmes conceptuels de Habermas sur la nature* (et sur les sciences de la nature) dans son (leur) rapport avec la société (en tant que domaine de communication). J'ai essayé de montrer en quel sens *ces schèmes, souvent dichotomiques, sont insuffisants* pour rendre conceptuellement justice à la complexité graduelle qu'on rencontre dans la plupart des cas.

Dans la mesure où cette conclusion se tient, elle est épistémologiquement importante : il ne s'agit pas ici de la vérité ou de la fausseté d'assertions théoriques ou empiriques, ni de la justesse ou du manque de justesse de normes morales, mais de *l'adéquation relative* de différentes *distinctions* ou *perspectives conceptuelles*. Cela n'est pas dépourvu d'intérêt quand on veut discuter des quatre « prétentions (universelles) à la validité » ; car, souvent, seules les prétentions à la vérité et à la justesse normative sont explicitement mises en avant en tant que prétentions justifiables par la discussion, tandis que la prétention à *l'adéquation conceptuelle* est traitée comme un *présupposé* de la discussion et donc comme *en dehors de ce qu'on peut justifier par la discussion*.¹ Cependant, les énoncés et les

normes, aussi bien que nos prétentions à la vérité et à la justesse normative, *sont toujours* « constitués » *conceptuellement*. Donc, dans la mesure même où nous pouvons parler d'*adéquation* et d'*inadéquation relatives* (établies par la discussion) à propos des *concepts utilisés* dans un cas donné, cette adéquation ou cette inadéquation relatives sont transmises aux énoncés et aux normes que « constituent » ces concepts (en tant qu'ils portent sur le cas considéré) : ceci donne notamment aux prétentions à la justesse normative un élément « cognitif » (ou « objectif »), qui transcende la question d'un *consensus discursif conclu exclusivement en termes intersubjectifs*² ; en même temps, cet élément « cognitif » (conceptuel) au sein des prétentions normatives implique un « méliorisme gradualiste » ; puisque l'on privilégie, par rapport à ce que l'on a considéré être *pire*, les solutions conceptuelles Établies par la discussion comme *meilleures*. Et notamment, ces solutions, toutes faibles et faillibles qu'elles soient, s'appliquent en principe aussi aux questions normatives de *valeurs* (« éthiques », selon la terminologie de Habermas), et pas seulement aux questions normatives de *normes* (« morales », selon la même terminologie)³.

Il s'agit ici d'un essai *d'éviter* aussi bien (1) une pensée *dichotomiste*, orientée exclusivement vers des *concepts paradigmatiques* (qui ne rendent pas suffisamment compte des transitions graduelles qui séparent les cas paradigmatiques), que (2) une pensée *épistémologiquement idéaliste*, orientée exclusivement vers la notion de *validité unique et finale*. En effet, le premier point provient de ce que, en philosophie, on a besoin *à la fois* d'une pensée paradigmatique et d'une pensée gradualiste (comme j'essaierai de le montrer dans ce chapitre).⁴ En même temps, il est fécond, en philosophie toujours, de concentrer son attention non seulement sur l'idéal, la perfection, mais aussi, et avant tout, sur ce qui s'avère *moins bien* fondé, justement pour l'*Éviter*, en faveur de ce qui s'est révélé *meilleur* (d'où le second point). Voici ce « méliorisme gradualiste » dont il a été question en relation avec les arguments par l'absurde. L'obligation épistémique de validité est ici assurée par cet usage mélioriste de la

« force du *néгатif* » (au sens hégélien), en même temps qu'on échappe aux *idéalisations épistémiques fortes* ou aux *dichotomies conceptuelles fortes* (comme chez Apel et chez Habermas), et par conséquent aussi aux *objections sceptiques* liées à ces positions.⁵

Dans le chapitre précédent, j'ai discuté dans cette perspective les cas « à *propos desquels* se posent les problèmes », et j'ai donc examiné les notions de la *nature* chez Habermas. Dans ce chapitre je vais discuter, dans cette même perspective, les cas « de *ceux pour lesquels* se posent les problèmes », c'est-à-dire ceux des *sujets moraux et discursifs*, et je vais donc examiner les différentes notions gradualistes et paradigmatiques de l'*homme*, comme personne et comme être humain.

C'est pourquoi les discussions qui suivent portent notamment sur *le statut épistémologique de la théorie de la discussion*, discussion qui est censée inclure tous ceux qui sont susceptibles d'être concernés⁶ (tous les « sujets moraux ») : si un grand nombre de ces derniers ne sont pas en mesure de participer aux discussions pratiques pertinentes pour leurs intérêts, et ne le seront en principe jamais, comment faut-il répondre à *l'exclusion de la discussion* dont sont victimes ces sujets moraux ? En quel sens peut-on trouver une inclusion indirecte à la discussion par une représentation dans la discussion ? Et comment, en ce cas, faut-il penser la relation entre la notion de *consensus discursif* et la notion de *solutions mélioristes, établies par la discussion mais provisoires et faillibles, au nom des sujets moraux non-inclus* ? La question se pose : si notre méliorisme consiste en une position épistémologique mélioriste, sensible aux solutions provisoires et faillibles Établies par la discussion, non seulement en ce qui concerne les faits, mais aussi en ce qui concerne les concepts, et donc certaines prétentions de justesse et peut-être même certaines prétentions de valeur, ce méliorisme nous permet-il de transcender la notion aporétique de consensus purement intersubjectif (‡ savoir, consensus [pour les mêmes raisons] de tous ceux qui sont concernés en tant que participants à la discussion) au profit de celle de solutions établies par la

discussion, fondées chaque fois sur les arguments les meilleurs, quoique toujours provisoires et faillibles, que ceux-ci portent sur des concepts aussi bien que sur des faits, des normes ou certaines valeurs ?

Pour et contre l'anthropocentrisme éthique – arguments tirés des études de cas

On limite le plus souvent le domaine de l'éthique à l'homme et au monde humain : seuls les humains peuvent agir de manière morale ou immorale, seuls les humains peuvent être moralement loués ou blâmés, seuls les humains peuvent avoir en eux-mêmes de la valeur ou du mérite, seuls les humains peuvent être détenteurs de droits ; à tous les autres êtres, on ne peut assigner de droits ou de mérites qu'indirectement, en relation avec l'homme.⁷ En bref, seuls les humains peuvent être des agents moraux, et seuls ils peuvent être des sujets moraux. Jusqu'à quel point cet anthropocentrisme éthique est-il tenable ? Dans ce chapitre, j'examinerai, tout particulièrement dans le cadre de l'éthique de la discussion, les arguments qui justifient cette situation éthique, paradigmatiquement unique, accordée aux humains, mais aussi ceux qui plaident en faveur d'un gradualisme éthique entre les humains et les autres mammifères, de même qu'entre l'homme et la nature.

Nous tendons, dans notre pensée sur l'éthique, à avoir à l'esprit certains cas particuliers, parfois sans en être complètement conscients, parfois plus consciemment, ou même de manière explicite. Je considère que nous tendons à argumenter, ou en fonctions de cas typiques, ou en fonction de degrés de similarité entre cas en relations. La première façon d'argumenter mène à une manière de penser paradigmatique, la seconde au gradualisme. Chacune a ses qualités. La première nous fait voir les différences, la seconde les continuités. En philosophie, les deux sont nécessaires.⁸

Je vais regarder pour commencer certains des arguments qui viennent tout de suite à l'esprit en faveur du gradualisme éthique, mais je veux auparavant rappeler brièvement ce qui constitue le point fort manifeste de l'anthropocentrisme éthique.

La morale se situe dans le monde socioculturel d'êtres humains qui pensent et agissent, et il en est de même des autres normes et valeurs, qu'elles soient juridiques ou esthétiques. La nature peut être l'objet d'attitudes esthétiques et de jugements de valeur. Elle peut aussi être l'objet de réglementations juridiques, par exemple sous la forme du droit de posséder et d'utiliser des ressources naturelles. Enfin la nature peut être l'objet de considérations morales, du moins pour autant qu'il est question de la nature biologique : on considère couramment que l'extinction des espèces en voie de disparition pose un problème moral, et l'on considère qu'il est mal (moralement condamnable) d'infliger inutilement de la souffrance à des êtres sensibles non-humains. C'est ce qui explique que les animaux, tout au moins ceux qui sont doués de sensations, fassent l'objet de considérations morales auxquelles eux-mêmes ne peuvent prendre part. Ils ne peuvent pas non plus agir librement et rationnellement comme des êtres humains. Ils ne peuvent pas agir moralement, ni immoralement, seulement amoralement, sans responsabilité ni obligation d'aucune sorte. Les droits des animaux sont donc asymétriques, c'est-à-dire qu'ils entraînent des obligations pour l'homme, sans aucune obligation du côté de l'animal. Même un chimpanzé n'est pas tenu pour moralement responsable de ses actes.

L'anthropocentrisme éthique est donc de prime abord une position raisonnable : que la morale relève exclusivement de l'homme et du monde humain semble une conclusion fondée, même après avoir passé en revue une série de cas qui vont de la nature physique aux plantes et aux animaux sensibles, y compris le chimpanzé, ce dernier représentant l'un des cas les plus difficiles.

Pourtant une discussion intense se poursuit, en particulier dans l'éthique médicale, sur le statut moral des cas limites. On y discute en profondeur sur le

statut éthique du fœtus, et sur celui des patients qui souffrent de graves déficiences du cerveau (comme l'anencéphalie). Dans quelle mesure jouissent-ils du statut de personne morale ? Dans quelle mesure bénéficient-ils des droits de l'homme ? On consacre des colloques universitaires et des débats publics à des problèmes tels que l'avortement et l'euthanasie, et on prend toutes sortes de mesures dans l'intérêt de ceux qui ne sont pas par eux-mêmes capables de participer à ces colloques et à ces débats.⁹

Ces cas limites concernent des membres de l'espèce humaine, tels que les fœtus ou les patients souffrant de graves déficiences cérébrales, qui ne se comportent pas comme le cas paradigmatique de l'être humain. La question de leur statut moral et de leurs droits moraux est donc discutée par d'autres qu'eux. Cette sorte de *représentation discursive* est le cas normal pour les mineurs.¹⁰ Leurs parents sont en général les premiers responsables de leur conduite, de leur éducation et de la défense de leurs intérêts, mais d'autres, personnes ou institutions, peuvent aussi être habilitées à assumer ce rôle. Cette responsabilité et cette représentation discursive sont censées se réduire graduellement, au fur et à mesure du processus de maturation ; officiellement, elles se terminent au moment où l'enfant atteint l'âge de sa pleine majorité légale.

Les cas de représentation discursive dans l'éthique médicale sont plus extrêmes, pour ainsi dire ; ils prennent place plus loin que dans le cas des enfants du cas paradigmatique de l'être humain mature et moralement responsable. Il s'agit de fœtus à divers niveaux de développement, il s'agit d'êtres humains qui, arrivés à la fin de leur vie, ne sont plus capables de participer à une discussion sur leur propre situation, il s'agit de gens profondément séniles, ou souffrant de graves déficiences cérébrales, il s'agit de bébés anencéphales de naissance, qui ne seront jamais capables de participer à de telles discussions.

Dans le même ordre d'idée, transcendant peut-être le domaine de l'éthique médicale, il y a les cas où se fait jour le souci de respecter la dignité de ceux qui viennent de mourir, les souhaits et les jugements de valeur qu'ils ont exprimés de

leur vivant. Et il y a les cas où se fait jour le souci de respecter les générations à venir, donc des gens hypothétiques, qui ne sont pas encore nés (ni individualisés) mais dont les statistiques tiennent compte, même si elles présentent diverses hypothèses quant au nombre prévisible d'êtres humains.

En incluant tous ces cas dans le domaine de la morale humaine, c'est-à-dire en conférant à chacun de ces êtres humains le statut de personne jouissant de droits moraux, l'éthique médicale aussi bien que les préoccupations morales qui sont les nôtres nous ont fait accomplir un pas majeur pour nous éloigner du cas paradigmatique de cette morale. Nous incluons dans cet élargissement tous ceux et toutes celles qui appartiennent à l'espèce humaine, sans prendre en compte leurs capacités. Nous y incluons tous ceux et toutes celles qui sont susceptibles de devenir un être humain mature, tous ceux et toutes celles qui l'ont été, et tous ceux et toutes celles qui, à un moment donné, auraient pu le devenir.

Il y a certes de grandes différences entre ces différents cas. Et très souvent, il n'y a pas unanimité quant au statut moral de l'être humain en question ; les débats sur l'avortement et l'euthanasie l'illustrent : l'appartenance à l'espèce humaine est en un sens une question biologique, et en un autre une question normative, et le débat est ouvert sur l'appartenance potentielle et la pleine appartenance à l'espèce humaine en un sens normatif. Quand un membre d'*Homo sapiens* est-il une personne, au plein sens moral du terme ? Un fœtus est une personne potentielle, mais en quel sens est-ce une personne ? Il en va de même d'un point de vue normatif pour l'appartenance passée à l'espèce humaine : un patient au stade terminal, qui souffre de graves lésions cérébrales, a été une personne, mais en quel sens l'est-il encore ? C'est ainsi qu'on a tendance à passer du cas paradigmatique de l'être humain normal à des cas où les capacités moralement pertinentes sont de plus en plus réduites, le cas limite étant celui de la simple appartenance à l'espèce humaine.

Ces questions ont une importance pratique, car il nous faut d'un point de vue moral faire la distinction entre assassiner des humains, ce qui est moralement

inacceptable, et tuer des non-humains, ce qui est tenu en général pour moralement acceptable, du moins quand c'est fait sans infliger de souffrances inutiles.

Ces questions morales *s'imposent* à nous dans une certaine mesure, puisque le développement de la technique moderne a accru sans cesse la possibilité d'intervenir médicalement dans ces cas limites de l'existence humaine.

Quand nous prenons en compte ces sortes d'existence humaine, nous sommes contraints d'adopter un certain gradualisme, à savoir un gradualisme au sein de l'espèce humaine. Il ne s'agit encore principalement que d'un gradualisme « ontologique », et pas d'un gradualisme éthique, c'est-à-dire qu'on reconnaît la continuité biologique et psychologique entre les différents individus de l'espèce humaine, mais on insiste toujours pour leur reconnaître à tous un même statut moral. Leurs caractéristiques différentes, mais ce sont tous des êtres humains, avec la dignité et les droits associés à ce statut. C'est là ce que pose un anthropocentrisme éthique conscient des cas limites venus de l'éthique médicale.

Jusqu'ici, nous n'avons pas interrogé la distinction entre *Homo sapiens* et les autres espèces. Toutefois, à ce niveau, nous devrions examiner soigneusement les cas limites qui se situent de l'autre côté de la frontière des espèces.

Tout le monde est conscient du fait que les chimpanzés peuvent agir et communiquer, et qu'ils peuvent aussi faire l'expérience de la douleur et du plaisir. Génétiquement, les chimpanzés sont de proches parents de l'homme, et ils ont des cerveaux et des systèmes nerveux bien développés.

Néanmoins, un chimpanzé ne possède pas les capacités supérieures présentées ci-dessus. Ce n'est pas un agent moral, ce n'est pas un être moralement responsable. Son utilisation du langage n'est ni réflexive, ni créative. Il n'est pas certain que l'on puisse dire qu'il a une identité sociale qui s'appuie sur la reconnaissance mutuelle et la communication verbale. Mais il agit, ressent et communique. Il a probablement une certaine conscience de soi et un certain sens de son identité. Et il a clairement de plus hautes capacités mentales que certains

des membres de l'espèce humaine représentés dans la discussion eu égard à leur statut moral d'êtres humains.¹¹ Il s'agit là d'une troublante réalité.

Pour notre défense, nous, humains, pourrions ajouter que nous prenons en considération d'un point de vue moral la douleur des êtres sensibles non-humains. On considère qu'il est mal de faire souffrir inutilement des animaux doués de sensations ; dans beaucoup de pays, c'est même interdit par la loi (quoique la décision quant à ce qui est dans chaque cas concret une souffrance nécessaire ou gratuite n'est pas sans laisser à l'intérêt immoral une grande marge de manœuvre).

Savoir si nous avons une sorte de devoir moral d'assurer le bien-être des non-humains doués de sensations, en l'occurrence des mammifères supérieurs, prête plus à controverse. Peu nombreux sont ceux qui soutiennent que nous devrions les aider à jouir d'une longue vie, si ce n'est, principalement, pour certains animaux de compagnie (qui ont leurs hôpitaux, et même leurs propres cimetières). Au contraire, on tient en général pour parfaitement convenable moralement de tuer n'importe quel être sensible non-humain, y compris des mammifères supérieurs tels que les chimpanzés. On tient pour moralement acceptable le fait de tuer des animaux sans les faire souffrir, avec le postulat sous-jacent qu'aucun d'eux n'a quelque conscience de sa propre mort, sauf les animaux supérieurs que l'on menace (et c'est l'une des expériences douloureuses que les humains devraient s'efforcer de leur épargner).

Ce qui a commencé comme plaidoirie de l'humanité en sa propre faveur se termine ici de manière embarrassante : certains de nos patients, de même que les fœtus humains aux tout premiers stades de leur développement, n'ont aucune conscience de leur propre mort. Pire, même : ils feraient probablement si on les tuait une expérience moins traumatisante que celle de la plupart des mammifères supérieurs quand nous les tuons.

S'il y a une différence morale entre les deux cas, il doit aussi y avoir dans leurs propriétés respectives une différence pertinente moralement. La différence décisive entre les cas « déviants » d'*Homo sapiens* et les autres mammifères

supérieurs peut difficilement se trouver au niveau des *propriétés en acte* : dans certains cas, les mammifères non-humains se situent plus haut à cet égard que certains membres de l'espèce humaine. Dans ces cas, nous devons pour trouver une différence pertinente argumenter en fonction de compétences et caractéristiques *passées* ou *potentielles* : un membre de l'espèce humaine a eu, ou peut développer, ou aurait pu développer, telles ou telles compétences ou caractéristiques.

Ces arguments *par le potentiel* sont en partie raisonnables. C'est ainsi par exemple que se présente l'argument catholique traditionnel (aristotélien) en faveur du statut moral du fœtus depuis l'instant de la conception. Mais la biologie est graduelle,¹² et la nature est sans bornes. Les arguments par le potentiel ne sont ainsi qu'en partie raisonnables. Les arguments par le potentiel doivent être contrebalancés par des arguments par l'actuel : comment pouvons-nous tenir pour moral de tuer un chimpanzé plein de vie quand nous condamnons strictement l'euthanasie active pour des patients au stade terminal qui souffrent de graves lésions cérébrales et dont l'électroencéphalogramme est quasiment plat¹³ ?

C'est là un domaine qui suscite de profondes émotions. On peut facilement expliquer celles-ci, exactement comme on peut facilement expliquer et comprendre de diverses façons, psychologiquement et sociologiquement, la discrimination que nous pratiquons à l'égard des autres espèces. Mais il en va de même de la plupart de nos actes et attitudes, y compris de certaines que nous aurions du mal à défendre moralement, telle la discrimination raciale.

En dépit des arguments gradualistes tirés des cas limites entre humains et mammifères supérieurs, nous maintenons la position paradigmatique unique des humains : l'homme est un agent moral, non pas au sens où les êtres humains agissent moralement *de facto*, mais au sens où ils sont capables de le faire. Ce n'est pas uniquement par instinct que l'homme agit, ou réagit. L'homme agit en accord avec des normes et des valeurs déterminées socialement, et il est conscient

de le faire. Il a la capacité de réfléchir à ces normes et à ces valeurs, et d'argumenter pour ou contre elles ; et il peut plus ou moins consciemment les changer. L'homme montre par là même sa liberté par rapport à la nature. Cette liberté, qui l'éloigne de la nature, est liée à son statut d'être social. Il communique sur la base de sa socialisation dans une communauté. Il communique avec tout un spectre d'actes de parole, et il peut donc réfléchir et discuter, refuser et améliorer, en bref acquérir une meilleure compréhension et une meilleure connaissance. Les humains sont des agents, des êtres conscients et pensants, des êtres sociaux vivant dans une communauté. Leurs besoins ne sont pas seulement matériels, leur vie sociale ne se résume pas à l'exigence de la loi et de l'ordre ; ils ont aussi une identité individuelle acquise au travers d'un processus fragile de socialisation et d'individuation.

J'en resterai là pour l'instant. Je tiens ces remarques pour vraies, en tant qu'affirmations au sein d'une phénoménologie de l'homme comme être moral. Elles sont vraies de l'homme. Et dans l'univers connu, il est difficile de voir de qui d'autre on pourrait les dire vraies. Ainsi, d'évidence, l'homme est paradigmatiquement un être moral.

Mais cela n'écarte nullement la difficulté des cas limites : pour aider à justifier une distinction morale entre les fœtus humains et les bébés d'un côté, et des mammifères supérieurs tels que les chimpanzés de l'autre, nous pourrions choisir, une fois encore, d'insister sur la notion de propriétés *en puissance* plutôt que sur celle de *propriétés en acte*.

(1) Comme l'a montré une analyse des *propriétés en acte* des cas limites, les arguments par l'actuel ne permettent pas de conclure en faveur d'une distinction tranchée entre l'homme et les autres mammifères. Pour commencer, il y a un problème quant aux qualités en acte qu'il faudrait prendre en compte. Lesquelles sont pertinentes ? Il y a quelques candidates privilégiées : la capacité à agir rationnellement et librement, la capacité à défendre ses intérêts, et la conscience de soi.¹⁴ Mais même si nous devions parvenir à un accord sur une

conception claire et cohérente de ces propriétés en acte, il n'est pas certain qu'elle étairait l'idée d'une différence morale entre les mammifères qui appartiennent génétiquement à l'espèce humaine d'une part, et tous les autres mammifères de l'autre. Car quelles que soient les propriétés en acte que nous choisissons, il y aura très probablement des cas d'humains qui seront incapables de les présenter, et pour un bon nombre d'entre elles, il y aura certains non-humains très développés qui en présenteront plus que certains humains handicapés ou insuffisamment développés. Si, par exemple, nous choisissons la conscience de sa propre identité comme une telle propriété éthiquement pertinente, nous ne pouvons inclure les nouveaux-nés humains (et nous ouvrons ainsi la porte à la légitimation d'un infanticide indolore). Si nous choisissons certaines fonctions de base du cerveau comme propriétés en acte moralement déterminantes, nous aurons un problème pour faire une distinction morale entre un fœtus humain et un fœtus de chimpanzé, et nous devons reconnaître que les chimpanzés normaux ont cette propriété en acte à un plus haut degré que certains humains souffrant de lésions cérébrales. Si nous incluons ces derniers, ou les bébés, nous devons inclure de même les chimpanzés adultes. Il est donc difficile de voir comment une propriété en acte, *quelle qu'elle soit*, pourrait faire le travail de fournir une démarcation tranchée entre humains et non-humains.

(2) Les arguments *par le potentiel* sont plus prometteurs à cette fin, quoique pas tout à fait concluants. Si nous prenons par exemple la potentialité d'une vie future consciente de soi comme propriété moralement décisive, nous aurons à coup sûr des cas de bébés humains gravement déficients qui la présentent à un degré moindre que ne le font les bébés chimpanzés normaux. Toutefois, nous pourrions à ce point introduire la notion d'une *potentialité de second ordre*, c'est-à-dire d'une potentialité à présenter des potentialités, et sur cette base nous pourrions argumenter en faveur d'une distinction moralement pertinente entre ces deux cas : un bébé humain souffrant de lésions cérébrales pourrait avoir eu la potentialité de devenir un être conscient de soi en un sens dans lequel le bébé

chimpanzé normal ne l'aurait pas pu. L'argument ne manque pas d'intérêt, mais il est forcé en ce qu'il passe d'une prise en considération des potentialités réelles d'*un individu* à la prise en considération des potentialités de *l'espèce* à laquelle appartient cet individu.¹⁵

Je dirais pour résumer que les arguments par le potentiel pourraient donner à une notion de « spécisme éthique » un certain appui, mais qui ne serait pas inconditionnel.

(3) Il y a aussi un anthropocentrisme fondé théologiquement, qui prétend (par exemple) que tous les humains, et les humains seulement, ont été créés à l'image de Dieu, et que ceci leur donne une situation éthique unique. Je choisis dans cet ouvrage de laisser de côté cette version théologique du spécisme éthique.¹⁶

(4) Il y a toutefois une version sociologique de la position anthropocentrique que je veux brièvement commenter. Cet argument ne défend pas un anthropocentrisme génétique, ou le spécisme en son sens strict, mais un anthropocentrisme social. C'est l'argument suivant lequel la personnalité civile et les droits moraux ne sont pas donnés indépendamment d'une société, mais en tant que statut moral assigné de manière inhérente aux membres d'une communauté. Tout être inclus dans cette communauté a des droits moraux en accord avec son rôle et sa fonction au sein de cette communauté (qu'elle soit égalitaire ou hiérarchisée). En cherchant une conception d'un statut moral qui soit fixé socialement, nous évitons les difficultés liées à une conception des droits de l'individu fondée sur les propriétés en acte ou en puissance de cet individu.¹⁷ D'après une telle conception sociétale, tout ce qui compte, c'est si un être est inclus dans une communauté, indépendamment, dans une large mesure, de ses propriétés individuelles. S'il y est inclus, il jouit d'un statut moral avec certains droits (qui dépendent de la société et de ses différenciations internes). Les êtres qui n'y sont pas inclus n'ont pas de tels droits, indépendamment de leurs propriétés en acte et en puissance. Une société peut par exemple considérer

comme un de ses membres à part entière (en tant que sujet moral, si ce n'est en tant qu'agent moral) un être humain souffrant de graves lésions cérébrales, tout en refusant ce statut à un chimpanzé possédant des propriétés en acte (et en puissance) plus élevées. Si une telle société décide de faire une distinction tranchée entre ceux qui sont humains d'un point de vue génétique et tous les autres mammifères, nous avons un cas d'anthropocentrisme (ou de spécisme) socialement fondé. En bref, par tradition ou par décision, une société peut poser en principe un anthropocentrisme éthique.¹⁸

Toutefois, le prix à payer est le contextualisme éthique. Nous sommes à la merci d'une tradition donnée ou d'une forme donnée de prise de décision pour savoir qui fait partie ou non de la communauté. La ligne de démarcation entre ceux qui sont dedans et ceux qui sont dehors pourrait dans un contexte donné se trouver exclure des groupes d'êtres génétiquement humains, en les considérant comme des sous-hommes. Une discussion ouverte de la légitimité de la tradition donnée et de la forme donnée de prise de décision est donc requise. Ce n'est que dans la mesure où ces conditions sont librement discutées et où tous ceux qui sont concernés les approuvent que nous pourrions affirmer à juste titre que ces conditions sont légitimes.¹⁹ Par un tel essai de légitimation ou de critique d'une tradition donnée, nous dépassons le contextualisme éthique, et nous nous déplaçons vers une éthique de la discussion.²⁰

(5) L'éthique de la discussion, en tant que procédure méta-éthique, implique un certain anthropomorphisme puisque tous les participants réels, dans le monde que nous connaissons, sont humains.²¹ Mais ceci est seulement un fait empirique ; en principe, tout être sensible accomplissant des actes de parole pourrait prétendre participer à une discussion. Il y a aussi un problème de démarcation parmi les humains (qu'ils soient définis génétiquement, théologiquement ou socialement) quant aux compétences requises pour participer à une discussion éthique, et nous avons le problème de la représentation dans la discussion des humains qui sont incapables d'y participer par eux-mêmes. Cela

veut dire que dans le cas de l'éthique de la discussion, il y a des problèmes à la limite entre humains et non-humains, et donc que le soutien qu'elle peut fournir à un anthropocentrisme éthique est conditionnel.²² Je veux seulement ajouter quelques commentaires à certains aspects de ces problèmes : nous devons reconsidérer les conditions de la participation à une discussion morale, qu'il s'agisse de la participation en acte ou de la participation par l'intermédiaire d'un représentant. Des Martiens intelligents accomplissant des actes de parole devraient-ils participer ? Suivant les postulats de base de l'éthique de la discussion, la réponse doit être affirmative.²³ Les êtres humains dont les capacités mentales sont sous-développées devraient-ils seuls être représentés dans la discussion, et pas les mammifères supérieurs, qui possèdent de fait des capacités mentales plus développées ? D'après les postulats de l'éthique de la discussion, la réponse doit à mon avis être négative : tous les sujets moraux devraient être représentés dans la discussion, chacun en accord avec son statut moral (ce qui ouvre à un gradualisme éthique, passant par exemple de sujets moraux plus sensibles à des sujets moraux moins sensibles).

À ce niveau de méta-discours, nous rencontrons des interrelations complexes entre les conditions pour être un *agent moral*, un *sujet moral*, et un *participant à une discussion morale*. Quand nous discutons de la participation à une discussion morale, qui peut être une participation en acte ou une participation par l'intermédiaire d'un représentant, la distinction entre humains et non-humains s'estompe une fois de plus.

Pour et contre l'anthropocentrisme éthique – arguments tirés des positions éthiques

Tout ceci n'épuise pas ce qu'on pourrait dire de pertinent moralement sur la continuité et la discontinuité entre humains et non-humains : on pourrait aussi, au

lieu d'examiner divers cas (conçus conceptuellement) examiner les diverses positions éthiques qui portent sur ces cas (et les « co-constituent »). Il y a diverses conceptions de base sur ce qui compte comme propriétés éthiquement pertinentes ; je me bornerai ici à rappeler très brièvement les *positions théoriques majeures* qui tournent autour de l'*utilitarisme*, de la position *déontologique* et de l'*éthique de la discussion*.

Un passage classique de Jeremy Bentham donne le cœur de la position utilitariste²⁴ :

Le jour peut venir où le reste de la création animale pourra acquérir ces droits qui n'auraient jamais pu lui être retiré si ce n'est par la main de la tyrannie. Les Français ont déjà découvert que la noirceur de la peau n'est pas une raison pour abandonner sans recours un être humain aux caprices d'un bourreau. Il se peut qu'un jour on en vienne à reconnaître que le nombre de pattes, la villosité de la peau ou la terminaison du sacrum sont des raisons également insuffisantes pour abandonner un être sensible au même sort. Qu'est-ce d'autre qui devrait tracer la ligne insurmontable ? Est-ce la faculté de raisonner, ou peut-être celle de discuter ? Mais un cheval ou un chien adultes sont sans comparaison possible des animaux plus rationnels et plus sociables qu'un bébé d'un jour, ou d'une semaine, ou même d'un mois. Mais supposez qu'il en soit autrement, quelle importance cela aurait-il ? La question n'est pas « Peuvent-ils *raisonner* ? », ni « Peuvent-ils *parler* ? », mais « *Peuvent-ils souffrir* ? »

À ce stade, je résumerai brièvement ma propre opinion en disant que l'attention portée par les utilitaristes à la souffrance (des êtres doués de sensation) est conceptuellement trop étroite pour appréhender avec une subtilité suffisante les problèmes de limites entre humains et non-humains. Ceci ne veut pas dire que les analyses descriptives des utilitaristes soient fausses. Je pense au contraire que les arguments utilitaristes sur la souffrance et la sensibilité (des humains comme des non-humains) ont une force normative qu'on ne saurait ignorer. Mais je considère néanmoins leur perspective comme insuffisante conceptuellement²⁵ : tout d'abord, dans ce contexte, parce que les utilitaristes sous-estiment la différence paradigmatique entre humains et non-humains, en ce sens qu'ils tendent à négliger les aspects moralement pertinents de l'acquisition et du maintien d'une identité

sociale.²⁶ Je considère aussi que bon nombre des partisans des droits individuels opèrent avec un système conceptuel (lié aux « individus » en tant que « personnes ») trop étroit entre autres pour appréhender avec suffisamment de subtilité le domaine de la socialisation et de la justification discursive réflexive.²⁷

L'idée d'une différence paradigmatique entre humains et non-humains, qui en même temps n'exclut pas de transition graduelle, pourrait (me semble-t-il) être conçue de façon plus adéquate par les théories de l'identité sociale et de la rationalité discursive. Les arguments gradualistes, tels ceux de l'utilitarisme, sont par ce moyen non pas rejetés, mais seulement dépassés (*aufgehoben*), pour ainsi dire.

À ce que je vois, il y a (dans ce contexte) deux avantages majeurs de l'éthique de la discussion par rapport à l'utilitarisme et aux théories classiques des droits individuels :

(a) Ces deux dernières positions présupposent des individus socialisés, sans elles-mêmes questionner ni élaborer les implications de la socialisation humaine pour l'interrelation entre individus et communautés, pour le besoin humain de reconnaissance mutuelle de l'identité sociale fragile propre de chacun, et pour l'interprétation discursive des besoins et intérêts.²⁸

(b) Dans les discussions en cours, on met souvent l'accent sur des analyses détaillées des propriétés en acte et en puissance des diverses créatures. Mais il y a encore le problème de la possibilité d'une erreur naturaliste dès lors que de telles propriétés sont utilisées en vue de conclusions normatives. À mon avis, la meilleure façon de s'en sortir consiste en une réflexion sur les conditions constitutives d'une discussion normative, en bref en une éthique de la discussion. L'éthique de la discussion s'attache au savoir autoréflexif que recèle l'argumentation, en utilisant en guise de fondation le caractère indéniable des conditions préalables qui la constituent, en y ajoutant des arguments tirés de la pragmatique universelle et de la théorie du développement. En tant qu'éthique qui s'appuie sur ce savoir autoréflexif et sur les conditions préalables inhérentes aux

actes de parole, l'éthique de la discussion inclut l'universalisation conçue comme changement idéal de rôle et présuppose la reconnaissance mutuelle des participants à la discussion, soulignant ainsi la place centrale de la socialisation. L'utilitarisme et la déontologie classique n'offrent pas une telle justification réflexive de leurs propres présupposés, et en ce sens, restent précritiques en se bornant à présupposer ou à poser en principes leurs positions normatives fondamentales.

L'identité sociale par la socialisation d'une part, et la justification normative par l'autoréflexion et la discussion de l'autre, sont toutes deux des éléments essentiels de l'éthique de la discussion.²⁹ Même si l'éthique de la discussion présente des problèmes qui lui sont inhérents, par exemple celui de l'exclusion et de l'inclusion des participants (qu'ils soient humains ou non-humains), et même si ce problème s'étend à la représentation discursive des humains et des non-humains (y compris les générations futures et les futurs sujets moraux d'une espèce non-humaine), elle demeure cependant, à mon avis, ce qu'on a proposé de mieux en matière de théorie éthique fondamentale. Les concepts de justice et de solidarité, d'universalisation critique et d'insertion dans une forme de vie, constituent tous des aspects importants de l'éthique de la discussion.³⁰ Puisqu'un acte de justification peut transcender un contexte donné, autorisant ainsi une libre critique (même si n'importe quelle application est attachée à son contexte), toute forme donnée de solidarité peut en principe être interrogée par la discussion. Et en incluant l'interrelation de la socialisation et de l'individuation, la théorie de la discussion évite aussi bien l'individualisme abstrait que le naturalisme caché (en ce qui concerne le statut normatif des droits et des propriétés).

En plus de sa solidité post-métaphysique qui s'enracine dans une critique autoréflexive et dans un effort pour trouver, grâce à l'argumentation, des solutions procédurales intersubjectives, *l'éthique de la discussion* comporte une qualité décisive : elle parle non seulement d'utilités ou de droits, lesquels peuvent être

vus comme répartis par degrés entre humains et non-humains, mais aussi d'individus socialisés dont l'identité se fonde sur la reconnaissance mutuelle par la communication. Or ce type d'identité ne se rencontre guère chez les non-humains. Dans la mesure où la morale n'est pas seulement une question de ressources ou de droits (ce que nous « avons »), mais de reconnaissance communicationnelle (d'identité sociale : ce que nous « sommes » socialement), nous avons ici un argument décisif en faveur de l'affirmation selon laquelle les humains ont un statut moral paradigmatique.

Je ne prétends pas de ce fait que l'identité sociale est également bien représentée chez tous les membres de l'espèce humaine, ni qu'aucun non-humain, qu'il soit mammifère ou Martien, ne puisse jamais l'acquérir. Je prétends seulement que l'identité sociale est *paradigmatiquement* humaine, plus que les réactions biologiques et les caractères psychologiques. Je prétends que l'identité sociale est à cet égard une notion plus adéquate que celle d'individus conçus abstraitement avec des droits posés en principes.

Agents moraux et sujets moraux

Je conclurai ces réflexions sur la frontière éthique entre l'homme et les mammifères supérieurs en discutant de certaines distinctions conceptuelles à propos de la notion de sujet moral.

En discutant du statut moral des humains et des non-humains, il est utile d'opérer une distinction entre *agents moraux* et *sujets moraux*. Les premiers sont capables d'agir moralement ; il est possible de faire du mal aux seconds en un sens moral. Les obligations morales sont liées à la fois aux relations entre agents moraux et à leurs relations aux sujets moraux. Mais les sujets moraux qui ne sont pas des agents moraux ne peuvent être soumis à des obligations (que ce soit entre eux, ou à l'égard d'agents moraux).

Si nous devions élaborer un concept d'agent capable d'agir moralement, nous y inclurions la capacité à comprendre une situation, à évaluer l'importance morale de ce qu'il fait ou ne fait pas, et à agir conformément à cette compréhension et à cette évaluation. En essayant de rendre plus précis ce concept d'agent moral, nous abordons les débats philosophiques en cours sur la nature de l'action, de la rationalité, et de la responsabilité et de la fiabilité. Je considère toutefois que la distinction grossière entre agent moral et sujet moral est pour l'instant suffisamment claire. À ce stade, je vais aborder ces questions philosophiquement controversées en introduisant le concept de *participant à une discussion morale*, et je vais examiner les interrelations entre participants à une discussion morale, agents moraux et sujets moraux.

On pourrait dire que les concepts d'*agent moral* et de *participant à une discussion morale* sont coextensifs : ceux qui sont capables d'agir moralement sont capables de discuter d'actions morales, et ceux qui sont capables de discuter d'actions morales sont aussi capables d'agir moralement. Mais même si c'était empiriquement vrai, ceci n'impliquerait pas que les deux concepts finissent par n'en faire qu'un. Il est toutefois raisonnable de supposer que ceux qui sont capables d'agir moralement devraient normalement être capables de parler de leurs jugements de valeur et de leurs actes, et même d'expliquer pourquoi ils pensent que leurs actes dans un cas donné ont été moralement corrects. Ce serait le premier pas vers une discussion morale. Il est raisonnable en ce sens de penser aux agents moraux comme à des participants potentiels à une discussion morale.

C'est là une question importante, et je conçois que l'on puisse élaborer philosophiquement l'affirmation d'une interrelation entre agir moral et discussion morale suivant les orientations d'une pragmatique universelle (comme chez Apel et Habermas) et suivant celles d'une théorie de la socialisation et de la modernisation (comme chez Kohlberg ou Weber). Mais cela pose des problèmes épineux, et nous devrions du moins avoir conscience des divers niveaux mis en jeu : même si les agents moraux sont paradigmatiquement des participants à une

discussion morale, cela ne veut pas dire qu'ils le sont tous. Même si les agents moraux sont en puissance des participants à une discussion morale, cela ne veut pas dire qu'ils le sont toujours en acte. Il est possible de penser à des cas d'agents moraux qui sont relativement incapables de discuter des aspects moraux de leurs actions. La capacité à discuter des questions morales exige des dons intellectuels considérables. Elle présuppose une certaine intelligence et un certain apprentissage. L'apprentissage intellectuel et social requis comprend une capacité à la fois à prendre du recul et à réfléchir sur un cas donné à partir de différentes perspectives, à avoir conscience de la possibilité de lui appliquer des concepts différents, et à discuter des forces et des faiblesses de ces concepts. Cette sorte de réflexion conceptuelle par hypothèses n'exige pas seulement des individus matures (et sains d'esprits), mais aussi un certain développement culturel, c'est-à-dire un certain degré de modernisation.

Ceci veut dire, à tout prendre, qu'en prétendant qu'il existe une interrelation entre le concept d'*agent moral* et celui de *participant à une discussion morale*, nous ne parlons pas en termes empiriques, mais en fonction de présupposés et d'idéalisations, c'est-à-dire en fonction d'une pragmatique universelle qui s'attache aux compétences inhérentes aux actes de parole, et en fonction d'une théorie de la modernisation et de la socialisation qui s'attache au développement conceptuel et à celui de l'identité sociale. Ce n'est que si nous sommes disposés à argumenter en faveur de tels présupposés que nous pouvons parler des agents moraux comme de participants à une discussion morale, *tout court**. Sinon, nous ne pouvons prétendre qu'être un agent moral suffit à être un participant à une discussion morale.

Pourrions-nous prétendre, à l'inverse, qu'être capable de participer à une discussion morale suffit pour être capable d'agir moralement ? La réponse dépend des présupposés intégrés au concept de participant à une discussion morale. Nous pourrions essayer de le déterminer à l'aide d'une expérience de pensée (plutôt bizarre, il faut bien l'admettre). Imaginons un robot et un dieu, dotés tous deux

d'une intelligence convenable, de la connaissance de tous les faits pertinents, et de la capacité de parler et d'écouter.³¹ En bref, nous supposons que tous deux sont capables de participer à des discussions scientifiques (théoriques). Je suppose aussi qu'ils sont capables d'intervenir dans les affaires de ce monde. Mais les exigences pour participer à une discussion théorique et à une discussion pratique (morale) sont-elles les mêmes ? Si la réponse est affirmative, alors ces participants à une discussion théorique sont des participants à une discussion morale, et on peut se demander s'ils doivent aussi être considérés comme des agents moraux.

Mais des participants à la discussion dépourvus d'un corps biologique (tels que notre robot, ou un dieu incorporel) pourraient-ils compter comme agents moraux ? Un être sans corps biologique n'a pas de besoins biologiques, aucune expérience de douleurs ni de plaisirs biologiquement enracinés, pas de naissance ni de croissance biologiques, pas de vieillissement ni de mort biologiques, il est biologiquement invulnérable. Un tel être pourrait, d'après nos présuppositions, discuter de tous les faits moralement pertinents à propos des sujets moraux, qu'ils soient humains ou pas. Il pourrait aussi appliquer des principes formels et légaux, tels que celui qui consiste à traiter de manière semblable des cas semblables. Mais comment pourrait-il être jamais en position de comprendre et d'évaluer la vie biologique, la vulnérabilité et la mort qui en sont indissociables ? Il pourrait obtenir de l'information à leur propos, mais sans acquérir par l'expérience les notions nécessaires à les comprendre. En quel sens pourrait-il comprendre de quoi il s'agit ? Il pourrait obtenir de l'information quant aux réactions des gens à l'égard de ces données de la vie, mais comment pourrait-il les comprendre ? Ce robot ou ce dieu incorporel n'a aucune expérience du monde psychologique et social, dans la mesure où cette expérience est enracinée dans les processus de la vie, aucune expérience d'une socialisation et d'un apprentissage qui s'appuient sur l'existence et l'interaction des corps. Il ne pourrait qu'enregistrer mécaniquement les actions des gens, sans comprendre ce que signifient les passions et les intérêts. Le problème est ici celui de la façon dont un observateur

pourrait *acquérir des notions constitutives d'actes* quand il est exclu de la *participation* aux activités dont ces notions sont constitutives³² : en tant que non-participant au monde biologique et au monde social qui est basé, directement ou indirectement, sur l'existence biologique, cet être ne serait pas capable de participer à tous les changements de rôles censés intervenir dans une discussion pratique, qui ouvrent la voie à l'universalisation et à la solidarité.³³

Cette expérience de pensée s'attache à l'importance de l'existence biocorporelle pour le concept de participant à une discussion morale : je postule que le robot n'a pas de corps, plus précisément pas de corps biologique, mais seulement un corps mécanique, et le dieu n'a pas de corps, ou s'il en a un, c'est un corps invulnérable et éternel, immortel et jamais né. Ce que j'avance, c'est qu'exister dans un corps biologique est nécessaire pour avoir la compétence de participer à une discussion morale. Ceux qui ne peuvent être blessés à mort parce qu'ils ne sont pas vulnérables ne peuvent participer à une discussion morale, même s'ils ont l'intelligence, l'information et la compétence sémantique requises : il faut être *sujet moral* pour *participer à une discussion morale*. (De plus, pour acquérir les notions constitutives des actes, il faut être un agent : il faut être *agent moral* pour *participer à une discussion morale* ³⁴).

Si cet argument est tenable, cela veut dire que l'éthique de la discussion a un fondement biologique, qui fait partie des compétences exigées pour participer à des discussions pratiques (par opposition peut-être à celles qu'il faut satisfaire pour participer à des discussions théoriques). Cela veut dire qu'une vulnérabilité et un apprentissage biologiquement enracinés représentent un socle commun aux participants à une discussion morale, aux agents moraux et aux sujets moraux.³⁵

Pour résumer : la notion de participant à une discussion morale et celle d'agent moral ne sont pas coextensives, même si elles sont liées entre elles, et la notion de sujet moral est liée à celle de participant à une discussion morale, en ce sens que, si tous les sujets moraux ne sont pas des participants à une discussion

morale, par contre tous les participants à une discussion morale sont des sujets moraux.

Il se peut qu'il y ait gradualité des obligations sur l'échelle qui va des humains aux diverses sortes de non-humains. Mais le gradualisme n'est pas du relativisme. Il y a clairement des choses que nous devrions faire, et des choses que nous devrions éviter de faire. Et il y a de vastes domaines où nos intuitions morales sont floues ou incohérentes. Nous avons donc en permanence besoin de discussion éthique. Nous avons clairement l'obligation, en tant que participants moraux à une discussion, de faire en sorte que cette discussion ne s'arrête pas.

Le « principe de discussion » et « ceux qui sont concernés » – réflexions critiques sur l'éthique de la discussion

J'ai jusqu'ici dans ce chapitre fait référence avec sympathie à l'éthique de la discussion. Il faut cependant ajouter maintenant quelques remarques critiques à l'égard de celle-ci dans ses relations avec le problème du gradualisme éthique. Nous prendrons comme référence spécifique l'ouvrage *Droit et démocratie. Entre faits et normes (Faktizität und Geltung)* : cet *opus magnum* (551 dans sa traduction française) contient plusieurs livres en un seul, avec de nombreuses discussions et de nombreuses approches. Le principal concept philosophique est toutefois celui du « principe de discussion », et ses « formes spécifiques » que constituent le « principe moral » et le « principe démocratique ». ³⁶ Puisqu'il s'agit d'une théorie discursive de l'interrelation entre autodétermination démocratique et état de droit, faire la différence entre un principe moral et un principe démocratique en est la préoccupation principale ; mais en raison du rôle de justification normative que joue le principe de discussion, la relation entre *consensus* (accord discursif) et *raison(s)* est une préoccupation *philosophique*

sous-jacente,³⁷ et il en va de même pour la relation, au sein du principe de discussion, entre « *personnes concernées* » et « *participants à une discussion rationnelle* ».

Dans *Faktizität und Geltung*, le principe de discussion (D) s'énonce : « *Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten.* »³⁸ Dans la traduction française, le mot « personne » est introduit : « Sont valides strictement les normes d'action sur lesquelles toutes les personnes susceptibles d'être concernées d'une façon ou d'une autre pourraient se mettre d'accord en tant que participants à des discussions rationnelles. »

De quelle notion de personne s'agit-il ici ? Dans quelle mesure tous les êtres humains sont-ils censés être des personnes ? D'évidence, tous les êtres humains ne sont pas en acte, ni même en puissance, des « participants à des discussions rationnelles ». Qui est inclus et qui est exclu ? Je vais concentrer mon attention sur le mot *Betroffene*, « ceux qui sont concernés », c'est-à-dire sur leurs diverses positions possibles (ou impossibles) en tant que personnes, et sur leur statut en tant qu'êtres (humains) vulnérables.

Même si le mot *agent* dans la théorie politique et dans la théorie juridique est *paradigmatiquement* conçu en termes de *personnes autonomes* — et à juste titre, puisque de tels agents sont essentiels aux institutions politiques et juridiques — il est nécessaire de considérer aussi dans les sociétés modernes le statut moral et juridique des cas suivants.

1) Les cas du fœtus humain aux diverses étapes de développement, des individus presque morts neurologiquement, ou qui souffrent de graves lésions cérébrales, suscitent des réflexions en ce qui concerne la norme. Ces membres d'*Homo sapiens* sont loin du cas paradigmatique de la personne autonome, mais ils ont, selon toute apparence, un certain statut moral, et même juridique. La profondeur et l'étendue des problèmes moraux et juridiques qu'ils posent

augmentent sans cesse, étant donné que le développement scientifique et technique nous rend de plus en plus capables de prolonger la vie et d'intervenir dans de tels cas sur le processus vital. Ces cas, que l'on trouve paradigmatiquement dans *l'éthique médicale*, font partie intégrante des préoccupations morales et juridiques qui sont les nôtres dans les sociétés modernes.

2) Dans les sciences de la vie, un développement selon des tendances similaires rend possibles des interventions biotechnologiques susceptibles de conduire à des changements dans l'identité biologique des individus, ou même des espèces. Ceci s'applique aussi bien aux humains qu'aux non-humains. Dès lors que sont disponibles ces savoir-faire scientifiques et techniques, les cas relevant de la *bio-éthique* représentent une part inévitable des préoccupations morales et juridiques qui sont les nôtres dans les sociétés modernes.

3) Les êtres humains consomment et se reproduisent d'une manière qui a conduit à de graves problèmes écologiques. Nous devons par exemple faire face à des questions normatives liées à la question de la justice entre générations.³⁹ La justice est ici conçue principalement comme usage équitable des ressources rares à travers les générations.⁴⁰ Les *problèmes éco-éthiques*, qui touchent les générations futures, sont donc des questions urgentes pour les sociétés modernes.

4) Nous avons de plus la question normative de la survie et du bien-être (ou de la douleur) des êtres non-humains doués de sensations. Un exemple : le progrès scientifique dépend dans de nombreux domaines de l'expérimentation sur ces êtres. La production moderne de viande est largement dépendante d'une exploitation scientifique des processus de vie des animaux domestiques.⁴¹ Les espèces qui vivent encore dans leur habitat naturel courent de plus en plus le risque de s'éteindre. Ainsi, puisque nombre de nos actions influencent la survie et le bien-être ou la souffrance des êtres sensibles non-humains, il est intenable de postuler que seuls les êtres humains possèdent un statut moral. Dans la mesure où la question du statut moral est liée à certaines caractéristiques (morale

pertinentes) en acte ou en puissance (telles que la capacité d'agir, la liberté, la conscience, la responsabilité et la vulnérabilité), et dans la mesure où aucune de ces caractéristiques, quelle que soit la perspective normative que nous choisissons, ne se trouve exclusivement chez *Homo sapiens*,⁴² l'anthropocentrisme éthique au sens strict semble intenable, et un certain gradualisme éthique apparaît inévitable. S'il en est ainsi, nous devons accepter un certain gradualisme des normes non seulement entre humains et non-humains, et parmi les non-humains, mais aussi parmi les humains. Cela ne revient certainement pas à dénier le statut de norme paradigmatique des personnes autonomes, qui se trouvent être toutes membres d'*Homo sapiens*. Mais étant donnée la connaissance moderne que nous avons des humains et des non-humains, et étant donné le principe suivant lequel des cas semblables doivent être traités et estimés de manière semblable, il est difficile d'éviter une certaine notion de *gradualisme éthique*.

J'ai mentionné ce qui précède afin de rappeler que dans aucun de ces cas il n'est possible de concevoir « ceux qui sont concernés » comme participants à des discussions rationnelles (*Teilnehmer an rationalen Diskursen*), même quand on leur assigne un statut moral et juridique de personnes. Les raisons en sont diverses. Dans certains cas, il y a *absence de compétence* à la discussion — c'est à notre connaissance vrai de tous les êtres non-humains doués de sensations, et c'est vrai des cas d'*Homo sapiens* souffrant de problèmes graves que j'ai mentionnés dans le paragraphe sur l'éthique médicale. Dans d'autres cas, le problème vient de ce que ceux qui sont concernés (*Betroffene*) sont des personnes *futures*, qui ne peuvent, ici et maintenant, prendre part à aucune discussion à propos de leurs conditions de vie futures, ou à propos d'interventions possibles sur leur identité (génétique) future.⁴³ Puisqu'ils ne peuvent pas avoir la possibilité de participer à ces discussions, ils ne peuvent pas non plus exprimer leur accord quant à ce qui ressort de ces discussions. Bien sûr, ceux qui seront dans le futur des personnes

discursivement compétentes seront aussi capables de discuter des accords antérieurs sur leurs conditions de vie et (dans une certaine mesure) d'être en accord ou en désaccord avec les accords antérieurs sur la question de savoir s'ils devaient exister ou si on devait leur donner l'identité génétique qu'on leur a donnée. Les personnes qui vivent maintenant devraient essayer d'imaginer ce que pourraient éventuellement être ces points de vue futurs, et essayer de les prendre en compte quand elles essaient d'atteindre ici et maintenant un accord dans la discussion ; mais ceux dont elles se soucient ne peuvent eux-mêmes participer à ces discussions rationnelles (même si nous pouvons espérer que dans les discussions futures ils approuveront les accords présents).⁴⁴ Mais si l'on s'appuie sur la possibilité d'un accord à venir, on affaiblit la position des accords présents, conclus ici et maintenant, qu'ils soient en acte ou idéaux. La notion de consensus idéal ici et maintenant acquiert donc un parfum d'hypothèse. Ceci n'est pas sans effet sur le statut de *critère* de cette notion.⁴⁵ Certains accords dans une discussion se déroulant ici et maintenant auront une influence sur les chances de vie des personnes futures possibles, et sur leurs identités, comme par exemple des accords sur des interventions génétiques à grande échelle, sur des interventions touchant des fœtus individuels, ou sur toute action ayant des conséquences démographiques significatives. Cela veut dire que s'estompe la distinction entre « contenu » et « cadre », entre consensus réel et critère de validité : les accords dans la discussion ici et maintenant (le « contenu ») déterminent à la fois l'existence et l'identité des personnes futures potentielles (le « cadre »). Dans ces cas s'estompe donc le *critère même de validité* dans le principe de discussion, à savoir le recours à un accord dans la discussion entre tous ceux qui sont concernés.

Toutefois, ces divers non-participants, ceux qui manquent de compétence pour la discussion et ceux qui sont des participants futurs (non-présents) à une discussion, vont tous souffrir ou bénéficier des accords atteints dans nos discussions présentes, et en ce sens ils doivent tous être conçus comme concernés (*Betroffene*). Habermas écrit : « J'appelle “concerné” quiconque est touché dans

ses intérêts par les conséquences que, de manière prévisible, une pratique générale réglée par des normes est susceptible d'entraîner ». ⁴⁶ Ils sont touchés dans leurs intérêts (*berührt*) ; ils sont donc concernés (*betroffen*).

Je suggère pour cette raison que nous *repoussions nos limites afin d'inclure* tout l'éventail de « ceux qui sont concernés », en acte et en puissance. Je rappelle les distinctions faites ci-dessus, entre agents moraux, sujets moraux, et participants à une discussion :

a) ceux qui sont capables d'agir moralement ou immoralement ; dans le monde que nous connaissons, ces *agents moraux* sont tous humains, mais tous les membres d'*Homo sapiens* ne sont pas des agents moraux, un fœtus, par exemple, ne l'est pas ;

b) ceux qui sont capables de prendre part à une discussion morale ; dans le monde que nous connaissons, ces *participants à une discussion morale* sont tous humains, mais tous les membres d'*Homo sapiens* ne sont pas des participants à une discussion morale ; un bébé, par exemple, ne l'est pas.

Les interrelations épineuses entre agents moraux et participants à une discussion morale sont discutées par la pragmatique universelle et par les théories de la socialisation et de la modernisation, mais nous n'entrerons pas ici dans ces discussions (abordées ailleurs dans ce livre). Il n'en est pas moins évident que nous avons besoin d'une catégorie qui regroupe :

c) ceux qui ne sont ni agents moraux, ni participants à une discussion morale, mais à qui il est cependant possible de nuire d'un point de vue moral, un cas paradigmatique étant celui de la douleur inutile infligée à des êtres sensibles qui ne sont pas capables d'agir moralement, ni de discuter de questions morales. Nous pourrions, faute de mieux, nommer *sujets moraux* les êtres qui n'appartiennent qu'à cette catégorie.

Afin de pouvoir nous occuper de cas tels que ceux mentionnés ci-dessus, de (1) à (4), nous avons besoin, en plus des notions d'*agent moral* et de *participant à une*

discussion morale, d'une notion qui s'applique à de tels *sujets moraux*. Nous avons aussi besoin d'une notion d'agents moraux et de participants à une discussion morale *futurs (possibles)*, en plus de celle d'agents moraux et de participants à une discussion morale présents (en acte). Et cela vaut la peine de rappeler que ces cas ne sont pas seulement rares et marginaux. Ils sont nombreux. Considérez le grand nombre (et la variété) de cas intermédiaires entre le paradigme des participants à une discussion morale (ou des agents moraux) et celui des objets moralement neutres. Considérez aussi l'hypothèse raisonnable suivant laquelle le nombre des êtres humains pourrait s'accroître considérablement dans un avenir relativement proche. Ces cas ne sont donc pas marginaux dans les sociétés modernes ; ils sont nombreux, et ils sont dans une large mesure typiquement modernes. Ils n'exigent pas seulement des considérations morales, éthiques et pragmatiques, pour reprendre la terminologie de Habermas, mais aussi des considérations légales ; et, au moins pour les discussions sur la possibilité d'une juste répartition des ressources rares, ils entrent dans le domaine des considérations politiques.

Comment pouvons-nous aborder ces cas où « ceux qui sont concernés » ne peuvent participer d'une façon ou d'une autre ? Quand on en vient à ces cas, nous pouvons étendre la pratique bien connue de la représentation légale (*advokatorische Vertretung*), couramment utilisée pour les mineurs. Nous pouvons étendre cette pratique née du souci des droits et du bien-être des enfants et des bébés aux fœtus bien développés, dont le statut moral peut aussi nous inspirer du souci (en l'adaptant graduellement aux étapes du développement de leurs capacités physiologiques et psychologiques, etc.). C'est une solution que nous choisissons souvent, et pas seulement pour des êtres humains incapables de participer ; elle s'utilise aussi dans le cas des animaux. Ils ont des droits, souvent des droits légaux, en ce sens que les humains ont des devoirs envers eux.

Le mineur peut être pris comme cas paradigmatique de représentation légale. Nous avons là non seulement une représentation légale des droits du

mineur, mais aussi une représentation officieuse, par la famille ou par des tuteurs qui essaient de promouvoir son bien-être, y compris sa socialisation. Nous avons dans ces cas une certaine proximité entre le mineur et ceux qui représentent ses intérêts ou son intégrité. Mais quand nous nous éloignons de ce paradigme et examinons les divers cas mentionnés ci-dessus, la représentation légale et discursive devient une tâche de plus en plus problématique : nous avons affaire à une multitude de cas où ceux qui sont représentés et ceux qui les représentent sont considérablement plus éloignés dans l'espace et dans le temps, par leurs cultures et par leurs espèces. Nous n'avons pas dans ces cas des mineurs au sens traditionnel, mais des mineurs au sens de générations futures d'êtres humains, aussi bien que d'êtres humains souffrant de diverses sortes de handicaps mentaux, et à divers degrés, en plus de diverses sortes d'êtres non-humains doués de sensations. Plus est grande la distance entre ceux qui représentent et ceux qui sont représentés, moins cela a de sens de parler d'un consensus discursif assumé par les premiers en faveur des seconds (dont on ne peut même pas dire qu'ils sont d'accord discursivement), et plus nous devons nous appuyer sur l'interprétation discursive des contributions provenant de diverses disciplines scientifiques et érudites à propos du mal et du bien-être dans les divers cas : quels sont leurs besoins et leurs intérêts, quelles sont leurs peines et leurs plaisirs, comment devrions-nous comprendre et évaluer leur intégrité ? La nature de ces discussions reposera de moins en moins sur l'autocompréhension et la participation, et de plus en plus, à propos de telles questions, sur des décisions obtenues par la discussion (éclairées par les sciences, mais faillibles). Il s'ensuit que nous devons fournir une réponse à la question de valeur : pour eux, qu'est-ce qu'une vie bonne⁴⁷ ?

On ne peut éviter à cette étape le problème des conditions de vie, y compris la répartition des ressources rares. Il faut donc mettre l'accent sur l'importance des « droits sociaux ». ⁴⁸ Il en va de même pour les questions d'identité, illustrées de façon spectaculaire dans les cas de possibles interventions génétiques. Les

questions éthiques, c'est-à-dire les questions de *valeur* du monde vécu, sont donc inévitables, et d'une importance cruciale.

Ce que je tiens surtout à souligner, c'est que nous avons dans ces cas moins d'autodétermination participative et plus d'accords ou de décisions paternalistes qui s'appuient sur des interprétations discursives de la connaissance pertinente disponible. En bref, l'élément discursif reste inchangé, mais les aspects consensuels et participatifs sont affaiblis par l'introduction de ces formes de représentation légale et discursive.⁴⁹

Puisque beaucoup des sujets moraux que nous avons à prendre en compte ne pourront jamais être des personnes autonomes (en tant qu'agents moraux ou que participants à une discussion morale), cela ne rime à rien (dans le même sens) de choisir d'appeler « paternalistes » dans un sens absolu et péjoratif ces accords ou ces décisions (à propos de leurs besoins et de leur bien-être). Le mot paternalisme, dans ce sens, relève paradigmatiquement du domaine des personnes autonomes. Nous devons donc faire une distinction entre diverses sortes de paternalisme, les unes légitimes et les autres non. C'est une remarque qu'il vaut la peine de faire, et pas seulement dans une perspective morale ou juridique ; elle n'est pas étrangère à la théorie politique : dans la mesure où la politique sociale vise à la protection des intérêts des sujets moraux — des êtres qui ne sont que potentiellement des agents moraux (ou des participants à une discussion morale), ou des êtres qui ne sont pas même potentiellement autre chose que des sujets moraux — il n'est pas exact de la considérer comme une manifestation de paternalisme illégitime. Il n'est pas correct dans cette perspective de parler péjorativement et sans nuances du « paternalisme de l'État providence » (« *sozialstaatlicher Paternalismus* »).⁵⁰ Dans certains cas, ce paternalisme de l'État providence pourrait très bien se révéler légitime, et même recommandé.

Cette remarque ne met pas en doute le cœur conceptuel de la théorie de la discussion, mais elle y change quelque chose. Nous avons tout d'abord une

différence symbolique : dans cette perspective, on trouve moins d'appui pour des expressions antipaternalistes absolues, et plus d'appui pour une responsabilité éclairée à l'égard des divers êtres sensibles qui ne sont pas des personnes. Ensuite, elle veut dire que l'on demande plus d'égards et de solidarité envers les divers sujets moraux plus faibles, qu'ils soient humains ou non-humains ; cette notion de solidarité diffère de celle liée à l'universalisabilité morale entre personnes autonomes égales (et aussi de celle de la reconnaissance éthique entre êtres sensibles dotés d'une identité sociale). Pour ceux qui sont concernés et qui sont seulement ou avant tout des sujets moraux, cette solidarité s'attache à la question de la vie bonne.

Il est souvent conseillé de penser en fonction de cas *paradigmatiques*, mais il est aussi souvent conseillé de suivre des différences graduelles et des *continuités*. Dans la pensée normative, le second comportement est exigé afin d'éviter des *exclusions arbitraires et choquantes* ; les droits libéraux (*Freiheitsrechte*) et les droits à la participation (*Teilnahmerechte*) n'ont un sens et ne sont décisifs que pour des personnes autonomes, libres et égales⁵¹ ; les droits sociaux (*Teilhaberechte*) sont les seuls qui comptent pour ceux qui sont concernés, qui sont seulement des sujets moraux (et non des agents moraux ou des participants à une discussion morale).

Se référer à tous *ceux qui sont concernés* comme à des *personnes autonomes*, libres et égales, c'est parler en termes idéalisés et exclusifs. C'est effacer la différence (graduelle) entre participants à une discussion morale et agents moraux, d'un côté, et sujets moraux de l'autre. Nous devrions plutôt reconnaître que nous sommes confrontés à un grand nombre de personnes futures et de sujets moraux (de diverses sortes, en acte et futurs), un grand nombre au regard du nombre des personnes présentes, réellement autonomes, libres et égales (c'est-à-dire des participants à une discussion morale et des agents moraux).⁵²

Pour conclure : *les cas difficiles* mentionnés ci-dessus de sujets moraux qui ne sont pas des agents moraux ou des participants à une discussion morale *ne sont pas convenablement traités par le principe de discussion*. Les cas des futurs sujets moraux, qui sont aussi des agents moraux et des participants à une discussion morale, donnent un sens *hypothétique* à la *notion de consensus ici et maintenant* : puisque leurs arguments (futurs) sont co-décisifs pour la notion de consensus valide, nous devrions, idéalement, « attendre » ces personnes futures que nous ne rencontrerons jamais. Ceci rend la notion même de *consensus idéal inappropriée en tant que critère*. Dans les cas où les accords, ici et maintenant, *influencent les possibles existence et identité des futurs* participants à une discussion morale (qui sont aussi des sujets moraux et des agents moraux), la *notion critériologique* d'un consensus qui inclut tout le monde devient *encore plus discutable*.

Si mes arguments sont solides, le *principe de discussion* tel qu'il est énoncé ci-dessus est *donc inadéquat*. Il faut le réviser afin de prendre en compte le vaste nombre et la diversité des *sujets moraux*, et il faut l'adapter aux cas des *personnes futures* dont les vies et les identités génétiques sont l'une et l'autre déterminées par nos accords présents (ou nos décisions présentes)⁵³ : dans le domaine des agents moraux et des participants à une discussion morale, nous pouvons parler de participation discursive et de consensus rationnel ; mais dans le domaine de ceux qui ne sont que des sujets moraux, nous devons nous reposer, failliblement et prudemment, sur *la représentation discursive et légale* et sur des *opinions soutenues dans la discussion* à propos des *adéquations conceptuelles*, des *faits* et des *valeurs* établis, tout particulièrement en liaison avec la question de la souffrance et du bien-être, des besoins et de la survie.⁵⁴

* En français dans le texte.

¹ Voir notre discussion sur ce point (ambigu) chez Habermas, dans le chapitre III, dans la section « La notion pragmatique-universelle de validité ».

² Voir « le principe de discussion » (le principe [D] chez Habermas) et nos discussions vers la fin de ce chapitre sur des difficultés inhérentes à ce principe en ce qui concerne les « sujets moraux » qui ne peuvent pas participer à la discussion.

³ Voir le dernier chapitre.

⁴ Le problème est justement de trouver entre ces deux manières de penser un Équilibre raisonnable (ou peut-être plutôt : d'Éviter de se trouver en déséquilibre). Voir par exemple l'utilitarisme de Peter Singer, qui représente une pensée gradualiste peu sensible aux différences *paradigmatiques* entre l'homme et l'animal, et aussi aux seuils socio-juridiques quant au statut moral (et juridique) des personnes et des citoyens au sein d'une *société* (même si la répartition de leurs diverses qualités et capacités est graduelle). À l'opposé, nous avons de nombreux penseurs politiques et sociaux (comme Habermas et Rawls) qui se contentent d'opérer avec des notions normatives et paradigmatiques de la personne ou du citoyen, avec peu de sensibilité pour la pertinence morale de la gradualité qu'on trouve chez les Êtres humains. Voir la discussion dans ce chapitre.

⁵ La stratégie favorite de Richard Rorty est justement de suggérer qu'une critique des distinctions *paradigmatiques (extrêmes)* est en même temps *également destructive* pour tout usage *non-paradigmatique* des distinctions (notions) critiquées — ce qui n'est pas le cas, si l'on accepte une approche « gradualiste » et « mélioriste ».

⁶ Voir le « principe de discussion », par exemple Habermas (1992), p. 138, tr. fr. 1997, p. 123.

⁷ Voir par exemple Kant, *Métaphysique des mœurs*, Gallimard, Pléiade III, pp. 732-733.

⁸ En ce sens je ne suis pas un gradualiste tout court. Tout d'abord il y a *plusieurs notions* de gradualisme (selon des contextes divers). Puis, en bref : *épistémologiquement* je défends un gradualisme *mélioriste* (voir note 5 ci-dessus) ; *conceptuellement* je défends aussi bien une pensée gradualiste qu'une pensée paradigmatique (voir note 4 ci-dessus).

⁹ Voir le débat en Allemagne à propos des conceptions de Peter Singer sur l'euthanasie dans l'ouvrage sous la direction de R. Hegselmann et R. Merkel (1991), et voir Singer (1991).

¹⁰ Sur la notion de représentation discursive en relation avec l'éthique de la discussion, voir Apel (1988), par exemple pp. 123 et 143, et Böhler (1991).

¹¹ Ce que j'indique peut être renforcé si l'on regarde les relations entre l'homme et les chimpanzés. Deux espèces, disons-nous. Mais d'après les zoologistes, l'homme et le chimpanzé peuvent se croiser, et il se pourrait qu'ils l'aient déjà fait. L'hybride ne serait probablement pas

fertile. Mais même ainsi, que ne seraient pas capables d'accomplir les futurs généticiens par d'ingénieuses manipulations ? Que faire d'un tel métis entre homme et chimpanzé ? Sans mentionner de possibles croisements ultérieurs, produisant un être au trois quarts homme et pour un quart chimpanzé, ou l'inverse, etc. Faudrait-il assigner à ces êtres le statut d'agents moraux dotés de droits en tant qu'êtres humains ?

¹² On peut toujours aller plus loin. Qu'en est-il des potentialités de tous les ovules humains et de tous les spermatozoïdes humains ? (Qu'en est-il des potentialités des gènes qui constituent les cellules ? Et dans l'autre sens : potentiellement, nous sommes tous morts. Mais nul n'argumenterait pour défendre l'équivalence de son propre statut moral actuel et de son futur statut de cadavre.)

¹³ Imaginez le scénario suivant : derrière un voile d'ignorance, Rawls pourrait, par hypothèse, être confronté au viol de sa fille par un chimpanzé, et elle donnerait naissance en conséquence à un petit-enfant qui serait à demi-humain et à demi-animal ; et pire encore, ce petit-enfant pourrait plus tard être « violé » par quelques biotechniciens ingénieux, qui le croiseraient artificiellement avec un autre chimpanzé, produisant ainsi un arrière-petit-enfant qui serait au trois quarts singe et pour un quart humain. Si c'est un monde théoriquement possible, qui pourrait être envisagé derrière un voile d'ignorance, et si Rawls est censé se soucier de sa descendance jusqu'à la troisième génération, comment cette possibilité influencerait-elle son choix d'un monde futur ? Rawls continuerait-il à exclure les soins aux animaux, ou, à tout le moins, aux chimpanzés, sous prétexte qu'ils n'auraient aucune pertinence morale, ou bien inclurait-il quelques considérations sur les droits des animaux et leur bien-être ? (Sur Rawls et l'environnement, voir par exemple Pritchard [1981] ; Manning [1981] ; Norton [1989] ; Penn [1990] ; Turner [1991].)

¹⁴ L'utilisation du langage (et sa relation à la conscience) demeure une question brûlante dans ce débat. Voir par exemple l'argumentation de R. G. Frey (1980) en faveur de la situation unique de l'homme à cet égard, et celle de Bernard Rollin (1989), plus convaincante à mon avis, en faveur du gradualisme. Voir aussi ce que dit ce dernier ouvrage sur la souffrance des animaux.

¹⁵ Et dès lors que nous introduisons la notion de *potentialité potentielle*, nous débouchons sur le problème de la définition de ses limites : les chimpanzés *auraient-ils pu* développer de plus gros cerveaux ? En quel sens était-ce une potentialité de l'évolution ? C'est ici d'autre part qu'on pourrait avancer un argument (aristotélicien) en faveur d'une idée *essentialiste* liée à la notion d'*espèce*, selon laquelle le manque (par exemple) d'intelligence est (*fondamentalement*) *différent* chez un être humain et chez un chimpanzé, parce qu'il appartient à *l'essence de l'homme* d'avoir une certaine intelligence, ce qui n'est pas le cas chez le chimpanzé. Cet

argument présuppose bien entendu une conception théoriquement élaborée de l'espèce et de l'essence. Mais il montre justement qu'il est nécessaire d'ajouter aux *analyses de cas* une *réflexion sur diverses positions* (conceptuelles et théoriques). C'est ce que je ferai dans la section suivante.

¹⁶ En un sens, la théologie judéo-chrétienne offre d'évidence une fondation solide à cette unicité de l'homme et à la dignité humaine (à l'anthropocentrisme éthique). Mais une telle fondation théologique demande elle-même à être justifiée, ce qui pose des problèmes bien connus.

¹⁷ Voir les droits présociaux de l'individu dans la tradition de John Locke.

¹⁸ C'est une position fréquente (presque classique) chez des théoriciens politiques (comme Rawls).

¹⁹ Ce sont là les conceptions de Habermas. Voir vers la fin de ce chapitre mes commentaires critiques.

²⁰ Nous nous déplaçons plus exactement vers une discussion *sur* (entre autres) l'éthique de la discussion. Voir par exemple la discussion entre Rawls (1995) et Habermas (1995).

²¹ Voir Habermas pour une éthique possible des non-humains, dans l'ouvrage sous la direction de Thompson et Held (1982), pp. 245-250.

²² Apel l'admet : voir son article « The Ecological Crisis as a Problem for Discourse Ethics » (« La crise écologique en tant que problème pour l'éthique de la discussion »), plus précisément p. 256 de l'ouvrage sous la direction de Øfsti (1992), où il se réfère à mon article dans le même livre : « 'The Beauty and the Beast'. Eco-ethical reflections on the borderline between humankind and beasthood » (« "La Belle et la Bête". Réflexions éco-éthiques sur la limite entre humanité et bestialité »).

²³ Habermas, en se référant aux questions écologiques dans Habermas (1991b), pp. 219 sq., néglige les cas limites de l'éthique médicale, et ainsi il n'affronte pas vraiment les questions déplaisantes du gradualisme éthique. Il en va de même pour Luc Ferry (1992). Cette position « spéciste », apparemment bien fondée, résulte de leurs présupposés dichotomiques et de la façon dont ils évitent une discussion systématique de ces cas limites.

²⁴ Tiré de Jeremy Bentham (1789), ch. XVII. Et, dans les termes de Peter Singer : « Si l'égalité doit être liée à quelques caractéristiques en acte des humains, celles-ci doivent être un plus petit commun dénominateur, placé si bas qu'aucun humain ne puisse en être dépourvu, mais alors le philosophe se heurte à un obstacle : tout ensemble de caractéristiques qui recouvre *tous* les humains ne sera pas possédé par eux seuls. » Extrait de « All Animals are Equal » (« Tous les animaux sont égaux »), dans Peter Singer (1986), p. 226.

²⁵ Il y a des relations (problématiques ?) entre « utilitarisme » et éthique de la discussion. Habermas essaie d'intégrer des éléments conséquentialistes dans sa position déontologique : il a formulé dans « Notes programmatiques pour fonder en raison une éthique de la discussion », Habermas (1983), le « principe d'universalisation » (U), qui établit qu'une norme n'est justifiée que « si les suites et effets secondaires, qui de manière prévisible proviennent du fait que la norme litigieuse a été *universellement* observée dans l'objectif de satisfaire les intérêts de *tout un chacun*, peuvent être acceptés *sans contrainte* par tous » : p. 103 (tr. fr. p. 114). De même, dans « Conscience morale et activité communicationnelle », dans le même ouvrage p. 131 (tr. fr. p. 135) : « toute norme valide doit satisfaire la condition selon laquelle les suites et les effets secondaires qui, de manière prévisible, proviennent du fait que la norme a été *universellement* observée dans le dessein de satisfaire les intérêts de *tout un chacun*, peuvent être acceptés sans contrainte par *toutes* les personnes concernées ». Quant aux réactions critiques, voir par exemple Albrecht Wellmer (1986), pp. 81-102, Seyla Benhabib (1990), pp. 9-16, Thomas McCarthy, « Practical Discourse : On the Relation of Morality to Politics » (« La discussion pratique : sur la relation entre morale et politique »), dans McCarthy (1991), pp. 189-192, l'ouvrage sous la direction de S. Benhabib et F. Dallmayr (1991), et William Rehg (1991). Voir la réponse d'Habermas, dans par exemple Habermas (1991b), pp. 119 sq. Cette réponse est plutôt kantienne (voir dans Mesure et Renaut [1996] les pages 174 à 178, sur les relations entre le principe d'universalisation [U] et le principe de la discussion [D]).

²⁶ Voir sur ce point Habermas dans Habermas (1991b), p. 223.

²⁷ Beaucoup de ces philosophes ont largement contribué à ce que nous (re)pensions la position éthique de toute une série de cas, depuis les animaux jusqu'aux plantes, et même jusqu'aux gènes, chacun avec son « effort » spécifique, ou son « intérêt » spécifique, pour le « maintien » de sa vie (différentes formes d'« efforts », qui pourraient transcender non seulement la conscience [de soi] et la volonté, mais aussi la sensibilité). Voir mes remarques dans « Ethical Gradualism ? » (« Gradualisme éthique ? ») dans Skirbekk (1992b), pp. 115-125. Voir aussi David G. Porter (1992).

²⁸ Voir Habermas sur l'interrelation entre justice et solidarité, et entre individuation et socialisation : Habermas (1991b), pp. 9-30, 49-76 et 174-175. La justice n'englobe pas seulement les droits libéraux et l'équité dans la distribution des ressources rares, mais aussi une reconnaissance mutuelle pour garantir notre fragile identité sociale : voir Axel Honneth (1992), et Seyla Benhabib (1992), par exemple pp. 189-190.

²⁹ Ibid.

³⁰ Voir Apel : « Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit ‘aufgehoben’ werden ? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression », dans Apel (1988), pp. 103-153, et Habermas « Justice and Solidarity », dans l’ouvrage sous la direction de Kelly (1990), pp. 32-52.

³¹ Comme part d’une expérience de pensée, nous pourrions imaginer qu’il puisse exister des êtres biologiques intelligents ailleurs dans l’univers. Appelons les Martiens. Supposons qu’ils soient génétiquement différents de nous. Supposons qu’ils se manifestent soudain sur Terre, et que nous soyions capables de communiquer avec eux. Devrions-nous alors les exclure du domaine de la morale, parce qu’ils appartiennent à une autre espèce ? Cela semblerait contraire à l’intuition, en les supposant sympathiques et amicaux, raisonnables et rationnels, bienveillants et responsables, s’ils possédaient, en bref, toutes les compétences et tous les caractères que nous associons aux êtres humains matures. Ainsi, à nouveau, un spécisme restrictif paraîtrait inadéquat.

Mais puisqu’il s’agit d’une expérience de pensée, jouons avec elle : si ces Martiens étaient intelligents et capables de communiquer, mais incapables de ressentir aucune douleur, n’éprouverions-nous aucune gêne à les avoir pour partenaires et égaux dans des discussions éthiques ? Ou penserions-nous qu’il y aurait bon nombre de questions morales que ces Martiens seraient incapables à traiter ? Dans ce cas, je pense que nous ferions, et que nous devrions faire, une distinction entre eux et nous : ils ne rempliraient pas toutes les exigences pour participer à une discussion pratique (morale).

³² On pourrait dire que sans participation nous n’acquérons pas les notions nécessaires à la compréhension de nos semblables, et qu’une existence bio-corporelle est requise pour une telle participation. À propos des notions constitutives des actes, voir le chapitre I. Voir aussi Hans Skjervheim (1959), dans Skjervheim (1996), et Peter Winch (1958).

³³ Cette créature (ou ce créateur) pourrait peut-être jouer un rôle d’administrateur formaliste des questions de normes et de valeurs, mais difficilement celui de participant à une discussion morale, puisque le second présuppose la capacité subtile de juger dans des situations morales complexes. Ceci ne veut pas dire que cette créature puisse juger dans des questions de justice mais pas dans des questions de valeur (suivant la distinction que fait Habermas entre questions de justice et questions de valeur) : la capacité à rendre des jugements dans des affaires de justice et d’injustice requiert aussi une certaine compréhension de ce qui est en jeu.

³⁴ Cet argument, je suppose, vaut également *pour l’acquisition d’un langage en général* et donc aussi pour participer à une discussion théorique, mais j’en néglige ici cet aspect de l’argument.

³⁵ Ces réflexions sur le statut des « sujets moraux » (en relation avec les « agents moraux » et les « participants à une discussion morale ») peuvent être vues comme une contribution à certains aspects du débat en cours sur l'« Autre concret » (en relation avec l'« Autre généralisé »), voir par exemple Seyla Benhabib, « The Generalized and the Concrete Other. The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory » (« L'Autre généralisé et l'Autre concret : la controverse Kohlberg-Gilligan et la théorie morale »), dans Benhabib (1992), pp. 148-177. Je suppose que ces réflexions viennent se rajouter à ce quoi on fait allusion quand on critique la pensée morale universaliste (traditionnelle) en lui reprochant son biais rationaliste et son aveuglement à l'égard du corps (et du genre). « Le soi moral n'est pas un géomètre moral, mais un être incarné, fini, souffrant et doté d'émotion » : Seyla Benhabib (1990), p. 20 ; voir aussi Benhabib (1992). J'interprète ceci comme voulant dire qu'avoir un corps biologique est une condition pour être un sujet moral, et cette restriction d'être un sujet moral est une condition préalable pour être un participant à une discussion morale (mais pas dans le même sens peut-être que pour être un participant à une discussion théorique). (Si tel est l'argument, il ne peut être rejeté comme faisant la confusion entre le niveau de la justification et celui de la mise en application.) Mais ceux qui dénoncent l'aveuglement quant au genre (op. cit. p. 21) pourraient se permettre de réfléchir sur la possibilité pour eux-mêmes de souffrir de même d'un aveuglement quant à l'espèce. (Voir toutefois Benhabib [1992, pp. 58-59] à propos des animaux et de la communication, mais sans aucune systématisme quant à la question du gradualisme éthique.)

³⁶ Habermas (1992), p. 138 sq. ; tr. fr. pp. 123-127. Voir aussi la critique chez Appel (1998), pp. 727 sq.

³⁷ Ma position sur le consensus et ses raisons se trouve au chapitre III. Pour une analyse de ces problèmes dans Habermas (1992, 1996), voir Grimen (1997).

³⁸ Habermas (1992), p. 138 ; tr. fr. p. 123.

³⁹ Ceci est au centre de la notion (fondamentalement anthropocentrique) de développement durable présentée par la commission mondiale des Nations Unies en 1987. Voir par exemple Skirbekk (1994).

⁴⁰ Mais aussi à travers des frontières sociales et géographiques.

⁴¹ Ainsi dans les cas de déformations génétiquement produites pour augmenter le profit.

⁴² Voir Singer (1986), p. 226, cité ci-dessus note 22. Étant utilitariste, Singer tend à négliger l'approche institutionnelle des questions normatives, dont fait partie le besoin institutionnel de penser en fonction d'un seuil (juridique/normatif) ; d'un autre côté, ceux qui adoptent une approche institutionnelle tendent à négliger la question des caractéristiques des êtres qu'ils reconnaissent institutionnellement comme personnes (et non-personnes).

⁴³ La possibilité de clonage d'un individu humain en est un cas extrême, mais il y en a d'autres. Habermas (1998c) discute ce cas extrême, d'un point de vue kantien (pp. 243 sq.), mais sans aborder la pluralité de cas, et sans réfléchir sur ses implications pour le principe de discussion en tant que « critère » épistémique.

⁴⁴ Le principe de discussion inclut une idée d'accords discursifs *par des représentants* au nom de ceux qui ne sont pas présents, en ce sens que le critère de validité normative est que dans une discussion rationnelle tous « ceux qui sont concernés » *auraient pu* être d'accord (*zustimmen könnten*). Dans cette mesure, le principe (D) pourrait être utilisé comme principe régulateur pour ceux qui discutent et tombent d'accord, ici et maintenant, au nom des autres.

⁴⁵ C'est l'aspect critique principal dans ma discussion de la notion critériologique de consensus idéal au chapitre III ci-dessus. C'est pourquoi j'argumente en faveur d'une notion « mélioriste » de la rationalité discursive.

⁴⁶ Habermas (1992, p. 138) : « *'Betroffen' nenne ich jeden, der von den voraussichtlich eintretenden Folgen einer durch Normen geregelten allgemeinen Praxis in seinen Interessen berührt wird.* » La traduction française, page 124, emploie ici encore le terme « personne ».

⁴⁷ En ce sens, il faut poser des questions « éthiques » (selon la terminologie de Habermas) ; nous ne pouvons éviter ces questions, en nous référant par exemple à un possible consensus futur entre participants à une discussion morale. La discussion quant aux meilleures réformes pour les attardés mentaux (par exemple : devraient-ils vivre dans des institutions ou dans des appartements privés ?) en représente un cas typique. Ce cas est très différent de celui des discussions sur les lois anti-tabac, où ceux qui sont concernés sont en principe disponibles pour la discussion, le problème étant plus la « faiblesse de leur volonté » que leur incapacité à participer à la discussion ou à s'y instruire (ce qui se produira probablement à un certain moment de l'avenir).

⁴⁸ Habermas concentre son attention sur les *Freiheitsrechte* et les *Teilnahmerechte*, pas sur les *Teilhaberechte*, voir Habermas (1992), p. 157 (tr. fr. 1997, p. 141). Cependant, Habermas (1998c) souligne l'importance *des droits sociaux* (pour l'intégration et donc pour la légitimation d'un État post-national), par exemple p. 152.

⁴⁹ Même si une version faible du « consensus hypothétique » (ou « consensus par anticipation ») peut être discutée en liaison avec les agents moraux et les participants à une discussion morale qui ne sont pas présents, ceci devient de plus en plus dépourvu de sens au fur et à mesure que nous nous « éloignons » vers les cas des purs sujets moraux.

⁵⁰ Habermas (1992), pp. 493-516, tout particulièrement pp 503-505 (tr. fr. 1997, pp. 429-455, tout particulièrement pp. 434-438) ; voir aussi Habermas (1996a), p. 304.

⁵¹ Voir Habermas (1992), pp. 155-157 (tr. fr. 1997, pp. 139-141).

⁵² Cependant, Habermas continue à parler, sans différenciation conceptuelle, de l'« inclusion de tous ceux qui sont concernés » (*Inklusion aller Betroffenen*) dans les discussions pratiques, voir Habermas (1996a), p. 62.

⁵³ Pour des reformulations/révisions récentes du principe de discussion, voir par exemple Habermas (1996a), p. 59, Böhler (1996/1997), II, p. 4.

⁵⁴ Habermas continue à négliger ces apories inhérentes au principe de discussion (voir Habermas [1998a] et [1998b]) : il parle toujours, sans gêne, par exemple de « ... der Inklusion aller potentiell Betroffenen ... » (Habermas [1998a], p. 200), et « ... der Zustimmung aller Betroffenen ... » (ibid., p. 202) ; sans réfléchir sur les apories de sa propre position (liées entre autres à ces notions) ou sur la possibilité d'une approche mélioriste comme celle défendue dans ce livre, il avance une critique contre le « réalisme » (comme chez C. Lafont : « Pluralism and Universalism in Discourse Ethics », in A. Nascimento [sou la direction de], *Community and Communication*, Hampshire, Averbury, 1997).

VIII

LA RATIONALITE DISCURSIVE, UNIVERSELLE ET CONTEXTUELLE

VERS UNE CONCLUSION

REMARQUES PRELIMINAIRES

Tout au long de ce livre, nous avons examiné la relation entre universalité et contextualité, en liaison avec les prétentions à la validité inhérentes aux actes (de parole) et aux différentes façons de leur donner des réponses satisfaisantes. Nos références ont surtout été Apel et Habermas pour l'universalisme, et le dernier Wittgenstein pour le contextualisme. Le terrain commun de cette "mise ensemble discursive" (*Auseinandersetzung*) peut se résumer par les deux thèses suivantes, relatives au statut épistémologique de l'action et de l'interaction conçues en fonction du *tournant pragmatico-linguistique* : connaissance et action sont liées de manière interne ; les actes (de parole) sont intersubjectifs. Considérées de manière négative, elles impliquent une certaine prise de distance à l'égard de l'épistémologie traditionnelle (antérieure au tournant pragmatico-linguistique), que ce soit celle de l'empirisme, du rationalisme ou de la philosophie transcendantale dans leurs versions classiques. Considérées de manière positive, elles impliquent un intérêt commun pour l'(inter)action et les actes de parole. Cet intérêt commun n'exclut toutefois pas différences et tensions, notamment entre une approche *pragmatique* (proprement dite), qui met l'accent sur les actes de parole, et une approche *praxéologique* (au sens strict), qui met l'accent sur les cas d'actes *contextuellement situés*, sans peut-être qu'il n'y ait parole, mais toujours avec une *connaissance implicite*. Un des objectifs de notre discussion a été d'expliquer des tensions existant entre approche pragmatique et approche praxéologique, afin de percevoir les points forts et les points faibles relatifs de l'une et de l'autre. C'est dans cette perspective que j'ai défendu certains aspects d'une approche praxéologique orientée vers l'étude de cas, par exemple sa vertu argumentative, et que j'en ai critiqué d'autres, comme son parti pris dans le choix des cas et son mépris des activités philosophiques autoréflexives. Dans ce même esprit, j'ai critiqué la conscience insuffisante des gradations conceptuelles que manifestent à la fois dans leur recours aux arguments transcendants et aux schèmes

conceptuels l'approche pragmatique-transcendantale (à la manière d'Apel) et l'approche pragmatique-formelle (à la manière de Habermas), et j'ai défendu une version mélioriste de la notion de prétention à la validité universelle susceptible d'une confirmation argumentative (tout en émettant des réserves quant à un usage idéaliste et dichotomique des notions de consensus et de principe de la discussion).

Avant de conclure cette discussion des rapports entre divers aspects universels et contextuels de la raison discursive, je voudrais formuler les réflexions auxquelles je suis parvenu sur les différences qui séparent Habermas d'Apel, en tenant compte surtout des rapports mutuels analysés par Habermas entre sa pragmatique formelle et diverses théories qui l'étayent¹. En guise d'introduction, je vais commencer par présenter mes principaux présupposés.

J'éprouve une certaine sympathie pour la manière dont Apel aborde pragmatiquement le raisonnement transcendantal : c'est pourquoi j'avance une version praxéologique des raisonnements transcendantsaux fondée sur les arguments par l'absurde, plus attentive à la variété et à la gradation des différents cas, qui suppose donc une version gradualiste et mélioriste de la pragmatique transcendantale. (En ce sens, je tente de défendre en corrigeant _ de renforcer en affaiblissant).

Essayant d'éviter la version paradigmatique de la pragmatique transcendantale d'Apel, Habermas élabore son approche pragmatique-formelle en faisant intervenir les théories de l'agir communicationnel, de la maturation morale, de la modernité, de la démocratie et du droit _ mais sans s'apercevoir, semble-t-il, de la possibilité d'une version gradualiste et mélioriste. Apel a tendance à considérer que cette élaboration théorique recèle pour la pragmatique le danger de s'écarter de la justification philosophique rigoureuse de la rationalité discursive et de ses normes de base. Sur ce point, il me semble qu'Apel exagère quelque peu², puisque la manière dont Habermas développe ces théories entraîne bien leur réinterprétation en fonction de sa pragmatique formelle. Il en résulte une élaboration herméneutique de ces théories par la pragmatique formelle, et réciproquement. Ces interprétations herméneutiques réciproques affaiblissent plutôt le soutien indépendant que ces théories peuvent fournir à sa pragmatique formelle, mais cette " médiation " réciproque diminue du même coup la force de l'accusation de déviation empirique par rapport aux normes de la philosophie.

La façon dont Habermas élabore les théories apparentées de l'agir communicationnel et de la maturation morale contribue à permettre une meilleure compréhension de la façon dont les *idéalizations* inhérentes à la pragmatique formelle peuvent être conçues comme *intégrées* aux adultes des *sociétés post-conventionnelles*. Ces élaborations herméneutiques de la théorie du développement ontogénétique et phylogénétique fournissent d'intéressantes interprétations des processus d'apprentissage

personnel et social, processus comportant des seuils qui mènent à des niveaux qualitativement supérieurs. Mais malgré ces tentatives de parvenir à une conception intégrée et procédurale d'une rationalité conçue pragmatiquement, *certaines dichotomies tranchées* tendent à prédominer. Dans la théorie de la maturation morale par exemple, on trouve une tension entre le stade supérieur conçu de façon philosophique (stade 6, ou 7, du schème) et les stades inférieurs, conçus en grande partie de façon empirique. De plus, dans la théorie de l'agir communicationnel, il existe une tension à cause de la dichotomie (capitale mais peu claire) entre monde vécu et système. Cette dichotomie et d'autres ont été critiquées, comme il se doit, et Habermas lui-même a reconnu leur faiblesse et a pris des mesures sérieuses pour en tenir compte ; sa théorie de l'institution juridique dans les démocraties modernes lui permet, par exemple, d'atténuer la dichotomie entre monde vécu et système, et de présenter l'institution juridique non pas comme un facteur réifiant qui, à l'intérieur du système, menacerait notre morale sociale et personnelle enracinée dans le monde vécu, mais comme un authentique soutien de la société civile et de notre motivation morale. D'ailleurs, la pragmatique formelle comporte une tentative intéressante de dépasser la dichotomie traditionnelle entre faits et normes, précisément en montrant que les prétentions à la vérité pragmatiquement fondées sont des cas de normativité au sein même des faits ; l'ouvrage *Faktizität und Geltung (Droit et démocratie. Entre faits et normes)* représente une audacieuse tentative de médiation similaire entre légalité institutionnelle et légitimité normative (" entre faits et normes ", entre " facticité " et " validité "). En outre, quand Habermas distingue quatre prétentions normatives et quatre contextes discursifs (qu'il appelle " pragmatique ", " éthique ", " moral " et " juridique ") il s'efforce encore de dépasser des distinctions schématiques que l'on trouve chez d'autres penseurs et dans ses œuvres antérieures³.

Cependant, malgré tous ces efforts passionnants pour dépasser les distinctions (trop) tranchées, je prétends que le projet de Habermas comporte toujours des idéalizations et des dichotomies non réconciliées. Elles apparaissent principalement sous la forme de distinctions tranchées entre justification et application (et apprentissage), entre normes et valeurs, entre " point de vue moral " et " éthique " ⁴ ainsi qu'entre consensus et compromis, le premier étant fondé sur la conception idéalisée d'un accord de tous et pour des raisons identiques⁵.

C'est la raison pour laquelle je prétends que certaines dichotomies demeurent sous-jacentes chez Habermas et, même, qu'il ne s'agit nullement d'un hasard ou d'une négligence. Il veut à tout prix éviter à la fois un relativisme normatif⁶ et les problèmes liés à la pragmatique transcendantale d'Apel dans sa version stricte. C'est pourquoi il élabore sa pragmatique formelle en faisant intervenir les théories qui l'étayaient ; mais pour éviter de glisser sur une pente dangereuse, il continue à s'en tenir à des distinctions bien

tranchées comme celles qu'il établit entre justification et application, normes et valeurs, consensus et compromis⁷.

Il aurait pu éviter cette "crampe" conceptuelle (au sens wittgensteinien du terme) en adoptant précisément une version mélioriste et gradualiste de la pragmatique transcendantale qui, d'un même mouvement, garantit l'idée d'une rationalité pragmatique avec un noyau normatif *et* permet d'éviter idéalizations et dichotomies malheureuses. Telles sont les hypothèses sous-jacentes aux analyses qui suivent.

LA MODERNISATION DU MONDE VÉCU INTERPRÉTÉE PAR LA PRAGMATIQUE UNIVERSELLE

Chez Habermas, la notion de *modernisation du monde vécu* est conceptuellement intégrée à celle de *pragmatique universelle* : la pragmatique universelle et l'éthique de la discussion sont mutuellement liées, dans la mesure où les distinctions inhérentes aux prétentions à la validité, aux mondes, aux attitudes et aux modes de communications sont essentielles à la fois pour la pragmatique universelle et pour la théorie de la discussion, y compris l'éthique de la discussion. En adoptant le schème du développement moral dû à Kohlberg, Habermas le réinterprète selon sa perspective d'une "compréhension décentrée du monde", et réinterprète ainsi certains stades et transitions pour conférer à l'éthique de la discussion la position la plus élevée⁸. On retrouve la même structure d'interprétations mutuelles dans sa conception de la rationalisation du monde vécu : elle est conçue dans la perspective de l'agir communicationnel, lui aussi étroitement lié à la pragmatique universelle et à la théorie de la discussion. La modernité rationalisée n'implique pas seulement un accroissement de la rationalité finalisée (*Zweckrationalität*) liée au "système", mais aussi un accroissement de la "capacité de discussion" concernant les conceptions du monde, les croyances ainsi que les normes du monde vécu. La modernisation du monde vécu est de ce fait rationalisation et maturation en vue de la réciprocité, du changement de rôle, et de la capacité à réfléchir et à universaliser.

Le projet de Habermas est explicitement faillible et vulnérable, mais il représente en même temps une sorte de holisme herméneutique au niveau des conceptions de base, réinterprétant et intégrant d'autres projets et d'autres perspectives. Cela a pour double effet d'atténuer à la fois les défis et les appuis potentiels. (Lorsque par exemple les stades 5 et 6 du schème kohlbergien sont philosophiquement réinterprétés, ils ne peuvent plus fournir d'appui empirique à Habermas, sans pour autant représenter un défi empirique *direct*.) Weber parlait en fonction d'"idéal-types". Chez Habermas les notions de base sont explicitement des *idéalizations*, tout comme l'est l'unité analytique choisie par la

pragmatique universelle. Cela signifie que les objections contextualistes tirées du domaine du langage ordinaire sont souvent erronées. Mais, pour la même raison, la charge consistant à justifier ces idéalizations devient d'autant plus lourde.

Une cohérence herméneutico-conceptuelle qui s'applique à un vaste domaine de projets et de perspectives constitue certainement une contribution convaincante à cette justification. Mais il convient alors de s'enquérir des fondements empiriques de ces projets ; or, comme dans le cas de Kohlberg, il se pourrait bien qu'il s'agisse là d'une tâche complexe car, dans la mesure où ces idéalizations pragmatiques sont conçues comme des compétences et des aptitudes profondes, *à un autre niveau que celui de la réalisation*, il est particulièrement difficile de les mettre à l'épreuve⁹. Ici, il pourrait fort probablement être utile de recourir largement aux arguments par l'absurde, et il conviendrait surtout de rechercher une telle justification des " prétentions à l'adéquation " et des " prétentions à l'inévitabilité ". Or, on est frappé de ne trouver chez Habermas, à un degré intermédiaire d'abstraction, que fort peu d'études de cas liées aux arguments par l'absurde¹⁰, qui auraient permis précisément d'évaluer ses " prétentions à l'adéquation conceptuelle " ¹¹.

(a) *La morale contre l'éthique*

Je voudrais ici faire état d'une double attaque dirigée contre Habermas, d'une part celle des *pragmaticiens transcendants* (notamment Apel), qui le blâment d'avoir dilué le noyau rationnel en se rapprochant exagérément du raisonnement empirique et historique et, d'autre part, celle des *spécialistes des sciences sociales et des herméneuticiens*, qui (pour des raisons différentes), l'accusent d'être trop transcendantal et de ne pas accorder suffisamment d'attention à la contextualisation requise pour rendre son projet acceptable¹².

Peut-être est-il vrai, comme l'avancent les premiers, que les doutes explicites de Habermas à propos de la possibilité et de l'importance du raisonnement transcendantal sont contredits par son recours à l'argument de cohérence autoréférentielle lorsqu'il critique d'autres philosophes (comme les postmodernes français, par exemple, Michel Foucault)¹³. Toutefois Habermas est loin de rejeter purement et simplement ce genre de raisonnement, même s'il pense clairement que, dans toute verbalisation, donc aussi dans celle d'une autoréflexion performative, il faut maintenir un certain doute philosophique, et même s'il tend à penser de façon gradualiste le rapport entre philosophie et recherche scientifique, et se félicite par conséquent de tout appui et de tout défi que sont susceptibles de lui fournir des programmes de recherche pertinents.

Les pragmaticiens transcendants ont leurs raisons pour renvoyer au caractère inévitable de la rationalité discursive en cas de doute ou de désaccord philosophiques, et

par conséquent pour défendre le “ noyau dur ” d’*autoréférence* lié à la discussion¹⁴. Mais même ainsi se fait sentir la nécessité d’arguments qui montrent que la rationalité discursive est *intégrée à la société*, c’est-à-dire d’arguments du type de ceux élaborés par Habermas dans la pragmatique universelle et dans la théorie de la maturation, de la modernisation et du droit moderne ; sans eux, l’appel à des solutions argumentatives n’aura que relativement peu de force *en dehors* de l’argumentation proprement dite¹⁵. En ce sens, les pragmaticiens transcendants ont également intérêt à l’élaboration d’une théorie de l’agir communicationnel qui inclue une conception de la modernisation du monde vécu et du droit. Dans la mesure où cette élaboration entraîne la conviction, elle ne menace pas l’idée d’une rationalité universelle et de normes de base universelles ; elle offre au contraire un appui à notre raison pour lui permettre de croire à l’importance pratique de cette idée¹⁶.

Il est bien clair que Habermas a recours aux arguments autoréférentiels qui pour lui font partie de la rationalité discursive, même s’il s’attache avant tout à une recherche qui tend à montrer l’*intégration* de ce genre de rationalité dans *une société moderne*. On peut donc dire que les pragmaticiens transcendants et Habermas ont *un double intérêt commun* : ils s’intéressent à la rationalité argumentative autoréférentielle *et* à son intégration dans la communication non-argumentative. Même s’ils ne soulignent pas ces deux intérêts de la même manière, la divergence entre eux n’apparaît pas aussi grande qu’on le prétend parfois¹⁷.

Nous avons vu que les pragmaticiens transcendants ont des raisons d’insister sur le fait que Habermas semble parfois négliger l’utilité pragmatique de l’*autoréflexion* et s’attacher trop unilatéralement à l’éthique réelle (*die Sittlichkeit*) des sociétés modernes, et que Habermas, en revanche, a souvent tendance à réinterpréter les autres projets à partir de sa propre perspective philosophique. Si c’est bien le cas, il s’ensuit que lorsque Habermas renvoie à l’éthique et à la morale du monde vécu, il *ne se contente pas* d’un simple appel à la *contingence historique* _ qui suppose un manque de fondement rationnel _ et, en fin de compte, au relativisme : l’éthique, la morale et les institutions judiciaires du monde vécu *sont déjà interprétées philosophiquement* dans la perspective de la pragmatique universelle et de l’éthique de la discussion. On pourrait donc se demander si, en formulant leurs objections en termes aussi négatifs, les pragmaticiens transcendants ne négligent pas l’interprétation normative qui a déjà reconstruit ce qui, sinon, pourrait être interprété comme historiquement contingent¹⁸ ? Ceci dit, il reste tout de même d’importantes différences entre l’approche par *reconstruction* (de Habermas) et l’approche par *fondation autoréférentielle* (d’Apel). Toutefois il y a une ambiguïté dans l’emploi que fait Habermas de l’expression “ monde vécu ”, et cette ambiguïté n’est peut-être pas sans importance ici. D’une part, Habermas semble s’en tenir à une conception

phénoménologique du monde vécu comme horizon (et ressource) de nos pensées et de nos actions, non thématiqué et (en tant que totalité) non thématisable. Mais il élabore, d'autre part, une conception du monde vécu modernisé, restructuré conformément aux principes de la théorie de la discussion et de la pragmatique universelle. La première conception entraîne une historicité dont on peut en un certain sens dire qu'elle implique du relativisme, y compris à propos de questions normatives fondamentales. La seconde conception entraîne bien évidemment une rationalité discursive, c'est-à-dire un genre de fondation normative plus proche de celle qu'exigent les pragmaticiens transcendants. Habermas conçoit explicitement la modernisation comme le processus par lequel on abandonne la première conception du monde vécu au profit de la seconde¹⁹.

De plus, Habermas a élaboré une distinction entre questions de *justice* et questions de *valeurs culturelles*²⁰. Il établit, par exemple, une distinction entre la possibilité d'adopter une attitude hypothétique face au monde social (avec les questions qui s'y posent à propos de la justice) et l'impossibilité pour un individu agissant de prendre ses distances par rapport à sa pratique quotidienne (c'est-à-dire par rapport à son identité et à ses valeurs). " Les valeurs culturelles " qui s'incarnent dans " les formes de vie et les biographies " " parcourent le tissu d'une pratique communicationnelle qui, tout à la fois imprègne l'existence et assure l'identité " ²¹. Les valeurs culturelles sont liées aux idéaux de vie bonne :

... elles imprègnent l'identité des groupes et des individus au point qu'elles font partie de la culture ou de la personnalité de chacun. Quiconque remet en question les formes de vie dans lesquelles s'est formée sa propre identité doit remettre en question sa propre existence. La distance que l'on instaure lorsque l'on vit de telles crises est d'un autre genre que le recul pris par rapport à la factualité des institutions existantes par celui qui, participant à la discussion, teste les normes.²²

La modernisation du monde vécu signifie une mise en question discursive de la morale comme *justice* _ " le monde social " est progressivement " moralisé " ²³. En même temps, cette mise en question discursive " se sépare de son arrière-plan dans le monde vécu ", tandis que les questions de la vie bonne prennent forme " *dans le seul cadre* de l'horizon sans problème propre à une forme de vie historiquement concrète ou à une conduite individuelle " ²⁴.

Ainsi Habermas établit une distinction entre *questions de justice*, qui peuvent être traitées par la discussion en raison de la rationalisation inhérente à la modernisation du monde vécu, et *questions de valeur*, questions de l'identité et de la vie bonne, qui " appellent une réponse à partir de l'horizon des certitudes propres au monde vécu " ²⁵. Il distingue la *morale (Moral)* et l'*éthique (Sittlichkeit)*, la première possédant une prétention à la validité universelle, la seconde étant en principe contextuelle. Mais comme le montre la citation, la distinction n'implique pas que l'éthique propre à une forme

spécifique de vie (*die Sittlichkeit*) doit être entendue comme *contingente* (ou “*relative*”) pour ceux qui vivent dans cet horizon socio-culturel spécifique.

Tout compte fait, on peut dire que les objections soulevées par les pragmaticiens transcendants doivent être nuancées sur ces deux notions de monde vécu : (1) les questions de *justice* (morale) sont “moralisées” par la modernisation du monde vécu ; elles peuvent être en principe mises à l’épreuve dans une discussion (orientée vers la possibilité d’une réponse à validité universelle). (2) Les questions de *valeur* demeurent à l’intérieur de l’horizon d’un monde vécu particulier ; ces valeurs peuvent s’enraciner si profondément dans “l’identité des groupes et des individus qu’elles font partie de la culture ou de la personnalité de chacun”²⁶, et ces questions n’admettent de solution que par rapport au contexte.

(b) *Justice universelle contre valeurs contextuelles*

Les arguments opposés par les *contextualistes* à la conception de la modernisation du monde vécu que présente Habermas sont de types différents (comme le sont les contextualistes eux-mêmes, d’ailleurs).

On a déjà vu certains arguments philosophiques contextualistes, notamment à propos du recours à des études de cas et à des arguments par l’absurde, et je ne les répéterai pas ici²⁷. Pourtant, il n’est pas sans importance, quand *les spécialistes des sciences sociales et les herméneuticiens* reprochent à Habermas d’être trop transcendantal et universaliste et pas assez empirique et contextuel, d’examiner si ces objections sont faites en pleine conscience du niveau épistémique auquel se place Habermas²⁸, autrement dit en pleine conscience de la conception de la rationalité discursive (comme inévitable car “sans alternative”) qui fait partie intégrante de son projet²⁹. Faute d’en avoir conscience, les arguments empiriques et historiques en faveur d’une prise en compte plus importante du contexte risquent de manquer leur cible ou de tomber à côté de la thèse présentée par Habermas en négligeant le fait qu’il opère dans une large mesure avec des idéalizations (relatives aux compétences pragmatiques, mais pas à leur effectuation au plan empirique). Ce qui ne veut pas dire qu’il n’y ait plus de place pour des arguments dirigés *contre* l’idée même d’*idéalisations* avec son haut degré d’immunité contre toute réfutation ; mais *ces* arguments ne peuvent plus être purement empiriques ou historiques, ils doivent être élaborés méthodologiquement et épistémologiquement.

Ceci nous ramène à la question des *idéalisations* dans le projet de Habermas³⁰ : choisir pour “unité analytique” de sa pragmatique universelle, comme il le fait, les “actes de parole propositionnellement différenciés, non liés aux institutions, explicites et indépendants du contexte”, constitue une de ces idéalizations³¹. Habermas défend ce choix dans de nombreux passages de son œuvre. Il plaide en faveur de la primauté de

l'agir communicationnel par rapport à l'agir instrumental et stratégique, et soutient que cette " unité analytique " est celle qui convient le mieux pour révéler la pragmatique universelle de l'agir communicationnel. Cette " unité analytique " et la pragmatique universelle (ainsi que la théorie de l'agir communicationnel) *s'interprètent donc l'une l'autre*, et il en va de même de la notion de modernisation conçue comme rationalisation et différenciation³². Ce qui signifie que les objections que soulève cette " unité analytique " ne peuvent être empruntées immédiatement à notre expérience des divers usages de la langue, tels que l'ironie, la poésie, la plaisanterie et la rhétorique, et que la pragmatique universelle élaborée grâce à ces idéalizations et la conception de la modernisation du monde vécu, interprétée dans la perspective de la pragmatique universelle, s'étayent l'une l'autre.

Dans la mesure où nous nous autorisons à affirmer que les différenciations dans la conception même de la modernisation ont quelque fondement dans le monde moderne, nous pouvons aussi dire que ces idéalizations de la pragmatique universelle sont (en quelque sorte) devenues plus adéquates à la réalité, du fait que la réalité moderne s'est davantage segmentée en institutions relativement pures, comme les disciplines scientifiques et la jurisprudence, qui exigent à la fois absence d'ambiguïté linguistique et prétentions explicites à la vérité ou à la justesse. On est toutefois fondé à soutenir que des aptitudes pragmatiques sont aussi nécessaires dans les cas de prétentions à la vérité dans les discussions scientifiques ou de prétentions à la justesse dans les discussions juridiques ; or les compétences pragmatiques sont précisément ce dont s'occupe la pragmatique universelle.

La question est de savoir si, à travers ses idéalizations et ses élaborations reconstructives, Habermas n'a pas tendance à fausser la représentation de ces compétences pragmatiques en les " sémantisant " ³³. Quand on a recours à des notions paradigmatiques, il est peut-être sémantiquement vrai que, par exemple, la notion de *justification* diffère de celle d'*application contextuelle* ; mais pragmatiquement, lorsque nous examinons plus en détail les compétences pragmatiques et les aptitudes requises, la question est plus subtile. C'est ici qu'il convient d'aborder les arguments en faveur de l'irréductibilité de la *pratique* et de la *connaissance implicite*, en poursuivant l'examen des problèmes de l'application et de la contextualisation³⁴. Ces arguments (wittgensteiniens) sont encore susceptibles d'apparaître comme un défi difficile pour Habermas et sa manière de *faire* de la philosophie, même si nous reconnaissons pleinement tout le profit qu'il retire du niveau épistémique auquel il se place et de ce qu'il dit de l'application et de la contextualisation³⁵.

La question est de savoir dans quelle mesure nous trouvons ses arguments convaincants. Il est incontestable que Habermas s'occupe des problèmes de la contextualité, par exemple, des problèmes de l'*application au contexte* et de l'" ancrage

motivational³⁶. Néanmoins sa distinction entre *justification* et *application* demanderait à être davantage clarifiée³⁷, car si elle n'est pas sans intérêt dans certains contextes, elle est inadéquate au sens où elle ne rend pas pleinement justice à l'argument conceptuel suivant lequel une *compréhension pragmatico-linguistique* est nécessaire à la fois à la justification et à l'application³⁸. Rappelons-nous aussi l'argument de Wittgenstein pour soutenir que la règle et son application sont *inséparables* : à un certain stade il faut en venir à la pratique, c'est-à-dire qu'il faut en venir à l'aptitude acquise par la *pratique*, à identifier les phénomènes et à utiliser une règle³⁹.

On pourrait poursuivre de la manière suivante : Habermas insiste sur le lien réciproque entre l'acquisition discursive de la notion de *justice* et celle de la notion de *solidarité*⁴⁰. La justice, c'est l'universalisabilité acquise par le changement de rôles, débutant par un changement limité de rôles et *l'identification de chacun à sa propre société*, et allant jusqu'au changement universel de rôles (c'est sur cette base qu'on peut critiquer des traits non universalisables de la société dans laquelle on vit)⁴¹. On peut immédiatement répondre que si la notion de justice s'acquiert grâce à un tel processus de changement de rôles, et si *justice* et *solidarité* sont à ce point mêlées, il est difficile de voir comment la notion même de justice pourrait jamais s'exempter de toute compréhension de *ses propres racines contextuelles* (en termes de changement de rôles *concret*).

En outre, nous nous rappelons que le stade moral le plus élevé exige une discussion *réelle*⁴² pour parvenir à ce que l'on nomme *interprétation universalisable des besoins*. Du point de vue intersubjectif, cela signifie socialisation en vue de la réciprocité, mais une socialisation initialement enracinée dans un *contexte culturel spécifique* avec des personnes *particulières*. L'universalisabilité des besoins et des intérêts n'est pas conçue comme reconnaissance de besoins objectivement donnés, mais comme *accord* atteint par la discussion sur *l'interprétation la plus appropriée* des besoins (ou des intérêts). S'il existait des besoins naturellement donnés (ou essentiels), une discussion réelle ne serait pas nécessaire, une reconnaissance rationnelle des besoins donnés (la conception correcte de ce que sont les besoins réels) suffirait. Toutefois, en discutant de l'interprétation des besoins, nous ne discutons pas de manière autoréférentielle des (méta-)normes nécessairement *présupposées* dans la discussion, mais de l'interprétation des besoins comme "*contenu*" (dans le cadre des normes constitutives de la discussion). Et nous discutons de leurs interprétations, c'est-à-dire du problème de savoir si elles sont formulés dans un langage approprié ou, plutôt, quel est, parmi les "*langages*" proposés par les diverses interprétations, celui qui est le plus approprié. Nous discutons de l'adéquation des différentes perspectives conceptuelles. Ces langages et ces perspectives conceptuelles sont, en dernière instance, "*situés*" : ils sont dotés d'un arrière-plan contextuel. Le but d'une telle discussion est de parvenir à se mettre d'accord sur leur interprétation. Nous

recherchons des interprétations des besoins qui soient universalisables mais, ce faisant, il nous faut bien comprendre ce que signifient réellement les différentes interprétations, autrement dit il nous faut comprendre leur signification contextuelle. Il existe donc une relation étroite entre la discussion d'ordre pratique portant sur l'interprétation des besoins et la compréhension de la signification contextuelle des diverses propositions en vue d'une interprétation acceptable. En ce sens, la notion de contextualité est déjà présumée dans la notion de discussion réelle ayant pour but *l'interprétation universalisable des besoins*.

Dans la tradition apeliennne on trouve des distinctions paradigmatiques entre la justification universaliste, l'application contextuelle et une éthique de la responsabilité. La justification universaliste est comprise sur le mode pragmatico-transcendantal en termes d'irréfutabilité autoréférentielle. Il s'agit là de ce qu'on appelle partie A₁ de l'éthique de la discussion⁴³. L'application contextuelle, la partie A₂ de l'éthique de la discussion, est herméneutiquement comprise en termes de discussions faillibles portant sur l'application et l'adéquation conceptuelle. L'éthique de la responsabilité est conçue comme potentiellement stratégique⁴⁴. C'est la Partie B de l'éthique de la discussion. Cette distinction tripartite indique de quelle manière la tradition apeliennne aborde les problèmes du pluralisme culturel et conceptuel, tout comme ceux de l'irrationalité et de l'action stratégique. Ces distinctions sont paradigmatiques ; elles se fondent sur des différences de principe. Mais il existe des transitions entre cas paradigmatiques. Il se pose donc des problèmes à deux niveaux : les problèmes relatifs au statut des cas paradigmatiques eux-mêmes, et les problèmes relatifs à la transition entre un cas paradigmatique et un autre (par exemple entre justification réflexive et application herméneutique, ou encore entre l'une de ces deux dernières et l'éthique de la responsabilité) : si (par exemple) la question herméneutique de l'application conceptuelle adéquate implique une contextualité, et par conséquent une certaine relativité, comment opérer une " médiation " entre ce contextualisme linguistiquement enraciné et la prétention à une stricte universalité qui concerne nos expressions verbales dans le cadre d'une justification réflexive ? Bien plus, comment penser les transitions pratiques entre compréhension herméneutique et responsabilité stratégique, et vice-versa⁴⁵ ?

D'autre part, Habermas élabore la question de la justification universaliste et de l'application contextuelle en introduisant une distinction entre les *idéalisations* pragmatico-formelles et l'*effectuation* des actes de parole, tout en interprétant sa pragmatique formelle par sa théorie de la maturation morale, de la modernisation et du droit moderne. C'est ce qui fait que la notion de justification acquiert une saveur hégélienne et que la notion d'application contextuelle reçoit, dans les sociétés modernes (avec leurs divers contextes différenciés et rationalisés) une interprétation particulière : le principe de justice (morale) connaît un développement en direction de l'universalité,

alors que la question des valeurs (éthique) continue à dépendre de la pluralité des traditions culturelles.

C'est Klaus Günther⁴⁶ surtout qui a développé la question de l'application dans une perspective habermasienne, en plaidant pour une conception de la "discussion d'application". Le problème contextualiste de l'adéquation conceptuelle n'est pas compris ici en termes de *phronesis* pré-moderne, mais comme la recherche de solutions discursives et, pouvons-nous ajouter, dans un cadre de contextes modernes différenciés et rationalisés qui concernent avant tout l'institution judiciaire ou la justice. Günther insiste sur l'impartialité comme norme procédurale de base dans les discussions d'application, ce qui est très raisonnable ; c'est déjà une norme constitutive des discussions de justification (c'est-à-dire des discussions qui portent sur les prétentions à la vérité et à la justesse) : la reconnaissance mutuelle des participants et leur égalité d'accès à la discussion sont des normes constitutives de la discussion, conjointement à la norme du changement de rôles. Mais cette norme stricte d'impartialité dans les discussions qui portent sur l'application, permettant à toutes les perspectives conceptuelles pertinentes de se manifester, est aussi une idée qui soulève des problèmes bien connus, comme ceux liés à l'idée d'un consensus rationnel où toutes les perspectives possibles sont prises en compte, ou encore, en termes négatifs, où l'on se rend compte de tous les obstacles possibles, qui sont du même coup éliminés⁴⁷. Deux stratégies peuvent être mises en œuvre pour résoudre ces problèmes. La première se rattache à la théorie de la modernisation (de la maturation et du droit) : il existe pluralité de contextes dans les sociétés modernes, mais ces contextes sont en partie rationalisés et spécialisés d'une façon qui réduit la diversité des perspectives conceptuelles adéquates à chacun d'entre eux. C'est là un point capital de l'approche de Habermas, et aussi de Günther. La seconde stratégie consiste à argumenter en termes "négativistes" et mélioristes. C'est là un point central de mon approche, et Günther semble aussi avoir recours à cette stratégie⁴⁸. Elle entraîne un méliorisme faillibiliste, dans lequel on va jusqu'au bout des *inadéquations* conceptuelles pour les "dépasser", mais sans prétendre avoir atteint la Perspective conceptuelle adéquate (ni la synthèse exhaustive de toutes les perspectives pertinentes), et sans nier la possibilité de nouvelles perspectives conceptuelles. En combinant ces deux stratégies, dont l'une provient de la théorie de la modernisation et l'autre d'une interprétation faillibiliste de l'herméneutique, on rend plus raisonnable la manière d'aborder le problème de l'application et de la contextualisation.

(c) Justice contre interprétation des besoins : dichotomie ou gradualisme ?

Bien que la notion d'universalisabilité s'interprète discursivement, comme accord libre et éclairé dans une discussion réelle, cela ne signifie pas que ce seul accord intersubjectif

épaise la question de sa validité morale : ce serait rabaisser la discussion théorique que de la résumer par le slogan : “ consensus par la vérité ”, et ce serait rabaisser la discussion pratique que de la résumer par le slogan : “ justesse par le consensus ”. Les prétentions à la validité pratique comportent aussi des *prétentions à l’adéquation conceptuelle*, qui ne sauraient être tenues pour une simple question de *libre agrément* : dans certains cas, on peut mettre en évidence que certaines perspectives conceptuelles sont *moins* adéquates que d’autres. Cette question d’adéquation (ou d’inadéquation) relative ne doit pas nous amener à retourner à une “ interprétation objectivement correcte ” en un sens naturaliste et métaphysique. Mais elle implique qu’il y a dans les prétentions à la validité pratique, en plus du consensus par la discussion, un *élément cognitif*⁴⁹. Cette possibilité de consensus rationnel sur l’adéquation conceptuelle (aussi) dans les discussions d’ordre pratique (par exemple dans les discussions sur l’interprétation des besoins et des intérêts) suppose toutefois en même temps une certaine *contextualité* : on juge que la perspective linguistique choisie est adéquate au type de question examinée, qu’elle est adéquate à un certain type de cas, à un contexte donné⁵⁰.

Comme nous l’avons déjà vu, la distinction entre questions de justice (morale) et questions de valeurs (éthique) semble s’effacer, et cela de façon nécessaire, dès qu’on aborde le problème de savoir quelles sont les interprétations universalisables de *phénomènes tels que les besoins et les intérêts* : on peut se demander dans quelle mesure l’interprétation des besoins et des intérêts est influencée par les questions de *valeurs*, et à cette question, il paraît juste de répondre que, dans la mesure où nous n’avons pas seulement en vue l’interprétation des méta-normes universalisables d’équité, mais bien l’interprétation universalisable, juste, des besoins et des intérêts au sein d’une discussion, on voit difficilement comment on pourrait éluder la question des valeurs, c’est-à-dire le problème des concepts contextuels de ce qui est *bon* ou *désirable*, ce qui suppose que la question des valeurs et de la contextualisation est déjà présente dans celle de la justice.

Habermas, qui est quelque peu gradualiste à propos du rapport entre la philosophie et les autres formes de recherche, tend néanmoins à s’en tenir fermement à une position *dichotomique* sur la question des rapports entre la question de la *justice* (morale) et celle des *valeurs* (éthique), et ses raisons pour le faire pourraient bien être les mêmes que celles qui poussent Apel à s’en tenir à la singularité et à la pureté de la réflexion philosophique : l’intuition qu’il faut défendre l’universalité rationnelle et normative contre les contextualisations relativistes.

Dans la mesure où le noyau de la notion de justice est compris par la pragmatique universelle (ou formelle) comme reconnaissance mutuelle des interlocuteurs et acceptation de se soumettre à l’argument le meilleur, je n’ai pas d’objections essentielles à émettre. Mais il y a véritablement problème lorsque Habermas interprète la notion de justice comme *interprétation universalisable des besoins* (ou des intérêts).

Il n'est pas évident par exemple qu'un consensus rationnel soit possible à propos de l'interprétation des besoins et des intérêts, comme dans le cas de la pénurie de ressources vitales causée par une crise écologique ou démographique. Il n'est pas facile, dans un cas de ce genre, d'imaginer une solution universalisable sur le fond du problème (même si on peut imaginer en principe que s'établisse un consensus rationnel sur les mesures à prendre pour tenter d'éviter de telles crises, et que la discussion permette de résoudre la question méta-éthique des procédures de décision)⁵¹.

De plus, il ne suffit pas d'avoir une compétence à la discussion pour être en mesure de connaître soi-même précisément ses besoins et ses intérêts ; il faut encore une certaine formation (*Bildung*), un développement personnel et culturel par l'éducation et par l'expérience de la participation directe. Sans un développement personnel de ce genre qui s'effectue grâce à l'appropriation personnelle d'une tradition, nous ne saurions être capables de discuter vraiment du caractère universalisable d'une certaine interprétation des besoins et des intérêts⁵².

Si une compréhension plus profonde de nos besoins exige non seulement une compétence discursive formelle mais aussi le savoir et l'expérience historique et socioculturelle qui s'acquièrent par une participation personnelle, il est inévitable que la question de la justice (morale), conçue comme universalisabilité de l'interprétation de nos besoins, se trouve mise en jeu dans la diversité des genres de vie. Bref, dans la mesure où le "blanchiment" de notre interprétation des besoins exige des participants une compétence fournie par l'*expérience* et l'*éducation*, on opère déjà dans l'horizon d'une contextualité culturelle.

C'est la raison pour laquelle je défends un *gradualisme* en ce qui concerne les rapports entre *justice* et *valeur* : dès lors qu'on définit la justice comme interprétation universalisable des besoins, la distinction tranchée entre justice et valeur cède la place à un certain gradualisme. Ce gradualisme implique une réduction considérable de la tension conceptuelle entre justification et contextualisation. Mais implique-t-il aussi un dangereux glissement vers le relativisme éthique ? Je ne le pense pas. En défendant un gradualisme *mélioriste*, je n'en maintiens pas moins un noyau universaliste par le recours à une argumentation autoréférentielle conçue comme arguments par l'absurde, orientés surtout par le "négatif", par ce qui est relativement pire.

Si l'on veut qualifier cette position de transcendantale, il faut ajouter que sa force lui vient de sa "faiblesse", c'est-à-dire de sa prudence. C'est aussi une position qui est consciente de la nécessité d'une lutte permanente à divers niveaux pour rendre possibles les conditions éducatives et culturelles d'une rationalité discursive. L'objectif est de promouvoir une culture politique, conçue comme interaction équitable de facteurs variés, comme équilibre suffisamment bon ou, plutôt, pas plus mauvais qu'il n'est nécessaire⁵³. Chercher et entretenir une telle culture est une tâche multiple et sans fin, qui implique

aussi qu'on prenne à cœur les conditions de possibilité de la reproduction socioculturelle et écologique. Il me semble que l'exigence morale d'une société moderne réside précisément dans cette double obligation d'assurer la rationalité discursive et de promouvoir cet équilibre précaire entre la pluralité des institutions et des sphères de valeurs.

LA PRAGMATIQUE TRANSCENDANTALE (APEL) CONTRE LA
MODERNISATION DU MONDE VECU ET DU DROIT
(HABERMAS)

Contrairement à Habermas, Apel met l'accent sur la différence paradigmatique qui sépare la recherche empirique et reconstructive d'une part et, de l'autre, la réflexion philosophique : la philosophie en tant que "réflexion stricte" sur les conditions de possibilité normatives de la réflexion conçue pragmatiquement fournit son incontestabilité autoréférentielle comme justification éthique ultime. Par là-même, Apel s'appuie sur les arguments par l'absurde, l'absurdité y étant conçue comme incontournable (*Nichtintergebarkeit*) autoréflexive⁵⁴. Si un certain faillibilisme est déjà présent quand il s'agit de formuler verbalement ce savoir autoréflexif, il ne s'agit pas d'un faillibilisme de la recherche empirique ou reconstructive. Nous avons là, selon Apel, le fondement solide de la rationalité⁵⁵. Du fait que l'autoréflexion sur le mode *performatif* est un *acte de parole* et pas seulement un acte mental, les conditions de possibilité incontournables de l'autoréflexion sont aussi conditions de possibilité incontournables de l'argumentation.

Nous sommes donc en présence de la distinction entre "forme" et "contenu", entre les conditions de possibilité incontestables de l'argumentation et ce qui fait l'objet de la discussion, les premières étant données a priori et révélées par la réflexion, tandis que le second consiste en questions ouvertes à l'interprétation et à la mise à l'épreuve par la discussion. On peut parler à propos des premières de normes procédurales constitutives ou de méta-normes, et de normes appliquées et contextuelles à propos du second. Mais ceci appelle quelques remarques critiques : la force d'un argument par l'absurde, on l'a déjà souligné, dépend de la nature de l'absurdité qu'il met en jeu. De même que tout cas d'énoncé présumé incontestable, tout cas d'absurdité doit être soigneusement soumis à l'épreuve de la discussion. Il faut (comme nous l'avons vu au chapitre II) recourir en permanence à l'analyse détaillée de chaque cas présumé d'absurdité comme d'inintelligibilité autoréférentielle (*Sinnlosigkeit*).

Cette réserve étant faite, j'ai tendance à être d'accord en principe avec Apel lorsqu'il insiste sur l'importance de raisonnements autoréférentiels de ce genre en tant

qu'activité conçue pragmatiquement. Mais je tiens à souligner _ encore une fois _ que la reconnaissance mutuelle des participants à une discussion, comme condition de possibilité incontestable de toute discussion, suppose non seulement la reconnaissance de leur rationalité, mais aussi celle de leur *faillibilité* et de leur *finitude* : nous participons à une discussion parce que nous sommes limités et faillibles, et que nous avons besoin des autres pour dépasser notre partialité et les déformations qu'elle fait subir à notre vision de la réalité. Je voudrais aussi mettre l'accent sur la nature *procédurale* des arguments par l'absurde : bien que certains savoirs réflexifs semblent demeurer fermes et assurés, nous avons affaire non pas à une Théorie ou à des thèses réifiées sur les normes constitutives, mais à une activité discursive jamais achevée, une pratique philosophique. Enfin, je veux souligner que l'on passe par une transition graduelle d'absurdités de divers genres à l'erreur empirique grave⁵⁶ (ce qui donnerait raison à Habermas lorsqu'il insiste sur les différences de degré qui, plutôt qu'une distinction tranchée, séparent la philosophie de la recherche empirique).

Apel raisonne en fin de compte “ abruptement par le haut ” (*steil von oben*) : d'abord un fondement ferme par la réflexion pour assurer l'universalité, puis une “ réappropriation ” (*Selbsteinholung*), telle est sa formule. Il met en cause les reconstructions faillibilistes, par induction à partir du bas, auxquelles se livre Habermas, ou plutôt, auxquelles il paraît se livrer selon la perspective d'Apel. Mais le problème est de savoir si cette perspective rend justice à l'élaboration herméneutique du monde vécu et du droit chez Habermas. Comme nous l'avons vu, il y a chez ce dernier une élaboration herméneutique des présupposés normatifs par les données empiriques théoriquement interprétées, et réciproquement. En ce sens, il élabore une “ position médiatisante ” entre le normativisme par le haut et l'inductivisme par le bas. Si cela est vrai, il faut dire des objections d'Apel qu'elles sont un peu partiales⁵⁷.

Quant à la position même d'Apel, il convient de se rappeler qu'une théorie de la modernisation du monde vécu et du droit contribue en effet à étayer l'idée selon laquelle les agents situés hors de la sphère des activités de réflexion et de discussion sont, eux aussi, motivés par une morale universelle et une rationalité discursive. Apel ne le nie pas, bien au contraire, mais il convient peut-être de se le rappeler quand on en vient à examiner les mérites et les défauts des deux penseurs. Il en résulte qu'on peut interpréter les positions respectives d'Apel et de Habermas et les harmoniser plus ou moins de la manière suivante : l'approche de Habermas n'est pas une “ induction à partir du bas ”, mais constitue une interprétation reconstructive de diverses théories, comme celle de Kohlberg, en fonction de la pragmatique universelle ; l'approche d'Apel est surtout fondée sur l'autoréférence performative : comme dernier recours contre le scepticisme philosophique, il prétend avoir une preuve en faveur de fondements normatifs⁵⁸. Il tient pour des exigences irréfutables la discussion entre tous ceux qui sont concernés et la

validation par consensus libre et éclairé, parce que leur négation entraîne une incohérence performative. Cela signifie en dernière analyse qu'il s'agit de l'exigence de mettre en œuvre de manière optimale la rationalité discursive et de trouver des solutions par la discussion, lorsque c'est nécessaire.

La controverse porte surtout sur l'argumentation transcendantale : Apel insiste sur le caractère unique des analyses de présupposés performatifs, en termes d'autoréflexion pragmatique, et sur l'existence d'une différence de niveau entre philosophie et recherche scientifique. Ce dernier point est à prendre au sérieux, car il y a bien différents niveaux épistémiques. Habermas, pour sa part, souligne que " les jeux d'argumentations ne sont pas hiérarchisés " et qu'on ne peut " une fois pour toutes " hiérarchiser les " raisons " : il n'y pas de " métadiscussion " qui puisse " prescrire des règles " aux discussions subordonnées⁵⁹. Si on interprète cette remarque d'un point de vue pragmatique, et non comme l'indice d'une tendance de sa part à " externaliser " les savoirs pragmatiques sous forme d'*énoncés*, il faut admettre qu'il a ici un argument fort. Selon mon interprétation, il ne nie pas le caractère unique des analyses des présupposés performatifs (impliquant des différences de niveau épistémiques), pas plus qu'il ne nie leur importance (bien que je le trouve vague sur ce point) : il rejette simplement (je l'espère) une hiérarchie *sémanticienne* des niveaux⁶⁰.

J'en conclus qu'on peut et qu'on doit interpréter les arguments échangés dans cette controverse selon une perspective pragmatique circonspecte : on peut concevoir l'analyse des conditions de possibilité incontestables comme une activité continue, que l'autocritique maintient constamment ouverte, mais qui n'est pas faillible au sens où le sont les prétentions de fond.

Tout compte fait, la notion de modernisation du monde vécu, que Habermas a élaborée philosophiquement à partir de la tradition sociologique, de la psychologie du développement et de la théorie des institutions judiciaires, représente une tentative puissante de saisir la modernité. Les défis lancés par les pragmaticiens transcendantsaux partisans de la rationalité argumentative et de l'universalité normative sont philosophiquement importants, comme le sont ceux des spécialistes en sciences sociales et des herméneuticiens contextualistes d'écoles diverses, partisans de la contextualité et du pluralisme. Mais ces défis sont avant tout de nature à maintenir le débat, ils ne sauraient prétendre le clore par un jugement définitif en quelque sens que ce soit. Si l'on réinterprète la raison pragmatique de manière mélioriste et praxéologique, on peut parvenir, je le pense, à une voie moyenne entre les deux positions, une " médiation " qui intègre la contextualité et le pluralisme tout en maintenant l'universalité de la rationalité pragmatiquement conçue.

Ici, toutefois, il convient d'ajouter une dernière remarque critique concernant aussi bien l'approche qui domine chez Apel et Habermas que celle de Wittgenstein. Je le ferai en rappelant ce qui est dit en introduction de l'importance des diverses conceptions que l'on a pu se faire du *tournant pragmatico-linguistique*. Il y a ceux qui le conçoivent comme une herméneutique rattachée à l'interprétation des textes, et qui négligent les problèmes de validité ou les analyses des actes (de parole) et de leur contexte social (c'est le cas des spécialistes des études littéraires et culturelles qui ne possèdent pas la formation philosophique ou sociologique requise). Il y a ceux qui le conçoivent comme analyse linguistique des concepts dans une perspective sémantique et qui négligent la perspective pragmatique (c'est le cas des philosophes analytiques classiques). Il y a ceux qui le conçoivent comme analyse détaillée de cas d'actes de parole ou de pratiques incorporant une connaissance implicite mais qui négligent le besoin philosophique d'une réflexion discursive sur ce que l'on fait, qui par conséquent, négligent la philosophie en tant que discipline intéressante et qu'activité (ou pratique) autoréférentielle incontournable ; ils ne perçoivent pas non plus que le choix qu'ils font des cas (tirés surtout du monde prémoderne) est partial et demande à être discuté (c'est le cas des praxéologues qui se réclament du second Wittgenstein). Il y a ceux enfin qui conçoivent ce tournant comme pragmatique universelle, et qu'on peut diviser en deux groupes : ceux qui ont tendance à négliger le besoin d'analyser en détail différents cas d'arguments autoréférentiels et finissent par adopter une conception unilatérale des conditions de possibilité pragmatico-transcendantales, insensibles qu'ils sont à une conception plus souple se fondant sur l'analyse minutieuse des différents types d'arguments de ce genre et, par voie de conséquence, de conditions de possibilité (c'est le cas d'Apel) ; et ceux qui, tentant de s'appuyer sur une pensée (faillibiliste) attachée à reconstruire (surtout des positions), ont tendance à négliger le besoin d'analyses de cas minutieuses, et par là-même négligent la possibilité d'une version gradualiste et mélioriste de la pragmatique universelle _ version dans laquelle on est sensible au contexte en même temps qu'on reconnaît l'obligation normative concernant les prétentions à la validité _ et qui, par conséquent, finissent par adopter des schèmes conceptuels rigides et de fâcheuses dualités conceptuelles (c'est le cas de Habermas).

De mon point de vue, c'est-à-dire selon ce que j'appelle ici une conception " plus vaste " du tournant pragmatico-linguistique, toutes ces approches souffrent d'insuffisances rédhitoires à cause de leur interprétation " moins vaste " de ce tournant. Cette affirmation est à coup sûr un commentaire de haut niveau sur des positions. Sa force ou sa faiblesse ne peuvent être mises en valeur et débattues qu'en menant de front un travail sérieux d'étude de cas, et une réflexion et un débat sur les positions. C'est ce que tout au long de ce livre je me suis efforcé de faire.

GRADUALISME MELIORISTE OU (SEULEMENT) FAILLIBILISTE ?

Je voudrais maintenant revenir à la position que je défends et rappeler cinq notions liées dont l'importance me paraît capitale : le *méliorisme*, la *primauté du négatif*, le *gradualisme*, le recours aux *exemples* et l'*irréductibilité de la pratique*.

En ce qui concerne le terme consensus, il faut se rappeler que la notion de consensus rationnel, en tant que consensus atteint dans des conditions idéales de discussion, ne saurait être considérée comme condition nécessaire ni suffisante de la validité⁶¹. En ce sens la notion de consensus rationnel n'est pas un critère de validité. Il faut que cette notion soit rattachée aux notions d'argumentation et " de force contraignante de l'argument le meilleur ". En un certain sens, il me paraît raisonnable de considérer la notion de " l'argument le meilleur " comme une idée régulatrice incontournable qui constitue l'obligation ultime de la rationalité. Toutefois nous avons une obligation immédiate envers " l'argument le meilleur ici et maintenant ", même s'il est conçu comme ce qui peut, et souvent doit, être sans cesse évalué de façon critique de manière à être modifié et amélioré. En œuvrant ainsi de façon critique contre ce qui *n'est pas suffisamment bon*, nous nous efforçons au meilleur. L'argument " encore meilleur " constitue donc une obligation qui dépasse " l'argument le meilleur donné ", sans être pour autant tenu pour la " vérité définitive ". Cette triple obligation dynamique, rationnellement fondée _ du meilleur donné au meilleur possible, en passant par le mieux _ constitue la conception *mélioriste* de la validation argumentative.

La *primauté du négatif* est d'emblée incorporée à ce méliorisme : l'obligation discursive immédiate est d'éviter ce qui est pire. Il me paraît que cette primauté du négatif peut être élaborée de manière convaincante en examinant divers cas d'*arguments par l'absurde* : en violant une condition de possibilité de l'intelligibilité (comme dans les cas d'erreurs de catégories), nous aboutissons à une absurdité, dont le rôle constitutif s'éclaire réflexivement par l'examen attentif du contexte auquel elle appartient. Cette *via negativa* nous permet d'accroître notre compréhension de types variés de conditions de possibilité. Je pense pour ma part que c'est la manière d'interpréter et de traiter avec profit la prétention de la pragmatique universelle à une " grammaire profonde " de compétences pragmatiques⁶².

Le concept de *gradualisme* résulte de ceux de méliorisme et de primauté du négatif : améliorer et éviter le pire par la pratique de la discussion implique un gradualisme à l'égard de la notion d'argumentation. Ce méliorisme gradualiste constitue un processus, faillibiliste certes, mais dynamique⁶³.

Les *exemples* sont utiles aux raisonnements philosophiques, non seulement pour illustrer pédagogiquement des points déjà acquis, mais aussi pour mettre à l'épreuve nos opinions préconçues, car, en dépit du fait qu'ils sont conceptuellement "constitués", les exemples conservent une relative autonomie. Les expériences de pensée qui se rapportent à l'analyse d'exemples ne servent pas seulement à clarifier tel ou tel point, mais à mettre à l'épreuve les conditions de possibilité conceptuelles, comme on le fait dans les arguments par l'absurde. On peut entreprendre de telles analyses pour bien saisir ce que peut être une discussion⁶⁴.

La *pragmatique* n'est pas réductible à la *sémantique*. On peut dire qu'en se bornant à interpréter les actes de parole dans la perspective sémanticienne, on perd le point de vue de la *pratique* et de la *connaissance implicite*, c'est-à-dire la *compétence pragmatique* présupposée⁶⁵.

En incorporant davantage de souplesse conceptuelle et d'insertion contextuelle sans toutefois abandonner l'obligation pragmatique de se soumettre aux prétentions à la validité inhérentes aux actes (de parole), les arguments par l'absurde renforcent à mon avis l'approche pragmatique universelle.

L'INSERTION CONTEXTUELLE DE LA RATIONALITE PRATIQUE

Une manière de distinguer entre *justice* (morale) et *valeur* (éthique) consiste à limiter la notion de justice aux normes *constitutives* de la discussion (et à leurs implications), c'est-à-dire à ne pas y inclure les questions de "contenu", comme celles de l'interprétation des besoins. En ce sens, on pourrait s'en tenir à une conception "formelle" de la justice sans essayer d'y inclure les problèmes posés par l'interprétation des besoins, ni ceux de leurs conséquences ou effets secondaires probables, problèmes qui rendent peu vraisemblable l'idée d'un consensus (rationnel) possible⁶⁶. Ainsi, il y a à la fois des normes *constitutives* de la discussion et la possibilité ouverte d'un accord sur les questions controversées au sein de la discussion. Du fait que les problèmes traités au cours de la discussion font toujours appel à tel ou tel langage spécifique, on ne peut pas, à leur propos, éviter un élément de "relativisme contextuel", et on ne peut donc guère s'attendre à un large consensus sur ces questions concrètes de justice ou d'injustice. De plus, en tenant compte des critiques adressées à la conception d'un consensus discursif "pour les mêmes raisons" "par tous ceux qui sont concernés", il me semble qu'une réponse pragmatico-mélioriste à ce débat pourrait se présenter de la façon suivante :

(1) Il faut mettre l'accent sur le statut épistémique spécifique des *normes constitutives de la discussion*. Même s'il était possible de montrer qu'elles n'ont que des

implications pratiques restreintes, il demeure important de mettre à l'ordre du jour ces cas d'incontestabilité normative (et, en ce sens, d'universalité normative)⁶⁷.

(2) Toutefois, comme on l'a déjà indiqué, certains arguments tendent à montrer un *rapport d'implication* entre les normes constitutives de la discussion et les problèmes qui se situent à un niveau normatif au sein d'une discussion ; c'est la raison pour laquelle une certaine partialité et un certain irrationalisme sont *exclus* sur les problèmes normatifs au sein de la discussion⁶⁸.

(3) Et puis, même s'il s'avère que nous ne puissions nous attendre à un *large* consensus sur les questions abordées dans la discussion ayant trait à la justice, au sens d'un accord *pour les mêmes raisons de tous ceux qui sont concernés*, cela n'exclut pas la possibilité qu'il soit à la fois *réalisable et désirable de traiter de manière mélioriste par la discussion ces problèmes au sein de la discussion* : il est bien probable que la procédure discursive permette d'*exclure* certaines positions et perspectives comme *relativement moins acceptables*. Par exemple, le " pouvoir du négatif " pourrait et devrait être à l'œuvre chaque fois qu'est démontrée une inégalité de traitement entre individus égaux, qu'est manifeste une certaine unilatéralité ou un certain déséquilibre de la perspective conceptuelle et qu'il est prouvé qu'on ne tient pas équitablement compte des faits ou qu'on n'en tire pas toutes les conséquences. En *excluant* certaines solutions tenues pour *inacceptables* et en parvenant ainsi à un consensus (loyal et faillible) sur l'*injustice relative* de certaines solutions, on obtient un certain " *blanchiment* " des solutions possibles. Quant aux positions sur lesquelles aucun accord ne peut être obtenu dans un sens ou dans l'autre, il est légitime (après discussion) d'avoir recours à une autre procédure de décision comme le vote ou le compromis.

(4) Enfin, il est important dans la pratique que les *conditions de la discussion* (plus ou moins " contingentes ") soient mises en valeur et défendues en fonction de la situation. Ces conditions qui rendent possible la rationalité discursive impliquent l'idée de " conception normative de la culture politique ", comportant par exemple des institutions différenciées de manière appropriée et une maturité socialisée. L'éducation et le débat public, le développement culturel et des expériences plures sont ici certains des éléments essentiels⁶⁹, qui peuvent et doivent être défendus, améliorés et étendus⁷⁰.

En ce sens, une *pratique mélioriste* est à l'œuvre, et elle permet de parvenir à un plus haut degré de justice et de rationalité, même lorsqu'il n'y a pas dans la discussion unanimité ou réponse définitive. L'*exclusion* progressive des cas d'*injustice* et les tentatives pour *améliorer* graduellement la compétence des participants tout comme la qualité des positions entre lesquelles il faut finalement choisir, tout cela constitue un résultat important dans la recherche de la justice et de la vérité⁷¹. Cette démarche est certes faillible, mais on peut montrer qu'elle est efficace dans bien des cas, ce qui est une raison

suffisante de poursuivre nos efforts. Ce qui guide cette pratique, ce n'est pas la recherche d'un idéal, mais la volonté d'éviter ce qui se révèle plus mauvais que nécessaire. C'est probablement la seule démarche qui s'offre à nous, mais c'est tout ce dont nous avons besoin en théorie aussi bien qu'en pratique. Telle est, finalement, notre réponse à " la guerre des dieux " et à " l'antinomie de la vérité ".

P O S T L U D E

Y a-t-il une ou plusieurs formes de rationalité ? Une seule, au sens où l'on ne peut échapper à la rationalité discursive. Il n'y a au fond qu'une seule rationalité discursive pour aborder les questions théoriques et les questions de justice : mais une réponse obtenue par la discussion n'a d'autre force que celle que lui confère la *qualité des arguments avancés*. En même temps, dans le monde moderne, l'idée d'une rationalité " substantielle ", unique et compréhensive, manque de crédibilité : Dans ce sens, la rationalité discursive caractérise la modernité, mais c'est une rationalité qui s'exerce dans des perspectives, disciplines et horizons culturels divers, à travers de nombreuses institutions et une pluralité de rôles et de styles de vie – et il faut mettre en cause en permanence l'irrationalité inhérente aux sociétés modernes, telle qu'elle apparaît par exemple dans les tensions de l'économie et de la politique, tout comme dans le dysfonctionnement de la reproduction socioculturelle et écologique. La rationalité discursive elle-même est à la fois une et multiple, et elle est liée aux dilemmes. Savoir comment décider par la discussion *qui* a compétence pour participer à la discussion, et donc qui y inclure ou en exclure, est pour elle un problème embarrassant : comment trouver une compensation discursive pour tous ceux qui sont concernés mais ne pourront jamais participer à une discussion ? En tant que nous participons en acte ou en puissance à la rationalité discursive, nous sommes faillibles, même si nous sommes pour la plupart capables d'apprendre les uns des autres. Nous sommes tenus d'essayer à nouveau de progresser grâce à un effort collectif, ou tout au moins d'éviter confusions ou erreurs graves (lorsque cela est possible). En ce sens philosopher est une tâche pratique jamais achevée. Étant dans le même bateau (comme on le dit souvent), nous devons faire face à nos problèmes en participant, pas à pas, à transformer le navire sur lequel nous sommes. Un navire perdu " en pleine mer " (comme l'ont dit certains philosophes), et certains pourraient être tentés de s'exclamer : " une nef des fous ! " Mais, vu sous un autre angle, ou vu " de nulle part ", il est plus probable qu'il apparaisse comme une nef charmante avec un équipage peu durable⁷².

Notes:

¹ Comme les théories de la maturation morale, de l'agir communicationnel, de la modernité, ainsi que la théorie de la démocratie et du droit. (Voir par exemple Habermas [1983], [1984b] ; [1981], [1988] ; et [1992] ou [1996c]).

² Cependant, il me semble que ces arguments d'Apel, contre Habermas, sont devenus *relativement plus sérieux* récemment ; voir Apel (1998), pp. 727 sq. avec une critique contre Habermas (1992) : “ Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas' *Faktizität und Geltung*. Dritter, transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken ”.

³ Habermas examine en outre divers types de rationalité comme “ rationalité discursive et réflexion ”, “ rationalité épistémique ”, “ rationalité téléologique ” et “ rationalité communicationnelle ”, dont la rationalité discursive est conçue comme facteur intégrateur : Habermas (1996b), pp. 67-73. Mais, même dans son approche “ pluraliste ” et “ gradualiste ”, il demeure étrangement attaché à une pensée paradigmatique lorsqu'il parle de ses concepts essentiels comme celui d'“ action ”, *Handeln* (qui se limite à l'action intentionnelle, qui a un but, pp. 68-71), ou celui de “ savoir ”, *Wissen* (qui se limite au savoir propositionnel et ignore le savoir implicite, pp. 68-70). (Cela ferait frémir les praxéologues orthodoxes. De leur point de vue, Habermas n'est certainement pas un philosophe analytique).

⁴ Cf. par exemple Habermas (1995), pp. 182-183.

⁵ Habermas (1995) et Rawls (1995). Quelque raison qu'il ait pu avoir de critiquer Rawls, Habermas ne semble pas voir combien il importe de penser la notion de consensus en termes de “ tâches de la raison ” (“ *the burdens of judgment* ”), ce qui permet d'aboutir à la possibilité d'un consensus rationnel fondé sur des raisons différentes, certaines étant décisives tandis que d'autres ne sont qu'auxiliaires, quoique de poids. (Cf. Grimen [1997] qui emploie le terme anglais “ *supportive* ” [“ de poids ”]). Une telle approche aurait pu donner une notion du consensus moins idéalisée et plus gradualiste.

⁶ Certains penseurs, américains “ convaincus ”, comme Rorty et Rawls, ne semblent pas posséder l'imagination nécessaire pour comprendre les raisons historiques pour lesquelles Habermas s'intéresse de si près à l'irrationalité, cf. par exemple, Rawls (1995), p. 56, n. 8.

⁷ Habermas utilise la notion de compromis “ équitable ”, ce qui laisse supposer qu'il existe d'autres formes de compromis (ainsi Habermas [1992], p. 206 : “ *Kompromissbildung* ”, tr. fr. [1997], p. 186 : “ formation d'un compromis équitable ”). Il parle aussi de différents genres de raisons (*Gründe*), liés à différentes formes d'accord et de compréhension (*Verständigung* et *Einverständnis*), cf. Habermas (1996b), p. 76. Mais, pour autant que je puisse en juger, il ne semble pas avoir renoncé à l'idée d'un *consensus* fondé sur *les mêmes raisons pour tous*. Cf. par exemple Habermas (1992), p. 139, tr. fr. 1997, p. 124 : “ les raisons décisives doivent en principe pouvoir être acceptées par quiconque. ” Cf. Habermas (1996a), p. 108, ou même texte en tr. fr. 1995, p. 161 : “ si les partenaires qui négocient un compromis peuvent approuver le résultat pour des raisons chaque fois différentes, les partenaires d'une argumentation doivent, pour autant que cela soit possible, parvenir à une entente rationnellement motivée fondée sur des raisons identiques. ” (“ Während Parteien, die einen Kompromiss aushandeln, dem Ergebnis aus jeweils anderen Gründen zustimmen können, müssen Argumentationsteilnehmer ein rational motiviertes Einverständnis, wenn überhaupt, aus denselben Gründen erzielen. ”)

⁸ Voir Kohlberg (1981), (1984), aussi (1971), (1973) et (1982). Voir Habermas par ex. (1976b), (1983), tr. fr. 1986, (1991b), tr. fr. 1992. Aussi Gilligan et Murphy (1980), Apel (1988) et Benhabib (1992).

⁹ Voir Habermas (1983), p. 199.

¹⁰ Une exception remarquable, le cas de la bière du matin, Habermas (1981), vol. 2, p. 187.

¹¹ Finalement, étant donné le niveau théorique auquel Habermas se place et compte tenu de son vaste projet qui embrasse une perspective socio-historique incluant une conception autoréférentiellement cohérente de la rationalité, il n'est pas facile de parvenir à une meilleure solution. En tout cas, Habermas a élaboré sa perspective conceptuelle par des *Auseinandersetzungen* avec d'importants théoriciens de diverses disciplines. Mais, il est vrai qu'en un autre sens il est facile de découvrir des points faibles et, dans un certain nombre de cas, de suggérer d'autres solutions (comme lorsque Habermas interprète l'économie et la politique par sa “ théorie du système ”). La théorie du système n'est pas sans poser de problèmes, et il est d'autres manières d'aborder l'économie et la politique : voir McCarthy (1991), p. 178. Mais voir Habermas (1992) pour une conception plus récente du domaine de la politique (du droit et de l'institution judiciaire).

¹² Voir Apel (1988), (1989), et (1994). Voir Hochmut et Wenzel (1989). (Dans une perspective herméneutique, voir par exemple Hammer [1995]). Pour la réponse de Habermas, voir Habermas (1991b), surtout pp. 185 sq.

¹³ Ce qui est le cas dans sa critique des postmodernes français, *in* Habermas (1985). Mais Habermas a aussi eu recours directement au raisonnement transcendantal, comme dans Habermas (1983), p. 141, tr. fr. p. 145. En ce qui concerne les raisons qu'il a d'être prudent, voir par exemple "L'Éthique de la discussion", *ibid.* pp. 90-108 ; tr. fr. pp. 107-120. Voir aussi Habermas (1976a). Voir aussi dans Habermas (1983) sa longue discussion des arguments favorisés d'Apel qui s'appuient sur l'autoréférence.

¹⁴ On peut estimer que c'est le défi lancé par le "scepticisme profond" qui fait de la défense de la rationalité une urgence. (C'est pourquoi il faut avoir connu une crise _ en l'occurrence, celle du "nihilisme européen" _ pour comprendre le besoin de cette défense. Voir Skirbekk [1958]). Voir sur la "justification ultime" (*Letztbegründung*), outre Apel, Dietrich Böhler et Wolfgang Kuhlmann, par exemple Böhler (1990) ; voir Böhler (1983), Kuhlmann (1985) et aussi le recueil par Apel et Kettner (1992).

¹⁵ On pourrait soutenir que cet appel à la rationalité discursive (s'adressant à des personnes extérieures à la discussion) est d'ordre simplement "pratique", en ce sens que la question de savoir s'il est efficace dans tous les cas demeure ouverte. Néanmoins il est tout à fait pertinent de chercher en quel sens la rationalité discursive s'est intégrée à la société moderne, ce que fait Habermas. Et une réponse affirmative à cette interrogation n'est pas seulement intéressante du point de vue théorique ; elle peut aussi contribuer à promouvoir la rationalité dans un monde vécu moderne.

¹⁶ Alors qu'il accepte l'idée essentielle d'Apel concernant l'incohérence pragmatique qu'il y a à refuser l'existence de normes constitutives de la discussion alors même qu'on discute, Habermas ajoute, *in* Habermas (1983) p. 96, tr. fr. p. 107 : "Mais cet argument ne porte pas suffisamment pour le convaincre [le sceptique] en tant qu'*acteur*. [...] En effet, que des règles qui sont incontournables *dans l'espace même* des discussions puissent aussi prétendre être valables pour la régulation de l'activité, *en dehors* donc du cadre argumentatif ; voilà qui ne va pas du tout de soi." Apel lui-même a accepté dans une certaine mesure une "problématique de décisionnisme résiduel", selon Habermas qui renvoie à Apel (1973), vol. 2, pp. 420-421, sur "willentliche Bekräftigung". Voir aussi Herbert Schnädelbach dans Benhabib et Dallmayr (sous la direction de) (1990) pp. 270-292. Mais Apel affirme avec insistance que le sceptique ne peut être mis en déroute que par des arguments provenant d'une autoréflexion stricte (*stricte Reflexion*) au sens de Kuhlmann, voir Honneth *et al.* (sous la direction de) (1989) p. 50, note 48. Ce n'est que par la certitude performative de la personne qui réfléchit sur sa propre argumentation que peut s'atteindre la justification ultime. Et ce n'est que par un savoir réflexif de l'irréfutabilité des conditions nécessaires de l'argumentation que nous pouvons nous mettre en mesure de nous réapproprier notre développement et notre vie éthique (*Selbsteinholung*). Il ne suffit pas en guise de justification ultime de renvoyer comme Habermas à "l'absence d'alternatives", et son projet de reconstruction est trop inductif : ces deux aspects sont bien trop faillibilistes selon Apel.

Pourtant Habermas considère que sa théorie de l'agir communicationnel, avec ses prétentions à la validité inhérente aux actes de parole, constitue un argument décisif en faveur de l'idée que les normes constitutives du discours possèdent un statut normatif aussi en dehors de la discussion (ou de l'argumentation) : "Wer nicht an Argumentationen teilnimmt oder teilzunehmen bereit ist, steht gleichwohl "immer schon" in Zusammenhängen kommunikativen Handelns. Indem er das tut, hat er die, wie immer auch kontrafaktisch erhobenen, in Sprechakten enthalten und allein diskursiv einlösbaren Geltungsansprüche naiv schon anerkannt - andernfalls hätte er sich vom kommunikativen eingelebten Sprachspiel der Alltagspraxis lösen müssen." Habermas (1973b) p. 153 (note 160).

Même si un sceptique peut refuser toute argumentation (mais dans ce cas comment prétendre qu'il est sceptique, ne manquerait pas de demander Apel), Habermas estime qu'alors "il ne peut pas avoir recours à celle-ci, même de manière indirecte, pour démentir qu'il partage une forme de vie socio-culturelle, qu'il a grandi dans des contextes où s'exerçait une activité communicationnelle et qu'il y reproduit sa vie. Bref, il peut désavouer l'éthique mais non la moralité sociale propre aux relations vécues dans lesquelles il est du reste impliqué, pour ainsi dire, vingt-quatre heures sur vingt-quatre. Autrement, il lui faudrait se réfugier dans le suicide ou dans la démence". Habermas (1983) p. 110 ; tr. fr. p. 121.

¹⁷ Voir Apel (1989).

¹⁸ Apel, *ibid.*, mais aussi (1998)!

¹⁹ Habermas (1983) vol. I, pp. 107-108. Il soutient aussi qu'une société civilisée comporte les deux. Tenter d'éliminer la notion d'un horizon non-thématisé aurait posé de nombreux problèmes. (Les herméneuticiens tout comme les wittgensteiniens ont souligné de manière convaincante le caractère irréductible de ce qui est donné implicitement dans une tradition ou une pratique).

²⁰ Bien entendu, d'autres philosophes qui s'occupent de la justice, comme John Rawls, établissent une distinction du même genre (entre "le juste" et "le bon"). Voir Rawls (1993) et (1995). Pour une autre conception des rapports entre "le juste" et "le bon" (qui se prononce en faveur du bon), voir Charles Taylor (1989).

²¹ Habermas (1983) tr. fr. p. 193.

²² *Ibid.*, tr. fr., p. 193, voir pp. 193-194 : “ Ce qui caractérise, en somme, la morale sociale concrète propre à un monde vécu dont on a naïvement pris l’habitude, c’est le fait que les questions morales continuent de former, avec les questions évaluatives, un syndrome indissoluble, tandis qu’elles [les questions morales] peuvent être comprises, dans un monde vécu rationalisé, en fonction du problème de la vie bonne. Il faut avant tout y répondre en les comprenant comme des questions autonomes, c’est-à-dire comme des questions de justice. ”

²³ *Ibid.*, tr. fr., p. 193.

²⁴ *Ibid.*, tr. fr., p. 193.

²⁵ *Ibid.*, tr. fr., p. 194.

²⁶ *Ibid.*, tr. fr., p. 193.

²⁷ Voir les chapitres II et III ci-dessus.

²⁸ Voir par exemple Hochmuth et Wenzel (1989).

²⁹ Par exemple Habermas (1996a) p. 61, sur “ Alternativenlosigkeit ” (de la pratique argumentative).

³⁰ Voir McCarthy (1991).

³¹ Voir Benhabib et Dallmayr (sous la direction de) (1990) pp. 34-41.

³² Voir Habermas dans Thompson et Held (sous la direction de) (1982) p. 236 : “ l’analyse pragmatique-formelle démarre avec des cas idéalisés de l’agir communicationnel typique de la vie quotidienne *des sociétés modernes*. ” Voir McCarthy (1991), pp. 134-135.

³³ C’est la critique essentielle de Wellmer (1986), par exemple p. 103, note 1.

³⁴ Voir par exemple Johannessen (1990) et Molander (1998) sur la pratique et la connaissance implicite. Je fais aussi allusion ici aux arguments de Wittgenstein concernant *l’interrelation entre signification et formes de vie*, que discute Wellmer (1984) pp. 351-355. Et aussi à une pratique conçue pragmatiquement, voir Bernstein (1983).

³⁵ Dans Thompson et Held (sous la direction de) (1982) pp. 251 sq. Habermas caractérise le besoin de “ médiation ” comme “ le point aveugle des théories orientées vers la pensée transcendantale ” (p. 253). “ La raison pratique _ doit être “située” ” (p. 252). Le dilemme à éviter est (1) le scepticisme (“ à propos des prétentions cognitives des jugements moraux ”) qu’il attribue à Steven Lukes, et (2) le contextualisme (“ affirmer le droit d’une morale située historiquement [*Sittlichkeit*] sur une morale abstraitement universelle [*Moral*] ”) qu’il attribue à Seyla Benhabib. “ Je considère ces deux démarches comme fausses, l’historico-philosophique aussi bien que la sceptique ” (p. 253). Ce qui montre bien comment Habermas s’occupe de ces problèmes, et aussi qu’il critique lui-même une position morale fondée sur “ une morale située historiquement [*Sittlichkeit*] ”, que pourtant Apel lui reproche dans Apel (1989). Le fait que Habermas croit utile de renvoyer à la position d’Apel pour “ expliquer le statut qu’assume le principe d’universalisation dans l’éthique de la discussion ” (Thompson et Held [sous la direction de] [1982] p. 256) donne une idée supplémentaire de la subtilité du débat entre les deux penseurs.

³⁶ Par exemple Habermas (1983), pp. 191 sq. ; tr. fr., pp. 195 sq.. Voir aussi ses remarques qui indiquent une révision explicite en faveur du jugement et de l’application en situation, ainsi que de la motivation (1984b), pp. 246-247. Voir aussi Robert Alexy sur le rapport entre justification et caractère réalisable, “ A Theory of Practical Discourse ” dans Benhabib et Dallmayr (sous la direction de) (1990), p. 175. Pour Habermas, la “ motivation rationnelle ” en faveur de la rationalité discursive est réelle mais faible. La pragmatique universelle, interprétée conjointement avec les théories de la maturation et de la modernisation, étaye l’idée d’une motivation rationnelle (avant, pendant et après la discussion). Toutefois Habermas (1992) appuie l’idée d’un soutien institutionnel (dans le cadre d’un État de droit démocratique) à notre motivation réelle mais faible en faveur d’une morale universelle.

³⁷ Habermas évoque souvent la distinction entre “ discours d’application ” et “ discours de justification ”, voir par exemple sa réaction à Sheila Briggs et Seyla Benhabib dans Habermas (1991c), pp. 148-151. Voir aussi l’élaboration de cette distinction dans Günther (1988).

³⁸ Le problème ne tient pas seulement à ce qu’il pourrait y avoir des contextes ambigus, rendant difficile l’application correcte de la notion de justice, mais aussi à ce qu’une personne ayant acquis par la discussion une haute idée de la justice doit également avoir acquis par là une compréhension de ce à quoi la justice pourrait ressembler dans un contexte approprié. Il est contraire à l’intuition qu’une personne puisse atteindre par la discussion une haute intelligence de l’idée de justice sans savoir comment la reconnaître lorsqu’elle est appliquée dans un contexte. Il écrit : “ C’est par cette intégration des opérations à la fois cognitives et émotionnelles, lors de la fondation et de l’application des normes, que l’on caractérisera donc *l’accession à la maturité* de toute capacité morale de juger ”. “ Cette idée de maturité [] doit, en fait, résulter d’une définition adéquate du stade moral le plus élevé ”. Habermas (1983), p. 182, tr. fr., p. 198.

³⁹ Sur l’examen de la philosophie de Wittgenstein par Apel et Habermas, voir par exemple Apel (1973) vol. 1, pp. 335-377 (“ Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens ”) et Habermas (1984a), pp. 65-82

(“ Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlage der Soziologie ”, publié en 1970-1971). Cependant, il me semble que ni l’un ni l’autre ne se situe philosophiquement au niveau des pensées les plus fines de Wittgenstein (voir ma critique de leur conception du “ tournant pragmatico-linguistique ” dans l’introduction). En résumé, dans cet article, Habermas “ utilise ” Wittgenstein pour aller de Sellars (par Wittgenstein) à Chomsky, et de Chomsky à la pragmatique universelle de Habermas. Il dit que Sellars a échoué à cause d’une “ sprachmonologischen Begründung der Intersubjektivität ” (*ibid.*, p. 61), et que Wittgenstein présente une transition de la philosophie de la conscience à la théorie linguistique (“ Demgegenüber vollzieht Wittgenstein den Übergang von der Bewusstseinsphilosophie zur Sprachtheorie ohne Zögern ”, *ibid.*, p. 67). Mais il reproche à Wittgenstein un déficit théorique (“ Wittgenstein hat, wenn ich recht sehe, seinen Theorieverzicht nicht begründet ”, *ibid.*, p. 82). Reste, pour Habermas, l’élaboration pragmatique de la position de Chomsky. Ainsi Habermas “ utilise ” Wittgenstein comme *position* à critiquer (et à “ dépasser ”), mais il ne prend pas au sérieux ses intuitions sur le *scepticisme linguistique* et sur la manière de *faire* de la philosophie.

⁴⁰ À coup sûr, cette notion de solidarité est un peu “ mince ”. Voir Habermas (1991b), par exemple pp. 149-152, 174-175.

⁴¹ Cf. “ Justice and Solidarity : On the Discussion Concerning “Stage 6” ”, dans Kelly (sous la direction de) (1990), pp. 32-52.

⁴² Voici un argument contre l’idée de Rawls (monologiste) de “ position originelle ”.

⁴³ Voir Böhler (1991) et Apel et Kettner (sous la direction de) (1992) pp. 207-216 ; Apel (1988) pp. 103-153 ; tr. fr., 91-132 ; H. Gronke, dans Dorschel *et al.* (sous la direction de) (1993), pp. 273-296, par exemple p. 294 ; et Apel (1994), p. 105.

⁴⁴ Voir la critique de Habermas, Habermas (1991b), pp. 185 sq., en particulier pp. 196-197.

⁴⁵ Voir, au sein de la tradition apeliennne, le débat sur le rapport entre l’incontestabilité réflexive et l’herméneutique. Voir par exemple Apel (1987) et (1988), Böhler (1983) et Kuhlmann (1993).

⁴⁶ Voir Günther (1988), et aussi Benhabib (1992).

⁴⁷ Voir mes arguments au chapitre III ci-dessus.

⁴⁸ Voir Günther (1988), pp. 94-98. Et le chapitre III ci-dessus.

⁴⁹ Ces assertions doivent être discutées par une variété de cas ; voir par exemple Skirbekk (1992a), pp. 1-25 et 44-58.

⁵⁰ Voir McCarthy (1991), pp. 181-199 et Habermas (1991b), pp. 200-204.

⁵¹ La force de l’expression “ interprétation universalisable des besoins ” vient de ce qu’elle met l’accent sur le caractère “ interprétable ” des besoins : les besoins ne sont ni des faits bruts, objectivement donnés, ni de simples préférences subjectives, mais ils sont linguistiquement “ médiatisés ” et susceptibles d’être changés et améliorés. Ce qui peut et doit être universalisé n’est pas représenté par l’affirmation d’un quelconque expert sectoriel, ni par la préférence d’ordre privé telle que le marché l’enregistre, mais par les préférences rationnellement “ blanchies ”. Il faudrait traiter des besoins et des intérêts en ayant recours à la discussion, qui suppose, pour être véritable, une validation normative, mais aussi un processus d’apprentissage par le changement de rôle parmi les participants ; il en résulte donc qu’une véritable discussion valide et éduque à la fois. Elle pourrait même, dans certains cas, avoir une fonction thérapeutique.

⁵² Ici nous touchons à la question délicate des seuils de compétence nécessaires pour pouvoir participer à une discussion ; voir le chapitre VII.

⁵³ Voir Skirbekk (1991).

⁵⁴ Cf. Apel (1989), par exemple p. 20 (note 7) sur les “ sinnkritische Argumente ” qu’on peut “ sinnvollerweise erwarten ” ; voir aussi par exemple ces expressions p. 49 : “ gar nicht verstanden werden kann ”, “ macht_ gar keinen Sinn ”. Et explicitement p. 49 : “ eine(r) transzendentalreflexive(n) Letztbegründung durch reductio ad absurdum ”. Voir également les analyses que fait Tranøy des diverses sortes de normes cognitives dans la section “ Conséquences de la critique ” du chapitre III.

⁵⁵ Voir aussi Kuhlmann (1985).

⁵⁶ Voir le chapitre II ci-dessus.

⁵⁷ Toutefois, voir la critique forte contre Habermas dans Apel (1998), pp. 727 sq.

⁵⁸ Voir aussi Kuhlmann, “ Ist die Idee einer letztbegründeten normativen Ethik überhaupt sinnvoll ? ”, Kuhlmann (sous la direction de) (1986), pp. 194-216.

⁵⁹ Voir Habermas, *in* Honneth et Joas (sous la direction de) (1986), pp. 327-405, citation : p. 350. Commentaires dans Apel, (1989). Voir aussi Habermas (1991b), pp. 185 sq.

⁶⁰ Toutefois, il dit, en critiquant R. Wuthnow : “ Er [Wuthnow] hält die verschiedenen analytischen Ebenen nicht auseinander und bedenkt nicht den methodischen Unterschied zwischen formalpragmatisch durchgeführter Sprach-, Argumentations- und Handlungstheorie einerseits, soziologischer Handlungs- und Systemtheorie andererseits, _ ”. Habermas (1991c), p. 150.

⁶¹ Les raisons en sont données au chapitre III ci-dessus.

⁶² L'étude de la *compétence* n'est pas la même chose que l'étude de la *performance*. Les arguments par l'absurde s'appliquent à la première, à mon avis. Voir le chapitre IV ci-dessus.

⁶³ J'ai défendu plus haut une conception gradualiste des rapports entre absurdité et erreur (chapitre II), et la même conception en ce qui concerne les rapports entre agir et discussion (chapitre III).

⁶⁴ Voir le chapitre V, la dernière section notamment.

⁶⁵ L'affirmation que tout savoir peut s'exprimer par propositions est une illusion sémanticienne. Voir la discussion de la “ connaissance implicite ”, par exemple Johannessen (1990) et Molander (1998). Aux yeux des praxélogues (wittgensteiniens), ces présupposés indiquent que la *pratique* et la *connaissance implicite* sont “ têtues ” ; pour les pragmaticiens, elles représentent des compétences habilitantes, tandis que les pragmaticiens transcendants les considèrent comme des savoirs réflexifs acquis sur le mode performatif.

⁶⁶ Voir par exemple Carol C. Gould dans Kelly (sous la direction de) (1990), pp. 253-273.

⁶⁷ On peut en principe discuter toute tentative de formuler explicitement ces normes, mais il n'en reste pas moins correct de dire qu'elles exigent au moins un commencement de reconnaissance mutuelle entre les participants et l'accord pour s'incliner devant “ l'argument le meilleur ”. En ce sens, elles font aussi appel à l'égalité et à l'universalisabilité.

⁶⁸ Ce qui est loin d'être trivial. Comme nous l'avons vu, cela implique que certaines formes d'ethnocentrisme et d'irrationalisme sont exclues.

⁶⁹ Voir la conception normative de la culture politique *in* Skirbekk (1991). C'est là ma solution au problème de la transition de la justification et de l'application à une éthique de la responsabilité stratégique (voir le rapport entre la Partie A et la Partie B de la conception apélieenne de l'éthique de la discussion).

⁷⁰ Cf. Habermas *in* Kuhlmann (sous la direction de) (1986), p. 30. Cette tâche pratique n'est pas réservée aux seuls philosophes, mais concerne tout le monde, cf. Habermas, *ibid.*, pp. 32-33.

⁷¹ Sur l'application de la notion de méliorisme gradualiste, cf. “ Ecological Crisis and Technological Expertise ”, Skirbekk (1992a). Sur la recherche d'une notion plus souple de justice discursive, voir aussi McCarthy (1991), pp. 198-199.

⁷² Pour la citation, cf. Otto Neurath, “ Foundations of the Social Sciences ”, Carnap, Morris et Neurath (1970), p. 47. Voir aussi Skirbekk *et al.* (sous la direction de) (1992).

R É F É R E N C E S

- Albert, H. (1975) *Transzendente Träumereien*, Hambourg, Hoffman und Campe.
- Alexander, H. A. (1967) "Comments on Saying and Believing", *Epistemology*, sous la direction d'A. Stroll, New York, Harper and Row.
- Apel, K.-O. (1970) "Szientismus oder transzendente Hermeneutik? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus", *Hermeneutik und Dialektik* vol. 1., sous la direction de R. Bubner *et al.*, Tübingen, J. C. B. Mohr. (Se trouve aussi dans Apel, 1973).
- Apel, K.-O. (1972) "From Kant to Peirce: The Semiotical Transformation of Transcendental Logic", *Proceedings of the Third International Kant-Congress*, sous la direction de L. W. Beck, Dordrecht, Riedel. (Se trouve aussi dans Apel, 1973).
- Apel, K.-O. (1973) *Transformation der Philosophie*, vols. 1 et 2, Francfort, Suhrkamp ; tr. fr. part. 1988, *L'éthique à l'âge de la science*, Lille, Presses Universitaires de Lille.
- Apel, K.-O. (1975a) *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce*, Francfort, Suhrkamp. (Se trouve aussi dans K.-O. Apel, *Charles Sanders Peirce, Schriften I und II*, Francfort, Suhrkamp, 1967 et 1970).
- Apel, K.-O. (1975b) "Der semiotische Pragmatismus von Ch. S. Peirce und die 'abstractive fallacy' in den Grundlagen der Kantschen Erkenntnistheorie und der Carnapschen Wissenschaftslogik", *Bewußtsein. Gerhard Funke zu eigen*, sous la direction de J. A. Bucher *et al.*, Bonn.
- Apel, K.-O. (1976a) "Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen", dans Apel (1976c).
- Apel, K.-O. (1976b) "The Problem of (Philosophical) Ultimate Justification in the Light of a Transcendental Pragmatic of Language", *Ajatus* 36.
- Apel, K.-O. (1976c) (sous la direction de) *Sprachpragmatik und Philosophie*, Francfort, Suhrkamp.
- Apel, K.-O. (1978) "Transcendental Semiotics and the Paradigms of First Philosophy", *Philosophical Exchange* 2/4.
- Apel, K.-O. (1979) *C. S. Peirce and the Question of the Truth-Conception of Modern Science (Toward a Transcendental-pragmatic Theory of Truth)*, manuscrit, Francfort.
- Apel, K.-O. (1980) "C.S. Peirce and the post-Tarskian Problem of an Adequate Explication of the Meaning of Truth", *The Monist* 63/3.
- Apel, K.-O. (1980/81) *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik*, Hessischer Rundfunk, Studienbegleitbrief 1, 2 et 8.
- Apel, K.-O. (1986) "Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 40.
- Apel, K.-O. (1987) "Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung", *Philosophie und Begründung*, sous la direction de W. R. Köhler *et al.*, Francfort, Suhrkamp, pp. 116-211.
- Apel, K.-O. (1988) *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Francfort, Suhrkamp; tr. fr. 1996, *Discussion et responsabilité*, t. 1, Paris, Cerf.
- Apel, K.-O. (1989) "Normative Begründung der 'Kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendental-pragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken", in A. Honneth *et al.* (sous la direction de), Francfort, Suhrkamp, pp. 15-65 ; tr. fr. 1990, *Penser avec Habermas contre Habermas. La moralité du monde vécu peut-elle assurer à la "Théorie critique" un fondement normatif?*, Paris, L'Éclat.

*shapeType1fFlipH0fFlipV0ITxid65536dxTextLeft0dyTextTop0dxTextRight0dyTextBottom0fFilled0lin
eWidth0fLine0fShadow0fBehindDocument1

*

- Apel, K.-O. (1992a) "The Hermeneutic Dimension of Social Science and its Normative Foundation", *Man and World* 25.
- Apel, K.-O. (1992b) "Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?", dans K.-O. Apel et M. Kettner (sous la direction de) (1992), pp. 29-61.
- Apel, K.-O. (1994) *Éthique de la discussion*, Paris, Cerf.
- Apel, K.-O. (1998) *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Francfort, Suhrkamp.
- Apel, K.-O. et D. Böhler (sous la direction de) (1984) *Praktische Philosophie – Ethik, Dialoge 1*, Francfort, Fischer.
- Apel, K.-O. et M. Kettner (sous la direction de) (1992) *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Francfort, Suhrkamp.
- Apel, K.-O. et M. Kettner (sous la direction de) (1996) *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Francfort, Suhrkamp.
- Aschenberg, R. (1978) "Über transzendente Argumente. Orientierung in einer Diskussion zu Kant und Strawson", *Philosophisches Jahrbuch*, 85, pp. 331-358.
- Bar-Hillel, Y. (1946) "Analysis of 'Correct' Language", *Mind*.
- Barbier, E. et al. (sous la direction de) (1991) *Blueprint 2: Greening the World Economy*, Londres, Earthscan Publications.
- Beatty, J. (1989) "The Insights and Oversights of Molecular Genetics: The Place of the Evolutionary Perspective", dans Ruse (sous la direction de) (1989), pp. 209-220.
- Beck, L.W. (1966) "Conscious and Unconscious Motives", *Mind*.
- Beckermann, A. (1972) "Die realistischen Voraussetzungen der Konsensus-theorie von J. Habermas", *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, 3, pp. 63-80.
- Benhabib, S. (1990) "In the Shadow of Aristotle and Hegel: Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy", dans M. Kelly (sous la direction de) (1990).
- Benhabib, S. (1992) *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Oxford, Polity Press.
- Benhabib, S. et F. Dallmayr (sous la direction de) (1990) *The Communicative Ethics Controversy*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Bentham, J. (1789) *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Londres, Payne.
- Berk, U. (1979) *Konstruktive Argumentationstheorie*, Stuttgart, Fr. Frommann Verlag.
- Bernstein, R. J. (1983) *Beyond Objectivism and Relativism*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press.
- Bernstein, R. J. (1991) *The New Constellation*, Cambridge, Polity Press.
- Bertilsson, M. (1978) *Towards a Social Reconstruction of Science Theory Peirce's Theory of Inquiry, and Beyond*, Lund.
- Black, M. (1949) *Language and Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press.
- Böhler, D. (1983) *Rekonstruktive Pragmatik und Hermeneutik*, Francfort, Suhrkamp.
- Böhler, D. (1990) "Transcendental Pragmatic and Critical Morality: On the Possibility and Moral Significance of a Self-Enlightenment of Reason", dans Benhabib et Dallmayr (sous la direction de) (1990) pp. 111-150.
- Böhler, D. (1991) "Menschenwürde und Menschentötung. Über Diskursethik und utilitaristische Ethik", *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 35, pp. 166-186.
- Böhler, D. (1996/97) *Praktische Philosophie/Ethik : Einführung und Grundlegung*, Berlin, Freie Universität.
- Böhler, D. et W. Kuhlmann, (sous la direction de) (1982) *Kommunikation und Reflexion*, Francfort, Suhrkamp.

*shapeType1fFlipH0fFlipV0ITxid65536dxTextLeft0dyTextTop0dxTextRight0dyTextBottom0fFilled0lineWidth0fLine0fShadow0fBehindDocument1

*

- Böhler, D. *et al.* (sous la direction de) (1986) *Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik?* Francfort, Suhrkamp.
- Böök, L. (1979) "Argumentation och giltighet", *Kommunikasjon og moral*, sous la direction de T. Nordenstam et G. Skirbekk, Département de Philosophie, Université de Bergen.
- Bouchindhomme, C. et R. Rochlitz (sous la direction de) (1996) *Habermas, la raison, la critique*, Paris, Cerf.
- Bubner, R. (1975) "Kant, Transcendental Argument and the Problem of Deduction", *The Review of Metaphysics* 28, pp. 453-467.
- Bubner, R. (1979) "Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente", *Transcendental Arguments and Science*, sous la direction de P. Bieri, R.-P. Hortsman et L. Krüger, Dordrecht, Riedel, pp. 304-332.
- Bubner, R. (1982) "Habermas's Concept of Critical Theory", dans Thompson et Held (sous la direction de) (1982), pp. 42-56.
- Carnap, R., Ch. Morris et O. Neurath (sous la direction de) (1970) *Foundations of the Unity of Science. Toward an International Encyclopedia of Unified Science*, vol. II.
- Carroll, L. (1895) "What the Tortoise said to Achilles", *Mind*, pp. 278-280 ; tr. fr. dans *Œuvres*, Paris, La Pléiade, 1990, pp. 1622-1625.
- Cavell, S. (1962) "The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy", *Philosophical Review*, pp. 67-93.
- Chomsky, N. (1965) *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, Mass (tr. fr. 1971, *Aspects de la théorie syntaxique*, Paris, Seuil).
- Cometti, J.-P. (sous la direction de) (1992) *Lire Rorty. Le pragmatisme et ses conséquences*, Paris, éditions de l'Éclat.
- Cooke, M. (1993) "Habermas and Consensus", *European Journal of Philosophy*, 1:3, pp. 247-267.
- Cross, R. C. (1958/59) "Category Differences", *Proceedings of the Aristotelian Society*.
- Dallmayr, W. (1974) *Materialien zu Habermas' "Erkenntnis und Interesse"*, Francfort, Suhrkamp.
- Davidson, D. (1974) "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47, pp. 5-20, réédité dans *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 183-198.
- Dorschel, A. *et al.* (sous la direction de) (1993) *Transzendentalpragmatik*, Francfort, Suhrkamp.
- Elster, J. (1978) *Logic and Society*, Chichester, Wiley.
- Elster, J. (1979) *Ulysses and the Sirens*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Elster, H. J. (sous la direction de) (1984) *Umweltschutz – Herausforderung unserer Generation*, Studienzentrum Weikersheim.
- Ferry, J. M. (1994) *Philosophie de la communication*, 1 et 2, Paris, Cerf.
- Ferry, L. (1992) *Le nouvel ordre écologique*, Paris, Grasset.
- Frankel, B. (1974) "Habermas Talking: An Interview", *Theory and Society*, vol. 1, pp. 37-58.
- Fraser, N. (1985) "What's Critical About Critical Theory? The case of Habermas and Gender", *New German Critique*, 35, pp. 97-132.
- Frey, R. G. (1980) *Interests and Rights : The Case against Animals*, Oxford, Oxford University Press.
- Gadamer, H. G. *et al.* (1971) *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Francfort, Suhrkamp.
- Gilje, N. (1990) *Modernitet – differensiering og rasjonalisering*, Bergen, Ariadne.
- Gilligan, C. et J. M. Murphy (1980) "Moral Development in Late Adolescence and Adulthood: a Critique and Reconstruction of Kohlberg's Theory", *Human Development*, 23, pp. 77-104.
- Grant, C. K. (1958) "Pragmatic Implication", *Philosophy*.
- Grimen, H. (1997) "Consensus and Normative Validity", *Inquiry*, 40, pp. 47-62.

*shapeType1fFlipH0fFlipV0ITxid65536dxTextLeft0dyTextTop0dxTextRight0dyTextBottom0fFilled0lineWidth0fLine0fShadow0fBehindDocument1

*

- Gullvåg, I. (1990) "Sanity, Madness, and Perverted Communication", *Essays in Pragmatics Philosophy II*, sous la direction de H. Høibraaten, Oslo, Norwegian University Press, pp. 9-55.
- Gullvåg, I. et J. Wetlesen (sous la direction de) (1982) *In Sceptical Wonder*, Oslo, Norwegian University Press.
- Gullvåg, I. et H. Høibraaten (sous la direction de) (1985) *Essays in Pragmatic Philosophy I*, Oslo, Norwegian University Press.
- Günther, K (1988) *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Francfort, Suhrkamp.
- Habermas, J. (1967) "Zur Logik der Sozialwissenschaften", *Philosophische Rundschau* ; tr. fr. 1987, dans *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, P. U. F.
- Habermas, J. (1968a) *Erkenntnis und Interesse*, Francfort, Suhrkamp. (Seconde édition complétée d'une postface, 1973) ; tr. fr. 1976, *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard.
- Habermas, J. (1968b) *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Francfort, Suhrkamp ; tr. fr. 1973, *La science et la technique comme idéologie*, Paris, Gallimard.
- Habermas, J. (1973a) "Wahrheitstheorien", *Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, sous la direction de H. Fahrenbach, Pfullingen, Neske ; tr. fr. 1987, dans *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, P. U. F.
- Habermas, J. (1973b) *Legitimationsprobleme in Spätkapitalismus*, Francfort, Suhrkamp ; tr. fr. 1978, *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, Paris, Payot.
- Habermas, J. (1973c) *Theory and Practice*, Boston, Beacon Press.
- Habermas, J. (1976a) "Was heißt Universalpragmatik", *Sprachpragmatik und Philosophie*, dans Apel (1976c) ; tr. fr. 1987, dans *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, P. U. F.
- Habermas, J. (1976b) *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Francfort, Suhrkamp ; tr. fr. part. 1985, *Après Marx*, Paris, Fayard.
- Habermas, J. (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort, Suhrkamp ; tr. fr. 1987, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard.
- Habermas, J. (1983) *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Francfort, Suhrkamp ; tr. fr. 1986, *Morale et communication*, Paris, Cerf.
- Habermas, J. (1984a) *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort, Suhrkamp.
- Habermas, J. (1984b) "Habermas: Questions and Counter-Questions", *Praxis International*, 4.
- Habermas, J. (1985) *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort, Suhrkamp ; tr. fr. 1988, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard.
- Habermas, J. (1988) *Nachmetaphysisches Denken*, Francfort, Suhrkamp ; tr. fr. 1993, *La pensée postmétaphysique*, Paris, Gallimard.
- Habermas, J. (1991a) *Erläuterungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort, Suhrkamp ; tr. fr. 1992, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf.
- Habermas, J. (1991b) *Erläuterungen zur Diskursethik*, Francfort, Suhrkamp.
- Habermas, J. (1991c) *Texte und Kontexte*, Francfort, Suhrkamp.
- Habermas, J. (1992) *Faktizität und Geltung*, Francfort, Suhrkamp ; tr. fr. 1997, *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard.
- Habermas, J. (1995) "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks to John Rawls' Political Liberalism", *The Journal of Philosophy*, pp. 109-131 ; tr. fr. 1997, dans J. Habermas et J. Rawls, *Débat sur la justice politique*, Paris, Cerf, pp. 9-48.
- Habermas, J. (1996a) *Die Einbeziehung des Anderen*, Francfort, Suhrkamp.
- Habermas, J. (1996b) "Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50, pp. 65-99.

*shapeType1fFlipH0fFlipV0ITxid65536dxTextLeft0dyTextTop0dxTextRight0dyTextBottom0fFilled0lineWidth0fLine0fShadow0fBehindDocument1

*

- Habermas, J. (1996c) *Between Facts and Norms*, Cambridge, Mass., MIT Press. (Traduction/_adaptation de Habermas [1992])
- Habermas, J. (1998a) "Richtigkeit vs. Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 46, pp. 179-208.
- Habermas, J. (1998b) "Remarks on legitimation through Human Rights", *Philosophy and Social Criticism*, 24, pp. 157-171.
- Habermas, J. (1998c) *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Francfort, Suhrkamp.
- Habermas, J. et N. Luhmann (1971) *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, Francfort, Suhrkamp.
- Hall, R. (1958) "Assuming", *Philosophical Review*.
- Hall, R. (1961) "Presuming", *Philosophical Quarterly*.
- Hammer, E. (1995) *Reclaiming the Ordinary: Towards a Critique of Discourse Ethics*, Diss. New School for Social Research, New York.
- Hampshire, S. (1959) *Thought and Action*, Londres, Chatto & Windus.
- Hancock, R., (1960), "Presuppositions", *Philosophical Quarterly*.
- Harré, R. (1956) "A Note on Existence Presuppositions", *Philosophical Review*.
- Harrison, B. (1965) "Category Mistakes and Rules of Language", *Mind*.
- Hart, H. L. A. (1951) "A Logician's Fairy Tale", *Philosophical Review*.
- Heidegger, M. (1927) *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer; tr. fr. 1985, *Être et temps*, Paris, Authentica.
- Hegselmann, R. et R. Merkel (sous la direction de) (1991) *Zur Debatte über Euthanasie*, Francfort, Suhrkamp.
- Hellesnes, J. (1968) *Sjølvkunnskapen og det framande medvitet*, Oslo, Tanum.
- Henri, P. et al. (sous la direction de) (1992) *Wittgenstein and Contemporary Theories of Language*, Bergen, Wittgenstein Archives.
- Hintikka, J. (1967) "Cogito, ergo sum: Inference or Performance?", *Descartes. A Collection of Critical Essays*, sous la direction de W. Donney, New York.
- Hochmuth, U. et H. Wenzel (1989) "Die Kontingenz von Kommunikation. Zur kritischen Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 41, pp. 215-240.
- Höffe, O. (1976) "Kritische Überlegungen zur Konsensustheorie der Wahrheit (Habermas)", *Philosophisches Jahrbuch*, 83 (se trouve aussi dans O. Höffe, 1979, *Ethik und Politik*, Francfort, Suhrkamp).
- Höffe, O. (1982) "Kantische Skepsis gegen die transzendente Kommunikationsethik", dans Böhler et Kuhlmann (sous la direction de) (1982), pp. 518-539.
- Høibraaten, H. (sous la direction de) (1990) *Essays in Pragmatic Philosophy II*, Oslo, Norwegian University Press.
- Honneth, A. (1985) *Kritik der Macht*, Francfort, Suhrkamp.
- Honneth, A. (1992) *Kampf um Anerkennung*, Francfort, Suhrkamp.
- Honneth, A. et H. Joas (sous la direction de) (1986) *Kommunikatives Handeln*, Francfort, Suhrkamp.
- Honneth, A., T. McCarthy, C. Offe et A. Wellmer (sous la direction de) (1989), *Zwischenbetrachtungen*, Francfort, Suhrkamp.
- Hösle, V. (1990) *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, Munich, C.H. Beck Verlag.
- Hoy, D. C. et T. McCarthy (1994) *Critical Theory*, Oxford, Blackwell.
- Hungerland, I. (1960) "Contextual Implication", *Inquiry*.
- Iltting, K.-H. (1976) "Geltung als Konsens", *Neue Hefte für Philosophie*, 10, pp. 20-50.
- Iltting, K.-H. (1982) "Der Geltungsgrund moralischer Normen", dans Böhler et Kuhlmann (sous la direction de) (1982), pp. 612-648.

*shapeType1fFlipH0fFlipV0ITxid65536dxTextLeft0dyTextTop0dxTextRight0dyTextBottom0fFilled0lineWidth0fLine0fShadow0fBehindDocument1

*

- Ilting, K.-H. (1991) "The Basis of the Validity of Moral Norms", dans S. Benhabib et F. Dallmayr (sous la direction de)(1991), pp. 220–255.
- Janicaud, D. (1985) *La puissance du rationnel*, Paris, Gallimard.
- Johannessen, K. S. (1973) *Norsk filosofisk tidsskrift 2*.
- Johannessen, K. S. (1990) "Rule Following, Intransitive Understanding and Tacit Knowledge", dans H. Høibraaten (sous la direction de), 1990, pp. 101-127.
- Johannessen, K. S. et T. Nordenstam (sous la direction de) (1981) *Wittgenstein – Aesthetic and Transcendental Philosophy*, Vienne, Hölder-Pichler-Tempsky.
- Keat, R. (1981) *The Politics of Social Theory. Habermas, Freud and the Critique of Positivism*, Oxford, Blackwell.
- Kelly, M. (sous la direction de) (1990) *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Kettner, M. (1993) "Ansatz zu einer Taxonomie performativer Selbstwidersprüche", dans Dorschel *et al.* (sous la direction de)(1993), pp. 187-211.
- Kitcher, P. (1983) *Abusing Science*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Kohlberg, L. (1971) ">From Is to Ought: How to commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development", *Cognitive Development and Epistemology*, sous la direction de T. Mischel, New York, Academic Press, pp. 151-235.
- Kohlberg, L. (1973) "The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment", *Journal of Philosophy*, 70, pp. 630-646.
- Kohlberg, L. (1981) *Essays in Moral Development*, San Francisco, Harper and Row.
- Kohlberg, L. (1982) "A Reply to Owen Flanagan", *Ethics*, 92.
- Kohlberg, L. (1984) *Essays in Moral Development*, II, San Francisco, Harper and Row.
- Köhler, W. R. *et al.* (sous la direction de) (1987) *Philosophie und Begründung*, Francfort, Suhrkamp.
- Kotarbinski, T. (1965) *Praxiology*, Oxford, Pergamon.
- Kuhlmann, W. (1981) "Reflexive Letztbegründung", *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 35.
- Kuhlmann, W. (1985) *Reflexive Letztbegründung, Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg/Munich, Alber.
- Kuhlmann, W. (1992) *Sprachphilosophie, Hermeneutik, Ethik*, Würzburg.
- Kuhlmann, W. (1993) "Bemerkungen zum Problem der Letztbegründung", dans Dorschel (1993).
- Kuhlmann, W. (sous la direction de) (1986) *Moralität und Sittlichkeit*, Francfort, Suhrkamp.
- Kuhn, Th. S. (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Chicago University Press, tr. fr. 1970, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion.
- Lange, O. (1971) *Political Economy*, Oxford, Pergamon.
- Llewelyn, J. E. (1962) "Presupposition, Assumption and Presumptions", *Theoria*.
- Lukes, S. (1982) "Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason", dans Thompson et Held (sous la direction de) (1982).
- MacIntyre, A. (1981) *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- MacIver, A.M. (1937/38) "Some Questions About 'Know' and 'Think'", *Analysis*, pp. 43-50.
- Manning, R. (1981) "Environmental Ethics and John Rawls' Theory of Justice" *Environmental Ethics* 3, pp. 155-165.
- Mans, D. (1974) *Intersubjektivitätstheorien der Wahrheit*, Diss. Francfort.
- Marx, K. et F. Engels (1845-1846) *Die Deutsche Ideologie*, MEGA 1/5, Berlin (1932) (tr. fr. *L'Idéologie allemande*, dans *Œuvres, Philosophie*, Paris, La Pléiade, 1982)
- McCarthy, T. (1978) *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Londres, Hutchinson.

*shapeType1fFlipH0fFlipV0ITxid65536dxTextLeft0dyTextTop0dxTextRight0dyTextBottom0fFilled0lineWidth0fLine0fShadow0fBehindDocument1

*

- McCarthy, T. (1982) "Rationality and Relativism: Habermas's 'Overcoming' of Hermeneutics", *Habermas, Critical Debates*, (sous la direction de J. B. Thompson et D. Held), Londres, MacMillan, pp. 57-59.
- McCarthy, T. (1985) "Reflections on Rationalization in the Theory of Communicative Action", *Habermas and the Modernity* (sous la direction de R. J. Bernstein), Cambridge, Polity Press, pp. 176-191.
- McCarthy, T. (1991) *Ideals and Illusions*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- McCarthy, T. (1992) "Something different" et "Réponse", dans J.-P. Cometti (sous la direction de), *Lire Rorty*, Paris, L'Éclat, pp. 57-76 et 195-212.
- McCarthy, T. (1994) "Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue", *Ethics*, vol. 105, n° 1, pp. 44-63.
- Meløe, J. (1983a) "The Agent and his World", *Praxeology* (sous la direction de G. Skirbekk), Oslo, Norwegian University Press.
- Meløe, J. (1983b) "The Picture in our World", *Praxeology* (sous la direction de G. Skirbekk), Oslo, Norwegian University Press.
- Mesure, S. et A. Renaut (1996) *La guerre des dieux*, Paris, Grasset.
- Molander, B. (1998) "Praxeology", *Encyclopedia of Philosophy*, Londres, Routledge.
- Morris, Ch. W. (1938) "Foundations of the Theory of Signs", *International Encyclopedia of Unified Science*, I, 2, Chicago, Chicago University Press.
- Naess, A. (1966), *Communication and Argument*, Oslo, Norwegian University Press.
- Naess, A. (1974) *Gandhi and Group Conflicts*, Oslo, Norwegian University Press.
- Naess, A. (1989) *Ecology, Community, and Lifestyle*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Naess, A. et al. (1956) *Democracy, Ideology, and Objectivity*, Oslo, Oslo University Press.
- Niquet, M. (1991) *Transzendente Argumente. Kant, Stawson und die sinnkritische Aporetik der Detranszendentalisierung*, Francfort: Suhrkamp.
- Niquet, M. (1994) *Nichthintergebarkeit und Diskurs*, Hab. Schrift, Francfort.
- Norton, B.G. (1989) "Intergenerational Equity and Environmental Decisions: A Model Using Rawls' Veil of Ignorance" *Ecological Economics* 1, pp. 137-159.
- Nowell-Smith, P.H. (1962) "Contextual Implication and Ethical Theory", *Proceedings of the Aristotelian Society*.
- O'Connor, J. (1948) "Pragmatic Paradox", *Mind*.
- Oelmüller, W. (sous la direction de) (1978) *Transzendentalphilosophie, Normenbegründung*, Paderborn, Schöningh.
- Øfsti, A. (sous la direction de) (1992) *Ecology and Ethics*, Trondheim, Tapir.
- Pap, A. (1960), "Types and Meaningless", *Mind*.
- Passmore, J. (1961) *Philosophical Reasoning*, Londres, Duckworth.
- Patzig, G. (1984) "Ökologische Ethik – innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft", dans Elster (sous la direction de) (1984).
- Peirce, Ch. S. (1931-1935) *Collected Papers of Ch. S. Peirce*, vol. 1-6, sous la direction de Ch. Harsthorn et P. Weiss, Cambr. Mass., Harvard University Press (vol. 7-8, 1958).
- Penn, J. (1990) "Towards an Ecologically-based Society: A Rawlsian Perspective" *Ecological Economics* 2, pp. 225-242.
- Peterson, S. (1960) "All John's Children", *Philosophical Quarterly*.
- Popper, K. (1944-1945) "The Poverty of Historicism" *Economica*; tr. fr. 1988 de l'éd. de 1976, *Misère de l'historicisme*, Paris, Plon.
- Porter, D. G. (1992) "Ethical Scores for Animal Experiments", *Nature*, 356, 12 mars, pp. 101-102.
- Poulain, J. (sous la direction de) (1992) *De la vérité. Pragmatisme, historicisme et relativisme*, Paris, Albin Michel.

*shapeType1fFlipH0fFlipV0ITxid65536dxTextLeft0dyTextTop0dxTextRight0dyTextBottom0fFilled0lineWidth0fLine0fShadow0fBehindDocument1

*

- Pritchard, M. S. (1981) "Justice and the Treatment of Animals: A Critique of Rawls" *Environmental Ethics* 3, pp. 55-61.
- Puntel, L. B. (1978) *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*, Oxford; tr. fr. 1987, *Théorie de la Justice*, Paris, Seuil.
- Rawls, J. (1993) *Political Liberalism*, New-York; tr. fr. 1995, *Libéralisme politique*, Paris, P.U.F.
- Rawls, J. (1995) "Reply to Habermas", *The Journal of Philosophy*, pp. 132-180; tr. fr. 1997, dans J. Habermas et J. Rawls, *Débat sur la justice politique*, Paris, Cerf, pp. 49-142.
- Rollin, B. (1989) *The Unheeded Cry*, Oxford, Oxford University Press.
- Rehg, W. (1991) "Discourse and the Moral Point of View: Deriving a Dialogical Principle of Universalization", *Inquiry* 34, pp. 27-48.
- Rorty, R. (1970-1971) "Strawson's Objectivity Argument", *Review of Metaphysics* 24.
- Rorty, R. (1979) "Transcendental Arguments, Self-Reference, and Pragmatism", *Transcendental Arguments and Science*, sous la direction de P. Bieri, R.-P. Hortsman et L. Krüger, Dordrecht, Riedel, pp. 77-103.
- Rorty, R. (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge; tr. fr. 1993, *Contingence, ironie et solidarité*, Paris, Armand Colin.
- Rorty, R. (1998) *Achieving our Country*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
- Ruse, M. (sous la direction de) (1989) *Philosophy of Biology*, Londres, Macmillan.
- Ryle, G. (1937/38) "Categories", *Proceedings of the Aristotelian Society*, repris dans *Logic and Language. Second Series*, sous la direction de A.G.N. Flew, Oxford, Blackwell (nouvelle édition, 1973).
- Ryle, G. (1945) *Philosophical Arguments*, Oxford, Clarendon Press.
- Schnädelbach, H. (1977) *Reflexion und Diskurs*, Francfort, Suhrkamp.
- Schnädelbach, H. (1982) "Bemerkung über Rationalität und Sprache", dans Böhler et Kuhlmann (sous la direction de) (1982), pp. 347-368,
- Schönrich, G. (1981) *Kategorien und transzendente Argumentation. Kant und die Idee einer transzendentalen Semiotik*, Francfort, Suhrkamp.
- Schönrich, G. (1994) *Bei Gelegenheit Diskurs*, Francfort, Suhrkamp.
- Schulz, W. (1967) *Wittgenstein*, Pfullingen, Neske.
- Searle, J. R. (1964) "How to derive 'ought' from 'is'", *Philosophical Review*.
- Sellars, W. (1954) "Presupposing", *Philosophical Review*.
- Singer, P. (1986) *Applied Ethics*, Oxford, Oxford University Press.
- Singer, P. (1991) "On Being Silenced in Germany" *The New York Review*, 15 août 1991, pp. 34-40.
- Skirbekk, G. (1958) *Nihilisme?* Oslo, Tanum (tr. angl. 1973).
- Skirbekk, G. (1972) *Truth and Preconditions*, Bergen, Institut de Philosophie.
- Skirbekk, G. (sous la direction de) (1983) *Praxeology*, Bergen/Oslo, Norwegian University Press.
- Skirbekk, G. (1984) "Die technologische und ökologische Krisenerfahrung als Herausforderung an die praktische Vernunft", dans K.-O. Apel et D. Böhler (sous la direction de) (1984), pp. 402-422.
- Skirbekk, G. (1987a) "La rationalité scientifique comme destin", *Les pouvoirs de la science*, sous la direction de D. Janicaud, Paris, Vrin, pp. 95-108. (Aussi dans Skirbekk, G. (1993) *Rationalité et modernité*, Paris, L'Harmattan.)
- Skirbekk, G. (1987b) "Praktische Fragen in pragmatischer Sicht. Wissenschaftliche Rationalität als Schicksal", *Archivio di Filosofia*, Rome, vol. 1-3, pp. 155-165.
- Skirbekk, G. (1988) "Politische Kultur – durch philosophische Tiefe oder alltägliche Gewohnheit?", *Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins, Chance oder*

*shapeType1fFlipH0fFlipV0ITxid65536dxTextLeft0dyTextTop0dxTextRight0dyTextBottom0fFilled0lineWidth0fLine0fShadow0fBehindDocument1

*

- Gefährung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus*, sous la direction de W. Kuhlmann, Francfort, Suhrkamp, pp. 290-298.
- Skirbekk, G. (1991) "The World Reconsidered", *Thesis Eleven*, 30, pp. 17-32.
- Skirbekk, G. (1992a) *Eco-Philosophical Manuscripts*, Bergen, Ariadne.
- Skirbekk, G. (1992b) *Manuscripts on Rationality*, Bergen, Ariadne.
- Skirbekk, G. *et al.* (sous la direction de) (1992) *The Commercial Ark. A Book on Evolution, Ecology, and Ethics*, Oslo, Scandinavian University Press.
- Skirbekk, G. *et al.* (1994) (sous la direction de) *The Notion of Sustainability and its Normative Implications*, Oslo, Scandinavian University Press. Nouvelle version: "Ethischer Gradualismus: jenseits von Anthropozentrismus und Biozentrismus?", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 43 (1995) 3, pp. 419-434.
- Skjervheim, H. (1959) *Objectivism and the Study of Man*, Oslo, Institut de Philosophie.
- Skjervheim, H. (1996) *Hans Skjervheim, Selected Essays*, Bergen, Institut de Philosophie, n° 12.
- Smart, J. J. C. (1953) "A Note on Categories", *British Journal of Philosophy of Science*.
- Spaemann, R. (1972) "Die Utopie des Herrschaftsfreiheit", *Merkur* 292 (août).
- Strawson, P.F. (1950) "On Referring", *Mind*.
- Strawson, P.F. (1952) *Introduction to Logical Theory*, Londres, Methuen.
- Strawson, P.F. (1954a) "A Reply to Mr. Sellars", *Philosophical Review*.
- Strawson, P.F. (1954b) "Presupposing", *Philosophical Review*.
- Strawson, P.F. (1959) *Individuals*, Londres, Methuen.
- Strawson, P.F. (1964) "Identifying Reference and Truth-Value", *Theoria*.
- Strawson, P.F. (1966) *The Bounds of Sense*, Londres, Methuen.
- Stroll, A. (1967a) "Presupposing", *Encyclopedia of Philosophy*, New York, Macmillan.
- Stroll, A. (1967b) "Statements", *Epistemology*, sous la direction d'A. Stroll, New-York, Harper and Row, pp. 192-201.
- Stroud, B. (1968) "Transcendental Arguments", *The Journal of Philosophy* 65, pp. 241-256.
- Taylor, Ch. (1978-1979) "The Validity of Transcendental Arguments", *Proceedings of the Aristotelian Society*, repris dans Ch. Taylor, 1995, *Philosophical Arguments*, Londres; tr. fr. 1997, "La validité des arguments transcendants", dans *La liberté des modernes*, Paris, P.U.F., pp. 115-133.
- Taylor, Ch. (1989) *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Thompson, M. (1957) "On Category Differences", *Philosophical Review*.
- Thompson, J. B. et D. Held (sous la direction de) (1982) *Habermas. Critical Debates*, Londres, Macmillan.
- Tranøy, K. E. (1960) *Vilkårslogikk*, Oslo, Universitetsforlaget.
- Tranøy, K. E. (1967) "Asymmetries in Ethics", *Inquiry* 10, pp. 351-372.
- Tranøy, K. E. (1976) "Norms of Inquiry: Methodologies as Normative Systems", *Contemporary Aspects of Philosophy*, sous la direction de G. Ryle, Londres, Oriol.
- Tugendhat, E. (1993) *Vorlesungen über Ethik*, Francfort, Suhrkamp.
- Turner, R. K. (1991) "Environment, Economics and Ethics" dans E. Barbier (sous la direction de) (1991), pp. 209-224.
- Walzer, M. (1987) *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Walzer, M. (1990) "A Critique of Philosophical Conversation", dans Kelly (sous la direction de) (1990), pp. 182-196.
- Wellmer, A. (1979) *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Problem der normativen Grundlagen einer kritischen Sozialwissenschaft*, Konstanz, Universitätsverlag Konstanz. (Se trouve aussi dans Oelmüller, W. [sous la direction de] [1979], pp. 140-174.)

*shapeType1fFlipH0fFlipV0ITxid65536dxTextLeft0dyTextTop0dxTextRight0dyTextBottom0fFilled0lineWidth0fLine0fShadow0fBehindDocument1

*

- Wellmer, A. (1984) " On the Dialectic of Modernism and Postmodernism ", *Praxis International*, 4.
- Wellmer, A. (1986) *Ethik und Dialog*, Francfort, Suhrkamp.
- Wellmer, A. (1993) " Wahrheit, Kontingenz, Moderne ", *Endspiele : Die unversöhnliche Moderne*, Francfort, Suhrkamp; tr. fr. " Vérité, contingence et modernité ", dans J. Poulain (sous la direction de) (1992).
- Wellmer, A. (1997) *Pragmatismus ohne regulative Ideen*, manuscrit, juin 1997.
- Wellmer, A. (1998) *Kommentar zu Richard Rortys " Rational Beauty, Non-Discursive Sublimity, and the Community of Philosophers "*, manuscrit, mai 1998.
- Whitebook, J. (1979) " The Problem of Nature in Habermas ", *Telos*, 40, pp. 41-69.
- Winch, P. (1958) *The Idea of a Social Science*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Wittgenstein, L. (1953) *Philosophische Untersuchungen*, tr. fr. 1961, *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard.
- Wittgenstein, L. (1958) *Über Gewissheit*, Londres, Oxford University Press; tr. fr. 1965, *De la certitude*, Paris, Gallimard.
- Wright, G.H. von (1959) *On the Logic of Negation*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 22 : 4.

*shapeType1ffFlipH0fFlipV0ITxid65536dxTextLeft0dyTextTop0dxTextRight0dyTextBottom0fFilled0lineWidth0fLine0fShadow0fBehindDocument1

*