

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Gallimard

- LA TECHNIQUE ET LA SCIENCE COMME « IDÉOLOGIE », coll. « Les Essais », 1973 (repris par Denoël, coll. « Médiations », 1978, repris dans « Tel », n° 161, 1990).
- PROFILS PHILOSOPHIQUES ET POLITIQUES, coll. « Les Essais », 1974 (repris dans « Tel », n° 114, 1987).
- CONNAISSANCE ET INTÉRÊT, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1976 (repris dans « Tel », n° 38, 1979).
- LE DISCOURS PHILOSOPHIQUE DE LA MODERNITÉ, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1988.
- DROIT ET DÉMOCRATIE, coll. « Nrf essais », 1997.

nrf essais

Chez d'autres éditeurs

- THÉORIE ET PRATIQUE, Payot, coll. « Critique de la politique », 2 t., 1975.
- RAISON ET LÉGITIMITÉ, Payot, coll. « Critique de la politique », 1978.
- APRÈS MARX, Fayard, coll. « L'espace du politique », 1985.
- L'ESPACE PUBLIC : ARCHÉOLOGIE DE LA PUBLICITÉ COMME DIMENSION CONSTITUTIVE DE LA SOCIÉTÉ BOURGEOISE, Payot, coll. « Critique de la politique », 1986.
- MORALE ET COMMUNICATION, Éditions du Cerf, coll. « Passages », 1986.
- THÉORIE DE L'AGIR COMMUNICATIONNEL, Fayard, coll. « L'espace du politique », 2 vol., tome 1 : *Rationalité de l'action et rationalisation de la société*, tome 2 : *Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, 1987.
- LOGIQUE DES SCIENCES SOCIALES ET AUTRES ESSAIS, Presses universitaires de France, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1987.
- MARTIN HEIDEGGER : L'ŒUVRE ET L'ENGAGEMENT, Éditions du Cerf, 1988.
- ÉCRITS POLITIQUES : CULTURE, DROIT, HISTOIRE, Éditions du Cerf, coll. « Passages », 1990.
- DE L'ÉTHIQUE DE LA DISCUSSION, Éditions du Cerf, coll. « Passages », 1992.
- LA PENSÉE POSTMÉTAPHYSIQUE : ESSAIS PHILOSOPHIQUES, Armand Colin, coll. « Théories », 1993.
- TEXTES ET CONTEXTES : ESSAIS DE RECONNAISSANCE THÉORIQUE, Éditions du Cerf, coll. « Passages », 1994.
- SOCIOLOGIE ET THÉORIE DU LANGAGE, Armand Colin, coll. « Théories », 1995.

Suite de la bibliographie en fin de volume

Jürgen Habermas

Vérité
et justification

*Traduit de l'allemand
par Rainer Rochlitz*

Ouvrage traduit
avec le concours du Centre national du livre

Gallimard

Le traducteur remercie Christian Bouchindhomme de ses remarques critiques et de ses suggestions pour l'ensemble de cette traduction.

Première partie

DE L'HERMÉNEUTIQUE À LA
PRAGMATIQUE FORMELLE

L'ouvrage a originellement paru sous le titre :

WAHRHEIT UND RECHTFERTIGUNG.
PHILOSOPHISCHE AUFSÄTZE

aux Éditions Suhrkamp, à Francfort.

© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1999.
© Éditions Gallimard, 2001, pour l'édition française.

CHAPITRE PREMIER

Philosophie herméneutique et philosophie analytique

Deux versions complémentaires
du tournant linguistique

Dans le cadre d'une série de conférences consacrées à la philosophie allemande « depuis Kant », il va de soi que Fichte, Schelling et Hegel, qui partent de Kant tout en le critiquant, ont leur place ; tel est aussi le cas de Wilhelm von Humboldt ^{1*}. Linguiste et philosophe, ce dernier a formé, avec Herder et Hamann, un triumvirat tout en allitérations qui avait soumis Kant à une critique inspirée par le romantisme ². À la différence du courant dominant de l'idéalisme, sa manière de renouer avec la philosophie transcendantale par le biais de la philosophie du langage a eu un retentissement tardif, mais riche en conséquences. Se souvenant de Humboldt et de la tradition humboldtienne — celle d'une linguistique orientée vers les contenus ³ —, Heidegger a été le premier à comprendre le caractère paradigmatique de l'herméneutique entre-temps développée par Droysen et Dilthey. À la même époque, Wittgenstein a lui aussi découvert, dans la sémantique logique de Gottlob Frege, un nouveau paradigme philosophique. Ce qui sera appelé plus tard le « tournant linguistique » s'est donc effectué à la fois dans une version herméneutique et dans une version analytique.

Ce qui m'intéresse ici, ce sont les rapports qu'entretiennent ces deux versions. Mais, pour ce faire, j'adopterai le point de vue autobiographique de ma génération. La tension entre rationalisme critique et théorie critique, qui a donné lieu, au début des années 1960, à une polémique entre Popper et Adorno, a occulté une autre opposition, dont les connotations étaient à la fois politiques et objectives. L'herméneutique développée sans discontinuer pendant toute la durée du nazisme s'est heurtée,

* Les notes sont regroupées en fin d'ouvrage, p. 317.

après la fin de la Seconde Guerre mondiale, à deux courants rentrés de l'exil, celui de la théorie analytique de la science et celui de la théorie critique de la société. Cette tension a alors agité les esprits d'une génération qui, après la guerre, avait commencé ses études sous l'influence intacte de Dilthey, de Husserl et de Heidegger et qui voyait cette tradition se prolonger dans le présent avec toujours autant de vigueur. La constellation définie par Gadamer, Adorno et Popper explique en tout cas la double orientation qui allait caractériser la critique immanente de l'herméneutique, critique dont j'esquisserai ici les contours en m'appuyant sur les travaux de mon collègue et ami Karl-Otto Apel. À vrai dire, l'élaboration de l'approche herméneutique sous la forme d'une pragmatique formelle n'aurait guère été possible sans les suggestions et les idées venues de la tradition analytique. De mon point de vue, les philosophies herméneutique et analytique sont donc moins des traditions concurrentes que des tendances complémentaires.

Je commencerai par expliquer la signification philosophique de la théorie du langage proposée par Humboldt (I). On verra par là en quoi les deux versions du tournant linguistique, mises en œuvre par Wittgenstein et Heidegger, sont en fait convergentes. Il est, en effet, surprenant de constater que le changement de paradigme opéré, de deux façons pourtant très différentes, au moment du passage de la philosophie de la conscience à la philosophie du langage conduit au même primat de l'*a priori* du sens par rapport au constat des faits (II). C'est à une telle dépréciation de la dimension cognitive du langage que réagit, enfin, la tentative visant à remettre en valeur les tendances universalistes de la philosophie du langage de Humboldt¹. Contre le contextualisme wittgensteinien des jeux de langage, contre l'idéalisme heideggérien de l'ouverture au monde par le moyen du langage, et contre la réhabilitation gadamérienne du préjugé, Apel a proposé, sur le terrain d'une critique humboldtienne de Kant, un Kant transformé par le pragmatisme² (III).

I

Humboldt distingue trois fonctions du langage : la cognition, dont la tâche est de forger les pensées et de présenter les faits ; l'expression, dont la fonction est d'exprimer les sentiments et de susciter les émotions ; enfin, la communication, qui consiste

à faire part de quelque chose, à soulever des objections et à réaliser des accords. Envisagé du point de vue sémantique de l'organisation des contenus du langage, le jeu combiné de ces fonctions ne se présente pas de la même manière que du point de vue pragmatique, où il s'agit de réaliser l'entente entre interlocuteurs. Alors que l'analyse sémantique se concentre sur la *vision du monde inhérente au langage*, l'analyse pragmatique place, quant à elle, au premier plan la *conversation*. Là, Humboldt traite la fonction cognitive du langage dans son rapport aux traits expressifs de la mentalité et de la forme de vie d'un peuple ; ici, il thématise cette même fonction dans son rapport à des discussions dont les participants sont capables de fournir des réponses et d'apporter la contradiction. Toute la tradition herméneutique est traversée par la tension entre le particularisme de l'ouverture langagière au monde et l'universalisme de la pratique visant à l'entente, orientée, quant à elle, vers les choses. C'est parce que Heidegger et Gadamer ont réduit cette tension à un seul de ses côtés qu'elle est devenue un défi pour la génération suivante. Mais voyons d'abord la conception transcendantale du langage telle que la développe Humboldt.

(1) Ce qui sert de référence à cet aspect de la langue constitutif d'une vision du monde, c'est le concept romantique de nation : « L'homme pense, sent et vit uniquement dans la langue, et c'est par elle qu'il doit être formé³. » Humboldt comprend les langues comme les « organes à l'aide desquels les nations pensent et sentent d'une manière particulière »⁴. Le lexique et la syntaxe d'une langue structurent un ensemble de catégories et de modes de pensée et articulent une précompréhension de tout ce que les membres de la communauté linguistique rencontrent dans le monde. Pour la nation qui en porte l'empreinte, toute langue articule une manière déterminée de « voir » le monde dans son ensemble.

Humboldt établit un « lien indissoluble » entre la « construction », la « forme interne » de la langue et une « image » déterminée du monde. L'horizon de sens préalablement projeté par une langue « définit la périphérie du monde » : « Toute langue trace autour de la nation qui la possède, un cercle d'où l'on ne peut sortir que pour autant que l'on entre par là même dans le cercle d'une autre langue⁵. » Ainsi, la formule qui désigne la langue comme l'« organe formateur de la pensée » doit être comprise au sens transcendantal d'une constitution spontanée du monde. Et par le biais de la sémantique de l'image du

monde, une langue structure en même temps la forme de vie de sa communauté linguistique ; en tout cas, l'une se réfléchit dans l'autre. Or cette conception transcendante du langage — qui inclut aussi bien la cognition que la culture — rompt avec quatre hypothèses fondamentales de la philosophie du langage qui domine de Platon à Locke et Condillac.

Premièrement, une telle conception holiste de la langue est incompatible avec une théorie en vertu de laquelle le sens des phrases complexes se compose à partir de la signification de leurs éléments constitutifs, et donc à partir de mots ou de propositions élémentaires isolés. D'après la conception de Humboldt, les mots isolés acquièrent en effet leur signification à partir du contexte des phrases qu'ils contribuent à construire ; ces phrases acquièrent la leur à partir de l'ensemble cohérent des textes qu'elles servent à composer ; enfin, les différents ordres de textes acquièrent leur signification grâce à l'articulation de la totalité du vocabulaire d'une langue. Deuxièmement, l'idée d'une image langagière du monde, qui structure la forme de vie d'une communauté, n'est pas compatible avec le privilège traditionnellement accordé à la fonction cognitive du langage. Désormais, la langue n'est plus considérée en premier lieu comme un moyen de représenter des objets ou des faits, mais comme un médium de l'esprit du peuple (*Volksgeist*). Troisièmement, un concept transcendantal de langage est incompatible avec la conception dominante du langage et de la communication, conception instrumentaliste selon laquelle on rattache pour ainsi dire aux représentations, concepts et jugements conçus au niveau prélinguistique, des signes, afin de faciliter les opérations de pensée et afin de communiquer ses opinions ou ses avis à d'autres personnes. À ce primat du langage par rapport à l'intention correspond, quatrièmement, le primat du caractère social de la langue par rapport aux idiolectes des différents locuteurs. Une langue n'est pas la propriété privée d'un individu, mais génère un ensemble cohérent de sens, intersubjectivement partagé et incarné dans des expressions culturelles et des pratiques sociales : « Au niveau phénoménal, toute langue ne se développe que dans un cadre social, et l'homme ne se comprend lui-même que dans la mesure où il a testé l'intelligibilité de ses paroles auprès d'autres personnes⁹. »

(2) Réceptacle de l'esprit objectif, le langage transcende l'esprit subjectif et, par rapport à celui-ci, jouit d'une autonomie particulière. Humboldt explique cette objectivité, non seule-

ment de l'expression linguistique mais encore de toute expression symbolique, en parlant de l'empreinte du processus de formation dont nous éprouvons la force en apprenant une langue. La puissance de la tradition, ou « de ce qui est transmis en bloc par des époques et des nations entières », marque objectivement les générations nouvelles¹⁰. Parallèlement, Humboldt développe un modèle expressiviste de l'usage de la langue. Entre l'objectivité du système des règles de la langue et la subjectivité du locuteur qui s'exprime par ses opérations linguistiques, il existe une action réciproque : « La langue opère de façon objective et indépendante, précisément dans la mesure où elle est elle-même dépendante et mise en œuvre de manière subjective. Car elle n'a nulle part, pas même dans l'écriture, de demeure définitive. Sa partie pour ainsi dire morte doit toujours être régénérée par la pensée et reprend vie par le discours ou la compréhension¹¹. » Ce processus circulaire du langage, qui est à la fois *ergon* et *energeia*, révèle « un pouvoir de l'homme sur le langage, analogue à celui que nous avons présenté comme le pouvoir que le langage exerce en retour sur lui »¹². À vrai dire, le sentiment et le tempérament des sujets ne sont pas seuls à s'affirmer par ce biais ; il en est de même pour les expériences que ces sujets font dans le monde en se confrontant à la réalité. Or l'objectivité du monde est d'une autre matière que l'« objectivité » des formes linguistiques qui, « incontestablement, imposent une certaine orientation à l'esprit et le soumettent à une certaine contrainte »¹³. Des langues différentes semblent produire des visions du monde tout aussi différentes, tandis que le monde apparaît à tous les locuteurs comme un seul et même univers.

L'idée selon laquelle le « monde objectif » « apparaît » aux membres de différentes communautés linguistiques comme un monde identique, présente, cependant, certaines difficultés. Bien que « le » langage soit conçu pour « générer la pensée objective » et qu'il remplisse la fonction cognitive de présenter les faits, ces derniers ne peuvent être décrits que dans le cadre d'une vision du monde chaque fois fondée sur une langue. En effet, les « modes de désignation » des objets, fixés par la grammaire, expriment la « vision » spécifique des « multiples objets » et par là quelque chose de subjectif, précisément le tempérament et le caractère particulier d'une communauté linguistique. Le langage ne peut remplir sa fonction cognitive qu'en association avec la fonction expressive¹⁴. Mais comment les membres de différentes communautés linguistiques peuvent-ils, en dépit de la différence de leurs perspectives chaque fois collectivement

partagées, viser le même monde qui, en tout cas, leur *paraît* objectif ? Cette question de la commensurabilité des visions du monde fondées sur les langues a déjà été discutée à la fin du XVIII^e siècle.

Si nous comprenons ce caractère propre à toute langue naturelle, le fait qu'elle contribue à former une vision du monde, dans un sens strictement transcendantal, et donc dans le sens de la constitution du monde des objets d'une expérience possible, il faut que les visions du monde inscrites dans les différentes langues prétendent, aux yeux de la communauté linguistique concernée, à une validité qui soit nécessaire *a priori*¹⁵. Or, comme l'a déjà observé Hamann dans sa *Métacritique de la Critique de la raison pure* de Kant, suivant cette prémisse l'*a priori* du sens que supposent les visions du monde fondées sur une langue doit inévitablement se présenter au pluriel, perdant du même coup la validité *universelle* qui caractérise un *a priori* transcendantal. Structurée par une langue, la précompréhension du monde dans son ensemble est, au contraire, « *a priori* arbitraire et indifférente, mais *a posteriori* nécessaire et indispensable »¹⁶. De toute évidence, Humboldt souhaite échapper à cette conclusion qui s'impose pourtant à l'esprit. En dépit de certaines formulations équivoques¹⁷, il ne comprend pas l'image langagière du monde comme un univers *sémantiquement fermé*, auquel les locuteurs ne pourraient échapper que pour se *convertir* à une autre image du monde.

(3) À cet égard, Humboldt est peu soucieux tant du particularisme du monde national qui se découvre par la langue que de la singularité du caractère de sa forme de vie, car il ne se borne pas à étudier la fonction cognitive du langage d'un point de vue sémantique. Il se fie à la division du travail entre la sémantique des images langagières du monde et une pragmatique formelle de la conversation qu'il appelle l'« échange véritable des idées et des sentiments au moyen de la conversation ». La pragmatique est chargée de dégager les aspects universalistes du processus devant aboutir à l'entente. Certes, la sémantique découvre dans le langage l'organe formateur de la pensée : langage et réalité s'enchevêtrent à tel point que tout accès direct à une réalité non interprétée est interdit aux sujets de la connaissance. La réalité — l'ensemble des objets susceptibles d'être décrits — est d'emblée intégrée à un horizon de signification chaque fois spécifique et, comme le dit Humboldt, « assimilée » à la langue qui est chaque fois la vôtre. Mais du point de vue

pragmatique de l'« usage vivant de la parole », on observe une tendance opposée au particularisme sémantique. Dans la conversation, qui est « pour ainsi dire le cœur du langage »¹⁸, les participants souhaitent se *comprendre* mutuellement en même temps que *s'entendre* à propos de quelque chose, et donc, si possible, parvenir à un accord. C'est vrai aussi pour l'entente recherchée par-delà les frontières de différentes communautés linguistiques.

Humboldt considère la traduction comme le cas limite qui éclaire le cas normal de l'interprétation et souligne pareillement les deux aspects : à la fois la résistance que les différences linguistiques opposent à la tentative de traduire les actes de discours (*Außerungen*) d'une langue dans une autre, et le fait que cette résistance est surmontable : « Lorsque la traduction met en contact des langues très différentes, l'expérience [...] montre que, bien qu'à des degrés de réussite fort différents, tout enchaînement d'idées peut être exprimé dans chacune d'entre elles »¹⁹. En effet, la tradition herméneutique n'a jamais remis en doute, de façon principielle, la possibilité de traduire les expressions d'une langue dans toutes les autres ; on s'est seulement demandé comment expliquer le fait, pour ainsi dire transcendantal, que les écarts sémantiques, quels qu'ils soient, puissent être surmontés : « La connaissance lumineuse de la différence requiert un troisième élément [qui doit être apporté par l'interprète], à savoir une conscience, simultanée et sans faiblesse, à la fois de la forme de sa propre langue et de celle de la langue étrangère. »

Humboldt postule un « point de vue supérieur » permettant à l'interprète d'« assimiler l'étranger et de s'y assimiler »²⁰. Ainsi, les étrangers qui apprennent à se *comprendre* par-delà les distances linguistiques se rencontrent d'emblée en anticipant un tel point de vue « tiers ». À vrai dire, il leur faut adopter ce point de vue *vis-à-vis* des choses *mêmes* à propos desquelles ils souhaitent *s'entendre*²¹. L'usage du langage à des fins de communication est lié à la fonction cognitive du langage, dans la mesure où, pour comprendre la langue étrangère, les deux parties doivent se référer, du point de vue qui est chaque fois le leur, au point de convergence communément admis d'un monde objectif. Les étrangers trouvent une langue commune et apprennent à se comprendre mutuellement, dans la mesure même où ils peuvent se disputer à propos des mêmes états de choses ou, le cas échéant, expliquer pourquoi on peut raisonnablement s'attendre que des divergences persistent. On ne comprend les expressions linguistiques que si l'on connaît les circonstances dans lesquelles

elles contribueraient à une entente à propos de quelque chose qui existe dans le monde. Le regard commun sur la réalité en tant que « domaine intermédiaire » entre les « visions du monde » de différentes langues est, d'une façon générale, la condition nécessaire de toute conversation sensée. Pour les interlocuteurs, le concept de réalité s'associe à l'idée régulatrice d'une « somme du connaissable ».

Ce lien interne entre la compréhension linguistique et l'entente à propos de quelque chose qui existe dans le monde explique pourquoi Humboldt associe à la fonction linguistique de communication une promesse cognitive. Dans la discussion, une vision du monde doit être travaillée par la contradiction de l'autre, de telle sorte que les horizons de sens de tous les participants s'élargissent par suite du décentrement progressif du point de vue qui est chaque fois le leur et, de plus en plus, se recourent. Une telle attente n'est, à vrai dire, fondée que s'il est possible de montrer, dans la forme dialogique et dans les pré-suppositions pragmatiques de la conversation, un potentiel critique capable d'affecter et de déplacer l'horizon même d'un monde découvert au moyen du langage.

Humboldt tente d'en faire la démonstration au moyen d'une analyse du système des pronoms personnels que l'on trouve dans toutes les langues. De la relation Je-Il de l'observateur, il distingue la relation interpersonnelle Je-Tu, qui est constitutive de l'attitude d'un locuteur qui effectue son acte de parole. Chacun peut décider à lui seul s'il souhaite adopter l'attitude expressive d'une première personne qui exprime ses expériences ou ses représentations, ou l'attitude objectivante d'une troisième personne qui perçoit et décrit le monde environnant. En revanche, l'attitude du locuteur à l'égard d'une deuxième personne, à laquelle il adresse son acte de discours, dépend d'une attitude complémentaire de l'autre, attitude qu'il est impossible d'obtenir de force. Il faut que l'allocutaire accepte que l'on s'adresse à lui dans l'attitude de la deuxième personne, tout en accordant le rôle du locuteur à la première personne. Dans la conversation, les deux côtés n'engagent cette relation que sur une base de réciprocité. L'un n'accorde à l'autre le rôle performatif de locuteur que sous la réserve d'un échange des rôles, qui assure aux *deux* interlocuteurs la liberté de répliquer qui est propre à la communication.

L'usage des pronoms personnels révèle selon Humboldt un « dualisme irrévocable », fondé dans la situation de discours (*Rede*) elle-même : « Toute parole repose sur l'allocution et la

réplique²². » Cette structure dialectique du discours donne naissance à un espace public qui confère au monde vécu intersubjectivement partagé une « existence sociale » effective. Cette intersubjectivité de l'entente, créée au moyen des échanges, est en même temps une condition nécessaire de l'objectivité de la pensée : « La pensée déjà a pour contrepartie essentielle un penchant à l'existence sociale ; ne serait-ce que pour l'exercice de sa pensée pure et simple, l'être humain a le désir d'un Tu correspondant à son Je ; à ses yeux, le concept n'atteint sa détermination et sa certitude que grâce à la réflexion d'une force de pensée étrangère. » L'objectivité du jugement que l'on formule soi-même ne fait ses preuves que lorsque « celui qui représente voit réellement la pensée à l'extérieur de lui, ce qui n'est possible qu'au moyen d'un autre être, qui représente et pense tout comme lui. Or, entre une force de pensée et une autre, il n'y a pas d'autre médiateur que le langage²³ ». La réplique de la deuxième personne à l'acte de discours d'un locuteur n'inclut pas seulement la force d'intégration sociale que possède toute réponse approbative, mais aussi une force de mise à l'épreuve critique : celle qui est inhérente à la contradiction. Nous apprenons quelque chose du monde, dans la mesure où nous apprenons *les uns des autres*.

À vrai dire, Humboldt n'a pas étudié cet entrecroisement de deux fonctions du langage, de la cognition et de la communication, selon le fil conducteur de la discussion à propos des prétentions à la vérité. Il approfondit plutôt, suivant le fil directeur herméneutique de la « compréhension réciproque entre discours étrangers les uns aux autres », les implications morales d'un échange entre images du monde et cultures qui se font concurrence. Dans la mesure où l'horizon en fonction duquel quelqu'un comprend le monde s'élargit, ses orientations axiologiques sont relativisées : « S'il existe une idée dont on voit que la validité s'élargit continûment au fil de l'histoire entière [...], c'est celle de l'humanité, l'aspiration à effacer les frontières qu'érigent entre les hommes, dans un esprit d'hostilité, les préjugés et les opinions unilatérales de toutes sortes, et c'est l'idée de traiter l'humanité entière, abstraction faite de ses religions, de ses nations et de ses couleurs, comme une seule grande tribu fondée sur une fraternité étroite²⁴. » Humboldt ne se contente pas d'établir un lien interne entre compréhension et recherche de l'entente. Selon lui, la pratique de recherche d'une entente met plus généralement en œuvre une dynamique cognitive qui, même à propos de questions purement descriptives, contribue à

un décentrement de l'image langagière du monde et, au moyen de l'élargissement des horizons, favorise indirectement des perspectives universalistes, y compris à propos de questions morales. Cette association humaniste entre ouverture herméneutique et morale égalitaire se perdra dans l'historicisme des visions du monde que développera Dilthey, tout comme dans celui de l'histoire de l'Être que développera Heidegger. Elle ne sera reconquise que par une confrontation critique avec l'herméneutique philosophique de notre siècle.

II

Chez Humboldt, on voit se dessiner dans ses grands traits l'architecture de la philosophie du langage telle qu'elle est restée déterminante, jusqu'à nos jours, pour la transformation pragmatique de la philosophie kantienne.

Du point de vue sémantique, Humboldt introduit une double distinction dans le concept transcendantal de la spontanéité du langage, « formatrice d'un monde ». Le langage développe des opérations constitutives, non seulement au niveau des modèles d'interprétation culturelle, mais encore au niveau des pratiques sociales. Sous l'aspect qui est significatif pour la connaissance, le langage articule une précompréhension du monde dans son ensemble, intersubjectivement partagée par la communauté linguistique. Cette vision du monde est la ressource des modèles d'interprétation partagés. Discrètement, elle oriente les regards dans des directions significatives ; elle forme des préventions et crée l'arrière-plan ou le cadre peu problématique dans lequel se développent les interprétations possibles des événements à l'intérieur du monde. En même temps, sous l'aspect qui est significatif pour la pratique, le langage façonne le caractère et la forme de vie d'une nation. Ce monde vécu structuré par le langage constitue l'arrière-plan de la pratique quotidienne de la communication, marquant ainsi le point de soudure où la théorie sociale peut se rattacher à la théorie du langage²⁵. Ce que le langage apporte en tant qu'organe formateur de la pensée, Heidegger l'analysera plus tard en termes d'« ouverture au monde » au moyen du langage ; mais il nous faut distinguer cette ouverture de la « constitution » des contextes du monde vécu en fonction des situations d'action et des processus engagés à la recherche d'une entente.

Humboldt se penche sur les structures générales du discours

d'un point de vue pragmatique. La forme des dialogues en général nous révèle les rôles, les attitudes et les relations interpersonnelles de leurs participants. Ceux-ci adressent leurs actes de discours à une deuxième personne et attendent de ces allocutaires à la fois la compréhension et la réponse. Quant aux conversations, Humboldt les différencie selon leurs références aux objets, selon que les participants souhaitent s'entendre sur des processus qui se déroulent dans le monde objectif ou sur des exigences normatives et des orientations axiologiques de la vie sociale ou culturelle. Il pense manifestement que les discussions rationnelles, dans lesquelles on échange des opinions et des raisons, ont la force de transcender les frontières des images particulières du monde. Comment cela est censé être possible, Humboldt ne l'indique à vrai dire que dans le sens d'une entente interculturelle. La volonté herméneutique de s'engager dans la compréhension mutuelle avec d'autres cultures et d'autres formes de vie, ainsi que l'apprentissage réciproque auprès d'étrangers, nous conduisent à corriger nos préventions. Le décentrement de l'horizon de compréhension favorise généralement, selon Humboldt, des orientations axiologiques de type universaliste. Mais un tel rapprochement, pour ainsi dire horizontal, entre différentes perspectives d'interprétation n'explique pas encore comment nous saisissons les faits dans la dimension verticale du rapport au monde objectif ni comment la controverse sur différentes assertions factuelles peut nous permettre de développer nos connaissances. L'absence d'une analyse convaincante de la fonction représentative du langage, et donc des conditions de référence et de vérité, reste le talon d'Achille de toute la tradition herméneutique.

Cette déficience se reflète dans une dissociation, intervenue depuis l'humanisme de la Renaissance, entre, d'un côté, la rhétorique et la grammaire, et, de l'autre, la logique. À vrai dire, la méfiance justifiée à l'égard de l'abstraction opérée par la logique, qui sépare l'énoncé à la fois de l'acte de discours et du contexte de parole, est un autre élément d'explication : « Tant que l'on se contente d'analyser la pensée sur le mode logique, en faisant abstraction d'une analyse grammaticale de la parole, on n'a pas besoin de la deuxième personne [...]. Il suffit alors de distinguer ce qui représente et ce qui est représenté, et on n'a pas besoin de le distinguer d'un récepteur qui réagit en retour²⁶. »

Or, c'est exactement de cette même manière que Gottlob Frege, mathématicien et logicien qui n'avait aucun contact avec

la tradition de Humboldt, de Schleiermacher, de Droysen et de Dilthey, se concentrera sur la fonction représentative du langage. En dépit de ses remarques intéressantes sur la force assertorique que seul l'acte d'assertion confère à l'énoncé, Frege se contente pour l'essentiel de procéder à une analyse logique de la forme des propositions simples. La sémantique formelle sépare la dimension communicationnelle du langage, celle dans laquelle Humboldt avait situé la rationalité de l'entente, de l'analyse logique en l'abandonnant à des considérations empiriques. Mais Heidegger, tout autant que Frege, a négligé les éléments d'une pragmatique formelle que l'on trouve déjà chez Humboldt. Heidegger s'est contenté de développer la ligne sémantique de la philosophie humboldtienne du langage. Au lieu de partir de la fonction représentative du langage, il part de sa fonction d'ouverture au monde et se concentre sur l'analyse sémantique des structures et ensembles cohérents de sens de type catégorial qui sont inhérents à la forme linguistique en tant que telle.

Ainsi, partant de points opposés, la philosophie analytique et la philosophie herméneutique se concentrent sur les aspects sémantiques, à savoir, d'un côté, sur le rapport entre proposition et fait, et, de l'autre, sur l'articulation catégoriale du monde en tant qu'elle s'inscrit dans la totalité d'une langue naturelle. Chacune des parties emploie des instruments différents ; d'un côté, les moyens de la logique, de l'autre, les méthodes d'une linguistique orientée vers les contenus. Mais la sémantique des contenus, qui procède de manière holistique, opère la même abstraction qu'une sémantique des énoncés qui procède de manière élémentariste. L'une et l'autre considèrent la pragmatique du discours comme quelque chose de dérivé ; en tout cas, elles ne pensent pas que les propriétés structurelles du langage discursif puissent apporter une contribution *spécifique* à la rationalité de l'entente.

En revanche, Humboldt avait esquissé un cadre catégorial comprenant trois niveaux analytiques. Au premier niveau, ce qui est pris pour thème, c'est l'aptitude du langage à former un monde ; au niveau suivant, c'est la structure pragmatique du discours et de l'entente ; enfin, au troisième niveau, c'est la représentation des faits. Les approches herméneutiques et les approches analytiques se situent respectivement au premier ou au troisième niveau d'analyse. Chacune à sa manière professe un primat de la sémantique par rapport à la pragmatique. C'est pourquoi elles se voient confrontées au même problème : celui

de revenir sans fausse réduction sur leur abstraction initiale. J'aimerais, en comparaison avec Humboldt, établir, pour Frege d'un côté, pour Heidegger de l'autre, un bilan de leurs gains et pertes respectifs.

(1) Humboldt avait bien vu que l'on comprend une expression linguistique lorsque l'on sait dans quelles circonstances on pourrait s'en servir afin de s'entendre à propos de quelque chose dans le monde. Mais il a fallu attendre Frege pour obtenir une explication du lien interne qui existe entre signification et validité au niveau des propositions assertoriques simples. Frege part des propositions considérées comme les plus petites unités linguistiques susceptibles d'être vraies ou fausses. La « vérité » peut ainsi servir de catégorie sémantique pour expliciter le sens des expressions linguistiques. Le sens d'une proposition est défini par les conditions précises dans lesquelles elle est vraie (ou « rendue vraie »). Comme Frege, Ludwig Wittgenstein comprendra lui aussi la proposition comme l'expression de ses conditions de vérité : « Comprendre une proposition, c'est savoir ce qui a lieu quand elle est vraie ²⁷. »

Si ce sont seulement les propositions qui ont un sens bien défini, un état de choses ou une pensée complète ne pouvant être exprimés que sous cette forme, alors la signification des mots isolés se mesurera à la contribution qu'ils apportent à la construction des propositions vraies. Mais puisque les mêmes mots peuvent servir d'éléments à des propositions tout à fait différentes, ce « principe du contexte » semble suggérer que toutes les expressions d'une langue sont liées entre elles par un tissu complexe de fils sémantiques. Or une telle conception holiste du langage mettrait en cause la détermination sémantique des propositions isolées. C'est pourquoi Frege défend en même temps un « principe de composition » selon lequel la signification d'une expression complexe se compose des significations de ses éléments. À cela correspond, dans le *Tractatus* de Wittgenstein, l'idée qu'un langage logiquement transparent, qui ne remplit que la fonction de représenter des faits, doit être construit de manière vérifonctionnelle à partir de propositions atomiques.

Autre conséquence du primat de la proposition par rapport au mot (ou du jugement par rapport au concept) : on rejette la conception traditionnelle selon laquelle les symboles linguistiques sont essentiellement des noms d'objets. Frege va analyser la proposition prédicative simple suivant le modèle d'une fonc-

tion mathématique à laquelle on peut substituer différentes valeurs. De cette façon, il peut clairement indiquer la manière dont deux actes distincts doivent se combiner : d'un côté, la prédication de propriétés et, de l'autre, la référence à des objets auxquels ces propriétés sont attribuées. De même que la prédication ne doit pas être assimilée à la référence, les prédicats ou les concepts ne doivent pas être assimilés aux noms. Le « sens » ne doit pas être confondu avec la « référence », et le contenu d'un énoncé ne doit pas l'être avec la référence à l'objet à propos duquel quelque chose est énoncé. Ce n'est qu'à cette condition, en effet, que nous pouvons émettre différents énoncés, éventuellement contradictoires, à propos du même objet et, en tant que tels, les comparer les uns aux autres. Si nous n'étions pas capables de reconnaître l'identité des objets sous différentes descriptions, il ne pourrait y avoir de progrès de la connaissance, ni aucune rectification des langues et des « mondes » auxquels elles ouvrent sémantiquement.

On sait que les concepts fondamentaux de Frege, « sens », « référence » et « vérité », définissent le registre d'un vaste débat qui se poursuit, aujourd'hui, à propos de la fonction représentative du langage et de son rapport au monde objectif. À vrai dire, comme le montre la construction hautement problématique de sa doctrine des trois règnes, le dernier Frege peinait à définir la place du langage entre les coordonnées relatives aux faits, aux contenus de pensée et à l'effectuation du jugement. En même temps que Husserl, il avait, certes, soumis le psychologisme contemporain à une critique convaincante ; mais c'est Wittgenstein, avec son passage à une conception transcendantale du langage, qui sera le premier à prendre au sérieux l'incarnation symbolique dans le médium du langage des « pensées expulsées hors de la conscience »²⁸. Au langage universel et logiquement transparent, qui reproduit les faits, Wittgenstein confère cette aptitude à *former un monde*. Les limites du langage « signifient les limites de mon univers » ; grâce aux propositions de la sémantique logique, nous apercevons l'« échafaudage du monde ». Aux catégories de l'entendement qui, selon Kant, constituent les objets d'une expérience possible, se substitue, chez Wittgenstein, la forme logique de la proposition élémentaire : « Poser l'essence de la proposition, c'est poser l'essence de toute description, par conséquent l'essence du monde »²⁹. » Par ce mouvement, Wittgenstein ratifie le tournant linguistique que Frege n'a fait qu'amorcer.

L'analyse logique du langage acquiert sa portée philoso-

phique par le fait que le paradigme du langage se substitue à celui de la conscience en révolutionnant les bases mentalistes. Russell ou Carnap associent encore la méthode qui consiste à expliquer les formes de la pensée par la voie de l'analyse logique des formes du langage, à la théorie empiriste traditionnelle de la connaissance. Cette compréhension *methodologique* *réduite* de l'analyse du langage³⁰ ne remet encore nullement en question le paradigme mentaliste. C'est Wittgenstein, avec sa thèse selon laquelle la structure de la proposition énonciative détermine la structure des faits possibles, qui remettra en cause les prémisses mêmes de la philosophie de la conscience. Par la suite, il abandonnera — pour d'excellentes raisons — cette conception d'une langue universelle censée reproduire les faits. Mais il maintiendra l'aptitude du langage à former un monde, y compris lorsqu'il situera sa spontanéité transcendantale, non plus dans la dimension de la représentation mais dans celle de l'action.

La critique du mentalisme n'est menée à bien par Wittgenstein qu'à partir du moment où les nombreuses grammaires des jeux de langage, qui sont constitutives d'autant de formes de vie, se seront substituées aux formes du langage d'une pensée d'entendement non réflexive, telles qu'elles avaient été étudiées dans le *Tractatus*. Ainsi, c'est Wittgenstein qui, le premier, interprète sans équivoque la distinction, purement intuitive chez Frege, entre « pensées » et « représentations ». Il nous est impossible de faire l'« expérience » du sens d'une proposition, parce que la compréhension n'est pas un processus psychique, mais dépend de l'obéissance à une règle : « Comparez : “ Quand vos souffrances ont-elles diminué ? ” et “ Quand avez-vous cessé de comprendre ce mot ? ” »³¹. » Le savoir quant à la manière dont on utilise un critère est une faculté pratique, semblable à la façon dont on « sait » jouer aux échecs, mais ce n'est ni un état mental ni une propriété psychique.

(2) Par d'autres voies, Heidegger parvient à une critique analogue de la philosophie de la conscience. Sans un regard pour la philosophie du langage, il élabore tout d'abord une analytique existentielle de l'existence humaine. Ce faisant, il combine de manière originale des impulsions reçues, d'un côté de Dilthey, de l'autre de Husserl. Ces impulsions expliquent pourquoi son investigation, dont la conception est radicalement différente, rejoint l'idée de Humboldt selon laquelle « il n'y a de monde que là où il y a du langage ».

D'après la conception de Dilthey, les sciences historiques de l'esprit, nées au XIX^e siècle, se distinguaient des sciences classiques de la nature par le fait qu'elles faisaient de l'art traditionnel de l'exégèse des textes une méthode de compréhension du sens. Leur but n'est pas l'explication nomologique des processus empiriques, mais la compréhension d'un sens inscrit dans les expressions symboliques, dans les traditions culturelles et dans les institutions sociales. Or, Heidegger arrache l'opération de la compréhension, qui prétend à un statut scientifique, à son contexte méthodologique et la radicalise pour en faire un trait fondamental de l'existence humaine. Par sa nature, l'être humain a pour tâche de comprendre son univers et de s'y comprendre lui-même : « Dans toute compréhension du monde [la propre] existence est, elle aussi, comprise³². » *Être et Temps* cherche à conceptualiser la structure de cette compréhension préalable de soi et de l'Être.

Dans cette perspective, Heidegger, après avoir remplacé le modèle phénoménologique de description des perceptions par le modèle herméneutique de l'exégèse des textes, adopte les grandes lignes de la phénoménologie transcendantale de Husserl : « Pour ce qui est de la méthode, la description phénoménologique a le sens d'une exégèse³³. » Le point de vue de l'observateur, qui perçoit des objets, est remplacé par celui de l'interprète qui tente de comprendre le sens des actes de discours et des contextes de vie d'autres personnes. À vrai dire, le regard de la phénoménologie devenue herméneutique ne se dirige pas, en premier lieu, vers le contenu manifeste d'un acte de discours, mais vers le contexte de son effectuation. Husserl avait, d'un côté, analysé la strate antéprédicative, non thématisée, des objets perçus comme un « domaine de données passives, structuré de façon associative », et, de l'autre, caractérisé le monde vécu comme « le sol universel de croyance qui est propre à l'expérience »³⁴. Heidegger utilise les différenciations apportées par les descriptions phénoménologiques pour analyser ces contextes de renvoi que les êtres humains découvrent en engageant des relations pratiques avec les choses et les événements de leur environnement familier. Il étudie l'articulation linguistique de la compréhension préalable du monde à la lumière des projets, des attentes et des anticipations de tous les jours, par lesquels quelque chose commence seulement à devenir compréhensible pour nous en tant que quelque chose. Le phénomène de cette « structure préalable de la compréhension » ramène Heidegger à la conception transcendantale du

langage qui fut celle de Humboldt³⁵. En même temps, il tire de l'*a priori* du sens inhérent à l'image langagière du monde une conséquence d'une portée philosophique considérable.

Lorsque, par exemple, nous attribuons à la voiture qui amène enfin nos invités la propriété « bleue », nous définissons ce véhicule « comme » bleu. De ce « comme prédicatif » Heidegger distingue le « comme herméneutique » lié à la conception du monde dans son ensemble, conception préalable mais implicite. Sous certains aspects pratiques, notre monde s'articule grammaticalement en divers types de processus et d'objets, d'objets animés et inanimés, d'objets découverts ou produits, de corps qui bougent et peuvent être bougés, auxquels nous nous heurtons, qui, le jour ou la nuit, apparaissent sous un éclairage différent, etc. Or le mouvement stratégique qui, chez Heidegger, préjuge de toute la suite, c'est la subordination du « comme prédicatif » à ce « comme herméneutique » laquelle trouve son origine dans l'articulation catégoriale de l'étant dans son ensemble. Il ne nous est possible d'attribuer ou de contester à certains objets certaines propriétés, qu'à partir du moment où ces objets nous sont déjà devenus accessibles dans le cadre des coordonnées catégoriales d'un monde ouvert par le langage, c'est-à-dire où ils nous sont déjà « donnés » comme étant déjà interprétés, comme étant déjà catégorisés en aspects significatifs. Du fait du découpage *a priori* des types ontologiques, le langage est antérieur à toute question spécifique de savoir quelles propriétés peuvent être énoncées ici et maintenant à propos de telles entités. Ce n'est que dans le cadre de ces voies sémantiquement tracées que le locuteur lui-même peut encore « découvrir » celle des possibilités linguistiquement projetées de la vérité qui se trouve réalisée dans chaque cas effectif.

Pour Heidegger, la pertinence d'un prédicat appliqué à un objet, et même la vérité d'une proposition prédicative correspondante, sont des phénomènes dérivés qui dépendent d'une « vérité rendue possible », c'est-à-dire d'une ouverture préalable au monde en tant qu'« avènement de la vérité » au moyen du langage. Or, du même coup, le sens universaliste de la vérité est abandonné. Une « vérité » ontologique qui change au gré du mode d'ouverture au monde ne se présente plus au singulier en tant que « vérité une et indivisible ». C'est plutôt un fait transcendantal, celui de l'ouverture au monde au moyen du langage — lui-même ni vrai ni faux mais « advenu » —, qui décide de la « lisibilité » des différents types d'objets.

Ce primat du « comme herméneutique » par rapport au

« comme prédicatif » fonde la différence décisive par rapport à la conception sémantique de la vérité. Certes, selon cette dernière thèse aussi, le sens des expressions linguistiques définit les vérités possibles d'une proposition formée par leur moyen. Mais on n'y affirme pas encore, du même coup, qu'une *décision préalable à caractère irréversible* a déjà été prise au niveau sémantique quant aux propriétés qui reviennent durablement à telle ou telle catégorie d'objets. Tant que nous séparons la prédication des propriétés et la référence aux objets, et tant que nous sommes capables de reconnaître ces mêmes objets sous différentes descriptions, il est possible d'élargir notre savoir sur le monde en révisant par là même notre savoir linguistique.

L'herméneutique philosophique méconnaît le droit autonome de la fonction cognitive du langage et le sens tout aussi autonome de la structure propositionnelle de l'énoncé. Heidegger exclut toute action réciproque entre savoir linguistique et savoir du monde. Il ne prend nullement en compte la possibilité d'une interaction entre, d'un côté, l'*a priori* du sens spécifique au langage et, de l'autre, les résultats des processus intramondains d'apprentissage, car il accorde à la sémantique des images langagières du monde un primat absolu par rapport à la pragmatique des processus entrepris pour aboutir à l'entente. Contrairement à Humboldt, l'instance de contrôle ne réside plus, chez lui, dans les performances des interlocuteurs, mais dans les *événements* d'ouverture langagière au monde. Les locuteurs sont prisonniers de la maison de leur langue ; la langue parle par leur bouche³⁶. La parole *véritable* n'est que profération (*Verlautbarung*) de l'Être ; c'est d'ailleurs pourquoi il y a chez lui un primat de l'écoute par rapport au fait de parler : « Parler est, par lui-même, écouter. C'est l'écoute de la langue que nous parlons [...]. Nous ne parlons pas seulement la langue, nous parlons à partir d'elle³⁷. »

Or, d'une manière moins mystifiante, Wittgenstein parvient à un résultat similaire. Lors du passage de la sémantique de la vérité à la théorie de la compréhension fondée sur l'usage, et de la langue universelle reproduisant les faits aux nombreuses grammaires des jeux de langage, le tournant pragmatique ne consiste pas seulement à détranscendantaliser le langage, ce dont on ne pourrait que se féliciter. Avec son approche descriptive de l'usage d'un langage factuellement à l'œuvre, Wittgenstein nivelle en même temps la dimension cognitive du langage. Dès que les conditions de la vérité, qu'il faut connaître pour être capable de faire un usage correct des propositions asserto-

riques, ne sont plus déchiffrées que dans la pratique *habituelle* du langage, la différence entre validité et valeur sociale disparaît, autrement dit ce à quoi nous sommes habilités est assimilé à ce à quoi nous sommes simplement accoutumés. En transférant la capacité spontanée à former des mondes à la multiplicité des jeux de langage et des formes de vie historiques, Wittgenstein scelle le primat de l'*a priori* du sens par rapport à tout établissement de faits : « Toute vérification de ce qu'on admet comme vrai, toute confirmation ou infirmation prennent déjà place à l'intérieur d'un système. Et assurément ce système n'est pas un point de départ plus ou moins arbitraire ou douteux pour tous les arguments ; au contraire il appartient à l'essence de ce que nous appelons un argument³⁸. » Comme Heidegger, Wittgenstein compte sur l'arrière-plan d'une compréhension du monde qui, sans être elle-même susceptible de vérité ou de fausseté, fixe par avance les critères des énoncés vrais ou faux.

III

En simplifiant beaucoup, on peut caractériser l'histoire de la philosophie théorique de la seconde moitié de notre siècle par deux courants principaux. D'un côté, on observe une synthèse des deux héros, Wittgenstein et Heidegger. L'historicisme supérieur des jeux de langage et des ouvertures au monde qui marquent une époque est la source d'inspiration commune à la fois d'une théorie postempiriste de la science, d'une philosophie néopragmatiste du langage et de la critique poststructuraliste de la raison³⁹. D'un autre côté, l'analyse empiriste du langage, inaugurée par Russell et Carnap, qui, aujourd'hui encore, n'a du tournant linguistique qu'une compréhension méthodologique, se poursuit et, avec Quine et Davidson, acquiert une renommée mondiale. Davidson assimile dès le départ l'acte de compréhension d'un interlocuteur à l'interprétation théorique d'un observateur⁴⁰ et parvient en fin de compte à une conception nominaliste du langage qui accorde le primat aux idiolectes des différents locuteurs par rapport à l'univers social du sens incarné dans le langage et qui fait l'objet d'un partage intersubjectif⁴¹. Du même coup, le langage perd le statut de fait social que Humboldt lui avait attribué par son concept d'esprit objectif.

Ce qui m'intéresse dans le présent contexte, c'est toutefois un troisième courant, représenté par des positions aussi différentes

que celles de Putnam, Dummett ou Apel. Ce qui est commun à ces trois auteurs, c'est qu'ils prennent le tournant linguistique au sérieux et y voient un changement de paradigme, sans pour autant que le prix à payer soit d'assimiler, dans un esprit culturaliste, le fait d'être vrai à un simple tenir-pour-vrai. Ce qui est ici caractéristique est une double opposition, d'un côté à une analyse du langage inconséquente, se contentant de vouloir résoudre les vieux problèmes de Kant et de Hume avec des moyens nouveaux⁴², et, de l'autre, à un particularisme sémantique hostile aux Lumières, qui fait fi de la manière rationnelle dont se comprennent les sujets capables de parler et d'agir en tant qu'êtres raisonnables⁴³.

Cette double opposition caractérise déjà la thèse d'habilitation rédigée à la fin des années cinquante par Karl-Otto Apel. D'un côté, il y rejette une compréhension intentionnaliste de la signification linguistique et une conception instrumentaliste de la communication au moyen du langage, en rappelant l'idée de Humboldt, selon laquelle « toute compréhension du monde présuppose aussi (!) [...] un *a priori* synthétique du sens (non pas, précisément, sous forme de propositions toutes prêtes, mais de plans de construction de propositions, de catégories, de concepts, voire de significations de mots) »⁴⁴. De l'autre, Apel met en garde contre l'idée visant à rendre la fonction d'ouverture langagière au monde indépendante de la fonction cognitive de représentation des faits. Il postule au contraire un « rapport de présupposition réciproque » et d'« interpénétration » mutuelle entre un « projet de signification » particulier et une « démarche de la pensée dont la validité est absolument universelle ». Ce faisant, il part de l'architectonique kantienne de la raison et de l'entendement. À la raison, en tant que faculté des idées formatrices du monde, correspond l'*a priori* du sens propre à l'image langagière du monde, *a priori* qui n'acquiert son assise dans la vie de la société que grâce à l'entendement, c'est-à-dire grâce au contrôle exercé par le succès de l'activité rationnelle. Si le sens « poïétiquement » anticipé définit certaines façons de voir, cette anticipation doit au contraire faire ses preuves par le moyen d'une « pratique » efficace⁴⁵. Du même coup, le problème d'une « médiation » entre sens et pratique est clairement posé, sans que l'on voie toutefois encore comment une telle médiation fonctionne.

Dans un contexte tout à fait différent, en dehors de toute référence à la tradition humboldtienne, le même problème se pose chez Michael Dummett. Il accepte avec Wittgenstein l'idée

que les jeux de langage projettent des horizons de sens intersubjectivement partagés et donnent leur empreinte à certaines formes de vie culturelles. Institutions publiques, les langues sont liées aux pratiques existantes d'une communauté linguistique. Mais contre la théorie wittgensteinienne, selon laquelle la signification est fondée sur l'usage — théorie qui enlève leur aiguillon critique aux conditions de vérité et par là conteste tout droit autonome à la dimension cognitive du langage —, Dummett fait valoir une sémantique de la vérité à caractère épistémique. Si la proposition est l'expression de ses conditions de vérité, il nous faut, pour la comprendre, connaître les conditions dans lesquelles la proposition *est* vraie ; connaître les circonstances observables témoignant de ce que les locuteurs ont l'habitude de la *tenir pour vraie* ne suffit pas. Or, comme la *connaissance* des conditions de vérité s'appuie sur le type de raisons qui pourraient justifier une prétention correspondante à la vérité, la pratique de la justification, et donc le jeu d'argumentation, acquiert une signification particulière.

Le jeu de langage de l'affirmation n'inclut pas seulement l'expression et la contestation des affirmations, mais encore leur justification ou leur réfutation : « Accepter ou rejeter l'énoncé d'un autre, contrôler qu'il a été fondé, évaluer les circonstances pour autant qu'elles fondent ou ne fondent pas une assertion faite sur-le-champ ou dans la suite, ce sont là des activités que tout compte rendu complet de la pratique de l'usage du langage se doit de décrire : ce sont des composantes de cette pratique. D'un autre côté, le fait qu'un énoncé satisfasse à la condition qui fait qu'il *est* vrai n'est certainement pas en lui-même une caractéristique de son usage. La question dont il s'agit est de savoir s'il existe néanmoins un besoin d'y recourir lorsqu'on caractérise la pratique linguistique⁴⁶. » La pragmatique formelle du jeu de langage dans lequel les participants donnent des raisons et en demandent aux autres offre également à Dummett la base d'une théorie de la signification qu'il oppose au caractère *ad hoc* d'une phénoménologie linguistique procédant de manière purement descriptive. Or, c'est de cette même intention que procède l'idée d'une pragmatique transcendantale développée par Karl-Otto Apel.

(1) Après la Seconde Guerre mondiale, l'Allemagne était confrontée à un contexte d'argumentation très particulier, dans la mesure où la tradition analytique, dont la continuité avait été rompue, devait être réappropriée⁴⁷. En s'attaquant à cette

tâche, Apel, à partir de son point de vue marqué par l'herméneutique, était alors l'un des premiers à découvrir les convergences entre les positions de Heidegger et de Wittgenstein⁴⁸. Mais toute réplique métacritique à la critique heideggérienne de la raison devait aussi, voire en premier lieu, s'expliquer avec la forme que Hans-Georg Gadamer avait alors donnée à l'herméneutique philosophique, dans son ouvrage qui venait de paraître, *Vérité et méthode* (1960).

Contrairement à celle de Heidegger, l'analyse gadamérienne de la compréhension du sens ne part pas d'un point de vue sémantique ou de l'ouverture langagière au monde, mais d'un point de vue pragmatique, c'est-à-dire de la recherche d'une entente entre un auteur et son interprète. Il étudie la pratique qui consiste à faire l'exégèse des textes canoniques, à la manière de Collingwood, en suivant le fil conducteur de la logique conversationnelle, celle de la question et de la réponse. Le dialogue est considéré comme le cas paradigmatique de la compréhension entre interlocuteurs qui s'entendent sur quelque chose. Dans le dialogue, l'intersubjectivité d'un monde vécu partagé, ancré dans les perspectives de la première et de la deuxième personne, perspectives à la fois réciproques et échangeables, est indissociable de la référence à quelque chose qui existe dans le monde objectif et dont il est question. Comme l'avait déjà vu Humboldt, une référence objective est inhérente à la conversation. Cette référence crée un lien interne entre le sens et la vérité possible de ce qui se dit. Sinon Humboldt n'aurait guère pu associer au fait d'étendre l'horizon de la *compréhension* réciproque sur le mode herméneutique, l'espoir d'une *entente* universelle.

À première vue, Gadamer semble lui aussi réhabiliter, en même temps que la dimension communicationnelle du langage, la promesse universaliste de la raison. Selon sa conception aussi, la tentative de se comprendre tend à élargir et, en fin de compte, à « confondre » des horizons initialement divergents de la compréhension. Et comme Gadamer s'en rend parfaitement compte, cette dynamique de la compréhension réciproque emprunte pour se déployer les voies logiques d'une entente progressive sur la chose même. Néanmoins, Gadamer parvient à des conclusions qui sont tout à fait différentes de celles de Humboldt. Comme chez Heidegger, en effet, la référence objective du dialogue, qui gouverne le processus d'entente, est censée ne se réaliser que sur le terrain d'un consensus préalable, créé par des traditions communes. La raison pour laquelle même cette her-

méneutique, dont le point de départ est pourtant pragmatique, aboutit à un « tournant ontologique »⁴⁹, se comprend lorsqu'on se rend compte des motivations de l'entreprise.

En effet, Gadamer développe son herméneutique en réponse à ce qui, depuis la « Deuxième considération inactuelle » de Nietzsche, a préoccupé les contemporains sous le nom du « problème de l'historicisme ». Gadamer souhaite s'opposer à l'objectivisme des sciences de l'esprit qui, à ses yeux, arrachent les grandes traditions historiques à leur contexte, les muséifient, les privent de leur pouvoir stimulant et par là les neutralisent en tant que « forces formatrices ». C'est pourquoi il part de l'exemple de l'appropriation herméneutique d'œuvres classiques, de la littérature, de l'art, de la religion, et d'une façon générale des traditions dogmatiques, par exemple les textes juridiques. Face à des œuvres classiques, la réflexion sur la situation de départ herméneutique de l'interprète peut effectivement révéler l'idée qui importe à Gadamer. La précompréhension qu'un interprète apporte au texte qu'il s'agit d'interpréter est, qu'il le veuille ou non, imprégnée et marquée par le travail de l'histoire du texte lui-même.

Ce fait explique, premièrement, que le processus de l'exégèse — et donc la correction apportée à la précompréhension dont le texte lui-même a été l'objet, de même que la précision progressive apportée à la compréhension, dans le cadre de la conversation virtuelle avec son auteur — n'est possible que sur le terrain d'un contexte traditionnel commun qui englobe depuis toujours les deux parties. Dans la mesure où l'interprète est ainsi intégré au processus de la tradition, l'exégèse d'un texte ayant valeur de modèle consiste, deuxièmement, à appliquer un savoir supérieur à la situation présente. De cette façon, le travail herméneutique peut développer la tradition sans la figer par l'appropriation réflexive et sans porter atteinte à la force d'obligation qui s'en dégage. La tâche, essentiellement conservatrice, de l'herméneutique étant qu'une communauté de provenance parvienne sur elle-même à une entente éthique, la méthode des sciences de l'esprit et, d'une façon générale, la tentative d'assimiler les interprétations aux énoncés scientifiques, repose sur un malentendu. L'effort herméneutique pour s'assurer du noyau vivant d'une tradition dépend d'un « accord » préalablement établi qui ne pose aucun problème et est en ce sens « fondamental ». Il articule à son tour la compréhension préalable de soi-même et du monde qui est propre à la communauté linguistique à laquelle on appartient. La « vérité » est ainsi

opposée à la « méthode ». Porteuse de « révélations », la vérité du processus de transmission est purement et simplement masquée par une démarche méthodologique censée assurer la vérité des énoncés.

Gadamer réduit le vieux principe qui consiste à *mieux* comprendre un auteur qu'il ne se comprend lui-même, au fait de le comprendre chaque fois *différemment*. Tout au contraire, Apel insiste sur le fait que l'herméneutique, en tant que discipline scientifique, doit maintenir l'objectif et les critères de l'effort visant à « mieux comprendre ». Il est impossible d'expliciter les conditions d'une compréhension possible sans en même temps poser la « question, significative du point de vue de la méthode, de la validité de la compréhension ». Si le concept normatif de vérité ne doit pas être supprimé au profit de la mutation historique des ouvertures au monde, telle qu'elle se produit factuellement, il faut que « la réflexion sur la validité soit sauvegardée dans toute compréhension »⁵⁰. Apel souhaite expliquer la commensurabilité des différentes visions langagières du monde par des universaux pragmatiques. En cela, il est guidé par l'idée que le savoir linguistique doit lui-même indirectement faire ses preuves au contact des pratiques qu'il *rend possibles* en même temps que la relation cognitive au monde : « La possibilité d'une formation préalable de la compréhension subjective du sens implique la possibilité inverse d'une restructuration de la composante sémantique des langues "vivantes" par l'entente *pragmatiquement* efficace au niveau de l'utilisation du langage »⁵¹. »

(2) Dans la constellation de l'époque, l'idée s'imposait d'aborder la dimension cognitive du langage sous le double aspect de la *connaissance* scientifique et des *Lumières*. En effet, les Lumières se distinguent de la Science par la référence réflexive au sujet de la connaissance ; il ne s'agit pas, « en premier lieu, de faire avancer le savoir, mais de perdre sa naïveté »⁵². Contre Gadamer l'*antiscientifique*, on pouvait, avec Popper, invoquer les processus d'apprentissage accomplis par les sciences empiriques : n'assistait-on pas, malgré tout, à une croissance cumulative du savoir ? Par ailleurs, contre Gadamer le *traditionaliste*, on pouvait avancer, avec Adorno, l'argument de la critique de l'idéologie : avec la domination d'un « accord fondamental » résultant de l'efficacité historique des idées, ne voyait-on pas s'imposer en même temps le pouvoir factuel des vainqueurs, pouvoir qui, précisément, détruit les conditions d'une communication sans contrainte ? Or, dans la mesure où Gadamer avait

développé ses idées par opposition à l'idéal méthodologique des sciences de l'esprit, l'idée s'imposait en outre de mener cette critique comme une controverse portant sur « l'explication et la compréhension »⁵³. Ces deux lignes d'argumentation, celle de la critique de la science et celle de la critique de l'idéologie, ont ensuite convergé dans une théorie des intérêts de connaissance dont il faut bien admettre que le débat spécialisé l'a aujourd'hui abandonnée⁵⁴.

Dans notre contexte, cette tentative n'est digne d'intérêt que dans la mesure où s'y dessinent les contours d'une herméneutique transcendantale ou d'une pragmatique formelle⁵⁵. Au pluralisme des visions du monde prétendument incommensurables, Apel répond par deux distinctions importantes pour la stratégie théorique. De l'*a priori* sémantique des images langagières du monde, qui ne se présentent qu'au pluriel, il distingue la constitution des domaines d'objet des sciences de la nature et des sciences de l'esprit, constitution liée tout autant aux structures universelles de l'action rationnelle en finalité qu'à celles de l'interaction. Cet *a priori* pragmatique détermine les objets de l'expérience possible en même temps que le sens catégorial des énoncés portant, d'un côté, sur les choses et les événements, et, de l'autre, sur les personnes, leurs actes de discours et leurs contextes. De cet *a priori de l'expérience*, Apel distingue, en second lieu, un *a priori de l'argumentation*, constitué par les présuppositions pragmatiques générales des discussions rationnelles dans le cadre desquelles on examine les prétentions à la vérité. À la différence de Kant, Apel sépare donc la *constitution de l'objet* et la *réflexion sur la validité*, en distinguant les conditions pragmatiques de l'objectivité des expériences possibles des conditions communicationnelles qui servent à honorer les prétentions à la vérité au moyen de la discussion⁵⁶.

Dans le contexte de l'interprétation pragmatique de la réflexion sur la validité, Apel rencontre les conditions communicationnelles d'une recherche coopérative de la vérité. Il s'inspire alors du modèle, développé par Charles S. Peirce, d'une communauté de communication illimitée au sein de laquelle les chercheurs justifient, les uns par rapport aux autres, leurs affirmations faillibles, ceci dans le dessein de parvenir à un accord (en principe révisable) en invalidant au moyen de la discussion les contre-arguments (toujours possibles). Cette idée ne donne pas seulement une impulsion en direction d'un concept de vérité fondé sur la discussion⁵⁷, mais encore marque le point de départ d'une éthique de la discussion qui propose une version

intersubjectiviste de l'impératif catégorique. Alors que Gadamer conçoit la compréhension herméneutique dans un sens fondamentalement aristotélicien, comme l'effort qu'accomplit une communauté fondée sur des traditions communes pour parvenir, sur elle-même, à une entente *éthique*, Apel fait valoir une compréhension kantienne de la *morale*, conçue en fonction des questions de justice. Pour Apel, le langage, qui occupe désormais le lieu systématique de la « conscience en général » transformée dans un esprit pragmatique, est la condition nécessaire « de la possibilité et de la validité aussi bien de la compréhension réciproque que de la recherche de l'entente sur l'identité collective, et par là même de la pensée conceptuelle, de la connaissance des objets et de l'action sensée »⁵⁸.

(3) Ce vaste programme est, certes, inspiré par un concept herméneutique du langage, mais, abstraction faite d'une sémiotique inspirée de Peirce, ce qui y manque c'est précisément le cœur même d'une théorie du langage, à savoir une « théorie de la signification », si on comprend ce terme dans le sens de la tradition analytique. Le point de départ d'une querelle *méthodologique* à propos du rôle et de la portée de l'opération du comprendre explique pourquoi Apel a d'abord développé son programme dans les termes de la théorie de la connaissance pour ensuite le poursuivre dans la direction d'une théorie de la morale⁵⁹. Ce n'est que dans le contexte d'une théorie de la société, fondée sur les concepts fondamentaux complémentaires de l'activité communicationnelle et du monde vécu⁶⁰, que le déficit d'une théorie du langage au sens étroit est apparu en toute clarté. À vrai dire, deux décisions préalables à une telle théorie de la signification avaient déjà été prises : d'un côté, celle de découpler la pragmatique formelle des conséquences particularistes d'une sémantique de l'ouverture langagière au monde à l'œuvre dans la recherche d'entente ; de l'autre, celle de différencier les niveaux de la discussion et de l'action, en distinguant en outre entre deux prétentions à la validité susceptibles d'être honorées par la discussion : la vérité et la justice morale. Pour finir, j'aimerais à tout le moins évoquer les hypothèses fondamentales d'une telle théorie de la signification fondée sur la pragmatique formelle, car on voit alors comment certains résultats importants de la philosophie analytique peuvent être repris et intégrés d'un point de vue herméneutique.

(a) La théorie des actes de langage⁶¹, développée par Austin

et Searle, permet de situer l'idée fondamentale de la théorie dummettienne de la signification⁶² dans le cadre d'une théorie de l'activité communicationnelle⁶³. Commençons par une remarque sur le lien interne entre *signification* et *validité*. La thèse sémantique selon laquelle nous comprenons une proposition lorsque nous savons comment nous pourrions en justifier la vérité et quelles conséquences, significatives pour l'action, en résulteraient si nous en acceptions la vérité⁶⁴, inclut déjà une prise de position critique que le locuteur attend de l'auditeur en effectuant un acte de langage et en prétendant à la validité du contenu de son acte de discours. L'auditeur comprend cet acte de discours lorsqu'il connaît, d'une part, le type de raisons à la lumière desquelles la prétention à la validité correspondante mérite une reconnaissance intersubjective et, d'autre part, les conséquences, significatives pour l'action, qu'entraîne l'acceptation de cette prétention à la validité⁶⁵. Le lien interne entre la signification d'un acte de discours et les conditions de son acceptabilité rationnelle se déduit de la conception pragmatique de la compréhension et de l'entente, selon laquelle le succès illocutoire d'un acte de parole se mesure aux prises de position par oui ou par non, émises en réaction à des prétentions à la validité critiquables.

(b) La communication en vue de l'entente, qui a d'emblée un caractère discursif, connaît une différenciation interne selon les niveaux de la *discussion* et de l'*action*. Dès que les prétentions à la validité, naïvement émises dans l'activité communicationnelle et allant plus ou moins de soi dans un monde vécu commun, sont problématisées et érigées en objets d'une controverse argumentée, les participants passent — même si c'est d'une manière rudimentaire — de l'action à une autre forme de communication, c'est-à-dire à une pratique d'argumentation au moyen de laquelle ils cherchent à se convaincre les uns les autres de leurs conceptions, mais souhaitent aussi apprendre les uns des autres. Dans les conditions de communication d'une telle discussion rationnelle⁶⁶, les opinions qui, jusque-là, ont fait partie de l'arrière-plan évident du monde vécu, sont examinées sous l'angle de leur validité. Dans ce contexte, les énoncés descriptifs relatifs à quelque chose qui existe dans le monde objectif se différencient des énoncés normatifs relatifs à la force d'obligation du monde social.

(c) Il faut distinguer le *monde vécu* tel qu'il est structuré par le langage et forme, pour ainsi dire à l'insu des participants, à la fois le contexte des conversations et la source des contenus des

communications, de la *supposition formelle* d'un monde objectif et d'un monde social, supposition que les interlocuteurs et les acteurs font eux-mêmes en se référant linguistiquement à — ou encore, d'une façon générale, en engageant des relations pratiques avec — quelque chose dans le monde lui-même. Ce qui, du point de vue de la théorie de la connaissance, était jadis conçu comme la constitution de deux domaines d'objet, s'est désormais, dans la pragmatique formelle, sublimé pour devenir une distinction entre systèmes de référence ou « mondes » purement formels. Ceux-ci constituent les systèmes de référence grammaticaux de tout ce que l'on peut rencontrer à l'intérieur du monde. Il s'agit donc ici d'un cadre dont le contenu n'est pas défini, permettant de se référer, soit à des objets possibles à propos desquels nous énonçons des faits en adoptant une attitude objectivante, soit à des relations interpersonnelles et à des normes possibles dont nous prétendons qu'elles ont une force obligatoire lorsque nous adoptons une attitude performative.

(d) Reste encore la question de savoir comment les universaux pragmatiques, constitutifs à la fois de l'activité orientée vers l'entente, de la discussion rationnelle et des références au monde induites par les énoncés, sont à même de faire éclater l'ethnocentrisme des images langagières du monde et des mondes vécus structurés par le langage. Nous l'avons vu chez Gadamer : la dimension communicationnelle du langage ne possède pas par elle-même un potentiel universaliste. Les résultats des processus d'apprentissage, qui sont toujours mis en œuvre dans le cadre d'un horizon sémantique particulier, ne peuvent eux-mêmes modifier les frontières de ce monde que l'on découvre au moyen du langage, que si le savoir relatif au monde n'est pas simplement rendu possible par le savoir linguistique, mais peut acquérir par rapport à ce dernier une capacité de révision. Celle-ci s'explique par l'assimilation discursive des expériences relatives à l'action, que nous faisons, d'un côté, dans le commerce pragmatique avec un monde objectif supposé à la fois identique et indépendant et, de l'autre, dans notre commerce interactif avec les membres d'un monde social supposé commun. Lorsque certaines expériences signalent l'effondrement de nos pratiques habituelles, elles peuvent provoquer une profonde révision affectant certaines suppositions et certaines attentes normatives de comportement, capable de modifier le savoir linguistique lui-même.

(e) De telles déceptions révèlent un échec *performatif* difficile-

ment contestable au contact du monde, qu'il s'agisse de la résistance du monde objectif qui refuse de jouer le jeu ou de l'esprit objectif d'une forme de vie étrangère, qui présente une dissonance normative. De ce point de vue, la distinction entre discussion et action entre en jeu d'une autre manière, non comme une différence intralinguistique entre les niveaux de la communication, mais comme une différence entre le langage et l'action non linguistique (qui a néanmoins une structure propositionnelle). Les prétentions à la validité mises en cause dans les contextes d'interaction ou de maîtrise téléologique de la réalité sont abordées en tant que telles dans la discussion, soumises à examen et éventuellement révisées. Alors que, pour *apprendre quelque chose du monde* et corriger des opinions empiriques préconçues, l'attitude hypothétique doit être complétée par une imagination abductrice, la forme de communication des discussions rationnelles, qui fait éclater les limitations de tous les contextes, est immédiatement significative pour un *apprentissage réciproque*. Le décentrement des perspectives du monde vécu, exigé par la discussion, favorise dans les conflits d'action d'ordre moral une extension réciproque des horizons respectifs de l'orientation axiologique, extension qui est nécessaire pour parvenir, grâce à la généralisation des valeurs, à une reconnaissance commune des normes.

(f) Une telle approche pragmatico-formelle développe un concept de langage à partir de celui d'une recherche de l'entente au moyen de la discussion entre des interlocuteurs qui élèvent pour leurs actes de discours des prétentions à la validité critiquables. Les prétentions à la validité, susceptibles d'être honorées de manière cognitive, connaissent une différenciation selon deux points de vue : nous prétendons à la *vérité* des affirmations relatives aux choses et aux événements dans le monde objectif, et nous prétendons à la *justesse* des énoncés relatifs aux attentes normatives et aux relations interpersonnelles lesquelles, pour ainsi dire à même hauteur, font partie d'un monde social qui n'est accessible que si l'on adopte une attitude performative. La fonction cognitive du langage acquiert une indépendance relative par rapport à la fonction d'ouverture au monde, notamment dans le domaine des processus d'apprentissage socio-moraux, ainsi que dans la dimension (« cognitive » au sens plus étroit) de la maîtrise de la réalité extérieure. C'est pourquoi une théorie de l'activité communicationnelle, qui s'appuie sur cette conception du langage, peut se rattacher à une théorie matérialiste de la société.

(4) Je n'ai pas encore évoqué la différence physionomique la plus frappante entre la tradition herméneutique et la tradition analytique. Ce qui fait défaut à une philosophie analytique du langage, qui a plus ou moins hérité du répertoire des problèmes de la théorie de la connaissance, c'est, en règle générale, la sensibilité aux questions qui relèvent d'un diagnostic d'époque, ainsi que la bonne manière d'aborder ces questions. Depuis Hegel, le discours philosophique de la modernité est resté un domaine réservé de la philosophie dite continentale⁶⁷. De ce point de vue, l'opposition — par ailleurs devenue obsolète — entre courants analytiques et courants continentaux conserve encore un certain sens⁶⁸. Même les réflexions wittgensteiniennes sur l'esprit du temps, sa mentalité antiscientiste, sa critique de la science et de la technique, son scepticisme à l'égard du progrès, son dégoût de la sociologie, son opposition entre « culture » et « civilisation », sa dépréciation du « talent » et de l'intelligence par rapport au « génie », en un mot, les poncifs de l'« idéologie allemande », qui le distinguent, peu à son avantage, de son maître Bertrand Russell⁶⁹, restent des fioritures privées et, en tout cas, n'acquièrent aucune force structurante pour l'œuvre philosophique elle-même, qui est inimitable.

En revanche, chez Heidegger, la critique de la culture a imprégné toute la philosophie. Déjà l'auteur d'*Être et Temps* combine, avec le grand geste du critique de son époque, à la fois Aristote et Kierkegaard, c'est-à-dire une métaphysique prékantienne et une éthique postkantienne. Après le « tournant », ce seront une déconstruction — convaincante — du cartésianisme et l'explication avec Nietzsche qui inspireront la critique, très influente, de la science et de la technique et, d'une façon générale, des aspects totalitaires de l'époque. Ce faisant, Heidegger reprend des thèmes que Max Weber et Georg Lukács avaient déjà abordés d'un point de vue tout aussi critique, quoique d'une manière différente. En menant son analyse du temps présent avec les moyens de la critique de la métaphysique, Heidegger fournit à la critique matérialiste de la réification un pendant idéaliste. Mais dans notre contexte, ce qui m'intéresse c'est avant tout le caractère à la fois homogénéisant et fatal du destin de la modernité diagnostiqué par Heidegger. En tant que tel, le diagnostic — la subjectivité s'adjuge le pouvoir et objective tout alentour — n'est guère original. L'apport de Heidegger consiste à ériger les phénomènes de la conservation

de soi en veine de sauvagerie, en un destin faisant puissamment irruption dans l'histoire. Il y voit, en effet, les symptômes d'une compréhension à la fois du monde et de soi qui s'empare des temps modernes, nivelle toutes les différences et les soumet à sa domination.

Décrite comme « dispositif », la « technique » ne peut prendre l'aspect d'un « destin de l'Être » que parce que la critique de la métaphysique, au moyen de laquelle Heidegger s'oppose à la philosophie du sujet, s'appuie sur la conception de l'ouverture langagière au monde. En évitant d'hypostasier cette fonction, on peut aboutir à une image plus différenciée de la modernité. Dès que nous admettons l'existence d'une dialectique entre l'ouverture au monde et les processus d'apprentissage intramondains, le caractère monolithique et fatal d'une vision du monde qui préjuge de tout se défait. Du même coup, le diagnostic lui-même perd son caractère idéaliste. Il est dès lors impossible, en effet, de ramener les pathologies de la modernité à la sémantique d'une compréhension inéluctablement déformante du monde. C'est ce que nous apprend un dernier regard rétrospectif sur Humboldt.

Assurément, Humboldt n'a guère apporté de contribution marquante à la critique de la modernité. Mais il voit bien les conséquences dysfonctionnelles d'un blocage de cette fonction d'intégration sociale qui revient à l'entente au moyen du langage. L'activité communicationnelle permet à l'individuation et à la socialisation de se recouper⁷⁰. Le langage nous « lie en nous individualisant » et ainsi protège les sujets socialisés par la communication de « la dégénérescence qu'entraînerait leur singularisation »⁷¹. On peut, de ce point de vue, comprendre certaines pathologies sociales caractéristiques, comme les perturbations d'une intégration sociale opérée par la communication. Comme il s'agit alors d'analyser et d'expliquer les exemples d'une communication systématiquement déformée, la philosophie perd, à vrai dire, sa compétence exclusive. Alors que Heidegger fait le diagnostic de l'époque à son propre compte, la philosophie du langage de Humboldt suggère de s'engager dans une division du travail avec une théorie sociale qui prend au sérieux, en tant que ressource de la solidarité sociale, le monde vécu qui se reproduit grâce à l'activité communicationnelle, et qui sait que cette solidarité est toujours menacée d'être dominée et détruite par les deux autres mécanismes de l'intégration sociale, les marchés et les bureaucraties⁷². De ce point de vue, la modernité n'est pas menacée par un destin de l'Être indéterminé, malé-

fique et fatidique, mais par des impératifs systémiques qui consomment les ressources du monde vécu dont se nourrit la solidarité sociale.

CHAPITRE 2

*La rationalité de l'entente*¹

La rationalité de la communication
explicitée par la théorie des actes de parole

*À Herbert Schnädelbach,
pour son 60^e anniversaire*

Je me suis efforcé, dans mon entreprise théorique, d'analyser le concept de rationalité en adoptant comme principe directeur la capacité des énonciations à être critiquées et justifiées, et j'ai ainsi accordé un rôle clé à la rationalité procédurale, telle qu'elle s'incarne dans la pratique de l'argumentation. À cette entreprise, Herbert Schnädelbach a présenté une objection sérieuse. Voici comment il présente le problème : que toutes les énonciations rationnelles « puissent en principe être défendues lorsqu'elles sont remises en cause (en argumentant à propos de leur représentation linguistique), on peut le concéder ; mais cela ne veut pas dire que ce à partir de quoi l'argumentation se développe doit lui-même présenter la forme de l'argumentation pour être considéré comme rationnel ; c'est que la rationalité argumentative ou discursive (Habermas) n'est qu'un domaine partiel. Si l'on privilégie un modèle de rationalité fondé sur la justification, on est tenté de considérer comme irrationnel tout ce qui n'est pas intégralement fondé sur l'argumentation ou sur le discours ; du même coup, le domaine de l'irrationnel prend des proportions gigantesques. Or, d'autres facultés sont également rationnelles : celle d'examiner la réalité (Freud), celle de tirer des enseignements des fautes et des erreurs (Popper), celle de résoudre des problèmes dans des contextes pratiques réactifs (Gehlen), celle de choisir des moyens en fonction d'une fin (Max Weber) ; à cette liste, on pourrait ajouter bien d'autres modèles bien connus ; en tout cas, ceux que l'on vient de mentionner ne se réduisent pas au

schéma de la "justification" ou des "prétentions à la validité honorées par la discussion" ² ».

Schnädelbach lui-même comprend la rationalité comme une disposition descriptible de la raison, attribuable aux sujets capables de connaître, de parler et d'agir ³. Toutefois, ce qu'il oppose à la rationalité discursive n'est pas simplement le caractère raisonnable des personnes, caractère — imputé génériquement — que des actes de discours (*Äußerungen*), raisonnables précisément, nous permettent d'identifier, mais « le fait de disposer réflexivement » de tels actes de discours ; en effet, ce que nous savons, faisons et disons n'est rationnel que si nous savons, au moins implicitement, *pourquoi* nos opinions sont vraies, nos actions justes et nos actes de discours valides (illocutoirement prometteurs ou perlocutoirement efficaces) : « La figure qui consiste à "en disposer réflexivement", en tant que caractéristique basique de la rationalité, peut donc être précisée en parlant de l'acte de thématiser les [...] performances de manière autoréférentielle, c'est-à-dire du point de vue de la première personne du singulier ou du pluriel ; n'est en effet rationnelle que la personne capable de dire "je" ou "nous" et de thématiser ce qu'elle est ou fait, et de se l'attribuer à elle-même ⁴. » Ainsi, Schnädelbach s'inscrit dans la tradition de la philosophie de la conscience. Mais, après le tournant linguistique, nous avons de bonnes raisons de suivre la proposition de George Herbert Mead expliquant l'autoréférence du sujet connaissant, agissant et parlant — et donc la relation de la première personne « à elle-même » — par l'adoption de la perspective qu'une *deuxième* personne adopte « vis-à-vis de moi ». Ainsi, le rapport à soi *réfléchi*, que Schnädelbach considère comme une caractéristique de base, dépendrait en fait de la relation entre différents participants à une argumentation : il n'y a pas de réflexion qui ne puisse être reconstruite sous forme de discussion intérieure. L'attitude réflexive à l'égard de ses propres actes de discours s'effectue suivant le modèle de l'attitude que d'autres participants de l'argumentation adoptent à l'égard de la validité problématique de leurs propres actes de discours. La réflexion est elle aussi tributaire d'un rapport dialogique préalable et ne plane pas dans le vide d'une intériorité constituée indépendamment de toute communication ⁵. La thématisation discursive des prétentions à la validité, dont est fonction la rationalité de nos actes de discours, et le fait de disposer réflexivement de tels actes de discours sont complémentaires : elles *renvoient* l'une à l'autre. La suggestion de ramener la rationalité à une disposi-

tion des personnes raisonnables ne me paraît guère prometteuse.

En revanche, l'objection contre le privilège de la rationalité discursive, inscrite dans la pratique de l'argumentation, n'a pas encore été invalidée. J'accepte la remarque critique de Schnädelbach et, dans ce qui suit, pars du fait que nous appliquons le prédicat « rationnel » en premier lieu aux opinions, aux actions et aux actes de discours, parce que, dans la structure propositionnelle de la connaissance, dans la structure téléologique de l'action, et dans la structure communicationnelle du discours, nous rencontrons *différentes racines de la rationalité*. À leur tour, celles-ci ne semblent pas avoir de racine commune, en tout cas ni dans la structure discursive de la pratique de justification, ni dans la structure réflexive de l'autoréférence d'un sujet qui participe à des discussions. Entre les structures ramifiées de la rationalité propre au savoir, à l'action et au discours, celle de la discussion semble plutôt créer une corrélation qui tient au fait qu'elle *relie* en quelque sorte une racine propositionnelle, une racine téléologique et une racine communicationnelle. Dans un tel modèle de structures centrales qui *s'engrènent* l'une dans l'autre, la rationalité de la discussion doit son privilège à une opération non pas de fondation, mais d'intégration.

Si nous suivons tout d'abord cette image, c'est à une conséquence remarquable que nous aboutissons. Comme la pratique de l'argumentation est pour ainsi dire une forme réflexive de la communication, la rationalité justificative, qui prend corps dans la discussion, se greffe en quelque sorte sur la rationalité communicationnelle, inscrite dans l'activité quotidienne ; cette rationalité se situe néanmoins au même niveau que la rationalité épistémique et la rationalité téléologique. La rationalité communicationnelle ne constitue pas la structure *englobante*, mais l'une des trois structures centrales qui sont étroitement liées entre elles par le biais de la rationalité discursive issue de la rationalité communicationnelle. Il faut, cependant, éviter de comprendre une telle image dans un sens mentaliste. La rationalité épistémique et la rationalité téléologique ne sont pas plus de nature prélinguistique que la rationalité communicationnelle n'équivaut à une rationalité en général, inscrite dans le langage.

Je commencerai par expliciter en quelques remarques cet ensemble de structures, que j'ai d'abord introduit de façon intuitive (I). J'expliquerai ensuite, à propos de différentes modalités de l'usage du langage (II) et à propos des types cor-

respondants d'action (III), comment les différentes structures de la rationalité s'engrènent les unes dans les autres au sein du médium linguistique. Enfin, j'aborderai le rapport complexe entre langage et rationalité communicationnelle (IV). Dans l'appendice, j'évoque deux conséquences qui résultent de ces réflexions pour la théorie pragmatique de la signification (V).

I. TROIS RACINES DE LA RATIONALITÉ

Cherchant à donner un aperçu provisoire de la question, j'aborderai (1) le rapport complémentaire entre la structure de la discussion et la réflexion (ou l'autoréférence comme condition de la rationalité des personnes), avant de traiter les structures rationnelles centrales du savoir (2), de l'activité finalisée (3) et de la communication (4).

(1) Rationalité de la discussion et réflexion

La rationalité d'une personne se mesure au fait que celle-ci s'exprime rationnellement et se montre capable de rendre compte de ses actes de discours en adoptant une attitude réflexive. Une personne s'exprime rationnellement, dans la mesure où elle honore performativement des prétentions à la validité ; nous disons qu'elle ne se comporte pas seulement de façon rationnelle, mais qu'elle *est* elle-même rationnelle, si elle est capable de rendre compte de sa manière d'honorer des prétentions à la validité. C'est là un type de rationalité que nous appelons aussi la *pleine responsabilité*.

La pleine responsabilité suppose une relation réfléchie de la personne à ce qu'elle pense, fait et dit ; par le biais des autoréférences correspondantes, cette capacité est étroitement liée aux structures rationnelles centrales du savoir, de l'activité finalisée et de la communication. Le rapport épistémique à soi est une attitude réflexive du sujet connaissant à ses propres opinions et convictions. Le rapport technico-pratique à soi est l'attitude correspondante du sujet agissant à sa propre activité finalisée, qu'il s'agisse de ses interventions instrumentales dans le monde objectif ou de ses relations, orientées vers le succès, avec d'autres sujets rencontrés en tant qu'antagonistes dans le monde

objectif. (J'entends ici par « monde objectif » l'ensemble des entités à propos desquelles des énoncés vrais sont possibles.) Le rapport pratico-moral à soi qui caractérise l'acteur engagé dans l'activité communicationnelle requiert l'adoption d'une attitude réflexive à l'égard de ses propres actions régulées par des normes ; le rapport existentiel à soi-même demande que l'on adopte une attitude réflexive à l'égard de son projet de vie, dans le contexte d'une biographie individuelle liée à des formes de vie collectives chaque fois données. Qu'une personne soit capable, dans ces différentes dimensions, de prendre du recul par rapport à elle-même et à ses actes de discours, c'est par ailleurs une condition nécessaire de sa *liberté*.

La liberté se différencie en fonction des différents types d'autoréférence du sujet connaissant et agissant. La liberté réflexive au sens d'une absence de préventions cognitives requiert que l'on se libère du point de vue égocentrique qui caractérise un participant empêtré dans ses contextes d'action ; c'est, autrement dit, la liberté que nous associons traditionnellement à l'attitude théorique. La liberté du libre arbitre consiste dans la capacité à agir d'une façon ou d'une autre au nom d'un choix rationnel, ou encore à interrompre la chaîne des événements pour repartir de zéro. Avec Kant, nous appelons volonté libre ou autonomie la capacité d'engager sa propre volonté en vertu d'une idée morale. Enfin, la liberté éthique permet de projeter consciemment l'identité d'un Je et de la stabiliser. Ces libertés sont, certes, des dispositions que l'on peut attribuer à une personne, mais l'autoréférence correspondante est chaque fois due à l'adoption et à l'intériorisation du point de vue que d'autres participants de l'argumentation ont vis-à-vis de moi : dans le rapport épistémique à soi et dans les différents rapports pratiques à soi, j'adopte, en tant que première personne, le point de vue de la deuxième, à partir duquel mes opposants, c'est-à-dire d'autres participants à des discussions (empiriques ou théoriques, pragmatiques, morales ou éthiques) examinent mes actes de discours. La réflexion de la personne raisonnable, qui prend du recul vis-à-vis d'elle-même, *reflète* donc, d'une façon générale, la rationalité inhérente à la structure et à la procédure de l'argumentation. Mais on voit en même temps que les trois rationalités partielles de la connaissance, de l'action et du discours se rejoignent au niveau d'intégration de la réflexion et de la discussion et qu'elles forment donc un syndrome.

(2) *La rationalité épistémique*

Notre savoir se compose de propositions ou de jugements, autrement dit d'unités élémentaires qui peuvent être vraies ou fausses ; en raison de sa structure propositionnelle, le savoir est par nature linguistique. Les propositions affirmatives permettent d'analyser cette structure. Mais je n'aborderai ici ni la sémantique des propositions affirmatives ni le sens pragmatique des actes de référence ou de prédication.

À vrai dire, pour savoir quelque chose de façon explicite, la simple connaissance de faits susceptibles d'être restitués par des jugements vrais est insuffisante. Nous ne *connaissons* des faits et n'avons un savoir à leur propos que si nous savons en même temps pourquoi les jugements correspondants sont vrais. Sinon, nous parlons d'un savoir intuitif ou implicite, d'un savoir « pratique » consistant à savoir *comment* s'y prendre. On peut très bien savoir s'y prendre sans savoir *en quoi* consistent ces compétences. En revanche, le « savoir en quoi » telle ou telle chose consiste est implicitement lié à un « savoir pourquoi » et renvoie en ce sens à des justifications potentielles. Celui qui pense disposer d'un savoir admet la possibilité d'honorer les prétentions à la vérité correspondantes par des justifications discursives. En d'autres termes, la grammaire du terme « savoir » implique que tout ce que nous savons peut être critiqué et justifié.

Bien entendu, cela ne signifie pas que les opinions ou les convictions rationnelles sont toujours faites de jugements vrais. Si l'on partage des conceptions qui se révèlent fausses, on n'est pas par là même irrationnel ; en revanche, on est irrationnel si l'on défend ses opinions de façon dogmatique et si on les maintient, bien qu'on soit incapable de les justifier. Pour que l'on puisse qualifier une opinion de rationnelle, il suffit qu'elle soit tenue pour vraie pour de bonnes raisons, c'est-à-dire qu'elle soit acceptée de manière rationnelle dans un contexte de justification donné. Dans les sociétés post-traditionnelles, ou dans les conditions de la pensée postmétaphysique, tout savoir (cela fait aujourd'hui partie de la grammaire de ce mot) est considéré comme faillible du point de vue d'une troisième personne, même si performativement, d'un point de vue de participant, nous sommes incapables de ne pas tenir le savoir ainsi affirmé pour *absolument* vrai. Malgré ce caractère « platonicien » du savoir, la rationalité d'un jugement n'implique pas sa vérité, mais seulement son acceptabilité fondée dans un contexte donné.

Certes, il serait impossible de disposer réflexivement de juge-

ments vrais si nous ne pouvions, tout à la fois, *représenter* notre savoir, autrement dit l'exprimer *dans des propositions*, et le corriger et l'élargir, c'est-à-dire aussi *apprendre* quelque chose grâce à nos rapports pratiques avec une réalité qui nous résiste. En ce sens, la rationalité épistémique est *étroitement liée* à l'usage du langage et à l'action⁶. Je parle d'une structure épistémique *centrale*, parce que la structure propositionnelle doit obligatoirement prendre corps dans le langage et dans l'action ; ce n'est pas une *structure qui se soutient elle-même*. Un rapport rationnel au savoir n'est possible que grâce à une représentation linguistique de ce que l'on sait et grâce à une confrontation pratique du savoir avec une réalité au contact de laquelle une attente fondée peut échouer.

D'un côté, nous ne pouvons soumettre notre savoir à un traitement opératoire, autrement dit le préciser, l'élaborer, le reconstruire et le systématiser, en examiner la consistance et la cohérence, que s'il a pris une forme symbolique. (Au niveau réflexif de la science, là où il s'agit de formuler des théories, la nécessité d'une organisation linguistique du savoir, le cas échéant en langage formalisé, est manifeste.) D'un autre côté, il nous faut, comme le soulignent à juste titre Peirce et le pragmatisme, faire un usage pratique de notre savoir et l'implémenter au moyen d'actions finalisées, contrôlées par le critère leur succès, afin de pouvoir tirer des enseignements de nos expériences négatives. Nous tirons des enseignements de nos déceptions en absorbant les surprises grâce à notre faculté de juger abductive et en révisant le savoir devenu problématique. (Au niveau réflexif de la science, de telles déceptions, qu'il convient de soumettre à un traitement productif, sont générées méthodiquement ; le rapport des preuves entraînant la déception et la falsification à l'action est évident notamment dans le cadre de l'expérimentation⁷.)

(3) *La rationalité téléologique*

Toute activité est intentionnelle ; on peut comprendre une action comme l'exécution de l'intention d'un acteur prenant sa décision, en fonction de son libre arbitre. L'activité a une structure téléologique, car toute intention d'action vise à réaliser une fin. Là encore, la rationalité de l'activité ne se mesure pas au fait que l'état qui se produit factuellement dans le monde par suite de l'action coïncide avec l'état voulu et remplit les conditions correspondantes du succès attendu, mais au fait que l'acteur a *obtenu* ce résultat sur la base de moyens délibérément choisis et

employés (ou aurait pu normalement l'obtenir dans des conditions adéquatement perçues). L'acteur efficace a agi rationnellement si (a) il sait pourquoi il a été efficace (ou pourquoi il aurait pu réaliser le but qu'il s'est proposé dans des conditions normales) et si (b) ce savoir motive (au moins partiellement) l'acteur, de telle sorte qu'il exécute son action pour des raisons qui peuvent en même temps expliquer son succès éventuel.

Dans le cas le plus simple, la délibération qui peut à la fois justifier et motiver une action rationnelle a la forme d'une inférence pratique. Ainsi, compte tenu des préférences données, A a l'intention, dans la situation S, de réaliser l'état p ; dans des conditions données, A considère l'emploi des moyens M comme la satisfaction d'une condition nécessaire ou même suffisante pour réaliser p avec une certaine probabilité ; A effectue donc cette action pour laquelle il emploie les moyens choisis⁸. Nous avons vu que le savoir au sens strict suppose qu'on le possède d'une manière réflexive, en le rapportant à des justifications possibles ; de façon analogue, l'activité finalisée suppose que l'on possède, en l'adaptant à des justifications possibles, l'intention d'action déterminante, autrement dit que l'on calcule le succès de l'action. Là encore, il existe un rapport de renvoi réciproque entre la rationalité de l'action et le tribunal public de la discussion, devant lequel les raisons de la décision, qui furent *ex ante* déterminantes pour l'acteur, peuvent être examinées. La théorie du choix rationnel traite des aspects modélisables des problèmes de décision qui sont ceux de sujets d'action obéissant de façon égocentrique à des préférences et à des attentes de succès qui leur sont chaque fois propres.

La rationalité de l'activité finalisée est elle aussi étroitement liée aux deux autres structures centrales du savoir et du discours. Car les délibérations pratiques, au moyen desquelles on planifie une action rationnelle, dépendent de l'apport d'informations fiables (relatives aux événements attendus dans le monde ou au comportement et aux intentions d'autres acteurs) ; cela, même si les acteurs qui agissent rationnellement par rapport à certaines fins doivent, en règle générale, se contenter d'informations très incomplètes. Par ailleurs, de telles informations ne peuvent être intelligemment traitées qu'au moyen de la représentation linguistique, autrement dit rapportées à des maximes de décision et à des fins qui, de leur côté, sont sélectionnées à la lumière des préférences des acteurs. C'est évident dans le cas du traitement théorique des décisions complexes. Mais les intentions d'actions élémentaires et les inférences pratiques simples sont elles aussi

structurées par le langage. De même que le savoir propositionnel dépend de l'usage des propositions affirmatives, de même l'activité intentionnelle dépend essentiellement de l'usage des propositions intentionnelles.

(4) La rationalité de la communication

Ce n'est pas le langage *per se*, c'est l'usage des expressions linguistiques dans la communication qui repose sur une rationalité d'un type particulier, irréductible aussi bien à la rationalité épistémique du savoir (contrairement à ce que pense la sémantique de la vérité) qu'à la rationalité finalisée de l'action (contrairement à ce que pense la sémantique intentionnaliste). Cette *rationalité de la communication* trouve son expression dans la capacité du discours orienté vers l'entente à favoriser l'accord, ce discours garantissant aux locuteurs qui y participent à la fois l'existence d'un monde vécu intersubjectivement partagé et l'horizon à l'intérieur duquel ils peuvent se référer à un seul et même monde objectif.

L'usage d'expressions linguistiques à des fins de communication ne sert pas seulement à exprimer les intentions d'un locuteur, mais aussi à représenter des états de choses (ou à supposer qu'ils existent) et à établir des relations interpersonnelles avec une deuxième personne. Voilà qui reflète les trois aspects de l'action ; elle consiste à s'entendre / avec quelqu'un / à propos de quelque chose. Ce que le locuteur veut dire au moyen d'une expression s'associe à la fois à ce qui est littéralement dit et à l'action qu'il faut reconnaître dans ce qui est dit. Il existe donc une triple relation entre la signification d'une expression linguistique et (a) ce que l'on *veut dire* au moyen de cette expression, (b) ce qu'elle *dit* et (c) *le mode de son utilisation* dans l'acte de parole. À travers son acte de parole, le locuteur cherche à s'entendre à propos de quelque chose avec son auditeur. Cette fin, qu'on peut appeler illocutoire, comporte deux niveaux : d'abord, l'auditeur doit comprendre l'acte de parole, puis, autant que possible, l'accepter. La rationalité de l'usage du langage à des fins d'entente dépend ensuite de la question de savoir si les actes de parole sont à tel point intelligibles et acceptables que, par leur moyen, le locuteur obtient (ou pourrait obtenir dans des conditions normales) un succès illocutoire. Une fois de plus, nous appelons rationnels, non seulement les actes de parole valides, mais tous les actes de parole intelligibles pour lesquels le locuteur peut, dans les conditions chaque fois

données, garantir de façon *crédible* que les prétentions à la validité qui sont élevées pourraient, le cas échéant, être honorées par des justifications discursives. Là encore, il existe, par conséquent, un lien interne entre la rationalité de l'acte de parole et sa justification possible. Les prétentions à la validité implicitement élevées par un acte de parole ne peuvent, en effet, être thématisées en tant que telles et examinées, raisons à l'appui, que dans une argumentation.

Il est impossible de décrire les fins illocutoires comme des états susceptibles d'être réalisés par une intervention dans le monde objectif. C'est pourquoi il ne faut pas comprendre les fins illocutoires, pour ainsi dire immanentes au langage, comme des effets perlocutoires que le locuteur provoque par son acte de parole chez l'auditeur en exerçant sur lui une influence causale. Trois réflexions à ce propos. Les fins illocutoires ne peuvent être définies indépendamment des moyens linguistiques de l'entente ; comme l'a montré Wittgenstein, le *telos* de l'entente est inhérent au médium linguistique lui-même. Ensuite, le locuteur ne peut en aucun cas viser son but comme un effet causal à obtenir, parce que le « oui » ou le « non » de l'auditeur sont des prises de position rationnellement motivées ; les interlocuteurs jouissent en effet de la liberté de dire non. Enfin, le locuteur et l'auditeur se rencontrent en adoptant chacun une attitude performative en tant que première et deuxième personne, non en tant qu'antagonistes ou objets dans le monde des entités *dont* ils parlent. En cherchant à s'entendre à propos de quelque chose, leurs fins illocutoires se situent au-delà du monde objectif dans lequel ils peuvent intervenir en tant qu'acteurs qui poursuivent un but tout en adoptant une attitude d'observateurs. En tant qu'événements localisables dans l'espace et dans le temps, les actes de parole font, certes, simultanément partie du monde objectif dans lequel, comme toutes les actions téléologiques, ils peuvent *aussi* produire quelque chose, à savoir des effets perlocutoires.

Le locuteur souhaite voir le destinataire accepter la validité de ses propos ; en décidera le oui ou le non du destinataire, en réaction à la prétention à la validité que le locuteur élève pour ce qu'il dit au moyen de son acte de parole. Ce qui rend la proposition de cet acte de parole acceptable, ce sont, en dernière instance, les raisons que le locuteur serait susceptible d'apporter, dans le contexte donné, à l'appui de la validité de ce qu'il affirme. La rationalité inhérente à la communication repose donc sur le lien interne existant entre (a) les conditions qui rendent un acte de parole valide, (b) la prétention élevée par le

locuteur que ces conditions sont remplies, et (c) la crédibilité de la garantie assumée par lui qu'il pourrait, le cas échéant, honorer cette prétention à la validité par des justifications discursives.

Pour traiter exhaustivement l'éventail des prétentions à la validité possibles, il est indiqué de partir de la question heuristique suivante : en quel sens les actes de parole peuvent-ils être contestés *dans leur totalité* ? Nous rencontrons alors, ni plus ni moins, trois sortes de prétentions à la validité : les prétentions à la vérité relatives aux faits que nous affirmons en nous référant à des objets du monde objectif ; les prétentions à la sincérité des actes de discours, qui manifestent des expériences vécues subjectives auxquelles le locuteur a un accès privilégié ; enfin, les prétentions à la justesse des normes et des commandements, qui méritent reconnaissance dans un monde social intersubjectivement partagé⁹.

II. MODALITÉS DE L'USAGE DU LANGAGE

Le succès illocutoire d'un acte de parole est fonction de la reconnaissance intersubjective que rencontre la prétention à la validité élevée au moyen de cet acte. On part d'une situation de communication dans laquelle les interlocuteurs peuvent chaque fois adopter les rôles de locuteur et d'auditeur (ou le cas échéant d'un tiers présent), et donc les rôles de la première, de la deuxième et de la troisième personne. Prévue par la logique du système des pronoms personnels, cette répartition des rôles est essentielle pour la rationalité de la communication qui s'inscrit dans les processus d'entente. On le voit lorsqu'on compare l'usage du langage à des fins d'entente et l'usage non communicationnel d'expressions linguistiques (1). Une fois opérée cette distinction entre usage communicationnel et usage non communicationnel du langage, je ferai certaines distinctions à l'intérieur même du concept d'« entente » (2).

(1) *Usage communicationnel et usage non communicationnel du langage*

L'usage épistémique et l'usage téléologique du langage, discutés sous I.2 et I.3, ne dépendent aucunement d'une relation

interpersonnelle entre un locuteur et un auditeur engagés dans une situation de communication. Ni dans l'usage épistémique du langage, dont la fonction première est de représenter un savoir, ni dans le calcul des succès d'action, les *actes illocutoires* et les prétentions à la validité qui y sont liées et qui sont *conçues pour faire l'objet d'une reconnaissance intersubjective*, ne jouent de rôle essentiel ; dans ces cas, en effet, les utilisateurs du langage ne poursuivent aucune fin illocutoire. Bien que le langage doive être, dans tous les cas, acquis au moyen de la communication, les expressions linguistiques *peuvent*, dans ces cas particuliers, être employées de façon monologique, c'est-à-dire sans référence à une deuxième personne. Le fait que les aspects pragmatiques sont sans pertinence dans le cas de l'usage purement épistémique ou téléologique du langage ressort de la structure même des propositions affirmatives et des propositions d'intention, qui sont celles qui sont essentiellement employées dans ces cas. En effet, à la différence, par exemple, des questions ou des impératifs, elles ne renvoient pas par nature à des destinataires ; leur contenu sémantique est indépendant des actes illocutoires dans lesquels elles peuvent être enchâssées ; c'est d'ailleurs la raison pour laquelle la sémantique formelle est capable d'en faire une analyse exhaustive ¹⁰.

On comprend une proposition affirmative employée dans un sens épistémique, lorsqu'on connaît ses conditions de vérité et donc lorsqu'on sait quand elle est vraie ; dans ce cas particulier, la thèse de la sémantique de la vérité est pertinente. C'est dans ce cas aussi qu'il est indiqué d'employer l'expression, courante en logique, de la « valeur de vérité » accordée à une phrase, car la force assertorique des actes d'affirmation ne s'associe pas par nature à de telles propositions employées de façon monologique. Lorsque la représentation pure est notre but, nous faisons abstraction de l'enchâssement de la *proposition* affirmative dans un *acte* de langage ; en d'autres termes, nous faisons abstraction d'une possible situation de communication dans laquelle un locuteur *affirmerait* l'énoncé « p » afin de trouver l'assentiment d'un destinataire ¹¹. Une proposition affirmative employée de façon épistémique sert à représenter un état de choses ou un fait. Pour une telle *représentation*, il suffit que l'auteur *donne à entendre* (à qui que ce soit) qu'il considère « p » comme envisageable ou comme vraie. En revanche, en *affirmant* un fait, un locuteur engagé dans une communication ne donnerait pas simplement à entendre au destinataire qu'il considère

lui-même « p » comme vraie ; il poursuivrait au contraire sa fin illocutoire : faire qu'autrui *reconnaisse* « p » comme vraie.

La situation est analogue dans le cas des propositions d'intention que l'on emploie pour planifier son action de façon monologique. On comprend une proposition d'intention structurant une activité finalisée, lorsqu'on connaît sa condition de succès, autrement dit lorsqu'on sait à quelles conditions elle est vraie. Les conditions de succès sont des conditions de vérité interprétées en fonction d'un acteur. Comme dans le cas des propositions affirmatives employées de façon épistémique, il suffit pour comprendre ces propositions d'intention employées à des fins pragmatiques de rapporter les propositions à quelque chose dans le monde objectif, c'est-à-dire de connaître l'état de choses en question et la direction d'ajustement. Ces propositions ne sont pas *per se* associées à une force illocutoire ; elles n'acquiescent une telle force que lorsque l'acteur *annonce* ses intentions dans une situation de communication et donc les exprime à cette fin illocutoire que d'autres prennent ses intentions au sérieux et comptent sur leur mise en œuvre.

Toutefois, l'usage non communicationnel du langage à des fins de représentation ou aux fins d'un plan d'action mis en œuvre en pensée est le résultat d'un effort d'abstraction qui suspend seulement la référence à la vérité, *virtuellement toujours présente* dans les énoncés, ou la référence des intentions au sérieux des résolutions. On le constate dès que les représentations ou les plans d'action sont remis en cause. On attend alors de l'auteur qu'il justifie ses délibérations monologiques discursivement *devant autrui*, autrement dit qu'il les justifie sur la scène publique de l'argumentation. Certes, on peut réaliser de telles argumentations en pensée — de même qu'on peut s'adresser des impératifs. Mais les arguments et les demandes sont en eux-mêmes de nature pragmatique et, par conséquent (à la différence des propositions affirmatives et des propositions d'intention), ne peuvent être intériorisés qu'*associées* aux relations interpersonnelles inhérentes à leur signification. Les énoncés et les intentions peuvent, sans perdre leur signification, être dépouillés du sens illocutoire des actes d'assertion et d'annonce ; en revanche, une demande sans composante illocutoire cesserait d'en être une, même en pensée. (Dans ce dernier cas, en effet, j'adopte le rôle d'une première personne pour adresser une demande à moi-même en tant que deuxième personne fictive.)

La rationalité communicationnelle ne prend corps dans un

processus d'entente fondé sur des prétentions à la validité que dès l'instant où le locuteur et l'auditeur, adoptant une attitude performative – à la deuxième personne –, s'entendent (ou souhaitent s'entendre) à propos de quelque chose qui existe dans le monde. La différence par rapport à l'usage non communicationnel du langage résulte de ce que s'ajoute une prétention à la validité à laquelle le locuteur confronte un auditeur. Sa fin illocutoire ne consiste pas ici à donner à entendre au destinataire la double intention selon laquelle (intention₁) il considère « p » comme vraie (ou souhaite réaliser « p ») et selon laquelle (intention₂) il souhaite le lui faire savoir ; il cherche plutôt à communiquer au destinataire le fait (ou l'intention) « p » d'une façon telle qu'il soit lui-même convaincu « que p » (ou qu'il considère sérieusement « que le locuteur L réalisera p »). Le sens illocutoire d'un acte de discours ne consiste pas en ce que l'auditeur A prenne connaissance de l'opinion (ou de l'intention) de L, mais à ce qu'il parvienne à la même conception que L (ou qu'il prenne l'annonce de L au sérieux). Pour que L atteigne sa fin illocutoire, il ne suffit pas que A connaisse les conditions de vérité (ou de succès) de « p » ; il faut aussi que A comprenne le sens illocutoire des assertions (et des déclarations d'intention) faites et, autant que possible, accepte les prétentions à la validité qu'elles impliquent.

Dans le cas d'une assertion, le locuteur élève une prétention à la vérité, valant pour ce qu'il dit. L'auditeur ne prendra position par « oui » (d'une façon qui peut être implicite) que s'il considère fondé le propos tenu ou du moins crédible la garantie que le locuteur assume d'avancer, le cas échéant, de bonnes raisons pour le convaincre de la pertinence du fait asserté. Dans le cas de la prétention à la validité associée à une déclaration d'intention, l'auditeur prendra l'intention déclarée au sérieux, s'il est convaincu que le locuteur pense ce qu'il dit et qu'il a de bonnes raisons de donner suite à sa déclaration : il admettra le sérieux de l'annonce s'il considère fondée l'intention de L (du point de vue de celui-ci).

(2) *L'usage du langage en fonction d'accords
ou en vue de parvenir à une entente*

Il y a, à vrai dire, une différence entre la situation dans laquelle les intéressés sont d'accord sur un fait et celle dans laquelle ils cherchent simplement à s'entendre sur le fait que l'inten-

tion du locuteur est sérieuse. L'accord au sens rigoureux n'est réalisé que si les intéressés peuvent accepter une prétention à la validité, chacun pour les mêmes raisons, tandis qu'une entente est réalisée, même si l'un voit que l'autre, compte tenu de ses préférences, a de bonnes raisons d'avoir l'intention qu'il déclare avoir, autrement dit des raisons bonnes pour lui, sans que l'autre doive les faire siennes à la lumière de ses propres préférences. Les raisons qui sont indépendantes de l'acteur admettent un mode d'entente plus fort que celles qui lui sont relatives. Dans ce qui suit, je comparerai (a) les déclarations d'intention et les impératifs simples (b) aux promesses, aux déclarations et aux ordres, pour distinguer, à l'intérieur de l'usage communicationnel du langage, entre un mode « faible » et un mode « fort » de l'entente.

(a) Nous avons dit que la prétention à la validité élevée par un acte assertif pour un énoncé « p » n'est intersubjectivement reconnu que si tous les intéressés sont convaincus du fait que « p » pour les mêmes raisons. Tant que le locuteur et le destinataire acceptent l'énoncé « p » comme vrai, mais pour des raisons chaque fois différentes, et tant que l'un et l'autre savent, l'un par rapport à l'autre, que ce ne sont de bonnes raisons que pour l'un ou pour l'autre, la prétention à la vérité élevée pour « p », qui a besoin d'une reconnaissance intersubjective, n'est pas acceptée en tant que telle. Comme la compétition discursive pour le meilleur argument vise, pour des raisons conceptuelles, l'accord et non le compromis, la réalisation discursive de la prétention à la validité est suspendue jusqu'au moment où des raisons indépendantes des acteurs rendent en principe la prétention à la vérité controversée acceptable aux yeux de tous les intéressés. Il en va autrement pour l'annonce unilatérale d'une action fondée sur une intention arbitraire, ou encore pour les impératifs simples (« Je partirai demain » ou « Assieds-toi »). Bien que ces actes de discours soient sans aucun doute des actes illocutoires, il serait contre-intuitif de supposer qu'un locuteur cherche à réaliser par ce moyen un quelconque « consensus ». Pour de telles expressions unilatérales de la volonté, il ne peut compter sur aucun accord. Néanmoins, même dans ces cas, nous sommes en droit de parler, dans un sens plus faible, d'« entente » entre interlocuteurs, car là aussi des prétentions à la validité sont en jeu, élevées par l'un et susceptibles d'être acceptées ou rejetées par l'autre.

Dans le cas des annonces ou des déclarations d'intention, l'ac-

teur peut obtenir l'assentiment s'il prouve que l'action envisagée et considérée à la lumière de ses préférences est *rationnelle* (compte tenu des circonstances et des moyens disponibles). Pour une entente de ce type, la rationalité téléologique joue un rôle de médiateur. Car l'auditeur a alors de bonnes raisons de prendre l'annonce au sérieux, même s'il *ne fait pas siennes* les raisons données en faveur du projet déclaré. D'une façon générale, on comprend le contenu propositionnel d'une annonce lorsqu'on connaît les conditions du succès de « p » ; mais on n'en comprend le sens illocutoire que lorsqu'on connaît les raisons pour lesquelles on est censé prendre l'intention déclarée au sérieux, autrement dit celles pour lesquelles on est censé compter sur son exécution. Le cas échéant, un auditeur accepte l'annonce comme un acte de discours qu'il convient de prendre au sérieux et ce, sans doute, pour les mêmes raisons que l'acteur, mais, comme nous l'avons admis, ce sont là des raisons qui sont *relatives à l'acteur* et prouvent qu'à ses yeux et de son point de vue, l'action annoncée est rationnelle, et par conséquent probable aux yeux du destinataire. Il ne saurait être question ici d'un « accord », car les raisons de la sincérité de l'intention ne peuvent être qualifiées de bonnes que sous des prémisses valables pour l'acteur, mais non pour le destinataire. À la différence des raisons universellement acceptables, de telles raisons peuvent être appelées « publiquement intelligibles ». Ce qui, pour l'acteur, est une bonne raison d'envisager une action, est pour le destinataire une bonne raison de ne pas douter de son intention.

Il en va autrement encore pour les demandes, dont l'effet est cependant analogue. Il n'existe pas d'usage des propositions contenant des demandes en dehors de la communication, car les impératifs ont par nature un caractère pragmatique. Leur sens illocutoire consiste en ce qu'un locuteur cherche à amener un destinataire, et donc une *autre* personne, à réaliser « p ». On comprend le contenu propositionnel d'une demande, lorsqu'on connaît les conditions de succès de l'action correspondante ; or, pour comprendre son sens illocutoire, il faut savoir pourquoi le locuteur (comme dans le cas d'une déclaration d'intention) pense sincèrement ce qu'il dit et pourquoi il croit en outre être en droit d'attendre que le destinataire donne suite à sa demande. Une demande n'est rationnelle que si (abstraction faite de la possibilité même de la réaliser effectivement) l'acteur a de bonnes raisons de supposer que le destinataire a des raisons de ne pas s'opposer à sa demande. Ces raisons sup-

plémentaires sont elles aussi des raisons relatives à l'acteur ; il s'agit cette fois de raisons que le locuteur impute au destinataire comme étant bonnes pour celui-ci, le locuteur recourant à des sanctions en cas de non-réalisation ou à des gratifications en cas d'exécution de l'action souhaitée. Dans le cas des actes contenant des demandes, comme dans celui des déclarations d'intention, les conséquences de l'action auxquelles on peut raisonnablement s'attendre (mais qui sont maintenant évaluées positivement ou négativement du point de vue de l'auditeur) font partie des raisons relatives à l'acteur qui militent en faveur de la rationalité de ces demandes.

Les annonces et les demandes n'ont pas pour but d'établir un accord. Néanmoins, elles se situent dans la perspective d'une entente fondée sur des prétentions à la validité — et donc encore dans le domaine de la rationalité communicationnelle. Certes, l'acceptabilité des prétentions à la validité passe par la rationalité des fins qui, aux yeux de l'acteur orienté vers le succès, est inhérente à son projet ou à sa décision ; mais le succès illocutoire se mesure à son tour — quoique seulement par rapport aux préférences du locuteur (ou en relation avec les préférences que le locuteur impute à l'auditeur) — à des prétentions à la vérité ou à la sincérité. L'auditeur part de l'idée que le locuteur pense ce qu'il dit et le tient pour vrai. C'est pourquoi les déclarations d'intention et les demandes peuvent être contestées de façon caractéristique sous les deux aspects de la sincérité et de la pertinence des présuppositions existentielles :

(1) Je signerai le contrat demain, à Tokyo.

(1') Je crois que tu te moques de moi.

(1'') Tu ne pourras pas être à Tokyo demain (en raison du décalage horaire).

(2) Donne-moi maintenant l'argent dont j'ai besoin.

(2') Au fond, ce n'est pas de l'argent que tu veux, mais tout à fait autre chose (en l'occurrence de l'aide).

(2'') Il m'est impossible de trouver autant d'argent en si peu de temps.

(b) À vrai dire, il faudrait, dès qu'on érige la vérité des assertions présupposées dans de telles annonces ou invitations en sujet de discussion, que le mode de l'usage du langage change. Un tel changement de sujet nécessiterait le passage à la supposition d'un « accord » dépassant la simple « entente ». Ce passage

de l'usage du langage fondé sur l'entente à l'usage fondé sur l'accord peut encore s'illustrer autrement, si on se réfère une fois de plus aux exemples déjà évoqués. Car, dans ces cas, il existe encore une *autre* possibilité de les contester :

(1^{re}) Tu n'a pas sérieusement la volonté de te soumettre à cette difficile obligation.

(1^{re}) Tu n'as pas le pouvoir de procéder de la sorte.

(2^{re}) Non, je ne te dois rien.

Or, en s'exprimant ainsi, on attribue une autre signification illocutoire aux actes de parole contestés. Car la négation de (1) et de (2) se réfère maintenant à des prétentions à la validité normative, qui n'entrent en jeu que dès l'instant où les propositions d'intention et d'invitation sont « enchâssées » dans des contextes normatifs et « autorisées » par un arrière-plan de ce type. L'annonce de la signature du contrat pourrait être un acte de langage promissif, par exemple une promesse par laquelle l'acteur s'engage à faire quelque chose, ou un acte de langage déclaratif, au moyen duquel le locuteur s'acquitte d'une tâche institutionnelle (par exemple du devoir d'annonce qui incombe au porte-parole d'un comité de direction). L'invitation à remettre de l'argent peut être la demande d'un ami, l'ordre d'un supérieur, l'exigence d'un créancier, etc.

Grâce à une telle couverture, les déclarations d'intention et les impératifs se transforment en expressions de la volonté fondées sur une *autorisation normative*, telle qu'une promesse, une déclaration, un ordre, etc. Du même coup, le sens illocutoire et la base de la validité des actes de discours se transforment. En effet, les raisons normatives ne déterminent pas les considérations prudentielles des sujets qui prennent une décision *arbitraire*, mais les résolutions des personnes capables d'*engager leur propre volonté* et donc d'assumer des obligations. À la différence des déclarations d'intention « nues » ou des impératifs « simples », les raisons normatives ne sont pas relatives à l'acteur et ne fondent pas un comportement rationnel en fonction d'une fin, comportement dont on est soi-même l'auteur (ou qui est dû à une autre personne) ; comme les assertions, ce sont des raisons indépendantes de l'acteur, raisons valant cette fois non pas pour l'existence d'états de choses, mais pour la réalisation d'attentes fondées sur un engagement normatif. Les actes de langage régulateurs tels que les promesses, les déclarations et les ordres sont liés à une prétention à la validité qui doit être honorée par une discussion d'ordre pratique. Pour comprendre le

sens d'un tel acte de parole, il faut connaître le contexte normatif qui explique pourquoi un acteur se croit autorisé ou obligé d'entreprendre une action déterminée, ou pourquoi il peut attendre que le destinataire donne suite à une invitation. Dans la mesure où les intéressés reconnaissent intersubjectivement un arrière-plan normatif (par exemple dans le cadre d'un monde vécu commun), ils peuvent accepter la validité des actes de parole régulateurs pour les *mêmes* raisons.

À vrai dire, et à la différence du consensus réalisé au niveau épistémique, cet arrière-plan normatif peut se comprendre comme un point de départ plutôt que comme un résultat ; dans le cas des actes de langage régulateurs, cet arrière-plan sert, en effet, de réservoir de raisons partagées, alors que, dans le cas des actes de langage constatifs, les raisons elles-mêmes servent d'instruments permettant de réaliser un accord rationnellement motivé. C'est ainsi qu'il en va, en tout cas, pour la situation d'un consensus axiologique fondé sur des traditions spontanées. Toutefois, les actes de langage moraux connaissent une situation assez analogue à l'accord épistémique *réalisé*, à un niveau post-traditionnel de fondation, là où un tel consensus ne va plus de soi, si bien que les normes justificatives doivent elles-mêmes être fondées. (Je me contente ici de mentionner que ce que nous traitons normalement sous le nom de « raison pratique » n'est pas un phénomène élémentaire, mais un entrecroisement opéré par les interactions sociales entre la rationalité épistémique, téléologique et communicationnelle.)

III. ACTIVITÉ COMMUNICATIONNELLE OU ACTIVITÉ STRATÉGIQUE

Si j'ai comparé les annonces et les invitations « nues » ou « simples » avec celles qui disposent d'un enchâssement normatif, c'est pour faire une distinction à l'intérieur de l'entente et éclairer deux types d'usage communicationnel du langage. Voyons maintenant l'effet de cette distinction sur la fonction de coordination de l'action. Jusqu'ici, nous n'avons considéré que les actes de parole, autrement dit les énonciations langagières en y incluant les aspects sous lesquels elles constituent *elles-mêmes* des actions. Mais, au-delà des actes de discours, la rationalité communicationnelle inscrite dans les actes illocutoires s'étend

aux actions sociales ou aux interactions. (À travers les forces illocutoires des actes de langage régulateurs, une classe particulière, celle des actions sociales soumises à régulation normative, a déjà attiré notre attention.) Avec Max Weber, nous pouvons définir les actions sociales, d'une façon générale, par le fait que les acteurs, en poursuivant leurs propres plans d'action, tiennent également compte de l'action attendue d'autres personnes. Nous parlerons d'*activité communicationnelle* lorsque les acteurs coordonnent leurs plans d'action au moyen de la communication linguistique, en mettant à profit les forces de l'engagement illocutoire qui sont propres aux actes de parole (1). Dans l'activité stratégique, ce potentiel de rationalité communicationnelle reste en friche, même lorsque les interactions sont fondées sur le langage. Comme les intéressés coordonnent ici leurs plans d'action au moyen de l'influence qu'ils exercent réciproquement les uns sur les autres, le langage n'est pas employé de manière communicationnelle, au sens que nous venons d'indiquer, mais en fonction de ses *conséquences*. Pour analyser ce type d'usage du langage, ce que l'on appelle les perlocutions fournit une clé appropriée (2).

(1) Deux types d'activité communicationnelle

Je parlerai d'activité communicationnelle dans un sens *faible*, lorsque l'entente s'étend aux faits et aux raisons des acteurs motivant les expressions unilatérales de leur volonté ; je parlerai, en revanche, d'activité communicationnelle dans un sens *fort*, dès lors que l'entente s'étend aux raisons normatives elles-mêmes au nom desquelles on choisit ses fins. Les intéressés se réfèrent alors à des valeurs intersubjectivement partagées qui *engagent* leur volonté par-delà leurs préférences. Dans l'activité communicationnelle au sens faible, les acteurs n'agissent qu'en fonction de prétentions à la vérité et à la sincérité ; dans l'activité communicationnelle au sens fort, ils agissent aussi en fonction de prétentions intersubjectivement reconnues à la justesse. Dans ce cas, on présuppose non seulement le libre arbitre, mais encore l'autonomie au sens de la capacité à engager sa propre volonté en vertu d'une prise de conscience normative.

Dans les deux cas considérés d'expressions de la volonté qui ne sont pas intégrées à des contextes normatifs, les propositions exprimant des intentions et des invitations sont déjà employées de manière communicationnelle, la fin illocutoire

étant d'amener l'auditeur à un assentiment rationnellement motivé. Toutefois, les acteurs qui agissent en fonction du succès qu'ils souhaitent obtenir ne peuvent ici coordonner leurs plans qu'au sens où l'un accepte le *sérieux* des intentions et des invitations exprimées par l'autre (ainsi que la *vérité* des opinions impliquées). Deux prétentions à la validité entrent ici en jeu : la sincérité du projet ou de la décision, et la vérité de l'opinion exprimée. À ce niveau, la recherche de l'accord ne s'étend pas encore aux prétentions à la validité normative. Ce qui caractérise la coordination de l'action orientée vers l'entente au sens faible, c'est que l'accord est limité : les intentions et les préférences elles-mêmes n'en sont pas l'objet ; il ne porte que sur leur rationalité, compte tenu de la fin à réaliser. À cet égard, l'entente signifie simplement que l'auditeur comprend le contenu de la déclaration d'intention ou de l'invitation et ne doute pas de son sérieux (ni de la possibilité de la réaliser). La seule base de l'entente sur laquelle se fonde la coordination de l'action est ici l'acceptation de la prétention à la sincérité élevée pour une déclaration d'intention ou une invitation, prétention authentifiée par la rationalité perceptible du projet ou de la décision.

Cette base commune ne limite le choix arbitraire des acteurs en quête de succès que dans la mesure où ils attendent les uns des autres que chacun renonce à toute intention trompeuse (qui est, en revanche, admise dans l'activité stratégique). Mais dans l'activité communicationnelle au sens faible, les acteurs n'attendent pas encore les uns des autres qu'ils agissent en fonction de normes ou de valeurs communes et qu'ils reconnaissent des obligations réciproques. Je ne parle d'une activité communicationnelle au sens fort que lorsqu'un acte illocutoire peut être critiqué du point de vue des trois prétentions à la validité à la fois, peu importe si la prétention à la validité normative est explicitement élevée, comme dans les actes de langage régulateurs (ordre, promesses), ou s'il reste implicite. Les assertions et les aveux qui élèvent explicitement certaines prétentions à la vérité et à la sincérité peuvent eux aussi être critiqués du point de vue du contexte normatif de l'acte de discours, comme des assertions ou des aveux déplacés, impudents, gênants, etc., bref normativement inadéquats. Ils contreviennent alors aux relations interpersonnelles, soumises à une réglementation légitime, dans un monde vécu auquel appartiennent les différents interlocuteurs.

C'est à de tels contextes normatifs que les actes de langage

régulateurs empruntent les conditions dans lesquelles un locuteur peut se croire autorisé à exprimer des instructions, des ordres, des invitations, des conseils, des demandes, des promesses, des propositions contractuelles, des négociations ou des annonces. En ce sens, les prétentions à la justesse auxquelles sont liés des actes illocutoires de ce type ont un fondement dans le monde social, tout comme les prétentions à la vérité des actes de langage constatifs ont un fondement dans le monde objectif (même si les normes ne sont pas « controversées » comme le sont les faits, et si elles ne sont pas indépendantes des sujets qui agissent comme le sont les entités auxquelles nous nous référons lorsque nous assertons des faits à leur propos). Quoi qu'il en soit, dans les conditions de la pensée postmétaphysique, les prétentions à la justesse normative des actes de discours peuvent être honorées — comme dans le cas des prétentions à la vérité — de manière discursive, et ce au moyen de raisons qui — pour tous les membres du monde social correspondant — sont les *mêmes*. Dans de tels cas, on cherche à atteindre un accord normatif et, à la différence de l'entente sur le sérieux des projets et des décisions (et sur la possibilité de les réaliser), l'accord normatif ne s'étend pas seulement aux prémisses, relatives à l'acteur, au nom desquelles il poursuit des fins arbitrairement choisies, mais encore à la modalité du choix des fins légitimes, qui est, quant à lui, indépendant de l'acteur. Dans l'activité communicationnelle au sens fort, les intéressés partent non seulement de l'idée qu'ils tiennent compte de faits et disent ce qu'ils considèrent comme vrai et pensent réellement, mais encore de l'idée qu'ils ne poursuivent leurs plans d'action que dans les limites définies par les normes et les valeurs en vigueur.

L'activité communicationnelle au sens faible repose sur la supposition d'un monde objectif identique pour tous ; dans l'activité communicationnelle au sens fort, les intéressés comptent en outre sur un monde social intersubjectivement partagé. Certes, on compte tout autant sur un accord pour les énoncés assertoriques que pour les énoncés normatifs ; il faut que les énoncés factuels et les propositions déontologiques puissent être intelligibles pour les mêmes raisons aux yeux de tous les intéressés. Mais tout ce à quoi l'accord cognitif sur les faits oblige les interlocuteurs, c'est de prendre ces circonstances consenties en considération dans la poursuite de leur interaction ; à la différence de l'accord normatif, l'accord cognitif n'affecte pas la manière dont les acteurs choisissent et poursuivent les fins de

leur action ; il n'affecte pas la question de savoir s'ils obéissent exclusivement à leurs propres préférences ou s'ils obéissent aussi à des normes obligatoires (et à des valeurs auxquelles tous les membres sont attachés). Dans l'activité communicationnelle au sens faible, seuls entrent en jeu les actes de langage constatifs et les expressions de la volonté, sans autorisation normative ; en revanche, l'activité communicationnelle, au sens fort, requiert un usage du langage qui renvoie aussi au monde social. Elle inclut donc aussi les termes expressifs qui, à la différence des déclarations d'intention et des invitations, se réfèrent à des actions (futures) ; tel est par exemple le cas des expressions de sentiments.

(2) *Perlocutions, usage du langage en fonction des conséquences attendues, et activité stratégique*

L'activité communicationnelle s'inscrit dans des jeux de langage dans lesquels les intéressés prennent position par rapport à des prétentions à la validité critiquables. Dans les formes « faibles » de l'usage communicationnel du langage et de l'activité communicationnelle, la rationalité communicationnelle entre en relation étroite avec la rationalité fins-moyens mise en œuvre par des acteurs qui agissent en fonction du succès qu'ils souhaitent obtenir, mais toujours d'une manière telle que les fins illocutoires dominent les succès « perlocutoires » qui, le cas échéant, sont eux aussi recherchés. Nous appelons en effet « perlocutoires » les effets d'actes de parole susceptibles d'être obtenus de manière causale, au moyen d'actions non linguistiques. Dans ce qui suit, je m'intéresserai (a) à des actes de parole de ce type et (b) à des interactions dans lesquelles le rapport d'interdépendance entre fins et effets illocutoires, et fins et effets perlocutoires, se change en son contraire. La rationalité communicationnelle passe alors au second plan, faisant apparaître des lacunes qui, par contraste, permettent de faire ressortir la force d'obligation particulière inhérente aux actes illocutoires.

(a) Distinguons d'abord trois classes de succès perlocutoires. Les effets perlocutoires₁ résultent grammaticalement du contenu d'un acte illocutoire réussi, par exemple de l'exécution d'un ordre valide, d'une promesse qui est tenue, de la réalisation d'une intention annoncée, d'assertions ou d'aveux enchaînant

de façon cohérente sur l'interaction. Ici, les fins illocutoires dominent les fins perlocutoires. En revanche, les effets perlocutoires ₂ sont les conséquences non grammaticales d'un acte de parole ; elles sont donc contingentes, mais ne se présentent qu'en vertu d'un succès illocutoire, par exemple lorsqu'une nouvelle, selon le contexte, réjouit ou effraie celui qui la reçoit, ou lorsqu'une demande suscite une résistance, ou encore lorsqu'un aveu suscite des doutes. Enfin, les effets perlocutoires ₃ ne peuvent être obtenus que d'une manière qui reste imperceptible pour le destinataire ; le succès d'une telle action stratégique qui, pour l'autre partie, reste latente, dépend lui aussi du succès manifeste d'un acte illocutoire.

Ce qu'on appelle les *perlocutions* constituent un cas particulier, intéressant du point de vue analytique. Elles aussi requièrent le véhicule des actes illocutoires réussis, mais, dans ce cas, même la domination *apparente* d'une fin illocutoire, nécessaire pour la classe précédente des effets perlocutoires, disparaît¹². L'acte illocutoire d'une assertion comme :

(3) Tu te conduis comme un porc

prend un autre sens si la fin perlocutoire, *ouvertement* poursuivie, est de blesser l'auditeur ; en effet l'assertion est alors employée comme une imprécation, un reproche ou une insulte. D'une façon analogue, des actes illocutoires, quels qu'ils soient, peuvent, selon le contexte donné, passer pour des expressions de moquerie ou de raillerie, parce que la signification illocutoire, littéralement exprimée, est recouverte ou réinterprétée par la fin perlocutoire que l'on se propose d'atteindre, celle de couvrir de ridicule celui à qui on s'adresse, ou par l'effet ainsi recherché lorsqu'il s'est produit.

Les menaces constituent un type particulier de perlocutions. L'acte illocutoire qui consiste à annoncer une sanction négative conditionnée prend la valeur d'une menace en vertu de la référence explicite à l'effet perlocutoire ₂ de dissuasion, qui est ici visé. Le sens perlocutoire de la dissuasion éclipse ici le sens illocutoire de l'annonce. C'est pourquoi une menace du type :

(4) Si tu ne donnes pas l'argent à Pierre, je prévenirai ton supérieur que...

peut être contestée, non seulement comme une annonce « pure et simple », dont le sens est littéral, sous le double aspect de l'insincérité de la déclaration d'intention et de la fausseté de la présupposition existentielle, mais encore du point de vue des

conditions contextuelles de l'effet perlocutoire ₂ ici visé. (4) ne peut pas seulement être niée en vertu des prétentions à la validité littéralement élevées au moyen de l'acte illocutoire suivant :

(4') Tu ne penses pas ce que tu dis ;

(4'') Tu ne disposes d'aucun moyen de pression contre moi.

On peut encore contester le contexte présupposé par le locuteur, à l'intérieur duquel (4) se transformerait seulement en menace pour un destinataire déterminé :

(4''') Ta menace n'a aucun sens, le supérieur est au courant depuis longtemps.

Dans ce cas, l'acte de langage n'est pas à proprement parler *contesté* ; on se borne à *expliquer* pourquoi l'effet visé ne se produit pas et pourquoi la perlocution reste *inefficace*. On ne peut contester que des actes illocutoires susceptibles d'être *valides* ou *invalides*.

(Dans un second temps, les perlocutions de ce type peuvent, cependant, être réintégrées à un contexte normatif : en effet, la condamnation de fautes au sens moral ou juridique invoque un consensus normatif d'arrière-plan et, en ce sens — malgré sa connotation péjorative — vise l'accord. C'est pourquoi — à la différence des actions qui, à proprement parler, ne disent rien, mais, en disant quelque chose, ne cherchent qu'à blesser quelqu'un — de tels reproches reposant sur une inscription normative peuvent être rejetés pour de bonnes raisons. Il existe une analogie entre ces reproches et condamnations d'ordre moral et, par exemple, les menaces de sanctions de la part de l'État ; en raison du consensus de base légitimant qui existe quant aux normes pénales elles-mêmes, la sanction qu'on menace d'appliquer est considérée comme la conséquence d'un ordre juridique dont on suppose qu'il fait l'objet d'un accord.)

(b) Dans les contextes d'action stratégique, le langage fonctionne généralement sur le modèle des perlocutions. La communication linguistique est ici *subordonnée* aux impératifs de l'activité rationnelle menée en fonction d'une fin à réaliser. Les interactions stratégiques sont définies par les décisions d'acteurs orientés vers le succès, qui *s'observent réciproquement*. Ils se rencontrent dans les conditions d'une double contingence, en tant qu'antagonistes *exerçant une influence* l'un sur l'autre, dans l'intérêt des plans d'action de chacun (normalement sur les attitudes

propositionnelles de l'autre). Ils suspendent les attitudes performatives caractéristiques des interlocuteurs, dans la mesure où c'est du point de vue du tiers qu'ils adoptent les rôles du locuteur et de l'auditeur impliqués. Dans cette perspective, les fins illocutoires n'entrent plus en jeu qu'en tant que conditions du succès perlocutoire. Par conséquent, les sujets de l'action stratégique, qui communiquent les uns avec les autres, ne poursuivent pas leurs fins illocutoires sans réserve, comme c'est le cas dans l'usage du langage à des fins de communication.

Disparaît du même coup la base étroite de la sincérité réciproquement présupposée, et tous les actes de langage se trouvent privés de leur force d'obligation illocutoire. Ne font pas seulement défaut, comme dans l'activité communicationnelle au sens faible, les contextes normatifs partagés et les prétentions correspondantes à la justesse normative. Ce sont également les prétentions à la vérité et à la sincérité, élevées au moyen d'actes de langage non régulateurs, qui ne sollicitent plus directement la motivation rationnelle de l'auditeur ; elles cherchent bien plutôt à faire en sorte que le destinataire tire ses *conclusions* de ce que le locuteur lui donne *indirectement à entendre*. Bien entendu, cela n'est possible que si les intéressés se comprennent et donc profitent de façon parasitaire d'une connaissance linguistique commune (qu'ils ont acquise dans les contextes de l'activité communicationnelle). Or, comme les conditions de l'activité communicationnelle sont suspendues, ce qu'ils pensent ou veulent, ils ne peuvent plus se le donner à entendre que de façon indirecte. Les sujets de l'action stratégique supposent certes, l'un par rapport à l'autre, que, pour autant qu'ils décident rationnellement, ils fondent leurs décisions sur des opinions qu'ils considèrent *eux-mêmes* comme vraies. Mais les *valeurs* de vérité que chacun d'entre eux présuppose du point de vue des ses propres préférences et objectifs, ne se transforment pas en *prétentions* à la vérité conçues en fonction d'une reconnaissance intersubjective, prétentions élevées publiquement et que l'on s'engage à honorer par la discussion. (Les rapports diplomatiques entre parties méfiantes ou les communications de guerre nous ont familiarisés avec cette forme d'entente indirecte ; par exemple, au cours de la crise de Cuba, c'est le proverbial « coup de semonce » [menaçant les navires de guerre russes] qui a dû se substituer à la force illocutoire — défailante — d'une annonce verbale, ce signe permettant à l'adversaire de se rendre compte du sérieux des intentions américaines.)

IV. RATIONALITÉ COMMUNICATIONNELLE ET OUVERTURE LANGAGIÈRE AU MONDE

L'aperçu rétrospectif des résultats obtenus au fil de nos réflexions nous montre qu'il ne faut pas identifier trop rapidement rationalité communicationnelle et langage. Tout usage du langage n'a pas des finalités communicationnelles (voir la première ligne du schéma ci-dessous) et toute communication linguistique ne vise pas l'entente sur la base de prétentions à la validité intersubjectivement reconnues (voir la dernière ligne) :

Types d'usage du langage

ÉNONCIATIONS	MODE D'UTILISATION
Propositions affirmatives et d'intention <i>in mente</i> (représentation « pure » et planification « monologique » de l'action)	non communicationnel
Expressions de la volonté sans enchâssement normatif (impératifs simples, annonces)	orienté vers l'entente
Actes illocutoires complets (normatifs, constatifs, expressifs)	fondé sur un accord
Perlocutions	orienté vers le succès (entente indirecte)

En association avec les différentes attitudes des acteurs, les modalités de l'usage du langage définissent quatre types différents d'action structurée par le langage, dont deux seulement représentent une rationalité communicationnelle (voir la deuxième et la troisième ligne du schéma ci-dessous) :

Types d'action

USAGE DU LANGAGE	ATTITUDE DE L'ACTEUR		
	<i>objectivante</i>	<i>performative</i>	
non communicationnel	intervention orientée vers une fin	—	action non sociale
orienté vers l'entente	—	action communicationnelle au sens faible	interactions sociales
régi par un accord	—	action communicationnelle au sens fort	
orienté vers le succès	interactions stratégiques	—	

De toute évidence, le médium du langage s'étend au-delà des limites de la rationalité communicationnelle. La rationalité épistémique du savoir, la rationalité téléologique de l'action et la rationalité communicationnelle de l'entente nous ont offert trois aspects indépendants de la rationalité, liés entre eux par le biais du médium *commun* du langage. De plus, une relation de renvoi lie ces structures centrales à la pratique discursive (et, comme Schnädelbach le souligne à juste titre, à une réflexivité correspondante de la vie consciente) ; ils renvoient en effet au niveau de l'argumentation et de la réflexion, qui est l'*instance de leur mise à l'épreuve*. Mais quel rapport y a-t-il entre le langage *en tant que tel* et la rationalité des opinions, des actions, des actes de communication et des personnes ?

Une première indication me semble être donnée par le fait que ces actes de discours sont enchâssés dans le contexte d'un monde vécu dont la structure est, à son tour, imprégnée par le langage. Nous parlons de « rationalisation », non seulement (à la manière de Freud) au sens d'une justification après coup des souhaits et des actions, mais encore (à la manière de Max Weber) en pensant à la manière de vivre des personnes et à la forme de vie des groupes. De telles formes de vie se composent à la fois de pratiques et d'un tissu de traditions, d'institutions, de mœurs et

de compétences, que l'on peut appeler « rationnelles », dans la mesure où elles favorisent la solution des problèmes surgis. Dans cette mesure, les formes de vie peuvent, certes, être qualifiées de « rationnelles », mais seulement en ce sens indirect selon lequel les formes de vie constituent l'arrière-plan plus ou moins « favorable » à l'institutionnalisation de procédures discursives et au développement de capacités réflexives. Par ce moyen, elles sont à même de favoriser le développement des capacités à résoudre certains problèmes, capacités qui, de leur côté, permettent la formation d'opinions, d'actions et de communications rationnelles.

Le langage contribue à rendre le comportement rationnel possible, grâce à l'articulation catégoriale et à la structuration grammaticale préalable qu'il impose au monde vécu sur l'arrière-plan duquel se comprend une communauté de langage. Dans la mesure où les sujets qui agissent par le moyen de la communication s'entendent sur quelque chose dans le monde, ils évoluent toujours déjà dans le cadre de leur monde vécu. Quelle que soit l'élévation de leur point de vue, cet horizon ne fait que reculer, si bien qu'ils n'accèdent jamais à une *vue d'ensemble* du monde vécu en tant que monde objectif qu'ils puissent embrasser d'un seul regard. Ce n'est pas un hasard si cet être-au-monde analysé par Heidegger peut s'illustrer par la singulière semi-transcendance d'un langage, qui, bien que nous puissions en faire usage comme d'un moyen de communication, n'est pas à notre disposition ; en effet, nous évoluons toujours dans ce médium et — tant que nous parlons — ne pouvons jamais le situer en totalité du côté de l'objet. Ainsi le monde vécu, qui s'articule lui-même par le médium du langage, ouvre à ses membres un horizon d'interprétation pour tout ce dont ils font l'expérience dans le monde et à propos de quoi ils s'entendent et peuvent tirer des enseignements.

Jusqu'ici, nous sommes partis du fait que le langage possède une force structurante pour les opinions, les actions et les actes de discours. Or cette référence globale « au » langage masque la contribution authentique que le langage apporte grâce à sa créativité d'ouverture au monde¹³. Certes, la structure épistémique centrale de l'énoncé relève de la sémantique logique des langues naturelles. Les attitudes propositionnelles du locuteur compétent forment le noyau structurel de l'activité rationnelle. Quant à la rationalité communicationnelle, elle se traduit par une pratique du discours qui, avec ses rôles dialogiques et ses présuppositions communicationnelles, vise un but illocutoire, la

reconnaissance intersubjective des prétentions à la validité. Les différents aspects de la rationalité que nous avons distingués se reflètent dans des structures linguistiques. Mais, manifestement, tout cet ensemble de formes de rationalité, dont dépend la capacité d'une société à interpréter et à apprendre dans toutes ses dimensions, n'est pas indépendant ; il a, au contraire, besoin d'un monde vécu à l'arrière-plan, dont le contenu s'articule dans le médium du langage et qui fournit des contextes et des ressources plus ou moins adaptés aux efforts pour s'entendre et pour résoudre les problèmes surgis.

La question de savoir en quel sens les formes de vie peuvent être « rationnelles » attire l'attention sur le processus circulaire qui se déroule entre, d'un côté, le savoir nécessaire à l'interprétation, fourni par le langage et qui, de manière plus ou moins productive, assure l'ouverture au monde pour une communauté linguistique, et, de l'autre, les processus intramondains d'apprentissage, plus ou moins novateurs, rendus possibles par ce savoir, au moyen desquels la connaissance du monde s'élargit, incitant à son tour à réviser la connaissance linguistique préalable. Il nous faut ici distinguer trois niveaux :

- celui de l'articulation linguistique du monde vécu en arrière-plan,
- celui de la pratique de l'entente à l'intérieur d'un tel monde vécu intersubjectivement partagé et
- celui du monde objectif formellement présupposé par les interlocuteurs, autrement dit l'ensemble des entités à propos desquelles quelque chose est dit.

C'est au niveau médian, là où les sujets de l'activité communicationnelle s'entendent, à partir de leur monde vécu, sur quelque chose qui existe dans le monde, que s'effectue l'interaction entre ouverture au monde et processus intramondains d'apprentissage, interaction qui élargit le savoir et change les significations.

La fonction d'ouverture au monde par laquelle le langage nous fait voir tout ce que nous rencontrons dans le monde, non seulement en fonction de certains degrés d'importance et de certaines considérations, mais encore en tant qu'éléments d'un tout, en tant que parties d'une totalité articulée selon différentes catégories, se *réfère*, certes, à la rationalité, mais elle est elle-même d'une certaine façon a-rationnelle. Ce qui ne veut pas dire qu'elle est irrationnelle. Même une régénération créatrice de notre vision du monde dans son ensemble, qui nous fait apparaître les anciens problèmes sous un jour complètement

nouveau, ne tombe pas du ciel, n'est pas une « destinée de l'être ». Car la connaissance linguistique qui nous ouvre un accès au monde doit constamment faire ses preuves ; elle doit permettre aux sujets qui agissent de venir à bout de ce qu'ils rencontrent dans le monde et de tirer des enseignements de leurs erreurs. D'un autre côté, les révisions rétroactives déclenchées par cette connaissance linguistique au cours de son interprétation du monde ne sont pas non plus le résultat automatique des solutions efficacement apportées aux problèmes qui sont apparus. L'imagination linguistique — Peirce parlait d'une imagination « abductive » — est plutôt *stimulée* par les échecs des tentatives visant à résoudre les problèmes et par les blocages des processus d'apprentissage.

La force d'ouverture au monde propre au langage n'est ni rationnelle ni irrationnelle ; en tant que condition d'un comportement rationnel, elle est elle-même a-rationnelle. Dans l'histoire de la philosophie, ce caractère a sans cesse été méconnu. En tout cas, de Platon à Heidegger en passant par Kant, l'idéalisme philosophique a toujours vu le *logos* à l'œuvre dans la force totalisante de l'interprétation du monde concrètement produite au moyen du langage. Il a distingué cette « raison » comme faculté de connaissance de la totalité et l'a *placée au-dessus* de l'« entendement » comme faculté du traitement rationnel des problèmes qui se posent à nous dans le monde. Dans le paradigme ontologique, la raison passait pour la faculté de saisir sur le mode contemplatif l'ordre de l'étant dans son ensemble. Dans la version kantienne du paradigme mentaliste, la raison passait toujours pour la faculté des Idées, bien que la force formatrice du monde de ces Idées fût désormais comprise comme une opération totalisante du sujet transcendantal. La difficulté de se détacher de l'idéalisme, même à l'intérieur du paradigme linguistique, Heidegger la fait apparaître lorsqu'il comprend toujours les ouvertures au monde des différentes époques comme des « avènements de la vérité ». Il a fallu la sobriété du tournant pragmatique de la philosophie du langage pour décharger la force du langage à former et à articuler un monde des prétentions de la *connaissance*.

L'ouverture langagière au monde entretient un rapport *complémentaire* avec les opérations rationnelles des sujets à l'intérieur du monde, sujets qui sont faillibles, mais capables d'apprendre. De ce point de vue, la raison peut se retirer dans les idéalizations des prétentions à la validité et dans les présuppositions du monde opérées par la pragmatique formelle ; elle renonce à toute forme,

aussi discrète soit-elle, de connaissance totalisante, mais oblige les communautés de communication, intégrées aux contextes contingents de leurs mondes vécus, à procéder aux anticipations universalistes qu'opère une « transcendance interne » pleine de retenue, qui rend justice au caractère irréductiblement absolu de ce qui est considéré comme vrai et de ce que l'on doit faire.

V. APPENDICE : À PROPOS DE LA THÉORIE
PRAGMATIQUE DE LA SIGNIFICATION

Notre distinction entre les modalités de l'usage du langage a, pour une théorie pragmatique de la signification modifiant la thèse fondamentale de la sémantique de la vérité développée par Frege et Wittgenstein, les conséquences suivantes : on comprend un acte illocutoire lorsqu'on sait ce qui le rend acceptable et quelles en sont les conséquences pour la pratique lorsqu'il est accepté. Cette thèse part de l'idée que le destinataire doit être amené, par la proposition acceptable d'un acte de parole, à reconnaître la prétention à la validité élevée pour le propos tenu et à accepter l'acte de parole lui-même comme valide ¹⁴. Or, à première vue, les expressions de la volonté sans enchaînement normatif, telles que les impératifs et les déclarations d'intention, mais aussi les actes de parole caractéristiques des querelles, comme les insultes et les menaces, représentent des contre-exemples ; en effet, il est manifeste que de tels actes illocutoires ne sont pas conçus pour faire l'objet d'une acceptation consensuelle. D'une façon générale, l'hypothèse selon laquelle la communication linguistique vise essentiellement l'accord paraît contre-intuitive ; car il faudrait alors que l'usage communicationnel du langage puisse être caractérisé de modalité originaire, tandis que toutes les formes de communication indirecte, dans lesquelles une personne *donne quelque chose à entendre* à une autre personne, auraient un statut dérivé. Rappelons d'abord (1) les traits fondamentaux de ma conception, pour ensuite (2) procéder à deux révisions.

(1) La théorie pragmatique de la signification cherche à expliquer ce que veut dire comprendre un acte de parole. Les actes de parole emploient des propositions « à des fins de communication ». Pour réaliser cette intention, il faut, au minimum,

que soient remplies un certain nombre de conditions de communication. Sont requis :

— un locuteur et un destinataire, qui possèdent une langue commune (ou peuvent en produire une au moyen de la traduction) ;

— une situation de parole qui puisse être analysée par les deux parties ;

— une compréhension d'arrière-plan intersubjectivement partagée (ou qui se « recoupe » suffisamment) ;

— un acte de discours localement situé du locuteur, suivi d'une prise de position par oui ou par non du destinataire.

Pour expliquer ces réquisits, je m'appuie sur deux hypothèses :

— la communication langagière a pour vocation essentielle de permettre qu'une personne s'entende avec une autre à propos de quelque chose dans le monde ;

— l'entente signifie que l'auditeur reconnaît une prétention à la validité élevée par le locuteur pour un énoncé.

Ces définitions de l'*explanandum* et de l'*explanans* nous conduisent à l'explication suivante :

— Comprendre une expression langagière, c'est savoir comment on pourrait l'employer pour s'entendre avec quelqu'un à propos de quelque chose dans le monde.

Bien entendu, une chose est de comprendre une expression linguistique, une autre de s'entendre à propos de quelque chose au moyen d'un acte de discours considéré comme valide. Mais, comme l'a déjà signalé la sémantique de la vérité, les dimensions de la signification et de la validité sont liées de façon interne dans le langage, si bien que l'on comprend un acte de langage lorsqu'on connaît les conditions dans lesquelles il peut être accepté comme valide avec les obligations qu'il entraîne pour les actions ultérieures. Se fonder sur la validité *possible* des acte de discours est une condition pragmatique non seulement de l'entente, mais déjà de la compréhension du langage. (C'est ce qui explique d'ailleurs pourquoi nous n'apprenons à parler que dans des conditions d'activité communicationnelle, c'est-à-dire dans le cadre d'une pratique qui *permet d'identifier* le moment auquel une communauté linguistique accepte une chose comme valide.)

Le concept clé de la théorie pragmatique de la signification n'est pas la « vérité », mais un concept généralisé de « validité », entendu dans un sens épistémique. Cela dit, cette approche a pour conséquence que les conditions de validité d'un acte de

parole sont interprétées à la lumière des raisons qui, dans les conditions normales, permettent d'honorer une prétention à la validité correspondante. La compréhension d'un acte de parole inclut la connaissance *du type* de raisons au moyen desquelles un locuteur pourrait honorer la prétention à la validité élevée pour son propos. (C'est ce qui explique la structure holistique de la connaissance linguistique et l'interpénétration entre connaissance linguistique et connaissance du monde.)

(2) Jusqu'ici, j'avais admis que l'acceptabilité des actes de parole dépendait de la connaissance des raisons qui (a) justifient un succès illocutoire et (b) peuvent apporter une motivation rationnelle à l'accord entre locuteur et auditeur. Compte tenu de la différenciation opérée à l'intérieur du concept d'entente et du statut des actes de parole caractéristiques des querelles, il me faut réviser cette formulation :

ad a) Comprendre un acte de parole, c'est connaître les conditions du succès illocutoire *ou perlocutoire* qu'un locuteur peut obtenir grâce à lui. Ainsi, nous tenons compte des perlocutions, dont le succès présuppose cependant la compréhension de l'acte illocutoire employé.

ad b) On connaît les conditions du succès illocutoire ou perlocutoire d'un acte de parole, lorsqu'on connaît le type de raisons indépendantes de l'acteur *ou relatives à l'acteur*, au moyen desquelles le locuteur pourrait honorer discursivement sa prétention à la validité. Une entente entre acteurs orientés vers le succès est également possible (dans un sens faible), lorsque le sérieux (et la réalisation possible) d'une annonce ou d'une demande (voire d'une menace) peuvent être démontrés au moyen des raisons relatives à l'acteur pour la rationalité du projet en question. Dans ce cas, les raisons « relatives à l'acteur en question » sont valides, dans la mesure où elles peuvent être comprises, du point de vue du destinataire, comme des raisons-bonnes-pour-l'acteur-en-question.

Ces deux révisions tiennent compte du fait que les actes de parole sont des actes illocutoires, même s'ils ne sont liés qu'à des prétentions à la vérité et à la sincérité et même si ces prétentions ne peuvent être fondées sur le sérieux (et la réalisation possible) des intentions et des décisions que par référence aux préférences (et donc au point de vue) du locuteur orienté vers le succès. Même les perlocutions qui sont à cheval sur des actes illocutoires peuvent être critiquées du point de vue de la vérité des suppositions chaque fois impliquées (quant aux conditions

des succès perlocutoires qui dépendent chaque fois du contexte). Cela dit, comme les perlocutions ne représentent pas *en tant que telles* des actes illocutoires et ne sont pas conçues en fonction d'une acceptabilité rationnelle, ce type de négation ne peut avoir que le sens d'une *explication* des raisons pour lesquelles la fin perlocutoire ne peut être atteinte dans les circonstances données.

Deuxième partie

**INTERSUBJECTIVITÉ
ET OBJECTIVITÉ**

CHAPITRE 3

De Kant à Hegel

La pragmatique linguistique
de Robert Brandom

Pierre milliaire de la philosophie théorique, *Making it Explicit* est comparable à ce que fut, au début des années 1970, *A Theory of Justice*¹ en philosophie pratique. Parfait connaisseur du vaste débat en philosophie analytique, Brandom a réussi à *développer* une philosophie du langage, dont on a pu trouver l'esquisse chez d'autres auteurs², sans que les importants détails présentés au cours des différentes étapes de l'analyse éclipsent la vision d'ensemble qui anime cette entreprise. L'ouvrage doit son rang exceptionnel à une rare combinaison de souffle et d'élan spéculatif. L'élaboration patiente et précise d'une combinaison novatrice de la pragmatique formelle et de la sémantique inférentielle permet en même temps d'articuler de manière éclairante une compréhension de soi, certes, transmise par la tradition, mais qu'il faut toujours régénérer. Grâce aux concepts d'une théorie du langage fort complexe, Brandom réussit à décrire de façon convaincante les pratiques au moyen desquelles s'expriment la raison tout autant que l'autonomie dont disposent les sujets capables de parler et d'agir.

Pour présenter la perspective kantienne d'un esprit fini maniant des concepts et, sous les restrictions que lui impose un monde indépendant de lui, opérant à la fois de façon rationnelle et, dans les limites de son environnement social, autonome, Brandom crée un vocabulaire pragmatiste tout à fait nouveau : « Nous caractériser par notre faculté de développer une raison et un entendement, c'est, pour établir la constellation des traits qui nous sont propres, un pari sur le savoir (*sapience*) plus que sur la sensibilité (*sentience*). La sensibilité, autrement dit la capacité d'être conscients au sens d'éveillés, c'est ce que nous partageons avec les animaux privés de langage comme les

chats [...]. Le savoir relève de l'entendement ou de l'intelligence, plutôt que de l'irritabilité ou de la sensibilité aux stimuli³. » Nous sommes les êtres pour lesquels participer à cette pratique particulière qui consiste « à donner et à demander des raisons » est essentiel. En nous demandant les uns aux autres des comptes, nous sommes réciproquement responsables de nos faits et gestes. Nous nous laissons affecter par des raisons et, par conséquent, acceptons les obligations qu'entraîne la « force du meilleur argument ». En utilisant des concepts, en obéissant aux règles sémantiques et aux normes de la pensée inférentielle, nous évoluons, selon l'expression de Sellars, dans « l'espace des raisons », autrement dit dans une sphère où les raisons comptent⁴.

Je commencerai par caractériser l'approche de Brandom dans son ensemble, en discutant la combinaison novatrice qu'elle présente entre pragmatique formelle et sémantique inférentielle (I) ; je poursuivrai en développant la question que l'auteur lui-même considère comme centrale : pourquoi sommes-nous en droit de revendiquer une validité objective pour les contenus de nos énoncés ? (II), puis j'esquisserai la réponse de Brandom (III). Ces sections cherchent à proposer la reconstruction critique d'une argumentation qui va en fin de compte au-delà de ce que, provisoirement adoptée pour des raisons de méthode, la perspective des participants à la discussion eux-mêmes permet de discerner. Dans une seconde partie (sections IV-V), j'engage le débat avec les conséquences du réalisme conceptuel que Brandom est amené à adopter pour le suivi de son interrogation sur l'objectivité.

I

(1) Se concentrant sur le rôle des actes de langage dans le jeu de l'argumentation, Brandom ouvre la voie à une analyse pragmatique du langage. Les actes de langage assertoriques, qu'il considère comme fondamentaux, servent à la fois de véhicules aux prétentions à la vérité (*claims*) et de raisons avancées pour les soutenir ou les contester. Ce qui fait qu'une raison est bonne dépend de règles logiques et sémantico-conceptuelles, observées intersubjectivement. C'est la pratique d'une communauté de langage qui permet de déduire ces règles⁵. Ce qui est déterminant pour cette analyse, ce sont, en dernière instance, les prises de position par oui ou par non, par lesquelles les intéres-

sés réagissent réciproquement à leurs prétentions à la validité⁶. Brandom aborde donc l'analyse du langage à partir d'une pratique discursive et comprend cette pratique comme un échange d'actes de communication régulé par un marquage réciproque des points (*scorekeeping*) gagnés. Chaque participant évalue les prétentions à la validité des autres en les comparant aux siennes propres et en tenant une comptabilité des points marqués par chacun. Cette approche pragmatique du langage reprend les découvertes de Wittgenstein selon lesquelles (a) le savoir-faire pratique et antéprédicatif est antérieur au savoir thématique exprimé en termes de propositions, de même que (b) la pratique sociale d'une communauté linguistique est antérieure aux intentions privées des locuteurs singuliers.

(a) Brandom part des normes de la parole et de l'action qui, au moyen d'un savoir implicite, guident le comportement. Objet d'un savoir antéprédicatif, le monde vécu des locuteurs, qui savent comment on produit et comprend des actes de discours, est structuré par un langage holistique qui ne requiert de leur part aucune connaissance explicite des règles ou des principes. C'est que les intéressés ont acquis, en même temps que leur langue naturelle, la compétence d'explicitement le « savoir-faire » implicite, devenu routinier grâce à la pratique, et de le transformer en « savoir » thématique. Par principe, les sujets capables de parler et d'agir peuvent reconstituer par la réflexion ce qu'ils savent faire dans la pratique et l'exprimer *expressis verbis*⁷. Brandom parle de la capacité « expressive » de *dire* comment on fait quelque chose. Le vocabulaire logique a précisément une telle fonction. Au moyen des expressions logiques, nous explicitons notre savoir intuitif quant à la manière dont il convient d'employer le vocabulaire sémantique *conformément aux règles* : « Tout être qui s'engage dans des pratiques linguistiques et, par conséquent, applique des concepts, est, au sens faible, un être rationnel ; les êtres rationnels, au sens fort, sont non seulement des êtres linguistiques, mais encore des êtres logiques, au moins potentiellement. Voilà comment nous devrions nous comprendre nous-mêmes : comme des êtres qui répondent à cette double condition expressive » (p. XXI).

La théorie de Brandom exploite méthodiquement cette tendance, inhérente au langage lui-même, à reconstituer ses propres opérations et à générer des gradations réflexives. De même que la logique conceptualise les règles logiques dont nous avons une connaissance naturelle, de même la pragmatique formelle (le titre du livre l'indique) a pour tâche de reconstruire notre

savoir quant à la manière dont nous employons le langage dans la communication : « Une théorie de l'expression doit expliquer comment l'*explicite* surgit de l'*implicite*. En premier lieu, il lui incombe d'expliquer comment le contenu propositionnel (la forme de l'explicite) se transmet par des normes qui sont implicites à la pratique discursive — autrement dit en quoi consistent les propriétés de l'usage qui ont un tel contenu. Il lui incombe ensuite de montrer comment ces mêmes normes implicites, qui transmettent un contenu déterminé, peuvent elles-mêmes être rendues explicites sous forme de règles et de principes » (p. 77).

(b) Avec le tournant linguistique, l'autorité épistémique n'émane plus des expériences privées d'un sujet, mais de la pratique publique d'une communauté linguistique. Cependant, dans la mesure où la compréhension des contenus propositionnels communiqués occupe la place de la « représentation des objets », on ne se détourne pas simplement d'un modèle de la connaissance conçu en termes de « représentation ». Le passage à un modèle communicationnel d'entente scelle le primat du social, y compris au sens où les membres d'une communauté linguistique se reconnaissent réciproquement comme des sujets responsables. Par la socialisation communicationnelle, ils s'engagent dans un réseau de relations intersubjectives dans lesquelles ils sont responsables les uns devant les autres. Dans la mesure où cette responsabilité doit être honorée en termes de raisons, la pratique discursive, qui consiste à en donner et à en demander, constitue aussi l'infrastructure de la communication quotidienne.

Le primat du social entraîne une autre décision méthodologique, celle qui amène le théoricien à adopter le point de vue d'une deuxième personne et à analyser les actes de discours d'un locuteur du point de vue d'un *autre* participant à la communication. Brandom rejoint ainsi une tradition pragmatiste qui cherche à échapper aux pièges du mentalisme objectivant par l'analyse des phénomènes significatifs du point de vue de l'acteur qui accomplit une action. Ainsi, par exemple, la question descriptive de savoir ce qu'est ou ce que signifie la « vérité » est-elle remplacée par la question performative de savoir ce que nous faisons lorsque nous considérons quelque chose comme « vrai » — par exemple, souligner que nous acceptons des énoncés vrais, ou recommander à d'autres de les accepter, ou encore les considérer d'une manière générale comme utiles, etc. Brandom adopte très généralement cette stratégie anti-objectiviste pour l'étude des pratiques discursives : « Le défi explicatif de

base que relève ce modèle consiste à dire quelle structure un ensemble de pratiques sociales doit présenter pour être correctement compris comme ensemble d'attitudes pratiques par lesquelles on *considère et traite* certaines réalisations (*performances*) en tant qu'elles ont valeur de prétentions ou d'assertions » (p. 141 *sq.*). À vrai dire, nous le verrons encore, l'analyste doit adopter non seulement un point de vue d'auditeur s'efforçant de *comprendre* le contenu d'un acte de discours, mais aussi le point de vue performatif d'un participant à l'interaction qui « considère et traite » l'acte de langage de son vis-à-vis en cherchant à *découvrir* s'il peut en accepter la prétention à la vérité.

(2) Considérer les actes de discours d'un locuteur du point de vue d'un récepteur qui est en même temps participant et prend position, c'est là une décision méthodologique lourde de conséquences. La question fondamentale de la théorie de la signification — que veut dire comprendre une assertion ou un énoncé ? — est dès lors remplacée par la suivante : que fait un interprète lorsqu'il « considère et traite » correctement un locuteur qui, au moyen de son acte de langage, élève une prétention à la vérité ? Deux étapes sont ici à distinguer. Premièrement, l'interprète impute au locuteur un acte de langage au moyen duquel celui-ci élève une prétention à la vérité de « p » et s'engage par là même par rapport à « p ». L'interprète comprend cette entreprise (*undertaking*) comme un engagement (*commitment*) du locuteur. En choisissant le mode assertorique, le locuteur se sent tenu de donner, le cas échéant, les raisons qui l'amènent à tenir « p » pour vraie. Or il n'est guère possible de comprendre des raisons sans en évaluer le « poids ». C'est pourquoi, deuxièmement, l'interprète prend, de son côté, position sur la prétention à la validité qu'il a imputée au locuteur. Il se demande si « p » est exacte, y compris de son point de vue à lui, et, le cas échéant, reconnaît que la prétention (*entitlement*) du locuteur à affirmer « p » est légitime. (Bien entendu, il s'agit d'une prise de position, même lorsque l'interprète ne parvient à aucune appréciation concluante et, pour lors, s'abstient de porter un jugement d'approbation ou de refus.)

Ainsi, Brandom décrit l'assertion comme l'acte de discours d'un locuteur en fonction duquel un interprète quelconque « juge bon » d'imputer au locuteur une prétention à la vérité (*claim*) et un engagement (*commitment*) correspondant. Le statut de l'énoncé « p », par suite duquel le locuteur est fondé à asserter « p », dépend de la manière dont l'interprète apprécie la

prétention à la vérité élevée par le locuteur, autrement dit du fait qu'il accepte ou non la prétention à la validité qu'il lui a imputée. Par conséquent, l'analyse part des attitudes (*practical attitudes*) d'un interprète, en particulier de ses prises de position par oui ou par non sur des prétentions à la vérité. La manière dont un acte de langage apparaît à l'interprète — dont il le considère — est ici déterminante.

Cette décision en faveur d'une analyse des actes de langage « phénoménaux » explique le primat des attitudes des participants à la discussion sur le statut de leurs actes de discours. C'est aussi ce primat qui motive l'image du « marquage des points » (*scorekeeping*), et, d'une façon générale, la comparaison de la conversation à un match de baseball. Fondamentalement, la pratique discursive consiste à échanger des assertions, des questions et des réponses que les partenaires s'imputent les uns aux autres et qu'ils évaluent relativement aux raisons susceptibles d'être invoquées, chacun, de son propre point de vue, tenant comptabilité pour savoir qui était fondé à produire tel acte de langage, qui a accepté de bonne foi telles assertions de la part de telle ou telle autre personne, enfin, qui a abusé du crédit généralement accordé en matière de prétentions non honorées par la discussion et s'est ainsi discrédité aux yeux de ses partenaires. Chaque participant qui, par ses contributions, marque des « points » compte en même temps le « nombre de points » que les autres atteignent par leurs propres contributions.

(3) Cette conception d'une pragmatique formelle est moins originale que l'étape suivante, où Brandom associe la description des pratiques discursives à une théorie sémantique, l'une et l'autre s'engrenant comme des roues dentées. Pour ce faire, il fait sien l'explication épistémique de la signification proposée par Dummett, selon laquelle nous comprenons une proposition assertorique lorsque nous connaissons à la fois les conditions dans lesquelles on est autorisé à l'asserter et les conséquences que l'assertion acceptée entraînerait pour les intéressés. Cette conception épistémique de la compréhension linguistique est conçue en fonction de la perspective d'une deuxième personne, susceptible aussi bien de demander des raisons qui satisfont aux conditions d'assertabilité que de tirer des conclusions de l'assertion acceptée⁹. Avec Sellars, Brandom suppose par ailleurs que de telles justifications, relatives aux conditions et aux conséquences de l'emploi possible d'une expression, s'appuient sur des relations inférentielles « matérielles », fondées, autrement

dit, dans le contenu sémantique d'une expression linguistique⁹. Au concept de discussion, que Brandom définit comme « production et consommation de raisons », correspond symétriquement une sémantique inférentielle, selon laquelle le contenu conceptuel d'une expression linguistique est analysable en fonction des rôles que cette expression peut jouer dans des syllogismes matériels. Les participants à la discussion comprennent une expression à la lumière des raisons qui la rendent acceptable, compte tenu des conditions et des conséquences de son emploi correct. Brandom prend toutefois ses distances par rapport à un déductivisme excessif, pour admettre que des raisons empiriques sont elles aussi susceptibles d'interrompre la chaîne d'une justification — des perceptions qui comptent comme raisons sans requérir à leur tour une ultime justification.

Mais ce n'est pas le savoir empirique, c'est le savoir linguistique qui munit l'interprète de la connaissance des règles par lesquelles se définissent les conditions et les conséquences d'un usage correct des expressions linguistiques. C'est ainsi, en tout cas, que le rapport entre sémantique et pragmatique se présente du point de vue de la sémantique : la pratique discursive procède pour ainsi dire à une mise en route du réseau des relations inférentielles disposées dans la langue. Les prises de position des participants à la discussion sur les prétentions à la validité qu'ils s'imputent réciproquement empruntent des voies prescrites par les implications sémantiques du contenu de chaque acte de discours. Les concepts qui seront déployés par la discussion sont mis à sa disposition par la sémantique. D'un autre côté, Brandom est trop profondément pragmatiste pour que l'image du langage comme « demeure de la discussion » puisse le convaincre. À l'idéalisme d'une ouverture langagière au monde, de laquelle les membres de chaque communauté linguistique ne peuvent s'échapper, il oppose en tout cas une autre conception. Il comprend la pratique discursive plutôt comme une génératrice de concepts que comme l'otage d'un savoir sémantique hérité *a priori*.

Les normes conceptuelles qui, du point de vue sémantique, vont de pair avec le savoir linguistique, peuvent, sous un angle pragmatique, être considérées comme des résultats. Or, le rapport du potentiel sémantique à la pratique inférentielle se trouve du même coup inversé : « Les expressions *finissent* par signifier ce qu'elles signifient, du fait qu'elles sont employées comme elles le sont dans la pratique, et si les états et les attitudes intentionnels ont les contenus qu'ils ont, c'est en vertu du rôle qu'ils jouent dans l'économie du comportement de ceux à

qui ils sont imputés. Le contenu est compris en termes de propriétés inférentielles, mais celles-ci sont comprises en termes d'attitudes d'instauration normative, qui consistent à considérer ou à traiter certaines démarches comme étant ou n'étant pas appropriées dans la pratique. En conséquence, une voie théorique est rendue accessible par ce que les gens *font* avec ce qu'ils *veulent dire*, à partir de leur pratique relative aux contenus de leurs états et de leurs expressions. De cette manière, une théorie pragmatique appropriée peut fonder (!) une théorie sémantique inférentielle ; les explications qu'elle donne quant à ce que signifie en pratique le fait de traiter des inférences comme correctes ou incorrectes sont ce qui autorise l'appel aux propriétés matérielles de l'inférence (qui peut alors jouer le rôle d'éléments sémantiques primitifs) » (p. 134). Que signifie, cependant, « en pratique » ? Cette instance de mise à l'épreuve est certes éclairée par la référence à « l'économie du comportement » des intéressés et à la « force d'institutionnalisation » de leurs attitudes, mais pas vraiment élucidée. Si la pratique d'imputation et d'évaluation réciproques des prétentions à la vérité ne peut pas être garantie par les seules définitions sémantiques des inférences matériellement valides, de quel type sont alors les restrictions qui s'imposent ? Il faut bien que l'emploi des concepts puisse être vérifié quant à sa correction (*the assessment of truth*) ; c'est donc « l'évaluation de la vérité » qui doit jouer ce rôle.

Quelques pages après ce passage, qui accorde aux attitudes pratiques des participants à la discussion un primat par rapport aux règles sémantiques, on lit, en effet, ceci : « Une notion sémantiquement adéquate de l'inférence correcte doit produire une notion acceptable du contenu conceptuel. Or, une telle notion doit fonder l'idée de conditions *objectives* de la vérité et donc d'inférences *objectivement* correctes. De telles propriétés du jugement et de l'inférence dépassent les attitudes effectives qui considèrent ou traitent les jugements comme corrects. Elles sont déterminées par la manière dont les choses se présentent effectivement, indépendamment de la manière dont elles sont considérées. En dernière instance, nos attitudes cognitives doivent répondre aux faits, lesquels transcendent les attitudes » (p. 137). Une telle objection « réaliste » que Brandom semble se faire à lui-même est difficilement compatible avec une attitude « phénoménaliste ». Liée au point de vue du participant et reconstruisant la pratique linguistique de l'intérieur, une telle démarche oblige l'analyste à ne pas parler de vérité et de référence, mais

de la manière dont la vérité et la référence *apparaissent* à un interprète qui impute à ses partenaires des prétentions à la vérité et des actes référentiels¹⁰. C'est effectivement par *ce biais-là* que Brandom tentera de satisfaire aux intuitions réalistes. Mais avant de le suivre dans cette voie, j'aimerais développer la question de l'objectivité à partir de son propre contexte.

II

Aussi longtemps que l'explication est censée avancer, depuis les « attitudes » des participants à la discussion jusqu'à l'« objectivité » du contenu de leurs actes de discours, en passant par le « statut » de celles-ci, c'est aux actes d'imputation et d'évaluation des prétentions à la validité qu'incombe la charge d'expliquer le contenu de vérité de la communication. Nous l'avons dit, ces « attitudes pratiques » sont pour Brandom la clé des traits normatifs que présente la logique discursive du « marquage des points » (*scorekeeping*). Les participants à la discussion produisent en quelque sorte le statut normatif de leurs actes de discours. En imputant une assertion à autrui et en reconnaissant qu'elle est correcte, on confère pour ainsi dire à cet acte de discours un contenu (jugé objectif), et on établit ainsi son statut d'assertion vraie. Brandom conçoit ce processus d'« institution » d'un statut normatif selon le modèle contractualiste du processus par lequel les droits acquièrent un statut positif : « Notre activité *institue* des normes... Une signification normative est ainsi imposée à un monde qui ne l'est pas, comme un manteau jeté sur sa nudité, par des acteurs qui émettent des préférences, donnent des ordres, concluent des accords, louent et blâment, apprécient et évaluent » (p. 48).

Les normes ne font pas partie de la nature ; c'est la volonté d'êtres intelligents qui les impose aux dispositions naturelles et aux types de comportement. Le comportement régulé par des normes se distingue d'un comportement simplement régulier par le fait que les sujets qui agissent savent ce que l'on attend d'eux et qu'ils obéissent au *concept* d'une norme qu'ils sont aussi capables de transgresser. Or Brandom explique la genèse de telles normes par le fait qu'une communauté distingue et sanctionne certains types de comportement comme étant justes ou déviants. Le législateur procède à un codage binaire du comportement considéré comme désirable ou indésirable et associe à certaines attentes de comportement normatif des récompenses et

des peines. Mais cette explication empiriste ne rend pas compte du caractère d'êtres qui obéissent à des mobiles rationnels¹¹. La législation elle-même doit obéir à des critères raisonnables : « Notre dignité d'êtres rationnels consiste précisément dans le fait que nous ne sommes liés que par des règles que nous assumons et que nous avons librement choisies (comme Ulysse affrontant les Sirènes) pour nous lier nous-mêmes » (p. 50).

Dans ce contexte, Brandom fait sien le concept kantien d'autonomie, pour distinguer la législation raisonnable des actes purement arbitraires. Le législateur agit de façon autonome lorsqu'il se soumet aux normes mêmes qu'il a choisies *avec discernement*. La volonté libre est la volonté rationnelle qui se laisse déterminer par de bonnes raisons : « En nous réconciliant, en tant qu'êtres libres en vertu de notre rationalité, avec nous-mêmes en tant que nous sommes engagés par des normes en vertu de notre rationalité — et en plaçant ainsi la liberté sous la contrainte d'un type particulier de normes, les normes de la rationalité —, Kant demande, par conséquent, que le statut normatif de l'obligation morale soit considéré comme étant institué par des attitudes normatives » (p. 51). Or, cette même réflexion montre que les comparaisons avec la philosophie morale et la philosophie du droit ne suffisent pas pour justifier le primat des « attitudes normatives » des participants à la discussion par rapport au statut normatif de leurs actes de discours. Car le modèle d'une autolégislation (au sens de Kant et de Rousseau) présuppose déjà que le législateur obéisse aux normes de la rationalité, normes qu'il s'agit encore de « produire » ; car ce sont elles qu'il s'agit d'« instituer ». Une institution de normes qui soit « raisonnable » doit s'effectuer selon les normes de la *raison* ; par conséquent, elle ne peut pas, de son côté, servir de modèle à une explication du caractère normatif de la raison elle-même. Avant que les participants à la discussion se présentent comme des « législateurs », ils s'inspirent « toujours déjà » de la structure normative inhérente au discours.

Dans une certaine mesure, Brandom ne se comprend pas lui-même dès lors qu'il emploie un concept excessivement inclusif de normativité et assimile les normes de la rationalité au sens le plus large — les règles logiques, conceptuelles, sémantiques aussi bien que pragmatiques — aux normes d'action¹². C'est, bien entendu, la pratique de l'argumentation, en particulier, qui se prête à une description en termes de droits et d'obligations. Celui qui avance une prétention à la vérité est obligé de disposer de justifications, tandis que celui qui la reçoit a, quant

à lui, le droit de la contester. Les deux côtés sont liés aux pré-suppositions de la communication et aux règles d'argumentation qui définissent l'« espace de la raison ». Dans cet « espace », les raisons peuvent librement évoluer et déployer leur force de motivation rationnelle, afin d'affecter d'une façon appropriée l'esprit, autrement dit les « attitudes pratiques » des participants à la discussion. Le sens des droits et des obligations liés à l'argumentation implique qu'ils fassent jouer la force spécifiquement non coercitive dont bénéficie un argument meilleur que les autres. Or être affecté par des raisons est autre chose qu'être obligé par des normes. Si les normes d'action *engagent* la volonté des acteurs, les normes rationnelles *orientent*, quant à elles, leur esprit.

Le fait que Brandom ait tendance à assimiler ces deux choses est peut-être dû à l'origine de son concept de pratique. L'une de ses sources est Wittgenstein, qui comprend la grammaire des jeux de langage comme l'infrastructure des formes de vie. Ce faisant, il trouve un commun dénominateur aux règles logiques, mathématiques et grammaticales, aux modèles culturels et aux normes d'action. Sa conception inclut de façon indifférenciée à la fois les règles cognitives et les règles socioculturelles. Toutefois, si le concept brandomien des « pratiques discursives » est bien pour une part emprunté à Wittgenstein, il provient tout autant d'une interprétation très personnelle de la première section d'*Être et Temps*.

La célèbre analyse de l'outil (*Zeug*) trahit la proximité inavouée de Heidegger par rapport au pragmatisme. Avant toute entente discursive, l'être-au-monde se définit par des contextes de signification pratique (*Bewandtniszusammenhänge*) que nous découvrons en manipulant pratiquement les choses. Dans un article déjà ancien, Brandom avait proposé une interprétation de cette section à la lumière d'une sociologie transcendante¹³. La signification des « outils » (*Zeug*) est définie par la manière dont on réagit aux choses par des actions typiques et par les réactions qu'une communauté reconnaît chaque fois comme appropriées et adéquates. Leur signification réside dans les entités auxquelles on les *identifie*. À la différence de Heidegger, cependant, Brandom part du primat du social. Selon sa lecture, les contextes fonctionnels d'une pratique sociale définissent l'interprétation du monde d'une communauté linguistique, autrement dit le « comme » herméneutique de son rapport au monde. Chez l'individu, cette compréhension antéprédicative du monde se répercute dans sa disposition à « répondre » de la même façon

que les autres aux mêmes stimuli. Les membres d'une communauté linguistique « instituent » donc les significations en reconnaissant réciproquement comme « appropriées et adéquates » des réponses qu'ils standardisent. Dans ce contexte, l'autorité épistémique des membres s'associe à l'autorité sociale de la communauté.

Selon Brandom — et c'est là ce qui compte dans notre contexte —, la pratique discursive ne peut surgir que de cet amalgame issu d'une interprétation antéprédicative du monde. Avec l'« énoncé en tant que nouveau mode social de réponse », ce qui, jusque-là, était simplement « utilisable » (*zuhanden*) est transformé en réalité présente « là-devant » (*vorhanden*) : « L'énoncé et la pratique qui le rend possible — celle qui consiste à donner et à demander des raisons — sont eux-mêmes un type particulier d'activité pratique. Répondre à quelque chose au moyen d'un énoncé portant sur ce sujet signifie le traiter comme une réalité présente là-devant ¹⁴. » Cet arrière-plan permet de comprendre pourquoi Brandom continuera à accorder aux attitudes pratiques des participants à la discussion un primat par rapport au statut normatif qu'ils confèrent réciproquement à leurs énoncés, et pourquoi il tend par ailleurs à assimiler la validité rationnelle à la validité sociale. D'un autre côté, la fin de cet article — plutôt contestable du point de vue philologique, mais plus intéressant sur le fond — permet de comprendre pourquoi Brandom n'a pas adopté les conclusions suggérées aussi bien par le dernier Wittgenstein que par le dernier Heidegger. Brandom prend ses distances à la fois par rapport au contextualisme des jeux de langage et par rapport à l'idéalisme de l'ouverture langagière au monde.

Chez Heidegger, la catégorie du « là-devant » a toujours eu la connotation péjorative d'une « objectivation » se produisant dans les énoncés formulés au sujet des réalités se trouvant là-devant. S'opposant à cette version, critique à l'égard de l'objectivisme, Brandom dégage la spécificité cognitive qui fonde la supériorité du discours propositionnellement différencié et du rapport discursif au monde par rapport à la relation antéprédicative avec des réalités qui sont simplement utilisables. Il débarrasse en quelque sorte l'analyse heideggerienne de l'outil de son aspect de critique sentimentale de la culture. Le discours constatif retire les choses utilisables du contexte des intérêts qui se rattachent aux projets pratiques et, en tant qu'objets présents là-devant à propos desquels on peut énoncer des faits, les réintègre au contexte discursif de la pensée inférentielle : « Lorsque, à

propos de l'objet là-devant qui, en tant que marteau, était utilisable, on observe qu'il a la propriété d'être lourd, l'adéquation de cet énoncé n'est pas une question d'utilité par rapport à une fin pratique déterminée. [...] Dans le jeu [...] qui consiste à donner et à demander des raisons, la sphère de l'utilité en fonction de fins pratiques perd toute son autorité pour définir l'adéquation des énoncés ¹⁵. »

Cela nous conduit directement à la manière dont Brandom qualifie ce faisant le « primat du social », et qui est importante. Dans les questions de validité épistémique, le consensus de la communauté linguistique chaque fois concernée n'a pas le dernier mot. Quant à la vérité des énoncés, chaque individu doit lui-même s'efforcer d'y voir clair, en ayant conscience du fait que tous peuvent se tromper. Il est intéressant que l'essai plus ancien rende les deux choses plausibles : à la fois la tendance à assimiler les normes de la rationalité aux normes d'action et la confiance en la rationalité de la pratique de l'entente. La réserve quant à la faillibilité, que Brandom fait valoir à l'égard de la collectivité dans son ensemble, rejoint en effet la question de savoir comment un acte de discours, dont le statut dépend de l'imputation et de l'appréciation d'un interprète, peut avoir un contenu objectif dont la validité transcende, le cas échéant, ce que les interprètes savent et font en chaque occurrence.

La question de la vérité des actes de discours — et celle de l'objectivité de leur contenu — résiste pour ainsi dire à une stratégie explicative qui procède de la pragmatique à la sémantique : « Si les attitudes pratiques effectives, qui consistent à considérer ou à traiter quelque chose comme juste, instituent les statuts normatifs des inférences matériellement correctes, et si les propriétés matérielles des inférences ont à leur tour le pouvoir de conférer un contenu conceptuel, ce contenu inclut néanmoins des propriétés objectives auxquelles les attitudes pratiques, sous-jacentes aux significations, répondent elles-mêmes. Comment se peut-il que le fait que nous usions d'une expression lui confère un contenu qui établit que, dans certains cas du moins, nous pourrions tous avoir tort quant à la manière dont il est correctement employé ? Comment est-il possible que les attitudes normatives qui font que nous appréhendons ou considérons comme correctes ou incorrectes certaines applications de concepts instituent des statuts normatifs qui transcendent ces attitudes, de sorte que ces attitudes instituantes peuvent être évaluées selon les normes instituées et être jugées défailtantes ? » (p. 137, souligné

par moi, J. H.). On voit que, malgré sa démarche phénoménaliste, Brandom souhaite satisfaire à des intuitions réalistes.

Une telle situation de l'argumentation caractérise assez bien les approches qui déduisent du tournant linguistique que le langage et la réalité se chevauchent d'une manière inextricable. Nous ne pouvons expliquer ce qui est réel qu'en ayant recours à ce qui est vrai. Or, comme la vérité des opinions et des propositions ne peut être fondée ou réfutée qu'au moyen d'autres opinions et propositions, il nous est impossible d'échapper à l'emprise du langage. Le pragmatisme fait de cette nécessité vertu en congédiant les idées de la vérité-correspondance et en analysant « ce qui est vrai » du point de vue performatif du sujet qui « traite quelque chose comme vrai ». Cela dit, le pragmatisme présente, aujourd'hui, plusieurs variantes. Ce qui les distingue, c'est que les unes tiennent les intuitions réalistes pour contraignantes, tandis que les autres en font des descriptions révisionnistes ; parallèlement, les unes conçoivent le contact entre nos pratiques et le monde comme une confrontation qui se produit dans l'action, tandis que les autres y voient une contradiction qui surgit dans la discussion. Selon le premier point de vue, la position de Brandom se distingue du néopragmatisme de Richard Rorty, selon le second, du réalisme interne de Hilary Putnam.

Relativement à la vérité des énoncés et à notre contact avec le monde (par référence aux objets), on peut dire que les deux intuitions réalistes fondamentales se répondent en miroir¹⁶. D'un côté, le prédicat « vrai », employé à titre de « mise en garde », nous prévient que, même si un énoncé est bien fondé, des éléments nouveaux peuvent le falsifier. À cette différence entre vérité et justification correspond, du côté de la référence, la supposition que le monde, que nous n'avons pas fait, nous impose des restrictions contingentes auxquelles nous nous heurtons lorsqu'elles contrarient nos attentes. De l'autre, l'emploi du prédicat de vérité au sens d'une validité inconditionnelle signifie que les énoncés vrais méritent d'être acceptés par tout un chacun comme étant valides où que ce soit. À cette universalité de la valeur de vérité correspond, du côté de la référence, la supposition que, quel que soit le point de vue à partir duquel nous nous y référons, le monde est le même pour tous. Supposant donc à la fois qu'il existe des objets possibles, à propos desquels nous pouvons affirmer des faits, et que nos systèmes de référence sont commensurables, nous pouvons reconnaître des objets identiques même sous des descriptions différentes.

On peut ainsi situer la conception de Brandom à mi-chemin des positions de Rorty et de Putnam. Richard Rorty souhaite satisfaire aux exigences de la première des deux intuitions évoquées, tandis qu'il soumet la seconde à une révision ; il conteste aux prétentions à la vérité leur indépendance supposée par rapport à leurs contextes et considère que les différentes interprétations du monde sont incommensurables. Brandom souhaite, au contraire, tenir compte à la fois de la prétention à l'universalité de la vérité et de la supposition d'un monde identique. D'un autre côté, il ne comprend pas notre contact avec un monde qui nous résiste et nous surprend comme une façon d'en venir à bout pratiquement. En d'autres termes, Brandom souhaite éviter le contextualisme de Rorty sans inclure à son étude philosophique du langage une analyse putnamienne de l'apprentissage par confrontation avec le monde.

Je suivrai d'abord les deux séries d'argumentations au moyen desquelles Brandom explique le contenu objectif des actes de discours en partant d'un point de vue phénoménaliste (III). Ces tentatives d'explication finissent par le pousser à adopter la variante linguistique d'un idéalisme objectif qui cadre mal avec l'image présentée jusque-là d'un kantisme transformé par le pragmatisme (IV). Ce passage de Kant à Hegel explique, d'une part, un concept objectiviste de communication, qui ne rend pas compte du rôle de la deuxième personne que Brandom lui-même revendique pourtant (V), tandis que, de l'autre, le privilège méthodologique accordé aux actes de langage assertoriques entraîne des conséquences fâcheuses, y compris au regard de la théorie morale (VI).

III

Pour expliquer le contenu objectif des normes sémantiques et conceptuelles auxquelles obéissent les participants à la discussion — contenu qui est « transcendant par rapport aux attitudes » —, Brandom raconte deux histoires théoriques différentes : « [...] l'objectivité des normes conceptuelles consiste à maintenir la distinction entre les statuts normatifs qu'elles incarnent et les attitudes normatives de la communauté entière, alors même qu'on considère que ces statuts sont institués par les attitudes et les évaluations normatives d'ordre pratique qui sont celles des membres de la communauté » (p. 55). L'ouvrage met l'accent sur l'histoire originale qui est dressée des chapitres 5 à

8 ; elle fait porter la charge de l'explication sur un certain type de discours anaphorique (1). L'autre histoire, qui apparaît au chapitre 4, traite les perceptions et les actions comme si elles étaient situées du côté de l'entrée et de la sortie de la pratique discursive (2). La question du lien entre ces deux histoires et de leur complémentarité supposée retiendra ensuite notre attention.

(1) En premier lieu, Brandom tente, au moyen d'une théorie transcendantale du langage, de « déduire » la structure à deux termes qui est propre aux propositions prédicatives simples. Cette déduction doit répondre à la question de savoir pourquoi, d'une façon générale, nous employons des termes singuliers en admettant l'existence d'objets auxquels nous attribuons ou contestons certaines propriétés. Cette réflexion complexe s'appuie sur le rôle logique qui, dans le cadre du transfert des relations inférentielles, revient à remplacer certaines expressions par des expressions équivalentes. Or, le fait qu'une expression puisse être remplacée par une autre devient significatif pour la question de l'objectivité, en particulier en rapport avec la référence rétroactive de type anaphorique à un propos précédemment tenu. En effet, Brandom ne comprend pas les deux expressions sémantiques « ... se réfère à » et « ... est vrai », qui sont essentielles pour la représentation des états de choses, comme étant, d'une part, une expression relationnelle et, de l'autre, un prédicat, mais comme étant des opérateurs destinés à former des expressions subordonnées de type anaphorique (de descriptions indirectes et de phrases [prosentences] ¹⁷). Il développe son argument en trois temps.

(a) Partant de l'analyse frégéenne des « jugements de reconnaissance » (*Wiedererkennungsurteile*), Brandom étudie le rôle des termes singuliers qui, au niveau du langage, représentent la référence linguistique à quelque chose qui existe dans le monde, en marquant « de quoi » il est question et « ce dont » on parle. Plus précisément, nous devons nous référer aux objets au moyen de termes singuliers, de telle façon que nous puissions reconnaître ces objets, y compris sous d'autres descriptions : « Admettre qu'une expression est employée pour distinguer un objet, c'est admettre que le même objet pourrait être distingué d'une autre manière — que certaines substitutions, qui impliquent cette expression tout en préservant l'engagement pris, sont correctes » (p. 430). Brandom explique cette performance spécifique, sans laquelle nous serions incapables de dépasser les

limites d'un langage signalétique lié à la situation donnée ¹⁸, par la capacité de créer des chaînes anaphoriques et d'assurer par ce moyen la possibilité de faire des références récursives.

L'usage déictique des pronoms démonstratifs tournerait cognitivement à vide s'il ne pouvait être repris de façon anaphorique, autrement dit réursive, au moyen de caractérisations et de descriptions rétroactives. Brandom comprend les anaphores comme le mécanisme linguistique qui établit un lien entre des contenus généraux, autrement dit reproductibles, et des actions déictiques, non réitérables : « La *deixis* présuppose des anaphores. Aucune occurrence ne peut jouer un rôle de démonstratif, si d'autres ne jouent pas le rôle de subordonnées anaphoriques ; employer une expression comme démonstratif, c'est l'employer comme un type particulier d'initiateur anaphorique » (p. 462). Ce n'est que par le renvoi intralinguistique à des membres de phrases antérieurs qu'on peut se référer à des objets qui, par-delà les actes déictiques isolés, doivent pouvoir être retenus comme objets réidentifiables : « Sans la possibilité de l'extension et de la connexion anaphoriques, mises en œuvre par le recours à d'autres occurrences, les occurrences déictiques ne peuvent jouer aucun rôle sémantique significatif, pas même un rôle déictique » (p. 465).

(b) Cependant, le rapport du langage au monde ne se réduit pas à la référence aux objets ; il doit être complété par la représentation des faits qu'un locuteur peut produire à propos de ces objets. Ce renvoi se traduit par les attitudes propositionnelles du locuteur à propos des états de choses énoncés. À leur tour, ces derniers sont thématiques lorsqu'un interprète renvoie *de dictu* à un acte de discours pour dire que et pourquoi, de son point de vue, l'état de choses décrit *de re* se présente *autrement* que du point de vue du locuteur. Or, de telles divergences de vues entre locuteur et interprète ne peuvent être évoquées que si les opposants se réfèrent au même état de choses en employant l'opérateur « ... est vrai/faux » comme proforme (*Proform*) pour enchaîner sur l'énoncé d'autrui. Là encore, l'anaphore joue un rôle important, mais cette fois selon un usage *interpersonnel*. L'interprète doit renvoyer aux contributions discursives d'un autre, d'une façon qui permette de substituer à l'assertion, qu'il impute à l'autre et qu'il remet en cause, une assertion contraire qui renvoie au même objet ou au même état de choses : « L'anaphore interpersonnelle accomplit l'effet qui importe pour assurer la communication, compte tenu des différences apparues dans les engagements collatéraux » (p. 486).

Aux yeux de l'interprète, la différence entre la prétention à la vérité imputée *de dictu* et sa propre prétention à la vérité, élevée *de re*, fait apparaître l'attitude objectivante que le locuteur adopte à l'égard de l'état de choses qu'il affirme et tient — fausement selon l'interprète — pour existant.

(c) En relation avec la différence de perspectives qu'articule la distinction entre descriptions *de dictu* et descriptions *de re*, l'anaphore interpersonnelle est enfin l'instrument approprié pour analyser le contenu objectif d'un acte de discours qui est subjectivement imputé et apprécié. Au moyen du concept d'« objectivité », Brandom souhaite, en effet, marquer la différence entre ce que les intéressés croient savoir et ce qu'ils savent effectivement. L'anaphore interpersonnelle explique comment un interprète opère avec cette distinction « platonicienne ». En imputant au locuteur une prétention à la vérité « p », l'interprète élève lui-même une prétention à la vérité pour l'assertion qui affirme que le locuteur répond de « p ». Mais il distingue en même temps entre l'imputation d'une prétention à la vérité qui a la forme d'une description *de dictu* et la reconnaissance de cette prétention à la vérité que l'interprète fait ainsi sienne sous la forme d'une description *de re*.

Or, si l'interprète part d'autres hypothèses d'arrière-plan et considère les mêmes objets ou états de choses d'un autre point de vue que le locuteur, il parviendra, le cas échéant, à une autre appréciation de ce qui a été dit, parce que le locuteur — tel est l'avis de l'interprète — se trompe quant aux *conséquences effectives* de ce qu'il a dit. *À la lumière des conséquences non perçues par le locuteur lui-même*, l'interprète apprécie la prétendue assertion des faits autrement que ne le fait le locuteur lui-même. Cela signifie, cependant, que l'interprète rejette la prétention à la vérité imputée, parce qu'il peut s'appuyer sur un potentiel d'inférences qui, sans être mis à profit par le locuteur lui-même, est contenu dans l'acte de discours lui-même : « De cette manière, chacune des comptabilités de points marqués maintient en pratique une distinction entre le statut normatif et l'attitude normative (immédiate) — entre ce qui est objectivement correct et ce qui est simplement *tenu* pour correct » (p. 597). En accord avec la critique frégéenne du psychologisme, Brandom suppose que l'énoncé dont un locuteur prétend qu'il est vrai, contient un potentiel déductif qui dépasse largement le contenu manifeste et peut *orienter* les prises de position critiques d'un opposant. Le contenu des énoncés peut avoir des implications qui disent *per se* comment les énoncés en question *devraient* être

appréciés par un interprète, d'une façon qui peut diverger de l'appréciation du locuteur lui-même.

(2) À vrai dire, cet argument, qui s'appuie sur l'usage qui est fait de la différence des points de vue entre locuteur et interprète, ne fournit pas encore d'explication satisfaisante du problème de l'objectivité. Une question reste ouverte : à quoi les contenus énoncés doivent-ils ces « propriétés objectives » auxquelles « répondent » les prises de position différentielles de l'interprète¹⁹ ? La prétention d'un interprète d'« y voir plus clair » peut, en effet, être aussi fautive que celle du locuteur interprété ; il se peut même que *tout le monde* se trompe. Il n'existe pas de point de vue, pas même celui de la communauté dans son ensemble, qui assure un accès privilégié à la vérité. Or, si tout un chacun dispose d'un accès également faillible à la vérité, la différence de point de vue, exprimée en termes anaphoriques, entre locuteur et interprète n'apporte pas non plus de réponse à la question de savoir « comment notre usage d'une expression peut lui conférer un contenu établissant que, dans certains cas du moins, nous pourrions tous nous tromper quant à la manière dont elle est correctement employée » (p. 137). Ce phénomène, qui reste toujours à élucider, peut rappeler ces expressions désignant des « espèces naturelles » telles que l'« or » (ou, trivialement, la « baleine »), à propos desquelles Hilary Putnam illustre la manière dont nous avons *révisé* l'usage du langage sur la base de nouvelles connaissances quant à l'extension *correcte* de ces expressions²⁰. Brandom répond-il à cette question, dans son chapitre sur « la perception et l'action » ? Cette *seconde* « *histoire* » est-elle, d'une façon générale, censée répondre à la question, restée ouverte, de l'objectivité des contenus des actes de discours ?

D'un côté, à travers la forme grammaticale des jugements et des intentions, les perceptions et les actions acquièrent une structure propositionnelle, autrement dit langagière. De l'autre, elles marquent l'entrée et la sortie des pratiques discursives, là où, y compris du point de vue interne des participants à la discussion, le langage et le monde se touchent et se chevauchent. De ce point de vue, même après le tournant linguistique, l'affection des sens et le succès de l'action sont considérés comme les deux médiums par le biais desquels les limitations du monde objectif, supposé indépendant et identique pour tous, s'imposent à « nous ». Certes, Brandom s'oppose (pour de bonnes raisons, selon moi) à la thèse externaliste selon laquelle les

jugements de perception ne doivent leur autorité épistémique qu'à la chaîne causale qui s'étend de la situation perçue elle-même à la perception de la situation (p. 209 *sqq.*). Mais il accepte évidemment de considérer les perceptions comme la base empirique des « jugements spontanés ». Il pense même que, dans les discussions, les perceptions fonctionnent comme des raisons qui n'ont besoin d'aucune autre justification : « Des exposés non déductifs peuvent remplir la fonction de justificateurs injustifiés [...]. Ainsi, l'observation met fin à la régression à l'infini, et en ce sens apporte une fondation au savoir empirique » (p. 222). Brandom explique cette position — qui paraît passablement empiriste et qui, en tout cas, s'écarte de Peirce — par les dispositions apprises. Les « observateurs fiables » ont appris à réagir d'une façon suffisamment différenciée aux stimuli du monde ambiant : « La base du savoir d'observation est donc qu'il devrait être possible d'entraîner les individus, d'une façon fiable, à répondre d'une manière différentielle aux traits de leur environnement en reconnaissant les engagements doxastiques » (p. 224).

Apparaît donc une image du langage qui suggère que le réseau des fils sémantiques reliant une infinité de propositions potentielles, est pour ainsi dire ancré dans la réalité grâce aux points nodaux des propositions observationnelles déductibles. Mais ce type d'ancrage suffit-il pour satisfaire à l'intuition réaliste d'un monde indépendant, capable de démentir même la meilleure de nos descriptions ? Brandom s'inspire du modèle wittgensteinien de l'apprentissage du langage. Les adultes apprennent à leurs enfants, par exemple, le vocabulaire des couleurs en leur montrant, dans le monde qui les entoure, différents objets rouges pour illustrer le prédicat « rouge » et différents objets bleus pour illustrer le prédicat « bleu ». Un tel exercice d'apprentissage du « bon » usage du langage fonctionne, dans la mesure où l'on admet tacitement que les propositions qui l'accompagnent — « ceci est un objet rouge » ou « ceci est un objet bleu » — sont *vraies* dans le cadre de la pratique établie du langage. En cas de doute, la perception des objets (et la vérité des propositions observationnelles correspondantes) peut, par conséquent, servir de contrôle de la bonne application des prédicats : « Tu vois bien que cette veste, comparée à celle-ci qui est rouge et à celle-là qui est jaune, est plutôt orange que rouge. » C'est à peu près de cette manière que les parents corrigent le savoir linguistique de leurs enfants, à l'aide d'exemples empiriques. Cela dit, l'expérience a-t-elle en outre la force de corri-

ger l'usage intersubjectivement routinier du langage des adultes compétents eux-mêmes ? Tant qu'il s'agit simplement d'apprendre le langage, ce qui est correct est défini par ce que la communauté de ceux qui possèdent ce langage considère comme correct.

Les perceptions marquent assurément une intersection du langage et du monde. Mais cela ne nous dit encore rien quant à l'étendue du droit de veto qu'un monde objectif pourrait faire valoir à l'égard des règles sémantiques impropres. L'expérience peut nous instruire sur certaines incohérences linguistiques — par exemple sur le fait que les baleines sont des mammifères. Mais nos contacts avec la réalité peuvent-ils nous « apprendre » que, en vertu des « analyses » actuelles, ce que, jusqu'à présent, nous avons correctement appelé « or » conformément aux définitions sémantiques de notre langue n'« est » plus de l'or ? Manifestement, Heidegger et (d'une autre manière) Wittgenstein n'ont pas accordé à l'expérience une capacité de révision aussi étendue.

Selon eux, l'horizon d'expérience d'une communauté linguistique est interprété en termes de catégories et articulé en termes conceptuels, à un niveau « pré-ontologique », c'est-à-dire *par avance*, de sorte que les expériences intramondaines ne disposent pas de la capacité de démentir l'ouverture au monde inaugurale de la langue dont l'articulation s'opère donc *a priori*. Ayant transféré la spontanéité de la production du monde, du sujet transcendantal à la langue, Heidegger et Wittgenstein devaient exclure la prémisse réaliste d'un monde indépendant de « nos » opérations constitutives. Or, comme les langues naturelles existent toujours au pluriel, s'est dès lors posé le problème de la traduisibilité ou de la commensurabilité de différentes projections linguistiques du monde, problème par suite duquel l'autre prémisse, celle d'un monde identique pour tous, était également remise en question.

Brandom qui, manifestement, n'est pas disposé à se résigner à des conséquences antiréalistes, ne peut accepter aucune conception transcendantale du langage, qu'elle soit fondée sur un culturalisme (MacIntyre), sur l'histoire de l'Être (Derrida) ou sur le pragmatisme (Rorty). Il accorde au démenti de l'expérience la capacité à initier des processus d'apprentissage affectant le savoir linguistique lui-même : « Les inférences qui tirent des circonstances des conséquences pour l'application (implicites dans les contenus conceptuels) sont sujettes à une critique empirique, et ce en vertu des connexions inférentielles existant entre

le contenu des convictions que l'on peut acquérir par des voies autres que celles de l'inférence. Il peut ainsi arriver que l'on emploie le terme "acide" d'une façon telle que le goût aigre d'une substance soit une condition suffisante pour l'appliquer et que le fait qu'il colore du papier tournesol en rouge soit une conséquence nécessaire de cette application. Le fait de trouver une substance qui a le goût aigre tout en colorant du papier tournesol en bleu, montre alors qu'un tel concept est inadéquat » (p. 225). Si l'on argumente de cette manière, il faut toutefois se poser la question de savoir comment les processus d'apprentissage stimulés au niveau intramondain peuvent intervenir dans la sémantique de l'ouverture au monde et dans l'articulation catégoriale des contenus linguistiques eux-mêmes.

Curieusement, Brandom se contente de *mentionner* l'exemple qui vient d'être évoqué. On cherche en vain une analyse des processus d'apprentissage guidés par l'expérience, processus susceptibles d'amener non seulement certains membres isolés à corriger leur savoir linguistique déficient, mais encore d'amener une communauté linguistique dans son ensemble à réviser ses règles sémantiques courantes. Tout au plus l'importance que Brandom accorde à l'expérience dans le développement des concepts objectifs et des règles sémantiques correspondantes se déduit-elle de la manière dont il relie ses deux « histoires ». L'ordre de succession des chapitres permet à lui seul de douter que l'analyse de la perception et de l'action soit réellement censée répondre à une question que les réflexions perspicaces sur le rôle central de l'anaphore ont laissée ouverte.

IV

Comment se représenter la sédimentation de la connaissance du monde dans le savoir linguistique comme un contrôle du savoir linguistique par la connaissance du monde en général ? Les processus d'apprentissage ayant une portée sémantique devraient expliquer comment le contact empirique avec les choses et les événements peut, le cas échéant, être à l'origine d'une révision des catégories linguistiques et des normes conceptuelles préalablement établies (assurant l'« ouverture au monde »). Brandom refuse toute explication naturaliste. Or, une explication pragmatiste, qui conviendrait à la construction de sa théorie, ne peut pas être développée du seul point de vue phénoménaliste d'un interprète qui comprend le langage en

question (1). C'est pourquoi Brandom se voit obligé d'adopter un réalisme conceptuel ; celui-ci subvertit, toutefois, par des énoncés portant sur la structure du monde « en soi », l'analyse fondée sur la théorie du discours et portant sur la réalité qui se « manifeste » dans le langage (2).

(1) Comme Putnam, Brandom est convaincu que « la raison ne saurait être naturalisée ». C'est pourquoi l'analyste du langage s'en tient au point de vue interne des participants eux-mêmes, en distinguant le monde social des actes de discours, des interactions et des attitudes — accessibles au moyen de la compréhension du sens (ou de la traduction) —, du monde objectif des états et événements, observables et susceptibles d'explication causale : « La classification critique des choses en objectives et en sociales est elle-même une catégorisation sociale plutôt qu'objective ou ontologique des choses, selon que nous les traitons ou non comme sujettes à l'autorité d'une communauté²¹. » Une stratégie d'explication naturaliste assure aux états et aux événements causalement explicables un primat ontologique par rapport aux pratiques sociales décrites en termes normatifs. Il s'agit de les ramener à des processus explicables en termes de causalité. Or, dans ce cas, les éléments catégoriaux d'un monde vécu structuré par le langage doivent être reformulés dans un langage nominaliste, se rapportant aux états et aux événements observables. Le contenu et la forme des actes de discours grammaticaux sont, par exemple, décrits au moyen de fonctions et de traits d'événements discursifs datables²² ou (comme, aujourd'hui, dans les sciences cognitives) traduits en termes de processus neuronaux se déroulant dans le cerveau. Mais, plus la traduction est radicale, moins les phénomènes intuitivement connus sont reconnaissables, comme étant les *mêmes*, sous leur nouvelle description objectiviste²³.

La stratégie d'explication non naturaliste, privilégiée par Brandom, rencontre toutefois un problème symétrique : comment les états et les événements perçus et décrits dans un langage nominaliste peuvent-ils entrer dans l'univers des ensembles cohérents de sens et des pratiques discursives ? Nous avons déjà rencontré ce problème à propos du rapport entre *deixis* et anaphore. En effet, le lien rétroactif établi, au niveau intralinguistique, avec les actes déictiques singuliers, remplacés par les pronoms démonstratifs, devait expliquer comment des « occurrences » (*tokens*) non réitérables — couplées aux événements perçus — peuvent être intégrées à la chaîne discursive des « types » réitérables, afin

de les rendre récursivement disponibles. Ce faisant, Brandom n'avait, à vrai dire, traité la *deixis*, l'acte de référence directe, que reflétée par l'anaphore, autrement dit comme un phénomène dérivé qui ne semblait pas requérir une explication plus approfondie. La question de savoir si cette suggestion ne refoule pas le problème de la référence plus qu'elle ne l'explique, ne nous intéresse pas ici. En tout cas, la question posée quant à l'interaction entre connaissance du monde et savoir linguistique semble bien exiger que l'on élargisse une perspective de recherche restée immanente au langage.

L'exemple présenté par Brandom lui-même, selon lequel l'observation d'un papier tournesol, ayant contre toute attente viré au bleu, nous incite à corriger les règles d'application jusque-là établies du concept d'« acide », va dans ce sens. La perception est ici le produit d'un acte expérimental. Une telle expérimentation se contente d'exploiter le lien interne entre perception et action, qui existe déjà au niveau de la pratique quotidienne et permet, de façon tout à fait habituelle, de « tirer des leçons de l'expérience ». Nous contrôlons le succès d'une action en observant que les conséquences attendues se produisent ; dans le cas contraire, nous savons qu'il nous faut réviser les hypothèses sous-jacentes à notre plan d'action. Depuis le modèle « doute-croyance » du Peirce de la période médiane, le pragmatisme a toujours considéré la réussite de l'action comme le critère le plus important de la mise à l'épreuve de nos convictions empiriques. Les pratiques routinières font leurs preuves en continuant à fonctionner, autrement dit en se déroulant sans perturbation. Dans le fait pratique de « venir à bout » de la réalité, certaines perceptions, en tant que perceptions de contrôle nous informant sur les échecs — c'est-à-dire sur le fait que les conséquences attendues de l'action ne se produisent pas —, acquièrent une force de révision bien marquée. Dans ce contexte, les certitudes pratiques généralisées (les convictions devenues habitudes pratiques) constituent le fond sur lequel ressortent les perceptions dissonantes, sorte de négations de l'attente, leur conférant ainsi le sens d'un démenti pratique, d'une obligation de réviser nos convictions établies. En percevant un tel échec, l'acteur se « heurte » à une réalité qui le sort de l'illusion en refusant, pour ainsi dire, dans un contexte d'action perturbé, de jouer le jeu.

Le monde objectif ne peut produire une telle « objection » que performativement, en refusant de se « prêter » aux *interventions ciblées* dans un monde de séquences d'action soumises à

l'interprétation causale. Il ne sollicite donc la parole que dans la sphère fonctionnelle de l'action instrumentale. Voilà pourquoi Brandom, qui s'en tient à une *analyse linguistique* de type phénoménaliste, ne tient pas compte de l'explication pragmatiste des processus d'apprentissage significatifs du point de vue sémantique²⁴. Bien entendu, l'expérience que les acteurs font lorsque la réalité leur a infligé un échec est elle-même structurée par le langage, mais il ne s'agit pas d'une expérience faite avec le langage, ni d'une expérience faite dans le cadre de la communication langagière. Lorsque les acteurs prennent du recul par rapport à leurs efforts pratiques pour venir à bout du monde, lorsqu'ils engagent une discussion et objectivent la situation dans laquelle ils se trouvent²⁵, afin de s'entendre sur quelque chose dans le monde, c'est alors seulement qu'une perception qui dément et ébranle des certitudes pratiques peut se transformer en « raison » mobilisée par la discussion, faire, en tant que telle, une percée critique dans l'économie conceptuelle et le potentiel d'inférences sémantiques des conceptions existantes et, le cas échéant, déclencher des révisions.

Tant que l'analyse reste limitée aux attitudes, aux interactions et aux actes de discours des participants à la discussion, on ne perçoit même pas la dynamique de l'action contrôlée par le succès, qui, comme dans le cas du test au papier tournesol déjà évoqué, incite à réviser les concepts et le potentiel sémantique. Dans le rapport pratique avec la réalité, les jugements de perception jouent un autre rôle que dans un contexte de communication où l'on impute, fonde et reconnaît des prétentions à la vérité. Néanmoins, pour Brandom, l'action se réduit essentiellement aux actes de langage. Ce qui l'intéresse dans les actions intentionnelles au moyen desquelles nous intervenons causalement dans le monde, ce sont surtout les raisons justificatives. J'y reviendrai. Dans la mesure où les actions, en principe susceptibles de justification, en requièrent effectivement, elles sont intégrées à la pratique de la discussion *comme* des actes de langage. Ainsi l'analyse de Brandom peut-elle, imperturbablement, progresser en ligne droite de la perception à l'action, sans prendre note de l'enchâssement des perceptions dans le contexte de l'action et sans prêter attention à la capacité de révision que les perceptions n'acquièrent qu'en vertu du lien rétroactif qui les rattache au fait de « venir à bout de quelque chose » (*coping*), autrement dit à la pratique, contrôlée par le succès obtenu, qui cherche à résoudre les problèmes.

Pour honorer la promesse de favoriser les meilleurs argu-

ments chaque fois accessibles, la pratique consistant à donner et à solliciter des raisons doit remplir une condition ; il faut, en effet, que les normes sémantiques et conceptuelles, qui définissent les contenus et orientent les prises de position par oui ou par non des intéressés, garantissent l'existence d'un contenu objectif. Or, en analysant les perceptions et les actions, Brandom n'a manifestement pas l'intention de développer une conception de l'apprentissage par l'expérience, conception qui serait susceptible d'expliquer la vérité et le contenu « objectif » des actes de discours.

(2) Si Brandom préserve les intuitions réalistes, ce n'est pas en recourant aux limitations contingentes d'un monde supposé indépendant et identique, limitations que les participants à la discussion intègrent en accordant les interprétations des états et des événements — projetés de manière constructive — à la contingence vécue dans la pratique et révélée par des confrontations qui le tirent de l'illusion. Brandom ne comprend nullement, de façon nominaliste, le monde auquel nous sommes confrontés ; il le comprend — tout comme le dernier Peirce²⁶ — de façon « réaliste », si l'on entend ce terme, non pas au sens du réalisme cognitif moderne, mais au sens d'un réalisme conceptuel de caractère métaphysique. En effet, Brandom considère que l'objectivité de nos concepts et de nos règles matérielles d'inférence est ancrée dans un *monde ayant en soi une structure conceptuelle*. Il semble que nos jeux d'argumentation se contentent de déployer de manière discursive les rapports conceptuels du monde et se répercutent ainsi dans les structures conceptuelles de notre connaissance du monde et de notre savoir linguistique : « La conception selon laquelle les concepts ont une articulation inférentielle permet de donner une image de la pensée et du monde sur lequel elle porte, qui les présente comme étant *pareillement* et, dans les cas les plus favorables, *identiquement* articulés en termes conceptuels » (p. 622).

Une telle conception du monde, d'après laquelle les deux termes — aussi bien les pensées que nous devons aux moyens discursifs que le monde saisi en pensées — sont de nature conceptuelle et donc faits de la même matière, n'accorde à l'expérience qu'un rôle de *médiateur passif*. D'un tel point de vue, ce n'est pas l'affection des sens qui fournit les stimuli ou les impulsions qui nous sortent de l'illusion et auxquels l'imagination de l'esprit constructif répond en produisant des interprétations ; elle n'assure pas les confrontations au moyen desquelles

l'esprit faillible examine et corrige ses interprétations. Bien au contraire, l'expérience est réduite à un médium par le biais duquel les concepts, qui existent en soi, s'imposent à l'esprit humain réceptif²⁷. Un monde lui-même structuré en termes conceptuels sollicite un esprit humain lui-même doté d'une articulation conceptuelle. Brandom ne dissimule nullement son hypothèse de base selon laquelle la connaissance a un fondement ontologique : « Les faits ne sont rien d'autre que des pré-tentions vraies [...]. Ce sont ces faits et les objets connexes qu'ils incluent que les interprètes, pour spécifier les dispositions — fiables, différentielles, réceptives — dans lesquelles la teneur des contenus empiriques trouve sa source, invoquent comme des stimuli. En conséquence, ces dispositions non inférentielles (qui sont le lieu de notre réceptivité empirique) ne constituent pas une interface entre ce qui est articulé en termes conceptuels et ce qui ne l'est pas, mais seulement l'une des conditions nécessaires de la saisie, articulée en termes conceptuels, d'un monde lui-même articulé en termes conceptuels » (p. 622).

L'abandon d'une objectivité conçue en termes nominalistes ne concerne pas seulement le naturalisme qui jusqu'à Quine, Davidson et Rorty, a dominé la tradition américaine marquée par l'empirisme ; il renverse plus généralement l'architecture de la pensée posthégelienne et postmétaphysique²⁸. Kant avait distingué entre noumènes et phénomènes, entre le règne intelligible de la liberté, directement accessible à la réflexion transcendante, et le monde des phénomènes, par nature dépourvus d'organisation, et auxquels l'esprit humain impose ses catégories. Chez les néo-kantiens aussi bien que chez Dilthey, ce dualisme a pris la forme d'une théorie dualiste des sciences naturelles et des sciences morales, avant de réapparaître chez Heidegger, sous la forme de la différence ontologique — c'est-à-dire d'une différence entre le monde que nous sommes nous-mêmes, exploré sur un mode herméneutique, et les objets que nous rencontrons dans le monde et dont nous devons venir à bout. Le « comprendre », et donc l'opération fondamentale des sciences morales, est aux yeux de Heidegger le trait fondamental de l'existence humaine elle-même. En tant qu'étant qui « a à être son être », l'homme est fait pour articuler la compréhension qu'il a du monde et de lui-même. Ainsi la structure du monde dans lequel il se trouve lui est-elle accessible selon son essence, alors que tout étant intramondain lui apparaît à l'horizon de sa projection langagière du monde et ne peut, de ce fait,

être interprété et contrôlé par lui que dans les termes de cette exégèse catégoriale.

Avec ce tournant herméneutique, la définition classique du rapport entre nature et histoire se change en son contraire. Alors qu'une nature privée de ses qualités par le nominalisme peut encore répondre à nos questions et parler notre langue, les formes symboliques de la vie historique, dans le cadre desquelles se déroule toute existence humaine, nous sont intuitivement, pour ainsi dire intérieurement, familières. Certes, la compréhension herméneutique du sens des configurations historiques ne partage plus avec la connaissance des essences métaphysiques la prétention fondamentaliste qui caractérise cette dernière, mais bien le mode d'une saisie intellectuelle de structures générales, alors que les entités, idées ou concepts ont déserté la nature des choses pour se réfugier dans les règles du langage²⁹. La conception du monde vécu constitué par le langage, et dont les structures générales sont à la fois accessibles et intelligibles de l'intérieur, c'est-à-dire du point de vue des participants, assume d'une certaine façon l'héritage du réalisme métaphysique, alors que toute réalité intramondaine au sens du réalisme moderne, entendu dans un sens épistémologique, est comprise comme la diversité des états et des événements, explicables en termes de causalité, mais contingents.

Dans l'ensemble, le pragmatisme a procédé au même changement d'aiguillage catégorial que l'herméneutique. Dans la mesure où Peirce, Mead, James et Dewey prennent pour point de départ de leur analyse, non pas la compréhension des textes, mais la résolution des problèmes dans le rapport pratique avec une réalité récalcitrante, ils ne sont pas tentés de transfigurer la capacité d'ouverture au monde, inhérente au langage, en en faisant une réalité non quotidienne à caractère poétique et en réintroduisant ainsi la métaphysique par la petite porte. Bien au contraire, le monde vécu intersubjectivement partagé est définitivement le lieu d'une pratique quotidienne de coopération et de communication dont on perçoit en premier lieu, soit les aspects d'innovation expérimentale — comme chez Piaget — et ceux, discursifs, caractéristiques des processus d'apprentissage faillibles, soit — comme chez le dernier Wittgenstein — les aspects interactifs liés aux jeux de langage régulés par la grammaire. Chez Dewey et chez Wittgenstein ou encore chez Heidegger — et c'est bien là la tradition à partir de laquelle Brandom développe sa pragmatique normative —, derrière l'objectivité ne se dissimule rien d'autre que le défi des contin-

gences « intramondaines » dont « nous » devons parler au moyen de « nos » concepts et dont « nous » devons venir à bout de manière constructive. L'architecture transcendantale d'un monde « phénoménal », dominante de Kant jusqu'à Husserl, reste en quelque sorte intacte : un monde objectif conçu en termes nominalistes ne se donne à connaître à l'intelligence active que dans le cadre d'un monde vécu à l'intérieur duquel nous nous trouvons « toujours déjà », en tant que membres d'une communauté de langage et de coopération.

Brandom et McDowell interviennent dans cette architecture, où se chevauchent monde vécu intersubjectif et monde objectif, pour concevoir l'objectivité de « nos » concepts comme le reflet articulé du contenu objectif d'un monde en soi structuré en termes conceptuels : « Les concepts conçus comme rôles déductifs des expressions ne servent pas d'intermédiaires épistémologiques s'interposant entre nous et ce qui est conceptualisé par leur moyen. La raison n'en est pas l'absence d'un ordre causal composé d'éléments particuliers, l'interaction avec celui-ci apportant le matériau de la pensée. La raison est bien plutôt que tous ces éléments *sont eux-mêmes conçus comme étant de part en part conceptuels et non comme contrastant avec l'univers conceptuel* » (p. 622, souligné par moi [J. H.]).

On aboutit ainsi à une version pour ainsi dire objectiviste de l'idée qui a été à l'origine de la philosophie linguistique³⁰. Avec le Wittgenstein du *Tractatus*, Brandom conçoit le monde comme la totalité des faits — *the world consisting of everything that is the case, all the facts, and the objects they are about* : « le monde étant tout ce qui est effectif, tous les faits, et les objets auxquels ils réfèrent ». Les faits sont cela même qui est énoncé dans les propositions vraies — « *facts are just true claims* ». Mais, à la différence de Wittgenstein, Brandom ne comprend pas cette formulation au sens d'un idéalisme transcendantal du langage, selon lequel la limite de « notre » langage est la limite de notre monde. Il est plus proche d'un idéalisme *objectif* du langage : comme les faits en lesquels consiste le monde *sont* essentiellement ce qui peut être énoncé dans des propositions vraies, le monde lui-même a ce caractère, autrement dit il est *de nature conceptuelle*. C'est pourquoi l'objectivité du monde n'est pas attestée par les contingences dont nous faisons l'expérience à travers l'affection des sens et nos rapports pratiques avec lui, mais par la résistance discursive des objections tenaces³¹.

v

Dans un premier temps, la pragmatique normative a semblé traduire une conception pragmatiste, proche du kantisme, de la vision que les êtres raisonnables ont d'eux-mêmes. Mais la suite de l'analyse a transformé cette image. Résumons. Ayant fait un choix méthodologique tout à fait plausible, Brandom étudie les pratiques discursives du point de vue d'une deuxième personne qui impute et apprécie les prétentions à la vérité. Se pose alors la question de savoir comment distinguer, du point de vue indirect d'un interprète faillible, le « tenir-pour-vrai » supposé du « tenir-pour-vrai » justifié. À cette question de la vérité et du contenu objectif des actes de discours, dont le statut est censé dépendre du « oui » ou du « non » obtenu dans la discussion des partenaires qui se prononcent à ce sujet, Brandom ne donne pas une seule, mais plusieurs réponses. Or ces réponses partielles se sont révélées n'être que les étapes d'un chemin qui outrepassa résolument la conception kantienne initialement adoptée. J'ai décrit ce chemin en parlant d'un passage de Kant à Hegel. En soi, ce n'est pas là encore une objection. Frege, Dilthey et Peirce, il faut bien l'admettre, n'ont pas inauguré les tournants linguistique, herméneutique et pragmatiste sans raison. Quant à la rupture antérieure, par laquelle Feuerbach, Marx et Kierkegaard se sont séparés de Hegel, elle n'était pas non plus dépourvue de fondement. Aujourd'hui, le retour *tacite* à l'idéalisme objectif ne devrait plus guère être envisageable. C'est pourquoi j'aimerais (1) rappeler la situation de départ qui, après Hegel, est toujours la nôtre, avant (2) de problématiser le changement d'aiguillage opéré par Brandom, celui du réalisme conceptuel, à partir d'une de ses conséquences, à savoir sa conception curieusement objectiviste du comportement dans la discussion.

(1) La pensée postmétaphysique est guidée par un argument critique fort simple : pour être à même de nous apercevoir que les structures de notre compréhension du monde reflètent des structures du monde dont la *matière* est la *même* que celle de nos concepts, il nous faudrait adopter un point de vue extérieur à notre langage, à notre pratique et à notre forme de vie. Le « point de vue de Dieu » nous est refusé. À vrai dire, l'idéalisme dispose d'un autre moyen pour s'assurer de la validité des « concepts existants ». On ne peut, en effet, exclure par avance

que l'hypothèse de base du réalisme conceptuel puisse être justifiée grâce à la réflexion que l'on mène sur la genèse de son propre état conscient. Nous pouvons, par exemple, nous expliquer, aujourd'hui, la démarche de la philosophie romantique de la nature comme une tentative herméneutique visant à réintégrer les processus d'une nature objectivée, et par là aliénée par les sciences de la nature, à la perspective progressivement élargie de notre monde vécu structuré par le langage, et ainsi à les rendre *intelligibles*.

Ce projet cherchant à comprendre la nature d'une manière « privative » obéit évidemment à l'intérêt de sujets capables de parler et d'agir, qui souhaitent reconnaître dans l'histoire de la nature leur *propre* processus de formation³². « Au prix d'une tension plus ou moins grande, tout peut être assujéti aux normes inhérentes aux pratiques sociales. Ainsi, un arbre ou un rocher peuvent être assujéti à des normes, dans la mesure où nous les considérons comme engagés dans des pratiques sociales. Nous pouvons faire cela en leur donnant un rôle social, par exemple celui d'un oracle, ou simplement en traduisant leurs performances en des actes de discours [...]. Bien entendu, dans de tels cas, il nous faut admettre que l'entité en question n'est membre de notre communauté que dans un sens dérivé ou de second ordre, car elle n'est pas capable de participer à un grand nombre de nos pratiques, ni même de bien participer à celles-là. Cette tension surgit lorsque nous traduisons les occurrences ordinaires au lieu de nous contenter de les expliquer [...] »³³. Celui qui souhaite lire le Livre de la Nature suppose que la nature lève les yeux et répond lorsque nous la regardons comme notre *alter ego*. Une telle anticipation herméneutique fait ressortir certaines asymétries entre notre univers et celui des êtres dont l'organisme est moins complexe que le nôtre. C'est pourquoi il faut débarrasser la nature resocialisée des traits trop complexes qui la rapprocheraient d'un monde vécu structuré par le langage. Or, dans un tel contexte, le monde constitué par le discours, qui est celui des êtres raisonnables, peut apparaître comme la section d'une image plus vaste — ainsi, par exemple, lorsque Brandom prend le concept d'« intentionnalité » comme fil conducteur pour suggérer l'existence d'une stratification catégoriale du monde dans son ensemble. Si la strate inférieure est privée de tout indice d'intentionnalité, nous sommes en droit d'attribuer aux êtres dont l'organisme est plus complexe une intentionnalité simple, et à nous-mêmes, qui nous attri-

buons *réciroquement* une intentionnalité, une « intentionnalité originaire »³⁴.

Bien entendu, des associations aussi fugaces ne suffisent pas pour justifier l'adoption d'un « réalisme » ancien style. Une philosophie du langage forgée avec le souci du détail peut renoncer aux thèmes spéculatifs et exiger d'être critiquée sur son propre terrain. Pour porter, les réserves importantes que l'on souhaite faire valoir à l'encontre de l'architecture d'une théorie dans son ensemble doivent se faire en termes d'objections spécifiques. C'est pourquoi il convient de se souvenir d'une des conséquences qu'entraîne un tel réaménagement de l'architecture théorique.

L'hypothèse d'un monde globalement structuré en termes conceptuels débarrasse en quelque sorte l'esprit fini et faillible de tout effort *constructif*, nécessaire pour produire, au moyen de ses *propres* concepts, des interprétations de ce qui se passe dans le monde. L'idéalisme objectif considère que l'explication n'incombe pas aux efforts coopératifs fournis dans un monde vécu intersubjectivement constitué, mais à la structure de l'étant dans son ensemble. Selon Brandom, il suffit de *déployer* le contenu objectif des rapports conceptuels qui existent dans des discours. L'« effort conceptuel », qu'il faudrait attendre de l'apprentissage coopératif d'une communauté de communication qui procède de manière constructive, fait place au « mouvement conceptuel » qui traverse les discours suscités par l'expérience, à l'insu, cependant, de la plupart des participants à la discussion. Un tel objectivisme prive la communauté de discussion de l'autorité épistémique (et de l'autonomie morale) dont, tant qu'elle n'est pas capable de saisir directement un univers d'idées qu'elle a simplement *rencontrées*, elle devrait *elle-même* se croire capable. C'est ce qui explique que Brandom se serve d'un concept de communication qui ne rend pas sérieusement justice au rôle spécifique de la deuxième personne.

(2) Ce n'est pas sans raison que Brandom conteste au consensus factuellement établi de la communauté linguistique le statut d'une autorité épistémique de la plus haute instance. En accordant à cette communauté linguistique un privilège définitif, au détriment de ses membres individuels, on effacerait inévitablement la différence qui existe entre l'acceptabilité rationnelle et la simple acceptation d'une prétention à la vérité. Ce sont chaque fois des interprètes individuels qui décident de la légitimité d'une prétention à la validité ; mais, qu'ils soient inter-

prêtes ou locuteurs, tous les intéressés peuvent se tromper. Il n'existe pas de point de vue de Sirius permettant d'établir qui a définitivement raison. La « responsabilité quant à la comptabilité des points marqués », et donc aussi quant aux prises de position justifiées par oui ou par non, incombe à l'individu qui participe à la discussion : « Il n'existe pas d'alternative à la pratique consistant à découvrir celui qui, dans un cas donné, présente le meilleur argument » (p. 601). Brandom souhaite privilégier la symétrie des « relations Je-Tu » entre première et deuxième personne par rapport à l'asymétrie d'une « relation Je-Nous » dans laquelle l'individu est en quelque sorte écrasé par la collectivité. Mais honore-t-il cette prétention ?

À l'image collectiviste d'une communauté linguistique qui impose son autorité, Brandom oppose l'image individualiste de relations interpersonnelles isolées par couples, sans prendre en compte la dimension de l'horizon sémantique — intersubjectivement partagé par tous ses membres — d'un monde qui se découvre au moyen du langage. Il examine l'imputation des prétentions à la validité et la prise de position par rapport à ces prétentions, sans tenir compte de l'entrecroisement complexe qui se produit entre les perspectives de la première, de la deuxième et de la troisième personne. Car il construit effectivement ce qu'il appelle la « relation Je-Tu » comme une relation entre une première personne qui élève des prétentions à la validité et une troisième qui impute à l'autre des prétentions du même type. Jusqu'ici, j'ai suivi les termes de l'exposé de Brandom lui-même. Mais, lorsqu'on y regarde de plus près, on se rend compte que l'acte d'imputation, qui est fondamental pour la pratique discursive, n'est pas ici réellement le fait d'une *deuxième* personne. Il ne peut, en effet, y avoir de deuxième personne sans qu'une première adopte une attitude à son égard. Or, cette condition n'est pas remplie dans le modèle de Brandom. Ce n'est pas un hasard si Brandom préfère identifier l'interprète à un public qui apprécie l'acte de discours d'un locuteur, et non pas à un destinataire dont on attend qu'il *réponde* au locuteur. Chaque round d'une nouvelle discussion s'ouvre sur une imputation que l'interprète fait du point de vue de l'observateur, point de vue qui est celui d'une *troisième* personne.

Les exemples de Brandom en apportent la preuve. Lorsque, dans le cadre d'une procédure judiciaire (p. 505), le procureur affirme que la défense présente comme témoin (censé être) digne de foi une personne qui est en fait un menteur patholo-

gique, et que l'avocat de la défense répond que l'homme qu'elle vient d'appeler à la barre des témoins est bien une personne digne de foi, une telle communication se déroule en fait à deux niveaux. Au premier niveau, l'un et l'autre, le procureur et l'avocat de la défense, parlent l'un avec l'autre en contestant chaque fois l'exactitude de leurs énoncés réciproques (cela au moyen de descriptions *de re et de dictu*). Mais, en même temps, ils ont évidemment conscience de la présence du juge, des jurés et du public qui, à un second niveau de la communication, suivent leur échange et le jugent sans mot dire. Or, significativement, aux yeux de Brandom, c'est la communication indirecte des locuteurs avec un public d'auditeurs, non la communication des personnes directement intéressées, qui est le cas paradigmatique.

Au tribunal, ceux qui tiennent en quelque sorte la comptabilité des débats et se font une opinion sur les points marqués par les uns et les autres afin d'être, en fin de compte, à même de dire quelle valeur il convient d'accorder au témoignage du témoin controversé, ce sont assurément, d'une part, les juges qui entendent les parties, et, d'autre part, les jurés qui les écoutent. Mais, *pendant* les débats, ce n'est pas des auditeurs que l'on attend une réaction, mais des parties directement intéressées qui s'adressent *les unes aux autres* et attendent des prises de position *les unes des autres*. Les auditeurs ont un autre rôle que les intéressés qui écoutent. Dans leur rôle de troisièmes personnes, les auditeurs présents sont dans l'expectative, tandis que ceux qui sont directement intéressés adoptent une attitude performative et, en s'engageant par là dans la relation d'une première à une deuxième personne, attendent l'un de l'autre une réponse, qu'il s'agisse d'une prise de position positive ou négative, ou encore d'une abstention. La simple imputation d'une prétention à la validité — tout comme l'appréciation que l'on en fait dans son for intérieur — n'est pas encore une réponse. Or, en même temps que cette importante distinction, une stratégie de recherche qui confond le premier avec le second niveau de la communication ignore le rôle grammatical de la deuxième personne.

Avec Davidson, Brandom partage, non pas le naturalisme, mais un certain penchant hyperthéorique, comme lorsqu'il voit dans la compréhension d'une expression une opération d'imputation et non l'exégèse herméneutique d'un texte. En imputant à un locuteur des prétentions à la validité et des habilitations, l'interprète imprime ses propres descriptions et évaluations aux actes de langage qu'il observe chez autrui. Manifestement,

Brandom part de l'idée que, dans le cas élémentaire, le résultat de la communication consiste dans une relation épistémique, à savoir entre le propos que le locuteur tient sur quelque chose qui existe dans le monde et l'imputation de ce propos à laquelle procède l'interprète. Or, une telle description objectiviste passe à côté de ce qui est au cœur de l'entente réalisée au moyen du langage.

L'intention qu'un locuteur associe à son acte de discours ne se réduit pas au fait que l'interprète y associe une opinion correspondante, le locuteur lui-même se désintéressant de la prise de position de l'interprète par rapport à cette opinion. Bien au contraire, le locuteur, pour autant qu'il participe à la communication, adresse l'assertion à son destinataire en lui demandant de prendre publiquement position par « oui » ou par « non » ; en tout cas, il attend de lui une quelconque réaction susceptible de compter en tant que réponse et de créer, *pour l'un comme pour l'autre*, des engagements significatifs pour la suite des interactions. Seule une « réponse » est à même de confirmer ou de corriger des opinions (et leurs implications) sur lesquelles les deux parties doivent pouvoir s'appuyer au cours de leurs interactions futures. Les communications quotidiennes reposent sur un contexte de suppositions d'arrière-plan partagées. Or le besoin de communiquer provient à son tour, chez les sujets qui prennent leurs décisions indépendamment les uns des autres, de la nécessité de maintenir l'accord entre leurs croyances et leurs intentions significatives pour l'action. La communication n'est pas un jeu qui se suffit à lui-même et au moyen duquel les partenaires *s'informerai*ent les uns les autres de leurs croyances et de leurs intentions. Seul l'impératif de l'intégration sociale — autrement dit la nécessité de coordonner les plans d'action de participants qui prennent leurs décisions indépendamment les uns des autres — explique l'enjeu de l'entente réalisée au moyen du langage.

La transmission d'une information de l'émetteur au récepteur n'est pas ici le bon modèle, car il ne tient pas compte de l'entrecroisement structurel des perspectives de la première et de la deuxième personne³⁵. Par son acte de langage, au moyen duquel il élève, pour un énoncé, une prétention à la vérité pour laquelle il est prêt à invoquer des raisons si le besoin s'en fait sentir, le locuteur ne souhaite pas simplement, au sens de Grice, « donner à entendre » à l'interprète qu'il tient « p » pour vraie. Il ne souhaite pas simplement être bien compris, mais voudrait lui-même *s'entendre* avec une autre personne à propos de « p ».

Le destinataire doit, autant que possible, accepter cette prétention à la validité. Car le propos tenu ne peut entrer dans leurs interactions ultérieures et y jouer un rôle de prémisses que si *l'un et l'autre* pensent d'un commun accord « que p ». Les prétentions à la vérité sont conçues pour faire l'objet d'une reconnaissance intersubjective qui, seule, peut sceller entre les participants à la discussion un accord sur quelque chose existant dans le monde.

Si, dans ce sens normatif, on définit la finalité de l'entente comme un accord rationnellement motivé, la question fondamentale de la théorie de la signification reçoit une réponse simple. Nous comprenons un acte de langage lorsque nous connaissons les conditions et les conséquences de l'accord rationnellement motivé qu'un locuteur pourrait réaliser au moyen de cet acte. En un mot : comprendre une expression, c'est savoir comment s'en servir pour s'entendre avec quelqu'un à propos de quelque chose³⁶.

Certes, Brandom remplace lui aussi le modèle du transfert d'informations par un autre modèle de communication, celui du marquage des points (*scorekeeping*), calqué sur le baseball. Mais, dans le cas d'un jeu collectif à caractère stratégique tel que celui-ci, il s'agit d'une adaptation calculée aux réactions d'autres personnes, non d'une coopération consensuelle susceptible de satisfaire aux exigences de l'intégration sociale. Un autre modèle, tout aussi insuffisant, est celui d'un couple de danseurs : « À mes yeux, la conversation ressemble quelque peu à une danse de Fred Astaire et de Ginger Rogers, qui font des choses très dissemblables — du moins bougent-ils différemment —, mais coordonnent, ajustent leurs mouvements les uns aux autres et réalisent ainsi une seule danse commune. La danse est tout ce qu'ils partagent, et elle n'est ni indépendante de, ni antérieure à, ce qu'ils font³⁷. » Cette comparaison confirme l'option de Brandom en faveur de l'individualisme méthodologique. Conformément à ce choix, la pratique discursive naît, sur fond d'observations réciproques, d'inférences auxquelles procèdent les participants individuels, *chacun pour soi*. En effet, cette image exclut que les intéressés puissent à la fois se rencontrer en reconnaissant intersubjectivement une même prétention à la validité et partager un savoir au sens strict.

Cette conception objectiviste du processus de communication ne devient parfaitement intelligible que sur fond de réalisme conceptuel. En tout cas, une telle conception explique pourquoi une pratique discursive, composée des contributions indivi-

duelles des intéressés et ne résultant pas d'un effort coopératif, justifie néanmoins une supposition d'objectivité. La distinction entre vérité et tenir-pour-vrai peut rester l'affaire de chaque participant individuel à la discussion et ne requiert pas qu'une communauté de justification vise l'objectif d'un accord obtenu par la discussion, car (tous partent de l'idée que) l'objectivité des contenus est garantie par une structure conceptuelle propre au monde lui-même, structure que la discussion se contente de développer et d'articuler. Seule une raison transplantée du monde vécu dans l'extériorité du monde objectif, raison pour ainsi dire objectivement incarnée, peut débarrasser la pratique intersubjective de justification de l'effort de répondre de la vérité et de l'objectivité. Ainsi réduit de manière objectiviste, le concept de communication, auquel il manque une dimension essentielle d'entente réalisée au moyen du langage — à savoir la relation intersubjective aux deuxièmes personnes dont cherchent à se faire reconnaître les prétentions à la validité —, projette aussi une lumière problématique sur l'image de l'univers que projette le réalisme conceptuel et sur laquelle repose cette conception.

VI

Conséquence de l'hypothèse d'arrière-plan du réalisme conceptuel, l'objectivisme a, pour la conception de la morale, des conséquences analogues à celles qu'il a pour le concept de communication. Si la pratique consistant à donner et à demander des raisons se contente en quelque sorte d'exprimer des rapports conceptuels existants, les pratiques discursives sont essentiellement au service de la connaissance. La pratique discursive s'effectue alors sur le mode des constatations ou des descriptions — « elle a pour fonction de constater ou de décrire des faits » (*is in the fact-stating line of business*). Les actes de langage assertoriques deviennent dès lors le modèle général des actes de langage. Or, un tel continuum hégélien des concepts, qui opère à l'insu de nos discours, complique les différenciations kantienne au sein de la raison, en particulier celles entre raison théorique et raison pratique (1). Et le fait d'assimiler les normes aux faits entraîne des conséquences fâcheuses, notamment un réalisme moral qui risque d'être difficilement défendable (2).

(1) Le fait de privilégier les assertions est, certes, conforme à la « définition du langage humain en termes de *logos* », qui caractérise la tradition philosophique dans son ensemble³⁸. Mais ceux qui ont tenu la pragmatique normative de Brandom sur les fonts baptismaux, Peirce et Dewey, Heidegger et Wittgenstein, sont précisément les penseurs qui ont rompu avec les préjugés liés à l'ontologie, à l'épistémologie et à la sémantique formelle. Sans rejoindre les lamentations de Ludwig Klages sur le « logocentrisme » de l'Occident³⁹, ils se sont opposés à la conception classique selon laquelle la connaissance de l'étant, la représentation des objets ou l'assertion des faits jouit d'un statut privilégié par rapport à la relation pratique au monde. Poursuivant une interrogation transcendante, ils se sont intéressés aux opérations constitutives du monde vécu social, structuré par le langage, et nous ont fait prendre conscience de la multiplicité des types d'actes de parole qui enchâssent le rapport cognitif au monde. Pour son étude, Brandom part lui aussi précisément d'un tel point de vue ; mais, comme nous l'avons montré, la question de l'objectivité le force à opérer un certain retournement. Du point de vue du phénoménalisme, qu'il maintient, il parvient à la conclusion que les structures du monde, supposées conceptuelles, marquent notre pratique discursive de leur empreinte.

Or, si la relation au monde est exclusivement cognitive, c'est, d'une façon générale, le discours constatif qui occupe le premier rôle. *Toutes* les pratiques communicationnelles — y compris celles qui, comme les discours expressifs, esthétiques, éthiques, moraux ou juridiques, ne servent pas à constater des faits — sont censées être analysables sur la base des assertions. L'unité d'un monde de part en part structuré par des concepts et qui prend une forme réflexive dans un monde vécu d'êtres rationnels, efface aussi la distinction qui nous intéresse ici, celle entre normes et faits : « Les concepts sont des règles, et ils expriment aussi bien la nécessité naturelle que la nécessité morale » (p. 624).

Brandom lui-même emploie bien le vocabulaire au moyen duquel nous distinguons, dans le cadre du monde qui est le nôtre, entre faits et normes, événements et actions. Mais il comprend tout ce que nous faisons lorsque nous employons des concepts, comme des actions au sens large. À la différence de Kant, Brandom ramène la raison pratique et la raison théorique au même dénominateur commun de l'action rationnelle. Les jugements et les croyances, tout comme les intentions d'action,

obéissent, par conséquent, à des normes, si bien que la distinction entre références descriptives aux faits et références prescriptives à l'action ne s'applique pas à eux. Ainsi Brandom inclut-il *tous* les actes de discours susceptibles de critique et de justification au domaine du normatif en général ; mais, d'un autre côté, *ce n'est qu'à la lumière des faits*, semble-t-il, que l'on peut critiquer et justifier tant les actions que les actes de discours. Par leur nature, le règne de la liberté et celui de la nécessité sont liés : « Le discours qui consiste à constater des faits s'explique en termes normatifs, et les faits normatifs émergent comme un type de faits parmi d'autres. Le vocabulaire déontologique commun, celui du marquage des points dans lequel les deux choses sont spécifiées et expliquées, fait que la distinction entre faits normatifs et non normatifs ne peut ni s'évanouir ni prendre les proportions d'un dualisme en dernière instance inintelligible » (p. 625 *sq.*). Concernant cette assimilation des normes aux faits, ce qui nous intéresse avant tout dans notre contexte, c'est la conséquence en vertu de laquelle les propositions normatives vraies représentent tout comme les propositions descriptives des faits — simplement, ce sont des faits normatifs.

Ce résultat se déduit déjà du statut privilégié des actes de langage assertoriques, qui sont les modèles des projets pratiques. D'un côté, Brandom relativise la distinction métathéorique entre faits et normes au niveau du langage normatif dans lequel cette distinction doit être faite. De l'autre, il traite les états de choses normatifs comme des faits, en supposant que nous employons un langage normatif chaque fois que nous formulons un énoncé. Ce faisant, Brandom pense à sa propre entreprise ; après tout, c'est en termes normatifs que la pragmatique normative souhaite donner des descriptions vraies des pratiques discursives. En procédant de la sorte, Brandom néglige, cependant, la circonstance importante suivante : dans la pratique quotidienne, le vocabulaire normatif sert avant tout à orienter l'action et non à réaliser les fins cognitives d'une explicitation logique. Selon lui, *tout* ce à propos de quoi nous formulons des énoncés dans un *quelconque* langage normatif ou prescriptif relève du domaine des faits normatifs : « Le fait de répondre à la distinction entre vocabulaire normatif et vocabulaire non normatif relève d'une distinction entre faits normatifs et faits non normatifs. [...] Le normatif est ainsi appréhendé comme une sous-région du factuel » (p. 625).

(2) La mise en œuvre de cette conception montre, cependant, que les actes de langage assertoriques — avec les connotations ontologiques de vérité et d'existence — sont une base trop étroite pour une étude adéquate de l'emploi régulateur du langage. Brandom procède en trois temps. Il commence (a) par comparer les obligations de justification que nous assumons tacitement lorsque nous procédons à des actions intentionnelles, avec les obligations de fondation qui se rattachent aux actes de langage assertoriques. Il explique ensuite (b) comment des actions peuvent se justifier par des inférences pratiques. Tout ceci pour aboutir (c) à l'idée que, en dépit de quelques asymétries, toutes les actions peuvent se justifier *comme* des assertions de faits.

(a) Tout comme les assertions, les actions font partie des actes de discours rationnels, parce que les sujets capables de parler et d'agir sont responsables aussi bien de leurs intentions d'action que de leurs jugements. Pour les unes comme pour les autres, on peut donner et demander des raisons. Le fait d'élever, d'imputer et de reconnaître des prétentions épistémiques (*doxastic commitments*) a un équivalent dans le cas des prétentions pratiques (*practical commitments*). De même que, en accomplissant un acte de langage assertorique, le locuteur s'engage à soutenir le jugement « p », de même le sujet d'une action intentionnelle manifeste son intention de rendre « p » vraie. Comme, dans les deux cas, l'engagement (*commitment*) inclut la volonté d'apporter, si le besoin s'en fait sentir, des raisons à l'appui de la croyance énoncée ou de l'intention exprimée à travers l'action, l'analyse de l'imputation des engagements et de la reconnaissance des prétentions légitimes (*entitlements*) peut s'appliquer aux projets pratiques aussi bien qu'aux prétentions à la vérité. Du point de vue d'un interprète, l'acteur est fondé à mettre son projet en œuvre s'il agit au nom de bonnes raisons (voire explicitement pour de telles raisons). Toutefois, Brandom ne pose pas la question de savoir si la « responsabilité » pratique que l'acteur assume pour son action *se réduit* à la responsabilité épistémique de justification qui est seule en cause lorsqu'il s'agit d'assertions.

(b) Comme Kant, Brandom explique l'action intentionnelle par la capacité à agir en fonction de maximes, c'est-à-dire conformément au concept d'une règle. Tout projet suppose un acte volontaire, c'est-à-dire la capacité de lier sa propre volonté à une règle que l'on se représente, autrement dit la capacité de s'engager à suivre une telle règle. Les inférences pratiques se réfè-

rent, par conséquent, à des maximes ou à des règles d'action telles que (pour en rester aux exemples de Brandom) : « Les employés de banque sont obligés de mettre une cravate » ou « Tu ne porteras pas préjudice à autrui sans raison valable ». À vrai dire, des expressions telles que « être obligé », « devoir », « il faut », etc., ne figurent que dans les règles d'action explicites ; elles articulent un sens déontologique qui, en règle générale, reste caché. D'ordinaire, les inférences matérielles du type : « Je suis un employé de banque qui se rend à son travail, et je mets donc une cravate » ou « En prolongeant ce cancan, nous ferions tort à quelqu'un sans avoir de raison valable, je m'en abstiendrai donc » sont suffisantes.

Selon la norme *en question*, il existe différents types de raisons d'agir qui engagent la volonté de l'acteur d'une façon chaque fois différente : raisons prudentielles telles que celle d'ouvrir mon parapluie pour ne pas être trempé, raisons conventionnelles telles que les prescriptions vestimentaires faites aux employés de banque, ou raisons morales telles que la prescription de ne porter préjudice à personne sans raison valable. Jusque-là, tout va bien. Mais, au fait, quel genre de justification employons-nous lorsque nous justifions des actions de tel ou tel type ? Est-ce essentiellement à la lumière de faits que nous justifions les normes ?

(c) En raison de son hypothèse de base fondée sur le réalisme conceptuel, Brandom penche vers une conception moniste qui tend à niveler la différence entre faits et normes. Dans le cadre d'une pratique discursive qui privilégie les prétentions à la vérité et les actes de langage assertoriques, la justification des énoncés, qu'ils soient normatifs ou descriptifs, ne peut être comprise que comme une justification par des faits (ou réalisée par leur moyen) : « Les prétentions pratiques sont inintelligibles si l'on fait abstraction de toute référence à l'entreprise manifeste des engagements pris au moyen d'actes de langage ; c'est pourquoi elles sont un phénomène essentiellement linguistique. Or, le seul type d'actes de langage qu'elles présupposent est l'assertion, la reconnaissance non d'engagements pratiques mais d'engagements épistémiques » (p. 266). Les normes d'action peuvent, certes, être décrites comme des faits, si l'on adopte le point de vue d'un observateur ; mais elles ne peuvent être justifiées que du point de vue d'un participant ; c'est ce qui ressort déjà de la *forme* relative au Je des inférences pratiques. Or, de ce point de vue, les actes de langage assertoriques et les faits ne jouent pas de rôle *essentiel* pour la justification des normes.

Brandom lui-même signale une asymétrie entre projets pratiques justifiés et prétentions épistémiques justifiées. Si la prétention à la vérité qu'un locuteur élève pour « p » est valide, tous doivent pouvoir la considérer comme justifiée. De toute évidence, il n'en va pas de même pour un projet pratique tel que celui d'ouvrir son parapluie lorsqu'il pleut. Dans une situation donnée, c'est seulement pour un acteur déterminé qu'il est raisonnable d'ouvrir son parapluie pour ne pas être trempé. En tout cas, le motif d'agir de la sorte est relatif à l'acteur. Comme les préférences qui motivent le choix des raisons prudentielles sont quelque chose de purement subjectif, Kant qualifie de telles actions qui obéissent à des préférences d'« hétéronomes ».

Cette asymétrie concerne la force d'engagement et la portée, mais elle ne concerne pas encore la qualité épistémique des raisons. Les raisons prudentielles *s'appuient* sur des considérations d'opportunité fondées sur des faits. Ainsi la règle implicitement suivie concernant la *manière* dont on ouvre un parapluie pour ne pas être trempé, a un contenu empirique et peut en ce sens être justifiée ou critiquée indépendamment de l'acteur en question. Dans le cas d'un choix de moyens rationnels par rapport à leur fins, la règle que l'acteur adopte relie une raison subjective d'agir et un savoir factuel dont on fait un usage technique. Comme nous l'avons dit, les raisons factuelles, qui militent en faveur de l'adéquation des moyens, ne déterminent la volonté d'un acteur que dans la mesure où celui-ci s'est déjà engagé par rapport à certaines fins, les préférences elles-mêmes n'appelant pas d'autre justification.

Or, du point de vue kantien, un projet pratique est d'autant plus raisonnable que la volonté de l'acteur est largement définie par des considérations raisonnables. Un acteur agit de façon autonome, dans la mesure où il se libère des déterminations contingentes et donc des préférences pures et simples ou des considérations conventionnelles quant au statut et à la tradition. Même un comportement qui dépend d'un statut ou d'une tradition est moins hétéronome qu'une activité prudente ou rationnelle relative à ses fins, car, abstraction faite des préférences des différents membres, les raisons institutionnelles ou culturelles demandent à être reconnues par tous les membres d'une totalité sociale correspondante. Mais seules les raisons morales engagent la volonté des acteurs *absolument*, c'est-à-dire indépendamment des préférences données d'une personne singulière et abstraction faite des orientations axiologiques d'une collectivité déterminée. Kant parle ici d'autonomie, parce que la volonté

morale obéit *exclusivement* à de bonnes raisons. Si les raisons prudentielles et conventionnelles n'engagent le libre arbitre que relativement aux intérêts donnés et aux valeurs établies de la société, les raisons morales prétendent imprégner la volonté de part en part et donc la déterminer absolument. C'est là un point dont Brandom tient compte.

Les raisons prudentielles prétendent valoir (au moins) pour une personne, c'est-à-dire pour l'acteur lui-même, les raisons conventionnelles ou éthiques prétendent valoir pour plusieurs personnes, membres d'une collectivité ou d'une culture ; en revanche, les raisons morales exigent la reconnaissance et le respect de tous les sujets raisonnables ; car tous ceux qui sont capables de participer à des discussions et de se laisser affecter par des raisons sont membres de la communauté morale qui n'a de limites ni dans l'espace ni dans le temps. Dans ce cas, l'asymétrie entre la justification des prétentions épistémiques et celle de projets pratiques disparaît ; en effet, nous revendiquons une validité universelle pour les actions morales comme pour les assertions. Mais cette analogie du *domaine* de validité ne doit pas masquer le contraste des *fondements* de la validité. Les raisons permettant de justifier des actions morales ont une autre qualité épistémique que celles qui peuvent justifier l'assertion de faits. Ce sont précisément les inférences pratiques d'ordre moral — mais aussi d'ordre éthique et conventionnel — qui révèlent une asymétrie quant à la catégorie des raisons ; en effet, pour justifier ces projets pratiques, les faits ne constituent pas un fondement suffisant ni même un fondement essentiel.

Que les acteurs, dans leurs actions intentionnelles, s'engagent, du point de vue épistémique, par rapport à des projets pratiques qui appellent une justification — à peu près comme les participants à la discussion, au moyen de leurs assertions, s'engagent par rapport aux prétentions épistémiques qui appellent une justification —, cela se conçoit. Mais, contrairement à ce que pense Brandom, il ne s'ensuit pas que la justification des intentions d'action peut se comprendre selon le modèle de la justification des actes de langage assertoriques : « On peut employer un vocabulaire explicitement normatif pour élever des prétentions (par exemple : " Les employés de banque doivent mettre une cravate " ou " On ne doit pas torturer des étrangers sans défense "). De telles prétentions peuvent être tenues-pour-vraies, elles peuvent être assertées — ou présentées — comme vraies. Comme les faits ne sont que des prétentions vraies [...], cela signifie que le vocabulaire de l'explicitation des

normes a pour fonction de constater des faits [...]. Ainsi le normatif est-il saisi comme une sous-région du factuel » (p. 625). Une justification de l'attente normative, selon laquelle les employés de banque doivent mettre une cravate, s'appuiera (si tant est qu'il en existe une justification convaincante) moins sur des arguments factuels que sur des « évaluations fortes », par exemple sur le lien existant entre certaines prescriptions vestimentaires et les orientations axiologiques qui relient entre eux, de leur point de vue, les membres d'une culture bourgeoise et le fait d'inspirer confiance dans le cadre de transactions financières. Quant à la justification d'un principe moral tel que *nemi-nem laedere* ! [ne lèse personne !], elle invoquera une certaine conception de la justice ou l'universalisabilité des intérêts correspondants, et donc, une fois de plus, non pas essentiellement des faits, mais des considérations normatives ou des procédures à teneur normative.

La compréhension déontologique de la morale, que Brandom privilégie lui aussi, ne convient pas au réalisme conceptuel du vocabulaire moral proposé par Brandom pour ancrer la teneur objective de nos concepts (de tous nos concepts, y compris ceux qui sont d'ordre évaluatif ou moral) dans les structures conceptuelles du monde lui-même. En d'autres termes, le concept kantien d'autonomie convient mal à une présentation qui nivelle la discontinuité entre faits et normes. Il convient, au contraire, aux performances constructives que l'on attend de sujets capables de parler et d'agir. Les êtres rationnels qui découvrent qu'ils vivent dans un monde vécu intersubjectivement partagé doivent, certes, répondre, les uns vis-à-vis des autres, de leurs faits et gestes, y compris en ce qui concerne leur façon de venir à bout des événements intramondains contingents. Mais la responsabilité pratique de ce qu'ils doivent faire ne se réduit pas à la responsabilité épistémique de ce qu'ils sont en droit d'affirmer. Car, compte tenu des restrictions contingentes d'un monde objectif duquel ils ne peuvent déduire aucune règle normative pour leurs relations réciproques, ils doivent s'entendre *tous ensemble* sur les normes au moyen desquelles ils souhaitent régler leur vie en commun de façon légitime.

CHAPITRE 4

Manières de « détranscendantaliser »

De Kant à Hegel et retour

L'histoire des mouvements de pensée les plus intéressants depuis Hegel peut se décrire comme autant d'initiatives pour détranscendantaliser le sujet de la connaissance. À vrai dire, Hegel lui-même ne serait pas à inclure dans cette histoire, bien que ce soit lui qui l'ait inaugurée. Il fut, en effet, celui qui, le premier, a, tout à la fois, ramené le sujet transcendantal de Kant dans les contextes de l'ici-bas et « situé » la raison, qui traverse ces contextes, dans l'espace social et le temps historique. Humboldt, Peirce, Dilthey, Cassirer, Heidegger et Wittgenstein font partie des philosophes qui, dans leurs efforts pour concevoir le langage, la pratique ou la forme de vie comme les médiums symboliques d'une incarnation de la raison, ont été influencés par Hegel ou, comme dans le cas de Wittgenstein, auraient pu l'être. Au cours de sa période d'Iéna, Hegel a présenté le « langage », le « travail » et le « rapport de reconnaissance réciproque » comme des médiums qui marquent l'esprit humain de leur empreinte et le transforment. Compte tenu du caractère intersubjectif du concept d'« esprit », pourquoi hésitons-nous à reconnaître en Hegel le protagoniste de ce puissant mouvement de détranscendantalisation ? À première vue, on pourrait penser que ce qui sépare Hegel des générations suivantes, c'est son « rationalisme » marqué. Mais le pragmatisme, l'historisme et la philosophie linguistique sapent la position d'un sujet nouménal situé hors du temps et de l'espace, sans faire surgir par là même le type de contextualisme qui a suscité les débats bien connus sur l'incommensurabilité ou l'ethnocentrisme des critères de rationalité ¹.

Il existe évidemment des aspects sous lesquels on peut distinguer ce « dernier métaphysicien » ou penseur spéculatif, idéa-

liste et moniste de ceux de ses successeurs aux yeux desquels le concept d'esprit absolu n'a plus de sens. Mais nous pouvons tout aussi bien souligner les affinités maintenues par-delà la « rupture révolutionnaire intervenue dans la pensée du XIX^e siècle »². De ce point de vue, c'est plutôt le mentalisme qui sépare Kant et Fichte à la fois de Hegel et de ceux qui l'ont suivi dans la voie de la détranscendentalisation. Je reprendrai cette critique du cadre des catégories mentalistes³ et me demanderai pourquoi Hegel a fini par abandonner la découverte inaugurale de sa période d'Iéna. Pour aborder ici le sujet de l'« intersubjectivité refoulée »⁴, je partirai, cependant, d'une question épistémologique⁵.

Je commencerai (I) par esquisser ce que j'entends par « mentalisme » et ce que signifie, pour moi, son « tournant transcendantal ». Ce faisant, je distinguerai entre l'« autoréflexion » au sens absolument constitutif du paradigme mentaliste et trois autres modes d'autoréflexion qui sont indépendants de ce paradigme. En effet, nous appelons également ainsi la reconstruction rationnelle des conditions subjectives nécessaires aux opérations épistémiques, la résolution critique des illusions qui sont significatives du point de vue éthique, ou encore le décentrement du point de vue de chacun, tel qu'il est exigé des participants à une discussion pratique. Je discuterai ensuite (II) les dualismes que Hegel critique comme de fausses oppositions dues à la philosophie réflexive. Selon lui, il n'y a pas d'abîme à combler entre l'esprit et le corps, entre notre conscience et ses objets. Le sujet de la connaissance est toujours déjà auprès de son autre. Cette conception postmentaliste est déjà inspirée par le concept clé des sciences de l'esprit, alors en phase ascendante. L'idée de l'« esprit » s'articule dans les considérations de l'époque sur l'historicité de l'esprit humain, sur l'objectivité de ses incarnations symboliques et sur l'individualité des acteurs et de leurs contextes d'action. La partie principale de mon texte (III) se concentrera sur les « médiums » : langage, travail et interaction, que Hegel introduit dans les projets de système élaborés à Iéna. Ils structurent les rapports que le sujet de la connaissance ou de l'action peut engager avec les objets qu'il rencontre dans le monde. La relation amoureuse est le premier modèle des rapports de reconnaissance réciproque ; elle exemplifie la manière dont l'universel, le particulier et le singulier sont liés sous la forme de l'universel concret. J'aborderai ensuite (IV) la dialectique du maître et de l'esclave pour élucider le rapport entre intersubjectivité et objectivité ; notre savoir quant au monde objectif est en effet de nature sociale. Aux tentations de

l'historicisme, issues des conditions intersubjectives de l'objectivité de l'expérience et du jugement, Hegel répond par une histoire de la rationalité qui débouche, selon lui, sur la forme de la pensée moderne. Pour finir (V), je reviendrai à ma question initiale en me demandant pourquoi Hegel a emprunté la voie de l'idéalisme objectif, alors même que l'approche intersubjectiviste de la période d'Iéna lui avait suggéré une autre possibilité. Un modèle interactionniste de la conscience de soi lui aurait permis de développer la conception postmentaliste d'une culture des Lumières qui se justifie elle-même et se suffit à elle-même⁶. Certes, Hegel défendra toujours le droit d'un esprit autocritique et autodéterminé de « ne reconnaître que ce que Je considère comme raisonnable », mais il ne conçoit néanmoins la forme de la pensée moderne que comme une transition vers le savoir absolu. Avec cette conception, il régresse vers la figure de pensée de la conscience de soi ou de la subjectivité que, naguère, il avait lui-même critiquée de façon convaincante. Cette subjectivité qui, sous la forme achevée de l'esprit absolu, ne tolère plus rien qui lui soit extérieur, intériorise les rapports entre sujet et objet, naguère médiatisés par le langage, le travail et l'interaction, en en faisant la dynamique conceptuelle d'un processus qui n'est autre que cette subjectivité elle-même.

I

(1) Le terme « mentalisme » recouvre une histoire embrouillée et complexe d'idées développées depuis Descartes, qui passent par Kant, Fichte, Husserl et Sartre, et vont jusqu'à certains de nos contemporains, Roderick Chisholm ou Dieter Henrich⁷. Sans entrer dans ce vaste débat, j'aimerais au moins rappeler à grands traits les éléments constitutifs du cadre catégoriel dont Kant a hérité et qu'il a transformé⁸.

(a) Le tournant épistémologique que nous associons au nom de Descartes se résume dans une question : comment être sûr que notre savoir est fiable ? Cette question a généré une nouvelle conception du savoir, selon laquelle le sujet de la connaissance possède des représentations d'objets. L'élément nouveau apparaît dans le troisième terme, la *représentation* qui sert d'intermédiaire entre le sujet de la connaissance et le monde qu'il s'agit de connaître. Alors que le sujet a des représentations d'objets, le monde se compose de tous les objets qu'un sujet peut se représenter.

(b) Le sujet de la connaissance est identifié à un Soi ou encore au *Moi*. Lourde de conséquences, cette autoréférence semble permettre de répondre à la question épistémologique de base : comment le savoir (du second niveau) quant aux conditions génétiques du savoir empirique (du premier niveau) est-il possible ? Cette possibilité s'explique par la *conscience de soi*, et donc par la réflexion sur moi-même en tant que Soi capable d'avoir des représentations d'objets. En faisant de mes représentations des objets les objets d'une autre représentation, je découvre une intériorité appelée « subjectivité ». En ce sens, la sphère de la conscience — l'espace de la représentation — et la conscience de soi — la réflexion sur le fait que j'ai des représentations — sont d'emblée liées. L'autoréflexion signifie par ailleurs *aperception* : conscience du fait que j'ai conscience de quelque chose. Elle est en outre comprise comme un acte conférant un sens épistémique peu suspect à l'antique impératif « connais-toi toi-même », qui avait un sens éthique.

(c) Le nouveau concept épistémologique de conscience de soi suggère un modèle dualiste des relations sujet-objet, qui se traduit par trois hypothèses fondamentales :

— Ce qui confère au sujet de la connaissance un accès privilégié à ses propres représentations, plus ou moins transparentes et non corrigibles, données comme des expériences vécues immédiatement évidentes, c'est l'*introspection*.

— L'assurance de posséder des expériences vécues subjectives ouvre la voie à une *explication génétique* du savoir quant aux objets acquis par l'expérience.

— Comme l'introspection ouvre la voie à la subjectivité et comme on s'assure de l'objectivité du savoir en accédant à ses sources subjectives, les énoncés épistémologiques se mesurent directement — et tous les autres énoncés indirectement — à la *vérité* entendue comme évidence subjective ou comme *certitude*.

(d) Ces hypothèses fondamentales — le mythe du donné, la fondation du savoir par sa genèse subjective, et la vérité entendue comme certitude — impliquent un concept du *mental* distinct du physique. Ces oppositions intuitives reposent sur trois dualismes. Le mental se définit par une frontière qui, du point de vue de la première personne, passe entre le *Moi* et le *Non-Moi*, et donc entre ce qui se situe à l'*intérieur* et à l'*extérieur* de ma conscience. L'intérieur et l'extérieur recouvrent deux autres délimitations : celle qui sépare la sphère privée de la sphère publique, et celle qui sépare ce qui est immédiatement certain de ce qui l'est moins ou qui l'est médiatement.

Cette séparation entre le sujet de la connaissance et le domaine des objets possibles suscite évidemment un certain nombre de questions quant à leur action réciproque, en particulier les questions classiques de la théorie de la connaissance quant à l'origine du savoir et quant à la chaîne causale selon laquelle l'un des côtés exerce une influence sur l'autre ou selon laquelle l'un « s'ajuste » à l'autre (*direction of fit*). L'empirisme et le rationalisme ont répondu à la question de l'origine en privilégiant, pour le premier, un savoir *a posteriori* et, pour le second, un savoir *a priori*, alors que le réalisme et l'idéalisme ont répondu à la question de la chaîne causale en privilégiant soit la réceptivité soit la spontanéité de l'esprit humain.

(2) Voilà à quelle situation initiale se réfère ce tournant transcendantal qui a incité Hegel à s'engager dans la direction opposée, celle d'une détranscendentalisation du sujet de la connaissance. Pour l'essentiel, ce sujet définit lui-même les conditions dans lesquelles ses sens seront affectés par le « monde » ou les choses en soi. Le monde des objets de l'expérience possible doit son existence à la projection spontanée d'un sujet qui n'est pas exposé à la stimulation causale de son environnement contingent, mais qui n'est pas non plus capable de générer, comme le croit l'idéalisme, un monde qui lui soit propre, pour ainsi se dérober totalement aux restrictions imposées par la réalité. Le sujet de la connaissance « se crée avec une entière spontanéité un ordre propre suivant des idées auxquelles [il] adapte les conditions empiriques »⁹.

L'activité consistant à projeter ou à constituer un monde d'objets *phénoménaux* fait apparaître des aspects à la fois de dépendance et de liberté¹⁰, liberté qui est celle de la législation cognitive mise en œuvre par un esprit fini, obligé de tenir compte des restrictions contingentes imposées par la réalité. Guidée par les Idées formatrices d'une image du monde, la représentation correcte des objets de l'expérience résulte d'un jeu combiné de la sensibilité et de l'entendement. Kant fournit une explication génétique de la façon dont le sujet transcendantal définit les conditions dans lesquelles il peut rencontrer comme réalité objective quelque chose qui existe dans le monde. L'entendement spontané élabore le contenu reçu par les organes sensoriels en soumettant le matériau sensible à une mise en forme conceptuelle, faisant ainsi régner l'unité et l'universalité dans la diversité du particulier désordonné. L'interaction entre l'esprit et le monde est donc, de nouveau, décrite au moyen d'opposi-

tions conceptuelles — la spontanéité est opposée à la réceptivité, la forme à la matière, l'universalité et l'unité synthétique à la particularité et à la diversité.

Ces dualismes montrent comment Kant cherche à résoudre les problèmes qui font partie de l'héritage transmis par le paradigme mentaliste, au moyen d'une terminologie fondée sur l'opposition entre la pensée représentative et les objets représentables. En même temps, Kant a repris le concept non analysé de subjectivité ou de conscience de soi, qui est constitutif du cadre mentaliste. Le concept d'« aperception transcendante » — le « Je pense » qui doit pouvoir accompagner toutes mes représentations pour que je puisse savoir que je suis le sujet de mes représentations — s'inspire d'une intuition que Leibniz avait lui aussi associée à ce terme. Mais ce n'est qu'avec la *Doctrine de la science* de Fichte qu'apparaissent les confusions inhérentes à ce concept. Si nous ne pouvons connaître quelque chose qu'au moyen de la pensée représentative, autrement dit de la représentation d'objets, il faut que la représentation de mes représentations par la conscience de soi transforme aussi notre propre conscience en objet. Or, lorsqu'on l'appréhende en tant qu'objet, on manque l'essentiel de la subjectivité, car la spontanéité transcendante en tant que telle se dérobe à toute objectivation.

(3) Il est pourtant souhaitable de distinguer cette conscience de soi, qui est liée à un paradigme particulier, des autres types d'autoréflexion. Déjà chez Kant lui-même, on en trouve trois qui sont indépendants du cadre catégoriel du mentalisme :

— Dans l'« Analytique transcendante » de la première *Critique*, Kant explicite notamment les règles par lesquelles le sujet de la connaissance détermine lui-même les expériences qui peuvent être considérées comme objectives. Ce faisant, il invoque la réflexion transcendante qu'une *reconstruction rationnelle* des conditions subjectives nécessaires aux jugements d'expérience en général met en œuvre. (D'ailleurs, dans le contexte de sa théorie génétique de la connaissance, Jean Piaget considère ce type d'autoréflexion comme un mécanisme d'apprentissage ; ce qu'il caractérise comme une « abstraction réfléchissante » des structures de l'action est selon lui une opération que l'esprit de l'enfant met en œuvre dans le cours de son développement.)

— Dans la « Dialectique transcendante », c'est dans un autre sens que Kant recourt à l'autoréflexion. Il y explicite les hypostases inconscientes qui résultent du fait que les catégories

de l'entendement sont employées abusivement en dehors du domaine des phénomènes, qui ne relève que de l'expérience empirique. D'une façon générale, Kant comprend la *résolution critique* d'une conception illusoire du monde et de soi-même comme un processus caractéristique des *Lumières*, celui-ci n'étant pas entendu comme un progrès du savoir, mais comme une perte de naïveté. (Dans le contexte clinique, Freud met la démarche par laquelle les mobiles inconscients sont *rendus conscients* au service d'une finalité thérapeutique : la conception illusoire que l'on a de soi-même doit subir une transformation critique.)

— Un autre rapport encore entre autoréflexion et liberté est révélé par le concept d'autonomie. L'impératif catégorique nous invite à choisir les maximes de notre action à la lumière de l'appréciation impartiale de ce que tous peuvent vouloir. D'où l'exigence d'un *décentrement* de la vision de soi et du monde que l'on a soi-même au moyen d'une considération égale des *points de vue* de tous les autres intéressés. Alors que la reconstruction rationnelle a une fonction épistémique et que la critique au sens d'une résolution des illusions que l'on a sur soi-même permet de voir éthiquement clair en soi-même, le recours moral à l'autoréflexion est le cœur même de la raison pratique.

II

(1) Hegel est convaincu que les questions épistémologiques fondamentales concernant l'origine et la dépendance causale de la connaissance, tout comme les réponses dualistes apportées par Kant, sont les artefacts d'un paradigme mentaliste selon lui erroné. Il soumet ces hypothèses mystificatrices à une critique en deux temps, (a) en analysant le concept de « chose en soi » qui se déduit de la conception kantienne de la coopération entre sensibilité et entendement, et (b) en contestant l'opposition entre sujet et objet, qui est au cœur du paradigme mentaliste.

(a) L'hypothèse selon laquelle l'expérience et le jugement ont deux sources indépendantes — l'entendement spontané sous l'égide des idées et une sensibilité passive, affectée de l'extérieur — oblige Kant à distinguer entre « chose en soi » et phénomène. Hegel revient sans cesse sur ce problème qui a été passionnément discuté à son époque : comment, d'une façon générale, saisir en termes conceptuels une réalité qui se dérobe à tout concept ? Comment, à propos d'une réalité complète-

ment inaccessible, Kant peut-il affirmer qu'elle « affecte » les sens, s'il est vrai que le concept de causalité — comme d'ailleurs tous les concepts qui désignent l'interaction entre spontanéité et réceptivité — n'a sa place que d'un des deux côtés qui coopèrent ici, à savoir du côté de l'entendement générateur de catégories ? Le paradoxe qui consiste à saisir en termes conceptuels ce qui se dérobe au concept frappe aussi deux autres dualismes, celui de la forme et de la matière (ou du schème et du contenu) et celui de l'universel et du particulier (ou de l'unité et de la diversité) ¹¹. C'est seulement au moyen de ces oppositions conceptuelles que le matériau informe ou les processus non réitérables, non encore classés, ou encore la diversité dépourvue de toute unité et de toute articulation, peuvent être compris en tant que réalités préconceptuelles. Mais ce qui est absolument donné ou ce qui a été découvert, ce qui est absolument singulier et divers ne relève pas moins du concept que ce qui est fabriqué et ce qui est universalisé ou rassemblé selon une règle. Hegel répond à cette difficulté en proposant un concept de « médiums » qui soumettent les relations potentielles entre sujet et objet à des structurations *préalables*.

(b) Dans ses conférences d'Iéna portant sur la philosophie de l'esprit, la cible principale de Hegel est la représentation mentaliste d'une subjectivité qui se suffit à elle-même et se délimite de ce qui lui est extérieur. C'est de cette conception que se déduisent les dualismes de l'intérieur et de l'extérieur, du privé et du public, de l'immédiat et du médiat, de l'évident et de l'incertain. Hegel écarte ces oppositions et libère les opérations du sujet de la connaissance, que Kant avait déjà compris comme un sujet essentiellement pratique, de l'isolement dans lequel se trouve un moi narcissiquement renfermé. Depuis toujours, le sujet est engagé dans des processus de rencontre et d'échange et découvre qu'il est situé dans des contextes. Le réseau des relations entre sujet et objet, les liaisons possibles avec les objets sont déjà établis avant que le sujet s'engage réellement dans ces relations et noue effectivement des contacts avec le monde. Il opère dans le monde comme un élément intégré à l'ensemble du monde. Hegel conteste que le sujet connaissant, parlant et agissant se trouve réellement confronté à la tâche de combler un gouffre ouvert entre lui-même et un Autre séparé de lui. Un sujet qui, d'emblée, est *auprès de l'Autre* n'éprouve aucune carence appelant une compensation. Les perceptions et les jugements s'articulent dans un tissu de concepts préalablement constitué par le langage, et les actions sont mises en œuvre par le biais des

pratiques usuelles. Un tel sujet ne peut être auprès de lui-même sans être auprès de l'Autre ; et c'est seulement en fréquentant d'autres sujets qu'il développe une conscience de lui-même.

Cette expérience centrale n'est pas seulement significative du point de vue cognitif, elle est la clé même des concepts hégéliens d'amour ou d'être-auprès-de-soi dans l'Autre, de liberté ou d'être-dans-l'Autre-auprès-de-soi ¹². À vrai dire, Hegel développe cette intuition dans le contexte épistémologique de la critique d'une subjectivité représentative qui s'oppose au monde des objets représentables.

S'opposant à l'image qui suggère l'existence de relations entre sujet et objet, Hegel affirme : « Considérer que, dans l'intuition empirique comme dans le souvenir et dans la compréhension conceptuelle, ces aspects de la conscience se composent des deux côtés de l'opposition, chacun d'entre eux apportant une partie à l'Un, et demander ce qui, dans cette composition, est l'aspect actif de chaque partie, c'est là [...] une représentation complètement erronée ¹³. » Au lieu de s'engager dans les vaines controverses de la théorie de la connaissance, Hegel souhaite diriger le débat vers ces « médiums » qui structurent les relations entre sujet et objet avant même toute rencontre effective. Les deux côtés, le sujet et l'objet, sont des entités relationnelles qui n'existent que par et dans leurs relations, de sorte que leur médiation ne peut plus être comprise dans un sens mentaliste. Néanmoins, Hegel emploie le terme « esprit » pour désigner les médiums du langage, du travail et de l'interaction que, entre 1803 et 1805, il soumet à une analyse approfondie : « À proprement parler, on ne doit parler ni du sujet ni de l'objet, mais de l'esprit ¹⁴. »

(2) Le choix de cette catégorie évoque l'origine et l'ascension des sciences humaines autour de 1800. Certes, les grands ouvrages des pères fondateurs — Leopold Ranke, Jacob et Wilhelm Grimm, Carl von Savigny, August Wilhelm von Schlegel, etc. ¹⁵ — n'avaient pas encore paru à cette époque, mais la nouvelle conscience historique constituait l'arrière-plan des disciplines en voie de gestation, qui devaient, encore du vivant de Hegel, révolutionner le concept classique des matières « humanistes ». La philosophie de l'École historique s'annonçait déjà dans les idées de Justus Möser, de Gottfried Herder, de Johann Georg Hamann, de Friedrich Schleiermacher, de Wilhelm von Humboldt et de Friedrich Schlegel ¹⁶. Avec ce « mode de pensée historique », trois dimensions acquéraient, pour la première fois,

une signification philosophique : l'historicité de l'esprit humain (a), l'objectivité des formes symboliques (b) et l'individualité des acteurs (c).

(a) La nouvelle conscience historique¹⁷ a aussitôt gagné la philosophie et constitué un défi pour l'idée qu'elle se faisait d'elle-même. En effet, la philosophie s'est vue doublement confrontée à la finitude de l'esprit humain. Celui-ci n'a plus seulement été soumis aux stimulations contingentes venant de la nature externe, mais tout autant aux influences marquantes et aux forces sélectives de la tradition historique. La position nouménale du sujet transcendantal au-delà de l'espace et du temps se trouvait menacée par des actions qui non seulement portent atteinte, de façon frontale et par les canaux de la sensibilité, à notre compréhension du monde et de nous-mêmes, mais encore, par le biais de la communication du sens, forment l'esprit à son insu. Du même coup, les questions de la théorie de la connaissance sous sa forme classique se transformèrent en ce qui est désormais la question dominante de l'historicisme. Une philosophie qui se rend compte à la fois qu'elle est située dans l'histoire et qu'elle en dépend structurellement doit faire face à un autre type de scepticisme. Hegel fut le premier philosophe à éprouver la nécessité de venir à bout du problème d'une modernité inquiétante et de « saisir son époque en pensée ». Dès que nous prenons conscience de l'origine historique et de l'arrière-plan culturel de nos propres critères de rationalité, la question se pose, en effet, de savoir si les critères en vigueur *chez nous* peuvent prétendre être en vigueur *en soi*. C'est ce qui amena Hegel à faire une analyse génétique des formations de la conscience dans l'histoire de l'individu et de l'espèce. À la lumière d'une telle généalogie de la rationalité, il aurait aimé montrer comment nous avons appris à accepter nos critères actuellement tenus pour valides en tant que résultats d'une correction progressive des erreurs commises. La justification génétique prit la forme de la reconstruction d'un processus d'apprentissage, sceptique même à l'encontre des objections sceptiques qui avaient commencé par effrayer notre naïveté.

(b) L'aspect le plus frappant du monde historique est la structure symbolique de ce que les acteurs, en s'engageant dans des interactions et en parlant les uns avec les autres, partagent intersubjectivement, à savoir la structure symbolique des images du monde, des mentalités et des traditions transmises, des formes de vie culturelle, des normes et des valeurs, des institutions, des pratiques sociales, etc. Ces phénomènes constituent le champ

d'étude des sciences humaines. En même temps qu'eux, on voit apparaître les « médiums » au moyen desquels les mondes vécus se reproduisent : le langage et la communication, l'action et la coopération. C'est le mérite de Hegel d'avoir découvert le rôle épistémologique du langage et du travail. Ils traduisent un « esprit » transsubjectif qui, à l'encontre de toutes les descriptions dualistes, a d'emblée relié, d'une manière ou d'une autre, le sujet de la connaissance et ses objets.

Le langage et le travail sont des médiums dans le cadre desquels les aspects de l'intérieur et de l'extérieur, séparés par le mentalisme, sont étroitement liés les uns aux autres. Du même coup, la nature essentiellement pratique du sujet de la connaissance apparaît sous un autre jour. Les opérations synthétiques du sujet transcendantal quittent la sphère privée de la conscience pour accéder à l'espace public : « La bouche qui parle, la main qui travaille, les jambes aussi si l'on veut les ajouter, sont les organes actualisant effectivement et accomplissant, qui ont en eux l'opération, comme opération en acte, ou l'intérieur comme tel ; mais l'extériorité, que l'intérieur obtient par la médiation des organes, est l'opération faite, comme réalité séparée de l'individu. Langage et travail sont des extériorisations dans lesquelles l'individu ne se conserve plus et ne se possède plus en lui-même ; mais il laisse aller l'intérieur tout à fait en dehors de soi, et l'abandonne à la merci de quelque chose d'Autre¹⁸. » L'intérieur s'extériorise dans un médium qui sort des limites de la subjectivité. Dans la parole et dans l'action effectuée, l'opposition entre « intérieur » et « extérieur » disparaît. En comparaison des épisodes mentaux ou des événements observables, de telles extériorisations acquièrent — grâce à leur médium symbolique — une indépendance par rapport aux intentions des locuteurs et des acteurs, tandis que leur teneur sémantique survit à son tour aux épisodes de l'extériorisation.

(c) À côté de l'« historicité » et de l'« objectivité » caractéristiques des figures symboliques de l'« esprit », les phénomènes culturels se distinguent par leur « individualité » ; or c'est là un trait qui, malgré la monadologie de Leibniz, n'avait guère acquis de signification philosophique avant Hegel. J'entends ici « individualité » dans un sens emphatique, le terme étant fonction d'une certaine conception de la personne. Ce trait distingue l'homme de l'animal. Même les animaux les plus évolués reproduisent encore leur vie en tant qu'exemplaires de leur espèce : « Ce que l'individu accomplit pour lui-même [devient] immédiatement une activité accomplie dans l'intérêt de toute

l'espèce ; [...] et, de même, l'être et l'activité de toute l'espèce [deviennent] l'être et l'action de l'individu ; l'égoïsme animal est immédiatement désintéressé, et le désintéressement, la suppression de la singularité de l'individu, est utilité immédiate de l'individu¹⁹. » Alors que les êtres humains *développent* leur individualité dans les formes de vie culturelle, la conscience de l'individualité fait défaut chez les animaux. Les êtres humains acquièrent une idée spécifique d'eux-mêmes en tant que personnes qui, en tant que Je et l'Autre, *Ego et Alter*, engagent des relations les unes avec les autres et forment des communautés tout en ayant conscience de leur différence absolue. Avec ce mouvement par lequel « l'être de l'animal sort de sa singularité », la nature se mue en histoire, et l'esprit, d'abord extériorisé dans la nature, revient à lui-même. Mais dès que l'histoire — la sphère dans laquelle les sujets se rencontrent en tant que personnes — acquiert une signification philosophique, l'analyse doit plus soigneusement distinguer entre, d'un côté, la « particularité » et, de l'autre, l'« individualité ». À cela, les distinctions de la logique générique traditionnelle ne suffisent plus.

Nous identifions les objets particuliers de notre point de vue d'observateurs et les distinguons, à certains points de vue, d'autres entités. Mais l'identité des personnes dépend aussi de la manière dont *elles-mêmes* s'identifient du point de vue d'une première personne et à quoi elles s'identifient. Les personnes adultes se distinguent elles-mêmes des autres personnes par le fait que chacune d'elles a une biographie incomparable. C'est pourquoi elles peuvent, le cas échéant, s'adresser à d'autres personnes en invoquant leur propre projet de vie et en demandant à être reconnues comme tel individu singulier et unique. Ce caractère individuel des personnes qui parlent, communiquent les unes avec les autres et agissent, se reflète en quelque sorte *aussi* dans les formes de vie culturelles et les pratiques qu'elles partagent avec d'autres. Hegel a compris le défi philosophique que représente ce phénomène. Tous les phénomènes historiques relèvent plus ou moins de la structure dialectique des rapports de reconnaissance réciproque, dans le cadre desquels les personnes sont individualisées par le biais de leur socialisation²⁰. Ayant découvert que l'intersubjectivité est le cœur de la subjectivité, Hegel voit aussi clairement les conséquences subversives qu'entraîne la décision mentaliste, apparemment anodine, d'identifier le sujet connaissant avec le « Je ».

« Je » me comprends comme « personne en général » et comme « individu incomparable » dont la biographie interdit à

quiconque de se substituer à lui. Je suis une *personne en général* lorsque je partage avec toutes les autres personnes les caractéristiques personnelles essentielles qui sont celles des sujets connaissants, parlants et agissants. Je suis en même temps un *individu incomparable*, responsable d'une biographie à la fois formatrice et unique, d'une manière qui exclut qu'aucun autre puisse *se substituer* à moi. Toutefois, je n'ai acquis cette idée de moi-même en tant que personne et en tant qu'individu que par le fait que j'ai grandi dans une communauté déterminée. Les communautés existent essentiellement sous la forme de relations de reconnaissance réciproque entre leurs *membres*. C'est cette structure intersubjective de la socialisation de personnes individuelles qui guide Hegel lorsqu'il procède à l'explicitation logique du concept de l'« universel concret » ou de la « totalité ».

Avec le *genus*, la *species* et l'*ens singularis*, la logique aristotélicienne a proposé une classification conceptuelle qui localise le « particulier », en tant que spécification des genres, à un niveau d'abstraction intermédiaire entre l'« universel » et le « singulier ». Dans certains contextes, le particulier a pu prendre la signification du typique. Mais, avant Hegel, l'expression logique du « singulier » n'a pas été revêtue de la signification forte d'« être humain parfaitement individualisé ». C'est Hegel qui, le premier, établit une corrélation entre les concepts de la logique traditionnelle et les trois égards sous lesquels les individus socialisés se reconnaissent réciproquement, à savoir en tant que personnes *en général* qui, sous des aspects essentiels, ressemblent à toutes les autres personnes, en tant que membres *particuliers* qui partagent certaines caractéristiques de leur communauté d'origine, et en tant qu'*individus* qui se distinguent de tous les autres individus. Dans cette infrastructure de la socialisation, les relations particularistes entre les membres d'une collectivité déterminée se mêlent aux relations universalistes entre personnes individuelles qui, sous deux aspects, se doivent les unes aux autres un égal respect : eu égard à la fois à leur commune nature humaine et à ce qui fait la différence absolue de tout un chacun par rapport à tous les autres²¹.

(1) L'arrière-plan culturel et universitaire de la période d'Iéna permet de comprendre que la conception hégélienne de

l'esprit soit, d'une façon générale, déterminée par certains traits de l'esprit *objectif*. En tant que médium qui embrasse et relie, l'esprit déborde toujours la conscience des sujets isolés. Entre 1803 et 1805, cette conception fournit la clé permettant de répondre à la question épistémologique de savoir comment l'« esprit » établit et structure les relations entre sujet et objet. Dans les cours d'Iéna, qui annoncent la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel explique ce rôle de l'esprit en s'appuyant sur les fonctions médiatrices du langage, du travail et de l'interaction.

Éléments « tiers » ou « intermédiaires », ces médiums assurent l'entrecroisement originaire entre l'« être conscient » et l'objet « dont il a conscience », tandis que l'interaction entre les deux parties contribue, à son tour, à conserver les médiums eux-mêmes. Avec le sujet et l'objet, ils forment un processus circulaire : « ... c'est pourquoi leur unité apparaît comme un moyen terme, comme l'œuvre de l'un et de l'autre, comme le tiers auquel ils se rapportent en étant un, mais aussi comme ce en quoi ils se distinguent ²². » D'une façon générale, une conscience ne commence à exister que par le biais du langage et du travail : « Cette première existence relationnelle de la conscience en tant que moyen terme, c'est l'être en tant que langage, en tant qu'outil [...] ²³. » Hegel observe la formation de la conscience individuelle dans sa confrontation avec la nature externe, avant d'aborder la famille, la société civile, l'État et, d'une façon générale, la structure essentiellement intersubjective de l'esprit. C'est dans le médium du langage et dans celui du travail que se développent (a) la conscience théorique et (b) la conscience pratique des différents sujets. D'où des descriptions à la fois de la nature et des outils permettant de la dominer. Mais ce que les différents sujets produisent ne peut acquérir une existence durable que (c) dans le cadre d'un monde vécu intersubjectivement partagé, en devenant partie intégrante, soit de la culture d'une communauté, soit de la base matérielle d'une société qui connaît la division du travail.

(a) D'une façon générale, le rôle des « médiums » peut être illustré par le langage, « première force créatrice que l'esprit exerce » ²⁴. Dans un premier temps, Hegel analysera le langage d'un point de vue sémantique, en s'intéressant à la fonction cognitive de la représentation. Dans les formes grammaticales du langage, les sensations sont transformées en perceptions, souvenirs et jugements dont la structure est conceptuelle : « Dans le langage, la conscience [s'organise] en totalité de l'idéal ²⁵. » Par le médium du langage, l'esprit subjectif est lié de façon

interne à toute réalité extérieure. L'opposition entre un sujet qui représente et un objet représenté est dépassée, dans la mesure où les opérations du sujet se nourrissent de l'énergie « dénominative » et conceptuelle du langage. L'objet représenté est en quelque sorte convoqué par le nom et mis en relief parmi les autres objets. Pour le sujet de la connaissance, il n'existe pas de base nue, constituée de stimuli sensoriels, qui soit indépendante de toute médiation symbolique. En effet, ce sujet évolue d'emblée dans un cadre d'expériences possibles défini par le langage.

Hegel détruit le mythe du donné en étudiant les implications matérielles des mots et des phrases. Le contenu d'une perception concrète, disons « quelque chose de bleu », renvoie implicitement au concept général de couleur et trouve sa place quelque part dans la gamme des couleurs. Je sais que l'objet bleu que je vois là-bas est une chose colorée — ni vert ni rouge ni jaune — et qu'il est plus clair que le violet et plus foncé que l'orange ²⁶. Comme mes perceptions effectives sont préalablement structurées par mon savoir linguistique, il m'est impossible de percevoir quelque chose sans lui assigner une place dans un réseau de concept. C'est la raison pour laquelle Hegel rattache la fonction cognitive du langage à la « mémoire », à peu près comme il rattache la fonction pratique du travail à l'« outil ». Comme le flux animal des images est transformé en un solide agencement des noms, l'esprit humain doit commencer par apprendre à retenir ces noms : « L'exercice de la mémoire est [...] le premier travail de l'esprit éveillé ²⁷. » Mais nous verrons tout de suite pourquoi seule la mémoire collective d'un peuple est capable de conserver et de transmettre le savoir et la vision du monde des individus sous forme de traditions *partagées*.

(b) Ce que le langage, dans sa fonction cognitive, accomplit pour le sujet de la connaissance, c'est ce que le travail représente pour l'acteur. Hegel comprend le travail comme une intervention ciblée dans le monde, au moyen de laquelle l'acteur réalise des fins et satisfait des besoins. La conscience pratique se manifeste par le biais du travail et, par son intermédiaire, accède à l'existence. Comme dans le cas du langage, la « médiation » par le travail doit supprimer la représentation fautive d'un abîme à combler. Le sujet qui exécute un travail ne regarde pas d'abord fixement un objet, pour ensuite établir un contact avec lui. L'acteur qui souhaite avoir raison d'une réalité récalcitrante ou dominer une situation adopte une attitude performative. Compte tenu de ce caractère performatif des opéra-

tions du travail, le problème de savoir comment l'acteur entre en contact avec la réalité — appelons-le le problème de la référence — ne peut pas même surgir. Le travail est un processus complexe dans lequel l'intéressé rencontre la réalité non pas frontalement, mais comme un accompagnement. Tant qu'une pratique usuelle fonctionne, la réalité participe au jeu ; dès que la pratique échoue, la réalité qui lui résiste « contredit » les attentes sous-jacentes à cette pratique, dans les conditions mêmes établies par l'engagement des participants. Ainsi l'acteur est-il « toujours déjà » auprès de « son autre ».

Ce que l'ouvrier, dans sa confrontation avec la nature, apprend de celle-ci est un savoir qui prend forme solide dans les outils. L'outil, au moyen duquel il étend son contrôle de la nature, survit aux courts moments de l'intervention et de la satisfaction : « L'outil est le moyen terme raisonnable qui accède à l'existence [...]. Il est ce en quoi le processus du travail demeure, ce qui subsiste à la fois de celui qui travaille et de l'objet de son travail, ce en quoi leur contingence accède à la durée ²⁸. » Déjà le contenu sémantique des mots et des phrases jouit d'une singulière indépendance par rapport aux discours des différents locuteurs. Cette objectivité de la signification langagière a sa contrepartie dans l'objectivité de la technique, sédimentation du savoir accumulé et de l'expérience des générations passées. Pensant au métier mécanique, Hegel anticipe l'automatisation du travail : « Ici la pulsion se retire totalement du travail ; elle laisse la nature se dépenser, veille paisiblement, et se borne à gouverner le tout sans grande peine — ruse ²⁹. »

(c) Les fonctions médiatrices du langage et du travail sapent la représentation mentaliste des relations entre sujet et objet. Mais tant que l'étude s'arrête à la conscience théorique et pratique du sujet individuel s'opposant à la nature, le sens de l'« objectivité » — ce statut transsubjectif qui est propre au langage, au travail et à l'outil — reste inexplicé. Le langage ne peut assurer une fonction de communication ou une transmission de savoir que dans le contexte d'une *communauté* linguistique. De même, la technique ne peut remplir ses fonctions économiques que dans les conditions de la *division* sociale du travail. C'est grâce à leurs contributions à l'interprétation culturelle du monde et à la reproduction matérielle de la forme de vie commune que le langage et la technique deviennent des éléments de ce que Hegel appelle l'« esprit du peuple ». L'esprit incarné dans une communauté est « objectif » dans la mesure où il est « intersubjectivement » partagé par des membres qui se

nourrissent des mêmes traditions et participent aux mêmes pratiques. Ce sens de la « communauté » demande une clarification. Que signifie le fait que les membres d'une collectivité *partagent* une vision du monde ou une forme de vie, exercent une pratique *commune*, perpétuent la *même* tradition ?

Hegel se réfère avant tout aux formes de la reconnaissance réciproque. Depuis le début, la relation d'amour symétrique — aimer une personne qui vous rend cet amour — lui sert de clé pour une analyse de la moralité dont la forme aristotélicienne classique est à reconstruire en fonction des conditions de vie modernes. Dans une telle relation, le « caractère » ou l'« individualité naturelle » de la personne entière, sexuellement attirante, est l'objet de la reconnaissance. Hegel décrit la passion elle-même comme l'« être pour un autre », l'« être-hors-de-soi », l'amour apporte à l'amoureux la satisfaction d'« avoir son essence dans l'autre » ³⁰. Chacun semble d'abord se perdre en l'autre en sacrifiant son indépendance. Mais, en réalité, les deux personnes accèdent à un nouveau stade d'indépendance, précisément par le fait qu'elles apprennent à se voir, dans le miroir de l'autre, comme des caractères déterminés. Chacun se reconnaît comme le caractère que l'autre reconnaît en lui ; à travers la « reconnaissance réciproque des caractères », les deux parties acquièrent un début de conscience d'elles-mêmes — une première forme de conscience de soi. Dans la mesure où l'échange intime leur offre un reflet de l'aspect qu'elles offrent à autrui, elles acquièrent une certitude à propos de leur propre individualité.

L'amour romantique permet à Hegel de découvrir la structure générale de la reconnaissance réciproque. Les deux amoureux se rencontrent comme des êtres à la fois semblables et différents. Ce n'est que pour autant qu'ils sont différents qu'ils s'attirent, mais en tant qu'amoureux ils se ressemblent : « Chacun est égal à l'autre dans ce en quoi il s'[est] opposé à l'autre. Dès lors se distinguer de l'autre c'est pour lui se-poser-égal à l'autre ³¹. » Ils se reconnaissent comme des caractères différents, mais aussi comme des personnes semblables, munies d'une volonté propre. À côté de ces aspects de la singularité et de l'universalité, l'aspect de la particularité fait encore défaut. La relation fugitive des amoureux ne se stabilise que dans un cadre familial, lieu où se développent des attentes de comportement normatives et réciproques. De ce point de vue, les partenaires se reconnaissent en même temps comme membres d'une communauté particulière, d'une famille dans laquelle les droits et les

devoirs se développent autour des fonctions de socialisation (« éducation de l'enfant ») et de reproduction matérielle (« patrimoine familial »).

Les rapports de reconnaissance, qui sont constitutifs de l'intersubjectivité des visions du monde et des formes de vie partagées, se différencient dans les trois dimensions du particulier, de l'universel et du singulier. Ces rapports existent entre les membres d'une même communauté qui se reconnaissent en tant que membres et en même temps en tant que personnes, lesquelles, sous des aspects essentiels, se ressemblent tout en se distinguant les unes des autres.

À côté de l'amour rendu durable dans le mariage et dans la famille, Hegel étudie deux autres modèles de reconnaissance réciproque symétrique. Je passe ici sur les détails de ces rapports de reconnaissance, que Hegel emprunte à la relation contractuelle entre sujets du droit privé et à l'autolégislation des citoyens d'une monarchie constitutionnelle³². Les dimensions qui caractérisent la structure de la reconnaissance restent les mêmes ; ce qui varie c'est le sens de la liberté et de la conscience de soi que les parties acquièrent par leurs imputations et leurs confirmations réciproques. Dans le système du droit privé, les personnes se reconnaissent leurs libertés d'action construites par le droit, tandis que les citoyens d'un État constitutionnel se comprennent comme les auteurs et les membres d'une communauté qui se détermine elle-même. Sous la forme de la solidarité citoyenne, ils réalisent en même temps l'« esprit d'un peuple ». L'« esprit du peuple » réalisé dans l'État raisonnable signifie pour Hegel « l'universalité dans la liberté et l'autonomie parfaites des singuliers »³³.

(2) Nous comprenons maintenant pourquoi la structure de la reconnaissance réciproque s'offre à nous lorsque nous cherchons à expliquer ce que veut dire « partager » un avis ou « participer » à une pratique commune. De plus, une analyse des bases de l'intersubjectivité de l'entente possible entre sujets qui parlent et agissent aide à élucider le cadre pragmatique dont dépendent aussi bien l'usage du langage à des fins de communication et l'activité sociale. Mais on ne sait pas encore ce que la structure de la reconnaissance réciproque signifie pour la révision du mentalisme. De ce qui a été dit jusqu'ici, on peut tirer différentes conclusions épistémologiques.

D'un côté, on pourrait argumenter de la façon suivante : le « langage » et le « travail » sont des manifestations de l'« esprit ».

C'est à lui que les médiums doivent leur force unificatrice. La structure des rapports de reconnaissance nous permet de saisir les opérations synthétiques de l'esprit à leur racine. C'est pourquoi nous avons intérêt à comprendre la manière dont le langage et le travail servent d'intermédiaire entre le sujet et l'objet, suivant à la fois le modèle du « partage » des traditions et des formes de vie, et celui de la « participation » à des pratiques communes. L'« objectivité » de l'esprit antérieur à toutes les oppositions entre sujet et objet serait alors expliquée dans les termes de l'« intersubjectivité » d'un monde vécu social partagé. Le problème du dépassement des dualismes mentalistes avait disparu grâce à une assimilation des relations entre sujet et objet aux relations intersubjectives. L'enchâssement contextuel ou la familiarité performative d'un « être-auprès-d'autrui », antérieurs à toute distance objectivante du sujet qui parle ou qui agit de façon instrumentale par rapport à la nature, ne sont que des variétés du type de lien et d'intimité qui caractérisent la forme littérale de l'« être-auprès-d'autrui » dans les relations symétriques entre personnes.

Considérant que cette assimilation du rapport au monde à la relation entre *ego* et *alter* va trop loin, l'autre partie pourrait préférer une interprétation plus faible (qui a aussi sa propre préférence). Nous comprenons ce que signifie une « synthèse » opérée par le moyen du « langage » et du « travail » si nous prenons aussitôt en compte l'arrière-plan dont Hegel fait provisoirement abstraction, tant qu'il se concentre sur la conscience individuelle confrontée à la nature. En effet, Hegel n'envisage tout d'abord que la conscience théorique et pratique d'un sujet isolé, sans tenir compte du fait que ce sujet a déjà dû être socialisé dans le cadre des pratiques de communication et de coopération qui sont celles d'une communauté. Toute perception effective d'une chose quelconque (« ce bleu-là ») n'est enchâssée dans le tissu catégoriel d'un monde intersubjectivement accessible à la communauté linguistique que grâce à ce contexte qui demeure implicite. L'universel ne peut s'opposer au particulier et le singulier au multiple que dans le cadre de cet espace conceptuel auquel on accède grâce au langage. C'est pourquoi, contrairement à l'idée que s'en fait la philosophie réflexive, ces oppositions ne renvoient pas chaque fois par un de leurs termes au-delà de la sphère conceptuelle. D'une façon analogue, le travailleur, qui rencontre une réalité opposée à lui dans le cadre d'une pratique usuelle, profite du contact préalablement établi avec la réalité. C'est ainsi que la spontanéité et la réceptivité, la

forme et la matière s'engrènent sans aucun dualisme nécessitant explication ; sans l'exercice d'une pratique à laquelle la réalité non thématifiée est déjà intégrée, ces aspects ne peuvent entrer en opposition.

À vrai dire, cette interprétation ne convaincra que si l'on adopte la prémisse faisant que la structure de la reconnaissance réciproque joue un certain rôle épistémique. Pour que les membres d'une collectivité puissent communiquer les uns avec les autres dans leur langue (à propos de quelque chose qui existe dans le monde) et exercer une pratique commune (dans le monde), il faut que leurs rapports au monde soient coordonnés. En tant que membres d'un monde vécu intersubjectivement partagé, il leur faut supposer — et il faut qu'ils imputent les uns aux autres cette supposition — qu'il y a un monde *identique* d'objets *existant de façon indépendante*, un monde dont on peut parler et dont on peut faire quelque chose. On ne pourrait pas associer à une opinion la prétention normative qu'elle doive être « partagée » par tous si on ne pouvait présumer qu'elle exprime une vision de ou à propos de quelque chose qui existe dans le monde *objectif*. De même, il ne serait pas possible d'exercer une pratique commune si on ne pouvait pas la mettre en œuvre dans ce monde *identique* pour tous les participants. C'est pourquoi cette structure de la reconnaissance réciproque, qui est constitutive des traditions partagées et des formes de vie communes, doit en même temps former la base intersubjective de la supposition formelle selon laquelle il existe un monde objectif.

IV

(1) La production intersubjective de l'objectivité de tout ce que nous pouvons connaître ou traiter place sur une nouvelle base le problème que Husserl, dans sa *Cinquième méditation cartésienne* avait vainement tenté de résoudre. Husserl souhaitait constituer une subjectivité autre en partant de la vision du monde monadique qui était celle du Je originaire transcendantal, l'élargissement du monde primordial en monde objectif nécessitant un entrecroisement intersubjectif entre les perspectives de différents sujets. Or, au lieu de partir de la subjectivité transcendantale, Hegel part de l'intersubjectivité pure que suppose le rapport de reconnaissance. En analysant la relation d'amour en tant que premier modèle de la reconnaissance réciproque, il

n'avait pas encore besoin de se soucier de la constitution intersubjective d'une référence commune au monde. L'amour est une passion acosmique qui s'abîme dans l'être-auprès-d'autrui. La question de savoir pourquoi le monde, que chacun perçoit et apprécie d'un point de vue différent, est néanmoins pour les deux partenaires un monde objectif identique, ne fait pas encore problème. Mais dès que les deux acteurs ont accédé à la conscience de soi et à l'indépendance, pour ensuite — chacun représentant sa famille — se tourner l'un contre l'autre, la question de l'objectivité du monde s'impose aux sujets en litige.

Dans les conférences d'Iéna sur la philosophie de l'esprit, Hegel fait intervenir la « lutte pour la reconnaissance » comme un équivalent de l'état de nature de Hobbes. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la même lutte pour la reconnaissance se fait jour à un autre niveau du système. Elle y marque le passage du niveau de la « conscience » à la constitution intersubjective de la « conscience de soi ». La section traitant du « Maître et de l'esclave » commence par la phrase : « La conscience de soi est *en soi et pour soi* en ce que et par le fait qu'elle est en soi et pour soi pour un autre ; c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant que quelque chose de reconnu ³⁴. » La finalité anticipée est claire : il faut que les sujets conscients d'eux-mêmes apprennent que, en tant que sujets ayant leurs propres jugements et leurs propres projets, ils ne peuvent s'affirmer de façon égocentrique, mais doivent se reconnaître réciproquement comme sources d'exigences normatives : ils « se reconnaissent comme se reconnaissant mutuellement » ³⁵.

Le sujet explicite de ce célèbre chapitre est la lutte pour un nouveau stade d'« indépendance », cette lutte étant déclenchée par la confrontation de deux consciences de soi. Dans un premier temps, la conscience de soi se développe dans la relation consonante liant deux personnes amoureuses. Mais une fois que les sujets, devenus conscients d'eux-mêmes, sortent du cercle de la famille protectrice et se rencontrent en tant qu'êtres indépendants, ils constatent la dissonance de leurs opinions et de leurs projets. Ce qu'il y a de déconcertant dans la pluralité des points de vue, qui fait que chacun d'entre eux perçoit le monde différemment — voire perçoit un autre monde — et poursuit des projets différents, prend la forme d'un défi. Chaque partie se rend compte de la structure monadologique de sa propre vision du monde, désormais relativisée, et éprouve le besoin d'élargir sa propre perspective de façon à permettre aux uns et aux autres de comprendre pourquoi les opposants poursuivent leurs

projets en partant de points de vue différents. La lutte pour la reconnaissance, qui a, tout d'abord, l'air d'un problème pratique et semble être due au conflit né de l'affirmation de soi à l'encontre d'une volonté autre, acquiert du même coup une signification cognitive.

Chaque côté lutte également pour faire confirmer et reconnaître *intersubjectivement* les critères à la lumière desquels les acteurs conscients d'eux-mêmes considèrent chaque fois leurs opinions comme vraies et leurs projets comme raisonnables, ou alors reprochent à d'autres d'en faire de même pour de mauvaises raisons. Terry Pinkard dit bien de quoi il s'agit : « L'activité qui consiste à élever des prétentions cognitives fait partie de la pratique générale au moyen de laquelle nous nous expliquons avec le monde pour satisfaire le système des désirs qui sont à l'origine de nos différents projets ; et nous apprenons à connaître les choses en intégrant nos conceptions de ce qui compte comme raison faisant autorité, pour croire en ces projets et désirs généraux et agir dans le sens de leur réalisation. Dans la mesure où deux points de vue peuvent entrer en conflit, le problème de concilier les prétentions d'un individu avec celles d'un autre surgit inévitablement. Mais une conciliation authentique ne pourrait avoir lieu que si les différentes parties pouvaient adopter un point de vue objectif et impersonnel [...], autrement dit s'ils pouvaient juger leurs propres prétentions d'une façon qui ne soit pas complètement interne à leur propre point de vue et à leur propre expérience, mais dans les termes de quelque chose qui transcenderait cette expérience subjective [...]. Comme le point de vue objectif et impersonnel reste introuvable [...], les acteurs doivent eux-mêmes construire un point de vue social ³⁶. » La lutte pour la reconnaissance n'est pas une lutte à mort — car la dialectique entre maître et esclave vise moins l'assujettissement ou l'émancipation que la construction sociale d'un point de vue à prétention impartiale, permettant d'établir des rapports objectifs avec le monde et de porter des jugements ayant une force d'obligation intersubjective.

La coordination des différents points de vue sur l'unique monde objectif est une condition cognitive nécessaire à la constitution sociale d'une conscience de soi véritablement indépendante. L'esclave brise les chaînes de sa dépendance grâce à l'indépendance cognitive qu'il acquiert en obéissant aux ordres de son maître, en se frottant à la réalité et en apprenant par là même auprès de la nature comment la dominer. Le maître ne satisfait ses désirs que de façon indirecte, en obligeant l'esclave

à travailler à sa place : « Cependant, l'esclave finit par se rendre compte que son propre point de vue est incarné dans les produits de son travail ³⁷. » Bien que l'esclave commence par faire entièrement sienne la vision du monde du maître, au cours de son interaction avec l'esclave le maître ne peut pas ne pas reconnaître les explicitations et élargissements de la perspective désormais commune, qui résultent inévitablement de la confrontation intelligente de l'esclave avec le monde.

La relation intime entre maître et esclave crée une interdépendance entre l'un et l'autre. Lorsque l'un commande et l'autre obéit, « le faire de l'un est le faire de l'autre ». Cet entrecroisement est déterminant pour l'inversion dialectique des perspectives : « Le maître doit maintenant apprendre à coordonner ses propres vues avec celles de l'esclave et comprendre que sa domination sur l'esclave n'est qu'une contingence et non [...] le miroir de quelque vérité métaphysique existant "au-dehors" [...]. La dialectique du maître et de l'esclave est due au fait que, quand il s'agit de savoir ce qui compte comme bonne raison de ce qu'il croit et fait, chacun considère que ses propres projets font autorité, mais chacun a maintenant découvert qu'il ne peut pas identifier son propre point de vue sans faire référence au point de vue de l'autre, c'est-à-dire à la socialité commune aux deux parties ³⁸. » L'interdépendance sociale explique pourquoi le monde est identique pour les deux côtés ; l'effet d'apprentissage qu'entraîne le travail sur une nature récalcitrante explique pourquoi le monde identique pour les deux côtés se révèle bien être par ailleurs le monde objectif.

(2) À vrai dire, le chapitre intitulé « Indépendance et dépendance de la conscience de soi » ne conduit pas encore tout à fait au but déclaré d'une coordination et d'un dépassement symétriques des deux perspectives subjectives pour parvenir à l'impartialité. Mais la constitution intersubjective d'une conscience de soi indépendante montre aux deux parties que l'objectivité de l'expérience et du savoir est de nature sociale. Le sujet ne peut accéder à une conscience de soi véritable sans se rendre compte du caractère social du processus de formation qu'il traverse. Ce qui, « pour nous », compte comme savoir, ne correspond ni à « mes » critères ni aux « tiens », mais à des critères qui méritent d'être reconnus par toutes les parties. Sans critères qui engagent intersubjectivement, il n'y a pas de point de vue impartial nous autorisant à attendre les uns des autres que nous

développons des opinions identiques sur quelque chose qui existe dans le monde objectif.

Ce résultat a trois implications importantes. Hegel discute la première sous le titre de la « conscience malheureuse ». Dès que nous prenons conscience de la genèse sociale de l'objectivité, le scepticisme s'empare de la conscience de soi jusque-là naïvement introvertie et égocentrique. Il inaugure une spirale de l'autoréflexion, déchirée entre la recherche permanente du savoir objectif et le doute quant à la possibilité d'un tel savoir. Bien que cette inquiétude reste un aiguillon de la conception que la modernité a d'elle-même, le désespoir provoqué par le doute ³⁹ cède d'abord sa place à la prémisse d'une raison humaine commune. L'esprit des Lumières croit la raison innée capable de développer à la fois une science objectivante et une organisation rationnelle de la société.

Sous le titre « La raison observatrice », Hegel discute ensuite les méthodes et les limites de la science empirique nomologique. La nature de l'esprit humain formé par l'histoire se dérobe à ce que Sellars appellera *the scientific image of man* — l'image scientifique de l'homme. La science moderne est elle-même le projet d'un stade historique déterminé, si bien que nous devons comprendre le type de rationalité qui s'incarne dans la science et dans l'émancipation politique, comme un élément d'une figure spécifique de l'esprit. Vient enfin le problème de la justification de ces critères qui sont les nôtres. En effet, la critique hégélienne doit forcément reposer, quant à elle, sur une compréhension légitime de l'homme et du monde.

Hegel s'exprime au nom d'une culture intellectuelle qui pense pouvoir se fonder elle-même. Pour que cette position actuelle ne soit pas à son tour une position parmi d'autres points de vue susceptibles de relativisation historique, la genèse de « nos » critères doit pouvoir se présenter comme le résultat d'un processus d'apprentissage pour l'instant achevé. Ce projet, que Hegel met en œuvre dans la *Phénoménologie de l'esprit*, signale un triple abandon, celui de l'historicisme, celui du naturalisme et celui de la philosophie transcendantale. Hegel souhaite, en effet, échapper à un trilemme. La « raison » n'est pas l'objet d'une science fondée exclusivement sur l'observation. La matière dont elle est faite ne se prête pas à une explication naturaliste. Il ne faut pas non plus l'identifier à l'autoréflexion d'une subjectivité prétendument invariante, soustraite à l'espace et au temps. Les incarnations et les manifestations de la raison, dont l'analyse transcendantale fait abstraction, font partie de la raison elle-

même. Mais la raison située dans le présent et qui souhaite comprendre sa propre généalogie ne se prête pas non plus à un exposé narratif simple.

Pour comprendre la stratégie analytique que Hegel poursuit dans la *Phénoménologie de l'esprit*, il nous faut avoir une idée claire du type d'autoréflexion qu'il y pratique : (a) Hegel recourt à une autoréflexion de type aristotélien, que nous pouvons appeler « l'effort éthique pour voir clair en soi-même ». Cette dernière est aussi indépendante du cadre conceptuel mentaliste que le sont la reconstruction rationnelle des présuppositions nécessaires inhérentes aux opérations épistémiques, la critique des suppositions inconscientes ou le décentrement des perspectives adoptées. (b) Hegel répond au danger d'une autorelativisation historiciste par une généalogie de la raison qui présente l'histoire de la conception que la modernité a d'elle-même comme un processus d'apprentissage ayant une finalité déterminée. (c) Mais, dans cette voie, il se voit obligé de donner au processus de formation dans son ensemble une forme conceptuelle ; or le prix à payer pour cela est une rechute dans les figures de pensée mentalistes.

(a) Dans ses conférences d'Iéna, Hegel avait éclairé la nature pratique de la raison théorique d'un jour nouveau. Pour sortir de sa cage transcendantale, l'intellect, selon lui, ne se fraie pas seulement un chemin au moyen du langage et du travail. L'esprit humain révèle encore sa nature pratique en « devenant objectif » et en se manifestant « publiquement », dans un espace social ouvert grâce à la reconnaissance réciproque. L'esprit est chez lui dans les opinions et les pratiques d'un monde vécu commun, et donc dans ce que ses membres « partagent » intersubjectivement. C'est ainsi que l'esprit se reflète aussi dans les mentalités et les traditions, dans les formations historiques de la conscience que Hegel étudie sous les noms de Stoïcisme, Scepticisme et Lumières. Grâce à ses formes d'expression symboliques, l'esprit est essentiellement esprit objectif. Ainsi l'esprit subjectif doit-il apprendre à se percevoir comme une abstraction opérée par rapport à l'esprit du peuple. Dans la première partie de sa *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel récapitule le chemin de l'autoréflexion que parcourt la conscience individuelle. Adoptant un rôle de biographe, il décrit à ses lecteurs les virages et les conversions que traverse la conscience et que le sujet ainsi décrit vit et subit une nouvelle fois, dès lors qu'il s'engage dans une réflexion autobiographique. Grâce à l'analyse des souvenirs de ce cobaye exemplaire, l'auteur voudrait faire comprendre à

ses lecteurs que leur *alter ego* se convainc petit à petit de la validité des critères mêmes qui, en fin de compte, définissent sa façon de comprendre le monde et de se comprendre soi-même. Les lecteurs saisissent ainsi la généalogie des critères rationnels qui, au terme du processus des Lumières, ont pour eux-mêmes valeur d'obligation.

Le concept expressiviste d'un esprit ⁴⁰ qui s'objective à travers ses expressions symboliques permet à Hegel de faire des formes de vie, des mentalités et des traditions intersubjectivement partagées les objets d'une autoréflexion qui fait penser à l'effort éthique des individus et des communautés qui veulent y voir clair en eux-mêmes. Ce type de récapitulation du processus de formation traversé (à la première personne du singulier ou du pluriel) permet d'élucider des questions d'identité. Soumettre notre propre identité à une réflexion critique, c'est se rappeler, dans un esprit autocritique, comment on en est venu à s'accepter comme la personne ou la communauté mêmes que l'on souhaite voir reconnues par d'autres. Un tel effort pour voir clair en soi-même associe des éléments descriptifs et des éléments évaluatifs. D'abord étudié par Aristote sous le nom de *phronésis*, ce type d'autoréflexion trouve aujourd'hui sa traduction conceptuelle la plus convaincante dans l'herméneutique philosophique ⁴¹.

À vrai dire, l'appropriation herméneutique des traditions classiques dans lesquelles nous nous reconnaissons nous-mêmes n'est pas un modèle susceptible d'apporter une justification génétique forte aux critères de rationalité en vigueur. En effet, dans le cas d'une telle justification, le « Soi » de l'effort éthique pour voir clair en soi-même est remplacé par une réalité impersonnelle : la raison. L'autoréflexion « phénoménologique » vise un type d'analyse complexe, tout à fait particulier, qui combine la reconstruction rationnelle des conditions nécessaires à une expérience objective et la dissolution critique des images illusionnaires que l'on a de soi-même, avec un éclaircissement herméneutique de l'identité moderne et donc aussi avec un examen critique des critères qui, au terme des Lumières historiques, apportent un fondement autonome à notre culture.

(b) D'un point de vue rétrospectif, Hegel représente le processus d'apprentissage qui nous a amenés à développer les critères de rationalité en vigueur et à les accepter comme ayant force d'obligation. Or, cette tendance à détranscendentaliser la raison est profondément ambivalente. Si, avec Hegel, nous parlons de l'idée qu'il n'existe pas de conscience transcendantale

capable de se rendre compte, au moyen de l'autoréflexion, des opérations qu'elle effectue et de dévoiler par là même les structures invariantes de la raison, il nous faut venir à bout d'un fait inquiétant. Les critères au nom desquels nous n'acceptons comme valide que ce que des raisons convaincantes nous font apparaître comme vrai ou obligatoire, comme efficace ou précieux, font manifestement partie d'une forme de vie déterminée, moderne et aujourd'hui répandue à la surface du globe. Mais s'ils sont liés de façon interne à cette forme de vie particulière, rien ne dit qu'ils peuvent prétendre, par-delà ce contexte, à une validité universelle. Ni l'explication génétique de la manière dont certaines personnes, ayant traversé le mode de socialisation qui est le nôtre, ont appris à reconnaître les critères en vigueur, ni l'effort herméneutique pour soumettre les formes modernes d'identité à une réflexion critique, ne peuvent dissiper ce soupçon.

C'est pourquoi Hegel doit entendre par réflexion phénoménologique autre chose que l'effort éthique d'une collectivité pour voir clair en elle-même quant à la forme de vie qu'elle préfère. Il doit montrer que nos critères de rationalité — en association avec la forme de vie moderne dont ils font partie — sont issus d'un processus d'apprentissage *général* que *tout un chacun* peut reconstituer. Hegel reconstruit le chemin sur lequel « nous » avons appris à faire nôtres les critères aujourd'hui en vigueur et les catégories aujourd'hui considérées comme correctes ; c'est là le curriculum d'un changement de conscience que l'esprit *en général* a dû parcourir. La nécessité est de nature logique, parce que la conscience qui cherche à voir clair en elle-même suit un certain schéma. Elle résout les discordances cognitives qui ne cessent de se faire jour à chaque étape, en explicitant les présuppositions d'une conception du monde devenue problématique, présuppositions dont elle n'a tout d'abord qu'un savoir implicite ; du même coup, elle adopte une attitude mentale libératrice qui résout les contradictions et les conflits existants.

Lorsqu'il s'agit d'aborder la question suivante, même ceux qui sont prêts à suivre les réflexions systématiques de Hegel jusqu'à ce point se divisent en hégéliens et en post-hégéliens. Il s'agit ici de savoir qui est le « nous » qui parcourt ce curriculum et fait par lui-même l'expérience du processus d'apprentissage phénoménologique. À qui appartient l'esprit dont le lecteur doit reconstituer la généalogie ? Ce « nous » est-il identifiable aux membres de la culture occidentale, y compris tous ceux qui

participent à notre débat ou à tout le moins au débat interculturel sur nos critères de rationalité devenus dominants à l'échelle de la planète ? Du moins cette interprétation s'accorde-t-elle avec l'approche favorisée jusqu'ici, rigoureusement intersubjectiviste et qui retrouve l'esprit de la modernité dans les caractéristiques procédurales des pratiques réflexives. Ou alors, ne devrions-nous pas plutôt attribuer cette évolution des esprits, opérée au niveau de l'histoire universelle, à un esprit *transcendant* qui dépasse les limites des formes de pensée et de vie modernes ? Un tel esprit ne se contenterait pas de rendre des procédures de discussion et des pratiques de justification *possibles* ; d'une certaine manière, ce ne serait donc pas *notre* esprit. Enfants de la modernité, nous devrions alors nous comprendre comme les variables d'un processus plus large.

La simple perspective que nous, qui tenons encore à *notre* pratique consistant à « donner et [à] exiger des raisons » (Brandom), pourrions être entraînés dans l'aspiration d'une conversion *supplémentaire* des esprits, inaugurerait déjà une métamorphose de l'esprit moderne. D'un tel point de vue anticipé, la culture moderne de l'autocritique éclairée apparaîtrait comme le stade transitoire d'un processus *plus large* dont le sujet transcendant saurait plus de choses et disposerait même d'un *autre type* de savoir que celui qui est accessible à la capacité réflexive des générations actuelles. Toutefois, Hegel n'est pas Heidegger et ne se passionne pas pour le tout autre. Il accorde parfaitement aux philosophes et à tous ceux « à qui est apparue un jour l'exigence intérieure de comprendre », la capacité de transcender l'horizon de l'esprit borné, ayant forme intersubjective et devant faire ses preuves devant le « oui » et le « non » de ses pairs, la capacité aussi de « placer [la liberté subjective] non dans ce qui est particulier et contingent, mais dans ce qui existe en soi-même »⁴².

(c) Parmi les spécialistes américains de Hegel, on observe aujourd'hui une tendance à réduire les prétentions exprimées par ce concept métaphysique d'« esprit absolu ». Il s'agit de le rendre compatible avec la découverte postmétaphysique en vertu de laquelle « ce sont seulement les pratiques linguistiques et culturelles de la communauté, ainsi que les structures socialement instituées de la reconnaissance réciproque, qui fournissent les bases permettant de savoir qui l'on est »⁴³. L'esprit absolu, pense-t-on, ne se distingue pas de l'esprit objectif par la structure intersubjective des discussions religieuses et philosophiques menées partout dans le monde, mais seulement par l'ouverture

des frontières sociales, autrement dit par l'inclusion complète de tous ceux qui ont visage humain. Si l'on s'en tient à cette version, l'esprit absolu est quelque chose comme la source d'inspiration d'une religiosité communautaire élargie et sécularisée : « La religion est une forme de pratique sociale institutionnalisée dans laquelle une communauté réfléchit sur ce qu'elle considère comme le « fondement » de ce qui est essentiel pour ses croyances et ses pratiques ; c'est une réflexion commune sur ce qui, pour une communauté telle que la conçoit Hegel, compte comme « existant en soi-même »⁴⁴. » L'étape religieuse de l'esprit absolu ayant été, en vertu de sa forme, assimilée à l'esprit objectif d'une forme de vie commune, et, en vertu de son contenu, confinée au rôle épistémique qui consiste à justifier des opinions et des manières d'agir, il devient aisé de libérer l'Idée absolue de tout aspect exalté. Elle veut tout au plus dire ceci : « La communauté humaine finit par se rendre compte que c'est en dégageant les exigences internes à cette activité qui lui est propre et qui consiste à donner des raisons qu'elle fixe pour elle-même ce qui vaut, à ses yeux, de principe absolu⁴⁵. »

C'est là peut-être une stratégie permettant de tirer de la substance de la pensée hégélienne tout le contenu systématique qui peut encore intéresser les habitants d'un monde désenchanté. C'est aussi une manière de relier la philosophie hégélienne aux courants posthégéliens du pragmatisme et de l'herméneutique, de la philosophie linguistique et de l'anthropologie philosophique. Mais, si l'on adopte les prémisses de Hegel lui-même, l'interprétation intersubjectiviste de l'esprit absolu présente deux défauts importants. Même du point de vue d'une communauté complètement inclusive, en effet, il subsiste, en premier lieu, une différence *non médiatisée* entre le monde social que nous partageons intersubjectivement et le monde objectif auquel nous sommes confrontés et dont nous devons venir à bout. En second lieu, il est tout aussi impossible de supprimer la tension entre ce qui vaut « pour nous » et ce qui vaut « en soi-même ». Ce qui est rationnellement acceptable selon nos conceptions ne se confond pas forcément avec ce qui est objectivement vrai. Même s'il obéit à l'idée de validité absolue, l'esprit fini, prisonnier de son présent et de son passé, reste provincial au regard du savoir futur, qui sera mieux instruit.

La différence structurelle entre intersubjectivité et objectivité agit dans les deux directions et sépare la pensée postmétaphysique de l'idéalisme objectif. D'une part, il n'y a aucune raison de penser que nous, héritiers d'un processus irrésistible de sécu-

larisation, puissions légitimement espérer surmonter l'objectivisme de la raison observante vis-à-vis de la nature externe, pour comprendre les contingences de la nature pour ainsi dire « de l'intérieur ». En effet, cela voudrait dire non seulement *expliquer* les processus observables de la nature au moyen de lois hypothétiques, mais encore les *comprendre* d'une façon non nominaliste. D'un autre côté, il nous est tout aussi impossible d'échapper à l'horizon de notre langue et de nos pratiques discursives pour remplacer l'impartialité faillible et le point de vue d'un « nous » décentré, celui qui est propre à une communauté d'argumentation susceptible d'être élargie, par le point de vue d'un savoir absolu, totalisation conclusive qui, arrivée à la fin du processus, jetterait un regard rétrospectif sur tout ce qui la précède. Certes, il nous est toujours possible de repousser les limites de nos contextes épistémiques de l'intérieur ; mais il n'existe pas de contexte de tous les contextes qui s'offrirait à notre regard synthétique. Rien ne justifie que nous attendions d'avoir le dernier mot.

v

(1) L'esprit collectif d'une communauté idéalement élargie, comprenant tous les sujets sans exception, serait toujours caractérisé par les traits finis d'une structure intersubjective. Hegel ne peut accepter une telle version déflationniste de l'esprit absolu. Certes l'évolution des esprits affecte les sujets individuels, y compris dans la version de l'idéalisme objectif ; elle aussi pense que ce sont des individus socialisés qui font l'expérience d'un processus d'apprentissage, qu'elle décrit en termes phénoménologiques. Mais seuls le perçoivent *comme* un processus d'*apprentissage* les membres de la civilisation rationnelle moderne qui sait se fonder elle-même en raison. Or, à ce cercle de lecture-là, Hegel réserve une tout autre conclusion : au terme d'un nouveau changement de perspective, les contemporains éclairés sont appelés à aller du « pour soi » à l'« en soi » en passant par le « pour nous », et à faire ainsi un pas décisif au-delà de la conscience moderne. Ceux à qui Hegel s'adresse à travers son exposé sont appelés non seulement à jeter un regard rétrospectif sur les conversions *passées* de leur esprit, mais ils doivent aussi se convertir eux-mêmes en prenant connaissance d'une puissance de l'esprit qui subjugué tout ce qui n'est que subjectif et qui, en tant que destin, traverse la sphère des esprits

des peuples, autrement dit l'histoire des formes de vie intersubjectives. Cette prétention marque le seuil qui sépare l'esprit objectif et l'esprit absolu, seuil que l'interprétation déflationniste cherche précisément à aplanir. En le franchissant, Hegel libère le concept d'esprit des traces qui trahissent son origine dans les figures intersubjectives de l'esprit objectif. Le système hégélien de la maturité définit essentiellement l'esprit par son primat sur la nature et le définit donc en termes ontologiques : « Pour nous l'esprit *présuppose* la nature, dont il est la *vérité* et, par conséquent, ce qui est en elle *absolument premier*⁴⁶. »

Nous avons suivi Hegel à travers la période d'Iéna et souligné l'antimentalisme par lequel il s'était tout d'abord détourné de la philosophie réflexive. Le refus d'une subjectivité explorée par introspection n'empêchait pas Hegel de continuer à compter sur d'autres formes d'autoréflexion. La reconstruction rationnelle des présuppositions nécessaires aux opérations cognitives, la critique des hypostases inconscientes et des illusions à propos de soi-même, le décentrement des perspectives autoréférentielles, l'effort pour s'assurer de sa propre identité — toutes ces opérations sont tout à fait indépendantes de l'autoréflexion, si celle-ci est entendue au sens d'une représentation de ses propres représentations, telle qu'elle est constitutive du concept mentaliste de conscience de soi. À la fin de la période d'Iéna, Hegel ne dispose plus, toutefois, que de ce « Soi », autrement dit d'une conscience de soi obscure, seul modèle désormais d'un sujet d'ordre supérieur auquel il peut attribuer un savoir supérieur — savoir, qui, du point de vue catégoriel, dépasse tout savoir susceptible de résulter de la recherche coopérative de la vérité par les participants aux discussions rationnelles d'une culture se justifiant elle-même.

L'esprit absolu incarne et perpétue l'« activité originaire » (*Tathandlung*) de Fichte, celle d'un Moi qui « se pose » lui-même, en traversant tous les processus de l'évolution naturelle et de l'histoire universelle. Hegel conçoit ce processus, qui se développe à travers la nature et l'histoire, comme une autoréflexion grand format dont le but est un « savoir qui se conçoit lui-même » et qui *consiste* strictement à se remémorer tous les stades à travers lesquels l'esprit, s'extériorisant lui-même, se réalise comme esprit absolu. À propos de « cette ultime figure de l'esprit », il dit que « l'esprit, à son contenu parfait et vrai, donne en même temps la forme du Soi »⁴⁷. Hegel pense le retour de l'esprit, tel qu'il revient « de la substance au sujet », au moyen du concept même de subjectivité que, naguère, il avait

critiqué de façon si convaincante. Il lui est toutefois impossible de recourir à ce modèle sans tenir compte de la critique à laquelle il avait précédemment soumis le mentalisme.

Il était à l'époque parvenu à la conclusion que les relations entre sujet et objet ne portaient pas du sujet connaissant et agissant lui-même, mais naissaient à l'intérieur des structures sous-jacentes du langage, du travail et de l'interaction. L'intériorité et la subjectivité perdent alors le primat qu'elles avaient par rapport à l'extériorité et à l'objectivité. L'être-auprès-de-soi est « toujours déjà » médiatisé par l'être-auprès-d'autrui. La conscience de soi se forme dans le cadre des rapports de reconnaissance réciproque entre des sujets dont chacun ne se connaît lui-même qu'à travers l'autre. Les processus de formation d'où les sujets sont issus sont eux-mêmes dépourvus de tout sujet. Les médiums, par le biais desquels s'effectue l'histoire de la détranscendantalisation du sujet connaissant, sont des sujets originellement asubjectifs ; ce ne sont donc pas encore les manifestations d'un macrosujet.

Mais, sans qu'il soit nécessaire d'aller à la fin de la *Phénoménologie de l'esprit*, il est clair que Hegel fonde malgré tout l'histoire de la conscience sur un sujet de ce type. Il est conçu comme le tout-un, la totalité « hors de laquelle rien ne peut exister ». C'est pourquoi l'esprit absolu doit intérioriser comme sa propre généalogie les processus de formation jusque-là dirigés de façon anonyme et par là rétablir le primat de la subjectivité. Il ne peut plus tolérer l'« Autre de soi-même » comme le vis-à-vis limitatif d'une réalité récalcitrante ou comme un *alter ego*, son égal, *en dehors de soi* ; il peut seulement les supporter *en soi*, réduits au statut de matériau de sa propre formation. L'aiguillon de l'altérité est enlevé à l'« être-auprès-d'autrui », et la tension que crée la distance, à la fois maintenue et surmontée, par rapport à tout ce qui est étranger est supprimée. L'Autre, désormais, est le propre devenu en soi et pour soi, et nous le rencontrons sous la forme remémorée des extériorisations de soi opérées dans le passé. Hegel identifie cet « Autre » aux événements intervenus dans le temps dans lequel s'opère le mouvement du concept, et il comprend le Soi absolu comme le concept qui dévore et en quelque sorte consume le temps. Du même coup, l'historicité de la raison perd son caractère de défi. Elle est en tout cas désamorcée lorsque la logique triomphe malgré tout, de façon tout à fait traditionnelle, sur l'histoire : « Le temps est le concept même qui existe [...] ». C'est pourquoi l'esprit se manifeste nécessairement dans le temps, et il [ne] se

manifeste dans le temps [qu']aussi longtemps qu'il ne saisit pas son concept pur, c'est-à-dire n'élimine pas le temps⁴⁸. » En tant qu'élément platonicien qui, au sein du devenir et du passage éternels, reste identique à lui-même, l'esprit qui s'est extériorisé dans le temps triomphe malgré tout du temps.

Les médiums du langage, du travail et de la reconnaissance réciproque, qui avaient naguère témoigné du tournant antimentaliste, disparaissent totalement, dans le système développé, ou y occupent une place fort discrète. Le langage est assimilé au modèle expressiviste du corps exprimant les mouvements de l'âme⁴⁹. En effet, le corps, en tant que médium d'expression dans lequel s'exprime un intérieur, convient bien à la représentation mentaliste d'une subjectivité qui s'extériorise avant de se reconnaître dans ces manifestations aliénées. Le travail et l'instrument disparaissent totalement d'une « Phénoménologie de l'esprit » réduite à une section du chapitre sur l'esprit subjectif⁵⁰. Leur fonction n'est plus, désormais, que celle d'explicitier l'activité téléologique comme catégorie logique⁵¹. Certes, la lutte pour la reconnaissance trouve sa place dans un passage équivalent de l'*Encyclopédie*. Mais la structure intersubjective de la reconnaissance réciproque n'a plus de signification pour la conception mentaliste du Soi et de l'autoréflexion, Hegel développant en effet ce concept, dans la *Logique*, sur le modèle du Je ou de la conscience de soi pure⁵². Sans laisser de trace dans la présentation de l'Idée absolue, l'intersubjectivité est ainsi remplacée par la subjectivité.

(2) Ce changement de rôle s'explique aisément. Une terminologie postmentaliste, dans laquelle l'« objectivité » de l'esprit, conçue de manière intersubjectiviste, occuperait le rôle de la « subjectivité » — cette dernière ayant une importance stratégique pour la théorie —, ne peut honorer l'ambition que Hegel avait associée dès le début à sa « philosophie réconciliatrice »⁵³. Hegel a, en effet, toujours attendu de la philosophie qu'elle remplisse la fonction de réconcilier l'homme moderne à la fois avec la nature interne réifiée et avec la nature externe asservie, et qu'elle surmonte l'aliénation entre l'individu et la société. D'une façon réaliste (selon ses critères à lui), il a voulu ramener la moralité divisée de la modernité à l'unité et à la spontanéité d'un flux vital qui ne soit ni inhibé ni mutilé, sans porter atteinte aux conquêtes inaliénables de la modernité en matière de liberté subjective. C'est à juste titre que Charles Taylor attribue cette intention à Hegel⁵⁴. Cette explication conventionnelle n'inquiétera pas ceux qui se sont accommodés de la constella-

tion de la pensée postmétaphysique. Même après la fin de la métaphysique, l'intérêt spéculatif conserve sa dignité. Si Hegel avait découvert une difficulté inhérente à l'approche intersubjectiviste elle-même, on n'aurait plus de raisons de s'inquiéter. Est-ce une raison *interne* qui l'a en fin de compte amené à s'écarter de la voie intersubjectiviste dans laquelle il s'était engagé à l'éna ? Le regard critique qu'il avait rétrospectivement jeté sur la Révolution française avait à tout le moins fourni une justification spectaculaire à son souhait d'éviter une certaine conséquence de la détranscendantalisation.

Abstraction faite de toute autre motivation, le scepticisme à l'égard des formes modernes de « pratique révolutionnaire » (Marx) peut expliquer pourquoi Hegel ramène la subjectivité des individus socialisés non seulement à la mobilité réflexive des formes de conscience créées de manière intersubjective, mais encore aux formes plus solides d'un esprit objectif dont la substance raisonnable ne peut être appréciée que du point de vue de l'esprit absolu (a). Or, si cette solution peu convaincante du problème est fondée sur un diagnostic qui mérite toujours d'être pris au sérieux, il nous faut donner une autre réponse à la question qui a à tout le moins contribué à motiver la subordination de l'esprit objectif à l'esprit absolu. Il s'agit de la question qui a inquiété l'hégélianisme de droite jusqu'à aujourd'hui : les sujets ne sont-ils pas structurellement dépassés par les exigences d'une culture qui se fonde elle-même (b) ?

(a) Hegel est convaincu que c'est dans la théorie de Kant que la civilisation des Lumières atteint le niveau le plus élevé de la conscience morale. Bien que le concept d'autonomie reste pour lui un critère de la liberté subjective sur lequel on ne peut revenir, Hegel a toujours pensé que la « vision morale du monde » était une source de déstabilisation des rapports moraux⁵⁵. Dans les paragraphes de sa *Philosophie du droit* qui abordent ce sujet (§§ 105-156), il montre qu'une éthique universaliste du devoir, guidée par le seul point de vue moral de l'universalisabilité des maximes, reste en quelque sorte suspendue en l'air. Certes, Hegel ne s'efforce pas précisément d'interpréter Kant de façon équitable et moins encore de proposer une lecture intersubjectiviste du principe d'universalisation, chose qui, après la détranscendantalisation du Moi nouménal, aurait tout de même dû s'imposer à son esprit⁵⁶. Toutefois, trois des objections qu'il fait aux abstractions imposées par le formalisme éthique méritent toujours d'être prises en considération. *Premièrement*, ce formalisme néglige les mobiles ou les penchants effectifs des sujets de

l'action morale. Les commandements moraux ne s'accordent pas d'emblée avec les préférences effectives ou avec les besoins et valeurs durables que les acteurs ont développés au cours de leur socialisation. *Deuxièmement*, Kant tient tout aussi peu compte du problème de la prévisibilité des séquences d'action complexes qui sont attribuées aux acteurs dans certaines circonstances. Dans les situations peu transparentes, les bonnes intentions ont parfois des conséquences catastrophiques. *Troisièmement*, Kant n'apporte aucune solution au problème de l'application des normes universelles aux cas concrets, surtout si les normes qui, à première vue, paraissent appropriées entrent en conflit les unes avec les autres⁵⁷.

Autrement dit, si on en croit les arguments de Hegel, la morale abstraite exige de l'individu un effort motivationnel et cognitif trop élevé. Ces défaillances appellent une compensation au niveau des institutions. Ce que l'esprit subjectif est incapable de réaliser, l'esprit objectif doit le faire à sa place. Hegel attribue à la moralité devenue objective une existence « fixe et éminemment au-dessus des opinions et des préférences subjectives »⁵⁸. Les grandes institutions sociales sont à ses yeux une raison existante qui s'étend au-delà des horizons limités de l'esprit subjectif. En effet, ces institutions rattachent les idées aux intérêts et aux fonctions. Elles accordent les *idées* justificatrices des puissances morales à la fois avec les *intérêts donnés* des sujets sociaux et avec les *impératifs fonctionnels* d'une société différenciée. En définissant et en imposant des obligations concrètes, les institutions déchargent la bonne volonté et l'intelligence d'individus qui ne sont pas à la hauteur de telles exigences. D'un autre côté, les individus ne doivent rien accepter dont ils ne comprennent pas le bien-fondé. L'État moderne « a cette force et cette profondeur prodigieuses de permettre au principe de la subjectivité de s'accomplir au point de devenir l'extrême autonome de la particularité personnelle et de le ramener en même temps dans l'unité substantielle »⁵⁹. C'est pourquoi Hegel subordonne l'esprit subjectif à la moralité objective, à condition que les institutions prennent une forme raisonnable en réalisant des libertés égales pour tous.

Hegel favorise un institutionnalisme fort, à cette condition près que l'État soit plus ou moins conforme à son concept philosophique. Or, témoin de la Révolution française, il connaît le problème qui résulte d'une telle réserve. Comment se définit une pratique qui ne peut pas encore s'effectuer dans les voies tranquilles d'un État constitutionnel *existant*, mais doit s'acquies-

ter de la tâche de créer des institutions raisonnables ? Dans une situation dans laquelle les institutions libérales d'une communauté républicaine sont encore absentes, il faut commencer par établir les procédures et les pratiques inclusives et efficaces qui permettent de justifier les lois, de les rendre positives et de les appliquer. Or, selon la conviction de Hegel, les sujets de l'action politique, que ce soit en tant qu'individus ou en tant que collectivité, sont incapables de répondre à *une telle exigence*, et ce en vertu des raisons mêmes qui se dégagent de la contestation de la théorie morale kantienne.

En effet, sans l'appui d'institutions raisonnables, des esprits tels que Robespierre ou Fries⁶⁰, les porte-parole d'une révolution ou d'un mouvement national ne peuvent que retomber au niveau de la morale abstraite. Ce faisant, ils s'empêchent dans les apories d'un engagement intelligent visant à *créer* les conditions permettant d'attendre de tout un chacun qu'il agisse moralement. Pour l'amour de ce but moral plus élevé, on croit avoir le droit d'agir stratégiquement et de s'accommoder d'une transgression des commandements moraux. Le fond de cet argument hégélien est juste ; en effet, toute politique de ce type risque de se transformer en répression et de porter atteinte aux intérêts d'autrui, parce que, anticipant *subjectivement* ce qu'elle présume être le bien, elle se croit dispensée de l'approbation *intersubjective* (inaccessible dans les conditions données), qui est pourtant le seul garant possible d'une liberté égale pour tous. Avec ses réflexions sur « la vertu et le cours du monde », Hegel anticipe les débats sur ce que l'on appellera l'« éthique révolutionnaire ». Qu'une pratique à laquelle on aspire, et qui vise à réaliser la morale universelle, se change en fait en terreur de la vertu, c'est ce qu'ont tragiquement confirmé les régimes totalitaires du *xx^e* siècle.

Voilà donc le problème de Hegel. Si, dès l'action morale la plus simple, les personnes ont besoin d'être déchargées d'un excès de responsabilité, il en va de même à plus forte raison lorsqu'il s'agit d'une action morale autoréférentielle érigée en politique. Le problème des tâches trop lourdes auxquelles se trouvent confrontées les personnes engagées dans l'autodétermination prend ici une forme plus aiguë : celle des tâches excessives auxquelles se trouve confrontée une civilisation qui souhaite créer de nouvelles bases morales en révolutionnant l'État et la société. Hegel oppose à cela la certitude que l'histoire *dans son ensemble* obéit à la raison. Dans le cadre de leur action politique, les citoyens ne peuvent être libérés de la tâche

de créer eux-mêmes les institutions de l'État constitutionnel, qui les déchargeront à leur tour de leur responsabilité morale, que grâce à une raison qui, historiquement, se réalise *à leur insu*. Or, pour ce faire, il faut construire une passerelle qui aille de l'esprit objectif au savoir absolu. Cette construction doit servir de support à la confiance, fondée sur une philosophie de l'histoire, dans le fait que, même sans notre intervention, la réalité morale du monde moderne est sur le point de devenir raisonnable. La dissociation de l'esprit absolu par rapport à l'esprit objectif détache en même temps la théorie de la pratique. Ainsi le jugement quant au caractère raisonnable et au degré de rationalité des institutions existantes peut-il être réservé à la réflexion spéculative de la philosophie, laquelle, pour enseigner au monde comment il devrait être, vient de toute façon trop tard.

(b) Dans les conditions de la pensée postmétaphysique, nous ne pouvons plus appuyer notre jugement sur une autorité de ce type. Néanmoins, nos hégéliens d'aujourd'hui semblent avoir raison lorsqu'ils se considèrent comme les héritiers bienheureux d'un processus historique qui a imposé presque partout dans le monde les institutions et les procédures libérales du régime démocratique. En tout cas, la plupart des citoyens du monde occidental peuvent se sentir confortés par le fait que, dans leurs régions historiquement favorisées au moins, on a vu se développer une réalité constitutionnelle qui fait des générations actuelles les bénéficiaires indubitables d'institutions et de procédures *établies*. Les citoyens de ces régimes démocratiques sont libérés des aventures moralement ambiguës de l'avant-gardisme révolutionnaire, ne serait-ce que parce que les sociétés sont aujourd'hui beaucoup trop complexes pour être encore « révolutionnées ». D'un autre côté, si le problème hégélien a été désamorcé, c'est uniquement parce que, grâce à une pratique d'autodétermination démocratique qui, à en croire Hegel, ne devrait pas exister, les institutions de l'État constitutionnel, devenues procédurales, ont fait du *processus de réalisation* des droits civiques un processus permanent⁶¹.

Devenu réflexif, l'État constitutionnel institutionnalise la constitution comme un projet. Par le biais du médium juridique, il intériorise la tension qui oppose la conscience subjective des citoyens à l'esprit objectif des institutions, tension que Hegel croyait devoir résoudre en subordonnant l'une et l'autre à l'esprit absolu. La pratique de l'autodétermination démocratique ne résout nullement cette tension, mais la transforme seulement en dynamique de la communication publique créée par

le droit constitutionnel. En tant qu'« entrave[s] d'une abstraction qui n'a pas pu se libérer ni se transformer en concept »⁶², Hegel devait imputer les différences perçues entre le « concept » et la « réalité présente » de l'État à la subjectivité bornée de l'individu, incapable de faire face à cette situation. Dans l'espace public politique, ces mêmes discordances se changent aujourd'hui en force motrice des controverses institutionnalisées et de la formation de la volonté ou en mobile(s) de certains mouvements sociaux. À mesure qu'une société devient capable de mener une action politique et d'agir sur elle-même, une constitution démocratique *autorise* les citoyens à institutionnaliser progressivement des droits civiques égaux pour tous. Certes, même efficacement institutionnalisées dans un environnement favorable, les procédures de l'État constitutionnel démocratique ne peuvent offrir, dans le meilleur des cas, que de bonnes chances de succès sans en assurer la garantie. Tout de même, elles donnent une réponse postmétaphysique à la question hégélienne des tâches excessives auxquelles le sujet moderne se trouvait selon lui confronté. Elles créent les conditions du réformisme radical qu'est une transformation de la société par elle-même, transformation qui est d'ailleurs normativement requise par la constitution existante.

Certes, il faut pour cela remplir une condition : être capable de mener une action politique. C'est ce qui fait que même cette réponse-là nous laisse encore dubitatifs. Dans les conditions, privilégiées au niveau économique et social, de l'après-guerre, il se peut que les citoyens des sociétés de l'OCDE aient effectivement eu et saisi la chance de pouvoir s'engager, en *accord* avec les principes de leur ordre constitutionnel *existant*, en faveur du projet de l'État social qui vise à réaliser une valeur d'usage, égale pour tous, de droits égaux pour tous. Mais le problème hégélien y réapparaît sous une autre forme, lorsque nous considérons les sociétés dans lesquelles le texte de la constitution, en lui-même impeccable, n'est que la façade d'un ordre juridique réalisé de façon hautement sélective⁶³. Dans ces pays, la réalité sociale dément la validité des normes qui, faute de conditions effectives et de volonté politique, ne peuvent être implémentées. Une semblable tendance à généraliser les conditions du Brésil pourrait même s'emparer des démocraties établies de l'Occident. Là aussi, en effet, la substance normative des ordres constitutionnels sera vidée si l'on ne parvient pas à créer un nouvel équilibre entre des marchés mondialisés et une politique

qui, tout en conservant une légitimation démocratique, dépasse les frontières de l'État national⁶⁴.

« Créer », cette expression imprudente rappelle le problème hégélien quant à ce que l'on peut raisonnablement attendre des sujets, problème qui se pose à nouveau, aujourd'hui, sous la forme de la tâche excessive structurellement imposée à l'État national doté d'une constitution démocratique⁶⁵. On ne pourrait espérer une solution que d'une constellation dans laquelle les principes institutionnalisés de l'universalisme égalitaire acquerraient la force de propulsion nécessaire en s'associant, dans un contexte historique favorable, à la force de motivation des mouvements sociaux et à l'intelligence de systèmes qui seraient capables d'apprendre. *Après* Hegel, la raison devenue faillible ne connaît guère de meilleure réponse. Elle a sans doute pâli, mais la rose au cœur de la croix du présent n'est pas encore totalement défraîchie.

Troisième partie

**LA VÉRITÉ
DANS LA DISCUSSION
ET DANS LE MONDE VÉCU**

CHAPITRE 5

Vérité et justification

Le tournant pragmatique
de Richard Rorty

Dans « Trotski et les orchidées sauvages »¹, c'est un regard romantique que Richard Rorty jette sur son itinéraire philosophique. Choissant le cadre d'un « roman d'éducation », il présente sa propre formation comme l'abandon progressif d'un rêve d'adolescent. Il aurait voulu fondre en une seule image la beauté si peu quotidienne des orchidées sauvages et l'émancipation d'une société en proie à la souffrance profane : « *to hold reality and justice in a single vision* »² (Yeats), autrement dit faire coïncider la réalité et la justice. La base existentielle du néopragmatisme de Rorty est donc la révolte contre les fausses promesses d'une philosophie qui prétend pouvoir satisfaire, en même temps que les besoins théoriques, les besoins esthétiques et moraux. Jadis, la métaphysique cherchait à nous initier à l'exercice d'une contemplation purificatrice du bien à travers le beau. Lecteur enthousiaste de Platon, d'Aristote et de Thomas d'Aquin, le jeune Rorty fait une expérience douloureuse ; l'accès, promis par la théorie, à une réalité éloignée de la vie quotidienne et qui offrirait à la fois le *ravissement* et la *réconciliation*, peut se réaliser dans les formes plus stables de la prière, mais non par des moyens philosophiques. Il se souvient alors de Dewey, penseur dénigré à la fois par McKeon, Leo Strauss et Mortimer Adler, qui, dans le Chicago de la fin des années 1940, n'était pas encore tout à fait oublié. Désenchanté, prenant conscience à la fois du fait que la réalité de la vie quotidienne ne masque aucune réalité supérieure, aucun en-soi susceptible de se révéler dans l'extase, et que la pratique ne débouche sur aucune vision *rédemptrice*, il se remettra de la maladie platonicienne, mais sans pouvoir effacer le spectacle exotique et le parfum enivrant des orchidées sauvages rencontrées

dans les montagnes de son enfance, dans le nord-ouest du New Jersey.

Voilà à peu près comment Rorty explique aujourd'hui les motivations biographiques qui l'ont conduit à la conception qu'il développe dans *Contingence, ironie et solidarité*³, intronisant à la fois Dewey et Heidegger. Curieusement, cette autobiographie ne contient aucune référence au rôle dominant de Wittgenstein, qui est pourtant le troisième héros de ce triumvirat. Car le récit des expériences déterminantes de sa formation philosophique s'interrompt au moment de la lecture de Hegel, à la fin de ses études à Yale, au moment même où commence son travail de philosophe professionnel. Pas un mot sur son apprentissage de la philosophie analytique auprès de Winfried Sellars, son véritable maître, ni sur ses convictions fondamentales, qui sont physicalistes, ni sur sa brillante carrière de jeune philosophe analytique. Il n'y a pourtant que l'attitude ambivalente à l'égard de *cette* tradition-là, la seule dans les termes de laquelle Rorty sait argumenter et développer encore aujourd'hui ses théories passionnantes, qui puisse expliquer qu'il attribue à son tournant antiplatonicien la signification d'une critique de la culture dépassant aussi bien sa personne que le changement de ses propres idées philosophiques.

J'évoquerai brièvement ce mobile qui anime une manière de philosopher dont le but est de congédier la philosophie, avant de me concentrer sur l'examen de la justification que Rorty apporte à la conception néopragmatiste (I). La radicalisation pragmatiste du tournant linguistique de la philosophie débouche chez Rorty sur une conception non-réaliste de la connaissance (II). Me demandant si c'est là la bonne façon de radicaliser le tournant linguistique, je comparerai ensuite l'interrogation contextualiste au doute épistémologique du sceptique moderne (III) et rappellerai un problème qui a toujours été lié au concept de vérité-cohérence, à savoir comment la vérité doit se distinguer de l'acceptabilité rationnelle (IV). Sur ce problème, les opinions sont partagées. Abandonnant l'intuition réaliste de tous les jours, Rorty assimile la vérité à la justification, tandis que d'autres tentent de tenir compte de l'intuition réaliste à l'intérieur même du paradigme linguistique, que ce soit en réduisant l'importance de la problématique de la vérité ou en idéalisant le processus de justification lui-même. D'un côté, donc, je fais valoir un point de vue pragmatique contre un déflationnisme qui s'appuie sur le concept sémantique de vérité (V) ; de l'autre, et toujours de ce même point de vue, je conteste une conception épis-

témologique du concept de vérité, que j'ai moi-même défendue naguère (VI). Dans cette perspective, je développe une alternative à la liquidation des prétentions à la vérité inconditionnelle (VII), liquidation qui contraint Rorty à naturaliser la raison devenue langagière — naturalisation problématique qui entraîne de toute façon d'importants problèmes secondaires (VIII).

I. UN ANTIPLATONICIEEN D'INSPIRATION PLATONICIENNE

Richard Rorty est l'un des plus éminents penseurs analytiques, dont les argumentations sont toujours bien informées et pleines de finesse. Mais le projet d'une philosophie appelée à en finir avec toute philosophie semble être le produit de la mélancolie d'un métaphysicien déçu, poussé par l'aiguillon nominaliste, plutôt que l'autocritique d'un penseur analytique éclairé, souhaitant mener le tournant linguistique jusqu'à son terme pragmatiste. En 1967, au moment où la philosophie analytique (dans ses deux versions) acquit une réputation mondiale comparable à celle que le néokantisme avait connue avant la Première Guerre mondiale, Rorty publia, sous le titre à la fois exigeant et laconique *The Linguistic Turn*, une anthologie qui — nous nous en rendons compte rétrospectivement — marque une césure dans l'histoire de la pensée analytique. Les textes rassemblés avaient une double fonction : résumant une évolution triomphale, ils devaient en même temps en marquer la fin. En tout cas, la distance métaphilosophique avec laquelle l'auteur du recueil commentait les textes trahissait, jusque dans son geste laudateur, le message hégélien selon lequel toute figure de l'esprit, parvenue à sa maturité, est, par la force de la dialectique, condamnée au déclin. Rorty inaugurait alors un type de discours qui s'est entre-temps affublé du label « post-analytique ». Dans l'introduction, il spéculait sur l'« avenir » de la philosophie analytique tout en lui appliquant le passé grammatical. À l'encontre d'une orthodoxie encore intacte, Rorty renvoie à trois approches qui contredisent de façon convergente l'hypothèse fondamentale et générale « qu'il existe des vérités philosophiques à découvrir qui sont susceptibles d'être justifiées par des arguments ». Il associe ces approches antiplatoniciennes aux noms de Heidegger, de Wittgenstein et de Waismann (dont

Rorty décrit, déjà à l'époque, le programme en des termes proches de ceux dans lesquels il décrira par la suite le pragmatisme de Dewey).

Le regard distancié sur la philosophie analytique ne dissimule nullement le grand respect que lui témoigne ainsi un initié, sur le point d'abandonner sa *propre* tradition : « Au cours des trente dernières années, la philosophie linguistique a réussi à mettre sur la défensive toute la tradition philosophique, de Parménide à Bradley et Whitehead, en passant par Descartes et Hume. Elle l'a fait grâce à un examen minutieux et approfondi des manières dont les philosophes traditionnels ont utilisé le langage en formulant leurs problèmes. Le résultat est suffisant pour placer cette période parmi les âges majeurs de l'histoire de la philosophie ⁴. » C'est le caractère irrésistible des arguments analytiques qui explique la *vraie* douleur qu'éprouve Rorty. Leur force rend l'abandon des promesses de la métaphysique irrévocable, à tel point que, même *après* la philosophie analytique, il ne saurait y avoir d'autre solution qu'une pensée postmétaphysique. Néanmoins, Rorty continue à chercher une pensée qui, comme le dit Adorno à la fin de la *Dialectique négative*, reste « solidaire de la métaphysique à l'instant de sa chute » ⁵. L'ironie forcée que Rorty met aujourd'hui en vogue, exprime en fait une mélancolie : « L'intellectuel postphilosophique de Rorty est ironique parce qu'il se rend compte que la vérité n'est pas tout ce qu'il souhaiterait qu'elle fût. L'ironie dépend essentiellement d'une sorte de *nostalgie de la vérité* ⁶. » La division du travail romantique entre ironie et sérieux, entre Heidegger et Dewey, ne peut, elle non plus, apaiser la douleur. Comme la métaphysique ne parle que le langage de la connaissance, l'esthétisation de sa prétention à la vérité revient à anesthésier la tradition en en faisant un bien culturel. La réalité des idées que nous promettait la théorie platonicienne n'est pas la même chose que l'attrait de l'expérience esthétique, qui sort du quotidien. Ce qui, jadis, prétendait être « vrai » au sens emphatique ne peut être conservé sur le mode « édifiant ». En même temps que la force d'obligation de ses jugements, la métaphysique perd son contenu ⁷.

Devant un tel dilemme, on comprend la démarche par laquelle Rorty cherche, aujourd'hui encore, à restituer à la philosophie quelque chose qui ressemble à une « doctrine », quelque chose qui rappelle l'inimitable combinaison d'orchidées sauvages et de Trotski : imiter à tout le moins le geste d'une connaissance à la fois *excitante et riche en conséquences pratiques*. Or le besoin métaphysique de libérer la philosophie de la stérilité qui semble

caractériser une pensée postmétaphysique au format inévitablement réduit, ne peut plus être satisfait que par des moyens postmétaphysiques. L'abandon de la philosophie analytique ne peut pas nous ramener à une métaphysique aujourd'hui dépréciée. Ne reste donc qu'une seule possibilité : dramatiser l'abandon de la philosophie en tant que telle. Si l'acte d'abandon lui-même provoquait un choc et transformait la vie, alors la philosophie, « à l'instant de sa chute », aurait une chance de retrouver une signification plus qu'académique. Mais par quel moyen l'abandon de la philosophie analytique, rendu effectif par des moyens analytiques, pourrait-il accéder à une signification telle que cette pensée retrouve une dernière fois l'éclat de sa grande tradition ? Voilà la question à laquelle Rorty — c'est ainsi du moins que je comprends son aspiration paradoxalement naturaliste à la grande philosophie — souhaite répondre.

Rorty commence par montrer que la philosophie analytique partage, avec la tradition disqualifiée par elle, une prémisses essentielle, à savoir la conviction qu'« il reste des vérités philosophiques à découvrir ». C'est une idée très allemande, empruntée à Heidegger, qui permet ensuite à Rorty de donner à ce *proton pseudos* de la métaphysique occidentale une dramatique importance. C'est que, selon cette thèse, les destinées profanes de l'Occident ne se seraient chaque fois produites que dans l'espace ouvert par une compréhension de l'Être gérée par la métaphysique et marquant une époque. À la différence de Heidegger, Rorty n'est, en réalité, plus capable d'ériger une pensée postmétaphysique, conçue *après* la philosophie analytique, en « remémoration de l'Être » placée sous le signe du sacré ; sa déconstruction de l'histoire de la métaphysique est conçue, dans l'esprit de Wittgenstein, comme un diagnostic déflationniste. L'antiplatonisme ne tire sa signification éminemment pratique que de la gravité de la maladie qu'il est censé guérir. En démasquant le platonisme, il veut, par-delà la philosophie universitaire, démasquer toute une culture devenue étrangère à elle-même par la faute de ce même platonisme. Si, en fin de compte, l'acte d'abandon ne doit pas se réduire à une négation, Rorty est obligé d'ouvrir la perspective d'une nouvelle compréhension de soi capable de se substituer à l'ancienne, soumise à l'opération déflationniste. Pour ce faire, il interprète l'hégélianisme de Dewey d'une façon qui libère la pratique quotidienne de tout préjugé platonicien. Comme Hegel, les « derniers » philosophes saisissent une fois de plus leur époque par la pensée.

Bien entendu, Rorty sait que de telles considérations métaphysiques ne peuvent, à elles seules, transformer la façon dont la philosophie conçoit sa propre tâche⁸. Il ne peut pas sortir de la philosophie sans affirmer ses pensées *dans le cadre* de la philosophie. Et Rorty ne serait pas le philosophe scrupuleux et sensible, productif et stimulant qu'il est, s'il se mettait dans la tête de n'adopter qu'un rôle rhétorique de rééducateur. Le diagnostic selon lequel nous souffrons d'une fausse compréhension de nous-mêmes reste affaire de théorie. Rorty est obligé d'apporter des arguments pour convaincre ses collègues que la distinction « platonicienne » entre « convaincre » et « persuader » est dépourvue de sens. Il lui faut *montrer* que la philosophie analytique reste elle-même sous l'emprise de la métaphysique que néanmoins elle combat.

II. LE TOURNANT PRAGMATIQUE

Avec son importante étude intitulée *L'homme spéculaire* (1979), Rorty poursuit plusieurs objectifs : en menant à bien la déconstruction de la philosophie de la conscience, il cherche à achever le tournant linguistique, resté jusque-là incomplet, de façon à nous révéler le malentendu platonicien sous-jacent à notre culture. Mes doutes portent sur ce second aspect. Le tournant pragmatique, que Rorty réclame à juste titre par rapport aux approches qui en restent à la sémantique, entraîne-t-il nécessairement une conception antiréaliste de la connaissance ?

(1) De Peirce à Wittgenstein et à Heidegger, le cadre catégoriel de la philosophie du sujet a été soumis à une critique intrinsèque. Rorty s'appuie sur des arguments contemporains (empruntés entre autres à Sellars, à Quine et à Davidson) pour démasquer les hypothèses mentalistes de base de la théorie de la connaissance et, par ce biais, critiquer la raison. Les idées de « conscience de soi » et de « subjectivité » signifient que le sujet de la connaissance dispose d'une sphère privilégiée d'expériences vécues immédiatement accessibles et absolument certaines, à condition, cependant, de se concentrer, non pas directement sur les objets, mais réflexivement sur les représentations que l'on s'en fait. La séparation de l'intérieur et de l'extérieur — autrement dit le dualisme de l'esprit et du corps au

nom duquel on invoque l'accès privilégié de la première personne à ses propres expériences vécues — est constitutive de la théorie de la connaissance sous sa forme classique. L'autorité de la première personne repose sur trois hypothèses paradigmatiques :

— nous connaissons nos états mentaux mieux que toute autre chose ;

— la connaissance s'effectue essentiellement sur le mode de la représentation d'objets, et

— la vérité des jugements s'appuie sur des évidences qui en assurent la certitude.

L'analyse de la forme linguistique de nos expériences vécues et de nos pensées révèle que ces hypothèses sont autant de mythes : mythe du donné, mythe de la pensée représentative, ou encore mythe de la vérité conçue comme certitude. Il se trouve que l'expression linguistique en tant que médium de représentation et de communication du savoir est pour nous incontournable. Il n'existe pas d'expérience non interprétée à laquelle il n'y ait qu'un accès privé et qui se dérobe à l'appréciation ou à la rectification publique. Pour définir la connaissance des états de choses articulés en termes de propositions, le modèle de la connaissance des objets est insuffisant. Quant à la vérité, elle est une propriété indissociable des énoncés critiquables ; elle ne peut être justifiée que par des raisons et non authentifiée par une généalogie des représentations.

À vrai dire, Rorty associe à cette critique du mentalisme un objectif plus ambitieux, celui de radicaliser le tournant linguistique. Il souhaite montrer ce « à quoi aboutit la philosophie du langage une fois qu'elle est purifiée des tentatives visant à imiter Kant ou Hume »⁹. Tant que la relation entre sujet et objet est simplement projetée sur la relation entre proposition et fait, les réponses sémantiques restent prisonnières des interrogations mentalistes. Tant que la représentation (*Darstellung*) des états de choses tout comme la représentation (*Vorstellung*) d'objets — en français [comme en anglais] les deux termes sont désignés par le même mot de représentation [« *representation* »] — est conçue comme une relation à deux termes, le tournant linguistique laisse intacte cette métaphore de la connaissance du monde qu'est le « miroir de la nature »¹⁰.

Rorty souhaite *mettre pleinement à profit* le champ conceptuel conquis par la philosophie du langage. Suivant en cela Peirce, il remplace la relation à deux termes entre sujet de la représentation et objet représenté par une relation à trois termes, celle de

l'expression symbolique qui fait valoir un état de choses devant une communauté d'interprétation. Le monde objectif n'est plus ici une réalité qu'il s'agit de reproduire, mais seulement la référence commune d'un processus d'entente entre membres d'une communauté de communication, qui s'entendent les uns avec les autres à propos de quelque chose. Les faits communiqués ne peuvent pas être dissociés du processus de communication, pas plus que l'hypothèse d'un monde objectif ne peut l'être de l'horizon d'interprétation intersubjectivement partagé à l'intérieur duquel les interlocuteurs évoluent toujours déjà. La connaissance ne se réduit plus à une correspondance entre propositions et faits. Seul, par conséquent, le tournant linguistique, conduit jusqu'à son terme logique, peut surmonter à la fois le mentalisme et le modèle cognitif du miroir de la nature.

(2) Or, je me demande si la radicalisation pragmatique du tournant linguistique chez Rorty est la bonne. Si on ne rapporte plus simplement les questions épistémologiques au langage en tant que forme grammaticale de la représentation, mais à son usage communicationnel, on découvre la dimension plus large des réseaux d'interactions et des traditions communes, autrement dit l'espace public d'un monde vécu intersubjectivement partagé par les utilisateurs du langage. Cette perspective élargie montre l'intrication des opérations cognitives et des processus de coopération et d'entente entre les individus socialisés : « À partir du moment où la conversation remplace la confrontation, la notion de l'esprit-miroir-de-la-nature peut être abandonnée¹¹. » Appliqué à la connaissance, le « modèle communicationnel » fait valoir l'idée que nous n'avons sur les entités du monde aucune prise directe, indépendante de notre pratique de l'entente et du contexte langagier de notre monde vécu : « Les éléments de ce que nous appelons le "langage" ou l'"esprit" pénètrent si profondément ce que nous appelons la "réalité" que le projet qui consisterait à nous représenter comme des "cartographes" de quelque chose d'"indépendant du langage" est fatalement compromis dès le départ. »

C'est là une formulation de Hilary Putnam, que Rorty approuve¹². Mais Rorty pense à autre chose qu'à un « réalisme interne » qui souligne que les conditions de l'objectivité de la connaissance ne peuvent être analysées qu'en rapport avec les conditions de l'intersubjectivité d'une entente sur ce qui se dit. Selon Rorty, « être en rapport avec la réalité » doit se traduire en termes d'« être en rapport avec une communauté humaine », de

façon à faire disparaître l'intuition réaliste dont le mentalisme cherchait à rendre compte en parlant du miroir de la nature ou de la correspondance entre représentation et représenté. Pour Rorty, toute sorte de représentation de quelque chose qui existerait dans le monde objectif est une illusion dangereuse. Or il est certainement vrai que, avec le tournant pragmatique, l'autorité épistémique passe d'une première personne du singulier en train d'examiner son intériorité, à la première personne du pluriel, autrement dit au « nous » d'une communauté de communication devant laquelle tout un chacun justifie ses conceptions. Mais c'est seulement l'interprétation empiriste de cette autorité nouvelle qui amène Rorty à identifier le « savoir » à ce qui est chaque fois accepté comme « rationnel » selon les critères de la communauté qui est la *notre*.

De même que les réflexions mentalistes de Locke et Hume portaient sur la conscience des personnes empiriques, Kant avait réfléchi sur la conscience des personnes « en général ». Les réflexions linguistiques peuvent elles aussi être rapportées aux communautés de communication « en général ». Mais Rorty, qui est nominaliste, s'inscrit dans la tradition empiriste et transfère l'autorité épistémique à la pratique sociale courante de la communauté « qui est chaque fois la nôtre ». À ses yeux, il est inutile de « faire de nos pratiques sociales de justification quelque chose de plus que ce qu'elles sont »¹³. Rorty lui-même établit un lien entre, d'une part, l'interprétation contextualiste du tournant pragmatique, complétée par une conception antiréaliste de la connaissance, et, de l'autre, le refus de la stratégie analytique de Kant¹⁴ : « En concevant la connaissance comme une affaire de conversation et de pratique sociale, plutôt que comme une tentative de refléter la nature, nous ne serons pas enclins à envisager une métapraxis qui serait la critique de toutes les formes possibles de pratiques sociales¹⁵. » Aux yeux de Rorty, une entreprise du type de la pragmatique formelle serait une rechute dans le fondamentalisme. Au xviii^e siècle, les concepts fondamentaux de subjectivité et de conscience de soi avaient assuré à la philosophie qui, à l'époque, devait trouver une nouvelle place à côté de la nouvelle physique, un domaine d'objet propre, la réalité mentale, et une méthode propre, l'introspection. La philosophie pouvait alors se comprendre comme une discipline fondamentale ayant pour tâche de contrôler et de justifier les fondements de toutes les autres sciences. Or, Rorty pense que cette même conception fondamentaliste envahit aussi la philosophie du langage, dès lors que celle-ci hésite à adopter

dire qu'Arliste n'avait pas de — et ne ressentait pas le besoin d'une — théorie de la connaissance, et que Descartes et Locke n'avaient pas, quant à eux, de théorie de la signification. Les remarques d'Arliste touchant à la connaissance ne sont nullement des réponses (bonnes ou mauvaises) aux questions de Locke, pas plus que celles de Locke qui touchent au langage ne répondent aux questions de Frege¹⁷. » Cette discontinuité signifie que les questions philosophiques ne disparaissent pas du fait qu'elles ont reçu une réponse correcte ; elles sont bien plutôt mises au rebut après avoir été cotées à la baisse. Selon Kory, il en est de même pour la question de l'objectivité de la connais-

sance. D'après la conception mentaliste, l'objectivité est assurée dès lors que le sujet de la représentation se réfère correctement à ses objets. La subjectivité de ses représentations est soumise au contrôle du monde objectif : « Prendre le "subjectif" en un sens plus traditionnel, c'est l'opposer à "ce qui est hors de moi", et donc l'entendre au sens de "ce qui vient de l'intérieur" [...] »¹⁸. Selon la conception linguistique, la subjectivité des opinions n'est plus directement contrôlée par une confrontation avec le monde, mais par l'accord public réalisé dans le cadre d'une communauté de communication : « [...] une considération "subjective" est quelque chose qui [...] devrait être laissée de côté par des interlocuteurs rationnels¹⁹. » L'intersubjectivité de l'entente se substitue dès lors à l'objectivité de l'expérience, et la relation entre langage et monde dépend de la communication entre locuteurs et auditeurs. La relation verticale au monde, celle des représentations de ou des énoncés *au sujet de* quelque chose est en quelque sorte repliée dans la dimension horizontale de la communauté des interlocuteurs. L'objectivité d'un monde auquel s'oppose un sujet solitaire est remplacée par l'intersubjectivité du monde vécu que les sujets habitent en commun : « Pour le pragmatiste, le désir d'objectivité n'est pas le désir de se soustraire à la finitude d'une communauté, il est seulement le désir d'un consensus intersubjectif aussi complet que possible²⁰. » Ce que Kory veut dire est ceci : le changement de paradigme transforme à tel point la perspective que les questions épistémologiques en tant que telles sont mises au rebut. La version contextualiste du tournant linguistique, qui génère cet antiréalisme, est due à une conception selon laquelle les paradigmes vont et viennent, ce qui exclut toute continuité des thèmes et des processus d'apprentissage communs à différents paradigmes. C'est un fait que les concepts au moyen desquels

une compréhension contextualiste de la connaissance et de la justification. Voilà un soupçon sous le coup duquel tombent les approches universalistes de la philosophie du langage que dénonce Kory, par exemple chez Dummett ou chez moi.

III. LE CONTEXTUALISME ET LE SCEPTICISME EN TANT QUE PROBLÈMES LIÉS À UN PARADIGME PRÉCIS

En un certain sens, lorsqu'il considère le contextualisme comme la conséquence nécessaire d'un tournant linguistique achevé, Kory a raison : le contextualisme désigne un problème qui ne peut surgir qu'à partir du moment où nous partons d'une raison incarnée dans la pratique du langage. Mais il a tort de comprendre en même temps le contextualisme comme la solution de ce problème. Si je ne me trompe, cette conception provient d'une compréhension problématique des paradigmes philosophiques.

Comme Apel ou Tugendhat, Kory considère lui aussi l'histoire de la philosophie comme une succession de trois paradigmes. Il évoque ainsi la métaphysique, la théorie de la connaissance et la philosophie du langage¹⁶. Or, la philosophie du langage ne s'est, pour l'instant, libérée du mentalisme que du bout des lèvres ; dès lors, Kory pense que la seule façon de mener le tournant linguistique jusqu'à son terme est de procéder à une critique de la raison qui nous amène à abandonner la philosophie en tant que telle. Le sous-titre de *L'homme spéculaire* est bien « Une critique de la philosophie ». Avec le *sau d'un* paradigme à l'autre, ce ne sont pas seulement les problèmes qui changent, mais la manière même de les poser : « La philosophie antique et médiévale mettait les choses au centre de son épistémè, la philosophie telle qu'elle se développa du *xvii^e* au *xix^e* siècle mettait en avant les *idées*, et aujourd'hui c'est avec les *mois* qu'on tâche d'éclairer la scène philosophique. Mais une telle séquence historique ne doit pas être interprétée comme nous proposant trois perspectives opposées sur ce qui est premier ou fondamental. Il serait erroné de croire qu'Arliste pensait qu'il valait mieux passer par les choses pour expliquer les idées et les mots et que Descartes ou Russell réorganiserent, chacun à leur manière, l'ordre explicatif. Il serait plus exact de

nous comparons les paradigmes reflètent notre point de départ herménéutique et du même coup le paradigme qui est chaque fois *le nôtre*. Si Rorty choisit, pour ce faire, le système de référence de l'objectivité, de la subjectivité et de l'intersubjectivité, c'est une conséquence de la perspective catégoriale à partir de laquelle nous avons pris l'habitude de décrire le tournant linguistique du mentalisme. D'un autre côté, une telle description ne s'accorde guère avec l'image d'une succession contingente de paradigmes incommensurables. Le paradigme suivant est bien plutôt toujours la réponse à un problème dû à la dépréciation du paradigme précédent. Contrairement à ce que pense Rorty, les paradigmes ne forment pas une succession contingente, mais un enchaînement dialectique.

Le nominalisme avait privé les choses de leur nature interne ou de leur essence, il avait désigné les concepts universels comme des constructions de l'esprit fini. Dès lors, l'appréhension intellectuelle de l'étant n'avait plus de fondement dans la structure conceptuelle de l'étant lui-même. La correspondance entre l'esprit et la nature ne pouvait plus se comprendre comme une relation ontologique ; les règles de la logique ne reflétaient plus les lois de la réalité. À ce défi, le mentalisme — n'en déplaise à Rorty — a répondu en inversant l'ordre de l'application. Si le sujet de la connaissance ne peut plus emprunter les critères de la connaissance à une nature dépourvue de ses qualités, il est obligé de tirer ces critères de sa subjectivité elle-même, à laquelle il accède par la réflexion. La raison objectivement incarnée dans l'ordre de la nature se retire dans l'esprit subjectif. Du même coup, l'en-soi du monde se transforme en objectif. D'un monde donné pour nous, sujets, et il s'agit dès lors de l'objectivité d'un monde d'objets représentés ou qui *se manifestent*. Si la structure du monde en soi avait jusque-là autorisé la correspondance entre pensées et réalité, autrement dit des jugements vrais, la vérité des jugements devait désormais se mesurer à un critère génétique : la certitude qui s'associe aux expériences vécues évidentes. La pensée représentative débouche sur une connaissance objective dans la mesure où elle saisit le monde phénoménal.

Le concept de subjectivité générerait un dualisme de l'intérieur et de l'extérieur, qui semblait placer l'esprit humain devant la tâche précaire de surmonter un gouffre. On ouvrit ainsi tout grand la porte à la forme moderne du scepticisme. Le caractère privé des expériences vécues qui sont chaque fois les miennes, fondamentement de ma certitude absolue, permet en même temps de

se demander si le monde, tel qu'il nous apparaît, n'est pas finalement pure illusion. Ce scepticisme est ancré dans les catégories paradigmatiques du mentalisme. Il nous rappelle en même temps l'intuition rassurante sur laquelle reposait le paradigme ontologique : celle selon laquelle la vérité des jugements était garantie par une correspondance avec la réalité, ayant son fondement dans celle-ci. Cette intuition pour ainsi dire « en surplomb », que le changement de paradigme n'avait nullement privée de sa force suggestive, s'est associée à la nouvelle question sceptique de savoir si — et le cas échéant comment — la convergence entre représentation et objet peut être fondée génétiquement dans l'évidence liée à nos expériences vécues. C'est cette question seulement qui déclenche la querelle épistémologique entre idéalisme et empirisme²¹. Or — et c'est ce qui m'importe —, cette généalogie révèle que le contextualisme se rattache aux catégories du paradigme linguistique de la manière même dont le scepticisme se rattache aux catégories du mentalisme. Et les intuitions relatives à la vérité, héritées des paradigmes précédents ou gravées dans la mémoire, aiguissent une fois de plus cette problématique.

De même que la querelle des universaux a contribué, à la fin du Moyen Âge, à déprécier la raison objective, de même la critique de l'introspection et du psychologisme a contribué, à la fin du XIX^e siècle, à ébranler la raison subjective. Lorsque la raison est située, non plus dans la conscience du sujet connaissant, mais dans le langage en tant que médium au moyen duquel les sujets agissent communiquent les uns avec les autres, la direction de l'application change une fois de plus. L'autorité épistémique passe du sujet connaissant, qui tire de lui-même les critères de l'objectivité de l'expérience, aux pratiques de justification qui sont celles d'une communauté linguistique. Jusque-là, la validité intersubjective des opinions résultait d'une convergence *a posteriori* entre différentes pensées ou représentations. Et l'accord intersubjectif s'appliquait par l'ancrage ontologique des jugements vrais ou par l'équipement commun, psychologique ou transcendantal, des sujets connaissants. Or, une fois qu'a été accompli le tournant linguistique, toutes les explications partent, au contraire, du primat d'un langage commun. La description des états et des événements dans le monde objectif, tout comme l'auto-représentation des expériences vécues subjectives auxquelles le sujet a un accès privilégié, dépendent de l'usage d'un langage commun aux fins de l'interprétation. C'est pourquoi le terme « intersubjectif » ne renvoie plus au

résultat d'une convergence *observée* des pensées ou des représentations de différentes personnes, mais au partage préalable, *pré-supposé* du point de vue des participants eux-mêmes, d'une pré-compréhension linguistique ou d'un horizon du monde vécu, à l'intérieur desquels les membres d'une communauté de communication se trouvent avant même de s'entendre sur quelque chose dans le monde. De ce primat d'une intersubjectivité de croyances partagées par rapport à la confrontation avec la réalité (toujours déjà interprétée), se déduit, enfin, l'interrogation contextualiste, qu'il ne faut pas confondre avec le doute épistémologique tel que le développe le scepticisme.

Le tournant pragmatique ne laisse aucune place au doute quant à l'existence d'un monde indépendant de nos descriptions. Bien au contraire, de Peirce à Wittgenstein, on n'a cessé de rejeter le doute cartésien, en tant qu'il tourne à vide, comme étant une contradiction performative : « Qui voudrait douter de tout n'irait pas même jusqu'au doute. Le jeu du doute lui-même présuppose la certitude²². » D'un autre côté, tout savoir est faillible et, en cas de problématisation, appelle des justifications. Dès lors que l'objectivité de la connaissance ne se mesure plus à la certitude privée, mais à la pratique publique de justification, la « vérité » se transforme en un concept de validité à trois termes. La validité des énoncés en principe faillibles se révèle être justifiée par rapport à un public²³. Or, comme, dans le cadre du paradigme linguistique, nous n'accédons plus à la vérité qu'au titre de ce qui est rationnellement acceptable, la question se pose de savoir comment la vérité d'un énoncé peut encore s'isoler du contexte de sa justification. L'inquiétude suscitée par ce problème rappelle certaines intuitions plus anciennes relativement à la vérité ; elle rappelle notamment la « correspondance » entre pensée et réalité, ou la « certitude sensible » du contact établi avec elle. Ces images, qui n'ont plus cours mais conservent leur force suggestive, motivent la question de savoir comment notre capacité à transcender l'horizon linguistique des croyances justifiées s'accorde avec l'intuition selon laquelle les énoncés vrais sont compatibles avec les faits. Ce n'est pas un hasard si le débat actuel sur la rationalité tourne autour des concepts de vérité et de référence²⁴. De même que le scepticisme ne se contente pas d'assimiler l'être à l'apparence, mais s'inquiète de notre incapacité à les séparer de façon convaincante, de même le contextualisme bien compris n'assimile pas la vérité à l'assertabilité justifiée. Il exprime bien plutôt l'embaras dans lequel nous serions si nous étions obligés d'assimiler

l'une à l'autre. Le contextualisme nous fait prendre conscience d'un problème pour lequel le relativisme culturel présente une solution fautive parce que porteuse d'une contradiction performative.

IV. VÉRITÉ ET JUSTIFICATION

Jusque dans la compréhension d'énoncés élémentaires sur des états ou des événements existant dans le monde, le langage et la réalité s'interpénètrent d'une manière pour nous *indissoluble*. Il n'existe aucune possibilité naturelle permettant de séparer les limitations de la réalité, qui rendent un énoncé vrai, des règles sémantiques qui définissent ces conditions de la vérité. Nous ne pouvons expliquer ce qu'est un fait que par le biais de la vérité d'un énoncé factuel, et nous ne pouvons expliquer ce qui est réel que dans les termes du vrai. L'être, dit Tugendhat, est un être véridatif²⁵. Or, dans la mesure où la vérité des croyances ou des propositions ne peut se justifier qu'au moyen d'autres croyances et d'autres propositions, il nous est impossible d'échapper à l'emprise du langage que nous employons. Ce fait nous suggère d'adopter un concept antifondamentaliste de connaissance et un concept holiste de justification. Comme nous ne pouvons confronter nos propositions à rien qui ne soit déjà lui-même imprégné par le langage, il est impossible de privilégier des énoncés de base censés être capables de se légitimer *d'eux-mêmes* et de servir de fondement à une chaîne linéaire de justification. Rorty souligne à juste titre que « rien ne peut valoir comme justification sauf à être rapporté à ce que nous avons déjà accepté », et il en déduit qu'« il n'existe aucun moyen de transcender nos croyances et nos catégories linguistiques qui nous permettrait de mettre en place une autre pierre de touche que la cohérence »²⁶.

Cela ne signifie pas, cependant, que la cohérence de nos croyances suffirait pour clarifier la signification du concept de vérité, lequel occupe de ce fait une place centrale. Certes, dans le cadre du paradigme linguistique, la vérité d'un énoncé ne peut plus être comprise comme la correspondance avec quelque chose dans le monde, sans quoi le langage devrait nous permettre de « transcender nos catégories linguistiques ». De toute évidence, il nous est impossible de comparer l'expression lin-

guistique à un fragment de réalité non-interprétée ou « nue », autrement dit de la comparer à un référent, car celui-ci se dérobe à notre examen, toujours prisonnier du langage²⁷. Cela dit, le concept de correspondance était tout de même capable de rendre compte d'un aspect sémantique essentiel du prédicat de vérité ; et cet aspect de validité absolue disparaît si la vérité d'un énoncé est comprise comme cohérence s'accordant à d'autres énoncés ou comme assertabilité justifiée dans le cadre d'un système cohérent d'assertions. Alors que des assertions bien fondées peuvent se révéler fausses, nous comprenons la vérité comme une propriété « inaliénable » des énoncés. La cohérence dépend des pratiques de justification, celles-ci étant guidées tantôt par tel critère, tantôt par tel autre. D'où la question suivante : « Pourquoi le fait que nos croyances sont liées les unes aux autres — à supposer qu'il en soit ainsi — donnerait-il la moindre indication quant à leur vérité²⁸ ? »

L'usage d'un prédicat de vérité exprimant la « circonspection »²⁹ montre que nous associons à la vérité des énoncés une prétention inconditionnelle dépassant toute preuve disponible ; les preuves que nous invoquons dans notre contexte de justification doivent, cependant, être suffisantes pour nous *autoriser* à élever des prétentions à la vérité. Bien que la vérité ne puisse pas être réduite à la cohérence ou à l'assertabilité justifiée, il doit bien exister un lien interne entre vérité et justification. Comment, sinon, expliquer qu'une justification de « p », réussie selon nos critères, milite en faveur de la vérité de « p », bien que la vérité ne soit pas un concept de réussite et ne dépende pas de la qualité de la justification d'un énoncé ? Michael Williams décrit ce problème comme le conflit entre deux idées également convaincantes : « Premièrement, pour que nous puissions avoir connaissance d'un monde objectif, la vérité de ce que nous croyons sur le monde doit être indépendante de notre croyance ; deuxièmement, la justification consiste inévitablement à corroborer certaines croyances par d'autres croyances ; c'est donc, en ce sens minimal, une affaire de cohérence³⁰. » D'où une question contextualiste : « Étant donné seulement la connaissance de ce que nous croyons sur le monde et la manière dont nos croyances s'accordent les unes avec les autres, comment pouvons-nous montrer que ces croyances ont une chance d'être vraies ?³¹ »

Il ne faut pas, cependant, comprendre cette question dans un sens *sceptique*. En effet, la conception selon laquelle, en tant qu'individus socialisés, nous nous trouvons toujours déjà dans

le cadre de notre monde vécu auquel nous accédons par le biais du langage, suppose un arrière-plan non problématique de convictions intersubjectivement partagées et pratiquement éprouvées, qui font que le doute total quant à l'accessibilité du monde est dépourvu de sens. Le langage que nous ne pouvons pas « transcender » ne doit pas être compris par analogie avec une intériorité qui serait, pour ainsi dire, coupée du monde extérieur des objets représentables. La relation entre vérité et justifiabilité, qui doit être élucidée, ne fait apparaître aucun gouffre entre intérieur et extérieur, aucun dualisme devant être *surmonté* et qui pourrait susciter la question sceptique de savoir si notre monde dans son ensemble est une illusion. Le tournant pragmatique coupe court à ce type de scepticisme. La raison en est fort simple. Dans la vie de tous les jours, il nous est impossible d'employer le langage sans *agir*. Le discours lui-même s'effectue sur le mode d'actes de parole qui sont à leur tour enchâssés dans des contextes d'interaction et liés à des actions instrumentales. En tant qu'acteurs, c'est-à-dire en tant que sujets d'interactions et d'interventions, nous sommes déjà en contact avec les choses à propos desquelles nous pouvons produire des énoncés. Les jeux de langage et les pratiques forment un *tissu* : « Il arrive un moment [...] où il nous faut abandonner la sphère des propositions (et des textes) et nous appuyer sur l'accord dans l'action et dans l'expérience (par exemple dans l'usage d'un prédicat)³². » Se confirme ainsi, du point de vue de la philosophie du langage, le constat phénoménologique de Husserl selon lequel nous « sommes toujours déjà auprès des choses ».

C'est pourquoi la question du lien interne entre justification et vérité — lien qui explique pourquoi, à la lumière des preuves disponibles, nous sommes en droit d'élever une prétention à la vérité inconditionnelle au-delà de ce que nous justifions — ne relève pas de l'épistémologie. Il ne s'agit pas ici d'être ou d'apparence. Ce qui est en jeu n'est pas la représentation correcte de la réalité, mais une pratique qui ne doit pas s'effondrer. L'inquiétude contextualiste trahit le souci de voir les jeux de langage et les pratiques continuer à fonctionner sans encombre. La pratique de l'entente ne peut pas fonctionner sans que les intéressés se réfèrent à un unique monde objectif et par là même stabilisent l'espace public intersubjectivement partagé, duquel peut se détacher tout ce qui est purement et simplement subjectif³³. L'hypothèse d'un monde objectif indépendant de nos descriptions répond à une exigence fonctionnelle de nos

processus de coopération et d'entente. Car, sans cette hypothèse, une pratique qui repose sur la distinction (quelque peu) platonicienne entre opinion et savoir inconditionnel sortirait de ses gonds³⁴. S'il devait s'avérer que nous ne pouvons pas même faire cette distinction, il en résulterait un malentendu pathologique à propos de nous-mêmes, plutôt qu'une compréhension illusoire du monde. Le scepticisme soupçonne qu'il y a ici une erreur épistémologique, tandis que le contextualisme pense que l'erreur réside dans notre manière de vivre.

Le contextualisme se demande donc si, et, dans l'affirmative, comment, on peut intégrer au paradigme linguistique l'idée intuitive que nous sommes en principe capables de distinguer entre la vérité et ce qui est tenu-pour-vrai. Cette intuition n'est pas « réaliste » dans un sens épistémologique. Même à l'intérieur du pragmatisme, les avis sont partagés sur cette question. Les uns sont assez pragmatistes pour prendre au sérieux à la fois l'intuition quotidienne et la relation interne entre cohérence et vérité qui s'y atteste. Les autres considèrent l'effort pour clarifier cette relation interne comme une entreprise désespérée — et traitent l'intuition quotidienne comme une illusion. Rorty souhaite combattre cette illusion par des moyens rhétoriques et plaide pour une *rééducation*. Nous devons nous habituer à remplacer le désir d'objectivité par un désir de solidarité et, avec William James, à ne comprendre par « vérité » que ce que, pour « nous », membres libéraux de la culture occidentale ou des sociétés de l'Ouest, il est bon de croire : « [Les pragmatistes] devraient se concevoir eux-mêmes comme travaillant à l'interface du sens commun de leur communauté, sens commun largement influencé par la métaphysique grecque et le monothéisme patriarcal [...]. Ils devraient se concevoir engagés dans un effort à long terme pour changer la rhétorique, le sens commun de leur communauté et l'image qu'elle a d'elle-même³⁵. »

Avant de discuter cette proposition, j'aimerais examiner les solutions de rechange, pour voir si elles sont aussi désespérées que le suppose Rorty. N'y a-t-il pas, malgré tout, des explications plausibles indiquant qu'une justification réussie dans le contexte qui est chaque fois le nôtre milite en faveur de la vérité de l'énoncé justifié, indépendamment de son contexte ? Ce sont, avant tout, deux tentatives d'explication qui m'intéressent ici : celle, déflationniste, qui conteste que la « vérité » est, d'une façon générale, susceptible d'être explicitée, et celle, épistémologique, qui soumet le concept d'assertion justifiée à une réévaluation inflationniste en faisant de la vérité la valeur limite du

processus de justification. À vrai dire, le déflationnisme ne peut « déthématiser » le concept de vérité que jusqu'au point où il est encore capable de servir de support à une intuition réaliste ; inversement, la conception épistémologique ne peut idéaliser les conditions de justification que jusqu'au point où cette argumentation sublimée reste à la portée de « notre » pratique³⁶.

V. LE CONCEPT SÉMANTIQUE DE VÉRITÉ ET LA PERSPECTIVE PRAGMATISTE

La convention tarskienne relative à la vérité, selon laquelle « p » est vraie si et seulement si p », s'appuie sur l'emploi dénotationnel du prédicat de vérité, emploi que l'on peut illustrer par la confirmation des énoncés d'autrui : « Tout ce que le témoin a dit hier est vrai. » Le locuteur reprend ainsi à son compte « tout ce qui a été dit », si bien qu'il pourrait réitérer les assertions faites en parlant à la première personne. Une telle utilisation du prédicat de vérité est remarquable à deux titres. D'un côté, elle permet de se référer, en les généralisant, à des contenus mentionnés qui ne sont pas explicitement restitués ; Tarski recourt à cette propriété pour construire une théorie de la vérité qui généralise tous les emplois de « T ». D'un autre côté, dans le cas d'un emploi de ce type, le prédicat de vérité établit une relation d'équivalence entre deux termes linguistiques ; c'est même la clé de la stratégie explicative de Tarski. Si l'on recourt à la fonction dénotationnelle, il semble en effet que l'on puisse projeter l'inaccessible « rapport de correspondance » entre langage et monde ou entre proposition et fait, au niveau de la relation sémantique tangible entre les expressions d'un langage d'objet et un métalangage. Quelle que soit l'idée qu'on se fait de la fonction représentative des énoncés — qu'on y voie la « satisfaction » des conditions de vérité ou un « accord » entre les faits et les propositions —, on songe toujours à des images de relations qui transcendent le langage. Or, il semble que ces relations puissent être clarifiées au moyen de cohérences *internes au langage*. Cette idée initiale permet de comprendre pourquoi certaines connotations d'un réalisme faible s'associent au concept sémantique de vérité, même s'il est clair qu'un tel concept ne saurait soutenir un réalisme cognitif du type de celui de Popper³⁷.

Or on a très tôt remarqué que le concept sémantique de vérité

ne peut honorer sa prétention à expliciter la signification³⁸. Cette incapacité est due au fait que la fonction déflationnelle, qui présuppose déjà la fonction représentative, n'est pas suffisamment informative. On comprend le sens de la convention « T » lorsqu'on sait ce que *signifie* la partie droite du biconditionnel. Le sens du prédicat [« vrai »] contenu dans la proposition « Tout ce que le témoin a dit hier est vrai » est parasitaire par rapport au mode assertorique des affirmations soutenues par le témoin en question. Avant qu'une assertion puisse être citée, il faut qu'elle ait été « faite ». Ce sens assertorique peut s'analyser de façon exemplaire en examinant soit les prises de position par oui et par non des interlocuteurs qui font des objections ou les rejettent, soit l'usage du prédicat de vérité exprimant la « circonspection » ou la « mise en garde », usage par lequel nous rappelons aux interlocuteurs que même les énoncés qui ont été justifiés de façon convaincante peuvent se révéler faux.

Même si cette appartenance n'est pas exclusive, le prédicat de vérité fait partie du jeu de langage de l'argumentation ; on peut donc clarifier sa signification — non pas exclusivement, mais aussi — en se référant aux fonctions qu'il remplit dans ce jeu de langage, et donc dans la *dimension pragmatique* d'un certain usage de ce prédicat. En ne retenant que la dimension sémantique des propositions et des commentaires métalinguistiques faits sur ces propositions, on n'appréhende que le reflet d'une pratique linguistique préalable qui a sa place, comme nous aurons à le montrer, dans la vie quotidienne. Pour l'usage déflationniste du prédicat de vérité, le fait de faire subir une réduction sémantique au sens pragmatique de la vérité présente un avantage : on évite ainsi toute discussion sur la « nature » de la vérité, sans être obligé d'abandonner la distinction minimale entre savoir et opinion, vérité et tenir-pour-vrai. La stratégie déflationniste cherche à dissocier ces distinctions élémentaires de toute querelle portant sur des conceptions épistémologiques substantielles. Si l'on peut montrer que le concept sémantique de vérité suffit pour expliquer les méthodes qui prévalent dans la recherche et lors des choix théoriques et par conséquent pour expliquer ce qui, dans le travail scientifique, passe pour un « succès » ou un « accroissement du savoir », nous pouvons sauvegarder l'hypothèse réaliste faible d'un monde indépendant de nos descriptions, sans devoir lester le concept de vérité d'un réalisme de la connaissance³⁹.

D'un autre côté, la science n'est pas le seul domaine, ni

même le domaine privilégié, d'application du prédicat de vérité. Même si un concept déflationniste de vérité suffisait pour rendre compte de l'existence de la science et pour éclairer le fonctionnement de notre travail de recherche, le doute contextualiste ne serait pas encore dissipé. Car il ne porte pas seulement sur la construction et le choix des théories, ni même seulement sur la pratique de l'argumentation en général. À plus forte raison, le concept sémantique de vérité ne nous est pour ainsi dire d'aucun secours pour ce qui touche, avant toute théorie, la vérité dans notre pratique quotidienne.

Le monde vécu est intéressé par le double visage du rôle pragmatique de la vérité en tant que médiatrice entre les certitudes de l'action et l'assertabilité justifiée par la discussion. Dans le tissu de nos pratiques habituelles, les prétentions à la validité implicites, acceptées sur fond de convictions intersubjectivement partagées, forment pour ainsi dire des rails sur lesquels évoluent les certitudes déterminantes pour l'action. En revanche, dès qu'elles perdent tout soutien hors du corset de ces évidences, les certitudes effarouchées se transforment en autant d'incertitudes, qu'il s'agit du même coup de thématiser. Au cours du passage de l'action à la discussion⁴⁰, ce qui, dans un premier temps, avait été naïvement tenu pour vrai, se dissocie du mode de la certitude pratique pour se transformer en énoncé hypothétique dont la validité reste en suspens pendant toute la durée de la discussion. L'argumentation est un concours dont le but est de faire ressortir les meilleurs arguments en faveur ou à l'encontre de certaines prétentions à la validité controversées ; on s'y engage dans l'intérêt de la recherche coopérative de la vérité⁴¹.

Or cette description d'une pratique de justification orientée vers la vérité pose à nouveaux frais la question de savoir comment la mobilisation systématique de bonnes raisons, qui, dans le cas le plus favorable, débouche sur des croyances justifiées, doit néanmoins suffire pour distinguer les prétentions à la vérité justifiées de celles qui ne le sont pas. Dans un premier temps, j'aimerais simplement insister sur l'image d'un processus circulaire qui s'offre à nous lorsque nous adoptons un point de vue plus large, incluant la théorie de l'action ; en effet, au niveau de l'argumentation, les certitudes pratiques ébranlées se transforment en autant de prétentions à la validité controversées, élevées par des énoncés hypothétiques ; ces prétentions sont examinées dans la discussion et, le cas échéant, honorées, ce qui permet donc aux vérités acceptées d'être réintégrées au

contexte de l'action ; du même coup, les certitudes pratiques (le cas échéant différentes) s'appuyant sur des croyances que l'on tient sans problème pour vraies, peuvent également être rétablies. Ce qui reste toujours à expliquer, c'est la mystérieuse force de l'accord obtenu au terme d'une discussion, qui *autorise* les interlocuteurs, dans leur rôle d'acteurs, à accepter sans réserve certaines assertions justifiées comme des vérités. Car, compte tenu de la description donnée par la théorie de l'action, il est clair que l'argumentation ne peut remplir son rôle, qui est de *rétablir* des certitudes pratiques devenues problématiques, que si elle vise la vérité dans un sens non contextuel, autrement dit inconditionnel.

Lorsque nous adoptons une attitude réfléchie, nous savons parfaitement que tout savoir est faillible ; néanmoins, dans la vie quotidienne, il nous est impossible de nous contenter d'hypothèses et de mener une vie de part en part faillibiliste. Le faillibilisme organisé de la recherche, qui tente d'établir un consensus *dissocié* de l'action, permet d'engager durablement des rapports hypothétiques avec certaines prétentions à la vérité controversées. Ce n'est pas là un modèle praticable dans le monde vécu. Certes, nous devons y prendre des décisions, alors même que nos informations sont incomplètes, les risques existentiels, perte des êtres les plus proches, maladie, vieillesse et mort, étant la marque de la vie humaine. Pourtant, en dépit de ces incertitudes, les routines quotidiennes reposent sur une confiance sans réserve dans le savoir, que ce soit celui d'un profane ou celui d'un expert. Nous ne mettrions jamais les pieds sur un pont, n'utiliserions jamais de voiture, n'accepterions pas de subir une opération, ne goûterions aucun mets savoureux, si nous ne pensions que les connaissances chaque fois mises en application étaient confirmées et que les hypothèses utilisées au cours de la fabrication ou de la mise en œuvre étaient vraies. Le besoin performatif de certitude pratique exclut en tout cas toute réserve de principe à l'égard de la vérité, bien que nous sachions, dès que les pratiques naïves sont suspendues, que les prétentions à la vérité ne peuvent être honorées que par la discussion et donc dans le cadre du contexte de justification chaque fois approprié. Il ne faut assimiler la vérité ni à la certitude pratique ni à l'assertabilité garantie. De toute évidence, il faut des concepts forts de savoir et de vérité, toujours soupçonnables de platonisme, pour rendre compte, dans son unité, du sens illocutoire d'assertions qui, dans les actions et les discussions, jouent des rôles chaque fois différents. Si, dans la pratique, les « vérités » servent d'appui

aux certitudes pratiques, dans la discussion elles sont le point de repère auquel se réfèrent les prétentions à la vérité.

VI. LE CONCEPT ÉPISTÉMIQUE DE VÉRITÉ CONSIDÉRÉ DU POINT DE VUE PRAGMATIQUE

Le problème tenace posé par la relation entre vérité et justification explique pourquoi on a tenté de distinguer la « vérité » de l'« acceptabilité rationnelle » et idéalisé les conditions de justification. Dans cette perspective, un énoncé justifié selon « nos » critères se distingue de l'énoncé vrai, tout comme l'énoncé justifié dans le contexte chaque fois donné se distingue de celui que l'on pourrait justifier dans tous les contextes. Est « vrai » l'énoncé qui pourrait être justifié dans des conditions épistémiques idéales (Putnam)⁴² ou qui, dans une situation de parole idéale (Habermas)⁴³ ou encore dans une communauté de communication idéale (Apel)⁴⁴, ferait l'objet d'un accord argumenté. Est vrai ce qui peut être rationnellement accepté dans de telles conditions idéales. On a fait des objections convaincantes à cette proposition, dont l'origine remonte à Peirce. Elles prennent pour cible les difficultés conceptuelles liées à l'état idéal supposé ou montrent qu'une idéalisation des conditions de justification ne peut remplir sa fonction parce que la distance qu'elle établit entre vérité et assertabilité justifiée est soit trop grande soit trop réduite.

Le premier type d'objections souligne le caractère paradoxal d'un savoir « complet » ou « définitif » considéré comme valeur-limite, et qui, privé de son caractère incomplet et faillible, n'aurait plus rien d'un savoir humain⁴⁵. Tout aussi paradoxale est l'idée d'un consensus ultime ou d'un langage définitif mettant fin à toute autre communication ou à toute interprétation ultérieure, « si bien que ce qui *prétend* être une situation d'entente idéale se révèle être une situation au-delà de la nécessité (et des problèmes) de l'entente réalisée au moyen du langage »⁴⁶. Cette objection faite à l'idéalisation ne vise pas seulement celle qui hypostasie des états finaux comme états *accessibles* dans le monde. Même si les références idéales sont comprises comme des fins par principe inaccessibles, ou accessibles seulement par approximation, resterait le paradoxe que « nous serions alors contraints de tendre vers un idéal dont la réalisation signifierait la fin de

l'histoire de l'humanité »⁴⁷. Le sens critique inhérent à l'orientation vers la vérité en tant qu'idée régulatrice n'est mis en évidence que lorsque l'idéalisation porte sur des caractéristiques formelles ou processuelles de l'argumentation, non sur ses fins.

Les objections du second type débouchent sur la même conclusion. Elles ne portent pas sur les résultats incohérents d'une idéalisation des états finaux, mais sur l'opération même d'idéalisation. De quelque manière que l'on réévalue les conditions épistémiques en les idéalisant, ou bien elles satisfont au caractère inconditionné des prétentions à la vérité en vertu d'exigences qui les coupent de toutes les pratiques de justification connues, ou bien elles restent liées à une telle pratique connue, le prix à payer étant que l'acceptabilité rationnelle, même dans ces circonstances idéales, n'exclut pas l'erreur et ne simule donc aucune propriété « définitivement acquise » : « Il serait évident, ou bien que ces conditions n'excluent pas la possibilité de l'erreur, ou bien qu'elles sont à ce point idéales qu'elles ne font aucun usage du lien recherché avec les capacités humaines⁴⁸. »

Lorsqu'il discute avec Putnam et moi, Rorty recourt à ces objections, non pour discréditer la conception épistémique de la vérité, mais pour la radicaliser. Il partage avec ses opposants l'idée que les critères de l'acceptabilité rationnelle des énoncés sont, certes, sujets à des transformations historiques, mais que celles-ci ne sont pas dans chaque cas arbitraires ; les critères de rationalité sont — en tout cas du point de vue des intéressés — accessibles à la critique et susceptibles d'être « réformés », c'est-à-dire d'être perfectionnés pour de bonnes raisons. Mais, à la différence de Putnam, Rorty se refuse à rendre compte de ce fait que constitue l'apprentissage possible, car il faudrait pour cela concéder que la pratique de justification est fonction d'une idée de vérité qui transcende le contexte de justification chaque fois donné. D'une façon générale, il rejette tout concept limite à caractère idéalisateur et interprète la différence entre justification et vérité de la manière suivante : pour lui, le proposant est chaque fois prêt à défendre ses idées, non seulement ici et maintenant, mais aussi devant un autre public. Quiconque s'oriente de cette manière vers la vérité est prêt à « défendre ses convictions devant un public compétent » ou à « élargir les dimensions et la diversité de la communauté de conversation »⁴⁹. Mais, d'après Rorty, toute idéalisation plus poussée échouera parce que, en idéalisant, nous devons partir de quelque chose de connu, c'est-à-dire en règle générale de « nous-mêmes », autre-

ment dit de la communauté de communication telle que nous la connaissons : « Je ne vois pas ce qu'une " acceptabilité rationnelle idéalisée " peut vouloir dire sinon " acceptabilité pour une communauté idéale ". Compte tenu du fait que cette communauté idéale disposera du point de vue de Dieu, je ne vois pas non plus comment cette communauté idéale pourrait être plus que nous-mêmes, tels que nous aimerions être. Je ne vois pas non plus ce que " nous-mêmes " pourrait signifier ici sinon : nous, libéraux éduqués, sophistiqués, tolérants, permissifs, personnes toujours disposées à écouter l'autre partie, à imaginer toutes les conséquences, etc.⁵⁰. »

On peut cependant lui objecter qu'une idéalisation des conditions de justification n'est nullement tenue de partir des propriétés « denses » de la culture qui est chaque fois la nôtre ; elle peut partir des propriétés formelles et processuelles des pratiques de justification en général, lesquelles sont répandues dans toutes les cultures, même si elles ne le sont pas toujours sous forme institutionnalisée. Le fait que la pratique de l'argumentation oblige les intéressés eux-mêmes à émettre des suppositions pragmatiques dont le contenu est contrefactuel, favorise cette idée. Quiconque s'engage dans une discussion en ayant sérieusement l'intention de se convaincre d'une chose en parlant avec d'autres personnes, doit supposer performativement que les intéressés ne soumettent leur « oui » et leur « non » à aucune autre contrainte que celle du meilleur argument. Or, ce faisant, ils supposent normalement, à titre contrefactuel, qu'il existe une situation de conversation remplissant des conditions invraisemblables : une publicité généralisée, l'inclusion de tous, une participation de tous à égalité de droits, l'immunisation contre les contraintes externes ou internes, ainsi que l'orientation des intéressés vers l'entente (et donc vers des déclarations sincères)⁵¹. Ces présuppositions *incontournables* de l'argumentation expriment l'intuition que les énoncés vrais résistent, même aux tentatives de réfutation qui transcendent toute frontière spatiale, sociale et temporelle. Ce que nous considérons comme vrai doit pouvoir se défendre, non seulement dans un contexte différent, mais encore dans tous les contextes possibles ; il faut donc qu'on puisse le défendre à tout moment et contre toute personne imaginable. La théorie de la vérité fondée sur le principe de discussion s'inspire de cette idée ; ainsi, un énoncé est-il vrai si, dans les conditions exigeantes d'une discussion rationnelle, il résiste à toute tentative de réfutation⁵².

Cela ne veut pas dire que *cette seule raison* suffise à le rendre

vrai. Une prétention à la vérité élevée pour « p » veut dire que les conditions de vérité pour « p » sont remplies. L'argumentation est le seul moyen de savoir si tel est le cas, car nous ne disposons d'aucun accès direct à des conditions de vérité soustraites à toute interprétation. Mais la satisfaction des conditions de vérité ne se transforme pas en fait épistémique uniquement parce que honorer la prétention à la vérité par la discussion est le seul moyen de *savoir* si ces conditions, que nous devons déjà *interpréter* à la lumière d'un type de raisons appropriées, sont remplies.

La variante épistémique conséquente de la théorie de la discussion ne parvient pas à expliquer la vérité, ne serait-ce que parce que toutes les propriétés du processus qu'elle évoque n'assurent pas le « lien recherché avec certaines capacités humaines »⁵³. Quant aux conditions de l'argumentation — l'inclusion universelle, la participation à égalité de droits, l'absence de toute répression et l'orientation vers l'entente —, c'est là, tout compte fait, quelque chose dont nous sommes capables de nous imaginer la réalisation approximativement idéale *ici et maintenant*. Il n'en est pas de même pour l'anticipation de l'avenir ou pour une mise à l'épreuve future. Certes, une telle orientation a *essentiellement* un sens critique et consiste à nous rappeler la limitation ethnocentrique et le caractère faillible de l'accord chaque fois réalisé, quelle que soit sa motivation rationnelle, autrement dit à nous exhorter à opérer un décentrement plus poussé par rapport à la communauté de justification qui est la nôtre. Mais le temps est une limitation ontologique. Dans la mesure où toutes les discussions réelles, se déroulant dans le temps, sont provinciales par rapport à l'avenir, nous sommes incapables de savoir si les énoncés qui sont *aujourd'hui* rationnellement acceptables, serait-ce dans des conditions approximativement idéales, résisteront également, à l'avenir, à toute tentative de réfutation. D'un autre côté, ce même provincialisme condamne notre esprit fini à se contenter de l'acceptabilité rationnelle *comme preuve suffisante* de la vérité : « À chaque fois que nous élevons des prétentions à la vérité sur la base de bons arguments ou de preuves irréfutables, nous *supposons* [...] qu'aucun argument ou aucune preuve ne surgira ultérieurement, qui remettrait nos prétentions à la vérité en question⁵⁴. »

Les raisons pour lesquelles les interlocuteurs, en tant que sujets capables de parler et d'agir, *doivent* se comporter ainsi ne sont pas si difficiles à comprendre, si on décrit leurs discussions, d'un point de vue pragmatique, telles qu'elles sont enchâssées dans le monde vécu. Nous l'avons vu, dans leur pratique, les

individus socialisés ont besoin de certitudes qui conservent ce statut aussi longtemps qu'elles se nourrissent d'un savoir accepté sans réserve. À cela correspond le fait grammatical que, faisant, dans une attitude performative, l'assertion « p », nous devons penser que « p » est inconditionnellement vraie, alors même que, dans une attitude réfléchie, nous n'excluons pas de voir surgir, demain ou ailleurs, des raisons et des preuves qui invalident « p ». Mais cela n'explique pas encore pourquoi nous sommes *en droit* de considérer qu'une prétention à la vérité explicitement élevée par « p » a été honorée dès lors que l'énoncé est, dans les conditions de la discussion, rationnellement accepté. Comment comprendre le fait que les prétentions à la vérité peuvent être « honorées » par la discussion ?

VII. LE CONCEPT PRAGMATIQUE DE VÉRITÉ

On ne voit toujours pas *ce qui nous autorise* à tenir pour vrai un énoncé supposé idéalement justifié dans les limites d'un esprit fini. À ce propos, Wellmer parle d'un « excédent » dû à l'« anticipation d'une mise à l'épreuve future ». Il serait peut-être préférable de dire que les interlocuteurs, qui cherchent à se convaincre les uns les autres qu'une prétention à la validité controversée est justifiée, sont parvenus à un point où la force non contraignante du meilleur argument les amène à *changer de point de vue*. Lorsque, au cours du processus d'argumentation, les intéressés parviennent à la conviction que, disposant de toutes les informations nécessaires et ayant pesé tous les arguments pertinents, ils ont épuisé le potentiel des objections pouvant être élevées contre « p », il n'existe plus aucune raison de poursuivre l'argumentation. En tout cas, il n'existe plus, dès lors, de motivation rationnelle justifiant que l'on *maintienne* une attitude hypothétique par rapport à la prétention à la vérité élevée par « p », prétention qui avait été provisoirement suspendue. Du point de vue des acteurs qui avaient temporairement adopté une attitude réfléchie pour rétablir un accord d'arrière-plan partiellement perturbé, la levée de la problématisation d'une prétention à la vérité controversée revient à autoriser le retour à une attitude d'acteurs impliqués dans un rapport au monde plus naïf. Dès que les divergences entre « nous » et les

« autres » quant à ce qui est effectif ont disparu, « notre » monde peut se confondre avec « le » monde.

C'est à ce tournant que nous qui, en tant qu'interlocuteurs, acceptons la prétention à la vérité élevée par « p » comme une prétention justifiée, rétablissons l'état de choses jusque-là problématique « que p », dans les droits d'une assertion « Mp » susceptible d'être faite à la première personne. Une assertion ainsi *déproblématisée* et restituée au contexte d'action trouve sa place dans un monde vécu intersubjectivement partagé, dans l'horizon duquel nous, les acteurs, nous référons à quelque chose qui existe dans un monde objectif unique. Il s'agit ici d'une supposition formelle qui ne préjuge d'aucun contenu déterminé et ne nous incite pas non plus à parvenir à cette « image correcte de la nature des choses » que Rorty associe toujours à toute intuition réaliste. Comme les sujets qui agissent doivent venir à bout « du » monde, ils ne peuvent éviter d'être réalistes, du moins dans le contexte de leur monde vécu. Ils ont d'ailleurs le droit de l'être, car leurs jeux de langage et leurs pratiques, aussi longtemps qu'ils fonctionnent sans provoquer de déception, font leurs « preuves » par le fait même qu'ils fonctionnent.

Interprétée dans un sens réaliste grâce à l'hypothèse d'un monde objectif, cette instance pragmatique de certification est suspendue au niveau réflexif des discussions sur lesquelles ne pèse plus le poids de l'action et dans lesquelles seuls les arguments comptent. Ici, le regard se détourne pour ainsi dire à la fois du monde objectif et des désillusions que nous vivons dans nos rapports directs avec lui, pour se concentrer exclusivement sur nos interprétations contradictoires du monde. Dans cette dimension intersubjective, où s'affrontent les interprétations controversées, une assertion ne « fait ses preuves » qu'en fonction de raisons et donc en vertu de l'instance de réfutations possibles, non de désillusions subies dans la pratique. Dans ce contexte, la conscience faillibiliste que nous avons de pouvoir nous tromper, y compris lorsque nous avons des croyances bien fondées, dépend, à vrai dire, d'une orientation vers la vérité dont les racines plongent dans le réalisme, tel qu'il caractérise la pratique quotidienne et est suspendu dans la discussion. L'orientation vers une vérité inconditionnée, qui oblige les interlocuteurs à admettre des conditions idéales de justification et un décentrement toujours plus poussé de la communauté de justification, est un reflet de cette autre différence, requise dans le monde vécu, qui sépare la croyance et le savoir et s'appuie sur l'hypothèse d'un seul monde objectif, hypothèse ancrée dans

l'usage du langage à des fins de communication⁵⁵. De cette manière, le monde vécu, avec ses conceptions fortes de vérité et de savoir qui sont fonction de l'action, se manifeste à l'intérieur de la discussion et y apporte le point de repère qui, tout à la fois, transcende la justification et rappelle aux interlocuteurs que nos interprétations sont faillibles. Cette conscience faillibiliste agit en retour sur la pratique, sans détruire le « dogmatisme » du monde vécu. Car les acteurs qui, en tant qu'interlocuteurs, ont fait l'expérience qu'aucune conviction n'est à l'abri de la critique, développeront également dans le monde vécu une attitude plutôt non dogmatique à l'égard de celles de leurs convictions qui sont devenues problématiques.

La perception stéréoscopique des processus de coopération et d'entente, *stratifiées* en contextes d'action et en discussions, permet de prendre conscience de l'*enchâssement* des discussions dans le monde vécu. Le rôle que les convictions jouent dans l'action et celui qu'elles jouent dans la discussion sont très différents, et elles « font leurs preuves » tout aussi différemment dans ces deux contextes. Dans la pratique, c'est la manière pré-réflexive de « venir à bout du monde » qui montre que les convictions « fonctionnent » ou sont problématisées, alors que, dans l'argumentation, seules les raisons révèlent que les prétentions à la validité controversées méritent ou non une reconnaissance rationnellement motivée. Certes, c'est à ce niveau seulement que se pose la question du lien interne entre justification et vérité ; mais seule l'interaction entre actions et discussions permet d'y répondre. Tant que nous en restons au niveau de l'argumentation et négligeons à la fois la transformation, assurée par l'identité des personnes, du savoir des acteurs en savoir des participants à l'argumentation, et le transfert du savoir dans la direction opposée, il est impossible d'écarter le doute contextualiste. Seule l'intrication des deux rôles pragmatiques différents que le concept de vérité, avec sa double face, joue à la fois dans les contextes d'action et dans ceux des discussions, peut expliquer pourquoi une justification réussie dans notre contexte donne à penser que l'opinion justifiée est vraie indépendamment du contexte donné. De même que, d'une part, le concept de vérité permet de traduire les certitudes pratiques ébranlées en termes d'énoncés problématisés, de même le fait de continuer à s'orienter vers la vérité permet, d'autre part, de *retraduire* les assertions justifiées dans la discussion afin de rétablir les certitudes pratiques.

Pour mener à bien ce mode d'explication, il suffira de recom-

poser comme il faut les énoncés partiels jusqu'ici rassemblés. Dans le monde vécu, les acteurs dépendent d'un certain nombre de certitudes pratiques. Il leur faut venir à bout d'un monde supposé objectif et donc opérer avec la distinction entre croyance et savoir⁵⁶. Faire intuitivement confiance à ce que l'on tient pour absolument vrai est une nécessité *pratique*. Ce mode du tenir-pour-absolument-vrai se reflète au niveau de la discussion à travers les connotations que confortent les prétentions à la vérité, lesquelles renvoient au-delà du contexte de justification chaque fois donné et, en nous obligeant à supposer qu'il existe des conditions idéales de justification, provoquent un décentrement de la communauté de justification. C'est pourquoi le processus de justification peut s'orienter vers une vérité qui, certes, *transcende toute justification, mais est toujours déjà efficace dans la pratique*. La fonction de la validité des énoncés dans la pratique quotidienne explique pourquoi le fait d'honorer par la discussion certaines prétentions à la validité peut en même temps être interprété comme satisfaisant un besoin pragmatique de justification. Or, ce besoin de justification — transformation des certitudes pratiques qui ont été ébranlées — en prétentions à la validité problématisées ne peut être satisfait que par une retraduction des croyances, justifiées par la discussion, en des vérités qui sont appelées à guider notre action.

Or, comme c'est, en dernière instance, cette interaction qui dissipe le doute sur l'intuition réaliste de tous les jours, une objection s'impose à l'esprit : la description tendancieuse des discussions enchâssées dans le monde vécu ne permet plus d'aborder toute cette question litigieuse de façon impartiale. Certes, Rorty ne contesterait pas ce lien entre discussion et action. Il accepterait aussi d'établir un lien entre les deux perspectives — celle des interlocuteurs qui cherchent à se convaincre réciproquement de leurs interprétations et celle des sujets qui agissent et sont engagés dans leurs jeux de langage et dans leurs pratiques. Mais Rorty ne distinguerait pas ces perspectives de façon à les relativiser l'une par rapport à l'autre. Au point de vue des participants à l'argumentation, sa description emprunte cet aspect des dialogues qui nous tiennent prisonniers et nous interdisent de nous évader des contextes de justification ; à la perspective des acteurs, elle emprunte le mode de la nécessité de venir à bout du monde. La projection réciproque de ces deux perspectives contraires constitue ensuite la certitude ethnocentrique qui amène Rorty à se demander ce qui nous obligerait, d'une façon générale, à nous efforcer de faire

converger la prise de conscience contextualiste, que nous devons à nos expériences de l'argumentation, avec le réalisme de tous les jours dont il crédite le monde vécu. Si les acteurs du monde vécu ne peuvent — jusqu'à nouvel ordre — s'empêcher d'être « réalistes », tant pis pour eux. Il incombe alors aux philosophes de réformer le concept de vérité qui est celui du bon sens, puisque c'est lui qui nous induit en erreur.

À cette fin, même un déflationnisme qui, comme celui de Michael Williams, opère avec le concept sémantique de vérité est encore trop fort. Rorty préfère rendre le concept de vérité de part en part épistémique. Comme il n'y a rien d'autre que de la justification et que, de l'assertabilité justifiée d'un énoncé, on ne peut rien déduire quant à sa vérité, le concept de vérité est *inutile* : « [...] la différence entre justification et vérité est de celles qui sont sans effet, sauf pour rappeler que ce qui est une justification pour tel auditoire n'en est pas une pour tel autre⁵⁷. » Le seul usage non redondant du prédicat de vérité, l'usage qui exprime la « circonspection » ou la « mise en garde », doit lui aussi être réinterprété. Il s'agit d'inventer et d'imposer un nouveau vocabulaire, capable de se passer du concept de vérité et de supprimer les intuitions réalistes (comme l'hypothèse d'un monde objectif, le fait de parler de la représentation de faits, etc.) : « Nous refusons simplement de parler d'une certaine façon, à savoir de la façon platonicienne [...]. Nos efforts de persuasion doivent prendre la forme d'une inculcation progressive de nouvelles manières de parler, plutôt que celle d'une argumentation directe au moyen des anciennes manières de parler⁵⁸. »

VIII. LA NATURALISATION DE LA RAISON INCARNÉE DANS LE LANGAGE

Le programme rortien de rééducation a suscité des questions et des objections⁵⁹. En premier lieu, comme il ne souhaite pas accepter le langage du bon sens tel qu'il est, c'est à Rorty qu'incombe la charge de preuve. En règle générale, les pragmatistes tirent vanité du fait que leurs conceptions sont en accord avec le *common sense*. Curieusement, les néopragmatistes se vantent d'être des « athées dans une culture majoritairement religieuse ». En questionnant les jeux de langage pathologiques des philosophes, leur thérapie est censée avoir une incidence sur les

déformations provoquées par le platonisme jusque dans la vie quotidienne. Pour nous convaincre du pouvoir idéaliste de ce platonisme, Rorty est obligé d'accepter le diagnostic d'une décadence de la métaphysique occidentale. Mais ce que Heidegger ou Derrida, par exemple, à leur manière passablement métaphysique, disent pour critiquer la métaphysique, fait plutôt partie, selon l'appréciation de Rorty lui-même, de la littérature « édifiante » réservée au perfectionnement privé, et ne peut en aucun cas servir à mener une critique publique des conditions de vie aliénées⁶⁰. Ce qui est plus important que sa motivation, c'est, cependant, la possibilité ou l'impossibilité de mener cette entreprise jusqu'à son terme. À ce propos, pour conclure, deux questions : (1) La révision de nos conceptions, telle qu'elle est ici envisagée, est-elle compatible avec le fait avéré d'une capacité d'apprentissage qui n'est pas déjà *a priori* clôturée ? (2) Que devient le caractère normatif de la raison, et à quel point l'auto-description néodarwinienne des êtres raisonnables est-elle contre-intuitive ?

(1) Le programme d'une révision raisonnable de préjugés platoniciens profondément ancrés exige de nous un processus d'apprentissage qui ne peut guère s'effectuer dans les limites d'un vocabulaire donné et selon les critères existants dans un contexte donné, mais s'empare de ce vocabulaire et de ces critères eux-mêmes. Ne serait-ce que pour cette raison, Rorty doit proposer l'équivalent approprié d'une orientation vers la vérité qui dépasse le contexte de justification chaque fois donné. Or, si la différence entre « vrai » et « justifié » se réduit au fait que le proposant est prêt à défendre « p », y compris devant un *autre* public, une telle anticipation ne dispose d'aucun point de repère. Rorty répond à cette objection en concédant une idéalisation prudente des conditions de justification. Ce que l'on a traditionnellement appelé la « recherche de la vérité » peut, selon lui, aussi bien se décrire comme la « poursuite d'un accord intersubjectif sans contrainte parmi des groupes de plus en plus larges d'interlocuteurs » : « Nous espérons justifier notre croyance devant des auditoires aussi nombreux et aussi larges que possible⁶¹. » Certes, Rorty ne souhaite pas que l'on voie là une orientation vers un « but de plus en plus éloigné », autrement dit une idée régulatrice. Même le public élargi et le contexte global sont censés n'être qu'un autre public et un autre contexte. Néanmoins, Rorty ajoute à cette description les qualifications déjà mentionnées d'une extension et d'une diver-

sité toujours plus grandes, et donc des conditions qui — à certains égards qui ne sont pas tout à fait contingents — rendent le succès possible de l'argumentation plus difficile.

Rorty ne peut pas expliquer cette complication, inutile du point de vue pragmatique. Avec cette orientation vers des auditoires « toujours plus nombreux », « toujours plus grands » et « toujours plus diversifiés », Rorty fait entrer en jeu une faible idéalisation qui ne va pas de soi. Dès qu'on a éliminé le concept de vérité au profit d'une validité épistémique contextuelle pour nous, on ne dispose plus d'aucun point de repère normatif qui expliquerait pourquoi un proposant devrait s'efforcer d'obtenir l'assentiment pour « p » *au-delà des frontières de son propre groupe*. La réponse selon laquelle l'assentiment d'un public toujours plus nombreux réduit d'autant notre crainte d'être réfutés, pré-suppose l'intérêt même qu'il s'agirait de justifier, à savoir le « désir d'un accord intersubjectif aussi large que possible ». Si « la vérité » est ce que « nous » considérons comme justifié parce que c'est bon « pour nous », il n'existe pas de motivation rationnelle qui nous inciterait à élargir le cercle des nôtres. Il n'existe, dès lors, aucune raison de procéder à une extension décentrée de la communauté de justification, notamment si, comme le fait Rorty, on définit sa propre ethnie comme le groupe devant lequel on se sent obligé de rendre des comptes. Or, pour chercher, en outre, l'assentiment des « étrangers », il n'existe aucune justification normative, mais tout au plus une référence explicative aux propriétés contingentes d'une « culture occidentale libérale » dans laquelle « nous, les intellectuels », occupons une position plus ou moins hostile au dogmatisme. Même à nous, cependant, Rorty assure qu'« il faut, en pratique, privilégier le groupe dont nous faisons partie, même s'il n'existe pas, pour en décider ainsi, de justification qui ne soit circulaire »⁶².

(2) Avec l'idée régulatrice de vérité, la pratique de la justification perd le point de repère en vertu duquel les critères de justification se distinguent des normes « ordinaires ». Sociologiser la pratique de la justification, c'est naturaliser la raison. En règle générale, les normes sociales ne sont pas seulement susceptibles d'être décrites du point de vue d'un observateur sociologue, mais encore d'être justifiées du point de vue des participants, à la lumière des critères qu'ils considèrent eux-mêmes comme valides. Or, sans leur rapport à la vérité ou à la raison, les critères ne pourraient plus se corriger eux-mêmes et perdraient du

même coup leur statut de normes susceptibles de justification. De ce point de vue, ce ne seraient même plus des normes au sens ordinaire. Bien que, « pour nous » qui sommes la communauté de justification compétente, elles continuent à prétendre à la validité, elles ne sont plus dès lors *que* des faits sociaux. Pour que, néanmoins, la pratique de la justification ne s'effondre pas et que le prédicat « raisonnable » ne perde pas son caractère normatif, pour que cette pratique et ce prédicat continuent à fonctionner, il faut donc, sinon justifier, du moins expliquer, les critères de rationalité que nous considérons comme valides.

Pour ce faire, Rorty recourt à une description naturaliste des hommes en tant qu'êtres qui développent des outils permettant de s'adapter au mieux à leur environnement afin de satisfaire leurs besoins. Le langage est lui aussi un tel outil, et non un médium permettant de représenter la réalité : « Peu importe si l'outil est un marteau, un fusil, une croyance ou un énoncé, l'utilisation des outils fait partie de l'interaction entre l'organisme et l'environnement ⁶³. » Ce qui nous semble être l'aspect normatif de l'esprit structuré par le langage exprime simplement le fait que les opérations intelligentes ont un rôle fonctionnel pour la conservation d'une espèce qui, par son action, doit « venir à bout » de la réalité. Une telle autodescription néodarwinienne a un prix qui ne manque pas d'ironie. En effet, en remplaçant la « description correcte des faits » par une « adaptation réussie à l'environnement », Rorty se contente de troquer un objectivisme contre un autre : l'objectivisme de la réalité « représentée » contre celui de la réalité « contrôlée » par des instruments. La direction de l'ajustement de l'interaction entre homme et monde change de ce fait ; mais ce qui ne change pas, c'est le point de repère du monde objectif en tant que totalité de ce que nous pouvons soit « représenter » soit « traiter ».

Le tournant pragmatique se proposait de remplacer le modèle de la représentation par un modèle de la communication remplaçant lui-même l'objectivité chimérique de l'expérience par l'entente intersubjective réussie. Or, c'est cette dimension intersubjective qui se referme sous la description objectivante des processus de coopération et d'entente, lesquels ne sont intelligibles en tant que tels que du point de vue des participants. Rorty emploie un jargon qui n'admet plus la distinction entre le point de vue des participants et celui de l'observateur. Tributaires de la maîtrise intersubjective d'un langage commun, les relations interpersonnelles sont assimilées au modèle du comportement adaptatif (ou de l'action instrumentale). En

renonçant par ailleurs à distinguer entre l'usage stratégique et l'usage non stratégique du langage, entre l'action orientée vers le succès et l'action orientée vers l'entente, Rorty se prive de moyens conceptuels permettant de rendre compte de nos distinctions intuitives entre convaincre et persuader, entre motivation par des raisons et influence causale, entre apprentissage et endoctrinement. La confusion contre-intuitive entre ces termes a une conséquence désagréable : nous perdons ainsi des étalons critiques qui fonctionnent bien dans la vie quotidienne. La stratégie naturaliste de Rorty entraîne du même coup un nivellement des catégories par suite duquel nos descriptions deviennent insensibles à certaines différences qui, dans la pratique, font la différence ⁶⁴.

CHAPITRE 6

*Justesse ou vérité*Le sens de la validité déontologique
des jugements moraux et des normes

Il existe un lien essentiel entre la liberté et la vérité, si bien que toute méconnaissance de la vérité est en même temps une méconnaissance de la liberté.

HERBERT MARCUSE
(1939, note posthume)

Depuis ses débuts platoniciens, l'idéalisme philosophique a toujours été fondé sur la conviction que nous étions capables de « connaître » le bien. Et la querelle quant au type de connaissance en question est presque aussi ancienne que cette conviction. Les réponses que Platon, Aristote et Kant ont apportées à cette question dépendirent chaque fois d'une manière déterminée de définir la sphère du bon et du mauvais (ou du bien et du mal) : le bien est-il apparenté à l'étant dans son ensemble ? Ne se rapporte-t-il qu'à la vie bonne des êtres raisonnables ? Ou ne naît-il que de la bonne volonté de ceux qui agissent en ayant conscience de leur devoir ? Le bien s'exprime-t-il dans le cosmos, s'incarne-t-il dans l'ethos d'une communauté, ou réside-t-il dans l'esprit moral d'un moi intelligible ? Les réponses données dépendent également de ce que nous entendons par connaître et savoir. Si les étapes de la justification empirique servent essentiellement à préparer, au moyen de la discussion, l'accès à l'intuition intellectuelle, c'est la saisie intuitive du bien qui se recommande comme forme suprême de la connaissance. Si toute connaissance a une structure discursive, la réflexion intelligente sur la vie bonne perd, comparée à une connaissance rigoureuse fondée sur la déduction, son caractère contraignant. Si la raison est comprise comme une faculté productrice qui tire sa plus haute certitude d'une réflexion dans laquelle elle est

auprès de soi, la morale peut se fonder à partir d'une autolégislation raisonnable.

Kant suit Aristote en dissociant la raison pratique de la raison théorique, à laquelle il réserve la capacité de rendre la connaissance objective possible ; mais, comme Platon, il maintient l'unité de la raison spéculative et de la raison pure pratique en allant même jusqu'à accorder le primat aux principes *a priori* de la faculté de désirer. Car, dans son usage pratique, la raison fait ses preuves en tant que faculté d'Idées constitutives *déterminant* la volonté, alors que, dans son usage théorique, elle se révèle une faculté d'Idées régulatrices, qui se contente d'*instruire* la connaissance relevant de l'entendement. Depuis qu'Aristote a distingué entre philosophie théorique et philosophie pratique, la querelle quant à la définition du « savoir » moral appelle un débat sur le rapport entre raison théorique et raison pratique. Fichte a déduit la raison théorique de la raison pratique d'un moi qui se pose lui-même ; Hegel a assuré le primat d'une raison spéculative qui se reconstruit elle-même, alors que Kant s'était, quant à lui, acharné à distinguer entre l'usage pratique et l'usage théorique de la raison, se refusant à rabattre, comme Aristote, la raison pratique comme faculté de juger, au rang d'une faculté de connaître inférieure. L'aiguillage ainsi mis en place rend compte de deux intuitions qu'il me semble difficile de rejeter.

D'un côté, les attentes quant au comportement moral se distinguent d'autres normes sociales, par exemple des mœurs et des conventions, par le fait qu'elles permettent de juger une action, non seulement comme étant conforme aux règles ou déviante, mais encore comme étant « correcte » ou « fautive » au regard de la règle elle-même ; en effet, le sens prescriptif de termes comme « prescrire » ou « interdire » est lié au sens épistémique de termes comme « justifié » ou « injustifié ». Les normes qui permettent, dans chaque cas, d'apprécier les actions de cette manière cognitive doivent prétendre à la validité, dans un sens qui relève de la connaissance. C'est la raison pour laquelle on a régulièrement intégré les normes morales au contexte d'une « doctrine » plus vaste qui expliquait pourquoi elles méritaient d'être reconnues. Toutes les cultures développées ont été marquées par des doctrines de ce type, c'est-à-dire des religions universelles. Au cours de l'époque moderne, celles-ci ayant perdu leur validité universelle et leur crédibilité publique, un besoin de justification s'est fait jour qui, si tant est qu'il puisse être satisfait, ne pouvait l'être que par la « raison », autrement dit par des raisons universellement ou publiquement intelligibles. Si l'on

part de cette généalogie, on est amené à comprendre le savoir moral par analogie avec la connaissance tout court¹. L'analogie ainsi suggérée est même plus étroite que celle entre *phronèsis* et *épistémè*. Car Aristote associe le savoir prudentiel issu de la faculté de juger pratique à la vraisemblance pure et simple, si bien que le caractère obligatoire des devoirs moraux ne peut pas, par ce biais, se traduire en termes de validité catégorique des jugements moraux. Seule une conception de la morale qui établit une analogie avec la connaissance semble permettre de donner une interprétation cognitiviste de la validité déontologique des normes obligatoires, interprétation qui rend compte du sentiment irréfragable du « respect de la loi » comme « fait de la raison ».

D'un autre côté, on ne peut guère parler d'un « savoir » moral, car, de toute évidence, il ne peut pas s'agir d'un savoir factuel. Une assimilation indifférenciée des convictions morales aux croyances à contenu empirique s'interdit, car le sens de la validité est manifestement différent dans les deux cas. Les assertions disent ce qui est effectif ; les prescriptions ou les interdits disent ce qui doit ou ne doit pas l'être. Savoir comment les choses s'enchaînent « effectivement » est autre chose qu'exiger ce qui doit être fait — ou savoir comment nos actions « doivent » s'engrener pour rendre possible une vie en commun correcte ou juste. Le savoir moral se distingue du savoir empirique, ne serait-ce que par sa relation à l'action. Car il dit comment les personnes doivent se comporter, non ce qu'il en est des choses. La « vérité » des propositions descriptives signifie que les états de choses énoncés « existent », tandis que la « justesse » des propositions normatives reflète le caractère obligatoire des manières d'agir, prescrites ou interdites. Kant cherche à rendre compte de cette différence entre savoir épistémique et savoir pratique en distinguant, relativement aux facultés de la connaissance et du désir, un usage théorique d'un usage pratique de la raison. Bien que la raison théorique soit elle aussi productrice au sens transcendantal, la raison pratique « légifère » dans un autre sens, qu'avec Rawls nous pouvons appeler constructif. L'unité présupposée d'un monde spontanément généré, constitué d'objets de l'expérience possible, unifie la multiplicité des connaissances empiriques, tandis que le « règne des fins » projeté par la raison pratique indique la manière dont les sujets agissants doivent générer ou construire un monde de relations interpersonnelles bien ordonnées — une « république univer-

selle soumise aux lois de la vertu » — et ce, en engageant leur propre volonté au nom de leur intelligence.

La définition kantienne du rapport entre raison théorique et raison pratique, que je ne puis ici discuter en détail², dépend notamment des prémisses métaphysiques sur lesquelles repose l'architecture de l'idéalisme transcendantal dans son ensemble. Elle n'offre aucune base immédiatement convaincante pour la discussion qui a actuellement cours en théorie morale. Autour de 1800, la relation instable entre philosophie théorique et philosophie pratique avait donné lieu à un mouvement de pensée conduisant de Kant à Schelling et à Hegel en passant par Fichte ; aujourd'hui, on n'en parle presque plus. La philosophie du langage, même lorsqu'elle doit faire des emprunts au vocabulaire normatif et aux catégories fondamentales de la philosophie pratique, s'en tient à l'état du problème tel qu'elle en a hérité de la philosophie théorique³. Les disciplines pratiques font preuve d'une réserve complémentaire. L'« indépendance » de la justice par rapport à toute hypothèse épistémologique ou ontologique est programmatique et non simplement le résultat d'une spécialisation progressive⁴. Lorsque, comme il arrive, la question du rapport entre la justification et la validité des normes morales et la fondation et la validité des énoncés descriptifs se pose explicitement, elle est tranchée d'avance en fonction de choix plus ou moins dogmatiques. Ainsi Ernst Tugendhat, par exemple, n'admet un concept pragmatique de fondation (de quelque chose pour quelqu'un) que pour l'usage pratique de la raison, tandis qu'il réserve le concept sémantique aux énoncés susceptibles de vérité⁵.

M'opposant à ces positions, j'aimerais commencer par montrer pourquoi le statut et le sens du savoir moral méritent encore l'attention de la philosophie (I) ; partant d'un débat psychologique mené dans le domaine qui nous intéresse, je présenterai ensuite l'angle sous lequel j'aimerais, quant à moi, reprendre la question classique (II).

I

La question du rapport entre raison théorique et raison pratique ne peut se poser que pour des approches qui, d'une part, accordent, d'une façon générale, une teneur cognitive à la morale et qui, de l'autre, ne réduisent pas la raison pratique à la rationalité de considérations sur les rapports entre fins et

moyens. On sait que les approches non cognitivistes aimeraient, sans détour, ramener le contenu des jugements moraux à des sentiments, à des dispositions ou à des décisions des sujets qui prennent ainsi position⁶. Si ces versions d'un subjectivisme éthique distinguent clairement entre jugements de fait et jugements de valeur, et ce afin d'expliquer pourquoi les propositions normatives et évaluatives fonctionnent différemment du point de vue grammatical, que les propositions à la première personne, tout ce dont elles disposent est une « théorie des erreurs ». Les expressions de sentiments, les préférences et les décisions ne connaissent pas ce type de fondation plus ambitieux que nous associons aux évaluations « fortes » (au sens de Charles Taylor) et à plus forte raison aux jugements moraux. La description non cognitiviste du jeu de langage moral est révisionniste, en ce sens que les participants eux-mêmes partent bien de l'idée que les conflits pratiques d'ordre moral, considérés à la lumière des attentes de comportement normatives intersubjectivement reconnues, peuvent être réglés au moyen de raisons. Décrites de façon non cognitiviste, ces raisons, au moyen desquelles les parties opposées cherchent à parvenir à un accord, se transforment en autant d'erreurs.

Le contractualisme n'est pas obligé d'aller aussi loin. En ramenant la validité des normes morales à une convention entre égoïstes rationnels, c'est-à-dire à une harmonie de leurs intérêts respectifs, il préserve le contenu cognitif des confrontations morales. Mais la somme des mobiles rationnels, qui conduisent chaque individu à donner son assentiment à la lumière de ses propres préférences, n'explique pas encore le caractère spécifiquement obligatoire des normes adoptées, et donc l'obligation déontique au nom de laquelle, membres d'une communauté morale, nous attendons les uns des autres un comportement déterminé. Kant a proposé une traduction raisonnable du sens catégorique de la validité normative, tel qu'il se reflète dans le phénomène du « respect de la loi ». La description qu'en donne le contractualisme, qui soumet cette théorie à une révision complète, fait disparaître la prétention à la validité absolue des maximes susceptibles d'être justifiées du point de vue de leur universalisation⁷.

À première vue, le fait que les sentiments jouent un rôle constitutif dans les confrontations morales semble, à vrai dire, mal s'accorder avec une position cognitiviste. Le jeu de langage moral se compose pour l'essentiel de trois types d'actes de discours, qui sont en corrélation grammaticale : des jugements

relatifs à la manière dont nous devons (avons ou n'avons pas le droit de) nous comporter ; des réactions d'approbation ou de refus ; et surtout des raisons à l'aide desquelles les parties en conflit peuvent justifier leur attitude d'approbation ou de refus. Or, les prises de position positives et négatives ont ici un double visage. D'un côté, elles expriment un « oui » ou un « non » rationnellement motivé par rapport à des énoncés qui — dans un sens quelque peu analogue à la vérité — peuvent être corrects ou incorrects ; d'un autre côté, elles ont en même temps la forme de réactions affectives à un comportement qui est jugé correct ou incorrect. En effet, dans le cas des manquements aux normes, la rancune des victimes froissées et injuriées, ou la douleur des victimes humiliées et déshonorées entre en jeu, en même temps que les sentiments d'entêtement et de honte, de culpabilité et de regret des coupables ou encore l'indignation, voire la révolte des proches qui réagissent en jetant l'opprobre sur le responsable. Ayant affaire à un comportement d'une impressionnante intégrité ou à un comportement d'assistance courageuse, nous réagissons par des sentiments de reconnaissance, d'admiration ou de profond respect.

Comme ces sentiments ont un contenu propositionnel qui va de pair avec l'appréciation morale du comportement en question, nous pouvons y discerner — comme dans les perceptions — des jugements implicites. Les sentiments négatifs, notamment, ont une teneur cognitive que l'on peut expliciter en termes de jugements de valeur, un peu comme les perceptions sont explicitées en termes d'énoncés observationnels. Ainsi explicités en termes linguistiques, les sentiments peuvent eux aussi jouer le rôle de raisons qui entrent dans les discussions morales comme les observations entrent dans les discussions empiriques. Les sentiments d'offense, de culpabilité et de révolte montrent qu'une action a perturbé un ordre moral pré-supposé, fondé sur la reconnaissance réciproque. En tant qu'avertissements, ils constituent la base intuitive de l'expérience au moyen de laquelle nous contrôlons nos justifications réfléchies des actions et les modes d'action régulés par des normes⁸.

Une telle conception de la morale contredit l'idée selon laquelle les sentiments moraux ne seraient que des primes ou des punitions au moyen desquelles une communauté ferait respecter l'accord normatif préalable qui la constitue ou assurerait la reproduction de sa forme de vie culturelle. Elle contredit donc l'interprétation fondée sur une conception empiriste de la

validité normative. Selon cette dernière version, les normes définissent de façon contraignante ce que les membres d'une communauté sont en droit d'exiger les uns des autres, le sens prescriptif des normes résidant dans le fait que leur respect peut être obtenu de force. Les normes seraient ainsi « en vigueur », dans la mesure où elles peuvent être imposées au moyen d'une menace de sanctions externes ou internes. Or, une telle conception ne convient ni à la validité intrinsèque des normes *morales*, ni au fait que ces normes ont besoin d'être justifiées. La description empiriste ne peut pas même saisir le mode de validité complexe des normes juridiques qui, tacitement, leur servent de modèles. L'une des conditions de la légitimité du droit moderne — droit positif instauré et assorti de sanctions — est, en effet, qu'il soit à tout le moins *possible* d'y obéir en vertu du « respect de la loi »⁹.

Une autre raison encore d'interpréter la prétention à la validité associée aux normes morales par analogie avec la vérité, nous est offerte par ce constat psychologique qui voudrait que les intuitions morales nous obligent à « faire ce qui est juste, uniquement parce que c'est juste »¹⁰. Les études psychologiques montrent que les enfants apprennent très tôt à distinguer les interdits moraux absolus des autres règles sociales et des conventions pures et simples¹¹. Kant avait compris la « volonté libre » comme la faculté d'engager son libre arbitre au nom de normes acceptées en vertu d'une prise de conscience morale. Il est intéressant de constater que, dans l'étude des motivations, c'est cette conception qui offre une alternative efficace aux modèles d'explication traditionnels¹².

II

Par analogie avec la vérité, la psychologie du développement de type cognitiviste, qui étend le concept épistémique d'apprentissage au développement de la conscience morale, opère elle aussi avec le même genre de conception des jugements moraux corrects. Le vénérable problème du rapport entre raison théorique et raison pratique, dont l'Idéalisme allemand avait jadis développé la dynamique, resurgit ici dans une version déflationniste. Une personne a « appris » quelque chose lorsqu'elle peut justifier sa nouvelle intuition en rectifiant une conviction plus ancienne, désormais identifiée comme erreur. Si cette phénoménologie de l'apprentissage vaut aussi pour l'acquisition des

convictions morales, il nous faut partir de l'idée que les jugements moraux peuvent être vrais ou faux — ou du moins comportent une prétention à la validité similaire, elle aussi à codage binaire. D'un autre côté, il est douteux qu'il existe des « faits » auxquels les énoncés moraux « conviennent » ou correspondent, à la manière dont les énoncés descriptifs « conviennent » ou « correspondent » aux faits.

Lawrence Kohlberg parle d'un « isomorphisme » du jugement « logique » et du jugement « moral ». Il considère la maîtrise des opérations cognitives comme une condition nécessaire de l'apprentissage des niveaux correspondants du jugement moral. Cela ne veut pas dire « que le jugement moral est simplement une application d'un certain niveau d'intelligence aux problèmes moraux. Je crois que le développement moral est son propre processus séquentiel, plutôt que le reflet du développement cognitif dans un domaine légèrement différent »¹³. Nonobstant l'unité de la raison, qui assure l'analogie entre intuition et connaissance morale, Kohlberg maintient la distinction entre raison pratique et raison théorique. Mais on ne voit pas clairement en quoi consiste la différence.

Piaget souligne avant tout les points communs qui apparaissent quand on explique le développement des différentes capacités cognitives par les mêmes mécanismes d'apprentissage. Parlant du développement, d'une part, de l'entendement et des règles logiques et, de l'autre, des catégories fondamentales et des normes juridiques et morales, il évoque, en effet, un « parallélisme ». Piaget avait découvert que, pas plus que le développement cognitif en général, les processus d'apprentissage moral ne peuvent être ramenés à des *contenus* que l'adolescent apprendrait à l'école ou dans la vie quotidienne : « S'il choisit à chaque stade certains éléments et les assimile dans un certain ordre à sa mentalité, c'est donc que l'enfant ne subit pas plus passivement la pression de la "vie sociale" que de la "réalité physique" considérées en leur totalité, mais qu'il opère une ségrégation active dans ce qu'on lui offre et le reconstruit à sa manière¹⁴. » Ainsi Piaget pense-t-il que le monde social joue, pour le développement de la conscience morale, un rôle analogue à celui du monde objectif pour les opérations de la pensée en général. Dans sa confrontation pratique avec son environnement physique, l'enfant développe, au moyen de l'abstraction réfléchissante, les catégories et les opérations appropriées à l'appréhension du monde objectif. C'est par ces mêmes moyens qu'il acquiert, en rapport avec son environnement social, les

catégories et les perspectives nécessaires à une appréciation morale adéquate des conflits surgissant dans l'action.

En dépit de son approche constructiviste, la théorie génétique de la connaissance conserve ainsi un noyau réaliste. Car l'universalité des formes cognitives de la maturité reflète les *restrictions* invariantes que, lors de nos tentatives pratiques pour dominer la réalité, un monde objectif supposé indépendant impose à notre entendement actif. De même, les traits invariants du monde social se répercutent dans les formes de la prise de conscience morale parvenue à sa maturité et expliquent la validité universelle des jugements moraux. Une telle conception fondée sur l'analogie avec la connaissance a assurément l'avantage de tenir compte de la validité intrinsèque des jugements moraux et de la distinction entre ce qui, dans les normes morales, mérite la reconnaissance, et ce qui relève de leur reconnaissance factuelle. Toutefois, si le monde social doit jouer, pour le développement de la conscience morale, un rôle analogue à celui que le monde objectif joue pour le développement cognitif en général, on se demande si nous pouvons encore échapper au réalisme moral, quelle qu'en soit la version adoptée¹⁵. Intuitivement, ce même doute peut encore se formuler de la manière suivante : un monde social, que nous ne pré-supposons pas de la même manière comme un monde « donné de façon indépendante », peut-il imposer à notre cognition socio-morale le même degré de restrictions que celui que le monde objectif impose à notre connaissance des faits ? Comment le monde des relations interpersonnelles, qui possède une structure symbolique et que nous produisons en quelque sorte nous-mêmes, peut-il décider de la validité ou de l'invalidité des jugements moraux ?

De toute évidence, le savoir moral n'est pas affecté par l'histoire et par la structure historique du monde social de la même manière que l'est le savoir empirique. C'est là, en effet, la raison pour laquelle la justification morale des actions s'opère de façon caractéristique à deux niveaux. Je renvoie ici au fait bien connu que ce n'est qu'« à première vue » que les normes morales bien fondées peuvent prétendre être valides. Car à ce niveau *ex ante*, on ne tient compte que des conséquences et des effets secondaires des cas *typiques* que nous sommes à même d'anticiper au moment de leur fondation. Les constellations imprévues des situations de conflit qui se produisent ultérieurement appellent un autre type d'interprétation, qui nécessite un débat sur les modalités de l'*application*¹⁶. Dans ce cadre, on sélectionne, parmi

les normes bien fondées qui ne sont que candidates à l'application dans un cas donné, celle qui est chaque fois la norme « appropriée ». On tient alors compte d'une découverte hermétique bien établie ; la norme appropriée est, en effet, concrétisée à la lumière des caractéristiques de la situation donnée, tandis que, inversement, le cas donné est décrit à la lumière des définitions normatives appropriées. En tout cas, le savoir moral se distingue du savoir empirique par le fait qu'il renvoie intrinsèquement à la solution des problèmes d'application.

On ne rend pas compte de cette asymétrie frappante entre la justification des actions et l'explication des événements en renvoyant au faillibilisme dont relève *tout* savoir. La réserve spécifique, qui ne nous autorise à tenir les normes morales bien fondées pour valides qu'à condition d'y apporter un complément, ne s'explique pas par un trait qui caractérise toute connaissance — le « provincialisme » de l'esprit fini par rapport à la plus grande perfection du savoir futur —, mais par ce qu'on pourrait appeler notre « provincialisme » existentiel — notre ignorance quant à la variabilité historique des contextes pratiques eux-mêmes. Dans la mesure où le monde des relations interpersonnelles et des interactions soumises à des réglementations légitimes, monde structuré par des symboles, est historique dans un autre sens que le monde objectif des événements et des états observables, les normes générales ne peuvent définir les actions à venir que dans la mesure où des circonstances typiques, qui se produiront vraisemblablement, peuvent être anticipées ; or cette anticipation est par principe toujours incomplète.

Par ailleurs, de telles différences entre savoir moral et savoir empirique apportent de l'eau au moulin d'une interprétation culturaliste qui remet en question toute analogie entre vérité et justesse. Ainsi les approches néo-aristotéliennes et postwittgensteiniennes expliquent-elles à la fois la forme grammaticale des jugements de valeur, identique à celle des propositions susceptibles de vérité, et l'aura cognitive de ces jugements, par un consensus fondamental ancré dans les formes de vie intersubjectives et les jeux de langage communs. À la lumière de leur vocabulaire évaluatif, les membres d'une même communauté linguistique ne développent pas seulement des représentations normatives d'eux-mêmes et de la forme de vie à laquelle ils s'identifient ; ils découvrent aussi, dans les situations quotidiennes, certains aspects attirants et repoussants qu'ils ne peuvent comprendre sans « savoir » comment ils doivent y réagir. En tant que

bien commun d'une forme de vie, une « description éthique dense » des choses, qui peuvent être « perçues » comme cruelles, tendres ou humiliantes, devient objective grâce à l'acceptation sans contrainte dont bénéficient les jeux de langage les plus courants. À vrai dire, cette objectivité, que l'« esprit objectif » de l'environnement social, au sens d'une acceptation largement répandue, confère au savoir éthique, ne doit pas être confondue avec une validité, au sens d'une acceptabilité rationnelle analogue à la vérité¹⁷.

L'anthropologie culturelle et les sciences humaines historiques ont toujours pensé que les jugements moraux ne reflétaient que les critères de valeur et les interprétations de certaines visions du monde intersubjectivement partagées, et donc des constructions historiques *particulières à certaines cultures*. D'où un empirisme au second degré, qui ne ramène pas les évaluations à des épisodes mentaux du type des sentiments et des attitudes, mais à des contextes culturels. C'est d'un tel point de vue relativiste que, par exemple, Richard A. Shweder critique l'universalisme moral de Kohlberg¹⁸. À vrai dire, le constructivisme culturel ne recule pas non plus devant les questions de vérité ; il penche vers un historicisme radical, d'après lequel différentes traditions, formes de vie et cultures possèdent non seulement différentes morales et différents critères de valeur, mais encore des critères de rationalité propres à chacune d'entre elles¹⁹. Le contextualisme, qui bénéficie aujourd'hui d'une large influence, conteste le sens catégorique des prétentions à la vérité tout autant que celui des prétentions à la justesse.

Compte tenu de cet état de l'argumentation, nous ne pouvons même pas présupposer l'usage théorique de la raison comme une chose qui serait à l'abri de toute problématisation. Il est par ailleurs indiqué de ne pas étudier la question du rapport entre raison théorique et raison pratique du point de vue de l'épistémologie ou de la théorie de la fondation, autrement dit il ne faut pas l'aborder dans toute son ampleur. La discussion des hypothèses de Piaget et de Kohlberg montre l'importance de la question que soulève la théorie de la validité : dans quelle mesure une conception cognitiviste des jugements moraux demande-t-elle que l'on assimile le concept de « justesse » à celui de « vérité » ? En allemand, nous parlons moins volontiers de la « validité » (*Gültigkeit*) des jugements moraux que du fait qu'ils sont « en vigueur » (*Geltung*). Cette habitude tend à brouiller la distinction claire et nette entre, d'un côté, le fait qu'un jugement factuellement reconnu est « en vigueur »

(*Geltung*) et, de l'autre, la « validité » (*Gültigkeit*) d'un jugement méritant d'être intersubjectivement reconnu parce qu'il est vrai. Cet usage du langage semble quelque peu hésiter à établir une analogie sans réserve entre validité déontologique et valeur de vérité. Il sera d'autant plus facile de susciter l'adhésion à une conception de la validité morale fondée sur l'analogie avec la vérité que les connotations ontologiques du concept de vérité auquel on la compare seront faibles. Une conception qui tient compte de l'intuition réaliste d'un monde existant indépendamment de nous, en renonçant à la représentation d'une *correspondance* entre propositions et faits, favorise un projet visant à clarifier les aspects sous lesquels la vérité et la justesse se ressemblent tout autant qu'elles se distinguent²⁰.

L'intuition qui me guide peut être caractérisée comme suit. D'un côté, la justesse des jugements moraux s'établit de la même manière que la vérité des énoncés descriptifs, c'est-à-dire par le moyen de l'argumentation. Pas plus qu'aux conditions de vérité, nous n'avons d'accès direct, c'est-à-dire pouvant se passer de tout filtrage par des raisons, aux conditions dans lesquelles les normes morales méritent d'être universellement reconnues. Dans les deux cas, par conséquent, la validité des énoncés ne peut *faire ses preuves* qu'en passant discursivement par le biais des raisons disponibles. D'un autre côté, les prétentions à la validité morale ne bénéficient pas du rapport au monde caractéristique des prétentions à la vérité. La « vérité » est un concept qui transcende la justification et ne peut pas non plus s'identifier au concept d'assertabilité idéalement justifiée²¹. Il renvoie bien plutôt à des conditions de vérité qui doivent, pour ainsi dire, être satisfaites par la réalité elle-même. En revanche, le sens de la « justesse » se réduit à une acceptabilité idéalement justifiée. En effet, en construisant un monde de relations interpersonnelles bien ordonnées, nous contribuons nous-mêmes à la satisfaction des conditions de validité des jugements moraux et des normes. Cette construction est, certes, soumise à des restrictions qui ne sont pas à notre disposition, sans quoi on ne pourrait pas parler d'une *prise de conscience* morale. L'absence de connotations ontologiques ne doit donc pas porter préjudice à la prétention à la validité universelle ou inconditionnée. Cette prétention dépend de conditions sociales et de rapports de reconnaissance réciproque qui méritent d'être acceptés comme justes par toutes les personnes concernées.

Dans ce qui suit, après avoir évoqué le rapport entre « justification » et « vérité », je commencerai par introduire un concept

de vérité qui se fonde sur la discussion (III). Avant que nous puissions distinguer entre vérité et justesse normative, il faut, cependant, que ce concept épistémique de vérité soit d'abord interprété dans un sens pragmatiste (IV). On verra alors que le sens du prédicat « juste », à la différence de celui de « vrai », se réduit bien à une « acceptabilité idéalement justifiée ». La validité déontologique des énoncés moraux n'a pas les connotations ontologiques de la valeur de vérité ; à la référence au monde objectif, transcendant par rapport à la justification, se substitue dès lors l'idée régulatrice de l'intégration réciproque de personnes étrangères les unes aux autres, à un monde inclusif — en ce sens universel — de relations interpersonnelles bien ordonnées (V). Ce projet d'un unique monde moral est ancré dans les présuppositions communicationnelles des discussions rationnelles ; car, dans les conditions du pluralisme moderne des visions du monde, l'idée de justice s'est sublimée en s'identifiant au concept d'impartialité propre à tout accord obtenu par la discussion (VI). En m'expliquant avec une conception réaliste de l'éthique de la discussion, j'aimerais montrer pourquoi, en dépit du fait qu'elle ne transcende pas sa justification, nous sommes en droit de comprendre la « justesse » par analogie avec la « vérité » comme une validité inconditionnée. L'explication qui sera ainsi donnée trouve une clé appropriée dans les conditions communicationnelles exigeantes qui attendent des participants aux discussions pratiques qu'ils adoptent une perspective commune d'impartialité autocritique (VII). Pour expliquer pourquoi, même dans les conditions d'un pluralisme des visions du monde, nous *devons* maintenir un concept de savoir moral, il ne suffit pas, toutefois, de montrer qu'une conception cognitiviste de la morale est possible. Le sens catégorique de la validité morale semble comporter un aspect conventionnel, dans la mesure où une conception fondée sur l'analogie avec la vérité nous conduit en quelque sorte à soumettre la dimension du bien à une schématisation binaire et, ainsi seulement, à distinguer le juste du bien. Toutefois, cette « décision en faveur de la liberté » n'est pas à notre disposition, car elle est le seul moyen de maintenir intact le jeu de langage moral tel qu'il est inscrit dans toute forme de vie fondée sur la communication (VIII).

III

Les doutes contextualistes quant à l'intuition réaliste et universaliste associée à des concepts tels que la vérité, le savoir et la raison résultent d'un tournant linguistique qui a transféré le critère de l'objectivité de la connaissance, de la certitude privée d'un sujet de l'expérience à la pratique publique de justification propre à une communauté de communication²². Il existe aujourd'hui un large consensus quant au fait que le langage et la réalité s'interpénètrent d'une manière pour nous inextricable. Ce qu'est un fait, nous ne pouvons l'expliquer qu'en recourant à un énoncé factuel, et ce qui est réel, qu'en recourant à ce qui est vrai. Comme, de son côté, la vérité des opinions et des propositions ne peut être fondée ou contestée qu'au moyen d'autres opinions et propositions, il nous est impossible, en tant que sujets réfléchissants, d'échapper à l'emprise du langage. Cette circonstance nous suggère un concept anti-fundamentaliste de connaissance et un concept holistique de fondation ; or, seul un concept de vérité-cohérence semble être compatible avec ces deux concepts. Avant de revenir au problème de la distinction adéquate entre « vérité » et « justesse », il est par conséquent indiqué de se demander si le concept de vérité lui-même peut conserver un sens de sa validité qui soit indépendant de tout contexte²³.

Il nous est impossible de confronter nos propositions directement à une réalité qui ne soit pas déjà elle-même imprégnée de langage ; on ne peut donc distinguer aucune classe d'énoncés de base susceptibles de se légitimer « d'eux-mêmes » et donc de servir de point inaugural ou final d'une chaîne linéaire de fondations. Or si le concept sémantico-déductif de fondation ne prend pas, la validité des énoncés faillibles a besoin d'un public pour se montrer fondée. On est ainsi tenté d'expliquer la « vérité » comme un concept de validité à caractère épistémique, autrement dit comme un concept à trois termes ; il semble dès lors que la seule forme sous laquelle la vérité nous soit accessible soit celle du rationnellement acceptable. On se demande alors si, devenue épistémique, la vérité d'un énoncé possède encore, d'une façon générale, une « valeur » indépendante du contexte chaque fois donné de sa justification²⁴. Dans le cadre du paradigme linguistique, en tout cas, la vérité des énoncés ne peut plus être comprise comme la « correspondance avec quelque chose dans le monde ». Sinon il faudrait que nous puis-

sions, au moyen du langage, échapper au langage. Or nous ne sommes même pas capables de comparer une expression linguistique de preuves présumées « ultimes » à un fragment de réalité non interprétée ou « nue », autrement dit à un référent soustrait à notre inspection prisonnière du langage. La vérité d'un énoncé ne semble trouver de garantie que dans la cohérence qu'il présente avec d'autres énoncés.

Or la « cohérence » entre une croyance vraie et des croyances déjà acceptées est manifestement une condition insuffisante. Une cohérence qui ne s'établit que par le biais d'enchaînements de justifications ne peut expliquer pourquoi certaines assertions brillamment justifiées peuvent elles aussi se révéler fausses. De toute évidence, nous considérons la « vérité » comme une propriété que les énoncés « ne peuvent pas perdre ». Par exemple, l'usage du prédicat « vrai » exprimant la « circonspection » ou la mise en garde rappelle que les meilleures raisons pourront être invalidées par de nouvelles preuves. Impossible, par conséquent, d'échapper à cette question fâcheuse : « Pourquoi le fait qu'il existe une cohérence entre nos croyances, à supposer qu'il en soit bien ainsi, indiquerait-il le moins du monde qu'elles sont vraies²⁵ ? » Nous nous trouvons en face d'un dilemme : nous ne disposons que de raisons justificatives pour nous convaincre de la vérité d'un énoncé, bien que nous employions le prédicat de vérité dans un sens absolu qui transcende toutes les justifications possibles. Alors même que nos pratiques de justification changent en même temps que les critères chaque fois en vigueur, la « vérité » comporte une prétention qui *dépasse* toutes les preuves potentiellement disponibles. Cet aiguillon réaliste nous interdit d'adhérer à un idéalisme linguistique qui réduirait la « vérité » à une « assertabilité justifiée ».

Il doit néanmoins y avoir un lien interne entre vérité et justification. Car, bien que la vérité ne soit pas une notion connotant le succès, nous partons du fait qu'une justification de « p », réussie selon nos critères, milite en faveur de la vérité de « p ». D'où la question suivante : « Compte tenu uniquement de la connaissance de ce que nous croyons à propos du monde et de la manière dont nos croyances s'accordent les unes aux autres, comment pouvons-nous montrer que ces croyances sont probablement vraies²⁶ ? » Une solution à première vue plausible est de distinguer la vérité de l'acceptabilité pure et simple en parlant de conditions idéales de justification : est vrai ce qui, dans des conditions épistémiques idéales (Putnam) ou dans une communauté idéale de communication (Apel) ou encore dans une

situation idéale de parole (Habermas), serait considéré comme justifié et accepté. L'aspect inconditionné que nous associons intuitivement aux prétentions à la vérité est ici interprété comme une manière de transcender tous les contextes locaux. Un énoncé justifié selon nos critères se distingue d'un énoncé vrai en ce que l'énoncé justifié dans le contexte chaque fois donné se distingue de celui qui pourrait être justifié dans tous les contextes possibles.

Les différentes versions de cette proposition, qui remontent à Peirce et opèrent avec des *états* idéaux hypothétiques²⁷, se heurtent, à vrai dire, à un certain nombre de difficultés. De telles constructions téléologiques manquent leur but, parce qu'elles creusent, entre la définition de la « vérité » et l'assertabilité justifiée, un écart, soit trop grand, soit trop réduit. Un concept de vérité fondé sur la discussion, qui idéalise les propriétés formelles et processuelles de l'argumentation, mais non ses fins, échappe à ces objections. Selon cette conception, la pratique de l'argumentation, introduite comme instance de mise à l'épreuve, doit, *dans son déroulement*, satisfaire à certaines exigences idéales. Pour que toutes les contributions significatives aux thèmes pertinents puissent s'exprimer et les meilleurs arguments l'emporter, la *forme* de la communication doit assurer l'inclusion complète, ainsi qu'une participation à égalité de droits de toutes les personnes concernées, participation qui doit être exempte de contrainte et orientée vers l'entente. En conséquence, un énoncé est vrai si, et seulement si, il résiste à toutes les tentatives d'invalidation dans les conditions de communication exigeantes qui sont celles des discussions rationnelles²⁸.

Cette proposition rencontre elle aussi une objection pertinente : il est contre-intuitif de penser qu'un énoncé ainsi testé est vrai *en raison*, ou par suite, de sa capacité de survivre à l'épreuve de la discussion. Certes, les concepts épistémiques de vérité tiennent compte de la découverte linguistique selon laquelle, en face de prétentions à la vérité controversées, seules les meilleures raisons peuvent nous sortir d'affaire, car nous n'avons aucun accès direct à quelque condition de vérité que ce soit qui échappe à l'interprétation. Mais la vérité d'un énoncé ne se transforme pas en un fait d'origine épistémique, par le seul fait que c'est uniquement par la justification — et donc en honorant la prétention à la vérité correspondante au moyen de la discussion — que nous sommes à même de savoir si les conditions de vérité (que nous devons interpréter à la lumière du type de raisons chaque fois approprié) sont remplies. Le hiatus

entre vérité et justification n'est pas non plus comblé par une idéalisation des conditions auxquelles obéissent les processus de justification effectifs. Comme toutes les discussions qui se déroulent dans le temps restent provinciales au regard des processus d'apprentissage à venir, il nous est impossible de savoir si les énoncés qui nous paraissent aujourd'hui justifiés même dans des conditions approximativement idéales, peuvent effectivement résister à toutes les tentatives futures d'invalidation. Il nous faut néanmoins nous contenter de l'acceptabilité rationnelle dans des conditions autant que possible idéales, comme d'une preuve suffisante de la vérité. Par conséquent, le concept de vérité fondé sur la discussion n'est pas tout bonnement faux, mais insuffisant. Il n'explique pas encore ce qui nous *autorise* à considérer un énoncé supposé justifié comme vrai ²⁹.

D'une façon générale, les théories épistémiques de la vérité souffrent du fait qu'elles cherchent la vérité des énoncés dans le jeu de langage de l'argumentation, c'est-à-dire là où les prétentions à la vérité devenues problématiques font *explicitement* l'objet d'un débat. Or, les prétentions à la vérité ne sont promues au rang d'objets hypothétiques d'une controverse qu'après avoir été détachées de leurs contextes fonctionnels quotidiens et pour ainsi dire mises en veilleuse. En revanche, la conception pragmatiste, dont j'aimerais ci-dessous donner à tout le moins une esquisse, examine le fonctionnement des prétentions à la vérité *dans le cadre* du monde vécu. Le concept de vérité fondé sur la discussion doit être complété de cette façon, sans quoi il ne peut tenir compte des connotations ontologiques faibles que, même après le tournant linguistique, nous associons à l'« appréhension des faits ». Grâce à cette approche, nous sauvegardons l'aspect inconditionné qui marque la conception de la vérité, même si celle-ci ne nous est accessible qu'au moyen d'une discussion qui honore les prétentions à la vérité. Cette étape me permettra ensuite de comparer la vérité et la justesse. Interprétée à la lumière du pragmatisme, l'« existence » des états de choses constitue le fond sur lequel se détachera le sens déontologique du fait que les normes morales « méritent d'être reconnues ».

IV

Grâce au pragmatisme, nous savons que la pratique quotidienne exclut une réserve de principe à l'égard de la vérité.

Devant un large arrière-plan de convictions qui sont intersubjectivement partagées ou se recourent suffisamment, le tissu des pratiques courantes s'appuie sur des croyances plus ou moins implicites que nous considérons comme vraies. Les routines quotidiennes et les communications usuelles reposent sur des certitudes indispensables à l'action. Ce « savoir », auquel on recourt performativement, a une connotation platonicienne : nous opérons avec des « vérités », autrement dit avec des propositions dont les conditions de vérité *sont* remplies. Dès l'instant où elles perdent tout appui dans le corset des évidences du monde vécu et sont effarouchées de leur naïveté, de telles certitudes se transforment en autant d'incertitudes. Avec le passage de l'action à la discussion, ce qui est d'abord tenu pour vrai perd son statut de certitude pratique et prend la forme d'un énoncé hypothétique dont la validité est suspendue jusqu'à ce que l'on parvienne au résultat d'un examen argumenté. En portant son attention au-delà du niveau de l'argumentation, on saisit le *rôle pragmatique* de la vérité. Celle-ci a un double visage, dans la mesure où elle établit ce qui est recherché : le lien interne entre certitude pratique et assertabilité justifiée.

Le rail grâce auquel les certitudes pratiques ébranlées sont converties en simples hypothèses permet, en effet, de retraduire les assertions rationnellement acceptables en certitudes pratiques. Du point de vue des acteurs, qui, pour restaurer un savoir partiellement ébranlé, n'adoptent que *temporairement* une attitude réflexive de participants à l'argumentation, la réalisation discursive des prétentions à la validité prend le sens d'une autorisation à revenir à la naïveté du monde vécu. Selon moi, ce changement de perspective a, en tant que tel, une force explicative. Ce qui, du point de vue interne des participants aux argumentations, est une fin en soi, devient, du point de vue externe d'autres sujets agissants qui doivent venir à bout du monde, un moyen pour parvenir à d'autres fins. La fonction de « liquider » les incertitudes pratiques surgies d'une problématisation du savoir explique pourquoi la poursuite de l'argumentation n'a plus de sens pour les participants à l'argumentation — dans leur rôle de sujets agissants, qui n'est pas complètement suspendu —, dès lors que, ayant pris connaissance de toutes les informations significatives et pesé toutes les raisons pertinentes, ils se sont persuadés que toutes les objections contre « p » — ou contre la substitution de « p » par « q » — ont été épuisées. Le monde vécu, dans lequel les discussions *restent* ancrées et où il faut bien agir, requiert littéralement la ponctuation temporelle de ce qui,

du point de vue interne, est une « conversation sans fin ». C'est pourquoi il faut prendre des précautions hautement artificielles pour maintenir les discussions rationnelles à l'abri de l'aspiration exercé par le monde vécu et, comme par exemple dans le système scientifique, les rendre indépendantes au point de conférer à la pensée hypothétique une forme durable. Seule la science institutionnalisée peut se contenter de manier des hypothèses et s'autoriser un faillibilisme radical qui neutralise le platonisme naturel du monde vécu.

D'un autre côté, la structure dogmatique du monde vécu est une condition nécessaire pour que les participants à l'argumentation, même lorsqu'ils ont des croyances bien fondées, développent une conscience faillibiliste et n'excluent pas de pouvoir se tromper. Car, avec le platonisme de leurs conceptions fortes de vérité et de savoir en guise de certitudes pratiques, le monde vécu qui, pour ainsi dire, émerge dans la discussion, fournit le critère grâce auquel les prétentions à la vérité indépendantes du contexte donné sont émises et acceptées ; c'est là un critère qui transcende la justification, mais est toujours déjà présupposé dans l'action. Au sein de la discussion, la différence ainsi générée entre vérité et assertabilité justifiée maintient la conscience du caractère faillible de nos croyances en éveil et oblige en même temps les participants à l'argumentation à se rapprocher, par l'autocritique, de conditions de justification idéales, autrement dit à procéder à un décentrement toujours plus poussé de leur communauté de justification chaque fois donnée.

Les racines pragmatiques de la conception quotidienne de la vérité, dont le double visage sert d'intermédiaire entre le monde vécu et la discussion, expliquent par ailleurs les connotations ontologiques que nous associons au sens assertorique des affirmations. Au moyen des propositions vraies, nous tentons d'exprimer qu'un certain état de choses est « donné » ou « existe ». À leur tour, de tels faits renvoient au « monde » comme totalité des objets sur lesquels nous pouvons énoncer des faits. Le style ontologique crée un lien entre vérité et référence, autrement dit entre la vérité des énoncés et l'« objectivité » de ce sur ou à propos de quoi quelque chose est énoncé. Le concept de « monde objectif » comprend tout ce que des sujets capables de parler et d'agir, malgré leurs interventions et leurs inventions, « ne font pas eux-mêmes », si bien qu'ils peuvent faire référence à des objets susceptibles d'être identifiés comme les mêmes, y compris sous des descriptions différentes. L'*indisponibilité* et l'*identité* du monde sont les deux caractéris-

tiques de l'« objectivité » qui s'expliquent par l'expérience du *coping* (du fait de venir à bout d'une chose) : les convictions « font leurs preuves » dans l'action, au contact d'une chose qui n'est pas la même que celle à laquelle a affaire la discussion.

Si une conviction qui est devenue problématique se révèle être rationnellement acceptable dans l'argumentation, cela tient uniquement à de bonnes raisons. Les participants émettent et acceptent alors des prétentions à la vérité transcendantes par rapport à la justification, car, même dans leur rôle de participants à l'argumentation, ils n'ont pas oublié que le statut des croyances vraies n'est pas le même dans la pratique du monde vécu et dans la discussion. Tant qu'ils agissaient, seul le fait pré-reflexif de « venir à bout du monde » faisait qu'une conviction fonctionnait ou se trouvait aspirée par le tourbillon de la problématisation. Les jeux de langage et les pratiques font leurs preuves en continuant de « fonctionner », autrement dit en réussissant à s'accomplir. Lorsqu'ils échouent, le monde n'a pas joué le jeu comme on l'attendait de lui. C'est ce démenti vécu dans la pratique, celui d'un échec par lequel le monde révoque performativement sa disposition à jouer le jeu, qui constitue le concept d'objectivité. Celui-ci comprend, d'une part, la résistance d'un monde indisponible qui oppose son autonomie à nos manipulations, et, de l'autre, l'identité d'un monde commun à tous. Comme les sujets agissants, dans leur coopération, présupposent que chacun, de son point de vue, se réfère au même monde, le monde n'« existe » qu'au singulier.

Certes, au niveau des discussions libérées de la contrainte d'agir, là où seules les raisons comptent, cette instance de contrôle des certitudes est suspendue (ou encore mise à contribution pour des expérimentations dont les résultats ne comptent plus que comme des arguments parmi d'autres). Dans la dimension interpersonnelle, où les participants détournent le regard objectivant du monde pour porter leur attention performativement vers les objections des opposants, ce sont autant de mondes que d'interprétations qui peuvent se faire concurrence. Mais, même alors, les participants à l'argumentation associent encore à leur objectif — qui est d'honorer des prétentions *inconditionnelles* à la vérité — la connotation de « saisir des faits » et, de cette manière indirecte, *ne perdent pas* le monde objectif de vue. Ils n'ont pas oublié que, dans leur rôle d'acteurs, dès que, leur querelle d'interprétation étant achevée, ils retournent au monde vécu, ils se référeront à nouveau ensemble au *même* monde.

Si, dans l'esprit d'un tel pragmatisme, nous envisageons le lien entre la vérité des énoncés et l'objectivité de ce dont ils traitent, alors seulement la difficulté d'une conception de la validité morale *assimilée* à la vérité peut nous apparaître en toute clarté. À côté de la parenté entre ces deux prétentions à la validité, leur différence prend alors tout son relief. D'un côté, l'une et l'autre doivent être honorées par la discussion et dépendent donc d'une pratique de justification dans laquelle les participants admettent l'idée qu'il n'existe qu'une « seule réponse juste », alors même qu'ils savent qu'ils ne pourront jamais dépasser une « acceptabilité idéalement justifiée » de leurs énoncés. D'un autre côté, cette analogie n'existe qu'au niveau de l'argumentation. Elle ne peut guère être transposée au niveau de la « mise à l'épreuve » préréflexive des croyances. En effet, les convictions morales n'échouent pas en raison de la résistance d'un monde objectif dont tous les participants considèrent qu'il est le même pour tous, mais en raison du caractère irréductible d'une dissension normative entre antagonistes dans un monde social commun.

Certes, tout comme les convictions empiriques régulent les interventions ciblées dans le monde objectif, les convictions morales régulent les interactions sociales, soumises à la réglementation des normes. Mais, implicitement, elles *font leur preuves* d'une manière différente, non pas en réussissant à manipuler des processus autonomes, mais en apportant une solution consensuelle aux conflits d'action, solution que l'on ne peut réussir à apporter que sur fond de convictions normatives *intersubjectivement partagées*. La mise à l'épreuve n'a pas lieu ici dans le cadre d'une pratique bien distincte de la discussion, mais d'emblée dans le médium de la communication linguistique — même si les conséquences des blessures morales sont d'abord « éprouvées ». Ce qui décide de l'échec des certitudes déterminantes pour l'action n'est pas la contingence incontrôlée des circonstances décevantes, mais la contradiction ou le cri des antagonistes sociaux dont les orientations axiologiques sont discordantes. La résistance ne vient pas de données objectives qui nous échappent, mais du fait qu'il y a désaccord avec les autres. L'« objectivité » d'un esprit *autre* n'est pas faite de la même manière que celle d'une réalité qui peut nous *surprendre*. La résistance de « l'esprit objectif » est surmontée par des processus d'apprentissage moral qui amènent les parties en conflit à élargir le monde social qui est chaque fois le leur et à *s'impliquer* réciproquement dans la construction d'un monde commun, de

manière à pouvoir résoudre leurs conflits de façon consensuelle, à la lumière de critères d'évaluation convergents.

v

Nous l'avons vu, les prétentions à la validité morale ne connaissent pas le rapport au monde objectif qui caractérise les prétentions à la vérité. Du même coup, elles sont privées de tout point de repère qui transcende la justification. Ce qui se substitue à ce rapport au monde, c'est l'orientation vers une extension à la fois des frontières de la communauté sociale et de son consensus axiologique. Pour déterminer plus précisément la différence entre justesse et vérité, il nous faut voir si — et le cas échéant comment — cette orientation vers une inclusion toujours plus poussée des prétentions et des personnes jusque-là exclues peut compenser l'absence de tout rapport au monde.

Les discussions rationnelles se déroulent toujours dans le cercle récursivement fermé des arguments. En matière de questions descriptives ou de questions morales, l'acceptabilité rationnelle des énoncés doit nous suffire pour trancher les questions controversées du point de vue de leur validité. Mais le consensus réalisé par la discussion a, pour la vérité des énoncés, une autre connotation que pour la justesse des jugements moraux ou des normes morales. Comme, en présupposant des conditions approximativement idéales, on tient compte de tous les arguments disponibles et, de façon exhaustive, de toutes les objections significatives, l'accord réalisé par la discussion nous autorise à considérer un énoncé comme vrai. Mais, au regard du monde objectif, la vérité de l'énoncé renvoie en même temps à un fait, plus précisément à l'existence d'un état de choses. La factualité des faits vient de ce qu'ils sont ancrés dans un monde d'objets existant indépendamment de leur description (et à propos desquels nous énonçons des faits). Cette interprétation ontologique implique que, aussi solide que soit son fondement et quelles que soient les précautions prises en le réalisant, le consensus à propos d'un énoncé peut, à la lumière d'éléments nouveaux, se révéler faux. Dans le cas des prétentions à la validité morale, c'est cette différence entre vérité et assertabilité idéalement justifiée qui est effacée. Car, du côté de la validité morale, il n'existe pas d'équivalent à l'interprétation ontologique de la valeur de vérité. Alors que, dans la dimension des problèmes posés par les faits, les succès de l'apprentissage peu-

vent *entraîner* un accord, les succès de l'apprentissage moral se mesurent à la nature inclusive d'un tel consensus réalisé au moyen de raisons.

Si, grâce aux discussions pratiques, toutes les personnes virtuellement concernées sont parvenues à la conviction qu'une certaine façon d'agir est également bonne pour tous, relativement à un problème en attente de règlement, elles considéreront dès lors cette pratique comme obligatoire. Le consensus réalisé par la discussion a, pour les intéressés, quelque chose de relativement définitif. Il n'établit pas des faits, mais « fonde » une norme qui ne peut « consister » en rien d'autre que dans le fait de « mériter » la reconnaissance intersubjective ; et les intéressés partent de l'idée que c'est là, précisément, ce qu'ils peuvent établir dans les conditions approximativement idéales d'une discussion rationnelle. À nos yeux, la validité d'un énoncé normatif ne se comprend pas comme affirmant l'*existence* d'un état de choses ; nous pensons simplement que la norme correspondante *mérite d'être reconnue* et doit régir notre pratique. Aucun « monde » ne peut démentir, en refusant de « jouer le jeu », une norme qui mérite d'être reconnue. Certes, la reconnaissance factuelle peut faire défaut à une norme dont le statut — le fait d'être digne de reconnaissance — est pourtant idéalement justifié ; une société dans laquelle d'*autres* pratiques et d'*autres* interprétations du monde sont établies peut également priver la norme de cette reconnaissance. Mais, avec la référence au monde objectif, les prétentions à la validité morale perdent une instance qui transcende à la fois la discussion et l'engagement intelligent de la volonté des intéressés.

Réalisé dans des conditions idéales au moyen de la discussion, un accord sur des normes ou sur des actions dispose d'une force qui n'opère pas simplement comme une autorisation : un tel accord *garantit* la justesse des jugements moraux. L'assertabilité idéalement justifiée est précisément ce que nous cherchons à atteindre par le biais de la validité morale ; elle ne signifie pas simplement que le pour et le contre de telle prétention à la validité controversée soient épuisés, mais définit *elle-même* exhaustivement le sens de la justesse normative comme le fait d'être digne de reconnaissance. Contrairement à une prétention à la vérité qui transcende la justification, l'assertabilité idéalement justifiée d'une norme ne renvoie pas au-delà des limites de la discussion à quelque chose qui pourrait « exister » indépendamment du fait établi d'être digne de reconnaissance. L'immanence de la « justesse » à la justification s'appuie sur un argument qui

relève de l'analyse sémantique ; en effet, dans la mesure où la « validité » d'une norme tient à ce qu'elle serait acceptée, c'est-à-dire reconnue comme valide, dans des conditions de justification idéales, la « justesse » est un concept épistémique.

Or, cette conception n'implique d'aucune façon que nous soyons obligés de considérer nos idées morales, les meilleures qui sont chaque fois à notre portée, comme infaillibles. L'accord réalisé « à deux niveaux » dans le cadre des discussions de fondation et d'application est même placé sous une double réserve faillibiliste. Il nous arrive de nous rendre compte rétrospectivement, à la fois que nous nous sommes trompés quant aux présuppositions de l'argumentation et que nous n'avions pas prévu certaines circonstances importantes.

L'idéalisation des conditions de justification, à laquelle nous procédons dans les discussions rationnelles, est le critère autorisant une réserve qui peut être actualisée à tout moment par rapport au décentrement atteint par notre communauté de justification³⁰. En matière de problèmes moraux — nous le développerons plus loin — cette communauté rencontre, en effet, des difficultés particulières qui ne sont pas seulement de nature cognitive. Lorsque certaines personnes concernées sont exclues, lorsque des contributions significatives sont passées sous silence, lorsque certains intérêts spécifiques ne sont pas articulés de manière sincère ou ne sont pas formulés de façon convaincante, lorsque l'altérité d'autres personnes n'est pas respectée, il se peut que certaines prises de position rationnellement motivées ne puissent pas se faire valoir ou ne puissent même pas s'exprimer. Un tel caractère faillible est parfaitement compatible avec le caractère d'un accord, *pour nous* définitif, dont nous *supposons*, à tort ou à raison, qu'il a été réalisé dans des conditions de justification suffisamment idéales. En effet, nous ne pouvons corriger une erreur que si nous présupposons la possibilité d'une décision fondée faisant le partage entre le « juste » et le « faux » et, sur la base du principe de bivalence, nous proposons de parvenir à une « seule réponse juste ». Comme nous l'avons déjà mentionné, un autre type de faillibilité s'explique par le fait que toutes les normes reconnues valides, aussi solide que soit leur fondement, doivent être complétées par des discussions quant à leur application. Celles-ci peuvent en effet révéler que certaines circonstances imprévues ou certaines innovations nous obligent à procéder à des révisions qui, rétroactivement, remettent certaines questions de fondation des normes sur le tapis. Mais la conscience de ce provincialisme existentiel vis-à-vis de

l'avenir ne sollicite pas obligatoirement nos convictions morales, tant que les circonstances, dont nous étions partis dans nos discussions de fondation, ne sont pas de toute évidence démenties par l'histoire.

À vrai dire, on ne sait pas si — et le cas échéant comment — le sens constructif de la formation de l'opinion et de la volonté en matière de morale peut compenser, pour les jugements moraux « corrects », l'absence de tout point de repère transcendant par rapport à la justification. Kant avait traduit le caractère absolument obligatoire des devoirs moraux en termes de valeur « catégorique » des jugements moraux. Or, si le concept de justesse perd l'appui, transcendant par rapport à la justification, que le concept de vérité doit à ses connotations ontologiques, la question se pose de savoir comment la prétention à la justesse peut conserver un tel aspect inconditionné.

Pour tout énoncé valide nous revendiquons une validité universelle, et demandons donc qu'il soit reconnu non seulement dans des contextes locaux, mais dans tous les contextes. Relativement à un énoncé « p », susceptible de vérité, nous lisons cette proposition de gauche à droite en lui attribuant un sens réaliste. Si « p » est vraie, l'énoncé a une validité inconditionnée et mérite que tous en reconnaissent la vérité. Pour que « p » bénéficie effectivement d'une telle reconnaissance universelle, il faut que tous puissent se persuader de la vérité de cet énoncé et savoir que « p ». À son tour, un tel savoir peut s'appuyer sur la vérité de « p », parce que (et dans la mesure où) les énoncés vrais sont susceptibles d'être bien fondés. Cette réflexion s'appuie sur le lien bien connu entre vérité et savoir : une personne sait que « p », à condition (a) qu'elle croie « p », (b) qu'elle ait des raisons suffisantes pour le croire et que (c) « p » soit vraie. Le savoir moral ne peut satisfaire à ces conditions si nous comprenons la « justesse » comme une prétention à la validité épistémique, parce que, dans ce cas, l'exigence non épistémique (c) ne peut pas être satisfaite. Si les jugements moraux ne peuvent plus être fondés par référence à des conditions non épistémiques de validité, comment peut-on encore comprendre la justesse normative au sens d'une prétention à la validité inconditionnée, disposant d'un codage binaire³¹ ?

Ce qui nous permet ici d'avancer, c'est l'observation que la validité des jugements moraux est fonction de la nature inclusive d'un accord normatif réalisé entre les parties en lice. En cherchant, y compris dans les controverses morales, à parvenir à une « seule réponse correcte », nous supposons que la morale valide

vaut pour un seul monde social, lequel inclut également toutes les revendications et toutes les personnes. À vrai dire, ce monde, tout comme le « règne des fins » de Kant, est moins une donnée qu'une tâche³². Avec le concept du monde objectif, qui « n'est pas fait par nous » et cependant « le même pour tous », le projet d'un monde d'inclusion complète et disposant de relations interpersonnelles bien ordonnées n'épouse qu'une des deux définitions : l'identité, à l'exclusion du caractère indisponible. Toutefois, cette identité n'est pas conforme au modèle de la « mêmété » d'un monde objectif formellement présupposé. Si le monde moral est « le même pour tous », ce n'est pas en vertu de la coordination des différents points de vue des observateurs par un rapport au monde *dirigé dans le même sens* chez tous et qui se reflète aussi dans l'orientation vers la vérité, transcendante par rapport à la justification ; bien au contraire, dans la dimension sociale, les participants ont encore à réaliser la perspective inclusive d'un nous, en procédant à une adoption *réciproque* de leurs perspectives. George Herbert Mead la décrit comme l'élargissement progressif d'un échange réversible de perspectives. Piaget, quant à lui, parle d'un décentrement progressif : la perspective que l'on a adoptée sera d'autant plus décentrée que le processus d'entrecroisement réciproque des perspectives se rapproche d'une inclusion complète.

Si l'on accepte cette conception constructiviste³³, le caractère inconditionné des prétentions à la validité morale peut s'expliquer par l'universalité d'un domaine de validité *qui reste à créer* : ne sont valides que les jugements et les normes que chaque personne concernée pourrait accepter pour de bonnes raisons, en adoptant un point de vue inclusif de considération égale des revendications légitimes, susceptibles d'être exprimées par toutes les personnes dans ce domaine. Le projet d'un univers dans lequel les personnes libres et égales définissent elles-mêmes leurs propres lois impose à la justification des énoncés moraux les *restrictions propres à cette perspective-là*. Dans la mesure où c'est d'un tel point de vue universaliste que nous examinons la justesse des énoncés moraux, le repère d'un monde social idéalement projeté, dans lequel les relations interpersonnelles obéissent à une réglementation légitime, peut constituer, pour la solution supposée raisonnable des conflits d'action d'ordre moral, l'équivalent des restrictions imposées par le monde objectif, qui ici font défaut.

À vrai dire, la question à laquelle il faut répondre n'est alors plus la même : il s'agissait de savoir comment expliquer le carac-

tère inconditionné d'une prétention à la validité immanente à la justification ; il s'agit maintenant de savoir pourquoi, d'une façon générale, nous associons le concept de « validité morale » à un programme universaliste. Il faut, par conséquent, que j'évoque brièvement les circonstances dans lesquelles les questions universalistes s'imposent inéluctablement à l'esprit ; je montrerai ainsi comment, à la lumière de ces questions, l'idée de justice se retire de ses contextes concrets dans les modalités d'une formation de jugements inclusifs et impartiaux, en d'autres termes, comment elle devient procédurale. La perspective de la justice converge avec une perspective qu'adoptent généralement les participants aux discussions rationnelles. Cette convergence attirera notre attention sur le fait que le projet d'un monde moral intégrant les revendications de toutes les personnes au même titre n'est pas un point de repère arbitrairement choisi, mais résulte d'une *projection* des conditions communicationnelles générales qui régissent l'argumentation.

VI

Il nous faut d'abord nous rendre compte de ce qui est, d'une façon générale, en jeu dans les jugements moraux. La question fondamentale de la morale consiste à savoir comment les relations interpersonnelles peuvent être soumises à une régulation légitime. Il ne s'agit pas ici de restituer des faits, mais d'invoquer des normes dignes de reconnaissance. Il s'agit donc de normes qui, parmi leurs destinataires, *méritent* la reconnaissance. Bien entendu, selon le contexte social donné, ce type de légitimité est fonction d'un consensus existant quant à ce que l'on considère comme juste. L'interprétation chaque fois dominante de la « justice » définit la perspective à partir de laquelle on évaluera chaque fois les manières d'agir en se demandant si elles sont « également bonnes pour tous les membres ». Car c'est dans ces conditions seulement que de telles pratiques méritent la reconnaissance générale et peuvent revêtir un caractère obligatoire pour leurs destinataires. En raison d'un tel accord de fond, on peut liquider les conflits entre « parties » opposées au moyen de raisons convaincantes pour les deux côtés ; on peut donc les liquider de façon « impartiale », en prenant ce terme dans son sens littéral.

La croyance en la légitimité varie selon les représentations substantielles de la justice, dont il existe une grande variété.

D'un point de vue historique, il a fallu du temps avant que l'attente de pratiques « également bonnes » pour tous les membres soit comprise dans un sens *égalitaire*, et encore plus de temps avant qu'elle soit comprise dans un sens *universaliste*. Ces deux implications ne se développent que petit à petit à partir des conceptions concrètes de la justice qui font partie de visions du monde et de formes de vie plus larges. Ce n'est qu'en tenant compte d'une complexité sociale croissante que l'« impartialité », à laquelle sont soumises non plus les questions d'application mais de fondation, en est venue à assumer la fonction d'explicitation d'une idée de justice de plus en plus abstraite. Les représentations concrètes de la justice, qui permettent, dans un premier temps, d'apprécier de façon impartiale certains cas particuliers, sont ainsi sublimées pour former un concept procédural d'appréciation impartiale, lequel, à son tour, définit alors la justice. Au cours de cette évolution, le rapport initial entre contenu et forme se renverse. Si les normes sous-jacentes à l'appréciation des conflits méritaient, tout d'abord, d'être reconnues au nom de critères fondés sur des conceptions concrètes de la justice, ce qui est juste finit par être, au contraire, fonction des conditions de la formation impartiale du jugement. Schématiquement, on peut illustrer ce processus par la considération suivante.

Prenons comme point de départ le type, déjà développé, d'une société à structure hiérarchique qui (selon nos critères actuels) pratique à la fois la répression et l'exploitation. Mais admettons, en même temps, que ses membres partagent un ethos communautaire et une vision du monde qui justifient, d'une façon pour eux convaincante, la répartition existante des compétences et des rôles. Les descriptions données expliquent que tout ce qui stabilise ces structures sociales contribue à la reproduction du « bien public ». Et comme ce bien public exprime par définition ce qui est également bon pour tous, dans ces conditions — malgré la répartition inégale du pouvoir, du prestige, de l'aisance et des chances de vie —, chacun aura l'impression de bénéficier d'une égalité de traitement selon sa fonction et sa place. Simulons maintenant le passage des sociétés traditionnelles aux sociétés modernes. La mobilisation des ressources matérielles et personnelles entraîne une différenciation fonctionnelle de la société qui soumet les conditions de vie à un changement radical. En conséquence, de plus en plus de personnes rencontreront de plus en plus souvent d'autres personnes dans d'autres rôles et dans des situations diverses,

comme des vis-à-vis de moins en moins familiers ; en effet, elles se rencontreront comme des étrangers, comme des personnes ayant des caractères différents et des origines différentes³⁴. Ce changement entraîne une autre conséquence : la diversité des formes de vie collective ainsi perçues et des projets de vie individuels n'est plus compatible avec le cadre rigide de l'ethos concret et ayant valeur d'obligation générale, qui est celui d'une communauté plus ou moins homogène. Dans la mesure où l'image du monde, naguère intersubjectivement partagée, se fragmente et que la forme de vie traditionnelle se désintègre, le bien collectif, lié à l'une et à l'autre, devient problématique.

Ce scénario mettant en scène le pluralisme des visions du monde et la désintégration de l'ethos communautaire doit nous rappeler pourquoi les membres des sociétés modernes prennent conscience du fait qu'il est raisonnablement possible d'être en désaccord même sur les critères axiologiques de base, en même temps qu'ils se rendent compte pourquoi ils sont confrontés à la tâche de faire des efforts *personnels* pour s'entendre *tous ensemble* sur les normes d'une vie en commun qui soit juste. L'univers moral perd son apparence ontologique de réalité donnée, et son caractère de réalité *construite* est percé à jour. Le pluralisme des formes et des projets de vie nous oblige en même temps à nous mettre d'accord sur des normes plus abstraites et plus universelles, telles qu'elles ne sont pas par nature conçues pour s'appliquer à des cas spécifiques. Comme nous l'avons présumé, ces normes ne peuvent cependant prétendre à la légitimité que dans la mesure où elles réglementent un spectre élargi et une variété plus grande de conditions de vie et d'options, dans l'intérêt égal de toutes les personnes concernées. C'est alors, au plus tard, que les implications *égalitaires* de la justice apparaîtront clairement. Le besoin posttraditionnel de justification accroît les attentes quant à la formation du jugement moral et transforme en même temps le critère même de l'impartialité.

Tant que l'ethos communautaire reflétait la forme de vie commune, chacun n'était obligé de formuler un jugement moral personnel que dans des cas particuliers. Par rapport aux conflits d'action typiques, l'ethos apportait des raisons convaincantes en faveur de la « bonne » solution sur laquelle les parties en conflit pouvaient s'entendre, au besoin avec l'aide d'un « tiers impartial ». Le discours du juge, qui applique un droit déjà existant et spécifié en fonction de chaque cas, était considéré comme le modèle même de l'action de juger de façon impartiale. Or, dès que les normes qu'il s'agit d'appliquer doivent elles-mêmes être

fondées, le concept d'impartialité doit abandonner ce modèle. On assiste dès lors à une séparation de ces deux niveaux, celui de la fondation et celui de l'application des normes. La neutralité du juge par rapport aux parties en conflit — autrement dit le bandeau de la déesse *Justitia* — ne suffit plus, désormais, en tant que modèle de la pratique de fondation requise. Car, en tant que personnes potentiellement concernées, tous les membres doivent participer à cette pratique au même titre, si bien qu'il n'y a plus de séparation des rôles entre le tiers privilégié et les parties concernées par chaque cas. Tous sont devenus, au même titre, des parties qui, dans la compétition engagée pour parvenir au meilleur argument, cherchent à se persuader *réciproquement*.

À vrai dire, l'idée que même les normes sous-jacentes à l'application se fondent sur la simple *application* d'une conception compréhensive du bien, a pu se maintenir pendant un certain temps dans le droit naturel moderne. L'exemple des États nationaux à constitution démocratique montre effectivement que la forme de vie commune de la nation et le bien collectif qui s'y incarne déteignent à tout le moins sur les normes égalitaristes d'une société à structure égalitaire. Mais ces conceptions concrètes quant à la vie bonne, dans lesquelles les normes abstraites et universelles sont chaque fois enchâssées, cessent d'aller de soi, au plus tard au moment où les frictions entre différentes formes de vie culturelle — que ce soit au niveau international ou au niveau intra-étatique — provoquent des conflits qu'il faut liquider. Dans les débats interculturels, c'est dès lors un nouveau mouvement de réflexion et d'abstraction qui s'accomplit, faisant apparaître les implications *universalistes* de la justice³⁵.

Plus la substance de tout consensus axiologique préalable s'évanouit, plus l'idée de justice elle-même se confond avec l'idée d'une fondation (et d'une application) impartiale des normes. Plus les idées naturelles relatives à la justice s'érodent, plus la « justice » prend la forme épurée d'un concept procédural mais tout aussi exigeant. L'attente de légitimité — selon laquelle seules les normes « également bonnes pour tous » méritent d'être reconnues — ne peut plus, désormais, être satisfaite qu'au moyen d'un processus qui, dans les conditions de l'inclusion de toutes les personnes virtuellement concernées, assure l'impartialité au sens d'une prise en compte égale de tous les intérêts affectés.

On ne peut guère s'étonner du fait que les conditions communicationnelles des discussions rationnelles satisfassent aux réquisits d'un tel processus. Car, à la différence du savoir empi-

rique, le savoir moral est, *par sa nature même*, utilisé à des fins critiques et justificatives. Le savoir moral se compose d'une réserve de raisons convaincantes pour apporter à certains conflits d'action surgis au sein du monde vécu un règlement consensuel. C'est pourquoi le dispositif communicationnel permettant de discuter et de fonder des énoncés controversés convient à une idée de justice qui, dans le contexte post-traditionnel, a été débarrassée de ses scories et, après la désintégration des visions du monde et des éthiques compréhensives, ne peut plus s'articuler que de manière formelle, à savoir en tant qu'impartialité de la formation de l'opinion et de la volonté dans une communauté de justification inclusive. Dans les discussions pratiques, l'« impartialité » au sens d'un effort pour justifier certaines prétentions à la validité critiquables par la discussion coïncide avec l'« impartialité » entendue comme idée post-traditionnelle de la justice.

Si l'on se souvient du modèle des processus d'apprentissage moral, qui sont déclenchés non par la contingence de circonstances décevantes, mais par la contradiction entre antagonistes sociaux dont les choix axiologiques divergent, on comprend mieux la contribution spécifique que la forme de communication des discussions rationnelles apporte pour faire aboutir les idées concrètes de justice à un universalisme égalitaire. Pour s'assurer que certaines normes déterminées sont également bonnes pour tous, il faut veiller à la fois à réaliser l'*inclusion* réciproque de personnes qui sont des étrangers les uns pour les autres (et, le cas échéant, souhaitent le rester) et à prendre leurs intérêts en compte de façon égalitaire³⁶. Il faut adopter, pour cela, la perspective cognitive que les participants à l'argumentation doivent de toute façon choisir s'ils souhaitent examiner, dans des conditions approximativement idéales, l'acceptabilité rationnelle de certains énoncés.

Le jeu de l'argumentation tend à créer la perspective que Kohlberg, traitant des questions morales, a décrite comme le « point de vue prééminent à la société » (*prior-to-society-perspective*)³⁷. Cette expression désigne une perspective dépassant les limites sociales et historiques de l'appartenance chaque fois donnée à une communauté concrète et le « point de vue d'un membre de la société » (*member-of-society-perspective*) qui est inscrite en elle³⁸. La contrainte discrète qu'exercent les présuppositions inévitables de l'argumentation demande aux participants d'adopter les perspectives de *tous* les autres et de tenir également compte de leurs intérêts. Ainsi l'universalité d'un monde

de relations interpersonnelles bien ordonnées — autrement dit la projection d'un univers moral, en vue duquel on mène l'argumentation — s'explique-t-elle par un reflet de l'universalisme égalitaire dans lequel les participants à l'argumentation doivent toujours déjà s'engager s'ils ne veulent pas que leur entreprise perde tout sens cognitif.

VII

La généalogie ainsi esquissée du besoin postmétaphysique de justification montre comment le point de vue de la justice post-traditionnelle converge avec une perspective inhérente à la forme de communication des discussions rationnelles. Le point de repère ainsi trouvé assure aux prétentions à la validité morale, à la fois leur indépendance par rapport à tout contexte et leur universalité — indépendance et universalité que les prétentions à la vérité, quant à elles, doivent aux connotations ontologiques de leur transcendance par rapport à toute justification. À cet égard, le *projet* d'un monde moral et la *présupposition* d'un monde objectif constituent des équivalents fonctionnels. Cela, toutefois, ne doit pas nous induire à assimiler le monde moral au monde objectif. C'est pourtant ce que fait Cristina Lafont en tentant de fonder la prétention cognitiviste de l'éthique de la discussion ; dans les discussions pratiques, nous procédons, selon elle, à une présupposition existentielle analogue à celle que nous faisons dans les discussions empiriques ou théoriques. Une brève confrontation avec cette intéressante proposition peut illustrer le caractère singulièrement constructif et le rôle épistémique particulier qui sont ceux des discussions pratiques.

En admettant qu'il ne doive exister qu'une « seule réponse correcte », nous présupposons un principe de bivalence que, par rapport à l'alternative du « vrai » et du « faux », nous interprétons dans un sens ontologique : la vérité d'un énoncé dépend du fait que l'état de choses restitué par lui existe ou n'existe pas. Or Cristina Lafont affirme que, compte tenu de la justesse ou de la fausseté des énoncés moraux, nous schématisons de façon analogue le même principe : nous admettons que la justesse d'une norme dépend du fait qu'elle est dans l'intérêt égal de tous. Ce faisant, nous présupposons qu'il « existe » un domaine d'intérêts universels que l'on peut identiquement imputer à tout un chacun. Cette supposition existentielle est

censée jouer un rôle analogue à la supposition ontologique d'un monde objectif d'états de choses existants : « Tout comme la présupposition de l'existence d'états de choses dans le monde objectif est la condition de possibilité de toute discussion significative sur la vérité des énoncés, la présupposition de l'existence d'un domaine d'intérêts généralisables est la condition de possibilité de toute discussion significative sur la justesse morale des normes. La présupposition d'existence est inévitable dans les discussions pratiques, non pas parce qu'un tel domaine existe nécessairement parmi tous les êtres humains, mais parce que, si nous parvenions à la conclusion que cette présupposition est dénuée de sens (ce qui est, de toute évidence, une question empirique ouverte), la discussion sur la justesse morale des normes sociales perdrait toute signification ³⁹. » Cette proposition suscite des objections de divers types.

Tout d'abord, je ne comprends pas bien comment un fait déterminé, qui est censé s'appliquer aux personnes — et donc à quelque chose à quoi nous pouvons nous référer dans le monde objectif —, pourrait, à son tour, fonder un système de référence, qui sans doute n'aurait pas la même portée, mais, pour qu'il puisse être question d'un « domaine d'intérêts universalisables », la même fonction que la supposition d'un monde objectif. Un tel « domaine » ne peut être à la fois un *analogon* du monde objectif et un secteur de ce même monde. Pour expliquer le sens de la validité de la « justesse », un fait *déterminé*, autrement dit l'existence d'intérêts partagés, ne peut remplir la même fonction que *le concept* de fait pour l'interprétation ontologique du sens dans lequel la « vérité » est valide.

Au sens ontologique de l'« existence » des états de choses correspond par ailleurs, du côté déontologique, l'exigence que les normes soient « dignes de reconnaissance ». Dans les conditions post-traditionnelles que nous avons évoquées, le sens de ce qui est digne de reconnaissance ne peut plus être fondé de manière substantielle par un « répertoire » d'intérêts universels, mais seulement au moyen d'une procédure de formation du jugement impartial. D'où un changement dans l'ordre de la démarche explicative ⁴⁰. L'explicitation de la justice comme « prise en compte égale des intérêts de tout un chacun » ne se situe pas au commencement, mais à la fin de l'explication. Le sens procédural de « ce qui est digne de reconnaissance » est d'abord explicité par le principe de discussion, selon lequel ne peuvent prétendre être valides que les normes qui pourraient trouver l'assentiment de toutes les personnes concernées dans leur rôle

de participants à une discussion. C'est seulement lorsqu'on aborde la question de savoir comment rendre cette idée opératoire qu'entre en jeu, en même temps que le principe d'universalisation, l'idée des intérêts universalisables que Cristina Lafont met d'emblée à contribution pour constituer un domaine d'objet supplémentaire.

Plus grave est l'ontologisation des intérêts universalisables, démarche qui assimile le point de vue des participants, à partir duquel l'universalisation des intérêts, telle qu'elle est ici exigée, doit être mise en œuvre, au point de vue objectivant des observateurs. Le monde des relations interpersonnelles soumises à un ordre légitime n'est accessible que du point de vue de celui qui adopte une attitude performative, de même que les normes en vigueur n'apparaissent, comme quelque chose que des destinataires peuvent « transgresser », qu'à ceux qui jouent le rôle de « deuxièmes personnes ». L'intérêt érigé en thème à des fins normatives n'est pas une réalité donnée pour laquelle des individus pourraient, en vertu de l'accès privilégié qu'ils y ont, revendiquer une autorité épistémique. L'interprétation des besoins doit s'effectuer dans les termes d'un langage public qui n'est pour personne une propriété privée. L'interprétation des besoins est à la fois une tâche coopérative, qu'il convient d'assumer dans le cadre d'une confrontation discursive, et une évaluation d'intérêts concurrents (hiérarchisés en fonction des conséquences et des effets secondaires possibles). Les intérêts communs ou convergents se *révèlent* seulement à la lumière de pratiques et de normes dans lesquelles ils peuvent s'incarner. En ontologisant les intérêts universalisables, on passe à côté de la *génération* d'un monde de normes dignes de reconnaissance. Dans le cadre d'une universalisation discursive des intérêts, prise de conscience et construction s'entrecroisent. Car le fait que des normes soient dignes de reconnaissance ne s'appuie pas sur une convergence objectivement constatée entre les intérêts donnés, mais dépend d'une interprétation et d'une évaluation de ces intérêts, pour lesquelles les participants adoptent le point de vue de la première personne du pluriel. Les participants ne peuvent dégager des normes incarnant des intérêts communs que du point de vue d'un nous, point de vue qui doit être *construit* au moyen d'un échange réversible des perspectives entre toutes les personnes concernées ⁴¹.

L'hypothèse selon laquelle il existe des besoins anthropologiques profondément ancrés (comme ceux de l'intégrité physique et de la santé, de la liberté de mouvement et de la protec-

tion contre l'escroquerie, de l'offense et de la solitude)⁴² ne s'en trouve pas contredite. Le noyau de ce qui, du point de vue moral, va de soi dans toutes les cultures se ramène assurément à des intérêts tels que n'importe quelle personne concernée peut y reconnaître les siens. Mais, avant d'être considéré comme universel dans l'espace public de la discussion, tout intérêt censé « compter » moralement, en cas de doute, doit être interprété et fondé de façon convaincante, puis traduit en termes de préention pertinente *du point de vue des personnes concernées* qui participent à des discussions pratiques.

Enfin, l'assimilation ontologisante du monde moral au monde objectif interdit de comprendre la fonction *supplémentaire* que les discussions rationnelles doivent assumer relativement aux questions pratiques, à savoir la fonction de sensibiliser les participants réciproquement à la façon dont l'autre comprend le monde et se comprend lui-même. Appartiennent aux présuppositions nécessaires à l'argumentation, l'inclusion complète des personnes concernées, une répartition égale des droits et des devoirs en matière d'argumentation, une situation de communication exempte de contraintes et, enfin, la volonté des participants de s'entendre. C'est, en effet, dans ces conditions communicationnelles exigeantes que tout ce qui est pertinent — propositions, informations, raisons, preuves et objections — pour le choix, la spécification et la solution d'un problème donné doit entrer en jeu, de telle manière que les meilleurs arguments se fassent entendre et que le meilleur, en l'occurrence, l'emporte. Cette fonction épistémique est relative au tri des thèmes possibles et à la mobilisation des *contributions pertinentes*. On attend simplement des *participants* qu'ils examinent ces contributions avec sincérité et sans parti pris.

Or cette dernière présupposition — qui demande que ceux qui s'engagent dans des argumentations pour se convaincre réciproquement, soient *sincères* et *sans parti pris* — ne va de soi qu'aussi longtemps qu'il s'agit de questions de faits. En revanche, une querelle à propos de questions pratiques touche des intérêts, les vôtres et ceux des autres ; par conséquent, elle demande à chaque participant d'être sincère, y compris à l'égard de lui-même, et de n'avoir aucun parti pris à l'égard des interprétations que d'autres donnent d'eux-mêmes et de leur situation. Comme, dans les discussions pratiques, les participants sont en même temps les personnes concernées, la présupposition relativement anodine qui veut que l'on considère les arguments sincèrement et sans parti pris, se transforme en une

exigence plus rude, celle que l'on soit sincère *vis-à-vis de soi-même* et que les relations que *les uns engagent avec les autres* soient dénuées de parti pris. En face de problèmes dans lesquels chacun se trouve impliqué en personne, la « sincérité » demande que l'on soit prêt à prendre du recul vis-à-vis de soi-même et que l'on ait la force de critiquer ses propres illusions. Compte tenu de la signification existentielle des ces questions, être « sans parti pris », lorsqu'il s'agit d'arguments, est un type exigeant d'impartialité. Chacun est appelé à se mettre à la place de tous les autres et à accorder à leur façon de se comprendre eux-mêmes et de comprendre le monde, le sérieux qu'il accorde à sa propre façon de les comprendre.

Par rapport aux questions morales, les conditions communicationnelles n'ont donc plus seulement à garantir le sens épistémique en vertu duquel toutes les contributions pertinentes sont prises en compte et passent par les canaux appropriés de l'argumentation. Relatives aux participants *eux-mêmes*, ces conditions remplissent directement une fonction *pratique*, même si, indirectement, celle-ci a aussi un sens épistémique. La structure des discussions rationnelles, qui est, d'une façon générale, censée garantir à la fois l'ouverture et l'inclusion à égalité de droits, l'absence de contrainte et la transparence, et qui, du côté des contributions à la discussion, doit assurer que le meilleur argument l'emporte, fonctionne ici comme un dispositif demandant aux participants à l'argumentation d'adopter une attitude auto-critique et de procéder à un échange empathique de leurs perspectives d'interprétation⁴³. De ce point de vue, la forme de communication propre aux discussions pratiques peut aussi s'entendre comme un dispositif *libérateur*. Il doit décentrer la perception que l'on a de soi-même et des autres et rendre les participants capables de se laisser affecter par des raisons indépendantes des acteurs, autrement dit par les mobiles rationnels *des autres*. L'anticipation idéalisante ne génère pas seulement la marge de *manœuvre* permettant aux raisons et aux informations significatives d'advenir librement et de provoquer des prises de conscience, mais encore la marge de *liberté* permettant de purifier la volonté, serait-ce passagèrement, de tout déterminisme hétérogène. Certes, grâce aux prises de conscience morales, l'autonomie, que Kant interprète comme un engagement de la volonté en vertu du discernement, devient possible. Mais le triomphe passager sur l'hétéronomie, que l'on attend des discussions pratiques, est en même temps une condition nécessaire sans laquelle il est impossible d'*accéder* à des prises de

conscience morales : « Il existe un lien essentiel entre la liberté et la vérité. »

On comprend dès lors pourquoi l'impartialité présumée dans la situation de discussion a un aspect motivationnel tout autant qu'un aspect cognitif. Les participants à l'argumentation sont tenus à anticiper en pensée l'autolégislation coopérative qui serait effectivement attendue d'eux en tant que sujets agissants dans le « règne de la liberté ». Cette anticipation structurellement exigée des participants explique à son tour pourquoi nous sommes en droit de comprendre une « justesse », qui — par analogie avec la vérité qui transcende la justification — se ramène à l'acceptabilité idéalement justifiée, comme validité inconditionnée. En effet, grâce à ses présuppositions à teneur normative, la discussion peut *par elle-même* générer les restrictions que le projet d'un univers moral impose à la pratique de la justification. Pour nous assurer du caractère catégorique des commandements moraux, il n'est pas nécessaire d'entrer en contact avec un monde situé au-delà de l'horizon de nos justifications. Il suffit de parcourir l'espace « acosmique » de la discussion, parce que, dans notre perspective de participants, notre point de repère est une communauté inclusive de relations interpersonnelles bien ordonnées, point de repère, donc, qui *n'est plus à notre disposition* dès lors que nous nous engageons dans des argumentations.

VIII

Ce qui n'est pas à notre disposition, c'est la forme de vie communicationnelle dans laquelle nous nous trouvons « toujours déjà » en tant que sujets capables de parler et d'agir — et qui nous oblige à nous disputer à propos des questions morales en faisant valoir des raisons. Dès la vie quotidienne, le jeu de langage moral nous plonge dans des disputes argumentées. Normalement, il s'agit simplement de savoir comment évaluer un conflit à la lumière de convictions normatives de base partagées. Mais, dès que la dispute s'étend à la fois à cet arrière-plan commun lui-même, à la question de savoir si les normes méritent d'être reconnues et, par là, à la formation d'intérêts communs, nous acceptons, en *poursuivant* la pratique de l'argumentation, des présuppositions qui nous invitent à inclure également les revendications de toutes les personnes concernées. Ce point de repère inhérent aux discussions rationnelles

n'est pas à notre disposition ; ceci toutefois à une condition : que nous comprenions les questions morales comme des questions épistémiques, même lorsque le fonds de convictions éthiques communes, dont dispose le monde vécu, est épuisé.

Compte tenu de la dispute permanente sur les questions de principe en matière de morale, ce n'est qu'à cette condition que nous pouvons entreprendre de *réaliser* en pleine confiance une entente discursive. La question de savoir si cela est possible ne doit pas nous préoccuper ici du point de vue de la fondation théorique⁴⁴, mais du point de vue de la théorie de la vérité. La tâche de nos réflexions était de montrer que — sans que l'on ontologise le fait que les commandements moraux méritent d'être reconnus et donc sans que l'on assimile la « justesse » à la « vérité » — la validité des énoncés moraux *peut* être comprise par analogie avec la vérité. Mais *devons-nous* la comprendre ainsi ? Qu'est-ce qui nous *force* à comprendre les prétentions à la validité morale par analogie avec des prétentions à la vérité ? Sommes-nous tenus, même dans les conditions post-traditionnelles du pluralisme radical des valeurs, à *continuer* à parler d'un *savoir* moral ? Certes, le jeu de langage moral continue à nous suggérer une analogie avec la vérité. Mais combien de fois de tels faits grammaticaux ont-ils dissimulé l'habitude pure et simple !

Comme nous construisons en quelque sorte nos ordres moraux nous-mêmes, la discussion pratique est un lieu où se forme tout à la fois l'opinion et la *volonté*. La combinaison des éléments de construction et de prise de conscience, que nous avons examinée jusque dans l'universalisation discursive des intérêts, ne doit-elle pas laisser une trace conventionnelle dans le sens catégorique de la validité morale ? Chez Kant aussi, les concepts de raison pratique et de volonté libre s'interprètent réciproquement, mais dans le monde intelligible, non dans les limites spatio-temporelles dans lesquelles, c'est un fait, les discussions réelles se déroulent. Dans notre monde sublunaire, le caractère inconditionnel de la validité morale doit être accordé avec ce particularisme existentiel vis-à-vis de l'avenir que trahit, par exemple, la force de révision de nos discussions sur l'application des règles. Les discussions pratiques ne s'intègrent pas aux contextes du monde vécu de la même façon que les discussions empiriques ou théoriques — dont font également partie les discussions sur la théorie morale. Les attitudes morales et les sentiments moraux, qui régulent les conflits d'interaction dans la vie quotidienne, ont, certes, des liens internes avec des rai-

sons et avec des confrontations discursives ; mais ces discussions n'*interrompent* pas la pratique quotidienne, elles en font partie. C'est ce qui explique l'efficacité sociale directe des jugements moraux, mais met en même temps leur indépendance à l'égard des contextes à rude épreuve. Compte tenu de cet enchaînement caractéristique, l'hypothèse selon laquelle il existerait « une seule raison juste » est risquée. Qu'une conception cognitive de la morale soit *possible* ne signifie, en effet, qu'une chose : que nous pouvons savoir comment nous devons réguler notre vie en commun de façon légitime, si, du large spectre des conceptions du bien qui ne sont plus consensuelles, nous sommes *décidés* à détacher les questions de justice, clairement découpées et qui, comme les questions de vérité, se plient à un code binaire.

Comme nous l'avons montré, c'est la présupposition ontologique d'un monde objectif — dont, en tant qu'acteurs, nous devons « venir à bout » — qui motive le codage binaire des questions de vérité. En revanche, le monde social ignore une telle indisponibilité, qui pourrait être la raison d'un codage analogue dans la dimension des valeurs. La schématisation binaire n'est pas même, sans autre façon, compatible avec le sens de la « justesse » qui sous-tend les justifications. En l'absence de tout point de repère qui, pour satisfaire aux conditions de validité, transcende toute justification, les raisons ont, même idéalement, le dernier mot dans les discussions pratiques. Or, il existe toujours de meilleures ou de moins bonnes raisons, mais jamais « une seule raison juste ». Comme le processus de justification n'est régulé que par des raisons, il faut s'attendre à des résultats plus ou moins « bons », jamais à des résultats univoques. L'alternative claire entre « juste » et « faux » risque de se brouiller, parce que nous ne pouvons plus peser les arguments plus ou moins « bons » par rapport au point de repère — transcendant par rapport à la justification — qu'est l'existence des états de choses. Sous la prémisse que la « justesse » se ramène à l'« acceptabilité rationnelle », l'univocité requise d'une décision binaire a quelque chose d'un décret. Manifestement, le « bien » — ce qui est bon pour moi ou pour nous — forme un continuum de valeurs qui ne suggère nullement *par nature* une alternative entre ce qui est moralement « correct » ou « incorrect ». Or, s'il en est ainsi, le schéma binaire doit en quelque sorte être plaqué sur les questions évaluatives.

Dans ce contexte, un phénomène s'impose à l'esprit ; il milite en faveur de l'idée que la délimitation du « juste » par rapport

au « bien » est, disons, fondée sur la « décision » de préserver la force obligatoire des normes morales, par-delà la décomposition des traditions fortes, grâce à une conception qui aborde la validité morale comme quelque chose d'analogue à la vérité. Nous appelons certaines actions *surrogatoires*, parce que les « bonnes » actions, au sens de ce qu'il est « juste » de faire, peuvent être surpassées par des actions excellentes. Le dilemme kohlbergien du canot de sauvetage⁴⁵ nous en fournit un exemple : certes, les trois naufragés savent que seuls deux d'entre eux peuvent survivre, mais on ne peut *exiger* moralement d'aucun des trois qu'il se sacrifie. La morale des Lumières a aboli le sacrifice. Mais, situées dans la même dimension que les actions conformes à nos obligations, les actions surrogatoires sont considérées comme des actions « bonnes » et même *particulièrement bonnes*. Si elles n'exemplifient pas exactement ce qu'il est « juste » de faire, c'est parce que rien ne permet d'exiger de telles actions d'une façon *générale*. Nonobstant leur haute valeur morale, elles ne sont pas exigibles en vertu d'une norme valide. Comme les actions surrogatoires ne peuvent être exigées de toutes les personnes au même titre, personne n'est *obligé* d'agir de la sorte. Sinon, le sens égalitaire de la justice post-traditionnelle — qui interdit le traitement inégal — ne serait pas respecté.

Le phénomène du surrogatoire donne ainsi à penser qu'une action juste peut être plus ou moins bonne. La « justesse » doit dès lors s'affirmer en tant que concept de validité qui n'admet pas de *gradations*, telles qu'en connaissent les concepts axiologiques. D'où l'idée que la distinction entre actions moralement obligatoires et surrogatoires est en quelque sorte fondée sur le « décret » d'un codage binaire de la justesse en tant que concept de validité analogue à la vérité. Le fait du pluralisme (Rawls) semble demander que l'on décide de préserver le jeu de langage moral et de créer des conditions justes, avant même que nous puissions fonder *la manière* dont notre vie en commun peut se réguler de manière légitime. C'est un fait que, en dépit de la force suggestive des pratiques qui ont cours, l'on ne réussit pas à convaincre le sceptique radical du fait que, une fois que les convictions éthiques d'arrière-plan et les normes sont controversées, nous devrions *maintenir* l'objectif d'« une seule réponse correcte » et *soumettre*, au moyen d'un code binaire, nos interactions sociales à un ordre déterminé.

Or cette réflexion ne nous ramène pas au conventionnalisme, au décisionnisme ou à l'existentialisme. La « décision » de maintenir l'idée que, même dans les conditions du plura-

lisme moderne des visions du monde, les questions pratiques sont susceptibles de vérité est, certes, liée à des motifs pragmatiques et éthiques. Nos conflits pratiques étant tenaces, nous avons de bonnes raisons de préférer l'accord réalisé sans contrainte, autrement dit rationnellement motivé, aux alternatives que seraient la force, la menace, la corruption ou la tromperie⁴⁶. Néanmoins, parler d'une « décision » et d'un « décret » induit en erreur. Abandonner le jeu de langage des attentes, des condamnations morales *fondées* et des reproches tout aussi *fondés* que l'on se fait à soi-même, c'est là une option sceptique qui n'existe que dans la réflexion philosophique, mais non en pratique ; elle détruirait la conception qu'ont d'eux-mêmes les sujets engagés dans l'activité communicationnelle. Dans la mesure où les individus socialisés dépendent, dans leurs relations quotidiennes, d'un « savoir » naïvement considéré comme valide en matière de valeurs, tout comme les sujets qui agissent coopérativement ont besoin d'un savoir factuel en rapport avec la réalité, ils sont tenus de reconstruire par leur propre force et leur propre prise de conscience le contenu moral essentiel du savoir traditionnel déchu. Or, dès que, incapables de s'appuyer sur une vision du monde, ils souhaitent privilégier un système universellement obligatoire de règles — obligatoire pour des raisons internes, ce système rendant toute menace de sanctions inutile —, une *seule* voie s'offre à eux pour parvenir à un accord réalisé au moyen de la discussion. La poursuite de l'activité communicationnelle par les moyens de la discussion fait partie de la forme de vie communicationnelle dans laquelle nous nous trouvons sans solution de rechange.

D'une certaine façon, la structure perspective du monde vécu, dont le centre spatio-temporel réside dans nos interactions effectives, va jusqu'à générer l'illusion transcendantale du réalisme moral⁴⁷. En effet, tant que nous participons à des jeux de langage et à des pratiques qui, du point de vue normatif, ne posent aucun problème, les convictions morales ne se distinguent pas, *dans leur structure*, d'autres orientations axiologiques — à moins que ce soit par leur « poids », autrement dit par le primat accordé aux orientations axiologiques à caractère moral. Retraduites dans les termes du monde vécu à partir de ceux de la discussion, les normes hypothétiques, à propos desquelles, en tant que participants à l'argumentation, nous nous disputons en adoptant une attitude réflexive, sont en quelque sorte transformées en engagements axiologiques, autrement dit en convictions axiologiques qui orientent l'action et se répercutent dans

le vocabulaire évaluatif d'une forme de vie chaque fois particulière. À la lumière de ce vocabulaire, les traits des personnes, des actions et des situations, pour autant qu'ils entrent en ligne de compte, sont perçus comme des propriétés « bonnes » ou « mauvaises » et restitués sous la forme grammaticale de propositions à l'indicatif⁴⁸.

Cette observation s'inscrit dans une phénoménologie quotidienne qui, aujourd'hui encore, alimente certaines réserves à l'égard des éthiques déontologiques fondées sur des principes. À vrai dire, le savoir principiel accumulé dans les discussions postconventionnelles de fondation est sans doute, aujourd'hui, si profondément ancré dans le monde vécu que le tissu des convictions axiologiques concrètes n'est plus à l'abri de ce mouvement d'abstraction. Dans ce contexte, la description aristotélicienne de la vie morale de tous les jours donne malgré tout une indication importante quant au caractère indispensable d'un jeu de langage moral inscrit dans chaque forme de vie dont la structure est fondée sur la communication. Nous ne sommes pas libres d'imposer ou de ne pas imposer un codage binaire aux jugements moraux et de concevoir ou de ne pas concevoir la justesse comme une prétention à la validité analogue à la vérité ; car, dans les conditions de la pensée postmétaphysique, ce codage et cette conception sont les seuls moyens de préserver le jeu de langage moral.

Quatrième partie

**LIMITES
DE LA PHILOSOPHIE**

CHAPITRE 7

Une fois encore : retour sur le rapport entre théorie et pratique

Philosopher, c'est aussi douter du sens de la philosophie, voire de la légitimité même de son existence ; dans la mesure où la pensée ne se laisse ni arrêter ni canaliser, c'est au cœur même de ce doute qu'elle évolue. La question de savoir si la philosophie peut avoir une incidence pratique est aussi vieille que la philosophie elle-même. Quel rôle peut-elle jouer dans les contextes de l'espace public et de la politique, de l'éducation et de la culture ? Les deux réponses que la tradition classique tient à notre disposition ne sont plus, aujourd'hui, tout à fait convaincantes ; je commencerai néanmoins par les rappeler (1). Dans les conditions d'une pensée postmétaphysique, le droit rationnel et la philosophie de l'histoire ont ensuite favorisé une autre conception du rapport entre théorie et pratique (2). La déception infligée aux espoirs politiques associés à cette troisième réponse a provoqué des réactions opposées ; on observe ainsi, d'un côté, inspiré par le modèle de la religion, un intérêt renouvelé pour les effets que la philosophie est susceptible d'obtenir chez ses lecteurs, et, de l'autre, l'apparition d'une philosophie désenchantée qui relativise son propre rôle au sein de la division du travail des sociétés complexes (3). Cette conception plus modeste se rattache à la spécification des rôles que la philosophie peut assumer, à la fois dans le cadre d'une culture dominée par la science, dans celui d'une société fonctionnellement différenciée, et dans ses rapports à chaque personne, de plus en plus soumise aujourd'hui à la pression de l'individualisation (4). Pour conclure, j'illustrerai le rôle intellectuel relativement influent qui incombe aux lumières philosophiques dans l'espace public culturel et politique des sociétés modernes, en évoquant la querelle que suscite actuellement l'interprétation des droits de l'homme (5).

(1) À la question de l'efficacité pratique de la philosophie, le platonisme répond : rien n'est plus pratique que la théorie elle-même. Pour Platon, la contemplation absorbée du cosmos avait, en dernière instance, une signification non pas scientifique, mais religieuse. La théorie promet un processus de formation qui est tout à la fois chemin de connaissance et chemin du salut. Elle provoque une catharsis de l'âme, une conversion salutaire de l'esprit. Dans son ascension vers les Idées, l'âme, en effet, se purifie de ses passions et de ses intérêts inférieurs ; dans l'élan qui l'élève à la saisie noétique des Idées, elle se détache de la matière et se libère de la prison du corps. Il en sera de même dans la tradition aristotélicienne et dans la tradition stoïcienne : la forme de vie théorique sera là encore privilégiée par rapport à la *vita activa*.

C'est pourquoi, dans l'Antiquité hellénistique, le sage qui consacre sa vie à la contemplation est vénéré comme un modèle. Mais, à la différence des figures du prédicateur itinérant, de l'ermitte et du moine, le sage représente une voie du salut d'un type exclusif et qui ne peut donc être empruntée que par un petit nombre de personnes cultivées. Ne serait-ce qu'en raison de son caractère élitiste, la philosophie ne peut rivaliser avec l'effet de masse des religions rédemptrices. Dans l'Antiquité tardive, la philosophie grecque entre en symbiose étroite avec le christianisme ecclésiastique, se transforme en organe scientifique de la théologie et perd toute signification sotériologique autonome. Les livres intitulés *De consolatione philosophiae* se font plus rares, alors même que la philosophie cède ses fonctions de consolation et d'éducation morale à la religion. L'Église aide à surmonter la misère existentielle, la pauvreté, la maladie et la mort, et donne des instructions religieuses incitant à vivre dans le respect de Dieu. Pendant ce temps, la philosophie, qui représente la raison séculière, se contente de plus en plus de remplir des fonctions cognitives pour concevoir, dans un esprit bien aristotélicien, la théorie comme chemin de la connaissance et non du salut.

Chez Aristote déjà, la question de l'efficacité pratique de la philosophie avait trouvé une *autre* réponse : la théorie n'accède à une signification pratique que dans la philosophie pratique. Dissociée de la théorie au sens rigoureux, cette partie de la philosophie se concentre sur une conduite intelligente de la vie. Elle renonce dès lors à trois de ses prétentions classiques. À la promesse du salut religieux se substitue l'initiation profane à la

vie bonne. Mais une telle règle de vie doit renoncer à la certitude propre au savoir théorique. Enfin, la prise de conscience éthique perd aussi la force motivante qui était inhérente aux processus de formation ; il lui faut déjà présupposer, chez ses destinataires, un caractère bien formé.

Dans les conditions modernes de la pensée postmétaphysique, l'éthique philosophique abandonne jusqu'à ses contenus substantiels. En effet, dans la mesure où le pluralisme des visions du monde est devenu légitime, elle n'est plus à même de privilégier des modèles déterminés de vie réussie pour en recommander l'imitation. Si, dans les sociétés libérales¹, tout un chacun a le droit de développer et de mettre en pratique sa propre conception d'une vie bonne (ou qui du moins ne soit pas vouée à l'échec), l'éthique doit se limiter à des considérations *formelles*. Si elle participe d'une philosophie de l'existence, elle se contente d'expliquer les conditions et les modalités d'une conduite consciente ou authentique de la vie ; si elle participe d'une herméneutique, elle étudie les efforts entrepris pour voir clair en soi-même, efforts qui passent par l'appropriation des traditions ; si elle participe enfin d'une théorie de la discussion, elle examine les processus d'argumentation sans lesquels nul ne peut avoir une idée claire de sa propre identité. Depuis Kant et Kierkegaard, les éthiques modernes ne distinguent plus aucun modèle publiquement reconnu de vie érigée en exemple ; elles conseillent à l'individu privé, pour qu'il puisse mener une vie authentique, de s'engager dans une forme bien déterminée de réflexion.

(2) La situation des formes authentiquement modernes de la philosophie pratique, celle issue du droit rationnel et d'une théorie morale déontologique de type kantien, est différente de celle issue de la tradition de l'éthique aristotélicienne. Les théories modernes remplacent la question existentielle de ce qui, dans l'ensemble, est bon pour moi, par la question politico-morale des règles d'une vie en commun qui soit juste et également bonne pour tous. Sont considérées comme justes les normes qui correspondent à l'égal intérêt de chacun et qui, par conséquent, peuvent compter sur l'assentiment universel des sujets raisonnables.

Le concept d'une raison objective, incarnée dans la nature ou dans l'histoire universelle, s'est ainsi transformé en faculté subjective des acteurs. Égaux par nature, ils souhaitent régler leur vie en commun de façon autonome. Kant et Rousseau

conçoivent l'autonomie comme la faculté de lier sa propre volonté à des lois susceptibles d'être adoptées par tous, chacun pouvant comprendre ce qui est également bon pour tous. Avec cet universalisme égalitaire et à partir de « la seule raison », la philosophie tire, désormais, des idées d'une force explosive. Comme le pensait déjà Hegel, la Révolution française est « partie de la philosophie ». S'appuyant sur le droit naturel, elle a exprimé cette prétention inouïe que « l'homme se place la tête en bas, c'est-à-dire se fonde sur l'idée et construit d'après elle la réalité »². Le lien interne entre droit naturel et révolution³ autorise une troisième réponse à notre question initiale, à savoir que la société juste, anticipée en pensée par la philosophie, se réaliserait par la voie politique d'une pratique « révolutionnaire ». Or ce rapport entre théorie et pratique est lui aussi devenu problématique.

Dans un premier temps, la philosophie de l'histoire, née au XVIII^e siècle, fut amenée à voler au secours du normativisme du droit rationnel. Certes, la fonction critique des idées fondées sur la raison — idées de la communauté politique juste ou de la société bien ordonnée — ne doit pas être sous-estimée ; c'est, en effet, à la lumière de cette idée qu'il a été possible de dénoncer l'injustice existante et d'exiger, sur le plan politique, la création de conditions plus justes. Mais la théorie normative qui justifie ce qui doit être ne dit pas comment créer pratiquement cette réalité déontologique — d'où la raillerie de Hegel concernant l'« impuissance du devoir-être ». C'est pourquoi l'idée s'était imposée de chercher dans l'histoire, autrement dit dans la sphère qui, par suite d'une conscience historique transformée, avait de toute façon acquis une importance nouvelle, des tendances pour ainsi dire naturellement favorables aux idées normatives. Ce thème de la réalisation de la raison dans l'histoire est d'origine kantienne et a finalement amené Hegel à traduire les activités de la raison qui, chez Kant, opère encore au-delà de l'histoire, dans les termes processuels d'une genèse de la raison agissant à l'insu de la nature et de l'histoire.

Avec sa philosophie dialectique de l'histoire, Hegel comble l'écart entre la norme rationnelle et la réalité irrationnelle, qui, chez Kant, devait être surmonté par la pratique morale des individus, simplement encouragés par ses considérations sur la philosophie de l'histoire. Vinrent alors les Jeunes-hégéliens qui, pour rompre avec une telle histoire logiquement préétablie, durent faire place à une pratique imputable aux sujets de l'action historique. À la fois fascinés et repoussés par le système

philosophique de leur maître, Feuerbach et Marx critiquent la forme idéaliste de la philosophie, mais cherchent à en sauvegarder le contenu rationnel. Dans la mesure où Hegel s'est contenté de transfigurer la réalité sociale toujours irréconciliée par la pensée philosophique réconciliatrice, le « parti de l'action » souhaite dépasser la philosophie pour la réaliser. Le rapport classique entre théorie et pratique se change dès lors en son contraire. La théorie se présente désormais sous deux formes : celle de la fausse conscience et celle de la critique. Dans les deux cas, cependant, elle est enchâssée dans la pratique d'un contexte de vie sociale et en dépend. À vrai dire, en tant que critique, elle *perce à jour* cette dépendance de la théorie par rapport à un contexte dont elle, qui se croyait indépendante, était inconsciemment prisonnière. Devenue critique, elle prend conscience de ses racines sociales et devient doublement réflexive : au miroir de sa propre genèse historique, elle découvre en même temps le destinataire qu'elle est censée, par ses idées critiques, inciter à une pratique émancipatrice⁴.

C'est ainsi que Marx transforme la théorie hégélienne en une critique économique supposée déclencher la révolution pratique des fondements sociaux. Marx comprend cette pratique comme étant, tout à la fois, un dépassement et une réalisation de la philosophie. Pour démentir cette idée exaltée, il n'a pas fallu attendre l'échec monstrueux de la désastreuse expérience soviétique. La tradition du marxisme occidental a lui-même déjà critiqué ce type de transposition de la philosophie au plan pratique. Rappelons trois éléments de cette critique.

Ce qu'elle prend pour cible sont — premièrement — les hypothèses d'arrière-plan fondées sur la philosophie de l'histoire. Celle-ci n'avait nullement rompu avec la métaphysique, autrement dit avec une pensée procédant en termes de totalité ; elle s'était contentée d'appliquer les figures téléologiques, autrefois réservées à la nature, à l'ensemble de l'histoire universelle. Or la conscience faillibiliste des sciences s'est frayée un chemin dans la philosophie et a débarrassé la pensée historique de ses scories métaphysiques. Dès lors, les destins anonymes et les changements de structure de l'histoire ne révèlent plus aucune intention cachée. Dans ce contexte, la critique dénonce — deuxièmement — toute projection sur l'écran de l'histoire universelle d'acteurs plus grands que nature. Des catégories du type « classe sociale », « culture », « peuple » ou « esprit du peuple » suggèrent une sorte de macro-sujets. Or, par le biais des processus intersubjectifs de formation de l'opinion et de la volonté, les

intentions des différents sujets débouchent, dans le cas le plus favorable, sur des interventions conscientes dans les évolutions sociales, lorsque celles-ci présentent un caractère critique. Enfin — troisièmement — il apparaît que le projet de révolution sociale est fondé sur une prémisse qui attire l'attention de la critique méfiante sur les prétentions démesurées de la raison critique elle-même. On prend conscience du fait que la volonté de dominer l'histoire sociale, processus en fait incontrôlable et contingent, s'est substituée à un désir plus compréhensible, celui de s'émanciper des répétitions compulsives provoquées par le refoulement des souffrances historiques. Cette conception fait peu de cas de la finitude de l'esprit humain et oublie le caractère pluraliste de la pratique fondée sur le « oui » et le « non » de sujets qui agissent au moyen de la communication. Elle confond la *pratique* intersubjectivement établie des individus socialisés avec les interventions *techniques* d'un sujet collectif qui affirme sa volonté.

(3) Adorno a lui aussi compris que l'impulsion posthégélienne visant à conférer à la théorie un caractère pratique dissimulait en son sein une idée totalitaire : une raison purement instrumentale. Faut-il en conclure que la question de savoir comment la philosophie peut devenir pratique est mal posée ? Une telle conclusion me paraît prématurée. Confrontés à une philosophie qui n'est *plus que* science et refuse de répondre aux besoins d'un public en quête d'orientation, nous avons le sentiment désagréable qu'un aspect essentiel est passé sous silence. On a l'impression que la philosophie réduite à une discipline académique pure et simple n'est plus de la philosophie. Ce qui nous paraît déficient n'est pas l'absence d'une pensée totalisante ou d'une spéculation sur l'étant dans son ensemble. Car, compte tenu notamment des catastrophes de notre siècle, il y a peu de chances que la modernité revienne à une donation de sens métaphysique fondée sur la raison. Ce qui manque aux formes rabougries de la philosophie universitaire c'est autre chose : une perspective conférant à ses énoncés la capacité de nous servir de guide dans la vie.

La traduction de la théorie en pratique s'étant révélée fautive et ayant abouti à un fiasco, la vieille opposition, soulignée par Kant, entre une philosophie d'école et une philosophie universelle⁵ resurgit aujourd'hui sous une forme nouvelle. Se distinguent de la discipline ascétique les tendances exotériques qui ont l'avantage de ne pas répondre simplement à des problèmes

définis par la science et issus de ses débats, mais de se confronter à des problèmes que les philosophes découvrent dans leur vie individuelle ou sociale. De telles approches réagissent aux besoins d'une modernité qui, en l'absence de tout modèle, souhaite par ses propres moyens développer une conception normative. Au discours philosophique de la modernité participent à la fois les défenseurs de cette dernière et ses critiques postmodernes — Hans Blumenberg et Karl-Otto Apel aussi bien que Michel Foucault, Jacques Derrida ou Richard Rorty. Il m'est impossible d'aborder ici le contenu de cette controverse sur la bonne manière de procéder à l'autocritique de la raison. En revanche, concernant les effets que la philosophie peut, aujourd'hui encore, se croire capable d'exercer, la tension apparue, dans cette controverse, entre une conception eschatologique et une conception pragmatique de la philosophie me paraît intéressante.

À la suite de Nietzsche, Heidegger comprend l'histoire des cultures et des sociétés occidentales comme une histoire du platonisme et du christianisme hellénisé. Il déconstruit l'histoire de la métaphysique dans le but de surmonter la compréhension humaniste que la modernité a d'elle-même ; il propose de remplacer la subjectivité assujettie à son propre pouvoir, en y substituant la « sérénité » (*Gelassenheit*). En même temps, il attribue à cette critique de la métaphysique une signification qui rappelle le sens religieux originel de la contemplation. Toutefois, la « remémoration » philosophique de l'Être a moins pour fonction de favoriser le salut personnel que de « surmonter » le désastre qu'est cette époque. Le dernier Heidegger adopte le geste du penseur élu disposant d'un accès privilégié à l'avènement de la vérité. Il accorde à une pensée de tonalité mystique la force magique et pressante d'accélérer le sauvetage urgent de l'Occident. En tout cas, Heidegger croit le « penseur » capable de mener une action intelligible modifiant le destin de la modernité abandonnée par Dieu. Par le biais de la pratique révolutionnaire, la philosophie dialectique avait cherché à s'assurer un rapport à l'histoire universelle. Grâce à une réévaluation pseudo-religieuse de la puissance intellectuelle inhérente à la philosophie, Heidegger conserve à la philosophie une portée tout aussi destinale.

Dans cette version apocalyptique, elle porte toujours la destinée du monde sur ses épaules, précisément parce qu'elle conceptualise la modernité de la bonne manière. Se perpétue ainsi un trait de la tradition platonicienne qui est incompatible avec

l'adoption moderne d'un universalisme égalitaire. La philosophie qui souhaite avoir un pied dans le système organisé des sciences, et qui ne peut pas se soustraire à leur conscience faillibiliste, doit cesser de faire croire qu'elle détient les clés et se contenter d'apporter au monde vécu un type d'orientation moins dramatique. Ainsi parviendra-t-elle à une conception plus modeste et plus réaliste d'elle-même en *s'intégrant* de manière autoréférentielle aux structures différenciées du monde moderne. Au lieu de s'affirmer comme une puissance prétentieuse en face de la totalité de ce monde, la philosophie devenue pragmatique tente de déterminer sa place, dans le cadre de ce monde qu'en même temps elle interprète, de façon à pouvoir à la fois assumer divers rôles, différenciés selon leurs fonctions, et y apporter des contributions spécifiques.

(4) Les rôles exotériques que j'attribue à la philosophie et que j'aimerais esquisser dans ce qui suit, résultent d'une certaine conception des sociétés modernes, que j'ai justifiée ailleurs⁶. Selon cette conception, le *monde vécu* est l'horizon d'une pratique d'entente au moyen de laquelle les sujets de l'activité communicationnelle cherchent en commun à venir à bout de leurs problèmes quotidiens. Les mondes vécus modernes se différencient en domaines de la culture, de la société et de la personne. La *culture* s'articule selon différents modes de validité, selon les questions de la vérité, de la justice et du goût, selon les sphères de la science et de la technique, du droit et de la morale, de l'art et de la critique d'art. Les institutions de base de la *société* (famille, Église, ordre juridique...) ont généré des systèmes fonctionnels qui (comme l'économie moderne et l'administration de l'État) mènent leur vie propre à travers différents médiums de communication (argent, pouvoir administratif). Les *structures de la personnalité*, enfin, sont le fruit de processus de socialisation qui dotent les jeunes générations de la faculté de s'orienter de façon autonome dans un monde aussi complexe.

La culture, la société et la personne, tout comme les sphères publique et privée du monde vécu, entrent dans une corrélation suggestive avec les différentes fonctions que la philosophie est susceptible d'assumer dans les sociétés contemporaines. Il existe évidemment une tension entre les imputations de rôles opérées de l'extérieur par la sociologie et les perceptions de ceux qui jouent ces rôles et adoptent philosophiquement un point de vue interne. Le rapport à cette totalité, qui est propre à la pensée

philosophique — ne serait-ce que le rapport à la totalité que constitue l'arrière-plan diffus du monde vécu — résiste à toute spécification fonctionnelle. La philosophie n'est entièrement réductible à aucun de ses rôles ; elle ne peut remplir un rôle déterminé qu'en le transcendant. Une philosophie qui correspondrait totalement à l'image précise d'une opération définie par la division du travail serait privée de son héritage le plus précieux, à savoir l'héritage anarchiste d'une pensée que rien ne peut arrêter.

La différenciation entre science, droit, morale et art a transformé le lieu de la philosophie au sein de l'ensemble de la culture. Jusqu'à la fin du Moyen Âge, la spécialisation du savoir s'était opérée en tant que différenciation interne de la philosophie considérée comme science fondamentale. Même par rapport à la physique moderne, qui recourt désormais à la méthode, elle affirme encore sa compétence à fonder la totalité du savoir. Après Hegel, toutefois, la théorie de la connaissance, jadis chargée de la fondation ultime, se résigne à ne plus être qu'une épistémologie opérant après coup ; dès lors, la philosophie ne peut plus que *réagir* au développement indépendant de sciences devenues autonomes. Néanmoins, elle conserve sa place institutionnelle à l'Université, et donc auprès des sciences, non pas simplement par habitude, mais pour des raisons systématiques. Depuis Platon, la philosophie a fait usage de la démarche anamnétique de l'analyse conceptuelle. C'est ainsi qu'aujourd'hui encore elle s'efforce, en reconstruisant le savoir préthéorique d'usage quotidien, à élucider les bases rationnelles de la connaissance, de la parole et de l'action. Abandonnant toute prétention fondamentaliste, et consciente d'être faillible, elle coopère avec d'autres sciences. Souvent, elle se contente d'ouvrir la voie à des théories empiriques appelées à poser des questions universalistes ambitieuses⁷. Comme les sciences, la philosophie n'a cessé de se préoccuper des questions de vérité. Mais ce qui l'en distingue, c'est qu'elle conserve un lien *interne* avec le droit, la morale et l'art ; elle étudie les questions normatives et évaluatives du point de vue qui leur est propre. En entrant dans la logique des questions de justice et de goût, en respectant le sens propre des sentiments moraux et des expériences esthétiques, elle conserve cette faculté unique de passer d'un discours à l'autre et d'opérer des traductions d'un langage spécifique dans l'autre.

Nous rencontrons ici le trait singulier d'un plurilinguisme qui permet à la philosophie, sans niveler les différences entre les

divers modes de validité, de conserver son unité au sein des aspects désormais distincts de la raison. Si la philosophie est capable de préserver cette unité formelle d'une raison plurielle, ce n'est grâce ni à un concept concret de l'étant dans son ensemble ni à un concept du bien universel, mais grâce à sa capacité herméneutique à franchir les frontières des langues et des discours, tout en restant sensible aux contextes des arrière-plans holistiques⁸. D'un autre côté, la philosophie a toujours tort de se couper de la coopération avec les sciences et de s'obstiner à maintenir une sphère au-delà des sciences, que cette sphère soit la foi philosophique, la « vie », la liberté existentielle, le mythe ou l'avènement de l'Être. Si elle rompt tout contact avec les sciences et ne traite plus les problèmes générés à l'intérieur des disciplines, la philosophie se prive aussi de ses découvertes propres, dont elle a besoin pour être à même de jouer ses rôles exotériques.

Avant d'aborder l'intéressant rôle de l'intellectuel public, j'aimerais discuter (a) le rôle de l'expert scientifique et (b) celui du donateur de sens thérapeutique. À vrai dire, le savoir philosophique n'a d'accès exclusif à aucun de ces rôles ; partout, il est en concurrence avec des types de savoir dont l'origine est autre.

(a) Les systèmes fonctionnels de la société ont besoin d'un savoir spécialisé que leur apportent notamment les experts. Grâce à leur savoir professionnel, ceux-ci ont pour tâche de répondre aux questions qui leur sont posées par ceux qui l'appliquent. Seul est susceptible de répondre à des questions « techniques » de ce type, le savoir applicable issu des sciences naturelles et sociales concernées. Ici, le savoir philosophique, tout comme, d'une façon générale, le savoir historique et herméneutique des sciences humaines, est rarement mis à contribution. On consulte tout de même les philosophes sur des questions de frontières, questions de méthode et de critique des sciences, mais surtout sur des questions normatives ayant trait à l'écologie ou à la technologie génétique et, d'une façon générale, sur des questions concernant les risques et les problèmes consécutifs à l'emploi de nouvelles technologies. Dans de rares cas, il s'agit aussi de réflexions politico-éthiques sur l'identité collective, par exemple dans le cadre des débats parlementaires sur les crimes politiques d'un régime déchu⁹. Si l'on pense à l'exemple des commissions d'éthique, aujourd'hui largement répandues, et notamment aux difficiles problèmes que posent les décisions à prendre dans les domaines extrêmes de la médecine,

on a du mal à se défaire d'un sentiment de révolte. Il existe manifestement des dissonances cognitives entre le mode de pensée indépendant de la philosophie et l'institutionnalisation forcée d'un tel rôle d'expert. Pour que le philosophe, dans son rôle d'expert, n'ait pas à se renier, il faut que, s'opposant à l'instrumentalisation de son savoir, il reste conscient des limites de son expertise.

(b) En revanche, la philosophie semble être bien équipée pour répondre aux besoins privés des individus en quête de sens, individus qui, de plus en plus, souffrent de leur isolement. Or, elle n'est guère capable, sans d'importantes réserves, de satisfaire cette attente. Dans le cadre d'un pluralisme légitime des visions du monde, les philosophes ne peuvent plus, sans appui métaphysique universellement reconnu, prendre position pour ou contre la substance de tel ou tel projet de vie déterminé. Dans les conditions de la pensée postmétaphysique, les héritiers et les héritières de la modernité, qui cherchent des points de repère, ne peuvent plus se contenter d'un succédané de vision du monde, censé se substituer aux certitudes perdues de la foi religieuse ou aux définitions cosmologiques de la place de l'homme dans l'univers. Ce sera aux théologiens d'apporter une consolation dans les situations limites de l'existence. La philosophie ne peut invoquer ni une connaissance théologique du salut ni une connaissance clinique spécialisée ; à la différence de la religion ou de la psychologie, elle ne peut donc pas apporter de « soutien existentiel ». En tant qu'éthique, elle peut, en réponse aux questions d'identité — celles de savoir qui nous sommes et qui nous souhaitons être —, *montrer le chemin* d'une explication raisonnable avec soi-même. Mais le rôle « thérapeutique » de l'éthique philosophique ne consiste, aujourd'hui, qu'à encourager une conduite de vie *consciente*. Une « consultation » philosophique, qui laisse les intéressés eux-mêmes réfléchir sur le sens de leur vie personnelle, s'abstiendra de « donner du sens ».

(5) Pour faire valoir leur influence, les philosophes ont des possibilités plus larges, mieux définies et historiquement mieux attestées que celles qui se rattachent à leurs rôles d'experts et de donateurs de sens, notamment lorsqu'ils jouent le rôle d'intellectuels participant aux processus publics par lesquels les sociétés modernes réfléchissent sur leur identité collective. Dans ce cadre, on voit se chevaucher des espaces publics nombreux, spatialement différenciés et spécifiés quant à leurs thèmes, qui

convergent dans un seul espace public culturel et politique, celui des *mass media*. Mais en même temps, les espaces publics nationaux sont traversés et complétés par des flux communicationnels planétaires. Cet espace public constitue la caisse de résonance des problèmes posés à la société dans son ensemble, lesquels ne peuvent plus être perçus du point de vue de systèmes fonctionnels fermés et autoréférentiels. Le tissu diffus d'un espace public ancré dans la société civile est donc le lieu où les sociétés complexes peuvent encore développer une conscience d'elles-mêmes et aborder les problèmes qui les obligent à agir politiquement sur elles-mêmes. Certes, de nombreux acteurs apportent ici des thèmes et des contributions. Ce qui nous intéresse est un groupe d'acteurs qui se distinguent par le fait qu'ils ne sont pas *délégués*, mais qu'ils utilisent, *sans que personne ne le leur ait demandé*, leurs compétences professionnelles spécifiques pour exprimer leur opinion de manière fondée, sur des *thèmes d'intérêt général*. Dans le meilleur des cas, ces intellectuels peuvent s'appuyer sur une autorité acquise par le fait qu'ils honorent plus ou moins bien la prétention ambitieuse de tenir chaque fois compte, *de façon impartiale*, de tous les aspects significatifs et de tous les intérêts *au même titre*.

Pour aborder certaines questions, les philosophes sont mieux préparés que d'autres intellectuels, qu'il s'agisse d'écrivains, de professionnels ou de scientifiques. En premier lieu, en proposant un diagnostic sur l'époque, la philosophie peut apporter une contribution spécifique à l'idée que les sociétés modernes ont d'elles-mêmes. En effet, depuis la fin du XVIII^e siècle, le discours de la modernité se mène principalement sous la forme philosophique d'une autocritique de la raison. En deuxième lieu, la philosophie peut mettre à profit son rapport à la totalité et son plurilinguisme pour développer un certain nombre d'interprétations. Dans la mesure où elle entretient un rapport intime à la fois avec les sciences et le sens commun et comprend les idiomes spécialisés des cultures d'experts aussi bien que le langage ordinaire ancré dans la pratique, elle peut, par exemple, critiquer la colonisation d'un monde vécu privé de sa substance par les interventions conjointes de la science et de la technique, du marché et du capital, du droit et de la bureaucratie. En troisième lieu, la philosophie est par nature compétente pour parler des questions fondamentales relatives à la vie en commun soumise à des normes et notamment à la vie politique juste. La philosophie et la démocratie n'ont pas seulement le même contexte d'origine historique ; elles dépendent aussi

structurellement l'une de l'autre. L'effet public de la pensée philosophique requiert tout particulièrement la protection institutionnelle de la liberté de penser et de communiquer ; inversement, le débat démocratique, toujours menacé, dépend aussi de la vigilance et de l'intervention de ce gardien public de la rationalité qu'est la philosophie.

Dans l'histoire européenne moderne, de Rousseau à John Stuart Mill et Dewey, en passant par Hegel et Marx, la philosophie politique a fait preuve d'une action publique non négligeable. Un exemple actuel du besoin politique de clarification philosophique nous est fourni par la controverse sur la manière dont il convient d'interpréter les droits de l'homme.

En effet, la communauté des peuples, aujourd'hui en train de se rapprocher, n'est plus simplement tenue de réglementer les transports internationaux ; on entrevoit en outre la nécessité de transformer le droit international en un droit cosmopolitique auquel chaque personne puisse se fier dans le cadre des relations interétatiques et qu'elle puisse même, le cas échéant, faire valoir vis-à-vis de son propre gouvernement. Codifiés par diverses déclarations, les droits de l'homme peuvent remplir une telle fonction. Sous l'effet de la politique des droits de l'homme des Nations unies, devenue plus active depuis 1989, et sous la pression des initiatives que les organisations non gouvernementales prennent à l'échelle de la planète, la querelle quant à l'interprétation correcte des droits de l'homme a gagné en acuité. Depuis la désintégration de l'Union soviétique, les divergences de conception entre les différents systèmes sociaux se sont, certes, réduites. En revanche, on a vu surgir des oppositions interculturelles, en particulier entre l'Occident sécularisé et les courants fondamentalistes de l'Islam, d'une part, entre l'Occident individualiste et les traditions asiatiques, de l'autre¹⁰.

Il m'est impossible d'entrer ici dans cette discussion¹¹. Mais cet exemple montre comment la philosophie pourrait accéder à une efficacité politique directe. Pour conclure, j'aimerais évoquer trois aspects essentiels sous lesquels je considère qu'une clarification philosophique est à la fois souhaitable et possible :

— Je proposerais, tout d'abord, de réfléchir sur la situation herméneutique permettant d'engager un débat sur les droits de l'homme mené entre participants de différentes origines culturelles. Cette réflexion attirerait notre attention sur les contenus normatifs inhérents aux présuppositions tacites de toute discussion menée dans le but de s'entendre. Tous les participants, quel que soit leur arrière-plan culturel, savent, en effet, fort bien

intuitivement qu'un consensus fondé sur la conviction ne peut se réaliser en l'absence de relations symétriques entre les participants à la communication — relations de reconnaissance réciproque, d'adoption mutuelle des perspectives de l'autre, d'une volonté communément présupposée d'envisager ses propres traditions du point de vue d'un étranger, d'apprendre les uns des autres, etc.

— Il me paraît utile, ensuite, de mener une réflexion sur le concept des droits subjectifs, tel que l'emploie la conception des droits de l'homme. La confrontation entre individualistes et collectivistes pourrait, par ce biais, faire apparaître un double malentendu. L'individualisme possessif de type occidental oublie, en effet, que les droits subjectifs ne se *déduisent* que de normes reconnues *préalablement et intersubjectivement*. Certes, les droits subjectifs font partie de l'équipement des sujets de droit individuels, mais le statut des sujets de droit détenteurs de droits subjectifs ne peut se développer que dans le contexte d'une communauté fondée sur la reconnaissance réciproque. Or, en même temps que la thèse erronée d'un individu existant avant toute socialisation et ayant des droits innés, disparaît aussi l'anti-thèse selon laquelle les exigences de la communauté juridique pourraient prétendre l'emporter sur les exigences juridiques des individus. L'alternative entre ces deux stratégies théoriques est sans objet, dès lors que l'*unité* des mouvements contraires d'individuation et de socialisation est intégrée aux concepts fondamentaux d'une approche intersubjectiviste ; car, d'une façon générale, chaque personne ne s'individualise qu'au moyen de la socialisation.

— Enfin, il serait important de clarifier les différents rôles grammaticaux des propositions déontologiques et axiologiques, ou des expressions normatives et évaluatives. En effet, les considérations déontologiques sur les droits et les devoirs ne doivent pas être assimilées aux considérations axiologiques sur les préférences. Lorsqu'on a affaire à des orientations existentielles incompatibles, un accord entre parties dont les identités se sont développées dans le cadre de formes de vie et de traditions différentes est toujours difficile, qu'il doive être réalisé au niveau international, entre différentes cultures ou, à l'intérieur d'un seul et même État, entre différentes formes de vie et collectivités subculturelles. Il est d'autant plus utile de savoir qu'un accord sur des normes ayant valeur d'obligation (relativement aux droits et aux devoirs réciproques) ne dépend pas de l'estime mutuelle que les unes et les autres ont pour leurs performances

culturelles et leurs styles de vie, mais seulement de la supposition que la valeur de toute personne *en tant que* personne est partout la même.

CONCLUSION *

Le réalisme après le tournant de la pragmatique linguistique

Reprenant le fil d'une réflexion interrompue depuis *Connaissance et intérêt*, le présent recueil réunit des essais philosophiques écrits entre 1996 et 1998. À l'exception du dernier texte, ils traitent de questions de philosophie théorique, que j'avais délaissées depuis cette époque. Certes, la pragmatique linguistique, que j'ai développée depuis le début des années 70¹, ne peut pas non plus se passer des catégories de vérité et d'objectivité, de réalité et de référence, de validité et de rationalité. Cette théorie s'appuie, en effet, sur une conception puissamment normative de l'entente²; elle opère avec des prétentions à la validité susceptibles d'être honorées par la discussion et avec une théorie des mondes telle que la pragmatique du langage permet de la formuler; enfin, elle rapporte la compréhension des actes de langage aux conditions de leur acceptabilité rationnelle. Toutefois, je n'ai pas abordé ces sujets du point de vue de la philosophie théorique. Ce qui m'a guidé, en effet, ce n'est ni l'intérêt de la métaphysique pour l'être de l'étant, ni l'intérêt de l'épistémologie pour la connaissance des objets ou des faits, ni même l'intérêt de la sémantique pour la forme des propositions énonciatives. Ce n'est pas en rapport avec ces interrogations traditionnelles que le tournant linguistique a acquis pour moi son importance. La pragmatique linguistique m'a bien plutôt servi à mettre en œuvre une théorie de la communication et de la rationalité; elle a constitué la base d'une théorie critique de la société et ouvert la voie à une conception de la morale, du droit et de la démocratie, fondée sur la théorie de la discussion.

Ainsi s'explique le caractère quelque peu unilatéral de ma stratégie théorique, que cet ouvrage voudrait corriger. Ils gravitent autour de deux questions fondamentales de la philosophie

théorique. D'une part, il s'agit de la question ontologique du naturalisme : comment concilier, d'un côté, la normativité, incontournable du point de vue des participants — point de vue propre à un monde vécu structuré par le langage et dans lequel nous nous trouvons « toujours déjà » en tant que sujets capables de parler et d'agir — et, de l'autre, la contingence du développement historico-naturel que connaissent les formes de vie socioculturelle. D'autre part, il s'agit de la question épistémologique du réalisme : comment concilier à la fois le postulat d'un monde indépendant de nos descriptions et identique pour tous les observateurs, et la découverte de la philosophie du langage, selon laquelle nous ne disposons d'aucun accès direct, non médiatisé par le langage, à la réalité « nue ». Bien entendu, j'aborderai ces thèmes du point de vue de la pragmatique formelle que j'ai développée précédemment.

I. COMMUNICATION OU REPRÉSENTATION

Jusqu'à Frege, la voie royale de l'analyse des sensations, des représentations et des jugements était mentaliste. Après qu'il lui eut substitué une analyse sémantique des expressions linguistiques, et que Wittgenstein eut radicalisé le tournant linguistique au point d'inaugurer un changement de paradigme³, les questions épistémologiques de Hume et de Kant auraient pu revêtir un sens nouveau, et précisément un sens pragmatique. Parmi l'ensemble des pratiques du monde vécu, elles auraient alors perdu le primat dont elles bénéficiaient par rapport aux questions que posent la théorie de la communication et la théorie de l'action. Mais la philosophie linguistique est elle aussi restée attachée à la hiérarchie traditionnelle des explications. La théorie continue à jouir d'un primat à la fois par rapport à la pratique et à la représentation, et par rapport à la communication ; quant à l'analyse sémantique de l'action, elle dépend de l'analyse cognitive préalable.

Emboîtant le pas au platonisme, la philosophie de la conscience avait privilégié l'intérieur par rapport à l'extérieur, le privé par rapport au public, l'immédiateté de l'expérience subjective par rapport aux médiations du discours. La théorie de la connaissance joua un rôle de philosophie première, tandis que la communication et l'action tombèrent dans la sphère des phéno-

mènes et y conservèrent un statut dérivé. Avec le passage de la philosophie de la conscience à la philosophie du langage, il était tentant, non pas d'inverser cette hiérarchie, mais de la supprimer. Car le langage sert autant à communiquer qu'à représenter, et l'acte de discours⁴ est lui-même une forme d'action dont la fonction est d'établir des relations interpersonnelles.

Ainsi Charles Sanders Peirce a-t-il déjà évité la réduction sémanticiste en substituant à la relation à deux termes entre proposition et fait — qui remplaçait, quant à elle, la relation entre représentation et objet — une relation plus large à trois termes. Chez lui, le signe, qui réfère à un objet et exprime un état de choses, requiert dès lors l'interprétation d'un locuteur et d'un auditeur⁵. Par la suite, la théorie des actes de langage inspirée par Austin montra comment, dans la forme normale de l'acte de langage (« Mp »), la référence au monde et aux objets, opérée par la composante propositionnelle, s'associait à la référence intersubjective qui est l'œuvre de la composante illocutoire. En établissant une relation intersubjective entre locuteur et auditeur, l'acte de langage établit en même temps une relation objective au monde. Si nous concevons « l'entente » comme le *telos* inhérent au langage, on est obligé d'admettre que la représentation, la communication et l'action sont co-originaires. Une personne s'entend *avec* une autre à *propos* de quelque chose dans le monde. En tant que représentation et en tant qu'acte de communication, l'acte de discours renvoie simultanément au monde et à un destinataire.

Néanmoins, même après le tournant linguistique, le courant principal de la philosophie analytique maintint le primat de la proposition énonciative et de sa fonction de représentation. La tradition de la sémantique de la vérité, fondée par Frege, l'empirisme logique de Russell et du Cercle de Vienne, les théories de la signification de Quine à Davidson et de Sellars à Brandom partent tous de la même idée : pour l'analyse du langage, la proposition énonciative ou l'assertion est le cas paradigmatique. Si l'on fait abstraction de l'importante exception du dernier Wittgenstein et de ses disciples non orthodoxes (tels que Georg Henrik von Wright⁶), la philosophie analytique a poursuivi la théorie de la connaissance par d'autres moyens. Les questions qui intéressent les théories de la communication et de l'action, de la morale et du droit, y sont restées marginales.

En revanche, Michael Dummett pose explicitement la question du rapport entre représentation et communication : « Le langage, c'est là une chose naturelle à dire, a deux fonctions

principales, celle d'être un instrument de communication et celle d'être un véhicule de la pensée. Nous sommes de ce fait invités à nous demander laquelle de ces deux fonctions est primaire. Est-ce parce que le langage est un instrument de communication qu'il peut aussi servir de véhicule à la pensée ? Ou est-ce, inversement, parce qu'il est un véhicule de la pensée et peut par conséquent exprimer des pensées, qu'il peut être utilisé par une personne pour communiquer ses pensées à autrui ? » Pour Dummett, c'est là une fausse alternative. D'un côté, certes, il ne faut pas rendre la fonction communicationnelle autonome par rapport à la fonction représentative, sans quoi on aboutirait à une caricature intentionnaliste de la communication (a). Mais, d'un autre côté, il est tout aussi impossible de concevoir la fonction représentative indépendamment de la fonction communicationnelle, sans quoi on perdrait de vue les conditions épistémiques dont dépend la compréhension des propositions (b).

(a) À l'assertion « Cp », un locuteur n'associe pas seulement (au sens de Grice et de Searle) l'intention de révéler au destinataire qu'il tient « p » pour vraie et qu'il souhaite le lui faire savoir. Au lieu de sa propre pensée « p », il souhaite bien plutôt lui communiquer le fait « que p ». Le locuteur poursuit le but illocutoire de faire en sorte que l'auditeur ne se contente pas de prendre connaissance de son opinion, mais parvienne à la même conception et donc à partager son opinion. Or cela n'est possible que sur la base d'une reconnaissance intersubjective de la prétention à la vérité élevée pour « p ». Le locuteur ne peut atteindre son but illocutoire qu'en satisfaisant à la fonction cognitive de l'acte de langage, le destinataire devant accepter son assertion comme valide. En ce sens, il existe bien un lien interne entre communication réussie et représentation des faits⁸.

(b) Si l'intentionnalisme rend la fonction communicationnelle du langage autonome, la sémantique de la vérité privilégie symétriquement sa fonction cognitive. Selon cette conception, nous comprenons une proposition à condition de savoir ce qu'il en est lorsqu'elle est vraie. Or les utilisateurs du langage n'ont aucun accès direct à des conditions de vérité pouvant se passer de toute interprétation. C'est pourquoi Dummett insiste sur la connaissance des conditions dans lesquelles un interprète peut se rendre compte du fait que les conditions qui rendent une proposition vraie sont remplies. Du fait de ce tournant épistémique, la compréhension se déplace pour passer des conditions de vérité auxquelles on a un accès solipsiste, aux conditions dans lesquelles la proposition qu'il s'agit d'interpréter est dite vraie et

peut donc être justifiée publiquement comme étant rationnellement acceptable⁹. La connaissance des conditions d'assertabilité d'une proposition renvoie au type de raisons qui peuvent être invoquées en faveur de sa vérité. Comprendre une expression signifie que l'on sait comment on pourrait s'en servir pour s'entendre avec quelqu'un à propos de quelque chose. Mais si nous ne pouvons comprendre une proposition qu'au regard des conditions de son utilisation dans des actes de discours rationnellement acceptables, il doit bien y avoir un lien interne entre la fonction représentative du langage et les conditions qui font qu'une communication est réussie¹⁰.

Il résulte de (a) et de (b) que les fonctions de la représentation et de la communication se présupposent réciproquement et sont donc co-originaires. Or, bien que Dummett partage cette façon de voir, lui aussi se conforme à la tendance dominante du mouvement analytique. Sa propre théorie de la signification se propose essentiellement de traduire les questions classiques de la théorie de la connaissance dans les termes du paradigme linguistique ; en tout cas, en dépit de son remarquable engagement politique, les questions de philosophie pratique passent chez lui au second plan¹¹. Le fait que Dummett accentue les choses de cette manière s'explique aussi par sa réserve bien compréhensible à l'égard de la tendance du dernier Wittgenstein à s'abstenir de toute théorie. Celui-ci avait en effet lié son abandon pragmatique de la sémantique de la vérité à un rejet de la prétention systématique de l'analyse linguistique en général. Mais une pragmatique qui table sur la structure langagière du monde vécu dans son ensemble et place les différentes fonctions du langage au même niveau, n'est pas obligée d'adopter une attitude antithéorique. Elle n'est obligée ni de se limiter (comme les disciples de Wittgenstein) à la fonction thérapeutique d'une phénoménologie linguistique¹², ni de chercher (comme les disciples de Heidegger) à surmonter la culture aliénée, assujettie au platonisme, en invoquant une rupture d'époque.

À vrai dire, le même primat des interrogations théoriques, qui marque l'orthodoxie analytique, s'est aussi imposé dans la branche herméneutique de la philosophie du langage. C'est là un fait d'autant plus étonnant que l'herméneutique part du dialogue entre l'interprète et certaines traditions formatrices et qu'elle s'intéresse moins, par conséquent, au langage comme moyen de représentation qu'à sa fonction de communication. Depuis la Renaissance, elle avait d'ailleurs évolué sur les traces

de la rhétorique. Mais, de ce côté-là aussi, depuis que Dilthey a cherché à assurer, du point de vue méthodologique, l'objectivité de la compréhension dans les sciences de l'esprit, l'intérêt pour la fonction représentative du langage est passé au premier plan. Lorsque Heidegger s'interroge sur la structure existentielle d'un étant et que celui-ci se distingue par le trait fondamental de la compréhension, ce qui s'affirme c'est, en fin de compte, l'intérêt sémantique pour la précompréhension du monde dans son ensemble, précompréhension articulée par le langage. Les aspects intramondains de l'utilisation du langage passent alors au second plan par rapport à sa fonction d'ouverture au monde.

Chez Frege et Russell, la tendance réductrice de l'analyse du langage commence avec sa réduction à une sémantique de l'énoncé¹⁵. Du côté de l'herméneutique, on assiste à une réduction parallèle débouchant sur une sémantique des images langagières du monde ; cette réduction oriente l'interprétation préontologique du monde, propre à une communauté de langage, dans des voies dont les catégories sont prédéfinies. Dans *Vérité et méthode*, Gadamer critique, du point de vue de l'histoire de l'Être du dernier Heidegger, la méthodologie de la « compréhension » que Dilthey développe pour les sciences humaines. L'appropriation authentique d'une tradition déterminante est censée dépendre d'une interprétation préalable du monde en vertu de laquelle l'interprète, à son insu, est lié à son objet. À cette autonomisation de la fonction d'ouverture au monde qui est celle du langage, nous avons répondu, Apel et moi-même, par une théorie des intérêts de connaissance qui devait ramener l'herméneutique dans un rôle où il lui faut s'abstenir de toute métaphysique¹⁴. À vrai dire, *Connaissance et intérêt* se définissait également par un primat des questions relevant de la théorie de la connaissance.

C'est la raison pour laquelle on y trouve encore les thèmes qui, sur le chemin conduisant à la *Théorie de l'agir communicationnel*, sont ensuite passés au second plan¹⁵. Aux questions fondamentales de la philosophie théorique, *Connaissance et intérêt* a répondu dans le sens d'un naturalisme atténué et d'un réalisme cognitif fondé sur la pragmatique transcendantale. Mais ces thèmes ont perdu de leur vigueur depuis que l'exigence d'une justification de la théorie critique de la société par la théorie de la connaissance est devenue inutile par suite de ma tentative d'y apporter une fondation directe par la pragmatique linguistique¹⁶. Depuis lors, j'ai analysé les présuppositions pragmatiques de l'ac-

tivité orientée vers l'entente, indépendamment des conditions transcendantales de la connaissance.

Or, c'est sous les prémisses de cette théorie du langage que je reprends ici les problèmes restés en suspens que pose un pragmatisme d'inspiration kantienne. Comme je l'ai déjà dit, la pragmatique formelle est née des besoins d'une théorie sociologique de l'action ; elle devait expliquer les forces d'engagement, favorables à l'intégration sociale, qui sont inhérentes aux actes de parole au moyen desquels les locuteurs élèvent des prétentions à la validité critiquables et amènent leurs auditeurs à des prises de position rationnellement motivées. C'est pourquoi, dans l'analyse de la fonction représentative, elle offre un degré d'explicitation relativement faible. Mais en comparaison des théories de la signification issues de la sémantique frégéenne de la vérité, elle dispose d'une perspective de recherche plus large. Elle a l'avantage de tenir compte de toutes les fonctions du langage en même temps et de faire apparaître sous son vrai jour le rôle critique que jouent les deuxièmes personnes dans leur prise de position par rapport aux prétentions à la validité que les locuteurs élèvent réciproquement.

II. CONTENU ET THÉMATIQUE

Vérité et justification entend exprimer mon intérêt renouvelé pour un réalisme pragmatiste de la connaissance, développé sur la base du kantisme linguistique¹⁷. Alors que le premier essai rappelle le chemin qui a conduit de l'herméneutique à la pragmatique formelle¹⁸, les analyses du deuxième, visant à expliciter à l'aide de la théorie des actes de parole¹⁹ le concept de rationalité communicationnelle, attirent quant à elles l'attention sur l'interaction jusqu'ici peu élucidée entre l'ouverture langagière au monde et les processus d'apprentissage qui se déroulent à l'intérieur du monde. Ceux-ci sont à leur tour ancrés dans la manière pratique de venir à bout des problèmes posés par le monde, comportement qui doit sa capacité à résoudre les problèmes à l'intrication entre la rationalité téléologique de l'action et la rationalité épistémique de la représentation.

Vient ensuite une confrontation avec la théorie qui, à mon avis, caractérise le stade le plus avancé de la pragmatique analy-

tique du langage²⁰. Pour expliquer l'objectivité des normes conceptuelles du point de vue de la pratique intersubjectivement partagée qui consiste à « donner et [à] accepter des raisons », Robert Brandom réunit pas à pas la sémantique inférentielle de Wilfrid Sellars avec la pragmatique de la discussion. En fin de compte, Brandom ne peut, à vrai dire, rendre compte des intuitions réalistes de la connaissance qu'au prix d'un réalisme conceptuel qui réduit la différence entre le monde vécu intersubjectivement partagé et le monde objectif. Cette assimilation de l'objectivité de l'expérience à l'intersubjectivité de l'entente rappelle une argumentation que nous connaissons bien depuis Hegel. Dans l'essai suivant, je m'intéresse à la question de savoir pourquoi Hegel a bien tout mis en place pour détranscendantaliser le sujet de la connaissance, et est néanmoins passé à l'idéalisme objectif²¹.

La confrontation métacritique avec le néopragmatisme de Richard Rorty²² m'offre ensuite l'occasion d'étudier le rapport complémentaire entre un monde vécu intersubjectivement partagé et un monde objectif tel que le présuppose la pragmatique formelle. D'un côté, l'approche d'une théorie pragmatiste de la connaissance nous est commune ; d'un autre côté, j'atténue le naturalisme fort de Rorty, pour faire valoir, contre son contextualisme, des exigences épistémiques plus fermes. En fonction des contextes de l'action et de la discussion, l'orientation vers la vérité assume des rôles chaque fois différents. Compte tenu de cette différence, je distingue, plus rigoureusement que je ne l'avais fait jusqu'à présent, entre la vérité d'un énoncé et l'assertabilité rationnelle de ce même énoncé (même dans des conditions approximativement idéales), et soumet la version épistémique du concept de vérité à une révision qui s'imposait depuis longtemps. Rétrospectivement, je me rends compte que le concept de vérité fondé sur la discussion est dû à une généralisation excessive du cas spécial de la validité des normes et des jugements moraux. Une conception constructiviste du devoir-être moral appelle une conception épistémique de la justesse morale. Or, si nous souhaitons rendre compte de nos intuitions réalistes, il ne faut pas assimiler le concept de vérité énonciative à un tel sens de l'acceptabilité rationnelle, qui prévaut dans des conditions (approximativement) idéales. C'est ce qui m'amène, dans l'essai suivant, à mieux différencier entre « vérité » et « justesse »²³.

Le pragmatisme d'inspiration kantienne — conception que je partage avec Hilary Putnam²⁴ — s'appuie sur un fait transcen-

dantal : sensibles aux arguments, les sujets capables de parler et d'agir sont aussi capables d'apprendre et même, à plus long terme, « incapables de ne pas apprendre ». Plus précisément, ils font des apprentissages, à la fois dans la dimension de la connaissance morale qui est celle de leurs rapports réciproques, et dans la dimension cognitive de leur rapport au monde. L'interrogation transcendantale exprime en même temps un constat postmétaphysique, d'après lequel même les meilleurs résultats de ces processus d'apprentissage faillibles demeurent, dans un sens lourd de conséquences, *nos* découvertes. Même mes énoncés vrais ne peuvent réaliser que les possibilités cognitives qui nous sont, d'une façon générale, ouvertes par des formes de vie socioculturelles. Cette découverte nous révèle les limites de la pensée philosophique après la métaphysique. Comme le montre la dernière contribution du présent ouvrage²⁵, avec l'abandon des variantes hégéliennes de la philosophie de l'histoire, le rapport entre théorie et pratique se modifie lui aussi. Les philosophes sont du même coup amenés à observer les limites que la division du travail d'une société démocratique et complexe impose à leur efficacité publique légitime.

*

Un recueil d'essais est bien sûr moins facilement assimilable que ne le seraient les chapitres d'une monographie conçue d'un seul jet. C'est pourquoi j'aimerais poser, dans cette postface, un ensemble de questions qui auraient mérité un traitement plus systématique, à tout le moins un commentaire global. En 1973, lorsque je répondais aux critiques adressées à *Connaissance et intérêt* par une postface qui complétait l'édition de poche de cet ouvrage²⁶, le tournant vers une théorie postempiriste de la science avait certes déjà été amorcé par Thomas Kuhn. Mais je n'avais guère prévu, à l'époque, les conséquences qu'entraînerait un contextualisme conséquent. Ce n'est que six ans plus tard que Richard Rorty a mis en œuvre le tournant pragmatiste de la théorie de la connaissance²⁷, dans lequel, en dépit de toutes nos différences, j'ai pu reconnaître certaines de mes propres intentions. Sur cet arrière-plan, j'aimerais commencer par esquisser la manière dont ce tournant a transformé l'interrogation transcendantale de Kant (III).

Cette transformation affecte avant tout les prémisses idéalistes qui, chez Kant, avaient encore assuré aux conditions incontournables de la connaissance possible un statut intelligible, soustrait

au temps. Or, si les conditions transcendantales ne sont plus des conditions « nécessaires » de la connaissance, on ne peut pas exclure qu'elles nous imposent une vision du monde anthropocentrique, contingente et dont la perspective est réductrice. Et si elles ont un commencement dans le temps, la différence, déterminante pour l'architecture de la théorie, entre le monde et la réalité intramondaine devient imperceptible (IV).

Le pragmatisme classique avait lui aussi déjà tenté de concilier Kant et Darwin. Selon la conception de George Herbert Mead et de John Dewey, les conditions détranscendentalisées du comportement visant à résoudre les problèmes s'incarnent dans des pratiques, fruits d'une histoire de la nature, qui sont caractéristiques de nos formes de vie socioculturelles en tant que telles. Mais il faut alors que l'interrogation transcendantale, sans perdre sa spécificité, prenne une forme qui soit compatible avec un point de vue naturaliste (V).

L'hypothèse ontologique d'un primat génétique de la nature nous oblige également à supposer, au nom d'un réalisme cognitif, qu'il existe un monde objectif indépendant de l'esprit. Or, à l'intérieur du paradigme linguistique, la forme classique d'un réalisme qui s'appuie sur le modèle de la connaissance représentative et sur la correspondance entre propositions et faits est devenu intenable. D'un autre côté, même après le tournant de la pragmatique linguistique, la conception réaliste ne peut se passer d'un concept de référence expliquant ce qui nous permet, sous des descriptions théoriques différentes, de nous référer au même objet (ou à des objets du même type) (VI). De plus, on a besoin d'un concept non épistémique de vérité expliquant comment, sous la prémisse d'un rapport au monde imprégné par le langage, on peut maintenir la différence entre la vérité d'un énoncé et l'assertabilité justifiée dans des conditions idéales (VII).

En théorie de la morale et du droit, en revanche, nous ne pouvons nous passer d'un concept épistémique de justesse normative. Tout comme la tradition kantienne en général, l'éthique de la discussion se heurte aux objections bien connues élevées contre le formalisme en éthique. Ce n'est pas là un sujet qui concerne l'épistémologie de la morale²⁸. Mais le constructivisme doit faire face au problème de savoir où une pratique, qui vise à établir les conditions d'une formation rationnelle du jugement et d'une exigibilité de l'action morale, peut elle-même trouver ses repères moraux. Pour conclure, j'aborderai donc une nouvelle fois le thème du rapport entre théorie et pratique

pour examiner les incertitudes politiques de l'action morale autoréférentielle. À cette occasion, j'engagerai un débat métacritique avec la conception proposée par Karl-Otto Apel (VIII).

III. LA QUESTION TRANSCENDANTALE

APRÈS LE PRAGMATISME

Selon une formule célèbre, la philosophie transcendantale a affaire, « non pas aux objets, mais à notre manière de les connaître, pour autant que celle-ci doit être possible *a priori* ». Elle se comprend comme la reconstruction des conditions universelles et nécessaires dans lesquelles quelque chose peut se transformer en objet de l'expérience ou de la connaissance. Le sens de ce questionnement transcendantal peut être généralisé si on le dissocie à la fois de la catégorie mentaliste de l'autoréflexion et de toute interprétation fondamentaliste du couple conceptuel *a priori/a posteriori*. Depuis que le pragmatisme a soumis les concepts kantien à une opération déflationniste, l'« analyse transcendantale » désigne une recherche des conditions présumées universelles, certes incontournables mais seulement *de facto*, qui doivent être remplies pour que certaines pratiques ou opérations fondamentales puissent être réalisées. Sont en ce sens « fondamentales » toutes les pratiques qui n'ont aucun équivalent fonctionnel, seule une pratique *du même type* pouvant s'y substituer.

À une autoréflexion qui cherche les garanties d'une subjectivité opérant en son for intérieur, au-delà de l'espace et du temps, se substitue alors l'explicitation d'un savoir qui est de nature pratique et permet aux sujets capables de parler et d'agir à la fois de participer à de telles pratiques privilégiées et de réaliser les opérations correspondantes. Il ne s'agit plus, dès lors, de jugements empiriques, mais de propositions grammaticales, d'objets géométriques, de gestes, d'actes de parole, de textes, de calculs, d'énoncés à enchaînement logique, d'actions, de relations ou d'interactions sociales, autrement dit, d'une façon générale, de types de comportement soumis à des règles. Avec la conception de l'« obéissance à une règle », Wittgenstein fournit la clé de l'analyse de ce type de pratiques fondamentales ou d'« ordres autosubstitutifs » (Luhmann). Le savoir intuitivement acquis de la manière dont on fait quelque chose — la maîtrise

pratique d'une règle de production ou encore le fait de s'y connaître — jouit d'un primat par rapport au savoir explicite quant aux règles. Le savoir implicite quant à ces mêmes règles, que représentent de telles « aptitudes », soutient l'ensemble ramifié de ces pratiques et opérations fondamentales d'une communauté à travers lesquelles s'articule leur forme de vie. En raison du caractère implicite et, d'une certaine manière, holistique d'un tel savoir fondé sur l'usage, Husserl avait déjà décrit le monde vécu intersubjectivement partagé comme un « arrière-plan » présent mais non thématique.

L'objet de l'analyse transcendantale n'est donc plus une « conscience en général » dépourvue d'origine et qui formerait le noyau commun de tous les esprits empiriques. L'investigation porte bien plutôt sur les structures profondes d'un monde vécu d'arrière-plan, structures qui s'incarnent dans les pratiques et les opérations des sujets capables de parler et d'agir. Elle cherche les invariants récurrents dans la diversité historique des formes de vie socioculturelles. Par conséquent, si la question transcendantale est bien maintenue, ses perspectives sont élargies. Comme nous donnons au concept d'expérience un sens pragmatiste (a), la connaissance est considérée comme fonction d'un ensemble de processus d'apprentissage (b), auxquels l'ensemble des pratiques du monde vécu apporte sa contribution (c). D'où une architectonique du monde vécu et du monde objectif (d), génératrice d'un dualisme de la compréhension et de l'observation (e).

Reprenons donc l'ensemble de ces points.

(a) L'expérience qui se présente dans des énoncés empiriques n'est plus, par recours à l'auto-observation du sujet de la connaissance, déduite introspectivement de cette faculté subjective qu'est la « sensibilité ». Elle est désormais analysée du point de vue de l'acteur impliqué, dans le contexte de mise à l'épreuve des actions instruites par l'expérience. Le mentalisme s'appuyait sur le « mythe du donné » ; or, après le tournant linguistique, il nous est impossible de concevoir un accès à une réalité, interne ou externe, qui ne soit pas médiatisée par le langage. La prétendue immédiateté des impressions sensibles ne peut plus faire figure désormais de juge de paix infallible. Privée de la possibilité de recourir au matériau non interprété des sensations, l'expérience sensible perd son autorité incontestable²⁹. Elle est remplacée par l'instance d'une « expérience de second ordre » dont seul dispose le sujet *pratique*.

Dans le contexte de l'activité téléologique, dès qu'une pratique ou une tentative ciblée d'intervention *échouent*, c'est d'une autre manière que la réalité impose sa présence. Indirectement, le contenu empirique des convictions sur lesquelles se fonde l'action se trouve alors, en effet, remis en question. Avec son modèle fondé sur la « croyance et le doute » (*belief-doubt*), Peirce avait déjà souligné l'importance épistémologique de « l'action contrôlée par le succès » (Gehlen). Vécu de façon performative, l'échec devant la réalité ne peut cependant qu'ébranler les conceptions non thématiques sous-jacentes, non les réfuter. Le contrôle de l'action par le succès ne remplace pas l'autorité des sens dans leur fonction de garantir la vérité. Mais les doutes empiriques que suscite la perturbation d'une action peuvent déclencher des discussions susceptibles d'aboutir à des interprétations correctes.

(b) Ce n'est donc pas seulement le regard sur la base même de l'expérience qui change, c'est également, d'une manière générale, la description du phénomène de la connaissance qu'il s'agit d'expliquer. Comme l'a déjà souligné Popper, l'objectivité d'une expérience n'est plus fonction de sa genèse « dans l'esprit », n'est donc plus la *manière* dont on construit les jugements à partir du matériau sensible. Bien au contraire, résoudre par la construction les problèmes que fait naître une perturbation des pratiques habituelles conduit à des convictions qui subissent une transformation, sont elles aussi faillibles et doivent être mises à l'épreuve. D'un point de vue pragmatiste, les « connaissances » résultent du traitement intelligent des désillusions dont on a fait performativement l'expérience. Ce fait n'est pas contredit par le mode « non utilitaire » de la connaissance scientifique, qui est dû à une institutionnalisation riche en pré-supposés de l'apprentissage fondé sur l'essai et l'erreur. Les processus d'apprentissage scientifiques ne peuvent progresser en vertu de la dynamique des problèmes *autogénérés* que dans la mesure où ils sont dissociés de la pratique quotidienne qui appelle sans cesse des décisions urgentes.

Le phénomène qu'il s'agit d'expliquer n'est donc plus constitué par la couche élémentaire des sensations organisées en perceptions, d'où partiraient ensuite les jugements et les inférences. La théorie de la connaissance doit bien plutôt expliquer le processus *par nature* complexe de l'apprentissage, celui-ci étant déclenché par le fait que les attentes régulatrices de l'action sont devenues problématiques. Or, du même coup, l'ensemble

des pratiques constitutives du tissu d'une forme de vie devient significatif du point de vue épistémologique. D'un côté, tous les aspects du monde vécu peuvent devenir problématiques ; de l'autre, c'est tantôt telle pratique, tantôt telle autre qui contribue à la solution des problèmes. La dimension épistémique traverse tous les domaines non épistémiques de l'action, si bien que la question transcendante s'étend inévitablement aux structures fondamentales du monde vécu dans son ensemble.

(c) On trouve dans le monde vécu différents types d'activité régie par des règles, que l'on peut distinguer de la manière suivante : les discussions et les actes de parole se différencient selon que le langage est essentiellement utilisé à des fins de communication ou à des fins de représentation. Les pratiques non linguistiques sont elles aussi marquées par la structure propositionnelle du langage, mais à la différence des pratiques linguistiques, elles ne servent pas à atteindre des objectifs illocutoires. Les actions, quant à elles, sont ou ne sont pas de nature sociale. Ce qui fait l'action sociale, c'est soit l'interaction, normativement régulée, entre des sujets qui agissent au moyen de la communication, soit des efforts antagonistes visant à exercer une influence stratégique réciproque. L'activité instrumentale est, certes, intégrée à des contextes d'action sociale, mais elle est essentiellement au service d'interventions ciblées dans le monde des choses et des événements qui ont entre eux des liens de causalité. À leur tour, ces différents types d'action régie par des règles ne constituent qu'une partie des types de *comportement* régi par des règles. En font partie, par exemple, les jeux de société à propos desquels Wittgenstein a étudié la construction des séries de nombres, des figures géométriques, des expressions grammaticales ou des enchaînements logiques. Les « opérations » de ce type accompagnent normalement d'autres actions et constituent quelque chose comme l'infrastructure des actions qui, se déroulant au « macro-niveau », sont, en quelque sorte, « en contact avec le monde »³⁰. Ces types de comportement régi par des règles ne se distinguent pas en fonction du statut des règles chaque fois incarnées dans les pratiques respectives.

D'une façon générale, un acteur qui obéit à une norme — ou qui la transgresse — doit au moins intuitivement fonder son comportement sur un concept de règle. Comme l'a déjà vu Kant, un acteur ne peut lier sa volonté qu'à des maximes qu'il *comprend* comme telles. Or, toutes les normes ne sont pas par

nature des normes conceptuelles. Il n'existe pas de sens « déontologique » unitaire de l'obligation normative. Les règles de la logique, de la géométrie et de l'arithmétique, celles de la mesure en physique, de la grammaire ou de la pragmatique linguistique servent à générer des configurations symboliques et à leur imposer un ordre syntaxique, qu'il s'agisse de signes, de figures, de nombres, de calculs, de propositions ou d'arguments. Conceptuelles au sens large, ces règles³¹ sont constitutives des pratiques correspondantes. Dans la mesure où ces pratiques ne réfèrent à rien qui les transcende, une transgression des règles corrélatives n'a que des conséquences internes. Quand on ne maîtrise pas les règles du jeu d'échecs, on peut, par hasard, déplacer les figures conformément aux règles du jeu, mais on ne joue pas aux échecs. Lorsque nous méconnaissions la « logique » ou le sens propre d'une telle pratique, les règles elles-mêmes, du fait de notre incompetence, sont pour ainsi dire la « cause » de notre échec. Mais personne alors ne nous punit : ni notre propre conscience, ni la société, ni la nature.

Les normes sociales de l'action, en revanche, ont un sens « déontologique », qui consiste à obliger les destinataires à obéir aux règles, le type de sanction variant avec le type de règles (selon que nous transgressons des normes morales ou juridiques, que nous contrevenons aux habitudes ou aux conventions, ou que nous nous écartons de certains rôles sociaux). De telles normes règlent les relations interpersonnelles entre acteurs qui communiquent les uns avec les autres et participent à des pratiques communes. Ces pratiques font directement partie du contexte symbolique propre à un monde vécu. Simultanément, elles sont raccordées à ce *hardware* qu'est, pour elles, l'environnement naturel. C'est le même calcul que nous porterons au tableau noir à l'aide d'une craie ou à l'écran à l'aide d'un clavier. Naturellement, cette relation ontique des pratiques avec leur support matériel est distincte de la relation sémantique que les locuteurs établissent au moyen d'énoncés avec quelque chose qui se trouve dans le monde objectif.

(d) Se référer à des entités, ainsi que nous le faisons dans les actes de langage, est également nécessaire lors d'interventions pratiques, lorsque les acteurs emploient leur connaissance des règles technologiques pour « venir à bout de la réalité ». Aux « technologies » au sens large s'associe une normativité d'un type particulier, la normativité cognitive, mesure à la fois du contenu empirique et de la pertinence épistémique des convic-

tions implémentées. En obéissant aux règles qui commandent certaines interventions instrumentales ou certaines influences stratégiques, il nous arrive parfois de subir des échecs « devant la réalité » parce que nous les maîtrisons ou les employons mal. Un autre cas est cependant plus intéressant, c'est celui dans lequel nous échouons parce que les technologies sont mal conçues et inefficaces. En dernière instance, ces erreurs de construction trahissent l'absence d'un savoir empirique fiable. En ce sens, la normativité des règles qui guident l'action contrôlée par le succès reflète la validité de notre savoir quant aux choses du monde objectif. La référence réussie et la vérité des énoncés contribuent à la normativité d'un *coping*³² réussi. En rapport avec cette référence à la fois au monde et à la vérité, Peirce a développé la thèse qu'il existe un lien transcendantal entre, d'une part, certaines propriétés formelles de l'activité instrumentale et, de l'autre, certaines conditions nécessaires de l'expérience des objets que nous rencontrons au cours de ce type d'intervention performative³³.

Ce rapport établi de manière performative avec certains objets sur lesquels les acteurs peuvent agir se superpose à la référence sémantique aux objets que les interlocuteurs établissent lorsqu'ils affirment des faits à propos de certains objets. En relevant des défis pratiques, les acteurs doivent faire la même présupposition pragmatique que les utilisateurs du langage lorsqu'ils communiquent des états de choses. Ils présupposent d'un commun accord un monde objectif, considéré comme totalité des objets susceptibles d'être traités et appréciés. Dans la mesure où les intéressés, qu'ils agissent sur le mode instrumental ou sur le mode de la communication, partagent tous la même présupposition formelle du monde, les certitudes pratiques devenues problématiques quant aux choses qui sont « à notre disposition » peuvent être transformées, à référence constante, en énoncés explicites quant aux choses qui sont « présentes »³⁴. Avec le passage de la communication à l'argumentation, les prétentions à la vérité des énoncés peuvent être traitées sur le mode hypothétique et appréciées à la lumière de raisons. Nous ne pouvons tirer un enseignement de la résistance performativement subie que nous offre la réalité que dans la mesure où nous érigeons les convictions implicitement remises en cause en sujets explicites de la discussion et tirons des enseignements des objections que nous ont fait les autres interlocuteurs. L'« ascension » de l'action à la discussion signifie que les ressources du monde vécu peuvent être mobilisées dans toute leur ampleur pour le

traitement cognitif des problèmes qui se posent dans le rapport pratique au monde.

Pratique ou sémantique, le rapport aux objets nous confronte avec « le » monde, tandis que la prétention à la vérité, que nous élevons pour nos énoncés à propos de certains objets, nous confronte avec la contradiction « des autres ». Le regard vertical jeté sur le monde objectif se superpose à notre relation horizontale avec les membres d'un monde vécu intersubjectivement partagé. L'objectivité du monde et l'intersubjectivité de l'entente renvoient l'une à l'autre. L'image du sujet transcendantal, qui s'oppose en quelque sorte aux objets phénoménaux dans un monde construit par lui, se trouve du même coup transformée. Empêtrés dans leurs pratiques, les sujets, à partir de l'horizon de leur monde vécu, se réfèrent à quelque chose dans le monde objectif qu'ils présupposent, sur le mode soit de la communication soit de l'intervention, comme un monde existant de façon indépendante et identique pour tous. Cette présupposition exprime la factualité de tous les défis et contingences qui constituent, tout à la fois, des provocations et des limitations pour les routines de la compréhension et de l'action.

(e) Cette architectonique du « monde vécu » et du « monde objectif » va de pair avec un dualisme méthodologique qui oppose la compréhension à l'observation. On trouve là, en quelque sorte, un écho de la distinction entre connaissance transcendantale et connaissance empirique. La philosophie de la conscience dans son ensemble était dominée par la différence méthodologique qu'elle opérait entre les perspectives de la première et de la troisième personne — entre, d'un côté, l'auto-observation d'une personne qui prend ses propres représentations pour objets et, de l'autre, une personne qui adopte une attitude objectivante en se tournant vers les objets eux-mêmes. Cette différence classique est remplacée par le dualisme entre les perspectives de la deuxième et la troisième personne — entre l'effort d'interprétation d'un interlocuteur et la perception d'un objet par un observateur. En tant qu'observateur, nous nous référons en quelque sorte « de l'extérieur » aux objets qui se trouvent dans le monde, tandis que les pratiques régulées du monde vécu appellent la compréhension herméneutique d'un participant qui adopte une attitude performative. Le savoir intuitif — la manière dont on obéit à une règle et ce que veut dire la transgresser — a par nature un caractère normatif ; celui-ci se dérobe à une observation qui se limite à constater des régu-

larités empiriques. Du reste, comme toutes les structures symboliques du monde vécu se différencient à partir du médium linguistique, l'analyse de l'usage du langage à des fins d'entente, mise en œuvre du point de vue d'un participant, fournit la clé de l'ensemble du réseau des pratiques du monde vécu.

IV. DEUX PROBLÈMES DÉRIVÉS :
LA MISE EN PÉRIL DE L'OBJECTIVITÉ
DE LA CONNAISSANCE, ET L'EFFACEMENT
DE LA DIFFÉRENCE ENTRE LE MONDE
ET L'INTRAMONDAIN

Par suite de la détranscendentalisation, le concept du transcendantal lui-même subit une transformation. La conscience transcendantale perd la connotation d'une grandeur située « au-delà », dans le domaine de l'intelligible. Sous la forme désublimentée de la pratique quotidienne de la communication, elle est redescendue sur terre. Le monde vécu profane a investi le lieu transcendant du nouménal. Du même coup, même s'il ne supprime pas la question transcendantale, le pragmatisme réduit l'opposition entre le transcendantal et l'empirique. Certes, l'usage du langage à des fins de communication oblige toujours les interlocuteurs à opérer des idéalizations abruptes. En obéissant à des prétentions à la validité absolue et en s'accordant les uns aux autres la pleine responsabilité de leurs actes et de leurs paroles, ils visent au-delà de tous les contextes contingents et purement locaux. Mais ces présuppositions contrefactuelles ont leur assise dans la factualité des pratiques quotidiennes. Les sujets capables de parler et d'agir apprennent au cours de leur socialisation à la fois les pratiques fondamentales de leur monde vécu et les règles qui le régissent. Pour éviter que l'entente et l'action communicationnelle, au moyen de laquelle le monde vécu se reproduit, s'effondrent, il leur faut procéder à des idéalizations. Mais le double fond de la disparité normative affecte les faits sociaux eux-mêmes.

Le mouvement descendant, allant de la conception primitive du transcendantal vers une conception déflationniste, a des conséquences importantes. Lorsque les règles transcendantales n'ont plus un statut de réalité intelligible située en dehors du monde, elles deviennent l'expression de formes de vie cultu-

relles et ont dès lors un commencement dans le temps. D'où (1) la conséquence que nous ne sommes plus en droit de réclamer ni « universalité » ni « nécessité » pour la connaissance empirique que ces conditions transcendantales rendent possibles, ni, par conséquent, quelque objectivité que ce soit. Et (2) les conditions transcendantales de tout accès épistémique au monde doivent dès lors être comprises comme étant elles-mêmes quelque chose qui existe dans le monde.

(1) Mark Sacks³⁵ décrit le mouvement de détranscendentalisation de l'idéalisme kantien comme le passage du concept classique du transcendantal (T1) à une version wittgensteinienne de ce concept (T2) :

T1 : « Il existe des contraintes transcendantales imposées par l'esprit à ce qui peut prétendre au titre d'objet de l'expérience, si bien que nous ne pouvons connaître les objets qu'en nous soumettant à ces contraintes³⁶. »

Selon une conception forte du transcendantal, cela signifie que le monde des objets d'une expérience possible reçoit sa forme des structures de notre esprit. Une conception plus faible demandera simplement que le monde, dans la mesure où nous devons être à même de connaître ses objets, se plie aux structures de notre esprit. À vrai dire, ces prémisses ne nous permettent pas de savoir dans quelle mesure il existe une correspondance ontologique entre les structures de l'esprit et le monde lui-même. Dévoilé à nos yeux par les structures de notre esprit, le monde pourrait en effet n'être qu'un fragment sélectif et déformé du monde en soi. Selon cette version plus faible, l'idéalisme subjectif serait la porte ouverte à un scepticisme à la Kleist : nous ne pourrions jamais être sûrs que l'universalité et la nécessité caractérisent la connaissance — rendue possible par les conditions transcendantales — d'un monde qui ne serait objectif que « pour nous ». En accord avec le « principe suprême » de Kant, la version forte répond à ce doute ; selon elle, la génération transcendantale du monde des objets d'une expérience possible repose sur la spontanéité génératrice d'une subjectivité sans origine, qui assume la garantie de l'objectivité de tout savoir empirique possible.

À travers l'hypothèse métaphysique selon laquelle la conscience transcendantale a un statut intelligible, la théorie kantienne de la connaissance honore, à vrai dire, son nom d'*idéalisme* transcendantal. Elle est incompatible avec la présupposition réaliste

d'un monde existant indépendamment de notre esprit et qui impose des restrictions non seulement aux jugements qui dépendent de l'expérience, mais encore aux processus d'apprentissage des sujets eux-mêmes qui formulent ces jugements. A cet idéalisme authentiquement kantien, Sacks oppose un pragmatisme d'inspiration kantienne, qu'il emprunte aux *Investigations philosophiques* de Wittgenstein. Dans la mesure où la génération spontanée du monde est le fait des grammaires des jeux de langage et des formes de vie, la conscience transcendante est à la fois socialisée et diversifiée :

T2 : « Tout ce qui peut être objet de l'expérience est en dernière instance expression de notre activité, celle-ci étant comprise comme incluant les préoccupations, les intérêts, les actions et les croyances de l'homme ³⁷. »

Du même coup, les « restrictions » transcendantales que l'esprit (selon T1) impose au monde des objets d'une expérience possible, se transforment en « aspects » transcendants des formes de vie locales, situées dans l'espace et dans le temps et qui, par leurs valeurs, leurs intérêts et leurs modes d'action, définissent les modes correspondants d'expérience possible. Certes, pour ses membres, les aspects transcendants de leur forme de vie conservent le statut de conditions épistémiques incontournables, dans lesquelles on peut, d'une façon générale, rencontrer quelque chose au sein du monde objectif. Mais l'expérience ainsi rendue possible perd son universalité et sa nécessité. Chaque forme de vie est corrélatrice d'un monde objectif indépassable à partir de l'horizon qui la constitue. En effet, les aspects transcendants d'une forme de vie s'incarnent toujours dans des types de comportement soumis à des règles, pour lesquels les membres de cette forme de vie ne peuvent pas imaginer d'alternative sensée : « Ce sont là des aspects qui sont de l'ordre des présuppositions, aspects relatifs au monde dont nous pouvons faire l'expérience, que nous sommes capables de décrire et dont nous ne pouvons pas constater le fonctionnement à la manière dont nous le faisons pour les faits empiriques ³⁸. »

Le grand nombre et la contingence des grammaires qui génèrent le monde font resurgir les doutes quant à l'objectivité de la connaissance qui, dans un premier temps, avaient pu être apaisés par la conception forte du transcendantal, conception idéaliste autrement dit. Toutefois, la multiplicité des univers incommensurables, hermétiques les uns par rapport aux autres, n'est pas une conséquence nécessaire du pluralisme des jeux de lan-

gage. À tout le moins, la conception détranscendantalisée de la spontanéité génératrice du monde est compatible avec l'attente que nous avons de pouvoir découvrir des aspects transcendants *universellement répandus*, caractérisant la structure des formes de vie socioculturelle *en général*. Ainsi, le médium structurant du monde vécu — le langage propositionnellement différencié avec ses actes illocutoires variables par rapport à leurs contenus énonciatifs, utilisables dans toute situation donnée mais indépendants de chacune d'elles ³⁹ — représente-t-il une forme empiriquement universelle de communication, à laquelle il n'y a de solution de remplacement dans aucune forme de vie connue. Il en va de même pour les règles de l'activité contrôlée par le succès qui ont une portée épistémique. Ce sont elles qui, lorsqu'il s'agit de maîtriser des situations problématiques, ouvrent l'accès au monde en tant que totalité des objets pouvant être appréciés sous les aspects de la manipulation ou de la possible mise à disposition.

Toutefois, même l'*universalité* empiriquement constatée de certaines formes récurrentes d'expression symbolique et de pratique ne conférerait pas au monde — à supposer qu'il paraisse également objectif pour toutes les formes de vie socioculturelles — la *nécessité* qui seule écarterait le soupçon d'avoir affaire à un anthropocentrisme, autrement dit à des expériences spécifiques à l'espèce. Les structures de l'esprit, dont l'anthropologie de la connaissance constate les racines profondes, peuvent, certes, définir un même type d'expérience pour tous les sujets capables de parler et d'agir. Mais elles ne peuvent pas dissiper le scepticisme qui soupçonne que le monde, tel qu'il est *en soi*, se dérobe en partie à l'horizon de « nos » possibilités d'expérience.

(2) L'autre question a trait au statut singulier des règles qui sont censées garder la capacité de générer spontanément un monde bien qu'elles aient perdu cette qualité qui permettait qu'elles n'aient pas d'origine mondaine. Elles sont censées être à même de nous ouvrir l'accès au monde objectif, alors qu'elles ne tombent nullement du ciel, mais occupent une place dans le monde. Ce type d'entités ne relève manifestement pas de la différence transcendantale entre le monde et l'intramondain, à laquelle correspondait le dualisme méthodologique de la compréhension et de l'observation. Le pragmatisme (George Herbert Mead et John Dewey), l'anthropologie philosophique (Helmut Plessner et Arnold Gehlen), ainsi que l'épistémologie génétique

(Jean Piaget) s'appuient sur des explications naturalistes des pratiques instrumentales, de l'utilisation du langage et des actes de communication ⁴⁰. Ils associent l'accès herméneutique aux structures de l'esprit incarnées dans le monde vécu à une explication biologique de leur genèse. D'un côté, en effet, ils examinent le savoir mis à profit par les sujets capables de parler, d'agir et de juger de façon compétente, pour accéder, à partir de la reconstruction des traits fondamentaux de « nos » formes de vie, au déchiffrement des environnements spécifiques à chaque espèce, se situant à des « niveaux [moins complexes] de la vie organique ». D'un autre côté, la théorie de l'évolution complète cette herméneutique de l'histoire naturelle, qui procède « par en haut », par une explication génétique de l'organisme humain et de ses compétences spécifiques en termes de causalité. Mais ces deux manières complémentaires de voir les choses débouchent sur des descriptions rivales qu'il n'est guère possible de traduire l'une dans l'autre.

La description des systèmes de règles significatifs du point de vue épistémique est fondée sur la clarification conceptuelle, du point de vue des participants, de pratiques dont ils ont une maîtrise intuitive. Même avant la constitution des domaines d'objet scientifiques ⁴¹, ces règles transcendantales (au sens faible du terme) définissent la manière dont les expériences sont, d'une façon générale, possibles dans le rapport pratique aux choses et aux événements. La tâche de donner une explication empirique de la genèse de ces conditions de possibilité intersubjectives de l'expérience en général est d'autant plus paradoxale. Il faudrait que l'*explanans*, qui explique la genèse des conditions transcendantales, obéisse lui-même déjà aux conditions invoquées pour l'*explanandum*. En comprenant les structures du monde vécu qui rendent possible la connaissance de quelque chose dans le monde objectif, comme quelque chose existant à son tour dans le monde, on s'empêtre dans les apories bien connues, liées au concept de « chose en soi ». En tout cas, la construction d'une « nature en soi », sur laquelle Marx fonde ses réflexions relatives au rôle épistémologique du travail social, n'est pas moins paradoxale que celle d'une « chose en soi » (que Kant, en énonçant qu'elle « affecte » nos sens, traite comme si elle *était* quelque chose dans le monde) ⁴².

Dans un premier temps, Marx propose une version matérialiste du concept transcendantal de connaissance ⁴³. En vertu des mêmes formes du travail social qui assurent un « métabolisme » physique entre la société et son substrat matériel, le monde de

la nature ambiante se constitue comme une nature objective « pour nous ». Dans un deuxième temps, ce lien matérialiste entre connaissance et travail ⁴⁴ est interprété dans un sens naturaliste. À travers la « nature subjective », et donc grâce à l'équipement organique de l'*homo sapiens*, l'évolution naturelle doit générer, au niveau du développement socioculturel, les conditions dans lesquelles il accède cognitivement à une nature pour lui « objective ». En un mot, la « nature en soi » génère, au moyen de la « nature subjective », les conditions d'une « nature objective » phénoménale. Or, si la nature objective se situe dans une corrélation rigide, c'est-à-dire incontournable, avec les formes d'un traitement possible de la nature par le travail — formes définies par la nature subjective —, la construction d'une « nature en soi » ne peut être due qu'à un regard métaphysique — s'aventurant au-delà des limites cognitives imposées par la nature — jeté dans les coulisses de l'esprit humain.

Les apories que nous rencontrons au cours de ce mouvement de détranscendantalisation semblent indiquer que la question transcendantale ne peut se dissocier sans dommage des hypothèses de base fondées sur l'idéalisme transcendantal. Mais en fait, ces conséquences paradoxales sont dues moins à la transformation pragmatiste de l'approche transcendantale qu'au modèle de la connaissance-représentation dont Kant lui-même était encore prisonnier. Dans sa forme *non classique*, qui est celle qu'il doit prendre après le tournant linguistique, le réalisme de la connaissance peut s'associer à un naturalisme « atténué » sans abandonner la question du pragmatisme transcendantal.

V. UN NATURALISME ATTÉNUÉ —

APRÈS KANT ET DARWIN

L'opposition entre le naturalisme rigoureux de Quine et l'idéalisme heideggérien de l'histoire de l'Être se rencontre aujourd'hui sous de nombreuses formes. Dans la confrontation qui suit avec ces deux stratégies dominantes, j'aimerais proposer une solution alternative que toutes deux ignorent, celle d'un naturalisme atténué.

(1) Les deux problèmes secondaires révélés par la détranscendantalisation concernent moins les successeurs de Hume que

ceux de Kant. En effet, si on néglige d'emblée la question transcendante, les questions inquiétantes de l'objectivité de la connaissance et de la différence entre le monde et l'intra-mondain ne peuvent pas même se poser. Le naturalisme strict, bien représenté par Quine, s'allie à une conception scientifique de nos facultés de connaître. En dernière instance, il suppose que toute connaissance est réductible aux démarches des sciences empiriques. En même temps que l'architecture transcendante, on voit dès lors disparaître la différence entre, d'un côté, les conditions de la constitution du monde (ou de l'ouverture au monde), qui appellent une analyse conceptuelle et, de l'autre, les états et événements qui se manifestent dans le monde et sont susceptibles de recevoir une explication causale⁴⁵. En supprimant la différence transcendante entre le monde et l'intra-mondain, on supprime aussi les présuppositions sceptiques à l'égard d'un « monde phénoménal » susceptible de représenter un fragment sélectif voire un simple aspect déformé par la perspective du monde « en soi ». Or, en recourant à un tel dualisme méthodologique qui oscille entre la reconstruction compréhensive de notre monde vécu et l'explication des processus se déroulant dans le monde objectif, on fait en même temps disparaître la tâche paradoxale de concilier la « vue intérieure » des pratiques du monde vécu, conçues sur le mode transcendantal, avec la « vue extérieure » de leur genèse expliquée en termes de causalité.

La poursuite naturaliste de la tradition empiriste a toutefois un prix : elle entraîne une assimilation objectiviste de nos pratiques normatives aux événements observables du monde. Pour une philosophie dont l'analyse conceptuelle est la seule ressource, cet aiguillage pose un problème : comment traduire le savoir intuitif des sujets capables de parler et d'agir en des termes compatibles avec le langage théorique des sciences empiriques nomologiques ? Le succès mondial de William Van Orman Quine s'explique par le fait qu'il a apporté une solution à ce problème. Les positivistes logiques du Cercle de Vienne avaient déjà rejeté l'hypothèse kantienne des jugements synthétiques *a priori* ; Quine a en outre supprimé la distinction, encore maintenue par Carnap, entre énoncés analytiques et énoncés synthétiques. En association avec la thèse de l'indétermination de la traduction, cette démarche entraîne un holisme épistémologique qui n'en finit pas seulement avec les derniers vestiges du platonisme frégéen de la signification, mais liquide encore le concept de signification lui-même. La critique quinienne ne

porte pas seulement sur l'objectivation platonicienne des « pensées », déjà critiquée d'une autre manière par Wittgenstein. En remplaçant le concept herméneutique de signification linguistique par le concept béhavioriste de signification-stimulus, on élimine aussi toutes les connotations normatives des concepts de langage et de compréhension linguistique.

La vision normative que les locuteurs compétents ont d'eux-mêmes et que Wittgenstein a reconstruite au moyen de sa conception de l'obéissance aux règles, est ainsi transférée dans les termes d'une théorie qui, par exemple, comprend la traduction « radicale » comme une élaboration de stimuli sensoriels, faite d'un point de vue objectivant et génératrice de certaines hypothèses. La pointe de cette stratégie théorique consiste à frayer, du *point de vue du participant lui-même*, un chemin menant à une compréhension rigoureusement naturaliste de son propre comportement linguistique. Mais la distanciation scientifique par rapport au savoir intuitif, qui explique le succès de cette stratégie, constitue en même temps le talon d'Achille d'un tel naturalisme. Les sujets capables de parler et d'agir, qui sont engagés dans des pratiques de communication, ne peuvent éviter, dans leur pensée et dans leur action, d'obéir à des normes et de se laisser affecter par des raisons. Sous la description objectivante de Quine, il leur est donc impossible de se reconnaître. Le naturalisme strict échoue en raison de la dissonance cognitive entre la manière bien contrôlable dont les locuteurs compétents se comprennent eux-mêmes et une autodescription contre-intuitive, qui soumet cette compréhension à une révision radicale. En effet, en écartant les intuitions des locuteurs, cette autodescription prive l'analyse du langage de la seule base de données fiable dont elle dispose.

(2) Si nous souhaitons à la fois tenir compte de la conception normative que les participants ont d'eux-mêmes et maintenir la question transcendante, sans revenir sur le processus de détranscendantalisation, il semble impossible d'échapper aux conséquences aporétiques de cette démarche. La conception heideggérienne de l'histoire de l'Être peut en tout cas se comprendre comme une tentative pour résoudre le paradoxe d'une spontanéité constitutive du monde, mais localisée dans le monde lui-même.

Pour mettre en œuvre le tournant linguistique, Heidegger traduit la spontanéité transcendante, génératrice d'un monde d'objets de l'expérience possible, dans les termes d'une énergie

déployée par le langage dans sa fonction d'ouverture au monde⁴⁶. Toute langue naturelle projette ainsi un horizon catégorial de significations qui articule pour une communauté historique de langage une forme de vie culturelle et une précompréhension du monde dans son ensemble. Heidegger comprend ensuite la différence transcendantale entre le monde et l'intramondain en termes de différence ontologique entre l'Être et l'étant, et il place la compréhension chaque fois dominante de l'être sous la dépendance de l'*a priori* du sens lié à l'ouverture langagière au monde. La conscience invariante du sujet transcendantale réduit ainsi au changement historique des « ontologies » grammaticalement inhérentes aux langues chaque fois dominantes. La conception de l'histoire de l'Être emprunte au modèle de l'histoire intramondaine les traits d'un advenir contingent dans lequel se trouvent engagés les sujets capables de parler et d'agir. Mais elle localise les « événements » dégagés par les interprétations du monde liées à une époque, au niveau transcendantal d'une instauration *a priori* du sens, à laquelle les contemporains sont incapables de se soustraire. Les sujets capables de parler et d'agir se voient donc livrés à l'histoire de l'Être comme à une fatalité.

À travers cette conception, Heidegger tient compte, sous la forme d'une historicisation de l'*a priori* du sens, de la détranscendantalisation de la spontanéité créatrice du monde, ce qui lui évite de tirer des conséquences aporétiques. D'une part, il maintient, avec la différence transcendantale entre monde et intramondain, la différence méthodologique entre études ontologiques et études ontiques. La succession des destins métahistoriques ne se situe donc pas à la même hauteur que le flux des contingences intramondaines. De l'autre, Heidegger fournit également un argument en faveur de l'objectivité de la connaissance. Comme c'est l'Être lui-même qui réalise son destin métahistorique, ce qui se révèle chaque fois aux sujets à la lumière de l'Être ne peut être soupçonné d'être un fragment *purement subjectif* de l'étant dans son ensemble. L'étant que l'Être, dans son processus d'ouverture au monde, à la fois dissimule et fait apparaître est bien l'étant en soi.

Parallèlement, le prix que ce fatalisme de l'Être demande aux sujets qui répondent par oui ou par non saute aux yeux. La « remémoration » ésotérique qui, face à une destinée « immémoriale », sait qu'elle est déliée des obligations de justification à la fois inhérentes au discours qui motive et à la pensée qui discute, invoque un accès privilégié à la vérité. Pour la vision qu'ont

d'eux-mêmes des êtres autonomes, susceptibles d'être amenés par des raisons à des prises de position rationnellement motivées, cette prétention est une hypothèque tout aussi lourde que le nivellement naturaliste de la compréhension normative que nous avons de nous-mêmes.

En revanche, les problèmes qu'entraîne une détranscendantalisation menée dans une perspective pragmatiste se clarifient d'une tout autre manière pour autant que l'on cesse de confondre naturalisme et scientisme. Mais il importe alors de tirer les bonnes conséquences de l'abandon du modèle de la connaissance-représentation.

(3) D'un point de vue pragmatiste, le processus de la connaissance se présente comme un comportement intelligent dont la fonction est de résoudre des problèmes et de nous permettre de nous engager dans des processus d'apprentissage, de corriger des erreurs et d'invalider des objections. La fonction représentative du langage ne suggère l'image erronée d'une pensée qui se représente des objets ou des faits que si on l'arrache à ce contexte fait d'expériences liées à l'action et de justifications discursives. Le « miroir de la nature » — la représentation de la réalité — est un faux modèle de la connaissance⁴⁷, parce que la relation à deux termes entre image et objet reproduit — tout comme le rapport statique entre énoncé et état de choses — fait abstraction de la dynamique d'un savoir qui s'accroît à mesure que des solutions sont apportées aux problèmes et que des justifications sont fournies.

Dans la dimension de l'espace, les connaissances sont le fruit d'un ensemble de déceptions que nous surmontons dans notre relation intelligente avec un environnement plein de risques ; dans la dimension sociale, ces mêmes connaissances résultent de la justification que nous donnons aux solutions apportées en nous confrontant aux objections d'autres participants à l'argumentation ; dans la dimension temporelle, enfin, elles résultent des processus d'apprentissage qui tirent les conséquences des erreurs commises. Si l'on considère la connaissance comme une *fonction* dans un tel dispositif complexe, on voit comment l'élément passif de l'expérience qui enregistre l'échec ou la réussite pratiques, s'associe aux éléments constructifs que sont le projet, l'interprétation et la justification. Les jugements d'expérience se *forment* au cours des processus d'apprentissage et *résultent* des solutions apportées aux problèmes. C'est pourquoi il est absurde de faire de l'idée de la validité des jugements une fonc-

tion de la différence entre être et apparence, entre ce qui est donné « en soi » et ce qui est donné « pour nous » — comme si la connaissance de la réalité prétendument immédiate devait être purifiée de tout ajout subjectif et de toute médiation inter-subjective. Bien au contraire, la connaissance dépend de la fonction cognitive de ces ajouts et de ces médiations. D'un point de vue pragmatiste, la réalité n'est rien qui doit être représenté ; elle ne se fait sentir que de façon performative, à travers les limitations auxquelles sont soumises les solutions que nous apportons aux problèmes et à travers les processus d'apprentissage dans lesquels nous sommes engagés : en tant que totalité des résistances surmontées ou prévisibles.

Le modèle de la connaissance-représentation passe à côté du sens cognitif et opératoire du fait de « régler » des problèmes et de « mener à bien » des processus d'apprentissage ; il explique la « figuration » (*Darstellung*) soit comme une représentation (*Vorstellung*) des objets soit comme une reproduction des faits, et la « vérité » comme la correspondance entre l'idée et l'objet ou entre la proposition et le fait. Les interprétations fondées traduisent ce que, dans nos rapports actifs avec la réalité, cette dernière nous apprend et ce que nous apprennent les objections que nous rencontrons dans l'échange discursif. Certes, est réel tout ce qui est effectif et qui peut être exposé dans des énoncés vrais. Mais la factualité des limitations auxquelles nous nous frottons dans nos relations quotidiennes et expérimentales manifeste la résistance des objets auxquels nous nous référons lorsque nous affirmons des faits à leur propos. C'est pourquoi nous présupposons le monde objectif comme système de références possibles, comme la totalité des objets et non des faits.

Si l'on part de ce concept pragmatiste de connaissance, on peut envisager un naturalisme qui, en dépit de la détranscendantalisation, laisse la différence transcendantale entre le monde et l'intramondain intacte. Cette conception repose sur une seule hypothèse métathéorique, celle selon laquelle « nos » processus d'apprentissage — rendus possibles par des formes de vie socio-culturelles — ne font en quelque sorte que prolonger des « processus d'apprentissage évolutionnaires » préalables qui, à leur tour, ont engendré les structures de nos formes de vie. De ce fait, les structures qui, sur le mode transcendantal, rendent possibles des processus d'apprentissage du type de ceux dans lesquels nous nous engageons, peuvent à leur tour être tenues pour le résultat de processus d'apprentissage historico-naturels, moins complexes — *et du même coup elles acquièrent elles-mêmes un*

caractère cognitif. La « continuation » des processus d'apprentissage à un niveau supérieur ne doit cependant être comprise que dans le sens d'un naturalisme « atténué » auquel ne s'associe aucune prétention réductionniste. Une stratégie explicative « rigoureusement » naturaliste prétend *remplacer* l'analyse conceptuelle des pratiques du monde vécu par une explication scientifique, par exemple neurologique ou biogénétique des opérations du cerveau humain. Le naturalisme atténué, en revanche, se contente de l'hypothèse principielle d'arrière-plan selon laquelle l'équipement organique et le mode de vie culturel de l'*homo sapiens* ont une origine « naturelle » et sont en principe accessibles à une explication dans les termes de la théorie de l'évolution.

Cette présupposition globale d'une continuité de l'histoire naturelle qui, pour ainsi dire, traverse la culture, s'abstient de toute hypothèse philosophique quant au rapport entre corps et esprit (par exemple au sens d'un matérialisme éliminationniste ou réductionniste) ; elle nous préserve, au contraire, de la réification d'une différence entre des attitudes méthodologiques qui sont en elles-mêmes neutres. Tant que nous maintenons la question transcendantale, il nous faut strictement séparer la reconstruction rationnelle des structures du monde vécu — reconstruction herméneutique entreprise d'un point de vue de participant — et l'analyse causale, fondée sur l'observation, qui porte sur la genèse de ces structures dans le cadre de l'histoire de la nature. C'est seulement le paralogisme idéaliste en vertu duquel l'opposition ontologique entre esprit et corps (ou entre Être et étant) se déduit d'une différence de méthode, qui nous amène à situer les conditions transcendantales de l'expérience objective dans un domaine intelligible au-delà du monde — ou encore dans l'histoire de l'Être. Parallèlement, le paralogisme naturaliste en vertu duquel les conditions transcendantales sont assimilées *sans autre façon*, et notamment sans tenir compte de l'aporie de l'autoréférentialité, à des conditions empiriques et projetées dans un domaine objectivé par les sciences empiriques, n'est que le revers de la même médaille.

Le naturalisme atténué évite d'intégrer ou de subordonner la « perspective interne » du monde vécu au « point de vue externe » du monde objectif. Il relie, au contraire — au niveau métathéorique — les perspectives théoriques *maintenues distinctes*, en admettant l'idée d'une continuité entre nature et culture. Cette hypothèse d'arrière-plan est toutefois spécifiée de telle manière que l'évolution naturelle des espèces puisse être comprise — *par*

analogie avec nos propres processus d'apprentissage, rendus possibles au stade socioculturel de l'évolution — comme la succession des « solutions apportées aux problèmes » qui ont conduit à des stades toujours plus complexes de l'évolution, avec des niveaux d'apprentissage toujours plus élevés. Quant à savoir comment il faut comprendre cette « analogie » et dans quelle mesure la formule d'abord métaphorique de l'« apprentissage évolutionnaire » est pertinente, c'est là une question que l'on ne peut trancher dans le cadre d'aucune des deux théories — lesquelles d'ailleurs n'entretiennent des relations qu'à travers cette analogie. Le vocabulaire de l'apprentissage, dont le sens ne se précise que grâce à « notre » perspective de participants (et qui est, par exemple, à la base des conceptions de l'apprentissage que développe la psychologie du développement), ne doit pas être, à son tour, simplement réinterprété en termes néodarwinistes, sans quoi le naturalisme atténué perd tout son sens. L'interpolation d'une « échelle » de processus d'apprentissage comportant différents niveaux explique simplement pourquoi nous pouvons maintenir la différence transcendantale entre le monde et l'intramondain, sans devoir projeter la contingence de ce qui est « nécessaire pour nous », de l'en deçà des processus empiriques dans l'au-delà des événements de l'histoire de l'Être. Car en concevant l'évolution naturelle comme un processus *analogue à l'apprentissage*, on assure un contenu cognitif *jusques et y compris* aux structures dont la genèse est naturelle et qui rendent nos processus d'apprentissage possibles. C'est ce qui explique que l'universalité et la nécessité de « notre » vision du monde objectif ne sont pas nécessairement compromises par les circonstances contingentes de leur genèse ⁴⁸.

Dès lors que l'évolution naturelle est envisagée du point de vue d'une capacité accrue à résoudre des problèmes, les propriétés chaque fois émergentes reçoivent une valeur cognitive qui, à « nos » yeux, se présente comme un accroissement du savoir. Cela vaut également pour les propriétés émergentes qui, en tant que telles, caractérisent les formes de vie socioculturelle. Les structures qui rendent transcendantale possible les expériences de contact avec quelque chose se trouvant dans le monde — pour nous — objectif, et qui permettent également qu'on en parle, peuvent être dès lors comprises comme les résultats d'un processus de formation qui témoigne d'une portée cognitive. Ce qui, dans « notre » situation épistémique, se révèle être une présupposition sans alternative et rendant absurde tout effort de réfutation et de révision, nous le considé-

rons, certes, selon l'hypothèse naturaliste d'arrière-plan, comme une réalité née dans des conditions contingentes. Mais si ces conditions transcendantales (ce terme étant pris dans un sens faible) sont issues de processus d'adaptation, de construction et de sélection qui ont une portée cognitive (ou si elles peuvent être conçues comme étant issues de ces processus), alors ce qui s'associe à la contingence de l'horizon de connaissance « pour nous » nécessaire, et en tout cas indépassable, n'est plus la modalité d'un processus contingent et cognitivement neutre. L'analogie de l'apprentissage, que nous appliquons aux développements dus à la mutation, à la sélection et à la stabilisation, qualifie l'équipement de l'esprit humain comme une solution intelligente des problèmes, elle-même découverte sous les contraintes imposées par la réalité. Cette façon de voir prive l'idée d'une vision du monde relative à l'espèce de tout fondement.

VI. LE RÉALISME SANS LA REPRÉSENTATION

(1) Le pragmatisme d'inspiration kantienne répond à une conséquence, inquiétante du point de vue épistémologique, du tournant qui nous conduit de la philosophie de la conscience à celle du langage. Contrairement à ce que pensait le mentalisme, notre capacité de connaître ne peut plus être analysée indépendamment de notre capacité de parler et d'agir, car, y compris en tant que sujets de la connaissance, nous sommes toujours conditionnés par les pratiques de notre monde vécu. Le langage et la réalité s'interpénètrent d'une manière qui, pour nous, reste insoluble. Toute expérience porte l'empreinte du langage, de sorte qu'une saisie de la réalité non filtrée par le langage est impossible. Cette découverte nous motive puissamment à attribuer aux conditions intersubjectives de l'interprétation et de l'entente au moyen du langage le rôle transcendantal que Kant réservait aux conditions subjectives nécessaires de l'expérience objective. À la subjectivité transcendantale de la conscience se substitue l'intersubjectivité détranscendantalisée du monde vécu.

En ce sens, l'ordre des explications proposé par la philosophie transcendantale, qui commence par la réflexion sur ses propres opérations, n'est pas encore affecté par le tournant linguistique. Le pluralisme wittgensteinien des jeux de langage

nous suggère même une variante de l'idéalisme transcendantal⁴⁹. Or, si le pragmatisme transcendantal s'associe à un naturalisme atténué, le primat génétique de la nature par rapport à la culture suffit à entraîner nécessairement un réalisme de la connaissance. Seule la présupposition par un tel réalisme d'un monde objectif intersubjectivement accessible permet de concilier le primat *épistémique* d'un monde vécu articulé par le langage, considéré comme horizon indépassable, avec le primat *ontologique* d'une réalité indépendante du langage, qui impose des restrictions à nos pratiques. Cela dit, la présupposition d'un monde « indépendant de l'esprit » et plus « vieux » que l'homme admet plusieurs lectures différentes.

Après le tournant linguistique, la querelle des universaux, telle qu'elle s'est développée à l'apogée du Moyen Âge et qui fut encore très présente pour Peirce⁵⁰, a laissé des traces dans les différentes versions du concept de monde opposées les unes aux autres. Si le « monde » présupposé par la pragmatique formelle est tout ce qui est effectif — « la totalité des faits, non des choses⁵¹ », ce que nous prenons en compte ce sont des entités abstraites — tels des contenus d'énoncés ou des propositions —, considérées comme « quelque chose qui existe dans le monde ». S'opposant à cette supposition fondée sur un réalisme conceptuel, d'un monde « en soi » structuré de manière propositionnelle, le nominalisme comprend le monde comme l'ensemble des « objets » individualisés dans l'espace et le temps à propos desquels nous pouvons asserter des faits. À première vue, la conception nominaliste est étayée par une donnée grammaticale : à la différence des choses et des événements, nous ne pouvons pas localiser les faits comme quelque chose qui existe dans le monde⁵². L'assassinat de César est un *événement* qui peut être daté dans le monde. L'énoncé selon lequel César a été assassiné peut, certes, être complété par la date correspondante, mais, si l'énoncé est vrai, une telle circonstance est un *fait* qui, en tant que tel, n'existe pas dans le monde. La décision catégoriale de concevoir le monde comme étant composé d'objets ou de propositions entraîne des conséquences importantes pour l'ontologie, pour l'épistémologie et pour les concepts correspondants de vérité et de référence. Je me contenterai ici de faire deux remarques.

(a) D'un point de vue ontologique, la conception nominaliste est moins suspecte de métaphysique que le réalisme conceptuel. À partir de l'emploi des termes singuliers (et du quantificateur

existentiel), on peut clarifier non seulement un concept suffisamment abstrait d'objet, mais encore le sens de l'existence *extralinguistique* des objets. En revanche, nous ne pouvons expliciter le sens de « l'existence » des états de choses qu'en partant du mode assertorique des propositions énonciatives, et donc en recourant à une valeur de vérité des propositions qui doit en quelque sorte être démontrée ou contestée *à l'intérieur du langage* par d'autres propositions. Par la référence aux objets, « l'existence » des faits renvoie, certes, à une réalité au-delà du langage qui les énonce. Mais si les faits ne peuvent prétendre qu'à un « être véridatif »⁵³, qu'il faut soigneusement distinguer de « l'existence » des objets, ils n'ont pas d'existence indépendamment du langage des énoncés qui y correspondent. La supposition du réalisme conceptuel, selon lequel il existe une articulation propositionnelle du monde lui-même, est, par conséquent, soupçonnée par la critique de la métaphysique de transgresser les limites de ce que l'analyse du langage peut établir.

La pratique du comportement *règi par des règles*, que nous connaissons « depuis toujours », trahit, à vrai dire, une familiarité avec les « universaux existants » d'un monde vécu constitutivement structuré par des règles normatives. En ce sens, la participation à ces pratiques conduit tout naturellement à une vision du type du réalisme conceptuel. Mais celui-ci ne prend une forme platonicienne que s'il est projeté, au-delà du monde vécu structuré par le langage, sur la structure du monde objectif lui-même.

(b) Avec l'extension du réalisme conceptuel de type *grammatical* au monde lui-même, on voit réapparaître — dans une version frégéenne postmentaliste — le modèle de la connaissance-miroir, à juste titre dépassé par le pragmatisme. D'un point de vue épistémologique, la supposition d'un monde homologue à la structure énonciative du langage a des conséquences pour le concept et la fonction de l'expérience. En effet, l'expérience fonctionne alors comme le médium d'une sorte de traduction des états de choses existants dans des contenus d'énoncés correspondants. Le réalisme conceptuel surcharge l'expérience en lui conférant la fonction de percevoir les faits comme une présence sensible ou une intuition intellectuelle⁵⁴. Or, un tel concept contemplatif d'expérience fait disparaître toute latitude d'une contribution *constructive* que les sujets socialisés, pour parvenir à des solutions et des apprentissages réussis, apporteraient à partir de leur monde vécu, dans leur rapport intelligent avec

une réalité pleine de risques et de déceptions. Si l'expérience est un médium permettant de reproduire des états de choses existants, l'objectivité de la connaissance exige la suppression sans reste de tout ajout constructif. Or seul un entrecroisement d'éléments construits et d'éléments empiriques permet de comprendre le faillibilisme. Seule la contribution constitutive de nos opérations explique pourquoi l'élargissement du savoir doit passer par l'écluse d'une révision permanente et pourquoi même un savoir bien fondé peut être faux. Sur le fond des attentes liées à l'action, les contacts sensibles avec les objets du monde fournissent des repères stimulants qui nous permettent d'interpoler les faits. Nous ne devons pas confondre l'information linguistique, que nous obtenons au contact de quelque chose qui existe dans le monde, avec la source d'information, autrement dit la chose avec laquelle nous avons un contact expérimental.

Les deux arguments présentés sous (a) et (b) militent en faveur d'une « division du travail ontologique ». Les catégories du réalisme et du nominalisme reflètent la différence méthodologique entre, d'une part, l'accès herméneutique du participant au monde vécu intersubjectivement partagé et, de l'autre, l'attitude objectivante de l'observateur qui examine des hypothèses dans son rapport interactif avec ce qu'il rencontre dans le monde. Le réalisme conceptuel de type grammatical est fonction d'un monde vécu aux pratiques duquel nous participons et à l'horizon duquel nous ne pouvons échapper. En revanche, l'approche conceptuelle du monde objectif par le nominalisme tient compte de l'idée que nous ne pouvons pas réifier la structure de l'énoncé, au moyen duquel nous décrivons quelque chose dans le monde, en en faisant une structure de l'étant lui-même. En même temps, la conceptualisation du monde en tant qu'« ensemble des choses, non pas des faits » explique comment le langage entre en contact avec le monde. Le concept de « référence » doit expliquer comment le primat ontologique d'un monde objectif compris de façon nominaliste peut s'accorder avec le primat épistémique du monde vécu articulé par le langage. Car le primat épistémique ne doit pas supprimer le primat ontologique, faute de quoi il n'y a plus de compréhension réaliste du fait transcendantal de l'apprentissage.

(2) D'un côté, la pratique même du langage doit rendre possible la référence à des objets indépendants du langage à propos

desquels quelque chose est énoncé ; de l'autre, la supposition pragmatique d'un monde objectif ne doit être qu'une *anticipation formelle* qui assure aux sujets, quels qu'ils soient — et pas seulement à un cercle bien défini de contemporains et de locuteurs d'une même langue —, un système commun de références possibles à des objets existant de façon indépendante et identifiables dans l'espace et dans le temps. La question de savoir comment des processus d'apprentissage sont possibles au-delà des seuils linguistiques de différentes époques et de différentes formes de vie a été abordée par Hilary Putnam, notamment sous l'angle de la référence invariante à l'objet, significative à la fois dans la vie quotidienne et dans la recherche scientifique⁵⁵. Pour qu'une interprétation, que ses propres conditions de connaissance ont rendue rationnellement acceptable, puisse être identifiable comme étant erronée dans une autre situation épistémique, il faut, en effet, que le phénomène à expliquer ne se perde pas au cours du passage d'une interprétation à l'autre. Il faut que, en dépit de descriptions *différentes*, on puisse maintenir la référence à un *même* objet.

Déjà dans la communication quotidienne, profanes et experts, en dépit des arrière-plans théoriques fort différents qui sont les leurs, s'entendent sans difficulté sur les mêmes objets. À l'intérieur d'une communauté hétérogène, dans laquelle le savoir est inégalement réparti entre profanes et experts, la « division du travail linguistique » fonctionne et par là réfute l'incommensurabilité de compréhensions d'arrière-plan qui seraient fonction de la plus ou moins grande étendue de leur champ⁵⁶. Dans la recherche, le problème de la référence se concentre sur la question de savoir comment les progrès de la connaissance sont possibles en dépit du changement des cadres théoriques ; il faut, en effet, que, à référence constante, les catégories d'une théorie puissent être réinterprétées dans le cadre d'une autre, tout en étant en quelque sorte approfondies. Sur la ligne du « réalisme pragmatique », Putnam développe une solution qui s'intègre parfaitement au contexte de mes réflexions⁵⁷.

En effet, lui aussi part de l'idée que les écarts entre différents paradigmes ou cadres théoriques sont surmontés par une supposition pragmatique commune. Pour la recherche inductive et toute théorisation des sciences empiriques, la présupposition d'un monde d'objets existant indépendamment de toute description et reliés entre eux par des lois, joue le rôle d'un *a priori* synthétique. Sous cette prémisse, une interaction circulaire, mais qui élargit les connaissances, peut s'établir entre, d'un

côté, les catégories théoriques d'ouverture au monde et, de l'autre, les processus d'apprentissage qui se déroulent à l'intérieur d'un monde ainsi préalablement interprété. Le cadre théorique a une fonction transcendantale, dans la mesure où il rend possibles les processus d'apprentissage engagés dans une direction déterminée ; d'un autre côté, il reste en principe faillible, dans la mesure où la force de révision des processus d'apprentissage peut nous obliger rétroactivement à réinterpréter les catégories de base. Putnam montre comment cela est possible, à propos de termes généraux désignant des espèces naturelles telles que l'« or », l'« eau » ou la « chaleur » qui, dès la vie quotidienne, ont des rôles précurseurs pour la conceptualisation scientifique.

Ces termes possèdent plusieurs connotations ou stéréotypes sémantiques qui, dans une situation donnée, servent — au choix, mais de façon nullement exhaustive — à identifier comme étant de l'or, de l'eau ou de la chaleur quelque chose de présent. Toute référence effective est conditionnée par l'idée que la même attribution pourrait être appliquée, dans une autre situation épistémique, au nom d'un autre stéréotype ou au moyen d'une autre procédure. La présence de plusieurs solutions possibles exprime l'intuition réaliste que nous nous référons *provisoirement* à une extension du concept, *supposée indépendante du langage*³⁸. À aucun moment, l'extension supposée invariante du concept qui commande la référence ne doit se réduire à une signification disponible en fonction des critères admis, sans quoi il est impossible de donner une interprétation empiriquement fondée à propos d'un terme générique ayant une référence constante. Putnam explique cette possibilité au moyen du double rôle, à la fois descriptif et référentiel, des composants indexicaux de la signification. En effet, bien qu'ils aient été d'abord utilisés comme *caractérisations*, les mêmes stéréotypes peuvent être utilisés dans d'autres situations épistémiques de manière prédicative, pour *décrire* les mêmes objets, identifiés d'une manière différente, afin de contrôler l'adéquation de la définition conceptuelle et, si cela s'avère nécessaire, de la réviser.

À vrai dire, ce changement de rôle grammatical n'échappe au cercle vicieux et ne conduit à une extension du savoir que si l'usage indexical de la caractérisation n'a pas déjà été, au préalable, *totalemment* déterminé par le sens de la description correspondante. Au contraire, les références alternatives à un même objet, opérées sous divers aspects au moyen de diverses procé-

dures, doivent avoir une racine pratique commune. Or, comme nous l'avons vu, la communication linguistique et l'activité finalisée se chevauchent dans la mesure où elles procèdent à une même supposition formelle du monde. En effet, pour les locuteurs et les acteurs, c'est un seul et même monde objectif sur lequel ils s'entendent et dans lequel ils interviennent. En tant qu'acteurs, les locuteurs sont toujours déjà en contact avec les objets de la manipulation pratique. Les références sémantiques que les interlocuteurs établissent explicitement au moyen de leurs énoncés ont leur racine dans des pratiques. Elles bénéficient d'une garantie performative, même lorsque le contenu sémantique des caractérisations qui ont jusque-là fonctionné devient problématique. Ce primat de la garantie performative dont bénéficie la référence sémantique n'est pas forcément modifié par le fait que des procédures de mesure et des règles d'attribution plus exigeantes ou plus spécifiques se différencient de la pratique quotidienne.

La théorie putnamienne de la référence explique comment, à référence constante, nous pouvons *perfectionner* la définition conceptuelle d'un objet. Le savoir linguistique, grâce auquel nous voyons le monde d'une certaine manière, devient alors, de son côté, fonction d'un savoir élargi du monde. Une telle transformation n'est possible que si nous sommes capables de nous référer au même objet sous différentes descriptions théoriques. À vrai dire, l'invariance de la référence opérée par des énoncés concurrents, invariance qui transcende les différentes théories, n'explique pas encore lequel de ces énoncés est vrai. La vérité des énoncés descriptifs ne peut être justifiée qu'à la lumière d'autres énoncés, et la vérité d'opinions empiriques qu'au moyen d'autres opinions. La « satisfaction » des conditions de vérité d'une proposition empirique ne se ramène pas à la « satisfaction » des conditions d'une référence réussie. Indépendamment de la question de la constance des références, nous sommes, par conséquent, confrontés à un autre problème encore : comment conserver le sens non épistémique du concept de vérité, bien que notre saisie des conditions de vérité des propositions soit purement épistémique, autrement dit médiatisée par des raisons.

VII. VÉRITÉ ET JUSTIFICATION

La réalité à laquelle nous confrontons nos propositions n'est pas la réalité « nue », mais elle-même déjà imprégnée par le langage. L'expérience au moyen de laquelle nous contrôlons nos hypothèses a une structure linguistique et se trouve enchâssée dans des contextes d'action. Dès lors que nous réfléchissons sur la perte de nos certitudes naïves, nous ne trouvons plus aucune classe d'énoncés de base qui se légitiment « d'eux-mêmes », autrement dit nous ne trouvons pas de commencements indubitables au-delà du langage, aucune expérience qui se situerait au-delà des raisons et irait de soi. Le concept sémantico-déductif de justification est trop court ; les enchaînements de la justification remontent jusqu'aux contextes d'où ils sont partis. La vérité d'un énoncé ne semble pouvoir être garantie que par sa cohérence avec d'autres énoncés, déjà acceptés. Or, un contextualisme strict⁵⁹ n'est conciliable ni avec les présuppositions du réalisme cognitif ni avec la force de révision inhérente aux processus d'apprentissage par lesquels le contexte qui les rend possibles est transformé de l'intérieur, ni avec le sens universaliste des prétentions à la vérité qui transcendent leur contexte.

Pour sortir de ce dilemme, une solution s'imposait : tenter de combiner une conception de la référence transcendante par rapport au langage avec une conception de la vérité immanente au langage comme assertabilité idéale. Un énoncé serait alors vrai si et seulement si — dans les conditions pragmatiques exigeantes d'une discussion rationnelle, c'est-à-dire dans une situation épistémique idéale — il résistait à toute tentative d'invalidation. Suite à la célèbre proposition de Charles S. Peirce⁶⁰, Karl-Otto Apel⁶¹, Hilary Putnam⁶² et moi-même⁶³ avons défendu, temporairement du moins, l'une ou l'autre version d'un tel concept de vérité fondé sur la discussion.

Moi-même, j'ai d'abord défini le sens de la vérité de manière procédurale, à savoir par une mise à l'épreuve dans les conditions normativement exigeantes de la pratique d'argumentation. Cette pratique repose sur les présuppositions idéalisantes suivantes impliquant (a) un déroulement public et l'inclusion complète de tous les intéressés, (b) une égale répartition des droits de communication, (c) le caractère non violent d'une situation n'admettant que la force non coercitive du meilleur argument et (d) la sincérité des déclarations faites par tous les participants. Le concept de vérité fondé sur la discussion devait,

d'une part, tenir compte du fait que la vérité d'un énoncé — compte tenu de l'impossibilité de toute saisie directe de conditions de vérité non interprétées — ne peut être fonction de « preuves péremptoires », mais seulement de raisons justificatives, quoique jamais définitivement « contraignantes »⁶⁴ ; d'un autre côté, l'idéalisation de certaines propriétés formelles et processuelles de la pratique d'argumentation, en prenant raisonnablement en compte toutes les voix, tous les thèmes et toutes les contributions, devait mettre en évidence une procédure permettant de rendre justice à la transcendance de la vérité par rapport à son contexte, telle qu'elle est revendiquée par un locuteur pour son énoncé.

La version épistémique du concept de vérité transforme la valeur (à deux termes) de l'énoncé « p » en une validité (à trois termes) « pour nous » — autrement dit l'auditoire idéal (Perelman), qui doit pouvoir justifier une prétention à la vérité élevée pour « p », si tant est qu'elle soit justifiée. La seule manière d'éviter le particularisme inhérent à toute référence à une première personne du pluriel est l'élargissement idéal du cercle des destinataires. Il ne s'agit pas seulement ici d'une extension du public des participants possibles à l'argumentation dans sa dimension sociale, mais encore d'une idéalisation de ses prestations du point de vue matériel et temporel. En effet, le lien conceptuel entre la validité tout court et la validité démontrée ou reconnue de « p » (sa « validité pour nous ») renvoie à « nous » dans notre rôle de participants potentiels à des processus idéaux de justification⁶⁵.

Cette conception procédurale de la vérité, qui consiste à honorer les prétentions à la vérité par la discussion, est contre-intuitive, dans la mesure où, de toute évidence, la vérité n'est pas un « concept qui connote le succès ». Tant que nous évoluons dans le cadre de la discussion, il existe, certes, pour nous un lien épistémologique incontournable entre vérité et justification. Mais je me suis laissé convaincre depuis (notamment en discutant avec Albrecht Wellmer et avec Cristina Lafont) que cette circonstance n'établit pas de lien conceptuel entre vérité et assertabilité rationnelle dans des conditions idéales. Sinon nous ne serions pas en droit de comprendre la vérité comme la « propriété inaliénable » de certains énoncés. Même les arguments qui, ici et maintenant, nous convainquent irrésistiblement de la vérité de « p » peuvent, dans une autre situation épistémique, se révéler faux. Les raisons pragmatiquement « irrésistibles » ne sont pas, au sens logique d'une validité définitive,

des raisons « contraignantes ». L'usage à des fins de mise en garde que nous faisons du prédicat de vérité — « p » peut être parfaitement bien justifié et pourtant se révéler fausse — peut se comprendre comme l'expression grammaticale d'un caractère faillible dont nous faisons nous-mêmes l'expérience au cours de nombreuses argumentations et que nous observons chez d'autres en jetant un regard rétrospectif sur le déroulement des argumentations passées.

Ou bien le contenu normatif des présuppositions pragmatiques des discussions rationnelles ne suffit pas pour exclure le caractère faillible d'un consensus obtenu dans des conditions approximativement idéales ; ou bien les conditions idéales de l'assertabilité rationnelle, qui sont suffisantes, perdent la force qui caractérise l'idée régulatrice et qui lui permet d'orienter le comportement, parce que les sujets capables de parler et d'agir — tels que nous les connaissons — ne peuvent les remplir ne serait-ce que de manière approximative⁶⁶. Ces objections m'ont amené à procéder à une révision qui *rapporte* le concept d'acceptabilité rationnelle, que je maintiens et qui a son fondement dans la théorie de la discussion, à un concept de vérité pragmatiste, non épistémique, sans par là même assimiler la « vérité » à une « assertabilité idéale ».

Même après cette révision, le concept de discussion rationnelle a toujours le statut d'une forme de communication privilégiée qui incite les participants à opérer un décentrement sans cesse plus poussé de leurs perspectives cognitives. Normativement exigeantes et incontournables, les conditions de communication de la pratique d'argumentation ont toujours le sens d'une contrainte structurelle nous obligeant à former un jugement impartial. En effet, l'argumentation demeure le seul moyen disponible permettant de s'assurer de la vérité, car il n'existe aucune autre manière d'examiner les prétentions à la vérité devenues problématiques. Il n'y a pas d'accès immédiat, non filtré par la discussion, aux conditions de vérité des convictions empiriques. En effet, on ne discute explicitement que de la vérité des opinions battues en brèche et chassées du mode inquestionnable des certitudes pratiques qui ont cours. Bien que le lien entre vérité et justification soit pour nous irréductible, il ne faut pas que ce lien *épistémiquement incontournable* soit stylisé — au sens d'un concept épistémique de vérité — en lien *conceptuellement indissoluble*.

Les pratiques du monde vécu reposent sur une conscience imbue de certitude qui, *in actu*, ne laisse aucune place à une atti-

tude réservée à l'égard de la vérité. Le comportement qui consiste à apporter des solutions aux problèmes posés absorbe les déceptions survenues sur fond d'attentes stables, autrement dit au sein de la masse des conceptions naïvement tenues pour vraies. Dans le rapport pratique à un monde objectif supposé identique et indépendant, les acteurs dépendent des certitudes pratiques. Or celles-ci impliquent à leur tour que l'on tienne les opinions qui commandent l'action pour absolument vraies. Nous ne mettons pas le pied sur un pont dont la statique nous paraît douteuse. Au réalisme de la pratique quotidienne correspond un concept de vérité absolue, sans indice épistémologique, qui, certes, se contente d'accompagner nos performances. En règle générale, la fiabilité des attentes subjectivement immunisées contre toute déception n'admet aucune réserve faillibiliste intervenant consciemment dans l'action. Du point de vue des routines du monde vécu, la vérité des énoncés n'est érigée en thème explicite que lorsque les pratiques qui viennent d'échouer et les contradictions qui se sont fait jour nous font prendre conscience que les évidences jusque-là en vigueur ne sont que de « prétendues vérités », autrement dit des *prétentions* à la vérité, en principe problématiques. Elles sont érigées en thèmes explicites lorsqu'un proposant prend, pour ainsi dire, vis-à-vis d'un opposant, le pari de pouvoir justifier un énoncé dont la validité est hypothétiquement suspendue. Avec le passage de l'action à la discussion, les participants adoptent une attitude réflexive et, à la lumière des raisons avancées pour ou contre, disputent de la vérité des énoncés controversés, vérité qui est alors explicitement érigée en thème.

La stratification du monde vécu en action et en discussion éclaire la différence des rôles que le concept de vérité joue dans ces deux domaines. Les opinions implicitement tenues pour vraies dans l'activité contrôlée par le succès, et les prétentions à la vérité implicitement élevées dans l'activité communicationnelle, supposent un monde objectif d'objets à la fois manipulés et évalués. Nous assertons des faits à propos des objets *eux-mêmes*. Ce concept non épistémique de vérité, qui, dans l'action, ne s'affirme que de manière opératoire et n'est pas thématiqué, apporte aux prétentions à la vérité explicitées dans la discussion un point de repère qui transcende la justification. Le but des justifications est de découvrir une vérité qui dépasse toute justification. Une telle référence transcendante assure, certes, la différence entre vérité et acceptabilité rationnelle, mais elle place les interlocuteurs dans une situation paradoxale. D'un côté, en

l'absence de tout accès direct aux conditions de vérité, ils ne peuvent honorer les prétentions controversées à la vérité que grâce à la force de conviction qui est inhérente aux bonnes raisons ; de l'autre, même les meilleures raisons sont faillibles ; ainsi, au seul endroit où la vérité et la fausseté des énoncés peuvent faire l'objet d'un discours, l'abîme entre acceptabilité rationnelle et vérité est insurmontable.

Se pose alors la question de savoir pourquoi un accord obtenu par la discussion devrait pouvoir autoriser les participants à l'argumentation à accepter, au lieu de la *vérité* de « p », la prétention à la vérité pour « p », *justifiée* de façon convaincante. La réponse pragmatiste, que j'ai développée dans mon explication avec Richard Rorty, part de l'idée que les discussions *restent* enchâssées dans le contexte des pratiques du monde vécu, parce qu'elles ont pour fonction de rétablir une entente d'arrière-plan partiellement perturbée. Du point de vue des pratiques qui ont échoué et des certitudes pratiques qui ont été ébranlées, les argumentations ont une sorte de fonction réparatrice. Par là, je souhaitais expliquer pourquoi les participants à l'argumentation, qui, après l'épuisement de toutes les objections, se sont convaincus de ce que telle prétention à la vérité est justifiée, n'ont plus, *dans leur rôle d'acteurs*, aucun argument raisonnable pour maintenir plus longtemps l'attitude réflexive qu'ils ont temporairement adoptée, et ne doivent donc pas comprendre l'évacuation réussie du caractère problématique des questions de vérité comme une licence les autorisant à revenir à un rapport naïf au monde.

C'est là, toutefois, une explication fonctionnelle qui présuppose déjà ce qu'il s'agit d'expliquer, à savoir l'argument rationnel en faveur du changement de perspective, de la discussion à l'action. Or, si une bonne justification de « p » doit être suffisante pour accepter « p » comme vraie, bien que la « vérité » ne doive pas être confondue avec « l'acceptabilité rationnelle », il faut que le type de raisons qui autorisent un tel passage soit déjà plausible aux yeux des participants à l'argumentation ; il ne suffit donc pas que ces raisons fassent apparaître le mobile latent des acteurs, lié au fait qu'ils sont toujours déjà pressés d'agir. Non que les intéressés, en tant que participants à l'argumentation et donc déjà dans le cadre de discussions, soient capables de retrouver cette conscience de l'inaffabilité sur laquelle reposent les pratiques usuelles du monde vécu. Mais ils peuvent d'autant plus facilement se convaincre de la vérité des conceptions empiriques, que les raisons établissent nettement un lien

interne entre le fait d'avoir des opinions acceptables et l'acquisition rationnelle de ces opinions. C'est là l'idée que développe Lutz Wingert à partir de l'analyse du savoir que propose E. Gettier⁶⁷.

On sait que les trois conditions qui doivent être remplies pour que l'on puisse attribuer à un locuteur L un savoir quant à « p » — autrement dit, la condition que « p » soit vraie ; que L soit convaincu « que p » ; et que L puisse justifier sa conviction « que p » — sont nécessaires, mais non suffisantes. Pour qualifier une conviction supposée vraie comme savoir, les raisons invoquées *ad hoc*, au moyen desquelles L peut expliquer pourquoi il est convaincu ne suffisent pas, alors que suffisent, en revanche, les raisons qui ont *appris* à L « que p ». Les raisons invoquées à l'appui des prétentions légitimes au savoir créent un lien *génétique et intelligible* entre le savoir dont dispose L et l'acquisition rationnelle de ce même savoir. Seules les raisons qui permettent à L de *se rendre compte* « que p » indiquent que L a appris quelque chose à propos du monde. Wingert dit qu'une justification est « constructive » lorsqu'elle opère avec des raisons d'un type tel qu'elles peuvent démontrer que la prétention au savoir est le résultat d'un processus d'apprentissage, peu importe qu'il soit faillible. Les raisons en vertu desquelles L prétend savoir « que p » tirent leur force d'autorisation particulière du fait qu'elles peuvent être comprises comme des raisons ayant supposé un sujet qui était en cours d'apprentissage « dans le monde lui-même ».

Grâce à cet argument de Wingert, l'abîme entre vérité et justification est surmonté, quoique non comblé de façon plausible du point de vue des processus de justification eux-mêmes. En effet, pour les participants à l'argumentation le concept d'apprentissage établit, certes, un lien de légitimation entre le savoir et son acquisition rationnelle, mais il ne munit pas une conviction discursivement justifiée, aux yeux des participants à l'argumentation, du caractère infaillible propre aux certitudes pratiques. Dans la mesure où le savoir se justifie par un processus d'apprentissage qui surmonte d'anciennes erreurs mais ne nous protège pas contre de nouvelles, tout état actuel du savoir reste conditionné par une situation épistémique, la meilleure possible. Même l'entente obtenue au moyen d'une justification « constructive » et qui achève provisoirement la discussion en emportant la conviction, débouche sur un savoir dont les intéressés, *dans leur rôle de participants à l'argumentation*, peuvent savoir qu'il est faillible et perfectible. Les acteurs qui viennent à

bout des problèmes que leur pose le monde profitent de leurs certitudes pratiques, mais, pour les sujets qui, dans le cadre de discussions, s'assurent réflexivement de leur savoir, la vérité et le caractère faillible d'un énoncé sont deux faces d'une seule et même médaille.

VIII. PROGRÈS DE LA LÉGALITÉ

La version épistémique du concept de vérité avait dissocié la validité des énoncés descriptifs de toute représentation d'une correspondance entre proposition et fait. La conception cognitiviste de la morale y trouvait un avantage, dans la mesure où, parlant d'une « vérité morale », on n'était plus obligé d'assumer l'hypothèque que faisait peser l'effort pour « restituer des faits moraux ». Si on n'associe plus au sens illocutoire de l'assertion des énoncés le sens ontologique de l'existence des faits, on n'est pas non plus obligé de payer pour le cognitivisme moral le prix contre-intuitif d'un réalisme moral stylisant les valeurs attractives et les normes obligatoires en faits connaissables. Cela dit, la question qui se pose dès lors est de savoir si les raisons qui nous obligent à abandonner le concept épistémique de vérité n'ont pas aussi des conséquences pour le concept de justesse normative.

Dans notre contexte, je n'ai pas à aborder la fondation de l'éthique de la discussion. La seule chose qui nous intéresse ici, c'est qu'une conception cognitiviste, mais non réaliste, de la morale requiert toujours un concept épistémique de « vérité morale » ou de justesse. La validité d'une norme *consiste* dans le fait qu'elle mérite d'être reconnue et que ce fait peut être démontré par la discussion ; une norme en vigueur mérite d'être reconnue à condition d'être acceptée, c'est-à-dire reconnue dans des conditions de justification (approximativement) idéales. Or, si le concept révisé de vérité n'affecte pas la force de rationalisation inhérente à une forme d'argumentation à la fois publique et inclusive, non violente et décentrée entre sujets disposant de droits égaux, il met toute justification réussie en relation avec quelque chose qui existe dans le monde objectif. La justesse des jugements moraux et des normes morales ne dispose pas d'un tel point de repère transcendant par rapport à toute justification. Le concept de « justesse norma-

tive » se réduit à une assertabilité rationnelle dans des conditions idéales ; il n'a pas la connotation ontologique d'une référence à des objets à propos desquels nous assertons des faits.

À la résistance des objets, auxquels nous nous frottons dans le monde vécu, se substitue ici celle des antagonistes sociaux dont les orientations axiologiques entrent en contradiction avec les nôtres. Cette objectivité d'un esprit étranger est pour ainsi dire faite d'une matière plus souple que l'objectivité d'un monde inattendu. Si les prétentions à la validité morale sont malgré tout censées devoir leur force obligatoire à un caractère absolu, analogue à la vérité, cela suppose que l'orientation vers une inclusion toujours plus poussée d'exigences et de personnes étrangères puisse ici compenser l'absence de relation au monde objectif. En fait, le point de vue moral, à partir duquel nous projetons un monde social idéalement élargi, celui des relations interpersonnelles légitimement réglementées, peut constituer l'équivalent de la supposition d'un monde objectif qui n'est pas à notre disposition, car il repose sur des présuppositions pragmatiques de la pratique d'argumentation, dont on peut tout aussi peu disposer⁶⁸.

Contrastant avec le concept non épistémique de vérité, l'aspect constructiviste de l'éthique de la discussion est véritablement mis en lumière par le concept épistémique de justesse. Les sujets capables de parler et d'agir apprécient les actions et les conflits qui se révèlent pertinents par rapport à un univers de relations interpersonnelles bien ordonnées, univers qui reste à réaliser et qu'ils *projetent* eux-mêmes. À vrai dire, ils argumentent à partir d'un point de vue moral qui n'est pas à leur disposition dans la mesure où ils participent à l'argumentation et qui, en ce sens, *restreint* leur pratique justificative. Ils ne sont pas libres de construire le « règne des fins » comme ils l'entendent, mais ils le projettent comme un univers qu'ils doivent réaliser eux-mêmes. Le sens de la justesse normative n'a pas de connotations ontologiques, car les jugements moraux se conforment à un monde social qui, s'il n'est pas librement choisi, est pourtant idéalement projeté et, sans l'action des sujets de l'action morale eux-mêmes, n'accède pas à la réalité.

À ce constructivisme s'associe, à tout le moins depuis la détranscendantalisation de la volonté libre des êtres intelligibles, la problématique de l'action morale que Hegel a développée dans sa *Phénoménologie de l'esprit* en prenant l'exemple de la Révolution française. Hegel, qui confie la réalisation de la

Raison à l'Esprit absolu, examine les apories des révolutionnaires qui, tel Robespierre, agissent au nom d'une intention morale⁶⁹. Je rappelle ce problème, parce que, en l'oubliant, on risque de ne pas comprendre le sens de la version déflationniste du rapport entre théorie et pratique que je présente au dernier chapitre de cet ouvrage⁷⁰.

Par rapport à la stratégie explicative qu'adoptent les éthiques fondées sur les sentiments, les biens ou les fins, les éthiques déontologiques renversent la perspective. Elles ne partent pas de la vision subjective de l'acteur, c'est-à-dire ni de l'impulsion de la sympathie ou de la pitié, ni de l'orientation en fonction de sa propre conception du bien, ni du calcul des avantages et des désavantages que l'on peut escompter. Bien au contraire, elles expliquent l'action morale du point de vue objectif des normes obligatoires qui, par le biais des bonnes raisons, affectent la volonté raisonnable des sujets libres et l'engagent d'une manière intelligible. L'idée kantienne de l'autonomie est profonde en ce qu'elle associe l'intelligence morale de ce qui est également bon pour tous à une idée de la liberté s'exprimant à travers l'obéissance aux seules lois que l'on s'est données à soi-même. Les lois morales dont la validité est éternelle ne sont pas de ce fait le résultat d'une législation représentée comme processus temporel. Dans le « règne des fins », qui est nouménal et donc intemporel, l'ordre existant des lois coïncide avec les actes raisonnables de la législation. Le moi empirique n'a dès lors qu'à s'assurer des lois que, en tant que moi intelligible, il s'est lui-même données.

Ce n'est qu'au cours du processus de détranscendantalisation que la métaphore de la « législation » retrouve quelque chose du sens politique qui, à l'origine, est inhérent au processus de législation en tant que manière dont l'ordre juridique se construit au fil du temps. Même si le point de vue moral ne varie pas, il faut développer de nouvelles normes en fonction des nouvelles matières qui surgissent et les justifier à la lumière des nouveaux défis historiques. On le constate, aujourd'hui, notamment dans le domaine de la bioéthique. Une partie de cette variabilité disparaît dès lors que l'on différencie les questions de fondation des questions d'application⁷¹ ; une autre est absorbée par le fait que les problèmes tenaces posés par l'application nous forcent à reprendre les discussions de fondation. Le mode d'explication déontologique, selon lequel l'action morale est justifiée par des normes objectivement en vigueur et non par des orientations pratiques subjectives, ne s'en trouve pas affecté. C'est seulement

le constructivisme, résultat d'une réorientation opérée par l'éthique de la discussion — passage du raisonnement d'un sujet solitaire à la participation de tous à une pratique d'argumentation intersubjective —, qui introduit une téléologie dont la compatibilité avec une conception déontologique de la morale ne va pas de soi.

Tant que la personne qui juge et agit moralement se comprend comme le membre d'un règne transparent d'êtres intelligibles, elle peut suivre son droit chemin. En revanche, lorsque l'obligation transcendantale entre dans l'infrastructure de la communication qui est celle des différentes formes de vie, nous n'avons plus affaire à des êtres intelligibles, mais à des personnes en chair et en os qui sont engagées dans l'interaction. Dès que la volonté libre se dépouille de son caractère intelligible, ce sont des individus socialisés qui se rencontrent dans l'espace social et dans le temps historique. Ils sont alors obligés de s'entendre sur leurs obligations morales et d'obéir en commun aux normes qu'ils reconnaissent ainsi intersubjectivement. Mais, dans les conditions imparfaites du monde réel, ils ne peuvent pas s'attendre (a) à ce que les présuppositions pragmatiques des discussions rationnelles, nécessaires à l'entente, soient à tout moment remplies, et (b) à ce que tous les intéressés obéissent effectivement aux normes reconnues valides, même lorsqu'ils sont d'accord.

D'un côté, se pose la question de l'accès aux discussions. En cas de conflits, précisément, dont la liquidation pacifique est particulièrement urgente, des circonstances défavorables, ou encore l'absence de motivation ou de capacités, empêchent la participation à des discussions pratiques dignes de ce nom. Certes, dans le domaine central des commandements moraux, il est rare qu'il y ait de sérieuses dissensions ; mais plus les sociétés deviennent complexes, plus on rencontre fréquemment des matières inhabituelles et des situations peu transparentes qui appellent de nouvelles réglementations ou posent des problèmes d'application qui se révèlent difficiles. Dans les sociétés qui connaissent une division du travail moral, la manière dont les obligations concrètes se répartissent (dans quelle mesure et sur qui) n'est pas claire. Mais même dans les sociétés modernes, il est invraisemblable que l'on rencontre les formes inclusives, non coercitives et rationnelles de délibération qui permettent de traiter le besoin de clarifications morales au moyen de la discussion. Se pose en outre la question de savoir dans quelle mesure on est en droit d'attendre que les exigences morales soient

satisfaites. Même en supposant qu'une formation rationnelle du jugement conduite à un accord cognitif très large, il n'est pas sûr que les traditions culturelles et les processus de socialisation, les habitudes et les institutions, en un mot les « mœurs », garantissent les motivations requises. Si les normes en vigueur ne se transforment pas en pratique généralisée, l'une des conditions essentielles dans lesquelles ces normes ont été justifiées comme étant moralement obligatoires n'est pas satisfaite. Leur validité n'est pas de ce fait compromise. Mais il existe alors une raison normative pour laquelle l'absence d'obéissance peut trouver des excuses.

C'est à ces deux difficultés, qui découlent directement de la détranscendentalisation du règne des fins, que répond la complémentarité entre la morale et un droit contraignant. Dans certains domaines fonctionnellement importants, les discussions de fondation et d'application appellent à la fois une institutionnalisation ayant force d'obligation et l'obéissance aux normes justifiées. Comme, dans les sociétés modernes, le droit positif apparaît comme le médium approprié à cette fin, l'État constitutionnel démocratique constitue le cadre juridico-politique du noyau même de la morale rationnelle, qui à la fois appelle l'institutionnalisation et s'y prête. Karl-Otto Apel pense lui aussi que « l'exigence visant à résoudre tous les conflits d'intérêts moralement significatifs en menant des discussions pratiques sur les prétentions à la validité — à l'exclusion des pratiques stratégiques qui recourent à la force — ne peut, en fait, être approximativement satisfaite qu'à une condition : il faut que l'établissement de l'État de droit disposant du monopole de la force puisse efficacement libérer les citoyens qui y sont soumis de la charge de faire valoir leurs intérêts légitimes ⁷² ».

Ce point nous conduit au problème le plus inquiétant de l'activité morale autoréférentielle, celui qui concerne l'approche déontologique en tant que telle. À quels critères moraux obéira la pratique qui vise encore à réaliser l'institutionnalisation juridique des conditions dans lesquelles une action morale sera exigible ? Existe-t-il quelque chose comme une méta-morale de l'action qui se propose de réaliser les conditions institutionnelles nécessaires à la formation du jugement moral et de l'action morale ? Karl-Otto Apel plaide pour un élargissement du principe de discussion au nom de l'« éthique de la responsabilité ». Ce terme ne renvoie pas ici à une prise en compte, déontologiquement peu suspecte, des effets secondaires, qui, selon ma proposition, est déjà incluse dans la formulation du principe d'universalisation lui-même ⁷³ et d'une grande portée pour l'ap-

plication des normes ⁷⁴ ; il renvoie plutôt au processus de la *création* de conditions permettant d'engager des discussions pratiques et de rendre l'action morale exigible. Apel introduit une norme fondamentale de coresponsabilité obligeant tout *acteur politique* à agir, compte tenu de ce qui est exigible au regard des intérêts légitimes de chacun, de façon à favoriser l'institutionnalisation progressive d'une « pratique non violente fondée sur la morale rationnelle » ⁷⁵.

Apel voit lui-même que la « responsabilité morale de l'institutionnalisation du droit et de la morale » constitue un objectif déterminé et ne peut donc pas être justifiée elle-même en tant que norme universelle, ni même à la lumière d'une norme déjà reconnue universelle. Le « complément » que, selon sa proposition, il convient d'apporter au principe d'universalisation a un caractère téléologique et fait donc éclater la perspective d'explication déontologique. Une action qui se propose de réaliser les conditions dans lesquelles l'action moralement justifiée serait seulement universellement possible et exigible, ne peut se soumettre en totalité aux critères de cette morale. S'il existe des critères d'une telle action, ils doivent *précéder* une morale conçue dans un sens déontologique, car ils doivent légitimer des compromis intelligents entre but moral et choix stratégique des moyens. Or, si de tels critères peuvent être justifiés, c'est seulement au moyen des figures de pensée de la philosophie de l'histoire, qui mettent la responsabilité des conséquences de l'action au compte non pas des acteurs politiques, mais de l'histoire universelle. Apel rejette lui aussi les manœuvres de ce type par lesquelles on voudrait se décharger de sa responsabilité.

Que ce soit avec ou sans la bonne conscience de la philosophie de l'histoire, toute action moralement autoréférentielle conduit les intéressés à des apories. Dans l'un des cas, la fin morale justifie des moyens douteux ; dans l'autre, il ne peut y avoir pour l'examen légitime des exigences morales et des considérations stratégiques aucun critère supramoral permettant de justifier des exceptions à la morale. De ce dilemme Hegel a tiré la conclusion que la morale abstraite ne doit pas avoir le dernier mot ⁷⁶. Mais, à moins de faire confiance à la marche de l'Esprit absolu, on ne peut guère se fier à la moralité concrète des institutions existantes et des traditions établies.

Si l'on considère que le constructivisme remplace la perspective statique des lois éternellement en vigueur, fondée sur le droit naturel, par la perspective dynamique d'une législation à la fois intelligente et sensible aux arguments moraux, c'est une

autre image qui se présente et désamorce à tout le moins les apories rencontrées. Ne serait-ce que pour l'action politique dans le cadre de l'État de droit démocratique, l'obéissance à des normes morales fondées et appliquées en fonction d'une situation spécifique n'est pas le bon modèle. Bien que cette action s'effectue dans le cadre d'institutions *existantes*, on peut la comprendre comme l'élément d'un processus constituant permanent. En effet, à la différence de la morale, le droit doit surmonter le décalage entre norme et réalité d'une manière normative, à savoir par voie de législation. Cela ne vaut pas seulement pour la mise en œuvre juridique des normes en vigueur, mais encore pour la genèse des normes elles-mêmes. L'universalisme égalitaire du droit propre à l'État de droit démocratique donne lieu à une « dialectique de l'égalité juridique et de l'égalité factuelle » (Robert Alexy), qui ne permet pas au système des droits de s'immobiliser et détruit tout semblant de stabilité ⁷⁷.

Une répartition formellement égalitaire des droits ne peut à elle seule garantir l'autonomie privée et l'autonomie publique de tous les citoyens. Une « égalité juridique » entendue au sens matériel — l'égalité du contenu juridique — requiert, en effet, que tous aient une chance égale de faire usage des droits également répartis. Pour les sujets de droit qui, sans qu'il y aille de leur mérite ou de leur faute, se trouvent dans des situations de vie extrêmement différentes, les droits égaux doivent garder la « même valeur ». John Rawls parle dans ce contexte d'une « valeur équitable des droits égaux ». Or, la distribution des situations et des chances (que ce soit à l'intérieur d'une population ou entre les générations) change le plus souvent par suite d'un changement structurel de la société dont les individus ne sont pas responsables. Ne serait-ce que pour cette raison, les citoyens des sociétés dotées d'une structure démocratique doivent comprendre leur Constitution comme un *projet* qui appelle un effort permanent de réalisation. La dialectique de l'égalité juridique et de l'égalité factuelle explique le « principe d'exhaustivité », d'après lequel la Constitution existante d'un État de droit démocratique inclut le précepte de réaliser le contenu normatif de ses principes, dans des conditions historiques changeantes, et ce de façon toujours plus « exhaustive ».

Comme cet objectif de la politique constitutionnelle tire sa légitimité des normes fondamentales de la Constitution elle-même, une telle pratique de réformisme permanent s'intègre parfaitement à une compréhension déontologique du droit et de la Constitution. La réalisation politique du système des droits

s'opère selon les critères et les voies du système des droits qui existe déjà. Les normes constitutionnelles elles-mêmes définissent la procédure qui servira à les « réaliser » à la lumière de conditions variables. Cette conception pluraliste de la Constitution permet de concevoir le travail problématique de la « réalisation » des normes comme une simple « concrétisation ». Intégrées à la dynamique d'un processus institutionnalisé conformément à la Constitution, les fins d'une pratique dont le but est de « réaliser la raison » ne vagabondent plus — comme celles de l'action révolutionnaire — dans un vide juridico-moral. Domestiquée par le réformisme, la téléologie de la réalisation est désormais interne à l'État constitutionnel lui-même et ainsi *subordonnée* à la normativité de la Constitution.

Le problème de l'action morale autoréférentielle ne se résout pas pour autant de lui-même. Il prend place dans cette sphère des ordres nationaux et internationaux, à la légalité incertaine, dont la structure démocratique n'existe plus ou moins que sur le papier. Même s'il est vrai que les États indubitablement démocratiques eux-mêmes sont engagés dans le processus continu de la réalisation de leurs principes constitutionnels, cela ne confère aucune légitimité aux régimes qui, de toute évidence, ne défendent les droits de l'homme que du bout des lèvres. Seuls les régimes qui, dans de telles conditions, cherchent, par des politiques appropriées, à combler l'abîme entre les normes constitutionnelles déclarées et une réalité constitutionnelle qui en est fort éloignée, peuvent prétendre à la légitimité. Au niveau international, nous avons, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, affaire à un ordre cosmopolitique dont le manque d'institutionnalisation est chronique. Le passage du droit international classique à l'établissement d'un droit cosmopolitique engendre ces sphères de légitimité incertaine qui embarrassent même les juristes experts, que l'intervention humanitaire se produise ou non. Le problème hégélien est désamorcé, dans la mesure où les acteurs politiques évoluent déjà dans le cadre d'une réalisation des normes « existantes » ou de la poursuite d'un projet « généralement reconnu ». Il n'est pas facile de décider, dans chaque occurrence, si tel est le cas et quand la brutale affirmation de soi a — involontairement — le dernier mot. Tout ce que savent les intéressés, c'est qu'ils ne peuvent plus réprimer ce genre de controverses quant à la légitimité, mais doivent les mener à leur terme indépendamment de la morale privée ou de la philosophie de l'histoire, et qu'ils doivent donc le faire à la lumière de raisons publiquement acceptables.

APPENDICES

NOTES

I. DE L'HERMÉNEUTIQUE À LA PRAGMATIQUE FORMELLE

1. *Philosophie herméneutique et philosophie analytique.* *Deux versions complémentaires du tournant linguistique*

1. Dernière d'une série de conférences organisée à Londres par le Royal Institute of Philosophy, d'octobre 1997 à mars 1998. Ce chapitre a paru en langue française dans l'ouvrage collectif *Un siècle de philosophie, 1900-2000*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2000.
2. Charles Taylor, « Theories of Meaning », in *id.*, *Philosophical Papers*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 248-292.
3. Pour l'influence de linguistes comme J. Lohmann et L. Weisgerber sur Heidegger, voir Karl-Otto Apel, « Der philosophische Wahrheitsbegriff als Voraussetzung einer inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft », in *id.*, *Transformation der Philosophie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1973, t. I, p. 106-137.
4. Voir ma réplique à Charles Taylor in Axel Honneth, Hans Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1986, p. 328-337.
5. K.-O. Apel, « Wittgenstein und Heidegger », in B. McGuiness, J. Habermas *et al.*, *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1991, p. 27-68.
6. Wilhelm von Humboldt, « Über den Nationalcharakter der Sprachen », in *Werke*, éd. par A. Flitner et K. Giel, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, t. III, p. 77.
7. W. v. Humboldt, « Über den Einfluß des verschiedenen Charakters der Sprachen auf Literatur und Geistesbildung », in *Werke*, t. III, p. 26.
8. W. v. Humboldt, « Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaus », in *Werke*, t. III, p. 224 *sq.*
9. *Ibid.*, t. III, p. 196.
10. W. v. Humboldt, « Über den Nationalcharakter », in *Werke*, t. III, p. 68.
11. W. v. Humboldt, « Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts », in *Werke*, t. III, p. 438.

12. W. v. Humboldt, « Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaus », in *Werke*, t. III, p. 229.

13. W. v. Humboldt, « Sprachcharakter und Literatur », in *Werke*, t. III, p. 30.

14. Selon Humboldt, il en est ainsi également pour la représentation des objets perceptibles : « Les expressions des objets sensibles sont sans doute synonymes, au sens où l'on vise au moyen de chacune d'entre elles le même objet, mais dans la mesure où elles expriment la manière déterminée de le représenter, leur signification diffère aussi sur ce plan » (*Werke*, t. III, p. 21).

15. Pour ce qui suit, voir Cristina Lafont, *Sprache und Welterschließung*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1994, introduction, p. 13-28.

16. Johann Georg Hamann, « Metakritik. Über den Purismus der Vernunft », in *id.*, *Schriften zur Sprache*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1967, p. 226.

17. W. v. Humboldt, « Über das vergleichende Sprachstudium », in *Werke*, t. III, p. 20 sq. : « Car toujours l'aspect objectif reste l'élément essentiel qu'il s'agit de conquérir, et lorsque l'homme s'en approche par la voie subjective de sa langue particulière, son second effort consiste à en détacher à nouveau — et serait-ce en échangeant sa subjectivité linguistique contre une autre — l'élément subjectif pour en séparer l'objet d'une façon aussi pure que possible. » (Souligné par moi, J. H.)

18. W. v. Humboldt, « Über den Nationalcharakter », in *Werke*, t. III, p. 81.

19. W. v. Humboldt, « Über das vergleichende Sprachstudium », in *Werke*, t. III, p. 12.

20. W. v. Humboldt, « Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaus », in *Werke*, t. III, p. 156.

21. C'est la raison pour laquelle C. Lafont, dans son explication avec Heidegger, met l'accent sur la problématique de la référence.

22. *Ibid.*, p. 201. Voir aussi W. v. Humboldt, « Über den Dualis », in *Werke*, t. III, p. 139 : « Le langage ne peut accéder à la réalité par l'individu isolé, mais seulement par la société, dans la mesure où, sur une tentative risquée, une autre tentative enchaîne. Il faut donc que la parole acquière une essence réelle (*Wesenheit*) et le langage, l'extension d'un auditeur et d'un répondant. »

23. *Ibid.*, p. 138 sq.

23. W. v. Humboldt, « Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaus », in *Werke*, t. III, p. 147 sq.

25. Voir J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. II, trad. J.-L. Schlegel, Fayard, 1987, p. 131-167.

26. *Ibid.*, p. 202 sq.

27. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (4.024), trad. G.G. Granger, Éd. Gallimard, 1993, p. 53.

28. Michael Dummett, *Les origines de la philosophie analytique*, trad. M.-A. Lescourret, Éd. Gallimard, 1991, chap. 3, p. 37-45.

29. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (5.4711), *op. cit.*, p. 82.

30. C'est ce que Dummett veut dire lorsqu'il affirme à propos des philosophes du Cercle de Vienne qu'ils ne s'étaient pas intéressés, comme Frege et Wittgenstein, à la philosophie du langage « pour elle-même », mais parce qu'ils pouvaient trouver dans cet « arsenal » des armes « pour le combat mené dans d'autres domaines de la philosophie ». Voir M. Dummett, « Can

Analytical Philosophy Be Systematic, and Ought it to Be ? », in *Truth and Other Enigmas*, Londres, Duckworth, 1978, p. 443.

31. L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, trad. P. Klossowski, Éd. Gallimard, 1961, p. 178, note a ; voir aussi les interprétations à propos de la seconde partie des *Investigations philosophiques*, in E. v. Savigny et O. R. Scholz (eds.), *Wittgenstein über die Seele*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1995.

32. Martin Heidegger, *Être et Temps*, trad. F. Vezin, Éd. Gallimard, 1986, p. 198 (traduction modifiée).

33. *Ibid.*, p. 65 (traduction modifiée).

34. Edmund Husserl, *Expérience et jugement*, trad. D. Souche-Dagues, PUF, 1970, 1991, §§ 6-10, § 15, p. 30-54, 83 sq.

35. Voir C. Lafont, *op. cit.*, première partie.

36. Pour la critique heideggérienne de Humboldt, voir C. Lafont, *The Linguistic Turn in Hermeneutics*, chap. III (à paraître).

37. Martin Heidegger, « Le chemin vers la parole », trad. F. Fédier, in *Acheminement vers la parole*, Éd. Gallimard, 1976, p. 241 (traduction modifiée).

38. L. Wittgenstein, *De la certitude*, trad. J. Fauve, Éd. Gallimard, 1965, 1976, p. 51.

39. J. Habermas, « Coping with Contingencies », in Jozef Niznik et John T. Sanders (eds.), *Debating the State of Philosophy. Habermas, Rorty, and Kolkowski*, Westport Conn., Praeger, 1996, p. 1-24.

40. Donald Davidson, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, trad. P. Engel, Nîmes, Éd. Jacqueline Chambon, 1993.

41. D. Davidson, « A Nice Derangement of Epitaphs », in *Philosophical Grounds of Rationality : intentions, categories, ends*, éd. par Richard Warner et Richard E. Grandy, Oxford, Clarendon, New York, Oxford University Press, 1986, p. 156-174 ; voir la critique de Dummett, « Comments on Davidson and Hacking », in Ernest LePore (ed.), *Truth and Interpretation*, Oxford, Blackwell, 1986, p. 459-476.

42. Richard Rorty, *L'homme spéculaire*, trad. Th. Marchaisse, Éd. du Seuil, 1990, p. 288.

43. Robert B. Brandom, *Making It Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Cambridge, Mass., et Londres, Harvard University Press, 1994, p. 5 : « C'est nous qui sommes engagés par des raisons et qui sommes sujets à la force particulière du meilleur argument. »

44. Karl-Otto Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* (thèse, Mayence, 1961), Bonn, Bouvier, 1963, p. 27.

45. *Ibid.*, p. 38.

46. Michael Dummett, « Language and Communication », in *id.*, *The Seas of Language*, Oxford, Clarendon Press, New York, Oxford University Press, 1993, p. 182 ; voir Anat Matar, *From Dummett's Philosophical Perspective*, Berlin et New York, W. de Gruyter, 1977, p. 94 sqq.

47. K.-O. Apel, « Die Entfaltung der "sprachanalytischen" Philosophie und das Problem der Geisteswissenschaften » (1964), in *id.*, *Transformation der Philosophie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, t. II, p. 28-95.

48. K.-O. Apel, « Wittgenstein und Heidegger » (1962), in *id.*, *Transformation der Philosophie, op. cit.*, t. I, p. 225-275.

49. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, trad. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Éd. du Seuil, 1996, Troisième Partie, p. 405-516.

50. K.-O. Apel, « Einleitung. Transformation der Philosophie », in *Transformation der Philosophie*, t. I, p. 49.

51. K.-O. Apel, « Der transzendentalhermeneutische Begriff der Sprache » (1972), in *Transformation der Philosophie*, t. II, p. 352. Ayant, dès le début, partagé et soutenu la critique apélienne de l'autonomisation de la fonction linguistique d'ouverture au monde, je pense que la conception du deuxième chapitre de C. Lafont, *The Linguistic Turn in Hermeneutics* (à paraître), repose sur une idée erronée. La problématique de la référence, jusqu'ici négligée et sur laquelle Lafont fonde sa propre critique, ne constitue qu'un segment d'un éventail d'objections bien plus large. Cf. J. Habermas, *La pensée postmétaphysique*, trad. R. Rochlitz, Armand Colin, 1993, p. 50 sqq., 55 sq., 103 sq., 175 sqq.; *id.*, *Le discours philosophique de la modernité*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Éd. Gallimard, 1988, p. 176 sqq.

52. Ekkehard Martens et Herbert Schnädelbach, *Philosophie*, Hambourg, Rowohlt, 1985, p. 32.

53. J. Habermas, « Logique des sciences sociales » (1967), in *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. R. Rochlitz, PUF, 1987, p. 184-215; K.-O. Apel et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971. Suite à l'ouvrage contemporain de Georg Henrik von Wright, *Explanation and Understanding*, Londres, Routledge, 1971, cette controverse s'est prolongée en incluant des contributions analytiques; voir K.-O. Apel, J. Manninen et R. Tuomela (eds.), *Neue Versuche über Erklären und Verstehen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1978.

54. K.-O. Apel, « Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik » (1968), in *id.*, *Transformation der Philosophie*, t. II, p. 96-127; J. Habermas, *Connaissance et intérêt* (1968), trad. G. Cléménçon, Éd. Gallimard, 1976.

55. Pour mes travaux de pragmatique linguistique, voir aujourd'hui J. Habermas, *On the Pragmatics of Communication*, éd. par M. Cook, Cambridge, Mass., MIT Press, 1998.

56. J. Habermas, « Postface » (1973), trad. J.-M. Brohm, in *Connaissance et intérêt*, p. 333-371. Voir aussi Marcel Niquet, *Transzendente Argumente*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1991; *id.*, *Nichthintergebarkeit und Diskurs*, thèse d'habilitation présentée à l'université de Francfort-sur-le-Main, 1994.

57. J. Habermas, « Théories relatives à la vérité » (1972), in *id.*, *Logique des sciences sociales et autres essais*, op. cit., p. 275-328.

58. K.-O. Apel, « Der transzendentalhermeneutische Begriff der Sprache », in *Transformation der Philosophie*, op. cit., t. II, p. 333.

59. K.-O. Apel, *L'éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, trad. R. Lellouche et I. Mittmann avec le concours de C. Bouchindhomme et A. Laks, Presses Universitaires de Lille, 1987; *id.*, *Discussion et responsabilité*, trad. C. Bouchindhomme, M. Charrière et R. Rochlitz, Éd. du Cerf, t. I, 1996; t. II, 1998.

60. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. J.-M. Ferry et J.-L. Schlegel, 2 vol., Fayard, 1987.

61. John R. Searle, *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage*, trad. H. Pauchard, Hermann, 1972; *id.*, *Sens et expression. Études de théorie des actes du langage*, trad. J. Proust, Éd. de Minuit, 1982; pour la critique de l'intentionnalisme de Searle, voir Karl-Otto Apel, « Is Intentionality more than Linguistic Meaning? », in Ernest Lelore et Robert Van Gulick (eds.), *John Searle and his Critics*, Cambridge, Mass., Basil Blackwell, 1991, p. 31-56; J. Habermas, « Comments on J. Searle: "Meaning, Communication, and Representation" », *ibid.*, p. 17-30; trad. « Remarques sur John Searle,

« Meaning, Communication and Representation » », in J. Habermas, *La pensée postmétaphysique*, op. cit., p. 137-150.

62. M. Dummett, « What Is a Theory of Meaning? II », in *id.*, *The Seas of Language*, op. cit., p. 34-93.

63. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., t. I, p. 283-345, t. II, p. 131-149.

64. M. Dummett, « Language and Truth », in *id.*, *The Seas of Language*, op. cit., p. 142 : « Ce que nous avons examiné, ce sont deux manières alternatives d'expliquer les significations des propositions d'une langue : soit relativement à la manière dont nous en établissons la vérité, soit relativement à ce qu'implique le fait de les accepter comme vraies [...] ; elles sont complémentaires au sens où l'une et l'autre sont requises pour rendre compte de la pratique qui consiste à parler cette langue. »

65. Voir la théorie du langage de R. Brandom, *Making It Explicit*, op. cit. (n. 43), qui s'appuie sur la complémentarité entre sémantique inférentielle et pragmatique formelle.

66. Voir J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., t. I, p. 39-59.

67. J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Éd. Gallimard, 1988.

68. Voir cependant la protestation de Michael Dummett, *Les origines de la philosophie analytique*, op. cit., p. 9 sq.

69. L. Wittgenstein, *Remarques mêlées*, trad. G. Granel, Mauvezin, TER, 1984.

70. J. Habermas, « L'individuation par la socialisation. La théorie de la subjectivité de George Herbert Mead », in *id.*, *La pensée postmétaphysique*, op. cit., p. 187-241.

71. W. v. Humboldt, « Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaus », in *Werke*, t. III, p. 160 sq.

72. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., t. II, p. 362-364.

2. La rationalité de l'entente. La rationalité de la communication explicitée par la théorie des actes de parole

1. *N.d.T.* : *Verständigung*. Le terme d'« entente » traduit l'activité ou l'effort visant à « s'entendre avec autrui à propos de quelque chose », à parvenir à un accord rationnel avec lui à propos d'un problème litigieux, notamment en ce qui concerne la vérité des faits et la justesse des actes ou des normes.

2. Herbert Schnädelbach, « Über Rationalität und Begründung », in *id.*, *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1992, p. 63.

3. Herbert Schnädelbach, « Philosophie als Theorie der Rationalität », in *id.*, *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, op. cit. [voir n. 2], p. 47 sq.

4. *Ibid.*, p. 76.

5. J. Habermas, « L'individualisation par la socialisation. La théorie de la subjectivité », in *id.*, *La pensée postmétaphysique*, trad. R. Rochlitz, Armand Colin, 1993, p. 187-241.

6. C'est ce qui explique la richesse des usages du terme « rationnel » dans le langage de la formation; voir les différents « types de rationalité » in H. Lenk et H. F. Spinner, « Rationalitätstypen, Rationalitätskonzepte

und Rationalitätstheorien im Überblick », in Herbert Stachowiak (ed.) *Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens*, Hambourg, Meiner, 1989, p. 1-31.

7. Harold I. Brown, *Rationality*, Londres, Routledge, 1988 ; voir aussi le travail déjà ancien de Herbert Schnädelbach, « Über den Realismus », *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, III, 1972, p. 88 sqq.

8. Georg Henrik von Wright, *Explanation and Understanding*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1971, p. 83-132.

9. J. Habermas, *La pensée postmétaphysique*, op. cit. [voir n. 5], p. 149.

10. Ernst Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1976, p. 497 sqq.

11. À propos de cet usage épistémique du langage qui, dans la science, prend la forme spécifique de la représentation mathématique des lois ou celle des « pensées » de Frege, Cassirer parle de la « fonction sémantique » ; voir Ernst Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, t. III, trad. C. Fronty, Éd. de Minuit, 1972, p. 324 sqq.

12. F. Hundsnur, « Streitspezifische Sprechakte », *Protosoziologie*, fasc. 4, 1993, p. 140 sq.

13. À propos de la fonction d'ouverture au monde propre au langage, voir Cristina Lafont, « Welterschließung und Referenz », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n° 41, 1993, p. 491-505 ; Martin Seel, « Über Richtigkeit und Wahrheit », *ibid.*, p. 509-524.

14. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. I, trad. J.-M. Ferry, Fayard, 1987, p. 296 sqq. ; *id.*, « Critique de la théorie de la signification », in *La pensée postmétaphysique*, op. cit. [voir n. 5], p. 105-136.

II. INTERSUBJECTIVITÉ ET OBJECTIVITÉ

3. De Kant à Hegel. La pragmatique linguistique de Robert Brandom

1. *N.d.T.* : John Rawls, *Théorie de la justice* (1971), trad. C. Audard, Éd. du Seuil, 1987.

2. Dans le contexte allemand, on pense à la fois au constructivisme d'Erlangen, notamment à ses développements wittgensteiniens chez Friedrich Kambartel, et à la pragmatique transcendantale de Karl-Otto Apel. Il existe de toute évidence des convergences avec mes propres efforts pour élaborer une pragmatique formelle, à commencer par les *Gauss-Lectures* de 1970/71 pour fonder la sociologie sur une théorie du langage (*Sociologie et théorie du langage*, trad. R. Rochlitz, Armand Colin, 1995) et l'essai *Signification de la pragmatique universelle* de 1976 (in J. Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. R. Rochlitz, PUF, 1987, p. 329-411).

3. Robert B. Brandom, *Making It Explicit*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994, p. 5 (toutes les références à l'ouvrage dans le corps du texte renvoient à cette édition).

4. « Nous discutons la justesse de l'application sous le titre général de la vérité ou de la représentation, et la justesse de l'inférence sous le titre général de l'évaluation de la rationalité » (*ibid.*, p. 18).

5. R. B. Brandom, *Making It Explicit*, op. cit. [voir n. 3], p. 253 : « Ce qu'est une raison doit se comprendre en premier lieu en fonction de ce

que signifie pour une communauté traiter quelque chose pratiquement comme [...] une raison militant en faveur de certaines prétentions. »

6. J. Habermas, « Actions, actes de parole, interactions médiatisées par le langage et monde vécu », in *id.*, *La pensée postmétaphysique*, trad. R. Rochlitz, Armand Colin, 1993, p. 65-104.

7. Dans ce contexte, Piaget parle d'une « abstraction réfléchissante ».

8. Voir ma théorie de la signification qui a toutefois été développée dans le contexte d'une théorie de l'action, in *Théorie de l'agir communicationnel*, t. I, trad. J.-M. Ferry, Fayard, 1987, Première considération intermédiaire, notamment p. 305 sqq. J'y développe la thèse selon laquelle nous comprenons un acte de langage lorsque nous savons ce qui le rend acceptable. J'y distingue déjà (p. 306) entre le « contenu » d'une énonciation, que nous comprenons lorsque nous connaissons les conditions de son emploi correct, et les « obligations significatives pour la suite de l'interaction », autrement dit les conséquences qu'entraînerait l'acceptation de l'énonciation.

9. Voir R. B. Brandom, *Making It Explicit*, op. cit. [voir n. 3], p. 102-116.

10. Voir Robert B. Brandom, « Pragmatism, Phenomenalism, and Truth-Talk », in *Midwest Studies in Philosophy*, n° XII, 1988, p. 75-93.

11. Ce point est souligné par G. Rosen, « Who makes the Rules around here ? », in *Philosophy and Phenomenological Research*, t. LVII, 1997, p. 170 : « Il faut bien chercher une évaluation contrefactuelle. Or c'est là que se pose la question cruciale : comment caractériser cette idéalisation ? »

12. Ainsi (voir Brandom, op. cit., p. 161 sq.) le droit qu'un billet d'entrée confère à son propriétaire est censé éclairer une prétention à la vérité dont la reconnaissance confère autorité au locuteur qui émet l'assertion correspondante, tandis que le rôle du contrôleur qui déchire ce billet, et par là confirme performativement le droit d'entrer, est comparé à celui de l'interprète qui reconnaît à un locuteur le droit de faire une assertion. De la même manière, le caractère d'obligation performative du « schilling de la Reine » — il s'agit de la « prime » que reçoivent les officiers qui recrutent des soldats contre leur volonté — est censé illustrer la force d'obligation que le statut d'une énonciation, imputé par l'interprète, possède pour le locuteur qui l'émet. Autre conséquence de l'assimilation des normes de la rationalité aux normes d'action, Brandom recourt aussi à un concept large d'« engagement » incluant à la fois les « promesses » qui engagent du point de vue moral et les obligations qui sont inhérentes aux actes de parole.

13. Robert B. Brandom, « Heidegger's Categories in Being and Time », *Monist* 66, n° 3, juillet 1983, p. 387-409 [en allemand, « Heideggers Kategorien in Sein und Zeit », in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n° 45, 1997, p. 531-550].

14. *Ibid.*, p. 546.

15. *Ibid.*, p. 547.

16. Sur ce sujet, je me souviens d'une assez longue contribution de Michael Williams, dans le cadre d'un colloque auquel participaient Robert Brandom et Thomas A. McCarthy, sur l'invitation de Richard Rorty, à Charlottesville, en novembre 1997.

17. *N.d.T.* : équivalents, au niveau des propositions, des pronoms.

18. Ernst Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1976, p. 212-227.

19. C'est l'objection formulée par Rorty, voir *id.*, « What do you do when they call you a relativist », in *Philosophy and Phenomenological Research*, t. LVII, 1997, p. 174.

20. Hilary Putnam, « The Meaning of "Meaning" », in *id.*, *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, 1975, p. 215-271.
21. Robert B. Brandom, « Freedom and Constraint by Norms », *American Philosophical Quarterly*, n° 16, 1979, p. 187-196, cit. p. 190.
22. Pour cette opération, voir, par exemple, l'essai classique de Donald Davidson, « Vérité et signification », in *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, trad. P. Engel, Nîmes, Éd. Jacqueline Chambon, coll. « Rayon Philo », 1993, p. 41-68.
23. Georg Henrik von Wright, « Die Stellung der Psychologie unter den Wissenschaften », Leipzig, Rektorat der Universität Leipzig, 1997, p. 21-32.
24. Cette alternative pragmatiste est soulignée par Isaac Levi, dans son compte rendu de *Making it Explicit, The Journal of Philosophy*, t. XLIII, 1996, p. 145-158.
25. *N.d.T.* : « zuhandene Situation ».
26. Voir Karl-Otto Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1975, Seconde Partie.
27. On trouve des idées analogues chez J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994, Lecture IV, p. 66 *sqq.* ; voir aussi le débat entre McDowell et Brandom in *Philosophy and Phenomenological Research*, t. LVII, 1997, p. 157-162 et 189-193.
28. J. Habermas, *La pensée postmétaphysique*, trad. R. Rochlitz, Armand Colin, 1993, p. 35-61.
29. Dans ma leçon inaugurale à Francfort, j'avais résumé cela dans la formule suivante : « Ce qui nous distingue de la nature, c'est justement la seule chose que nous soyons en mesure de connaître selon sa nature, à savoir le langage. » Voir J. Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »*, trad. J.-R. Ladmiral, Éd. Gallimard, 1973, p. 156.
30. Voir Michael Dummett, *Les origines de la philosophie analytique*, trad. M.-A. Lescourret, Éd. Gallimard, coll. « Nrf essais », 1991, p. 13 *sqq.*
31. Si nous comprenons le monde, dans le sens que je préconise, comme l'ensemble des objets référentiels des énoncés possibles, il est vrai que les faits que nous énonçons à propos des objets ne peuvent être formulés que dans « notre » langage. Il n'est pas nécessaire d'en déduire une conception contextualiste des descriptions concurrentes. Hilary Putnam concilie, au contraire, un pluralisme théorique des descriptions scientifiques avec une théorie de la connaissance fondée sur un réalisme interne.
32. Voir J. McDowell, *Mind and World*, *op. cit.* [voir n. 27], Lecture V, p. 87 *sqq.*
33. Robert B. Brandom, « Freedom and Constraint by Norms », *op. cit.* [voir n. 21], p. 192.
34. Une telle conception n'est pas sans rappeler l'ontologie stratifiée de Nicolai Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, Meisenheim, Hain, 1949 ; *id.*, *Philosophie der Natur*, Berlin, W. de Gruyter, 1950.
35. Voir mes remarques à propos de « Meaning, Communication, and Representation » de John Searle, in J. Habermas, *La pensée postmétaphysique*, *op. cit.* [voir n. 28], p. 136-149.
36. Voir J. Habermas, « Pour une critique de la théorie de la signification », in *id.*, *La pensée postmétaphysique*, *op. cit.* [voir n. 28], p. 105-136.
37. Lettre personnelle de Robert Brandom à l'auteur, datée du 16 novembre 1997.
38. Karl-Otto Apel, « Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache »,

in H. G. Bosshardt (ed.), *Perspektiven der Sprache*, Berlin, W. de Gruyter, 1986, p. 45-87 ; trad. *Le Logos propre au langage humain*, trad. M. Charrière et J.-P. Cometti, Combas, Éd. de l'Éclat, 1994.

39. Ernst Cassirer, *Geist und Leben*, Leipzig, Reclam, 1993, p. 32-60.

4. Manières de « détranscendentaliser ». De Kant à Hegel et retour

1. J. Habermas, « Konzeptionen der Moderne », in *id.*, *Die postnationale Konstellation*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1998, p. 195-231, notamment p. 221-228.

2. C'est le sous-titre de la fameuse étude de Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Zurich et New York, Europa Verlag, 1941 ; *De Hegel à Nietzsche*, trad. R. Laureillard, Éd. Gallimard, 1969.

3. Voir J. Habermas, « Travail et interaction », in *id.*, *La technique et la science comme « idéologie »*, trad. J.-R. Ladmiral, Éd. Gallimard, 1973, p. 163-211.

4. Voir Michael Theunissen, « Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts », in Dieter Henrich et Rolf Peter Horstmann (eds.), *Hegels Philosophie des Rechts*, Stuttgart, Klett, 1982, p. 9-47.

5. J'ai traité le même sujet sous un autre angle dans J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, trad. Chr. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Éd. Gallimard, 1988, p. 315-396.

6. Voir le développement systématique de cette perspective dans Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1992 ; *La lutte pour la reconnaissance*, trad. Pierre Rusch, Éd. du Cerf, 2000.

7. Voir Manfred Frank, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart, Reclam, 1991, p. 9-49, ainsi que les deux recueils édités par Frank : *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1991 ; *Analytische Theorien des Selbstbewußtseins*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1994. Pour le débat entre Henrich, Tugendhat et moi-même, cf. B. Mauersberg, *Der lange Abechied von der Bewußtseinsphilosophie*, thèse, Francfort-sur-le-Main, 1999.

8. Voir aussi Richard Rorty, *L'homme spéculaire* (1979), trad. Thierry Marchaisse, Éd. du Seuil, 1990.

9. E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. J.-L. Delamarre et F. Marty à partir de la trad. de J. Barni, *Ceuvres philosophiques*, Éd. Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1980, p. 1179 (A 548).

10. Robert B. Pippin, « Kant on the Spontaneity of Mind », in *id.*, *Idealism as Modernism*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 1997, p. 29 *sqq.*

11. Robert B. Brandom, *Making It Explicit*, Cambridge, Mass., et Londres, Harvard University Press, 1994, p. 614 *sqq.*

12. Michael Theunissen, *Sein und Schein*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1978, chap. 1.

13. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, Hambourg, Meiner, 1986, p. 203 *sq.*

14. *Ibid.*, p. 205.

15. Erich Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften* (1926), Bonn, Bouvier, 1947.

16. Konrad Ott, *Menschenkenntnis als Wissenschaft : über die Entstehung und*

Logik der Historie als der Wissenschaft vom Individuellen, Francfort-sur-le-Main, Haag und Herchen, 1991.

17. Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1979 ; *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. J. et M.-C. Hoock, Paris, Éd. de l'HESS, coll. « Recherches d'histoire et de sciences sociales », 1990.

18. G. W. F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Aubier-Montaigne, 1941, t. 1, p. 258 sq. ; cf. *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, Aubier-Montaigne, 1991, p. 224 ; cf. *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Éd. Gallimard, 1993, p. 311. *N.d.T.* : des trois traductions nous utilisons chaque fois celle qui, en l'occurrence, nous paraît la plus claire.

19. G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, op. cit. [voir n. 13], p. 182.

20. J. Habermas, « L'individualisation par la socialisation », in *id.*, *La pensée postmétaphysique*, trad. R. Rochlitz, Armand Colin, 1993, p. 187-241.

21. Lutz Wingert, *Gemeinsinn und Moral*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1993, p. 179 sqq.

22. G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, op. cit. [voir n. 13], p. 191.

23. *Ibid.*, p. 193.

24. G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, Hambourg, Meiner, 1987, p. 175 ; trad. Jacques Taminiaux, in J. Taminiaux, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État. Commentaire et traduction de la Realphilosophie d'Iéna (1805-1806)*, Paris, Payot, 1984, p. 198 [voir aussi Hegel, *La philosophie de l'esprit*, trad. G. Planty-Bonjour, PUF, 1982, p. 16].

25. G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, op. cit. [voir n. 13], p. 208.

26. *Ibid.*, p. 202 sq.

27. G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, op. cit. [voir n. 24], p. 178 ; trad. Taminiaux, p. 201.

28. G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, op. cit. [voir n. 13], p. 211. Pendant toute sa vie, Hegel restera fidèle à cette découverte ; voir *Science de la Logique*, t. II : « Dans cette mesure, le moyen est quelque chose de plus élevé que les fins finies [...] ; — la charrue est plus chargée d'honneur que ne le sont immédiatement les plaisirs [...]. L'instrument se maintient, tandis que les plaisirs immédiats disparaissent et se trouvent oubliés. » ; trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Aubier-Montaigne, 1981, p. 263.

29. G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, op. cit. [voir n. 24], p. 190 ; trad. Taminiaux, p. 213.

30. *Ibid.*, p. 193 ; trad. Taminiaux, p. 216.

31. *Ibid.*, p. 192 ; trad. Taminiaux, p. 215.

32. Pour l'« amour », le « droit » et la « solidarité » en tant que stades de la reconnaissance réciproque dans les écrits de Hegel à l'époque d'Iéna, voir Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, op. cit. [voir n. 6].

33. G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, op. cit. [voir n. 24], p. 232 ; trad. Taminiaux, p. 258.

34. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, op. cit. [voir n. 18], 1991, p. 150 ; voir *La phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, op. cit., t. 1, p. 155 ; trad. Jarczyk/Labarrière, p. 216 sq.

35. *Ibid.* (Lefebvre), p. 152 ; *ibid.* (Hyppolite), p. 157 ; *ibid.* (Jarczyk/Labarrière), p. 219.

36. Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, 1994, p. 57.

37. *Ibid.*, p. 61.

38. *Ibid.*, p. 62.

39. *N.d.T.* : jeu de mots : *Verzweiflung am Zweifel*.

40. Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, 1975, chap. I.

41. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode* (1960), trad. P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, Éd. du Seuil, 1996.

42. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'État en abrégé*, trad. R. Derathé, Vrin, 1982, p. 58 (traduction modifiée).

43. Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, op. cit. [voir n. 36], p. 252.

44. *Ibid.*, p. 222.

45. *Ibid.*, p. 254.

46. G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* [§ 381], trad. M. de Gandillac, Éd. Gallimard, 1970, p. 351.

47. G. W. F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, op. cit. [trad. Hyppolite, voir n. 18], t. 2, p. 302 (trad. mod.) ; cf. *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, p. 517 ; trad. Jarczyk/Labarrière, p. 683.

48. *Ibid.* (Hyppolite), t. 2, p. 305 ; *ibid.* (Lefebvre), p. 518 sq. ; *ibid.* (Jarczyk/Labarrière), p. 685 sq.

49. G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* [§ 411 et §§ 438 sqq.], op. cit. [voir n. 46], pp. 381 et 393 sqq.

50. *Ibid.*, §§ 413-439.

51. G. W. F. Hegel, *Science de la Logique*, op. cit. [voir n. 28], « Téléologie », t. II, notamment p. 263 sqq.

52. *Ibid.*, t. II, p. 44.

53. Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971.

54. Charles Taylor, *Hegel*, op. cit. [voir n. 40].

55. G. W. F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, op. cit. [trad. Hyppolite, voir n. 18], t. 2, p. 144 sqq. ; cf. *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, p. 550 sqq. ; trad. Jarczyk/Labarrière, p. 527 sqq.

56. J. Habermas, « Les objections de Hegel à Kant valent-elles également pour l'éthique de la discussion ? », in *id.*, *De l'éthique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Éd. du Cerf, 1992, p. 15-47.

57. Klaus Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1988.

58. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'État en abrégé*, op. cit. [voir n. 42], § 144, p. 191.

59. *Ibid.*, § 260, p. 264.

60. *N.d.T.* : Jakob Friedrich Fries (1773-1843), philosophe allemand. Ayant tenu, pendant la « fête de la Wartburg » de 1817, un discours nationaliste devant les corporations d'étudiants, il fut temporairement suspendu de ses fonctions.

61. J. Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Éd. Gallimard, 1997.

62. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'État en abrégé*, op. cit. [voir n. 42], Préface, p. 57.

63. M. Neves, *Symbolische Konstitutionalisierung*, Berlin, 1998.

64. Ulrich Beck, *Was ist Globalisierung ?*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1997 ; Ulrich Beck (ed.), *Politik der Globalisierung*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1998.

65. J. Habermas, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique* (1998), trad. R. Rochlitz, Fayard, 2000.

III. LA VÉRITÉ DANS LA DISCUSSION ET DANS LE MONDE VÉCU

5. Vérité et justification. Le tournant pragmatique de Richard Rorty

1. *N.d.T.* : Richard Rorty, « Trotski et les orchidées sauvages », trad. J.-P. Cometti, in J.-P. Cometti (ed.), *Lire Rorty*, Combas, Éd. de l'Éclat, 1992, p. 253-276.
2. *N.d.T.* : « embrasser la réalité et la justice en une seule et unique vision ».
3. *N.d.T.* : Richard Rorty, *Contingence, ironie et solidarité*, trad. P.-E. Dauzat, Armand Colin, 1993.
4. Richard Rorty, *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, University of Chicago Press, Phoenix Edition, 1970, p. 33.
5. Theodor Wiesengrund Adorno, *Dialectique négative*, trad. Collège de philosophie, Payot, 1978, p. 317.
6. Michael Williams, *Unnatural Doubts*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1996, p. 365 (note 51) ; voir aussi R. Rorty, « Is Derrida a quasi-transcendental philosopher ? », in *Contemporary Literature*, 1995, p. 173-200.
7. Voir l'échange entre Thomas McCarthy et Richard Rorty in *Critical Inquiry*, n° 16, 1990, pp. 355-370 et 633-641.
8. Richard Rorty, *The Linguistic Turn*, *op. cit.* [voir n. 4], p. 39.
9. Richard Rorty, *L'homme spéculaire*, trad. Th. Marchaisse, Éd. du Seuil, 1990, p. 291.
10. *N.d.T.* : le titre original de *L'homme spéculaire* est *Philosophy and the Mirror of Nature*.
11. Richard Rorty, *L'homme spéculaire*, *op. cit.* [voir n. 9], p. 195.
12. Hilary Putnam, *Le Réalisme à visage humain*, trad. C. Tiercelin, Éd. du Seuil, 1994, p. 144 ; Richard Rorty, « Putnam and the Relativist Menace », *The Journal of Philosophy*, n° XC, sept. 1993, p. 443.
13. Richard Rorty, *L'homme spéculaire*, *op. cit.* [voir n. 9], p. 428 (traduction modifiée).
14. *Ibid.*, p. 204 sq. : la conception contextualiste « met en péril l'image néokantienne qui relie la philosophie à la science et à la culture. La pulsion qui porte à soutenir que non seulement assertions et actions doivent être consistantes entre elles, mais qu'elles doivent " correspondre " à quelque chose qui ne soit ni ce que disent ni ce que font les gens, peut à bon droit être appelée la pulsion philosophique ».
15. *Ibid.*, p. 195.
16. Voir à ce sujet Herbert Schnädelbach, article « Philosophie », in Ekkehard Martens et Herbert Schnädelbach, *Grundkurs Philosophie*, Hambourg, Rowohlt, 1985.
17. Richard Rorty, *L'homme spéculaire*, *op. cit.* [voir n. 9], p. 293 [trad. légèrement modifiée].
18. *Ibid.*, p. 374 sq.
19. *Ibid.*, p. 374.
20. Richard Rorty, « Solidarité ou objectivité ? », in John Rajchman et

Cornel West, *La pensée américaine contemporaine*, trad. A. Lyotard-May, PUF, 1991, pp. 61-81, ici p. 64.

21. Seuls les empiristes étaient prêts à appeler « objective » l'expérience qui « correspond à ce qui est hors de moi » (Rorty), alors que les partisans de l'idéalisme transcendantal ramenaient l'objectivité de l'expérience elle-même aux conditions subjectives nécessaires d'une expérience possible.
22. Ludwig Wittgenstein, *De la certitude*, § 115, trad. G. Durand, Éd. Gallimard, 1965 et 1976, p. 53.
23. Herbert Schnädelbach, « Thesen über Geltung und Wahrheit », in *id.*, *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1992, p. 104-115.
24. Dans le contexte d'une critique de la seule approche de Rorty, je peux me contenter dans ce qui suit de parler de la problématique de la vérité. Cela dit, j'aimerais à tout le moins signaler qu'il est impossible d'expliquer la possibilité des processus d'apprentissage sans renvoyer à notre capacité de reconnaître une seule et même entité sous différentes descriptions.
25. Ernst Tugendhat, *Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1976, p. 60 sqq.
26. Richard Rorty, *L'homme spéculaire*, *op. cit.* [voir n. 9], p. 204.
27. Voir Michael Williams, *Unnatural Doubts*, *op. cit.* [voir n. 6], p. 232 : « Il nous suffit de demander si la saisie " directe " des faits, desquels dépend une telle comparaison, est censée être un état cognitif doté de contenu propositionnel, ou si tel n'est pas le cas. Dans ce dernier cas, elle ne peut avoir aucune incidence sur la vérification. Mais dans l'affirmative, tout ce qui nous est donné est une autre sorte de croyance. »
28. *Ibid.*, p. 267.
29. [Ou une mise en garde.] Richard Rorty, « Le pragmatisme, Davidson et la vérité », in *id.*, *Science et solidarité. La vérité sans le pouvoir*, trad. J.-P. Cometti, Combas, Éd. de l'Éclat, 1990, p. 16.
30. Michael Williams, *Unnatural Doubts*, *op. cit.* [voir n. 6], p. 266.
31. *Ibid.*, p. 249.
32. Friedrich Kambartel, « Universalität, richtig verstanden », in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n° 44, 1996, p. 249.
33. Ce n'est pas un hasard si c'est dans le contexte d'une théorie de l'action que j'ai introduit le concept de la supposition grammaticale d'un monde objectif, concept qui relève de la pragmatique formelle ; voir J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, 1987, t. 1, trad. J.-M. Ferry, p. 90-118 et t. II, trad. J.-L. Schlegel, p. 131 sqq.
34. Voir Michael Williams, *Unnatural Doubts*, *op. cit.* [voir n. 6], p. 238 : « L'idée du monde objectif considéré comme " ce qui est de toute façon là " implique simplement que la vérité d'une proposition objective est une chose, tandis que notre croyance qu'elle est vraie ou que nous avons raison de la croire vraie, en est une autre. »
35. Richard Rorty, « Is Truth a Goal of Enquiry ? Davidson Versus Wright », in *Philosophical Quarterly*, n° 45, 1995, p. 281-300, ici p. 300.
36. Une troisième stratégie est poursuivie par Donald Davidson ; on pourrait l'appeler théoréticiste ou, selon sa propre suggestion, « méthodologique ». Voir Donald Davidson, « The Folly of Trying to Define Truth », *The Journal of Philosophy*, n° XCIII, 1996, p. 263-278. Davidson emploie le concept sémantique de vérité, entendu dans un sens non déflationniste, comme catégorie indéfinie d'une théorie empirique du langage. Terme

théorique, le concept de vérité peut faire ses preuves en même temps que cette théorie qui l'utilise et qui a pour fonction d'expliquer la compréhension des expressions linguistiques. C'est pourquoi la « théorie de la vérité » de Davidson, théorie implicite, ne peut être discutée que dans le contexte de l'ensemble de sa théorie. D'une façon générale, cette approche me semble rencontrer la difficulté suivante. D'un côté, Davidson conteste que le concept de vérité a un contenu susceptible d'explicitation ; il rejoint ainsi la polémique déflationniste contre toute tentative visant à expliquer le sens de la vérité ; d'un autre côté, il doit assurer au prédicat de vérité, au-delà de sa fonction décatationnelle, un certain contenu significatif pour la théorie de la rationalité, sans quoi il ne pourrait expliquer en quoi les opinions sont susceptibles de vérité (*the veridical nature of beliefs*). En ce sens, il rejoint Putnam et Dummett qui observent que la convention « T » * ne nous dit rien sur le véritable sens de la vérité. Se situant à mi-chemin de ces deux positions, Davidson se voit obligé — au lieu de se contenter de l'employer — d'écrire des traités instructifs sur un concept qu'il déclare « indéfinissable », traités dans lesquels il circonscrit tout de même, d'une manière métacritique, l'intuition réaliste associée à la vérité. Voir Donald Davidson, « The Structure and Content of Truth », *The Journal of Philosophy*, n° LXXXVII, 1990, p. 279-328. Davidson maintient l'idée que nous sommes capables de savoir quelque chose à propos d'un monde objectif que nous n'avons pas fait nous-mêmes (*which is not of our own making*). Cette conception le sépare de Rorty qui s'efforce en vain de tirer Davidson de son côté, c'est-à-dire du côté d'une conception abolitionniste de la vérité. Voir Donald Davidson, « A Coherence Theory of Truth and Knowledge », in A. Malachowski (ed.), *Reading Rorty*, Oxford, 1990, p. 120-139, ainsi que Richard Rorty, « Is Truth a Goal of Enquiry ? Davidson Versus Wright », *op. cit.* [voir n. 35]. Pour une comparaison entre la théorie du langage de Davidson et la mienne, voir B. Fultner, *Radical Interpretation of Communicative Action*, thèse, Northwestern University, Evanston, 1995.

* *N.d.T.* : « convention T ». Habermas parle d'une convention « W » en reprenant l'initiale du terme allemand pour « vérité », *Wahrheit*. En français, on reprend généralement l'initiale « T », introduite par Tarski et renvoyant au terme anglais *Truth*.

37. Karl Raimund Popper, « Vérité, rationalité et progrès de la connaissance scientifique », in *id.*, *Conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique*, trad. M.-I. et M. B. de Launay, Payot, 1985, p. 319-369.

38. Ernst Tugendhat, « Tarskis semantische Definition der Wahrheit », in *Philosophische Rundschau*, n° 8, 1960, p. 131-159, repris in *id.*, *Philosophische Aufsätze*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1992, p. 179-213.

39. Voir Michael Williams, qui se réfère aux positions de P. Horwich et d'A. Fine : « Do We (Epistemologists) Need a Theory of Truth ? », in *Philosophical Topics*, n° XIV, 1986, p. 223-242.

40. J'ai introduit cette distinction dans les *Christian Gauss Lectures* sur les fondements linguistiques de la sociologie ; voir J. Habermas, *Sociologie et théorie du langage*, trad. R. Rochlitz, Armand Colin, 1995, notamment p. 101 sqq.

41. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, *op. cit.* [voir n. 33], p. 39-59.

42. Hilary Putnam, *Realism and Reason. Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge University Press, 1983, Introduction.

43. J. Habermas, « Théories relatives à la vérité », in *id.*, *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. R. Rochlitz, PUF, 1987, p. 275-328.

44. Karl-Otto Apel, « Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung », in Forum für Philosophie (ed.), *Philosophie und Begründung*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1987, p. 116-211.

45. Cristina Lafont, « Spannungen im Wahrheitsbegriff », in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n° 42, 1994, p. 1007-1023 ; voir Michael Williams, *Unnatural Doubts*, *op. cit.* [voir n. 6], p. 233 sqq.

46. Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1986, p. 91.

47. Albrecht Wellmer, « Vérité, contingence et modernité », trad. M.-N. Ryan, in *Rue Descartes*, n° 5-6, *De la vérité. Pragmatisme, historicisme et relativisme*, Albin Michel, 1992, p. 181.

48. Donald Davidson, « The Structure and Content of Truth », *op. cit.* [voir n. 36], p. 307.

49. Richard Rorty, « Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche ? », in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n° 42, 1994, p. 982 sq. ; « Les assertions expriment-elles des prétentions à une validité universelle ? », trad. J. Poulain, in F. Gaillard, J. Poulain et R. Shusterman (eds.), *La modernité en question*, Éd. du Cerf, 1998, p. 73-90.

50. Richard Rorty, « Putnam and the Relativist Menace », *op. cit.* [voir n. 12], p. 451 sq.

51. J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Éd. du Cerf, 1992, p. 121 sqq. et 148 sq.

52. Lutz Wingert, *Gemeinsinn und Moral*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1993, p. 277.

53. *N.d.T.* : voir ci-dessus la citation de D. Davidson et la note 47.

54. Albrecht Wellmer, « Vérité, contingence et modernité », *op. cit.* [voir n. 47], p. 182 ; à propos de la *superassertability*, voir les réflexions analogues de Crispin Wright, *Truth and Objectivity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992.

55. Voir Cristina Lafont, « Spannungen im Wahrheitsbegriff », *op. cit.* [voir n. 45], p. 1021 : « C'est l'hypothèse d'un monde objectif unique [...] qui nous permet d'associer au caractère inconditionnel de la valeur de vérité la conception de la faillibilité de notre savoir. »

56. Je ne puis discuter ici les prétentions à la validité morale ou d'autres prétentions normatives, qui doivent elles aussi être honorées par discussion. Il leur manque la transcendance de la justification, que les prétentions à la vérité tirent de l'hypothèse d'un seul monde objectif, fondée sur l'usage communicationnel du langage. On élève des prétentions à la validité normative pour des relations interpersonnelles que l'on engage dans un monde social, ce dernier n'étant pas indépendant de nos faits et gestes comme l'est le monde objectif. Mais le traitement par la discussion y est analogue à celui de la vérité, dans la mesure où les intéressés s'orientent dans la discussion pratique vers « une seule réponse correcte », qu'il s'agisse d'évaluer un commandement, une autorisation ou une interdiction. Le monde social est intrinsèquement historique et a donc une autre structure ontologique que le monde objectif. C'est pourquoi l'idéalisation des conditions de justification ne saurait y inclure une « anticipation de la mise à l'épreuve future », au sens d'une invalidation anticipée des objections futures (Wingert), mais peut seulement être comprise au sens critique d'une réserve approximative, c'est-à-dire d'une réserve à l'égard de l'état

actuellement atteint du décentrement que connaît la communauté de justification. Honorer une prétention à la vérité par la discussion signifie que les conditions de vérité, interprétées comme conditions d'assertabilité, sont remplies. Dans le cas d'une prétention à la validité normative, l'accord réalisé au terme de la discussion justifie lui-même la norme correspondante — et contribue ainsi lui-même à la satisfaction de ses conditions de validité. L'acceptabilité rationnelle indique seulement qu'un énoncé est vrai, alors que, dans le cas de la validité des normes, elle y apporte une contribution constructive.

57. Richard Rorty, « Is Truth a Goal of Enquiry? Davidson Versus Wright », *op. cit.* [voir n. 35], p. 300.

58. Richard Rorty, *Relativism : Finding and Making* (inédit, 1995, à paraître).

59. Thomas McCarthy, « Philosophie et pratique sociale. Le nouveau pragmatisme de Richard Rorty », in *id.*, *Ideals and Illusions on Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1991.

60. Richard Rorty, « Habermas, Derrida, and the Function of Philosophy », *Revue internationale de philosophie*, n° 49, 1995, p. 437-460, et ma réponse, *ibid.*, p. 553-556.

61. Richard Rorty, « Is Truth a Goal of Enquiry? Davidson Versus Wright », *op. cit.* [voir n. 35], p. 298.

62. Richard Rorty, « Solidarité ou objectivité? », *op. cit.* [voir n. 20], p. 74.

63. Richard Rorty, *Relativism : Finding and Making*, *op. cit.* [voir n. 58], p. 11 sq.

64. On pourrait montrer que la description égo- ou ethnocentrique de certains processus d'interprétation, par exemple certains cas difficiles d'entente interculturelle, relève du même objectivisme et du même type d'insensibilité. À la différence de Gadamer, Rorty ne recourt pas aux conditions symétriques d'une adoption de perspectives que le locuteur et l'auditeur apprennent en même temps que l'emploi des pronoms personnels et qui permet une approximation réciproque des horizons d'interprétation initialement divergents. Il part au contraire d'une relation asymétrique entre « nous » et « eux », en vertu de laquelle nous apprécions leurs actes de discours selon nos critères et devons assimiler leurs critères aux nôtres. (Voir J. Habermas, *La pensée postmétaphysique*, trad. R. Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1993, p. 175 sqq.) Ce modèle assimilationniste de la compréhension n'est pas sans rapport avec le modèle d'interprétation de Davidson. Mais ce qui, chez Davidson, relève d'une décision méthodologique, celle de concevoir l'interprétation des expressions linguistiques comme l'application des hypothèses d'une théorie empiriste de la vérité, résulte chez Rorty d'une décision relevant de sa stratégie théorique : celle d'adopter un vocabulaire descriptif de type naturaliste.

6. *Justesse ou vérité. Le sens de la validité déontologique des jugements moraux et des normes*

1. J. Habermas, « Le contenu cognitif de la morale, approche généalogique », in *id.*, *L'intégration républicaine*, trad. R. Rochlitz, Fayard, 1998, p. 11-63.

2. Voir l'essai toujours instructif de Dieter Henrich, « Der Begriff der

sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft », in *Festschrift für Hans-Georg Gadamer*, Tübingen, Mohr, 1960, p. 77-115 ; repris dans Gerold Prauss (ed.), *Kant*, Cologne, Kiepenheuer & Witsch, 1973, p. 221-254.

3. Robert B. Brandom, *Making it Explicit*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994, en particulier chap. 1 et 4.

4. John Rawls, *Libéralisme politique*, trad. C. Audard, PUF, 1995, § 2, p. 37.

5. Ernst Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Stuttgart, Reclam, 1983, p. 83 sqq.

6. Herbert Keuth, *Erkenntnis oder Entscheidung*, Tübingen, Mohr, 1993.

7. La théorie plus complexe de Tugendhat échoue elle aussi à expliquer ce phénomène de manière adéquate ; voir Ernst Tugendhat, *Conférences sur l'éthique*, trad. M.-N. Ryan, PUF, 1998. Son approche néocontractualiste sépare deux niveaux de fondation. D'abord, elle justifie un système de normes vis-à-vis de ses destinataires potentiels, en leur démontrant que chacun d'entre eux peut avoir un égal intérêt à participer à une pratique commune constituée de la sorte. On peut aussi comprendre cette opération comme l'application d'un principe d'universalisation : « On fonde les normes en montrant que tous ont également intérêt à les exiger de tous. » (Ernst Tugendhat, *Dialog in Leticia*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1997, p. 54). Du point de vue interne d'une fondation qui s'adresse aux membres d'une communauté morale, seules comptent les raisons indépendantes des acteurs, raisons qui se réfèrent, certes, aux intérêts qui sont chaque fois ceux d'un individu quel qu'il soit, mais qui, en tant que raisons épistémiques, doivent pouvoir convaincre tout un chacun : « Il ne s'agit plus alors de raisons au sens de mobiles, mais de raisons qui fondent des énoncés » (*ibid.*, p. 48). Or, à un autre niveau, à vrai dire antérieur, le système de normes ainsi fondé d'une manière pour ainsi dire kantienne est privé de son sens cognitiviste. Car, à ce niveau fondamental, c'est l'hypothèse contractualiste de base qui entre en jeu, selon laquelle les actions (et les manières d'agir soumises à une régulation normative) ne peuvent être fondées, en dernière instance, que du point de vue de la première personne, qui est celui d'un sujet qui agit. Même relativement à l'ensemble d'une pratique commune bien fondée du point de vue interne, chaque individu doit en dernière instance décider en fonction de ses propres préférences s'il a un mobile rationnel — s'il est « bon pour lui » — d'« adhérer » à une telle communauté morale. Or, si chacun peut à tout moment, de son point de vue égocentrique, juger s'il vaut la peine pour lui de s'engager dans les affaires morales, les mouvements que l'on peut effectuer à l'intérieur du jeu de langage moral perdent leur caractère d'obligation catégorique. Par le fait qu'ils ne peuvent prétendre à une validité que relativement au résultat d'une délibération instrumentale, les jugements moraux et les normes morales perdent leur sens illocutoire. Voir ma critique in J. Habermas, « Le contenu cognitif de la morale, approche généalogique », in *id.*, *L'intégration républicaine*, *op. cit.* [voir n. 1], p. 32-37 ; voir aussi Lutz Wingert, « Gott naturalisieren? Anscombes Problem und Tugendhats Lösung », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, t. 45, n° 4, 1997, p. 501-528.

8. Lutz Wingert, *Gemeinsinn und Moral*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1993, p. 72 sqq.

9. J. Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Éd. Gallimard, 1997, p. 42 sqq.

10. Gertrud Nunner, « Zur moralischen Sozialisation », *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, n° 44, 1992, p. 252-272, ici p. 266.

11. Elliot Turiel, *The Development of Social Knowledge. Morality and Convention*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1983.

12. Gertrud Nunner (*op. cit.* [voir n. 10], p. 266) développe à partir de là un « modèle d'engagement » qui permet de dissocier la structure motivationnelle formelle et la formation du jugement concret, afin de « maintenir au plan théorique l'élément spécifique de la morale, à savoir que les individus conçoivent leur comportement moral, non pas comme un modèle de réaction conditionnée, mais bien comme la transposition consciente de jugements moraux fondés et susceptibles de justification ».

13. Lawrence Kohlberg, « From 'Is' to 'Ought' », in *id.*, *Essays on Moral Development*, t. I, San Francisco, Harper & Row, 1981, p. 137 sq.

14. Jean Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique. La pensée biologique, la pensée psychologique et la pensée sociologique*, t. III, PUF, 1950, p. 190.

15. Voir ci-dessous dans la section VII mon explication avec la variante réaliste de l'éthique de la discussion, proposée par Cristina Lafont.

16. Klaus Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1988, p. 23-100 ; voir à ce sujet J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Éd. du Cerf, 1992, p. 126-130.

17. Voir la contribution de Bernard Williams in B. Hooker (ed.), *Truth in Ethics*, Cambridge, 1996, p. 19-34.

18. Richard A. Schweder, *Thinking through Cultures. Expeditions in Cultural Psychology*, Cambridge, Mass., et Londres, Harvard University Press, 1991.

19. Alasdair McIntyre, *Quelle justice ? quelle rationalité ?*, trad. M. Vignaux d'Hollande, PUF, 1993.

20. C'est aussi, à mon sens, la stratégie argumentative de Crispin Wright, « Truth in Ethics », in B. Hooker (ed.), *Truth in Ethics, op. cit.* [voir n. 17], p. 1-18.

21. C'est un point sur lequel ma position diffère de celle de Crispin Wright qui se contente d'un concept épistémique de vérité et parle de *superassertibility* lorsqu'un énoncé qui, dans le contexte donné, peut être asserté à juste titre, continue de pouvoir l'être indépendamment des informations et des objections futures. Voir Crispin Wright, *Truth and Objectivity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992.

22. Richard Rorty, *L'homme spéculaire*, trad. Th. Marchaisse, Éd. du Seuil, 1990.

23. Dans ce qui suit, je m'appuie sur des débats entre Richard Rorty et Hilary Putnam dont je ne donne pas ici les références bibliographiques ; voir cependant ci-dessus le chapitre 5, « Vérité et justification ».

24. Voir Richard Rorty, « Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche ? », in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, fasc. 6, 1994.

25. Michael Williams, *Unnatural Doubts*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1996, p. 232.

26. *Ibid.*, p. 249.

27. Karl-Otto Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1975.

28. Ceci correspond au concept de *superassertibility* de Crispin Wright ; voir ci-dessus n. 21.

29. À la suite de Durkheim, Piaget parvient d'ailleurs lui aussi à une conception sociale de la vérité : « Il ne demeure, en effet, que l'accord des esprits comme critère de vérité (expérimentale ou formelle), si l'on écarte toute référence à un absolu extérieur ou intérieur » (Jean Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique*, t. III, *op. cit.*, p. 254). Lui aussi se voit

confronté au problème de concilier la prétention à l'objectivité de la connaissance avec un concept épistémique de vérité : « De ce que le vrai repose sur un accord des esprits, on en a conclu que tout accord des esprits engendre une vérité, comme si l'histoire (passée ou contemporaine) n'abondait pas en exemples d'erreurs collectives. » — À la lumière de son épistémologie génétique, Piaget explique par conséquent le lien interne entre acceptabilité rationnelle et vérité — un peu comme Peirce avec sa théorie de l'inférence synthétique — au moyen d'opérations formelles ancrées dans un rapport à la réalité fondé sur une médiation sociale : « L'accord des esprits qui fonde la vérité n'est donc pas l'accord statique d'une opinion commune : c'est la convergence dynamique résultant de l'emploi d'instruments communs de pensée [...] » (*ibid.*, p. 255). Piaget s'appuie ici sur l'hypothèse pragmatiste que tout progrès cognitif est lié à un « progrès dans la socialisation de la pensée », à savoir à un décentrement progressif des points de vue du sujet de la connaissance : « L'étude du développement de la raison montre une étroite corrélation entre la constitution des opérations logiques et celle de certaines formes de collaboration » (*ibid.*, p. 255).

30. La réserve quant au caractère faillible de nos idées, fondée sur l'idéalisation de la procédure, fait que l'alternative à laquelle me confronte Carlos Santiago Nino, *The Constitution of Deliberative Democracy*, New Haven, Yale University Press, 1996, p. 113, est sans objet ; on peut caractériser la discussion rationnelle comme le « seul » accès possible — et non seulement comme l'accès le plus « prometteur » ou le plus « fiable » —, sans ériger l'accord chaque fois factuellement réalisé en critère de la vérité ou de la juste des jugements moraux. Placée sous la dépendance d'une procédure idéale, l'« acceptabilité rationnelle », interprétée dans un sens intersubjectiviste, ne coïncide pas avec une acceptation intersubjectivement réélisée.

31. De sa critique — convaincante — des concepts épistémiques de vérité, Cristina Lafont tire la conclusion qu'une conception cognitiviste de la morale n'est possible qu'à condition d'opter pour le réalisme moral.

32. *N.d.T.* : jeu de mots : *gegeben / aufgegeben*.

33. C'est aussi en ce sens que Rawls parle du « Kantian Constructivism in Moral Theory », *The Journal of Philosophy*, vol. LXXVII, 1980, p. 515 sqq. ; « Le constructivisme kantien dans la théorie morale », in *id.*, *Justice et démocratie*, trad. sous la dir. de C. Audard, Éd. du Seuil, 1993, p. 71-152 ; voir *id.*, *Libéralisme politique*, trad. C. Audard, PUF, 1995, Leçon III, p. 123 sqq.

34. Pour la phénoménologie des interactions soumises à la pression de la complexité sociale, voir Claus Offe, « Moderne "Barbarei" : Der Naturzustand im Kleinformat », in Max Miller, Hans-Georg Soeffner (ed.), *Moderne und Barbarei*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1996, p. 258-289.

35. J. Habermas, « L'inclusion — association ou enfermement ? », in *id.*, *L'intégration républicaine, op. cit.* [voir n. 1], p. 121-150.

36. J. Habermas, *L'intégration républicaine, op. cit.* [voir n. 1], p. 54 sq.

37. *N.d.T.* : sur ce concept de Lawrence Kohlberg (et sur le suivant, le « point de vue d'un membre de la société »), voir J. Habermas, *Morale et communication*, trad. C. Bouchindhomme, Éd. du Cerf, 1986, p. 143 et 146.

38. À propos de la conception des « perspectives socio-morales », voir L. Kohlberg, *Essays on Moral Development*, t. I, *op. cit.* [voir n. 13], p. 170-180.

39. Cristina Lafont, « Pluralism and Universalism in Discourse Ethics »,

in Amós Nascimento (ed.), *A Matter of Discourse. Community and Communication in Contemporary Philosophy*, Aldershot, Ashgate, 1998.

40. Voir ma présentation in J. Habermas, *L'intégration républicaine*, op. cit. [voir n. 1], p. 54-63.

41. L'objection de l'ontologisation vaut aussi pour la conception de Tugendhat, selon laquelle « nous » — en tant qu'observateurs neutres ou philosophes — pouvons constater qu'un système donné de normes correspond à l'intérêt égal de tous les participants. Ceci est censé être le cas lorsque tous ont un mobile rationnel pour s'engager dans des modes d'action constitués de cette manière. Voir Ernst Tugendhat, *Dialog in Leticia*, op. cit. [voir n. 7], p. 42 sq.

42. Martha C. Nussbaum, « Human Functioning and Social Justice », in *Political Theory*, n° 20, 1992, p. 202-246.

43. Voilà comment je fonderais la « thèse ontologique » invoquée par Carlos Santiago Nino [*The Constitution of Deliberative Democracy*, op. cit. (voir n. 30)], p. 112 sq.] : « La vérité morale est constituée par la satisfaction de présuppositions formelles ou procédurales d'une pratique discursive visant à réaliser la coopération et à éviter les conflits. »

44. J. Habermas, *Morale et communication*, trad. C. Bouchindhomme, Éd. du Cerf, 1986 ; *De l'éthique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Éd. du Cerf, 1992.

45. *N.d.T.* : Ou *Captain's dilemma*. Les occupants de ce canot n'ont aucune chance de survivre, à moins que l'un d'entre eux le quitte. Voir Lawrence Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco, Harper & Row, 1981, p. 205 sq., et la discussion de Karl-Otto Apel, *Discussion et responsabilité*, trad. C. Bouchindhomme, Éd. du Cerf, 1998, p. 110 sq.

46. Voir aussi E. Tugendhat, *Dialog in Leticia*, op. cit. [voir n. 7], p. 85 sq.

47. Dans ce qui suit, je reprends une remarque critique d'Axel Honneth, dont je le remercie.

48. John McDowell, « Virtue and Reason », in *Monist*, n° 62, 1979.

IV. LIMITES DE LA PHILOSOPHIE

7. Une fois encore : retour sur le rapport entre théorie et pratique

1. *N.d.T.* : « libéral » au sens politique, non au sens économique.

2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Vrin, 1979, p. 340 (traduction modifiée).

3. J. Habermas, *Théorie et pratique* (1971), trad. G. Raulet, Payot, 1975, chap. 2, 3 et 4.

4. Voir l'introduction à J. Habermas, *Théorie et pratique* (1971), op. cit. [voir n. 3], p. 33-69.

5. *N.d.T.* : *Schulphilosophie/Weltphilosophie*. Pour cette distinction d'inspiration kantienne, voir la *Critique de la raison pure* de Kant (trad. Barni revue par A. J.-L. Delamarre et F. Marty, in *Œuvres philosophiques*, t. I, Éd. Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1980, p. 1390, note ; les termes y sont traduits par « scolastique » et « cosmique »).

6. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. J.-M. Ferry et J.-L. Schlegel, Fayard, 2 t., 1987.

7. J. Habermas, « La redéfinition du rôle de la philosophie », in *id.*, *Morale et communication*, trad. C. Bouchindhomme, Éd. du Cerf, 1986, p. 23-40.

8. J. Habermas, « Edmund Husserl : À propos du monde de la vie, de la philosophie et de la science », in *id.*, *Textes et contextes*, trad. M. Hunyadi, Éd. du Cerf, 1994, p. 31-44.

9. *N.d.T.* : allusion aux débats récents, en République fédérale, sur les responsabilités des dirigeants de la RDA.

10. Voir J. Habermas, « Vom Kampf der Glaubensmächte », in *id.*, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1997, p. 41-58.

11. J. Habermas, « Le débat interculturel sur les droits de l'homme », in *id.*, *L'intégration républicaine*, trad. R. Rochlitz, Fayard, 1998, p. 245-256.

CONCLUSION *

* *N.d.T.* : Avec l'accord de l'auteur, ce texte introductif de l'édition originale a été placé en fin de volume.

Le réalisme après le tournant de la pragmatique linguistique

1. J. Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. R. Rochlitz, PUF, 1987 ; *id.*, *La pensée postmétaphysique*, trad. R. Rochlitz, Armand Colin, 1993, partie II, pp. 63-150 ; voir aussi *id.*, *On the Pragmatics of Communication*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1998, et M. Cooke, *Language and Reason*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1994.

2. *N.d.T.* : voir ci-dessus, p. 321, n. 1.

3. Michael Dummett, *Les origines de la philosophie analytique*, trad. M.-A. Lescourret, Éd. Gallimard, 1991.

4. *N.d.T.* : *sprachliche Äußerung*. Il s'agit de l'énoncé associé à sa force illocutoire, et donc de l'« acte de discours » dans son intégralité.

5. Karl-Otto Apel, *Le Logos propre au langage humain*, trad. M. Charrière et J.-P. Cometti, Combas, Éd. de l'Éclat, 1994.

6. Georg Henrik von Wright, *The Tree of Knowledge and Other Essays*, Leyde, New York et Cologne, E. J. Brill, 1993.

7. Michael Dummett, « Language and Communication », in *id.*, *The Seas of Language*, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 166-187, cit. p. 166.

8. Cf. les critiques que Karl-Otto Apel et moi-même adressons à la conception intentionnaliste de John Searle, in E. LePore et R. van Gulick (eds.), *John Searle and his Critics*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 17-56.

9. Michael Dummett, « Truth and Meaning », in *id.*, *The Seas of Language*, op. cit. [voir n. 7], p. 147-165.

10. J. Habermas, « Pour une critique de la théorie de la signification », in *id.*, *La pensée postmétaphysique*, op. cit. [voir n. 1], p. 105-136.

11. Anat Matar, *From Dummett's Philosophical Perspective*, Berlin et New York, Walter de Gruyter, 1997.

12. Eike von Savigny, *Die Philosophie der normalen Sprache*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1969, 1993.

13. *N.d.T.* : *Aussage*.

14. J. Habermas, « Connaissance et intérêt » (1965), in *id.*, *La technique et la science comme « idéologie »*, trad. J.-R. Ladmiral, Éd. Gallimard, 1973, p. 133-162. ; Karl-Otto Apel, « Théorie de la science, herméneutique, critique de l'idéologie » (1966), in *id.*, *Transformation de la philosophie*, Éd. du Cerf (à paraître).

15. Karl-Otto Apel est resté plus fidèle à cet intérêt, parce que, jusqu'à ce jour, son programme d'une « transformation de la philosophie » obéit à l'architectonique de la philosophie transcendantale kantienne. La raison profonde de nos divergences, que K.-O. Apel aborde dans ses *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1988, chap. 11-13, réside selon moi dans mon option en faveur d'un naturalisme « atténué ». Dans le cadre de cette conclusion, je ne pourrai guère rendre justice aux objections scrupuleuses d'Apel.

16. Pour mes doutes quant à la « prémisse [...] selon laquelle la méthodologie et l'épistémologie sont la voie royale d'une analyse des fondements de la théorie sociale », voir ma préface à la réédition de *Logique des sciences sociales*, in J. Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. R. Rochlitz, PUF, 1987, p. 3-5.

17. C'est en tant que « kantisme linguistique » que Anat Matar caractérise le constructivisme, qualifié d'« antiréaliste », de Michael Dummett. Cet « antiréalisme » se nourrit essentiellement des thèmes d'un refus du « réalisme métaphysique » et est compatible avec la position du « réalisme interne » développé par Putnam. Voir Anat Matar, *From Dummett's Philosophical Perspective*, *op. cit.* [voir n. 11], p. 53-57.

18. Voir ci-dessus, p. 11-42.

19. Voir ci-dessus p. 43-77 ; première publication dans *Zeitschrift für philosophische Forschung*, n° 50, 1996, p. 65-91.

20. Voir ci-dessus, p. 81-124.

21. Voir ci-dessus, p. 125-163.

22. Voir ci-dessus, p. 167-201. Mon essai sur le tournant pragmatique de Rorty, d'abord publié dans *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n° 44, 1996, p. 715-741, est une réponse à Richard Rorty, « Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche ? », in *ibid.*, n° 42, 1994.

23. Voir ci-dessus, p. 202-243.

24. Hilary Putnam, *The Many Faces of Realism*, LaSalle, Illinois, Open Court, 1987 ; *id.*, *Pragmatism*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

25. Voir ci-dessus, p. 247-261, ainsi que J. Habermas, « Ancora sulla relazione fra teoria e prassi », in *Paradigmi*, n° XV, 1997, p. 434-442.

26. J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, Éd. Gallimard, 1974, postface, trad. J.-M. Brohm, p. 333-371.

27. Richard Rorty, *L'homme spéculaire* (1979), trad. Th. Marchaisse, Éd. du Seuil, 1990.

28. Voir J. Habermas, « Les objections de Hegel à Kant valent-elles également pour l'éthique de la discussion ? », in *id.*, *De l'éthique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Éd. du Cerf, 1992, p. 15-32.

29. Wilfried Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997 ; *Empirisme et philosophie de l'esprit*, trad. F. Cayla, préf. de R. Rorty, Combas, Éd. de l'Éclat, coll. « tiré à part », 1992.

30. À propos de la stratification du comportement, voir J. Habermas, « Handlungen, Operationen, körperliche Bewegungen » (1975), in *id.*, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1984, p. 273-306.

31. Pour leur analyse, voir Paul Lorenzen, *Lehrbuch der konstruktiven Wissenschaftstheorie*, Mannheim, BI-Wissenschaftsverlag, 1987.

32. *N.d.T.* : venir à bout.

33. Karl-Otto Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1975, p. 106 sqq.

34. *N.d.T.* : les deux mots entre guillemets traduisent les termes heideggeriens *zuhanden* et *vorhanden*.

35. Mark Sacks, « Transcendental Constraints and Transcendental Features », in *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 5, 1997, p. 164-186.

36. *Ibid.*, p. 167.

37. *Ibid.*, p. 171.

38. *Ibid.*, p. 179.

39. John Searle, *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage* (1969), trad. H. Pauchard, Hermann, 1972 ; J. Habermas, « Signification de la pragmatique universelle », trad. R. Rochlitz, in *Logique des sciences sociales et autres essais*, PUF, 1987, p. 329-411.

40. Arnold Gehlen, *Der Mensch*, Bonn, Bouvier, 1950 ; voir Axel Honneth et Hans Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, Francfort-sur-le-Main, Campus, 1980.

41. Dans *Connaissance et intérêt*, je n'avais pas suffisamment tenu compte de cette différence entre pratique vécue et pratique scientifique ; voir la postface, *op. cit.* [voir n. 14], p. 356 sqq.

42. À propos de la construction d'une « nature en soi », voir J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, *op. cit.* [voir n. 14], p. 57 sqq. Pour les conséquences aporétiques qu'entraîne ce concept, voir Thomas A. McCarthy, *Kritik der Verständigungsverhältnisse*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1989, p. 133 sqq. Voir aussi ma réponse dans *Vorstudien und Ergänzungen*, *op. cit.* [voir n. 30], p. 509 sqq.

43. Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1962.

44. Sous d'autres prémisses, Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1925), Berne, Francke, 1960, établit un lien analogue.

45. Le nivellement positiviste de cette différence m'a, à l'époque, amené à mettre en évidence la dimension pragmatique occultée des processus de recherche ; voir la préface à *Connaissance et intérêt* ; voir aussi Albrecht Wellmer, *Methodologie als Erkenntnistheorie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1967.

46. Cristina Lafont, *Sprache und Welterschließung*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1994.

47. Richard Rorty, *L'homme spéculaire*, trad. Th. Marchaisse, Éd. du Seuil, 1990.

48. D'où la consistance d'une combinaison inhabituelle que Peter Dews, dans un manuscrit inédit (« Naturalism and Anti-Naturalism in Habermas' Philosophy », 1999), caractérise de la manière suivante : « Ce qui distingue l'œuvre de Habermas, c'est le fait qu'elle combine un anti-idéalisme, un anti-scientisme et une propension au naturalisme. C'est là la marque de son appartenance à une tradition secrète qui, en dernière instance, dérive de la Gauche hégélienne des années 1830-1840. »

49. Peter Winch, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Londres, Routledge, 1958.

50. Voir ma critique du réalisme des universaux de Charles Sanders

Peirce, renouvelé à la lumière d'une logique du langage, dans J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, op. cit. [voir n. 14], p. 124-146.

51. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, I.1, trad. G.G. Granger, Gallimard, 1993, p. 33 [voir trad. P. Klossowski, Éd. Gallimard, 1961, p. 29].

52. Peter F. Strawson, « La vérité » (1964), trad. J. Milner, Éd. du Seuil, 1977, p. 217-242.

53. Ernst Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1976, p. 60-65 ; id., « Die Seinsfrage und ihre sprachliche Grundlage », in *Philosophische Aufsätze*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1992, p. 90-107.

54. John McDowell, *Mind and World*, Londres et Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994.

55. Pour ce qui suit, voir A. Mueller, *Referenz und Fallibilismus*, thèse, Francfort-sur-le-Main, 1999.

56. Hilary Putnam, « The Meaning of 'Meaning' », in id., *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1975 ; trad. partielle par Jean Khalifa, « Signification, référence et stéréotypes », in *Philosophie*, n° 5, p. 21-44.

57. Hilary Putnam, *Représentation et réalité*, trad. C. Engel-Tiercelin, Éd. Gallimard, 1990 ; voir id., « Reference and Truth », in id., *Realism and Reason. Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 69-86.

58. Hilary Putnam, « The Meaning of 'Meaning' », in id., *Mind, Language and Reality. op.cit.* [voir n. 56], p. 270 : « Bien que nous ayons à nous servir d'une description de l'extension pour l'indiquer, nous pensons que l'élément en question est l'extension (l'ensemble qu'elle forme) et non sa description. »

59. Voir l'explication du jeune Rorty avec le « relativisme conceptuel » : id., « The World Well Lost », *The Journal of Philosophy*, vol. LXIX, n° 19, 1972, p. 649-665.

60. Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, t. V, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1935, p. 408.

61. Karl-Otto Apel, *L'éthique à l'âge de la science* (1972), trad. R. Lellouche et I. Mittmann, Presses Universitaires de Lille, 1987 ; id., « Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung », in id., *Auseinandersetzungen...*, op. cit., [voir n. 15], p. 81-194.

62. Hilary Putnam, *Raison, vérité et histoire* (1981), trad. A. Gerschenfeld, Éd. de Minuit, 1984 ; id., *Realism and Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

63. J. Habermas, « Théories relatives à la vérité » (1972), in id., *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. R. Rochlitz, PUF, 1987, p. 275-328 ; id., *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Éd. Gallimard, 1997, p. 27 sqq.

64. Voir S. Knell, « Dreifache Kontexttranszendenz », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, t. 46, 1998, p. 563-581. Knell méconnaît l'élément qui motive l'introduction d'un concept épistémique de vérité, parce qu'il déduit déjà de la « grammaire » du concept de savoir un lien conceptuel entre les prétentions à la vérité, élevées à travers les assertions, et les raisons « contraignantes ». Or, la « présupposition grammaticale » selon laquelle nous disposons de raisons contraignantes à l'appui d'un savoir que nous faisons valoir, ne caractérise que les certitudes pratiques mises en œuvre dans le cadre de nos pratiques usuelles, et donc à l'intérieur d'un horizon du monde vécu

dans lequel les « questions de vérité », significatives du point de vue philosophique, ne se posent pas encore. Mais dès que ces pratiques sont perturbées et les certitudes performativement ancrées problématisées, la prétendue disponibilité de raisons « contraignantes » se révèle illusoire. Dans les processus de justification, par principe faillibles et engagés dès le passage de l'action à la discussion, nous ne pouvons chercher que de « meilleures » raisons, non des raisons irréfutables.

65. Conformément à la conception procéduraliste de la vérité, la condition de l'acceptabilité universelle est satisfaite par le fait que les prétentions justifiées révèlent leur capacité de résistance dans le processus (toujours renouvelé) de l'argumentation menée à l'encontre des objections surgies. Voir cependant Knell (note 64).

66. Présenté, entre autres, par Davidson, cet argument s'applique aussi au concept, dépourvu de force régulatrice, d'une « opinion finale » qui se dégagerait (selon Peirce) dans une communauté de communication des chercheurs, sans limites spatio-temporelles, pour ainsi dire « à la fin du monde ».

67. Pour ce qui suit, voir Lutz Wingert, *Mit realistischem Sinn. Ein Beitrag zur Erklärung empirischer Rechtfertigung*, thèse d'habilitation, Université de Francfort-sur-le-Main, 1999.

68. Voir ci-dessus, p. 223 sqq.

69. Voir ci-dessus, p. 158 sqq.

70. Voir ci-dessus, p. 247 sqq.

71. Klaus Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1988.

72. Karl-Otto Apel, « Auflösung der Diskursethik ? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas' *Faktizität und Geltung* », in Apel, *Auseinandersetzungen...*, op. cit., [voir n. 15], p. 727-838, ici p. 754.

73. J. Habermas, *Morale et communication*, trad. C. Bouchindhomme, Éd. du Cerf, 1986, p. 86 sq. et p. 114.

74. Voir mes commentaires sur les thèses de Klaus Günther, in J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Éd. du Cerf, 1992, p. 126 sqq.

75. Karl-Otto Apel, « L'éthique et l'universalisme postkantien à la lumière des incompréhensions actuelles », trad. C. Bouchindhomme, in *Discussion et responsabilité*, t. 1, Éd. du Cerf, 1996, p. 69 sqq.

76. Voir ci-dessus, p. 158 sqq.

77. J. Habermas, *Droit et démocratie*, op. cit. [voir n. 63], p. 429 sq.

INDEX DES NOMS

- Adler, Mortimer, 167
 Adorno, Theodor Wiesengrund, 11
sq., 34, 170, 252, 328
 Alexy, Robert, 312
 Apel, Karl-Otto, 12, 30-36, 176, 189,
 216, 253, 273, 300, 310 *sq.*, 317,
 319, 320, 322, 324, 331, 334, 336,
 337, 338, 339, 340, 341
 Aristote, 36, 40, 149 *sq.*, 167, 177,
 202-204, 248 *sq.*, 310 *sq.*
 Austin, John L., 36, 265
- Beck, Ulrich, 327
 Blumenberg, Hans, 253
 Bosshardt, H. G., 325
 Bradley, Francis Herbert, 170
 Brandom, Robert B., 81-124, 265,
 270, 319, 321, 322, 323, 324, 325,
 333
 Brown, Harold I., 322
- Carnap, Rudolf, 25, 29, 286
 Cassirer, Ernst, 125, 322, 325
 Chisholm, Roderick, 127
 Collingwood, Robin G., 32
 Condillac, Étienne Bonnot de, 14
- Dante, 319
 Darwin, Charles, 198, 272, 285
 Davidson, Donald, 29, 107, 114, 172,
 265, 319, 324, 329 *sq.*, 331, 341
 Derrida, Jacques, 101, 198, 253, 328
 Descartes, René, 127, 144, 170, 176
- Dewey, John, 108, 118, 167 *sq.*, 170
sq., 259, 272, 283
 Dews, Peter, 339
 Dilthey, Wilhelm, 11 *sq.*, 20, 22, 25
sq., 107, 110, 125, 268
 Droysen, Johann Gustav, 11, 22
 Dummett, Michael, 30 *sq.*, 176, 265,
 267, 318, 319, 321, 324, 329, 337
 Durkheim, Émile, 334
- Feuerbach, Ludwig, 110, 251
 Fichte, Johann Gottlieb, 11, 126 *sq.*,
 130, 155, 203, 205
 Fine, A., 330
 Foucault, Michel, 253
 Frank, Manfred, 325
 Frege, Gottlob, 11, 21-25, 74, 110,
 177, 264 *sq.*, 268, 286, 295, 318, 322
 Freud, Sigmund, 43, 70, 131
 Fries, Jakob Friedrich, 160
 Fultner, B. 330
- Gadamer, Hans-Georg, 12 *sq.*, 32-34,
 36, 38, 268, 319, 327, 332
 Gehlen, Arnold, 43, 275, 283, 339
 Gettier, E., 305
 Grice, H. Paul, 115, 266
 Grimm, Jacob, 133
 Grimm, Wilhelm, 133
 Günther, Klaus, 327, 334, 341
- Habermas, Jürgen, 43, 176, 189 *sq.*,
 217, 317, 318-328, 329-341

Hamann, Johann Georg, 11, 16, 133, 318
 Hartmann, Nikolai 324
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 11, 40, 95, 110, 125-127, 129, 131-163, 203, 205, 250, 255, 259, 270 sq., 307, 311, 313, 325-327, 336
 Heidegger, Martin, 11-13, 20, 22, 25-29, 32, 40 sq., 71, 73, 91, 101, 107, 118, 125, 152, 168-172, 198, 253, 267 sq., 285, 287 sq., 317-319, 323
 Henrich, Dieter 127, 325, 327, 332
 Herder, Johann Gottfried, 11, 133
 Hobbes, Thomas, 145
 Honneth, Axel, 325 sq., 336
 Horstmann, Rolf Peter, 325
 Horwich, P. 330
 Humboldt, Wilhelm von, 11-23, 27-30, 32, 41, 125, 133, 317-319, 321
 Hume, David, 30, 170, 173, 175, 264, 285
 Hundschur, F., 322
 Husserl, Edmund, 12, 24-26, 109, 127, 144, 183, 274, 319
 James, William, 108, 184
 Joas, Hans, 339
 Kambartel, Friedrich, 322, 329
 Kant, Emmanuel, 11 sq., 16, 20, 24, 30, 35 sq., 40, 47, 73, 81, 90, 95, 109 sq., 118, 120, 122, 124-126, 129-132, 158 sq., 173, 175, 202-206, 208, 226 sq., 237, 239, 249 sq., 252, 264, 269-272, 276, 282, 284-286, 293, 308, 325, 335 sq., 336, 338
 Keuth, Herbert, 333
 Kierkegaard, Søren, 40, 110, 249
 Klages, Ludwig, 118
 Kleist, Heinrich von, 281
 Knell, S., 340, 341
 Kohlberg, Lawrence, 209, 212, 232, 334-336
 Koselleck, Reinhart, 326
 Kuhn, Thomas, 271
 Lafont, Cristina, 233-235, 301, 318-320, 322, 331, 334 sq., 339
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 130, 135
 Lenk, Hans, 321
 LePore, Ernest, 320, 337
 Levi, Isaac, 324
 Locke, John, 14, 175, 177
 Lohmann, Joachim, 317
 Lorenzen, Paul, 339
 Löwith, Karl, 325
 Luhmann, Niklas, 273
 Lukács, Georg, 40
 Marcuse, Herbert, 202, 238
 Martens, Ekkehardt, 320, 328
 Marx, Karl, 110, 158, 251, 259, 284
 Matar, Anat, 319, 337, 338
 Mauersberg, B., 325
 McCarthy, Thomas A., 323, 328, 332, 339
 McDowell, John, 109, 324, 336, 340
 McGuinness, Brian, 317
 McIntyre, Alasdair, 101, 334
 McKeon, I., 167
 Mead, George Herbert, 44, 108, 227, 272, 283
 Mill, John Stuart, 259
 Möser, Justus, 133
 Mueller, A., 340
 Neves, M., 327
 Nietzsche, Friedrich, 33, 40, 253
 Nino, Carlos Santiago, 335 sq.
 Niquet, Marcel, 320
 Nunner, Gertrud, 333 sq.
 Nussbaum, Martha C., 336
 Offe, Claus, 335
 Ott, Konrad, 325
 Parménide, 170
 Peirce, Charles Sanders, 35 sq., 49, 100, 104, 106, 108, 110, 118, 172 sq., 180, 189, 265, 275, 278, 294, 300, 340-341
 Perelmann, Chaïm, 301
 Piaget, Jean, 130, 209, 212, 284, 323, 334
 Pinkard, Terry, 146, 326 sq.
 Pippin, Robert B., 325

Platon, 14, 73, 167, 202 sq., 248, 255
 Plessner, Helmut, 283
 Popper, Karl Raimund, 11 sq., 34, 43, 185, 275, 330
 Putnam, Hilary, 30, 94 sq., 99, 103, 174, 189 sq., 216, 270, 297 sq., 300, 324, 328-330, 334, 338, 340
 Quine, Willard van Orman, 29, 107, 172, 265, 285-287
 Ranke, Leopold, 133
 Rawls, John, 204, 241, 312, 322 sq., 332, 335
 Robespierre, Maximilien de, 160, 308
 Rorty, Richard, 94 sq., 101, 107, 167-201, 253, 270 sq., 304, 319, 323, 325, 328 sq., 331 sq., 334, 338-340
 Rosen, G. 323
 Rothacker, Ernst, 325
 Rousseau, Jean-Jacques, 90, 249, 259
 Russell, Bertrand, 25, 29, 40, 176, 265, 268
 Sacks, Mark, 281 sq., 339
 Sartre, Jean-Paul, 127
 Savigny, Carl von, 133
 Savigny, Eike von, 319, 337
 Scheler, Max, 339
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 11, 205
 Schlegel, Friedrich, 133
 Schlegel, August Wilhelm, 133
 Schleiermacher, Friedrich, 22, 133
 Schmidt, Alfred, 339
 Schnädelbach, Herbert, 43-45, 70, 320-322, 328 sq.
 Searle, John R., 37, 266, 320, 324, 339
 Seel, Martin, 322
 Sellars, Winfried, 86, 148, 168, 172, 265, 270, 338
 Shweder, Richard A., 212, 334
 Spinner, H. F., 321
 Stachowiak, Herbert, 322
 Strauss, Leo, 167
 Strawson, Peter F., 340
 Tarski, Alfred, 185 sq.
 Taylor, Charles, 157, 205, 317, 327
 Theunissen, Michael, 325
 Thomas d'Aquin, 167
 Trotski, Léon, 167, 170
 Tugendhat, Ernst, 176, 181, 205, 322 sq., 329, sq., 333, 336, 340
 Turiel, Elliot, 334
 Vico, Giambattista, 319
 Waismann, Friedrich, 169
 Weber, Max, 40, 43, 62, 70
 Weisgerber, Leo, 317
 Wellmer, Albrecht, 193, 301, 331, 339
 Whitehead, Alfred North, 170
 Williams, Bernard, 334
 Williams, Michael, 182, 197, 323, 328-331, 334
 Winch, Peter, 339
 Wingert, Lutz, 305, 326, 331, 333, 341
 Wittgenstein, Ludwig, 11 sq., 23-25, 28-32, 40, 52, 74, 83, 91, 101, 108 sq., 118, 125, 168 sq., 171 sq., 180, 264 sq., 267, 276, 282, 287, 293, 318 sq., 321 sq., 329, 340
 Wright, Crispin, 331, 334
 Wright, Georg Henrik von, 265, 320, 322, 324, 337
 Yeats, William Butler, 167

I. DE L'HERMÉNEUTIQUE
À LA PRAGMATIQUE FORMELLE

1. Philosophie herméneutique et philosophie analytique. Deux versions complémentaires du tournant linguistique 11
2. La rationalité de l'entente. La rationalité de la communication explicitée par la théorie des actes de parole 43

II. INTERSUBJECTIVITÉ ET OBJECTIVITÉ

3. De Kant à Hegel. La pragmatique linguistique de Robert Brandom 81
4. Manières de « détranscendantaliser ». De Kant à Hegel et retour 125

III. LA VÉRITÉ DANS LA DISCUSSION
ET DANS LE MONDE VÉCU

5. Vérité et justification. Le tournant pragmatique de Richard Rorty 167
6. Justesse ou vérité. Le sens de la validité déontologique des jugements moraux et des normes 202

IV. LIMITES DE LA PHILOSOPHIE

7. Une fois encore : retour sur le rapport entre théorie et pratique	247
<i>Conclusion</i> : Le réalisme après le tournant de la pragmatique linguistique	263
<i>Notes</i>	317
<i>Index des noms</i>	343

Suite de la bibliographie

- LA PAIX PERPÉTUELLE : LE BICENTENAIRE D'UNE IDÉE KANTIENNE, Éditions du Cerf, coll. « Humanités », 1996.
- DÉBAT SUR LA JUSTICE POLITIQUE (avec John Rawls), Éditions du Cerf, coll. « Humanités », 1997.
- DROIT ET MORALE, Éditions du Seuil, coll. « Traces écrites », 1997.
- L'INTÉGRATION RÉPUBLICAINE, Fayard, 1998.
- APRÈS L'ÉTAT NATION, Fayard, 2000.

*Composition Graphic Hainaut.
Achévé d'imprimer par la
Société Nouvelle Firmin-Didot.
à Mesnil-sur-l'Estrée, le 12 janvier 2001.
Dépôt légal : janvier 2001.
Numéro d'imprimeur : 54150.*

ISBN 2-07-075788-9/Imprimé en France.