

Justification des normes : transcendantale ou pragmatique?

Autor(en): **Grünwald, Bernward**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **40 (1990)**

Heft 1

PDF erstellt am: **26.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381397>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

JUSTIFICATION DES NORMES: TRANSCENDANTALE OU PRAGMATIQUE?*

BERNWARD GRÜNEWALD

Résumé

La première partie de cet article analyse les propositions centrales de la pragmatique transcendantale pour la justification des normes; ces propositions reposent sur l'affirmation de l'«incontournabilité» de la situation d'argumentation. On y discute cette «incontournabilité». La deuxième partie cherche à corriger la position du problème tout en conservant les avantages de la conception pragmatique transcendantale. On y remplace la situation d'argumentation par un acte vraiment «incontournable», à savoir notre conscience pratique (ou notre vouloir en général), qui révèle la volonté générale comme condition de possibilité de cette conscience pratique.

Pour une position philosophique, c'est un avantage appréciable de pouvoir puiser dans différentes traditions en réunissant des points de vue théoriques jamais encore confrontés pour en tirer une réponse à une question systématique. La «pragmatique transcendantale», que Karl Otto Apel et son élève Wolfgang Kuhlmann¹ ont développée en étroite collaboration théorique avec les idées de Jürgen Habermas, s'est donné pour programme une synthèse systématique des points de départ de la philosophie transcendantale classique et de la théorie moderne des actes de langage. Son but est d'atteindre une justification ultime des principes théoriques et pratiques et de montrer que «le tournant linguistique» de la philosophie moderne ne nous condamne pas, par exemple, à nous borner à la seule réflexion méta-éthique.

Or d'une part la philosophie transcendantale de Kant, elle-même issue de la synthèse critique du rationalisme et de l'empirisme, et d'autre part la

* J'aimerais remercier M^{me} Françoise Wiesmath, Bonn, et M. Alain Perrinjaquet, Neuchâtel, de leur contribution à la traduction de cet article.

¹ Je m'en tiendrai à la version de la justification des normes pragmatique transcendantale que Wolfgang Kuhlmann a exposée: car chez lui l'idée fondamentale de cette justification apparaît de façon plus claire et plus soutenue que chez Apel; Wolfgang KUHLMANN, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, (Alber) Freiburg/München 1985 (cité par le sigle: RL, suivi de la page); cf. aussi l'essai de Karl Otto APEL, *Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*. Précédé d'un Avant-Propos, Introd. de R. Lellouche, (Presses Universitaires de Lille) Lille 1987.

philosophie de l'«ordinary language» anglo-saxonne comportent, toutes deux, une tendance à dévoiler les sources subjectives de notre pensée et de notre langage; la première en attirant notre attention sur la conscience sous-jacente à tous nos concepts et à tous nos jugements objectifs, la seconde en mettant en avant la dimension subjective de notre langage, les *actes* de langage eux-mêmes et, par exemple, leur «fonction illocutoire» souvent négligée dans les analyses syntaxiques et sémantiques du langage. Que faisons-nous en fait, lorsque nous utilisons des concepts (ou des mots) ainsi que des jugements (ou des phrases)? — telle est la question soulevée par ces deux tendances philosophiques. Alors que la philosophie transcendantale kantienne remonte de nos jugements objectifs, pour les justifier, à nos actes d'expérience et de conscience cognitive, en cherchant les conditions de leur possibilité, la théorie des actes de langage, telle qu'elle apparaît dans ses plus récents développements (par exemple chez John Searle), semble voir dans ces actes une dimension fondamentale pour notre action, qui donnerait aussi des principes pour des normes morales².

Le titre de mon article contient une petite méchanceté: il nous place devant l'alternative de chercher une justification des normes soit transcendantale soit pragmatique — en présupposant le sens classique du terme «pragmatique», qui se rapporte aux impératifs hypothétiques. Mais je fais ainsi une entorse à l'intention de M. Apel. En effet, son concept de pragmatique est tout à fait différent: c'est celui de la sémiotique moderne, pour qui la théorie des actes de langage porte sur la dimension «pragmatique» de notre langage. Et c'est sur cette dimension «subjective», par exemple sur les verbes performatifs et les fonctions illocutoires de nos expressions, que les philosophes de Francfort cherchent à établir une réflexion transcendantale. — Il me faut alors préciser ma question: la pragmatique transcendantale atteint-elle une couche si fondamentale de notre langage et de notre action qu'elle mérite d'être appelée «transcendantale»? Et atteint-elle des normes vraiment non pragmatiques (au sens classique du terme), des normes catégoriques?

Dans la première partie de cet article, je vais analyser les propositions centrales de la pragmatique transcendantale et montrer que la réponse aux questions posées doit être négative. Dans la deuxième partie, je me demanderai si l'on peut corriger la position du problème pour atteindre le but d'une justification ultime, tout en conservant les avantages qui découlent, d'une part, d'une conception transcendantale, d'autre part, d'une réflexion «pragmatique» sur notre langage.

² John SEARLE, *Speech Acts*, Cambridge University Press, 1969 (trad. française de H. Panchard, *Les actes de langage*, Paris, Herman, 1972); je ne discuterai pas ici du «naturalisme» de Searle; cf. l'analyse critique fondée sur la position de Searle chez Karl Otto APEL, *Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen*, dans: K. O. Apel (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt (Suhrkamp, stw 375) 1982, p. 10-173.

I. La justification des normes dans la pragmatique transcendantale

Réflexions préliminaires

Dans quelle mesure la pragmatique transcendantale est-elle liée à la philosophie transcendantale de Kant? Elle lui emprunte avant tout la structure de la justification ultime. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant justifie les principes théoriques de l'entendement, ainsi que ses catégories, en démontrant qu'elles sont des conditions de possibilité de l'expérience. Il évite ainsi le dilemme qui inquiète la philosophie depuis Aristote, à savoir qu'on serait obligé de justifier les principes ultimes, soit par une «régression à l'infini», soit par un cercle logique. — Ce dilemme, l'élève de Popper, Hans Albert, l'a élargi en trilemme en caractérisant l'expédient aristotélicien d'appui sur «l'évidence inhérente» des principes comme une interruption définitive du procédé de justification lui-même. En souvenir du baron, qui se sauva de l'enlisement dans le marécage en se tirant par sa propre tresse, Albert donne au problème le nom expressif de «trilemme de Münchhausen» pour disqualifier ainsi la pensée de la justification ultime³.

La justification transcendantale, d'après Kuhlmann, échappe à tous les termes du trilemme (cf. RL 62-71). Du point de vue de la logique modale, elle est caractérisée par la structure suivante: les principes mis en question sont établis comme *nécessaires* du fait qu'on découvre qu'ils sont les *conditions de possibilité* d'une chose elle-même *nécessaire*, ce que Kuhlmann appelle: «un-hintergebar», et que je traduis par «*incontournable*».

Posons-nous alors la question suivante: quelle est cette nécessité «incontournable» pour la justification des normes? — A cela, Apel et Kuhlmann répondent en se référant à la théorie des actes de langage et en présentant la «*situation de l'argumentation*» comme «incontournable» pour nous (cf. RL 20-22 et 181-184). — Le fait d'argumenter, même au cours d'un soliloque, sera en effet compris d'emblée comme un acte de langage supposant principale-

³ Cf. Hans ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen (Mohr) 1968, p. 13-15; cf. aussi du même auteur: *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tübingen (Mohr) 1982, et le procès-verbal d'une discussion: *Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen möglich? Diskussion mit K. O. Apel*, dans: K. O. APEL, D. Böhler et G. Kadelbach (ed.), *Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*, Frankfurt a.M., 1984 (Fischer), tome 2, p. 82-123. — Je donne quelques indications concernant la discussion ultérieure du problème: Otfried HÖFFE, *Kantische Skepsis gegen die transzendente Kommunikationsethik*, dans: D. Böhler et W. Kuhlmann (ed.), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik – Antworten auf K. O. Apel*, Frankfurt/M 1982 (stw 408), p. 518-519, et dans le même recueil: Karl-Heinz ILTING, *Der Geltungsgrund moralischer Normen*, p. 612-648; Gerhard SEEL, *Ist der praktische Begründungsregreß abschließbar?* dans: G. Frey et I. Zelger (ed.), *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen*, Innsbruck 1983, tome 2, p. 609-619.

ment une communication intersubjective et non seulement comme un événement ayant lieu dans l'intimité privée de la conscience. Certes il ne s'agit pas seulement, pour la justification des normes, de la structure et de la validité de ce qui est verbalement exprimé dans la communication, mais aussi de la «*connaissance pratique*» — ou mieux «*pragmatique*» (au sens sémiotique — «*Handlungswissen*»), utilisée, mais rarement articulée (par des phrases performatives), dans les actes de l'argumentation. C'est sur cette connaissance pragmatique, qu'il faut réfléchir «*strictement*», c'est-à-dire, en mettant en lumière sa présence dans chaque argumentation (cf. RL 111-124).

Il est évident que cette proposition «*pragmatique*» présente un avantage considérable pour la justification des normes. Car, dès que nous posons la question des normes, nous nous trouvons exactement dans une telle situation argumentative, même si, et surtout si nous contestons la validité des normes. Si nous voulons prétendre à la justesse de notre avis, il faut alors, bon gré mal gré, que nous nous décidions à reconnaître comme valables les conditions qui rendent possible une argumentation en général.

Il est ainsi facile de montrer qu'on peut prouver même au sceptique le plus radical que, pour douter ou même pour contester une assertion quelconque portant, par exemple, sur la validité des principes logiques, l'on doit faire précisément usage de ces principes logiques. Jusqu'ici la pragmatique transcendantale est en accord avec des théories plus anciennes qui parlaient du «*scepticisme se consommant lui-même*» (pour utiliser les termes de Hegel)⁴. Jusqu'à ce point, on n'a pas besoin non plus d'un «*linguistic turn*» pour discuter de la justification ultime des principes. Cependant, selon Kuhlmann, il en va autrement de la justification des normes proprement dites, de la justification des principes pratiques. Ici, le fait que l'argumentation soit exprimée verbalement devient une condition constitutive de la réflexion, dans la mesure où la thèse de Wittgenstein sur l'impossibilité du langage privé introduit, d'après Kuhlmann, une raison de prendre en considération la coopération avec une communauté de communication comme condition de l'argumentation.

Les trois normes fondamentales

Cependant la norme éthique première et primordiale qui, selon Kuhlmann, est toujours reconnue par chaque argumentateur sensé, ne s'appuie pas encore sur les relations avec d'autres sujets, mais seulement sur la relation de notre propre argumentation avec ses conditions de validité. Elle est formulée ainsi dans sa première version :

«Si nous voulons très sérieusement savoir quelque chose, si nous sommes très sérieusement intéressés à la solution d'un problème, alors il est obli-

⁴ Cf. p.ex. Hans WAGNER, *Philosophie und Reflexion*, München/Basel (Reinhardt, 1959) 3^e ed. 1980, p. 151.

gatoire pour nous («geboten») de nous efforcer par une argumentation rationnelle de trouver la solution juste». (RL 185)

Du point de vue du contenu, et du propre aveu de Kuhlmann, cette première norme semble appartenir en fait davantage aux actes de langage *théoriques* qu'à la *pratique* proprement dite. Et, en ce qui concerne sa forme, le caractère hypothétique de cette règle pourrait soulever des questions. Mais, avant de discuter ces problèmes, je voudrais présenter rapidement les deux autres normes fondamentales de Kuhlmann.

En incluant les destinataires de l'argumentation dans le contenu normatif, par le recours à la dimension pragmatique (au sens sémiotique) de l'argumentation, la deuxième norme nous amène un peu plus près du champ éthique. — Elle s'énonce ainsi :

«Si nous sommes sérieusement intéressés à la solution d'un problème, alors nous devons (wir müssen) nous efforcer de trouver une solution à laquelle chacun puisse donner son assentiment, un consensus raisonnable.» (RL 189)

Le moment pratique de cette norme consiste apparemment dans le fait que l'obtention d'un consensus suppose certaines actions communicatives, ainsi que d'autres interactions liées à certaines règles. On ne peut établir aucun consensus avec quelqu'un qu'on ne considère pas comme un interlocuteur égal à soi-même, avec quelqu'un qu'on ne laisse pas s'exprimer ou, pire, qu'on cherche à tuer.

La troisième norme a trait dès le début à la solution de problèmes pratiques :

«Si nous sommes sérieusement intéressés à la solution d'un problème pratique, [c'est-à-dire] d'un problème — comme nous pouvons le dire maintenant en général — traitant du bien-fondé de normes d'action, de buts, de besoins, d'intérêts, et en particulier lorsqu'il y a conflit entre les exigences des membres de la communauté de communication, alors nous devons nous efforcer de trouver une solution à laquelle chaque membre de la communauté de communication étendue à l'infini puisse donner son assentiment, [c'est-à-dire] un consensus raisonnable.» (RL 207)

Si nous négligeons pour l'instant la forme hypothétique de la troisième norme, ce qu'on vient d'entendre semble n'être rien d'autre qu'une formulation nouvelle de l'impératif catégorique, ou plutôt de sa troisième version chez Kant, qui parle «de l'idée de la volonté de chaque être rationnel conçue comme une *volonté générale législative*» («Fondements de la métaphysique des mœurs» — Akademie-Ausgabe IV 432, 3-4).

Une justification transcendantale de normes inconditionnelles?

La pragmatique transcendantale se trouve donc en bonne compagnie avec le *contenu* de cette norme. Mais il faut se demander si le but de la *justification* de la troisième norme, et celui de la justification d'une norme quelconque, est bien atteint par Kuhlmann. *Pourquoi* sommes-nous obligés de rechercher dans des questions pratiques un consensus raisonnable ainsi défini? — La réponse pragmatique transcendantale est la suivante: parce que les problèmes pratiques sont directement ou indirectement des implications «pragmatiques» de l'argumentation, parce que le consensus dans les questions pratiques est une condition de la solution argumentative de quelque problème que ce soit, qu'il soit pratique ou théorique, et parce que la situation de l'argumentation est pour nous incontournable. Si nous admettons pour l'instant la conséquence du passage de la première à la seconde, puis à la troisième norme, tout dépend alors de la confiance qu'on accorde à l'idée première du caractère incontournable de la situation argumentative et du sens qu'on lui donne. Cette situation est-elle aussi incontournable que la pragmatique transcendantale le prétend?

Il ne se trouvera presque personne pour refuser son approbation à la norme 1. La question se pose pourtant de savoir si, dans sa forme et dans son contenu, elle exprime une norme éthique, c'est-à-dire une norme absolument obligatoire. Formellement, il s'agit dans cette norme (comme dans les deux autres normes) d'une proposition *conditionnelle*, dont la proposition antécédente contient l'expression d'une volonté qui semble de ce fait être *contingente*. Il ne s'en dégagerait donc qu'un «impératif hypothétique» et par la locution «il est obligatoire» («geboten»), la proposition n'exprimerait, dans la terminologie de Kant, qu'un «conseil de prudence», donc, en dernière analyse, une nécessité théorique. Cela vaut aussi pour l'expression «nous devons» (wir müssen) dans les deux autres normes.

Kuhlmann essaie cependant de nous montrer que la «volonté d'argumenter rationnellement» est absolument «incontournable» pour nous, parce qu'il n'existe aucune autre voie pour atteindre le but recherché, c'est-à-dire pour examiner la possibilité de la justification des normes. Il affirme même que nous pouvons «nous assurer que cette volonté est notre volonté véritable» («eigentlicher Wille»), parce qu'elle est incontournable, si toutefois nous voulons vraiment savoir quelque chose, que ce soit ce que nous devrions faire ou ce que nous voulons vraiment. Nous reviendrons plus tard sur la curieuse expression «volonté véritable». En tout cas, d'après Kuhlmann, cette norme se dégage «comme la réponse première et en même temps absolument contraignante («verbindlich»), que rien ni personne ne peut contester, sous peine de se contredire lui-même», à la question: que voulons-nous vraiment? Par conséquent la «norme 1», d'après Kuhlmann, pourrait très bien être formulée en un impératif *catégorique*: «argumente rationnellement!» (RL 185).

Il est très instructif d'examiner de près comment Kuhlmann interprète ici le caractère incontournable de l'argumentation pour transformer sa règle hypothétique en impératif catégorique. Nous pouvons remarquer que, en premier lieu, ce ne sont ni la situation d'argumentation, ni les actes de langage qu'elle comporte, qui sont incontournables, mais la *volonté de savoir quelque chose*, en l'occurrence ce que nous devons faire ou ce que nous voulons vraiment. Et la volonté d'argumentation rationnelle n'est que la conséquence de notre volonté de savoir quelque chose. Ainsi la discussion fondamentale ne porte pas directement sur les actes de langage, mais sur des *actes intentionnels*, sur notre vouloir ou notre conscience pratique. Il semble que cette conscience pratique soit prise par Kuhlmann comme faisant partie de la dimension «pragmatique» des actes de langage.

Ma première question est de savoir si Kuhlmann atteint ainsi une couche fondamentale de cette dimension «pragmatique», qui mérite d'être appelée *transcendantale*, parce qu'elle *transcende* toute pratique *particulière* et toute volonté *particulière*. Cependant, pourquoi Kuhlmann se limite-t-il ici à la discussion de la volonté de *savoir* quelque chose? — C'est apparemment parce que nous voulons *savoir* s'il y a des normes absolues. Mais cela semble n'être que le point de départ *particulier* de notre discussion. Que les «règles d'argumentation» soient incontournables pour celui qui veut savoir quelque chose qu'il ne sait pas encore, nous pourrions l'admettre facilement. Mais la volonté de savoir quelque chose est-elle *toujours* notre volonté véritable, quoi que nous voulions? Pourquoi, lorsque nous voulons quelque chose, ne devrions-nous pas mettre en pratique cette volonté, plutôt que de nous demander ce que nous voulons véritablement? Cette question suppose que nous ne savons pas ce que nous voulons *véritablement*. Et c'est seulement si nous ne le savons jamais que la situation de l'argumentation se trouve être vraiment incontournable pour *toute* forme de *pratique*. Mais qu'en est-il si quelqu'un sait déjà, ou croit savoir ce qu'il veut véritablement, ou simplement s'il veut quelque chose, par exemple me frapper à terre? Il semble que, dans ce cas, la volonté d'argumentation ne soit d'aucune façon incontournable et que, par conséquent, la dimension transcendantale d'une règle pour *toute* forme de pratique ne soit pas encore atteinte. Il manque alors également une justification générale des deux normes suivantes.

Ma seconde question porte sur le caractère obligatoire d'un impératif catégorique. Même si nous admettions que, lorsque nous voulons quelque chose, nous voulons toujours savoir en même temps quelque chose que nous ne savons pas encore, il faudrait encore nous demander si nous serions, de ce fait, *obligés* à un effort quelconque. — Bien sûr, on peut formuler la question «Qu'est-ce que je *veux* véritablement?» sous la forme: «Que *dois-je* faire?» Ainsi le voleur pris sur le fait se demande s'il «doit» s'enfuir *avec* ou *sans* son butin — ou s'il «doit» assurer sa fuite en tirant des coups de feu. En réfléchissant ainsi, il ne se pose guère la question d'une obligation morale. C'est

pourquoi la question «Que dois-je faire?» au sens de «Qu'est-ce que je veux véritablement?» peut, certes, conduire d'abord à l'impératif: «argumente rationnellement!» (à savoir: si tu veux trouver cela) — avec la nécessité d'une conclusion pratique imposant un moyen subordonné à un but donné. Mais pourquoi s'agirait-il d'un impératif catégorique, c'est-à-dire de l'expression d'un devoir inconditionnel ou absolu? Cela ne supposerait-il pas que nous soyons toujours *obligés* de savoir ce que nous voulons véritablement — plus encore: que sur ce dernier point nous ne le sachions pas tout simplement? Mais comment justifier l'affirmation que ce savoir nous fait défaut, et surtout l'idée d'une *obligation* (non celle d'une simple curiosité) d'acquérir un tel savoir? D'où viendrait une telle obligation? Qui nous obligerait à cela? La prétention d'obliger quelqu'un par un impératif catégorique semble engendrer un acte de langage particulier et digne de notre attention: Pourquoi serait-il valable pour le destinataire?

Il est possible que la situation d'argumentation, ainsi que ses conditions de possibilité, soient incontournables et incontestables pour notre savoir et notre recherche de la vérité. Cela est particulièrement valable pour le cas où, et *aussi longtemps* que nous nous interrogeons sur la validité des normes et voulons ainsi acquérir un *savoir sur les normes*. Mais parce que nous ne pouvons pas supposer d'emblée la validité de ces normes, les règles pour l'acquisition d'un savoir sur celles-ci restent conditionnées par notre volonté d'acquérir ce savoir. Comment, de règles si conditionnelles pourraient découler des obligations absolues? Il faut craindre que l'éthique de l'argumentation soit, en effet, un système de «conseils de prudence», c'est-à-dire d'impératifs hypothétiques ou de règles pragmatiques (au sens classique du terme). Essayons maintenant de corriger le point de vue transcendantal pragmatique sans en perdre les avantages. Au lieu de la «situation d'argumentation», il nous faut, comme point de départ transcendantal, un «problème» plus fondamental, qui serait vraiment incontournable, pour surmonter le caractère hypothétique des normes.

II. Le problème pratique et la condition de sa solution

Propositions pratiques et conscience pratique

Qui donc a le droit de nous obliger absolument, sans égard pour ce que chaque fois nous nous proposons comme but? Qui a le droit de nous donner des normes, de restreindre nos faits et gestes? Pour nous, qui revendiquons la liberté, n'est-ce pas une pensée absolument insupportable? — Rousseau déclare: «Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme» (*Du contrat social* 1, ch. 4), et je pense que cela n'est pas uniquement valable dans le domaine du droit. Pour notre pratique en général, il n'y a qu'une seule condition pouvant rendre supportable la restriction de notre liberté par l'introduction d'un devoir, d'une obligation liant notre volonté et notre action: ce

serait de pouvoir démontrer que cette obligation découle déjà des conditions de *possibilité* mêmes de notre vouloir et de notre action. Elle serait alors supportable et en même temps inévitable (ou si l'on veut «incontournable»). Cette obligation serait ainsi non seulement une implication pragmatique d'un acte spécial et d'ailleurs théorique (à savoir d'un acte d'argumentation), mais elle serait de surcroît un moment nécessaire de toutes nos intentions pratiques, objet d'une recherche vraiment transcendante de notre conscience pratique en général.

L'analyse pragmatique de notre langage nous amène, comme nous l'avons vu aussi en observant le procédé de Kuhlmann, à notre conscience pratique. Cela ne signifie pas que nous devons passer à la description d'un lieu privé, voire mystique. Mais cela veut dire que même dans nos actes de langage *théoriques* sont impliquées des *fonctions pratiques* qui peuvent être exprimées par des *propositions pratiques*. C'est un avantage appréciable du tournant linguistique en philosophie qu'il nous contraint à partir de propositions et à formuler en propositions tout ce que nous utilisons dans nos argumentations, nous empêchant ainsi de nous appuyer sur des «intuitions» occultes et privées. Mais si nous cherchons un accès «linguistique» aux problèmes *transcendants* de notre conscience pratique, il ne faut pas se borner au *contenu donné* d'une proposition pratique déterminée. Il faut dégager les présuppositions d'une proposition pratique quelconque; il nous faut dégager, en dernière analyse, les *implications «pragmatiques» des propositions pratiques*.

Nous exprimons notre conscience pratique d'une action non seulement en disant: «Je fais ceci», ce qui pourrait n'exprimer qu'une conscience *théorique* dans le sens de «Je remarque que je fais ceci», par exemple «Je remarque que je me gratte justement la tête (instinctivement)». Nous exprimons notre conscience *pratique* par des tournures telles que «Je *veux* faire ceci» ou «Je *veux* atteindre cela». C'est là la forme élémentaire et complète de ce que j'appellerai une «proposition pratique subjective». Notons bien, premièrement, qu'en elle on trouve davantage que dans l'expression d'un simple souhait; deuxièmement, dans ces expressions il apparaît que nous nous considérons comme la cause de l'action ou du but en question et, troisièmement, que *nous nous sommes décidés* à en être la cause et que nous *y restons* décidés.

Or comment une obligation par un autre peut-elle avoir place dans cette conscience pratique? Comment, en général, peut-il se trouver, dans ma propre volonté et dans ma propre action, autre chose que ce que je veux faire ou atteindre moi-même? — Le concept d'obligation est une relation à trois termes: *quelqu'un* oblige *quelqu'un* à *quelque chose*. Ou: *quelqu'un* veut que *quelqu'un* fasse ou ne fasse pas *quelque chose*; il exige qu'il le fasse ou non, et il l'exige, s'il oblige vraiment, à juste titre. Mais *qui* m'oblige et de quel droit?

Facilitons-nous le problème en renversant la relation: Pourrait-il se trouver, dans ma propre volonté, une exigence envers d'autres personnes, une

prétention à *les* obliger? — Ma thèse est que nous ne pourrions vraiment vouloir quelque chose, si nous n'avions pas en même temps une autre intention pratique, une prétention qui porte sur un autre vouloir. Celle-ci est une revendication d'obligation vis-à-vis d'un autre vouloir, ou, pour l'exprimer d'abord de façon plus nuancée: une demande adressée à un autre vouloir. En termes linguistiques: l'expression d'une intention pratique «Je veux que...» exprime en même temps une prétention, sans laquelle cette expression ne serait plus significative, et qui s'adresse expressément à un autre vouloir par l'acte de langage d'une demande. A qui ou à quoi cette demande s'adresse-t-elle? Elle s'adresse à chaque vouloir dont les intentions peuvent être importantes pour mon vouloir actuel.

Essayons de nous expliquer cela: (1^o) Que je veuille quelque chose ou, plus exactement, que je le veuille maintenant, ne garantit pas que cela se réalise et, à la rigueur, même pas que, plus tard, l'occasion venue, je le veuille encore. Mais le fait que je le veux maintenant est inséparable du fait que je veux maintenant que je le veuille aussi plus tard. — (2^o) Que je veuille quelque chose, ne garantit pas non plus qu'un autre ne puisse m'empêcher de le réaliser, mais ma volonté est inséparable du fait que je veux qu'on ne m'en empêche pas. Chaque proposition pratique élémentaire (ou de premier niveau) du type «Je veux faire x» ou «Je veux atteindre y» doit, pour garder un sens dans les conditions de notre action (temporalité, intersubjectivité), impliquer ce que nous appellerons des propositions de deuxième niveau du type «Je veux que A veuille et qu'il fasse z». Cela signifie qu'elles contiennent ces prétentions que constitue la fonction illocutoire des actes de langage exprimant des demandes, lorsque nous nous adressons expressément à leurs destinataires. Ces demandes sont normalement formulées à l'impératif et je les appellerai «propositions pratiques objectives».

Deux aspects de cette analyse nécessitent une explication supplémentaire; la première concerne la question: pourquoi cet impératif s'adresse-t-il non seulement à une action mais aussi à une *volonté*? On trouve la réponse dans l'observation suivante: même l'ordre accompagné de menaces de violence doit susciter une décision de l'autre — sinon je pourrais renoncer au détour de la menace et à la communication en général, et je pourrais causer physiquement l'action de l'autre. Mais alors, il ne s'agirait plus d'une action de l'autre dans le sens de la philosophie pratique.

Le deuxième aspect a trait à la question qui nous a ramené provisoirement de la notion de revendication d'obligation à celle plus faible de demande. Lors de l'expression de notre vouloir, demandons-nous uniquement à l'autre vouloir de se prêter *dans les faits* à notre volonté, ou lui demandons-nous de considérer notre demande comme justifiée (donc qu'il se sente obligé de la suivre)? Dans le premier cas, il suffirait que la volonté de l'autre exécute notre demande, dans la crainte d'une menace de violence ou dans l'attente d'un avantage en sa faveur. Cela livrerait cependant notre vouloir au choix arbi-

traire de l'autre dans tous les cas où il n'y aurait pas de menace de violence plausible, ou dans les cas où il n'y aurait pas de moyen d'allécher l'autre volonté. Un vouloir qui serait conditionné de la façon que nous venons d'envisager renoncerait donc à lui-même d'emblée, justement en considération des situations qui peuvent le mettre en péril. Ainsi le prisonnier qui n'a plus les mains libres et n'a rien à offrir à son gardien, demande quand même qu'on respecte sa personne, parce qu'il prétend que *c'est son droit*. Autrement son vouloir s'annulerait de lui-même et n'en serait plus un.

Le problème de la validité pratique

La demande contenue dans chaque volonté élémentaire se conçoit donc comme une revendication dont la satisfaction est pratiquement nécessaire, c'est-à-dire une revendication obligeant la volonté des autres quel que soit mon état factuel. C'est cette indépendance fondamentale vis-à-vis des faits qui introduit la prétention d'une validité objective, la prétention à une obligation inconditionnelle dans mon vouloir, qui sans cela ne se référerait qu'à ses propres buts.

Ainsi, nous voici parvenus à un point décisif de nos réflexions, à celui où apparaît le problème de la validité pratique. Alors qu'à la simple analyse de la conscience pratique *élémentaire* et de son expression dans les propositions pratiques de premier niveau, il n'apparaît pas pourquoi celle-ci aboutirait à une différence entre une volonté juste et une volonté fautive; dans les propositions pratiques de *deuxième* niveau, si elles sont objectives, cette différence de validité est tout de suite évidente, si elles prétendent que leur satisfaction est une nécessité pratique. Il existe beaucoup de sortes de revendications, que d'autres personnes nous adressent ou que nous adressons à d'autres personnes. La question suivante se pose: nous *obligent-elles*, obligent-elles d'autres à quelque chose — s'agit-il de revendications *valables*? — Le problème de la validité pratique primordial *pour nous* (πρός ἡμᾶς, en tant que théoriciens de la pratique) est celui de la validité de revendications qui ont la prétention de posséder une force d'obligation.

Notre vouloir en général est inséparablement lié à des revendications fondamentales, c'est-à-dire à une volonté de validité différente. Il n'est pas dans notre pouvoir de vouloir ou de ne pas vouloir; c'est seulement à travers notre vouloir que nous devenons des sujets pratiques, de même que par notre expérience nous devenons des sujets théoriques se référant aux objets. Nous ne faisons de nous des hommes que par notre expérience et par notre vouloir. Nous pouvons donc formuler maintenant la question qui est le point de départ systématique de la philosophie pratique de la façon suivante:

«Quelles sont les conditions pour qu'il soit possible que des revendications d'obligation, liées inséparablement à notre vouloir en général (et aux propositions pratiques en général), soient des revendications valables, c'est-à-dire capables d'obliger un autre vouloir?»

Nous avons ainsi abouti à un problème vraiment «incontournable» (ou plus simplement dit: inévitable), à partir duquel une philosophie transcendantale peut poser la question des principes ultimes. Ce problème, c'est la question de la possibilité des revendications d'obligation. Contrairement à ce qui se passe avec les actes de langage de «la situation d'argumentation» et avec la volonté d'argumentation, (1^o) avec les actes de revendication nous sommes d'emblée dans le domaine pratique; (2^o) pour des sujets pratiques, il n'y a pas d'alternative à ces prétentions d'obligation, parce qu'il n'y a pas d'alternative au vouloir en général et aux revendications qu'il implique — de même que pour des sujets théoriques, pour notre connaissance des objets, il n'y a pas d'alternative à l'expérience et à ses prétentions d'objectivité. Dans les deux cas, nous sommes guidés par une *prétention* de validité, qui part d'un *problème incontournable*, pour remonter à ses *conditions* de validité comme principes nécessairement valables. Voilà le procédé de la méthode transcendantale.

La volonté générale dans toute conscience pratique

Dans quelles conditions, cependant, un vouloir qui a la prétention d'obliger un autre vouloir peut-il devenir un vouloir qui oblige vraiment, et comment nos revendications d'obligation peuvent-elles devenir des actes de langage fondés? La réponse à cette question ne peut, bien sûr, tenir dans un quelconque rapport de force; non seulement, parce que, comme on peut l'apprendre chez Rousseau, ce ne serait alors pas l'affaire d'une obligation, mais celle du simple bon sens de l'autre, d'obéir à nos revendications, mais aussi parce qu'il y a des obligations dont l'exécution ne pourrait être forcée par aucune menace (par exemple des obligations à l'égard de nous-mêmes ou celle d'être serviable vis-à-vis des autres). Nous ne serions pas plus avancés si, au lieu de la menace, nous faisons confiance à l'effet de quelque procédé attractif ou de quelque récompense promise. Nous prétendons obliger l'autre à faire quelque chose, même si nous n'avons plus à notre disposition de moyens de l'allécher ou de le menacer.

Sur la question de l'origine ultime des obligations en général, il n'y a pour seule réponse que celle qui s'est cristallisée de façon de plus en plus précise dans la philosophie du droit des temps modernes, de Hobbes jusqu'à Rousseau et Kant — et cette réponse est valable non seulement dans le domaine du droit, mais aussi dans celui de la pratique en général. Kant l'a formulée ainsi dans une réflexion (je la cite d'abord de façon abrégée):

«Personne ne peut obliger l'autre [...] que par le moyen de la propre volonté de celui-ci.» (Refl. 6954; Akademie-Ausgabe XIX 212,29-213,2).

Mais pour le vouloir de *l'autre* (ou plus généralement pour *l'autre* vouloir, y compris mon vouloir futur), quelle pourrait être la raison d'une obligation

envers mon vouloir actuel? Il n'est pas possible qu'il s'agisse d'un objectif précis, d'un but fixé pour l'autre vouloir (fût-il même si élémentaire que celui de calmer sa faim). Car dans ce cas l'obligation disparaîtrait au moment où l'autre atteindrait ou abandonnerait son but. Une obligation inconditionnelle ne peut jamais être justifiée *seulement* à partir de la détermination d'objectifs factuels ou de «besoins naturels». Car la question se poserait aussitôt de savoir pourquoi nous serions obligés, nous-mêmes ou d'autres, à prendre en considération de tels objectifs ou de tels besoins. Ce n'est pas dans un quelconque contenu précis de l'autre vouloir que peut être trouvée la raison de son obligation, mais seulement dans ce vouloir *en tant qu'il est un vouloir*. En quoi consiste cette raison?

Nous reconnaissons facilement qu'un autre vouloir, limité, situé dans le temps et en relation d'interdépendance avec d'autres sujets, n'est pas du tout en meilleure position que mon propre vouloir. En effet, pour ne pas dégénérer en simple souhait, en désir passager et sans suite, il fait inévitablement sienne la même revendication d'obligation que mon propre vouloir, une revendication qui n'est conditionnée par rien, par aucun objectif précis. Et ce qui vaut pour le vouloir d'autres sujets, vaut également pour mon vouloir futur, car la revendication de ce dernier ne s'adresse pas uniquement à mon vouloir projeté dans l'avenir, mais précisément aussi à mon vouloir présent. Si le vouloir futur doit pouvoir être une aspiration vraiment décisive (et non un simple souhait), il faut alors que mon vouloir actuel laisse certaines conditions ouvertes et intouchées qui permettront à mon vouloir futur de prendre des décisions primordiales pour son action, ou simplement de concrétiser et d'exécuter mes décisions présentes — et peut-être aussi de les corriger de façon critique à la suite de l'apparition de nouveaux points de vue.

C'est donc non seulement mon vouloir actuel, mais aussi chaque *autre* vouloir qui présente certaines revendications à chaque vouloir semblant comporter un intérêt pour sa propre pratique. Ces revendications, chaque vouloir doit être persuadé qu'elles sont justifiées et aptes à exercer un effet d'obligation sur l'autre vouloir, s'il veut être un vouloir véritable. C'est seulement cette *généralité* illimitée, cette *nécessité* et cette *réciprocité* des revendications d'obligation, qui peuvent nous conduire à la *raison* de leur légitimité. Si d'un côté, notre vouloir ne peut être un vrai vouloir qu'en ayant la prétention d'obliger un autre vouloir et si, de l'autre côté, chaque autre vouloir a nécessairement l'intention d'exercer une obligation sur nous, chaque vouloir *doit* alors, simplement en tant qu'il est un vouloir, *assumer comme valable dans chaque pratique cette condition*, à laquelle seulement les prétentions d'obligation individuelles pourront être valables, et le vouloir en général sera possible. Or, cette condition n'est autre chose que la validité d'une législation impérative. C'est exactement cette même pensée que Kant formulait dans la réflexion déjà citée, extrayant ainsi la quintessence de la philosophie pratique des temps modernes. Je cite maintenant ce texte en entier:

«Personne ne peut obliger l'autre que par [...] l'accord nécessaire de la volonté d'autrui avec la sienne propre, d'après des règles générales de la liberté. Ainsi il ne peut jamais obliger l'autre qu'au moyen de la propre volonté de celui-ci.» (Refl. 6954; Akademie-Ausgabe XIX 212,29-213,2).

La condition de possibilité d'un vouloir obligeant chaque autre vouloir est *la validité d'une législation générale*, établissant des relations d'obligation réciproque entre les êtres humains. Cette validité, seule solution imaginable à un problème qui nous est posé par notre vouloir en général, engage elle-même notre volonté d'une façon pratique inconditionnelle. De notre vouloir même naît un devoir absolu. — Bien sûr, la condition de possibilité d'un vouloir qui a valeur d'obligation, restreint également le contenu des revendications fondées, donc le contenu d'une obligation absolue. Seules les revendications qui remplissent les conditions de la généralité et de la réciprocité sont liées au vouloir en général et sont ainsi absolument valables. Et comme l'obligation, la restriction est générale et réciproque. Ce n'est qu'ainsi que les lois pratiques absolues peuvent être des «règles générales de la liberté». — Si l'on voulait énoncer la loi fondamentale de toutes les normes absolues, on pourrait se référer à l'impératif catégorique de Kant ainsi qu'à la «norme 3» de Kuhlmann (en transformant la communauté d'argumentation en communauté idéale de législation)⁵. Autant dire que la condition de possibilité du vouloir en général, c'est la *volonté générale*, prise comme principe de notre moralité.

Et l'argumentation? C'est seulement parce que chaque vouloir est obligé par cette volonté générale (au sens large), que nous pouvons, le cas échéant, être obligés d'argumenter envers nous-mêmes ou envers nos semblables, pour atteindre un savoir spécial, le savoir moral. — Le cas échéant, c'est-à-dire: *si nous ne savons pas* ce que nous sommes *obligés* de faire, soit en général, soit en particulier. Dans tous les autres cas, l'argumentation est un acte de langage servant à un but arbitraire, un acte ni incontournable ni obligatoire. — Certes, si l'on part de la linguistique, c'est dans la dimension *pragmatique* du langage que l'on trouve la couche transcendantale de notre action. Pourtant ce n'est pas de la pragmatique d'un acte *spécial*, fût-il de langage, que se dégagent des obligations absolues. Celles-ci se dégagent de la réflexion transcendantale sur les propositions pratiques et sur le vouloir *en général*, qui seule peut justifier ces actes normatifs de revendication, dont la fonction illocutoire est une obligation fondée sur la volonté générale de toute conscience pratique.

⁵ Pour le rapport de ces idées au problème kantien d'une «déduction de la loi morale» cf.: B. GRÜNEWALD, *Praktische Vernunft, Modalität und transzendente Einheit. Das Problem einer transzendentalen Deduktion des Sittengesetzes*, dans: H. Oberer et G. Seel (ed.), *Kant, Analysen – Probleme – Kritik*, Würzburg, 1988 (Königshausen und Neumann), p. 127-167.