
**Groupe interuniversitaire
d'étude de la postmodernité**

**THÉORIES SUR LA POSTMODERNITÉ:
LYOTARD, RORTY ET AGAMBEN
(Exposé de Jacques Mascotto)
Séminaire du 11 octobre 1991**

Cahiers de recherche

SOMMAIRE

Théories sur la postmodernité: Lyotard, Rorty et Agamben (exposé de Jacques Mascotto)

Discussion

Sémiotique transcendantale ou anthropologie transcendantale, ou encore: épistémologie critique ou ontologie réflexive? (par Michel Freitag)

Faire parvenir toute correspondance à:

Groupe interuniversitaire d'étude sur la postmodernité

Département de sociologie

UQAM

C. P. 8888, Succursale A

Montréal, Québec

H3C 3P8

**Groupe interuniversitaire
d'étude de la postmodernité**

**THÉORIES SUR LA POSTMODERNITÉ:
LYOTARD, RORTY ET AGAMBEN
(Exposé de Jacques Mascotto)
Séminaire du 11 octobre 1991**

Cahiers de recherche

L'exposé qui va suivre se présente en trois points: 1) une analyse de certains textes de Lyotard qui font suite à La condition postmoderne; 2) une analyse des problèmes posés par ces textes et par le livre La condition postmoderne; 3) le troisième point concerne ce que j'appelle les trois pôles de la postmodernité au sens théorique, et je considère à ce titre qu'il y a trois positions intéressantes: d'une part celle de Richard Rorty, d'autre part celle de Lyotard, et enfin celle de Vattimo (et Agamben). Je veux faire ressortir le fait que ces trois positions ou ces trois "groupes" de théorisation n'ont pas la même conception de la postmodernité. Il y a donc trois grandes tendances dans les théories sur la postmodernité: celle de Rorty, celle de Lyotard et celle de Vattimo-Agamben -cela même si Vattimo est beaucoup plus près de Rorty que de Lyotard. Ces idées deviendront plus claires dans la suite de l'exposé.

Dans la première partie de l'exposé, je me réfère à des textes de Lyotard commis lors de débats entre des sociologues et des philosophes d'Angleterre, suite à la traduction de La condition postmoderne.

Evidemment cette traduction implique en anglais le terme "postmodernism"; et deuxièmement cette traduction comporte une longue postface de Lyotard, et le débat en question entre les Anglais et Lyotard tourne autour de textes de Lyotard développés en réponse aux critiques qui lui ont été adressées à cette occasion (textes et critiques sont contenus dans l'ouvrage Postmodernism, ICA Documents). Les deux premières parties de l'exposé tourneront autour de ces textes

Les Cahiers de recherche sont publiés par le Groupe interuniversitaire d'étude sur la postmodernité. Le travail d'édition des Cahiers est sous la responsabilité de Daniel Dagenais. Toute correspondance doit être adressée à:

**Groupe interuniversitaire d'étude sur la
postmodernité
Département de sociologie
UQAM
C.P. 8888, Succ. A
Montréal, Québec
H3C 3P8**

et de ces débats; je m'appuierai aussi alors sur des critiques formulées par Habermas et Raymond Williams (dont les derniers ouvrages de ce dernier: The Politics of Modernism, Resources of Hope, Towards Two-Thousands). La troisième partie concerne un débat entre Rorty et Lyotard qui s'est tenu dans les pages de la revue Critique, et qui a impliqué des envolées frisant parfois de part et d'autre l'ironie quant aux positions adoptées. Quant au rapport entre Rorty, Lyotard et Vattimo, nous n'aurons peut-être pas l'occasion de l'aborder vraiment aujourd'hui, et on pourrait en réserver l'analyse à des sessions ultérieures.

Première partie

Par rapport à l'empirisme de bon aloi des Anglais, Lyotard a été forcé de tenter de mieux définir ce qu'il entendait par "postmoderne". Pour ce faire, il établit que le "postmoderne" apparaît en tant que théorie, et non pas en tant que simple terme, comme opposition entre modernisme et postmodernisme en architecture. C'est à partir de l'opposition théorique établie par l'architecture entre le modernisme, consistant en un mouvement représenté par De Stijl (ce groupe existant entre 1910-1945), et le postmodernisme, qui conteste son hégémonie dans la théorie architecturale -cette hégémonie étant celle la géométrie euclidienne et de la poésie plastique. Le postmodernisme se pose donc, en architecture, comme rupture face au modernisme du Stijl. La deuxième partie de la

critique du postmodernisme en architecture par rapport au modernisme est qu'il n'y a pas de lien fondamental entre le projet architectural et un projet d'émancipation à l'échelle de l'humanité; il n'y a pas disons d'architecture pensée en fonction de quelque grande échelle que ce soit, et c'est par une multiplicité de petites transformations locales que se pose alors l'architecture, sans qu'il y ait pour elle de théorie de l'espace, de l'habitat, au sens d'éthos, d'éthique, c'est-à-dire habitat pour l'humanité. L'architecture postmoderne ne se rapporte plus alors à la rationalité, et au rapport de cette dernière à la liberté, mais propose plutôt le bricolage, et a largement recours aux citations et aux emprunts dans une équi-temporalité de tous les styles et de toutes les époques qui les rend disponibles à l'usage de l'architecte qui peut les utiliser abondamment. Lyotard trouve ceci positif, dans ce sens qu'il voit dans la citation et dans le bricolage des divers styles une analogie avec la Traumdeutung de Freud (c'est-à-dire l'interprétation des rêves), dans ce sens que dans le rêve il y a bricolage avec des éléments de la vie passée, et que le rêve est une sorte de compactage d'éléments "concaténés" dans la vie passée -et on verra plus tard que pour Lyotard le recours à la psychanalyse est important pour donner une puissance de légitimation à la postmodernité, puisque cette légitimation il la voit dans ce qu'il appelle le côté "responsable" de la Traumdeutung. C'est à peu près là tout ce que Lyotard veut tirer de l'opposition entre modernisme et postmodernisme, et du rapport entre postmodernisme et postmodernité.

Il affirme maintenant rendu à ce point que la postmodernité c'est quand même plus que ce mouvement de critique du postmodernisme envers le modernisme, puisque c'est la perte de confiance dans l'idée de progrès et d'histoire universelle de l'humanité. Je laisse toutefois entre parenthèses pour le moment cette question de savoir s'il y a une histoire universelle, ou s'il n'y en a jamais eu une, puisqu'elle a davantage rapport à la troisième partie de l'exposé. Contentons-nous de dire pour l'instant que cette postmodernité se réfère à la perte de confiance dans l'idée de progrès, progrès bien entendu associé à la modernité. La modernité est l'époque du progrès, et c'est à ce niveau-là, c'est-à-dire au sens qu'a pris le progrès, qu'on perçoit des signes d'une défaillance de la modernité.

L'époque postmoderne est une époque de chagrin du temps, qui, précisément parce qu'on ne croit plus au progrès, véhicule soit des idéologies ou des attitudes réactionnaires, soit des utopies négatives, mais en aucune façon une orientation positive vers l'émancipation, dans une perspective pratique pour cette émancipation. Lyotard tend à avaliser ce fait en disant qu'effectivement, il n'y a plus de sujet, ne serait-ce que l'humanité prise comme concept global pour pouvoir légitimer une quelconque perspective pratique servant à légitimer l'émancipation. La deuxième caractéristique de la postmodernité selon Lyotard est le développement de la techno-science, qui accélère cette maladie du chagrin du temps et de perte de confiance dans le progrès, et qui donne lieu à ce qu'il appelle la motricité; dans ce sens, le

développement de la techno-science a lieu en lui-même et pour lui-même, sans référence à des besoins humains pratiques: si vous voulez, la motricité c'est un mouvement qui "spinne" sur lui-même. Le corollaire est donc que la condition humaine est de plus en plus chamboulée et déstabilisée par cette motricité; un second corollaire étant qu'on assiste au spectacle du chien courant après sa queue et cette fois-ci, la queue court plus vite que le chien, dans ce sens de ce que Lyotard appelle "un obscur destin, qui nous assigne à être les agents impuissants d'un processus de complexification impulsé par la motricité". Par "obscur destin", il faut entendre ceci: toutes nos interrogations sur l'insécurité, l'identité, le bonheur apparaissent comme nulles, non avenues, complètement déplacées, qui n'ont rien à voir avec le fond du problème, à savoir notre obligation compulsive à complexifier et à médiatiser chaque objet, ainsi qu'à modifier de façon constante l'échelle de cet objet. Donc nous sommes toujours, par rapport à ce constant remaniement des objets, trop grands ou trop petits, et dans un rapport incertain ou improbable à l'objet, mais cet objet que l'on déplace sans cesse, que l'on modifie dans ses échelles, c'est précisément cet obscur destin de la motricité.

Bien entendu cette époque postmoderne qui se lance dans la complexification qui est son obscur destin, n'est possible que parce qu'il y a eu faillite du projet d'universalisation de la modernité, et que si on peut parler d'universalisation, ce n'est qu'en termes d'universalisation de la techno-science. Egalement, cette faillite du

projet de la modernité dans ses dimensions d'universalisation et d'émancipation ne donne pas d'autre choix que d'assister à la séparation du monde en deux camps, d'un côté une partie qui est obligée de complexifier la complexité, et de l'autre une partie qui doit se replier dans la simple survie. La complexité (et sa motricité), c'est la réponse à la modernité défailante, c'est-à-dire le projet avorté du projet d'émancipation de la modernité. Cette modernité ayant avorté, elle accouche de nous qui avons apparemment une bonne réaction puisque nous nous lançons dans la complexité; et effectivement Lyotard constate que d'autres n'ont pas cette chance-là de répondre à la faillite du projet d'émancipation de la modernité, ce qui les fait "tomber" dans la simple survie. Lyotard dit enfin, en troisième lieu, que la postmodernité a quand même du bon, dans le sens qu'elle nous installe dans un processus d'anamnèse, et d'analyse; l'anamnèse, comme son nom l'indique, nous empêche de perdre la mémoire, nous oblige donc à nous remémorer, et elle est une extension dans ce sens du modernisme en art -et en peinture notamment. Plus exactement, en tant qu'anamnèse, la postmodernité (le postmodernisme) est en quelque sorte la continuation du travail qui est dit "responsable" des gens comme Duchamp, Picasso, Cézanne, Kandinsky, Klee, Mondrian, Malevitch -on reconnaît là des cubistes, des formalistes, des constructivistes. En effet ces gens-là, dans leur modernisme (cette fois-ci, l'art situé entre 1910 et 1940, qui correspond à peu près au modernisme en architecture), ont fait un travail considérable sur le présent névrotique de la modernité dans ce sens que leurs collages, leurs associations imaginatives d'image, leurs

concaténations de signes et de symboles divers et leurs emprunts à diverses cultures, de leur collage de l'immatériel avec des images de la vie antérieure, et un travail qui permet d'atteindre à la libération (et à l'émancipation) dans le sens qu'elle permet d'atteindre des dimensions cachées de la vie. Donc le modernisme, à ce niveau-là, est le devancier direct du postmodernisme et de la condition postmoderne, puisqu'il est le modèle à suivre, la Ducharbeitung, c'est-à-dire un travail de la modernité sur elle-même, la modernité se dépassant. Cette modernité se dépasse en fouillant ses aspects cachés de la vie parce que, hormis le modernisme en art cette modernité est amnésique; c'est-à-dire que l'idée d'émancipation et celle de raison, en allant vers l'avant, oublie le passé. Or c'est précisément ce rapport au passé par cet Ducharbeitung ou cette Traumbeutung qui jette de l'anamnèse dans une modernité qui est rendue névrotique par son amnésie même. Pour Lyotard la postmodernité est alors automatiquement une réalisation plutôt calme du modernisme en art, puisque la postmodernité est une époque de clôture, et en conséquence propice à la réflexion, au sens où le "re-" de "ré-flexion" signifie retour, ou retournement. Là on voit il me semble une affinité avec Heidegger.

Mais il ne suffit pas à Lyotard d'élever le terme de postmodernité au rang d'un concept, comme il le fait, puisqu'il lui faut aussi parler du caractère radicalement nouveau des nouvelles technologies -tout comme le modernisme, soit dit en passant, est d'un caractère radicalement nouveau dans la modernité. Ce nouvel avant-gardisme, qui correspond au

"nouveau présent", à savoir le nouveau des nouvelles technologies, qui marquent une rupture avec les techniques au sens traditionnel. Les objets techniques ne sont pas des machines qui agissent en se substituant à des opérations mécaniques, mais ce sont des opérations mentales et/ou linguistiques, ce qui met en relation l'esprit et la matière, étant donné que ces opérateurs, ces "machines opératives", présupposent un degré élevé d'analyse du cerveau, des opérations mentales et de la matière. Donc la postmodernité se caractérise par ce problème: il y a certainement continuité entre la matière et l'esprit, et on peut même carrément se poser la question s'il y a même une différence entre la matière et l'esprit. C'est la question métaphysique de la postmodernité. Comme problème corollaire, on peut ainsi se demander si la tâche de la postmodernité n'est pas de réfléchir sur la condition humaine, et de définir cette condition humaine comme condition postmoderne, tout simplement, à savoir: complexifier la complexité dont nous avons la charge. Car au fond, s'il y a un obscur destin, c'est qu'il y a un obscur désir de la technique, et cet obscur désir nous pousse à développer sans cesse la techno-science, qui se sert du capitalisme (d'où le techno-capitalisme) pour assumer la tâche de la complexification de la complexité.

Lyotard a raison de ne pas faire équivaloir technique et capitalisme; c'est comme si à ce point la technique utilisait le capitalisme comme étant le mode de production le plus adéquat à son fonctionnement vers la complexité. Si les fonds pour la recherche et le développement sont bien

fournis par le capitalisme, ça n'empêche pas dit Lyotard que le capitalisme dans ses institutions est obligé de donner ces fonds s'il veut survivre en tant que capitalisme. Donc il y a bien cet obscur désir de la technique de faire "fonctionner" l'humanité vers sa complexité. La question métaphysique par excellence est alors pour lui la suivante: l'histoire humaine n'est pas (plus) une succession de tentatives d'organiser la société et les esprits pour atteindre la liberté ou le bonheur, ou un quelconque but humain quel qu'il soit, mais cette histoire, s'il y en a une, devient celle de l'accomplissement de la tâche infinie de la complexité.

Pour Lyotard la modernité se posait dès le départ un problème de légitimité, alors que la postmodernité réduit ce problème à une question de fait; disparition conjointe du projet d'universalisation et d'émancipation (de la raison des Lumières, de la lutte des classes, du prolétariat, bien entendu soutenus par ce qu'il appelle les "grands récits" ou les "méta-récits"). Il précise alors que pour lui c'est ça le problème de la postmodernité, et en cela il se distingue de Vattimo, puisqu'il n'adhère pas à la thèse de la substitution d'un "sujet fort" par un "sujet faible" défendue par ce dernier. Si on a voulu parler d'un "sujet faible", c'est à partir de la destruction de l'esthétique dans la postmodernité, c'est-à-dire une esthétique fondée sur le goût, le génie, le beau.

Dans ce débat, il y a plusieurs questions qui sont soulevées:

premièrement, le modernisme n'est pas la modernité; deuxièmement, le modernisme comme critique de la modernité n'est pas la seule critique que la modernité puisse s'adresser à elle-même; on peut dire ensuite que si le postmodernisme se réclame du modernisme, il faut voir que ce rapport du postmodernisme au modernisme est un pastiche, une parodie et un simulacre du modernisme, et conséquemment que l'on ne peut nous montrer une sorte d'identité entre modernisme et postmodernisme.

Pour sortir cependant du domaine strictement esthétique, on peut dire que les questions logiques sont posées de la façon suivante: en dehors de la critique de la modernité (si on définit le modernisme comme critique de la modernité), le modernisme aujourd'hui ne peut plus exister; si la modernité est morte, ou est remplacée par la postmodernité, et si en même temps le modernisme est le référent pour Lyotard de l'anamnèse, en quoi ce référent peut-il légitimer une pratique dans la postmodernité? Si on répond que le modernisme subsiste "en dehors", ou comme "en-dessus" de la modernité, donc par définition il y a quelque chose qui subsiste de la modernité (dans la postmodernité), puisque la modernité à ce moment-là est bien contrapuntique, c'est-à-dire miroir identitaire pour le modernisme.

Et il y a un autre problème car on trouve chez Lyotard une double référence lorsqu'il parle de l'anamnèse, ou de cette postmodernité qui nous oblige à l'anamnèse, en se référant à la fois au modernisme en art (à l'expérience de cette anamnèse) et à la fois au fait que cette

anamnèse nous amène à reprendre le criticisme kantien. Or il est clair que le criticisme kantien se réfère à la modernité, et que le modernisme en art est une critique de cette modernité; on voit mal comment on peut voir subsister le modernisme en art comme modèle critique de la modernité, et en même temps se référer à Kant, au criticisme de Kant, et notamment à ses positions sur l'esthétique.

Deuxième grande question qu'on peut se poser (et je devrai y revenir dans un second exposé au printemps), c'est par rapport à la place de Nietzsche dans la postmodernité. En effet la question des "jeux de langage" (dont Gilles a traité dans son exposé récent) chez Lyotard, ontologiquement signifie la même chose que ce que dit Nietzsche: ontologiquement Lyotard veut dire qu'une réalité sociale complexe, hétéronome, instable, multiple, dynamique, ne peut pas être saisie totalement, ou être totalisée, à l'intérieur d'un grand récit - position que Nietzsche a développée avant tout le monde. Autrement dit aucun système compréhensible ne peut épuiser un monde de l'éternel devenir - puisque le monde, chez Nietzsche, c'est la puissance du devenir. Ensuite épistémologiquement, toujours selon Nietzsche, il n'y a aucune possibilité (à moins de recourir à l'illusion fallacieuse) d'affirmer positivement et putativement une vérité universelle; en ce sens-là toute affirmation véridative est perspectiviste. On peut donc montrer que cette position de Lyotard à l'égard des jeux de langage est très nietzschéenne, et que c'est une façon pour lui de reprendre à son compte ce que dit Nietzsche. On peut ainsi répondre logiquement que même la

position pluraliste de Lyotard à propos des jeux de langage est elle-même perspectiviste. Car on peut retourner l'argument: même le fait de parler de jeux de langage pluralistes, est en soi une position perspectiviste. Mais on peut aussi objecter que l'effort de systématité est compatible avec la critique, et comme le dirait Habermas, rien n'interdit un effort de systématité d'être confronté à l'expérience et à la confirmation historique et empirique. Seulement il y a là un jeu bizarre avec Nietzsche (et je travaille actuellement sur cette question), c'est que chez Nietzsche effectivement il y a un a priori esthétique. Il y a deux positions ontologique et épistémologique que je définis ici, et qui répondent chez Nietzsche à un a priori esthétique: 1) la vie; 2) critique de la vie comme littérature. Mais chez Nietzsche il y a quand même une certaine rigueur, une puissance argumentative, qui dans la postmodernité n'existe pas puisque cet a priori esthétique qui est caché derrière les jeux de langage, de plus en plus souvent même, est une parodie de la manoeuvre anecdotique - remplacer par l'anecdote la vérité universelle, ce n'est pas ce que Nietzsche fait. Mais en fait dans la postmodernité, Nietzsche devient le garant d'une manoeuvre anecdotique et de biographie de vie, ce qu'on appelle l'opération biographique -en art on parle de minimalisme ou d'art conceptuel.

Un autre aspect de la question est que la théorie postmoderne, finalement, ne se donne jamais les moyens de définir une analyse conceptuelle de la modernité. La seule référence à la modernité, c'est

de considérer que le modernisme a réglé le compte à la modernité. Conséquemment il n'y a pas d'analyse conceptuelle de la modernité dans la théorie postmoderne. Ce qui est reproché à Lyotard à ce niveau-là c'est qu'il se contente d'énumérer les désastres du XXe siècle, sorte de démonstration par les faits de la liquidation de la modernité et du projet des lumières. Sur ce, Habermas lui rétorque qu'on peut objecter par exemple qu'une époque contient des possibilités d'expression qui n'ont pas été exprimées, et qu'on peut tout aussi bien lui opposer le récit d'une histoire contre-factuelle. Mais à ce titre Lyotard reprend les propos de Adorno à l'effet que Auschwitz et le stalinisme empêchent de parler de quelque possibilité de reprendre le projet de la modernité. Habermas reprend en disant qu'on peut toujours dire que ces monstruosité que sont Auschwitz et le stalinisme, et le fait qu'ils apparaissent dans leur monstruosité et leur horreur, sont rendus possibles et manifestes à bien des égards par des possibilités éthiques et des idéaux des Lumières. A ce niveau, les Anglais disent qu'on peut très bien citer le palmarès du modèle du modernisme en art pour comprendre la postmodernité: Marinetti et Ezra Pound sont allés attérir chez les fascistes, Thomas Eliot et Yeats chez les catholiques "les plus réactionnaires", et que Mayakowski, Aragon, Brecht n'ont pas été très avisés en allant chez les staliniens -et on peut aller plus loin: Dos Passos votant pour Nixon, Jack Kerouac pour Reagan, etc. Le palmarès devient éloquent.

L'autre problème soulevé dans cette théorie postmoderne, c'est qu'elle

se présente toujours comme miroir du processus de fragmentation de l'identité et de la décharge libidinale (commencée avec le modernisme et présentée comme libération de tous les désirs qui ont été jusque-là enferrés par la raison et par la morale bourgeoise, et synonyme de liberté de l'individu), et qu'elle se donne comme vocabulaire naturel et descriptif du techno-capitalisme de la consommation et de l'information. Le miroir et le vocabulaire jouent alors le rôle de compréhension critique du présent; le problème est que si le vocabulaire et le miroir tiennent lieu de compréhension théorique du présent, on peut demander à Lyotard comment analyser et comprendre la complexité sans théorie du présent, si la théorie n'est qu'un vocabulaire et un miroir. Mais je vois pour ma part d'autres difficultés.

Le postmodernisme n'est pas quelque chose de très univoque, parce qu'on peut dire que c'est à la fois un courant structuraliste, mettant l'accent sur la structure et sur l'abandon d'un point de vue transcendantal, qui jusqu'à présent en art a été le point de vue de l'ironie (le "je" de l'auteur, et une partie du postmodernisme est thématifiée par la mort de l'auteur, avec la succession de formes à l'intérieur d'une structure); tandis qu'on peut aussi parler du postmodernisme comme d'un art du hasard (la musique de Cage, l'écriture de Burrough, le jeu du Living Theatre), et à ce moment-là d'une position sur l'anti-forme, ou l'anti-structure. D'un côté le postmoderne s'opposerait au moderne (au modernisme), en abandonnant la critique (c'est la "mort de l'auteur"), et d'un autre côté en abandonnant la

forme (puisque le modernisme est une recherche constante d'un bouleversement des formes). L'anti-forme et l'anti-structure ont ainsi quelque chose à voir avec la complexification, car elles signifient la disparition de l'esthétique. (Michel Freitag fait remarquer que la forme est évidemment une limitation de la complexité; l'idée même de forme est une réduction de la complexité possible)

En passant, il est à remarquer également que ce thème de la "mort de l'auteur" dans le postmodernisme va être utilisé pour avaliser le fait qu'il n'y a plus d'intellectuels, et conséquemment plus de questions fondamentales, ni de critique.

J'ai cru bon d'insister jusqu'ici sur la signification du modernisme en art. Il est alors clair que la légitimité des théories en question, la légitimité du postmoderne se fonde, à 80%, pour parler trivialement, sur l'expérience du modernisme en art. Et c'est là qu'on peut voir qu'en réalité il n'y a pas beaucoup de différence entre le modernisme et le postmodernisme. Parce que cela peut poser des problèmes de compréhension à cet égard, je commence par écarter une hypothèse: dans une critique qui a du sens, pour une personne avisée, il est évident que le postmodernisme n'est pas le modernisme absolu des avant-gardes. Etablissons donc une convention: lorsqu'on parle du modernisme, on ne parle que du modernisme absolu des avant-gardes, c'est-à-dire une période qui commence autour des années 1890, et qui s'étire jusqu'au début des années 1930. Ça c'est ce qu'on peut appeler le modernisme qui

a une "super-conscience" de lui-même -même si on peut supposer que le modernisme commence avec la révolution industrielle, le romantisme (avec Gogol, Flaubert, Dickens, et les innovations dans le réalisme; effectivement sans ces gens-là il n'y aurait eu ni Proust, ni Kafka, ni Joyce, etc.). Ce romantisme, ou ce modernisme élargi, a capturé l'imaginaire de la ville industrielle, et à ce moment-là vous avez des héritiers tout à fait modernes chez Baudelaire, Wordsworth, Thompson - et cela sans compter, du point de vue de la critique de la bourgeoisie, les drames de Ibsen et de Strinberg. Il s'opère ainsi dans ce mouvement une sélection idéologique, sélectionnant ce qui est moderne, le modernisme s'identifie avec les avant-gardes, puisque ce sont les avant-gardes qui ont, de la manière la plus consciente, sélectionné l'idéologie du modernisme. Donc les avant-gardes s'approprient toute la critique de la modernité; ce sont des écoles conscientes, auto-proclamées et auto-publicisées de la critique de la modernité. On peut considérer cela comme le modernisme "absolu", même si une critique conséquente devrait inclure dans ce modernisme les origines ou les antécédents (le romantisme) dont nous venons de parler. La raison pour laquelle ces avant-gardes modernistes sont devenues "écoles", c'est qu'elles reflètent un changement dans les médias (photographie, cinéma, radio), et les communications (notamment dans les moyens de transport, comme l'aviation). L'importance ici n'est toutefois pas (ou plus) le thème de la ville industrielle; c'est la localisation nouvelle et spécifique des artistes ou des intellectuels au sein des métropoles, et le fait aussi que ces métropoles ne sont plus comme celles du XIXe, mais

qu'elles représentent le développement inégal des villes entre elles (l'écart entre Berlin, Moscou et Vienne est beaucoup plus grand au début du siècle qu'il ne l'était en 1840), d'une part, et d'autre part entre les villes et les campagnes. Il y a donc une exacerbation qui se produit en 20 ou 30 ans (entre Baudelaire et Picasso si vous voulez) du contraste entre cosmopolitisme et tradition.

L'important ce n'est pas seulement qu'il y ait ce développement dans les deux sens inégal, et accéléré, des métropoles (ou de ce que Benjamin appelait des capitales intellectuelles), mais que l'innovation dans la forme produite par les avant-gardes provient largement du fait d'immigrants qui définissent ainsi tout le répertoire de l'étrangeté, de l'aliénation, de l'artificialité. Parce que la seule communauté disponible pour ces immigrants, coupés de leur culture d'origine traditionnelle et provinciale ou nationale (qu'on pense à Picasso, Dali, Apollinaire, qui sont tous des immigrants), c'est la communauté du médium, la communauté de leurs propres pratiques. En conséquence -et en comparaison Dickens, Baudelaire, Mallarmé n'étaient pas des immigrants- le langage devient arbitraire et conventionnel; c'est un médium qui peut être modelé et remodelé à satiété. Il devient donc un artefact.

Il ne s'agit pas d'un "melting-pot"; les avant-gardes cultivent un cosmopolitisme qui se fonde sur le travail opérationnel du langage lui-même, ou sur le langage lui-même. Pour ces immigrants, la seule pratique possible c'est la pratique du médium qui définit l'art. Alors évidemment

l'artificialité du langage produit une universalisation des perceptions de ces métropoles. Ainsi, et c'est très curieux, ces avant-gardes prennent leur situation de petites minorités culturelles, d'immigrés déracinés, pour produire, dans le modernisme, une critique universelle -pas seulement de la modernité, mais produit aussi des universels de la condition humaine. Ils produisent des universels, produits de conditions particulières, et se posent dans le modernisme comme "au-dessus" de l'histoire. Il y a donc une production idéologique de l'universel de la part de cette culture de minorité, qui se présente comme la généralisation de la culture humaine -il y a quelques "gangs" de privilégiés qui se présentent, dans leurs productions universelles, comme la généralisation de la condition humaine. C'est pour ça que cette culture de minorité, ne doit pas être confondue, en tant que minorité sociologique, avec les idéal-types du flâneur, de la bohème, de l'étranger du modernisme classique. Mais si ce n'est pas le bohémien, c'est bien l'immigrant métropolitain, celui des métropoles impériales, qui est très conscient de ce caractère décalé et inégal du développement du capitalisme. L'autre aspect c'est que, cette époque qui connaît un développement inégal très puissant ayant comme conséquence sociologique à la fois la pénétration de zones arriérées par les nouvelles technologies, et en même temps la persistance de zones agraires et bourgeoises. C'est pour ça que le modernisme est d'abord anti-bourgeois, mais à partir de deux sens: aristocratique, ou prolétarien.

Cette autonomisation du médium que produit le modernisme est parallèle à

une critique radicale de la sphère de réception et du discours institutionnalisé sur l'art. C'est-à-dire qu'on fait une critique de l'art en tant qu'institution, et la réception de l'art maintenant doit se déplacer dans la rue, au café, dans l'usine. Mais il faut faire remarquer alors que c'est le techno-capitalisme, et non le dadaïsme, non le futurisme, non le surréalisme, qui, sous la guise du design, du marketing et de la culture du loisir, a réussi une intégration entre l'art et la vie. Et précisément par cette intégration, la postmodernité s'est bien généralisée au niveau du consommateur, et il y a donc un rapport qui se soude ou s'établit ici entre esthétique et marchandise. A ce moment, un autre problème du modernisme est qu'il reste prisonnier d'une logique de l'esthétique, et que même s'il veut critiquer l'esthétique et bouleverser les formes; le modernisme fait une critique de la réception artistique en voulant déplacer cette réception dans la rue, mais en même temps pour lui l'art reste oeuvre d'art. Autrement dit, pour le modernisme l'esthétique ne s'est jamais dissoute "in toto" dans la praxis. C'est là un problème que le postmodernisme va tenter de résoudre à sa façon; cette béance laissée par la contradiction du modernisme, le postmodernisme va la résoudre.

On peut donc dire que le modernisme, ou les avant-gardes du modernisme, restent clouées à une auto-critique de l'art bourgeois, et ne lui opposent aucune alternative véritable. La critique de la modernité devient ainsi une apologie du modernisme, et on a une sorte de dynamisme énergétique qui obéit au désir, et qui en tant que telle se définit

négativement. On peut alors définir le postmodernisme, à mon avis, comme étant une capture de ce désir qui fonctionne négativement, et qui l'ancre dans la culture de masse.

Il faut d'abord remarquer à cet égard qu'il y a cette sorte d'élitisme de l'oeuvre d'art moderne, du modernisme, qui posait des problèmes d'intégration, et finalement de contradiction comme on l'a vu, puisqu'il n'arrivait pas à dépasser le stade la critique de la bourgeoisie (ou l'auto-critique de l'art bourgeois), qui a été récupérée ou fondue dans la culture de masse par le postmodernisme; en d'autres mots, le postmodernisme a très bien vu que finalement le modernisme gardait toujours une définition de la haute culture, qu'il n'arrivait jamais à sortir de la sphère de la haute culture, et qu'il devenait même de plus en plus élitiste, dans une sorte de "grapho-cratie" qui prétendait vraiment faire chier le public éclairé, et être au-dessus de tout le monde. On peut dire alors que le postmodernisme, c'est du modernisme, plus du populisme. C'est-à-dire du modernisme au sens de brancher l'art sur la vie, comme il le voulait, mais plus les pseudo-libertés de la culture de masse. Alors évidemment à ce stade le projet est réalisé: la vie, c'est les pseudo-libertés. Autrement dit, ces pseudo-libertés propres à notre époque remplacent la dissidence bourgeoise du modernisme -c'est du modernisme sans dissidence, de la liberté sans dissidence.

Du côté de la formation sociale, comme dirait Williams, il s'agit de l'idéologie du libre-marché, de la société ouverte, de l'individu libre

dans l'économie trans-nationale; l'artiste postmoderne est un libertaire trans-national, et il fait bon ménage avec la nouvelle droite. On peut dire alors que le postmodernisme, c'est du modernisme moins l'indignation morale puritaine contre (? de?) la culture bourgeoise, moins la déclaration de guerre contre la modernité. Le postmodernisme est une séquelle du modernisme, non un reniement, un déni ou un dépassement, et c'est simultanément une dérive du modernisme, en ce sens que le modernisme a ouvert une brèche -à savoir l'invasion de concepts esthétiques dans la théorie. Cette brèche culmine dans le postmodernisme, avec cette contradiction entre l'auto-référence subjectiviste et l'auto-référence de la forme, avec une théorie où il y a dépendance de l'oeuvre vis-à-vis de son interprétation. C'est-à-dire qu'il y a un marché ouvert, libre, à sa réception, et c'est en quelque sorte le public qui fait l'oeuvre. La contradiction manifeste du postmodernisme est qu'il est auto-référentiel, et en même temps que cette interprétation dépend de l'interprétation du marché. On peut dire, pour terminer ici cette première partie de l'exposé, que le modernisme vise à l'universel, par l'éthos de la forme-idée (en bouleversant les formes, on va trouver des idées supérieures, et ainsi de suite); tandis que le postmodernisme est une skepsis, c'est-à-dire une suspension de la vérité objective et de l'universalité du sens, qui ne sont que des fonctions ad hoc, des jeux de langage, qui se transforment indéfiniment. A ce moment-là, la forme, pour le postmodernisme, devient une fonction au même titre que la non-forme. Dans un premier temps, je pense donc qu'il fait faire une critique du modernisme, qui apparaît comme un

discours de légitimation des théories postmodernes.

Deuxième partie

Il faut bien comprendre ce que Lyotard entend par "jeu de langage", au-delà de la relative confusion qui a habité les échanges avec les Anglais au sujet de la définition du "postmoderne"; un moyen de clarifier davantage sa position sur ce point est de se référer au débat qui s'est tenu entre Lyotard et Richard Rorty. Mon problème est alors le suivant: je suis d'accord avec Lyotard lorsqu'il critique Rorty, mais je suis également d'accord avec Rorty lorsqu'il critique Lyotard; par contre, ces deux théories m'apparaissent respectivement, en elles-mêmes ou "de l'intérieur", comme étant complètement loufoques.

La position de Lyotard quant aux problèmes de théorisation de la postmodernité et de la place en son sein d'une notion comme celle de "jeux de langage", peut se résumer dans une question qu'il a adressé dans le cours d'un débat avec Richard Rorty, et elle se formule ainsi: "Pouvons-nous, aujourd'hui, continuer à organiser la foule des événements qui nous viennent du monde humain et non-humain, en les subsumant sous l'idée d'une histoire universelle de l'humanité?". Et il ajoute: "Or, qu'est-ce que l'histoire universelle de l'humanité telle que nous (i.e. héritiers de la modernité), l'avons toujours entendue?". Donc Lyotard veut d'abord faire une critique de ce que la modernité

entend par histoire universelle de l'humanité. Mais qu'est-ce que la modernité?

Pour Lyotard, la modernité c'est un "mode", un "modo", c'est-à-dire étymologiquement le mot "moderne"; la modernité, c'est pour lui un mode de discours. La modernité n'est pas une époque, mais le mode (de pensée): c'est un mode dans la pensée, dans l'énonciation, et dans la sensibilité. C'est un mode qui définit un genre narratif très précis, qui fait que l'on peut parler à la première personne -et à ce moment-là le "je" de Descartes inaugure un mode narratif- et ce mode narratif est un effort pour maîtriser toutes les données (de l'expérience), y compris soi-même. Ce mode est soutenu par une idée, et cette idée, c'est le récit chrétien de la rédemption, de la faute adamique par l'amour, c'est le récit aufklärer de l'émancipation de l'ignorance et de la servitude par la connaissance (l'égalitarisme), c'est le récit spéculatif de la réalisation de l'idée universelle par la dialectique du concret, c'est le récit marxiste de l'exploitation et de l'émancipation par l'association du travail, c'est le récit capitaliste de l'émancipation de la pauvreté par le développement techno-industriel. Tout ces éléments (ou ces divers récits) ont en commun le même mode narratif, c'est-à-dire un mode qui permet de dire nous, après le je: le "nous", c'est une pluralité de "je". Et si on suppose une histoire universelle de l'humanité, une humanité, c'est qu'on peut dire nous. Or, seule la modernité a développé cette possibilité de dire "nous", précisément parce qu'elle parle sur le mode narratif du "je" -à la fois narratif et

énonciatif. Ici cependant, Lyotard introduit l'idée qu'il faut faire une critique du statut de "sujet"; à ce stade-ci, il s'agit cependant du sujet du discours, qui met en cause une structure (pronominale de type) "je-tu-il...", qui est une structure linguistique communicationnelle propre à la modernité. Avec ce "je-tu-il...", on passe effectivement à la pluralité. Lyotard soutient que ceci (cette structure?) a failli, pour la simple raison qu'il y a multiplicité des mondes, des noms, et des cultures, et que cette multiplicité est insurmontable, parce que les cultures sont des modes narratifs, et qu'on ne peut passer d'un mode à l'autre; cela est radicalement impossible. On peut apprendre une langue, mais on ne peut pas communiquer réellement, i.e. passer d'une culture à une autre, parce qu'une culture donnée peut avoir un discours tragique, mythique, émotionnel, alors qu'un autre aura un discours totalement différent. Ici, la façon de parler interdit une telle "communication inter-culturelle"; parce qu'elle renvoie à toute sorte de façons de sentir l'objet différemment, de nommer le sujet différemment, de nommer le nom différemment, d'avoir des légitimations différentes, etc.. Donc pour Lyotard, le fait que chaque culture ait un mode de nommer les choses avec des registres très séparés les uns des autres -tout comme il dit que même entre nous, on ne passe pas (automatiquement) d'un mode tragique à un mode académique (faisant même remarquer sur ce point à Rorty leur propre différence de mode). La modernité à ce moment peut être considéré comme une culture, dans la perspective même du "mode" qu'elle déploie, mais cette même modernité a été complètement flouée parce qu'elle n'a pas compris, (dans son désir d'universalisation), que

les autres cultures comportent des différences radicalement impossibles (à assimiler), et que cela situe des différences insurmontables. Il dit d'ailleurs par exemple, en voulant prouver son argument, que le cas du mouvement ouvrier qui a voté des crédits de guerre, la Deuxième Internationale qui a pris position dans le cadre de l'annexion de l'Alsace et de la Lorraine, le Comintern qui supprime les communismes nationaux pour la seule hégémonie du communisme russe, jusqu'aux gouvernements actuels, qui s'écrasent sous la pression des Etats-Unis, etc., c'est toujours un "mode" qui en écrase un autre; l'internationalisme et le cosmopolitisme, qui étaient des thèmes du projet de la modernité, s'effacent sous les réalisations contemporaines. La modernité, avec son langage de l'émancipation, n'est plus possible, car elle privilégie elle aussi un mode au détriment des modes des autres cultures qui reçoivent ou perçoivent ce mode de la modernité selon des modalités différentes, etc.. Il écrit: "Quand je parle d'incommensurabilité entre les modes et les cultures, je n'ai pas en vue la pluralité des langues, mais des genres de discours ... Certaines communautés se légitiment par des récits d'origine, d'autres par des projets, des perspectives de coopération, ce qui évidemment donne un rapport complètement différent au temps ... Vous pouvez parler d'un événement quelconque, le même, mais dans plusieurs genres. Vous pouvez le raconter pour faire rire, pour persuader, pour persuader que vous l'avez vu, pour persuader que vous êtes un bon témoin, vous pouvez l'expliquer pour convaincre vos auditeurs, pour les faire pleurer. Voilà ce qui suffit à classifier des genres de discours. ... Je dis qu'on peut

toujours passer d'un genre à l'autre, changer de genre, mais on ne peut jamais traduire." C'est "ou bien - ou bien"; le mode de la modernité n'est pas celui du cosmopolitisme. Lyotard écrit: "Entre les Cashinahuas et nous, il existe une grande différence de genre de discours, et elle est fondamentale". Il introduit cet exemple pour montrer que dans la société mythique, ce n'est pas le même rapport au temps, à la chose, et que conséquemment le Cashinahua ne peut jamais entendre les choses sur sous un autre mode (que le sien), sous peine de se nier lui-même, et d'être complètement "impérialisé".

Par rapport à cette position, Rorty développe de son côté l'argument suivant, en répliquant d'abord à Lyotard qu'il ne peut tout d'abord tout simplement pas dire "nous". Mais Rorty est alors tout à fait "postmoderne", car dans un texte de cinq pages, il va réussir (malgré ce qu'il vient de dire) à répéter vingt fois "nous"!, entendant par là, "philosophes-Américains-anglo-saxons-socio-démocrates-et-libéraux-du-vintième-siècle", disons que... En disant cela, il soutient que poser la question en ces termes suffit pour tenir un débat philosophique sans référence à un "nous" transcendantal. Il réplique à Lyotard en disant que sa manière de poser le problème de l'impossibilité du "nous" provient du fait qu'il relie les "grands récits" au sujet transcendantal; Rorty pour sa part, soutient que le "nous" auquel il se réfère peut dire simplement: "nous (i.e. "philosophes-Américains-...") pouvons persuader le Cashinahua d'épouser nos valeurs qui sont les meilleures que la race humaine n'ait jamais trouvées, pour le persuader,

sans que par ailleurs on l'oblige à changer sa nature de Cashinahua." A la remarque de Lyotard à l'effet que la persuasion, c'est de la violence, c'est de la contrainte, et non du consensus, Rorty réplique qu'en l'absence de "grands récits" (et donc la référence de ce récit à l'émancipation), la persuasion n'a qu'un seul critère: soit la présence de la police, des journalistes et de la télévision, ou pas; ça suffit pour faire un débat politique fondé sur la liberté. Vous ne pouvez absolument pas dire que la persuasion est fondée sur la contrainte (selon la référence des textes Grecs qui montrent que la persuasion est liée à la ruse, etc.), puisque vous n'avez plus de "grands récits" d'émancipation; conséquemment, la seule possibilité éminemment pratique, c'est que s'il n'y a pas de police, s'il n'y a pas de télévision ou de journalistes qui manipulent l'affaire, la persuasion est démocratique.

Rorty est donc d'accord avec Lyotard pour dire qu'il n'y a plus de "grand récit", puisqu'étant lui-même d'orientation "pragmatique" (ou pragmatiste), il se rallie à cette position qui, depuis ses origines, s'est efforcé de déconstruire l'idée d'une "nature humaine". Rorty écrit: "L'histoire humaine, ce n'est pas une toile de fond métaphysique, et on peut supposer un récit historique dans lequel la démocratie américaine est un assemblage des meilleurs moments de l'Occident." A la question initiale de Lyotard quant à la possibilité d'"organiser la foule des événements sous l'angle d'une histoire universelle...", Rorty répond par l'affirmative, en soulignant qu'on doit le faire en autant qu'on parle d'humanité, et qu'on évite les "métats-récits", et qu'on

s'accroche plutôt à des récits empiriques et historiques. Rorty écrit:
"Il faut tout simplement adapter nos aspirations socio-démocratiques occidentales à partir de judicieuses concessions mutuelles. Nous croyons, nous, pragmatistes Américains du XXe siècle, que cet ethnocentrisme modéré est inévitable et pleinement justifié. (...)
L'utopie pragmatiste [remarquez le terme utopie!] n'est pas celle dans laquelle la nature humaine est émancipée, mais plutôt celle où chacun a la chance de proposer diverses manières de bâtir une société mondiale. (...)
Ce que le pragmatisme cherche, ce sont des récits fortement cosmopolites, mais qui ne soient pas des récits d'émancipation. Il croit qu'il n'y a jamais rien eu à émanciper, et que l'humanité n'a jamais été dans les chaînes. L'humanité est arrivée à se créer une nature peu à peu, à travers de plus larges et de plus riches mélanges de valeurs opposées [c'est le melting-pot américain!]. Récemment, il semble même que l'humanité soit arrivée à en produire une particulièrement bonne, à savoir, les institutions de l'Ouest libéral. S'il y a une idée transcendante, une seule, c'est celle de la tolérance, non celle de l'émancipation. La première réaction du pragmatiste à la question de Lyotard, sera qu'on n'a pas besoin de supposer un "nous" subsistant au sein d'un sujet métaphysique trans-historique si l'on veut raconter des histoires de progrès. Du moment qu'on renonce à la quête métaphysique d'un vrai soi pour l'homme, on ne peut parler que du soi contingent et historique qu'il y a devant nous. [Alors évidemment ce soi contingent, c'est l'Amérique!] Si je comprends Lyotard, il m'accuse d'impérialisme, puisqu'on ne peut pas convertir une culture par persuasion. Mais Lyotard

n'a pas lu Wittgenstein comme il le faut; Lyotard trouve chez Wittgenstein des divisions insurmontables entre des îlots linguistiques. Je le vois quant à moi recommander la reconstruction de voies qui, avec le temps, rejoindront l'archipel au continent. Ces voies ne prennent pas la forme d'un manuel de traduction mais plutôt d'un savoir-faire cosmopolite, dont l'acquisition nous permettra de nous déplacer entre les régions de notre propre culture, et de notre propre histoire, par exemple entre Aristote et Freud, entre le jeu de langage de la prière et celui du commerce, entre les idiomes de Luther et de Matisse. A mon avis, ce contre quoi Wittgenstein semble nous mettre en garde, ce ne sont pas les efforts de traduction de l'intraduisible, mais au contraire la malheureuse habitude philosophique qui voit dans des langues différentes des systèmes incompatibles de lois."

Rorty dit que lorsque Lyotard parle, c'est toujours en termes de "tribunal" (de la raison), en posant la question: Quelle langage parlent les juges? Rorty réplique à cela en écrivant: "Il faut éviter toute restriction autant que possible, et aussi souvent que possible. Il faut penser la rationalité non comme l'application de critères, comme dans un tribunal, mais comme l'aboutissement à un consensus, comme dans une assemblée populaire. Cette suggestion fait chorus avec la proposition de Wittgenstein, selon laquelle on devrait penser la compétence linguistique non pas comme une maîtrise de règles, mais comme l'aptitude à se mettre d'accord avec les joueurs d'un jeu de langage, un jeu joué sans arbitre." La compétence linguistique ce n'est pas apprendre des règles,

mais c'est être capable de jouer à des jeux de langages sans arbitre, et se mettre d'accord: donc des règles qui se définissent ad hoc.

Rorty dit ensuite la chose suivante: "Il y a des croyances dissemblables, mais elles peuvent être surmontées par un travail patient du consensus, et la défaillance de la modernité, c'est un déclin de la foi dans la capacité de trouver un ensemble de critères uniques, que tout le monde pourrait accepter, quel que soit le temps ou le lieu, avec un seul jeu de langage qui en quelque sorte peut faire tout ce que les autres jeux de langage ont pu faire." Et évidemment ce jeu de langage, c'est celui de l'Occident. Et Rorty juge que c'est le meilleur qu'on ait trouvé jusqu'à maintenant; il ajoute que "...ce sont-là des arguments réformistes, qui sont familiers à tradition du libéralisme occidental; c'est la capacité de cette tradition de se modifier d'elle-même, et de convertir le différend en processus de litige." C'est là à mon avis une définition de la rationalité par la non-force, c'est-à-dire par le consensus, par la différence, et il n'y a alors de rationalité que par la tolérance; c'est la seule "rationalité" admise. Rorty ajoute encore la chose suivante: "Je trouve étrange que Lyotard laisse tomber le projet d'une histoire universelle, et soit en même temps disposé à trouver un sens historique pour le monde des nouvelles technologies de l'information, et du nouveau projet des sciences physiques et biologiques." Car évidemment, le seul critère universel à ce moment-là, si ce n'est pas le consensus libéral occidental, démocratique, ce ne peut être que les technologies de l'information, etc.. Il est clair qu'à ce point, il y a chez Rorty une

critique de l'"obscur destin de la technique" de Lyotard, et Lyotard n'a pas d'autres solutions que de poser ce problème de l'obscur destin de la complexification et de la motricité, s'il pose le problème en ces termes. Et sur ce point il est coincé par Rorty, qui lui dit: Si tu poses le problème de l'universalité qu'en termes de technologie dans le monde, à ce moment-là la raison devient une raison instrumentale technique, qui comme telle est toute seule et souveraine dans le monde; or on peut très bien considérer la question de la persuasion, puisque l'on accepte alors que la seule raison humaine, c'est le dialogue, c'est la tolérance, et conséquemment il suffit qu'il n'y ait pas de présence de police pour pouvoir légitimer un discours quelconque sur le "nous" et sur l'humanité.

Discussion

Olivier Clain: Je voudrais faire une remarque à propos de la notion de "jeu de langage". J'ai le sentiment qu'entre Rorty et Lyotard il y a un débat qui, au fond, est un débat assez général sur la question de l'universalisme et des isolements culturels. Rorty et Lyotard s'accordent pour transposer ce débat-là au niveau de l'analyse du langage, que Wittgenstein a le premier développée avec la notion de "jeu de langage", avec l'idée d'isolement de chaque "jeu de langage" par rapport aux autres et l'idée corollaire d'intraductibilité d'un "jeu de langage" dans un autre - quand je suis dans le dénotatif, je ne peux pas être dans l'impératif, ou le performatif, etc. Je suis pris à chaque fois dans une "règle" particulière, une perspective particulière sur le monde, etc. Avec Wittgenstein l'analyse de l'esprit devient ici analyse du langage, et entre Hegel et Wittgenstein on a donc perdu l'épaisseur historique de "l'idée" de l'esprit, puisque le "réel" de l'esprit est analysé à ce plat niveau qui n'est pas le niveau "propre" du langage. Austin n'a pas de mal à montrer qu'il y a quatre "séries" de jeux de langages possibles, puis que de ces quatre "séries", on peut en tirer une infinité (par exemple chez Lyotard). Mais le tour de passe-passe est le suivant: c'est que par le détour de l'analyse du langage, on revient en fait sans vouloir le reconnaître à une vieille question philosophique, qui est celle de la différenciation des dimensions de l'expérience humaine. On remonte en réalité à Aristote, et à la classification des différentes sphères de l'expérience relativement autonomes les unes par rapport aux autres - c'est-à-dire la sphère de la connaissance, la sphère morale, la sphère technique et la sphère esthétique. Ces dimensions sont en effet relativement "intraductibles" les unes dans les autres; mon expérience cognitive n'est pas la même chose que mon expérience morale, mon expérience morale n'est pas une expérience esthétique, mon expérience pratique-technique n'est pas une expérience esthétique, et cela même si ces deux dernières font partie de la poïesis, etc. Dans toute la tradition philosophique (car cette question reste présente jusque chez Hegel), on a unifié ces divers domaines de l'expérience humaine dans le sujet transcendantal; c'est qu'il y a, déjà chez Aristote, la conception d'un sujet capable de passer d'un "jeu de langage" à un autre, en restant permanent, sous-jacent à chacun des jeux de langages et capable précisément de les articuler les uns avec les autres. La réalité du sujet, dans la philosophie de Aristote jusqu'à Hegel, c'est cette capacité de passer d'un domaine de l'expérience à l'autre, puis d'articuler ces différentes dimensions. Une fois qu'on a fait disparaître ce sujet qui unifie les différents jeux de langage, d'abord à titre d'esprit, et ensuite à titre de sujet individuel (il y a dissolution du sujet chez Wittgenstein), il ne reste plus que des "jeux de langage". Comment alors, à partir des "jeux de langage", "revenir" vers ce sujet, comment "passer" d'un "jeu de langage" à un autre? C'est la même question qui est transposée au niveau de l'analyse des cultures, avec le même a priori: l'incommensurabilité des cultures, l'incommensurabilité des paradigmes scientifiques, etc. On est toujours dans la même "épistémé", et c'est le

même problème qui retourne, et c'est le même enjeu du problème de la culture à celui de l'expérience subjective, etc. Mais même à ce niveau il y a encore une certaine mystification, puisque c'est bien évident que le "jeu de langage" n'est possible qu'à la condition qu'on s'entende effectivement a priori sur le fait que l'on est en train de jouer tel ou tel jeu. Et cette entente a priori est en fait la preuve que le sujet est encore présent; on ne peut pas prétendre que les "jeux de langage" sont clos sur eux-mêmes, comme on ne peut pas prétendre que les différentes cultures sont incommensurables.

Michel Freitag: Je voudrais prolonger ce que dit Olivier en mettant l'accent sur l'importance symptomatique des positions de Rorty et de Lyotard. Une fois que l'on admet, après Wittgenstein, la disparition du sujet transcendantal et donc l'isolement des sphères de l'expérience humaine considérée simplement comme des champs auxquels renvoient divers "jeux de langage" eux-mêmes compris à partir des modes du langage qui sont logiquement incommensurables, la tendance de Rorty est de retrouver une unité -unité qui est définie cependant au niveau empirico-pratique de l'interaction. On passe ainsi d'un postulat de l'unité a priori de la subjectivité individuelle et collective (et par conséquent aussi de l'intelligibilité potentielle entre les humains, et donc d'une communauté humaine, d'une histoire humaine, etc., toutes réalités qui peuvent se rattacher uniquement à cette a prioricité de la subjectivité et de l'intersubjectivité transcendantales), à la perspective de la réalisation a posteriori de cette unité, en s'en remettant à l'influence pratique des individus les uns sur les autres, sans aucune valeur ou référence fixe, qu'elle soit cognitive, éthique, esthétique... Cela souligne l'importance radicale que peut prendre l'option pragmatique comme solution-dissolution de tout le problème de la philosophie qui est justement le problème de l'a prioricité (du fondement). Et ce problème n'est rien d'autre que le problème de la constitution de l'identité subjective et de la société lorsqu'elles sont devenues problématiques. Or c'est précisément cela que le pragmatisme renvoie à une solution empirique, a posteriori. Par contraste, Lyotard se contente de constater l'éclatement, la perte de l'unité, et il constate cette perte comme une perte, parce qu'en philosophe il sait bien que l'a prioricité transcendantale est une condition de toute unité effective, concrète, réelle et non pas nominale, de la subjectivité aussi bien individuelle que collective.

Dario de Facendis: J'ai trouvé l'exposé de Jacques très beau. Mais il y a des choses qui me troublent, et entre autres la question de l'utilisation que fait Lyotard de la référence à l'interprétation du rêve chez Freud. Pour Freud, dans toute interprétation du rêve, le psychanalyste est confronté à ce qu'est l'ombilic du rêve, c'est-à-dire ce point, ce trou noir, in-analysable, et qui a un rapport direct avec le mystère. Il y a là quelque chose que Freud laisse ouvert, et cela au moment même de sa plus forte tentative de réduire justement ce mystère-

là, et c'est l'ombilic du rêve. Or si on prend cette image, je dirais que cela est en rapport avec tout ce que l'on vient d'entendre; il y a quelque chose qui fait trou dans tout ça, et c'est le réel. C'est-à-dire que tout ce discours-là ne peut être bâti que par l'élimination d'une catégorie fondamentale qui est celle du réel, et de toute la possibilité qu'il y a du rapport entre réel, réalité (telle que théorisée par exemple par Lacan), et langage. Et si je reprends à partir de la remarque faite par Olivier, je dis que ce n'est pas à partir de Aristote qu'on doit voir ce problème émerger; Aristote, c'est déjà un moment de rupture par rapport à une tradition qui ne voit pas le langage comme propriété de l'humain. Pour la tradition ce n'est pas le sujet humain qui a la possession du langage; l'être humain pré-socratique c'est plutôt celui qui, à travers le langage, traduit un langage qui est déjà pré-existant, et qui n'a pas de nécessité d'être formalisé, ou d'être mis en théorie, puisque la théorie naît de ce langage-là qu'est le réel -donc le réel comme langage, comme la chose par laquelle nous puisons la possibilité même de parler; et le réel est appréhendé au même instant comme cette chose irréductible au langage, et qui est toujours prête à surgir comme pure forme de la terreur. Ainsi il y a cette ambivalence qui est éliminée complètement (de l'horizon de théorisation qui nous a été présenté). Et alors tout le projet de la modernité, et de la postmodernité, c'est de (nous) faire passer, par rapport à cette condition humaine, de cette tragique confrontation au réel et au langage du réel, au silence et à la disparition du réel; de nous faire passer à la possibilité de créer une réalité, une histoire universelle qui serait l'irréalité concrétisée, dans la vie de chacun et dans la vie des peuples. Or à ce moment-là, on élimine tous les problèmes, ou en fait il n'y a plus qu'un seul problème qui est celui de la mise en marche de l'irréel, qui fonctionne parfaitement une fois qu'on a éliminé le prérequis de la possibilité d'une communication, quelle qu'elle soit, avec le réel. Et tout ça c'est de l'irréel, mis en forme, et c'est à cela que nous sommes confrontés.

Olivier Clain: Je voudrais faire une remarque sur ce que Dario vient de dire des origines de la tradition philosophique occidentale et de son rapport à la tradition. Aristote représente bien la fin des traditions pré-socratique et socratique qui avaient posé que l'Être parlait, que l'Être avait un logos qui lui était propre et que l'homme était à l'écoute de ce logos; mais précisément chez Aristote il y a encore cette idée-là (sous la forme de "la pensée qui se pense"), et à ce moment là c'est l'Être, et le langage de l'Être, qui viennent "arrimer" le sujet, et c'est pour ça que c'est un quasi-sujet transcendantal, et non un sujet transcendantal. La deuxième remarque que je ferais est que Dario a selon moi raison quant à la disparition du réel, parce que Wittgenstein introduit précisément la philosophie du langage à la condition de poser qu'il est absolument impossible de parler du réel. La philosophie du langage commence avec le silence définitif de l'Être; ici le réel ne parle pas, et on ne peut rien dire sur le réel, on ne peut que parler sur des paroles: donc on est enfermé dans le langage. On est dans une

position strictement inverse à celle de Heidegger à la même époque (les années 30).

Jacques Mascotto: J'apporterais sur ce point une précision d'ordre biographique: Le problème c'est que Wittgenstein était Juif, et qu'il détestait les Juifs; il était très "anti-origine-juive", et il repoussait pour lui-même toute judaïté, et le fait d'arriver à un langage artificiel pur c'était la façon d'échapper à cette judaïté - tout comme les immigrants dans les métropoles ont développé un langage artificiel. Toute cette problématique idiosyncrétique l'a complètement poussé à dépasser les Lumières -parce que les Juifs arrivaient même à être Juifs dans la philosophie des Lumières. Il y a fort à parier que la notion de "jeux de langage" chez lui provient de cette phobie; il n'a enfin accepté d'être Juif qu'en Angleterre, après le nazisme.

Michel Freitag: Je voudrais faire une remarque pour compléter celle de Olivier, par rapport à ce qu'a dit Dario à propos des origines de la philosophie. Il faudrait un peu corriger la manière dont Dario situe l'origine de la philosophie; ce n'est pas dans la philosophie qu'apparaît ou que se produit la rupture. La philosophie est une tentative de réparation de la rupture. En Grèce, ce ne sont ni Socrates, ni Platon, ni Aristote qui produisent une rupture vis-à-vis de la tradition. Et ce ne sont même pas eux non plus qui expriment d'abord cette rupture, ce sont les sophistes, et avant eux les "philosophes de la nature" avec tous leurs paradoxes. Ce qui s'est produit en Grèce, c'est la perte de la crédibilité du mythe auprès des élites, d'abord dans la cité marchande aristocratique, puis dans la cité démocratique, et l'incapacité de ces élites -ou leur refus- de produire une "tradition" au sens classique, c'est-à-dire une structure traditionnelle d'autorité (la royauté, etc.) et la légitimité religieuse correspondante, théologique et ecclésiastique. C'est devant une telle situation et en elle que les philosophes cherchent à restaurer par un détour réflexif cette unité qui était donnée de manière immédiate dans le mythe, et qui ne s'est pas objectivée de manière médiate dans la religion et l'instauration d'une tradition explicite et autoritaire fondée sur elle, comme dans les "sociétés orientales". Le moteur ce n'est pas la philosophie, la philosophie essaie de rétablir l'unité, depuis Aristote jusqu'à Hegel. Et c'est après, beaucoup plus tard, que la philosophie abandonne ce projet. Ici, maintenant, la philosophie "baisse les bras" devant l'éclatement du projet moderne qui visait à fonder l'unité des références a priori universalistes et abstraites, ou encore idéales et idéalistes. Elle croit qu'elle reste une philosophie accomplissant sa tâche de philosophie lorsqu'elle devient simple constat de cet éclatement, de cette perte de sens. On ne peut pas mettre Aristote dans un cheminement similaire à celui qui va s'accomplir avec la liquidation de la philosophie dans la postmodernité, puisque c'est exactement le contraire qu'on doit constater. La rupture de l'unité de la société primitive et de la société traditionnelle est survenue avant

la philosophie; la philosophie répond à cette question, ce n'est pas elle qui l'a posée, ou qui la crée. Ce n'est qu'une nuance, mais avec cette nuance on peut mieux comprendre la portée de la postmodernité (ou disons, du modernisme en art et de la postmodernité aussi en philosophie); sinon on dirait finalement tout simplement que la postmodernité vient "achever" la philosophie, vient la "réaliser" - c'est d'ailleurs un peu la position développée dans certains textes de Heidegger. Et dans ce "retour aux sources" qu'on effectue, on nie complètement qu'il y a une histoire de l'humanité qui s'est produite, et à laquelle l'histoire de la philosophie n'a fait que répondre.

Jean-Luc Cossette: A la limite, on peut dire que cela commence avec la référence mythique, ça commence à Homère, au moment où l'on se met à raconter, en mettant ainsi en scène une autre modalité de la parole. Mais je voudrais faire une remarque également sur le thème évoqué dans l'exposé de Jacques à propos du "nous" dont parle Rorty. Il y a là une façon, ou même une volonté très claire, de rabattre un problème, qui ne disparaît toutefois pas pour autant parce qu'on le rabat. Lorsque Rorty dit de ce "nous" ("pragmatistes-Américains-..." etc.) qu'il peut bien se promener de Aristote à Freud, par exemple, sans recourir à un sujet transcendantal, il profère une absurdité; c'est-à-dire que ce à quoi on procède ici, c'est à une espèce de réification de la notion de sujet transcendantal -qui n'a jamais désigné de "corps mystique" quelque part, mais qui veut tout simplement désigner ou décrire la réalité ou l'unité de ces dimensions de l'expérience. Alors on a beau abolir ou dissoudre les "méta-récits" ou tout ce qu'on voudra, tant qu'on peut parler d'une réalité de l'unité de l'expérience, ce n'est rien d'autre que cela qui est désigné par la notion de sujet transcendantal. Dans ce sens-là, ce discours qui se promène de Aristote à Freud, "sans sujet transcendantal", ne sait tout simplement pas ce qu'il dit. Pour se promener de Aristote à Freud, alors qu'eux-mêmes sont morts depuis fort longtemps, alors que Rorty, lui, est aux Etats-Unis d'aujourd'hui, pour se poser entre ces gens-là, il doit passer par quelque chose d'autre que ce "nous" empirique qui se réduit à la limite à une pure superficialité des choses. C'est assez fatigant d'entendre que l'on prend pour acquis la disparition du "sujet transcendantal", alors que la plupart du temps on ne sait pas de quoi on parle au juste quand on s'y réfère. Cette notion ne décrit que la réalité de l'unité des dimensions de l'expérience, et ça, tant que l'on sait encore parler, alors tant que Lyotard et Rorty peuvent se répondre l'un et l'autre, et qu'il y a une "certaine" compréhension de ce que l'un et l'autre disent, alors à ce moment-là il y a un détour -appelé différence ontologique, ou appelé du nom qu'on veut-, et par le fait même une notion de différence qui va créer le sens. Et cette existence de la différence entre la pure empiricité et une dimension où le sens peut être délivré (et je rejoins là ce que Dario disait un peu plus tôt), tant qu'on parle elle est là. Il n'y aurait que deux personnes parlant, et qui se comprennent, et ce serait déjà suffisant pour que l'on parle de sujet transcendantal au sens de la philosophie. Maintenant, dire qu'il y a cet espèce de grand

Léviathan, substantification ou réification de l'Être (ou de l'état de toutes ces choses-là), on peut très bien le faire si on veut, mais on ne parle plus du même cheval à ce moment-là. Il me semble que c'est là le cœur de tous les débats sur la question des "méta-récits" -du côté de Lyotard par exemple qui dit qu'il n'y a pas de consensus général, mais il n'y a que des consensus locaux; mais ces consensus locaux en question, on ne peut pas les théoriser ni les comprendre, sans se référer à ce que notre tradition a appelé un sujet transcendantal. On peut dire éventuellement qu'il y a une tendance "anthropocentrique" (ethnocentriste) dans cette tradition-là, et on peut en dire que la société traditionnelle posait la question autrement, mais il faut voir que la question reste toujours posée. Le sujet transcendantal n'est pas disparu; on n'a pu ne pas le comprendre, comme on s'obstine à ne pas comprendre Kant ou Hegel, mais cela ne le fait pas disparaître pour autant. Ce sujet transcendantal n'est "disparu" que si on l'imagine dans sa "matérialité", peinte en vert et rangée dans une armoire par exemple -mais dans de tels termes, le sujet transcendantal n'a jamais existé.

Dario de Facendis: J'aimerais justement tenter de clarifier ce point; je ne suis pas sûr que ce que Jean-Luc avance en parlant du "sujet transcendantal" ne puisse être que le "moment unitaire" des différents champs de l'expérience, ou son moment unificateur. Je ne crois pas que ce soit ça le sujet transcendantal. Je pense que le sujet transcendantal ne peut exister qu'au moment où il est posé comme autonomie éthique, par rapport à une réalité ambiante qui peut contredire cette conscience autonome du sujet par rapport au déterminisme. Chez Platon par exemple, cette division de l'expérience en "dimensions autonomes" (esthétique, éthique, etc.) n'existe pas.

Olivier Clain: Mais il y a tout de même trois dimensions de l'expérience chez Platon: les trois Idées (celle du Beau, du Vrai et du Bien) définissent les trois idéaux régulateurs de chacune des dimensions de l'expérience chez Platon. Il y a l'unité supérieur qui est le "en agathos théos", et ensuite les trois idéaux du Beau, du Vrai et du Bien qui, en tant qu'ils sont séparés, définissent chacun les idéaux régulateurs de chacune des dimensions de l'expérience humaine.

Dario de Facendis: Oui, mais chacun de ces éléments-là n'est pas pensé en fonction de son autonomie, et ne peut pas l'être...

Olivier Clain: C'est exact. Parce que l'unité est réifiée dans le "en" (le "un" agathos théos); l'unité n'est pas d'abord du côté du sujet de la modernité qui unifie son expérience. L'expérience est unifiée a priori par le "en agathos théos". C'est pourquoi chez Platon on ne peut parler que d'un sujet "quasi-transcendantal". Chez Aristote toutefois on assiste à l'affirmation de l'acte du sujet.

Dario de Facendis: Elle n'est pas unifiée par l'élément supérieur, l'"Idée absolue" par exemple, parce qu'elle se situe à un autre niveau; elle est unifiée par la conscience du sujet.

Olivier Clain: Non pas chez Platon, et même pas complètement chez Aristote. Ce n'est pas dans la conscience du sujet qu'il y a unification, c'est dans l'Idée des idées. Mais chacune des idées est déjà posée comme étant relativement autonome; le Vrai est l'idéal régulateur de l'expérience cognitive; le Bien est l'idéal régulateur de l'expérience éthique; le Beau et l'utile sont des idéaux régulateurs de la poïesis. On retrouve donc les trois champs de l'expérience, sauf qu'ils ne sont pas unifiés du côté du sujet, comme dans la pensée moderne à partir de Descartes, ils sont plutôt unifiés dans la réification de l'Idée absolue, l'Idée des idées, qui est au-dessus des trois sphères.

Dario de Facendis: Mais non, ce n'est pas ça la conception qui se développe chez Platon; il y a ces trois niveaux de l'expérience, d'accord, mais ces trois niveaux n'ont aucun sens si à l'intérieur du sujet il n'y a pas un élément régulateur qui est celui de la recherche de la Justice, c'est-à-dire l'élément éthique fondamental du sujet. Parce que dès que tu manques de cet élément éthique, ces trois niveaux de connaissance ne peuvent se retrouver chez le sujet. Le sujet qui s'engage dans la recherche du Beau sans avoir cette "centration" éthique...

Olivier Clain: C'est vrai mais la "centration" est religieuse chez Platon, elle est religieuse plutôt qu'éthique. C'est-à-dire qu'au fond, l'unité suprême des trois idéaux, c'est une unité pensée sous forme religieuse -l'Idée suprême chez Platon, c'est un être divin- et du côté du sujet, ce qui unifie ses dimensions de l'expérience, c'est la dimension religieuse. Je ne pense pas qu'on puisse dire que cette unité n'existe pas chez Platon; simplement, le sujet transcendantal n'a pas à ce moment d'autonomie comme dans la modernité. Je persiste à croire que c'est seulement chez Aristote qu'on assiste vraiment à la première formulation d'une théorie générale de l'expérience.

Majid D'Khissy: Ce qui gêne à mon avis dans cette définition du sujet transcendantal, telle qu'elle est fournie par la philosophie, c'est qu'on a l'impression qu'il est donné dans son unité a priori. C'est-à-dire que son unité n'est pas problématique -bien qu'elle soit "résolvable" de manière contingente- alors que son unité est problématique de manière fondamentale dans le sens religieux du terme; il y a toujours une incomplétude, appelée "recherche" par la philosophie, qui est une quête. L'unité de ce sujet est à construire,

elle n'est pas donnée.

Jean-Luc Cossette: Mais encore une fois, la notion ne conteste pas cela; au fond ce que Majid suggère, c'est qu'on pourrait dire que cette Idée là est dynamique -et dans ce sens-là dialectique. Il n'y a pas de contradiction, ou nous n'avons pas à opposer cette notion d'a priori avec le caractère dynamique. C'est en fait la compréhension des moments de l'expérience qui est celui de l'unification.

Majid D'Khissy: Ce n'est pas une contradiction mais une gêne, une gêne devant ce sujet de l'inégal en fin de compte.

Michel Freitag: On peut être d'accord avec Dario en ce qui concerne le caractère éthique de l'unité du sujet transcendantal chez Platon. Mais chez Platon -et c'est là la grande différence avec Kant- l'unité éthique reste fondée ultimement à l'extérieur du sujet, dans la réalité de l'"Idée des idées", le "en agathos theos" comme le rappelle Olivier. Et alors, même du côté du sujet, le moment éthique réflexif reste finalement absorbé dans un acte plus élevé de contemplation de nature "cognitive". Par ailleurs, ce moment éthique, critico-réflexif, s'oppose au moment esthétique-expressif, ces trois moments restant intégrés dans la hiérarchie: connaissance, éthique, esthétique, qui renvoie en fin de compte du côté de l'objet le principe de toute unité. C'est là le sens qui a toujours été donné au "réalisme" de Platon, non pas par opposition anachronique à un quelconque "idéalisme", mais par opposition au nominalisme déjà défendu par les sophistes. Ce qui est centré sur le moment éthique, c'est le problème de la crise, que l'ontologie platonicienne ne parvient pas vraiment à résoudre faute de médiations. Ainsi, je reprends ici ce qu'a dit Majid, l'unité du sujet transcendantal n'est pas fondée ultimement dans la subjectivité en tant que telle, et c'est seulement son rétablissement qui s'opère dans ce moment éthique de recherche ou de quête, dans une condition où la vérité n'est plus immédiatement donnée et autoritairement garantie (réminiscence, mythe de la caverne, etc.), et où le sujet est en devoir de rejoindre par lui-même une vérité déjà existante en dehors de lui, mais désormais "cachée". Et c'est en cela que réside l'horizon religieux dans lequel s'inscrit encore la pensée éthique de Platon, comme le souligne Olivier.

Olivier Clain: On pourrait peut-être simplifier les choses en disant que dans la philosophie traditionnelle, le sujet transcendantal existe, mais il passe d'une certaine manière inaperçu à cause du transcendant -il est réifié dans le transcendant. La récupération du transcendant qui se fait avec la modernité (à partir de Descartes) fonde le sujet transcendantal. Mais l'unité du sujet est déjà donnée dans la philosophie grecque; elle est donnée comme a priori dans le sujet

transcendant qui s'appelle l'Idée.

Jean-Luc Cossette: Chez Platon, c'est l'âme...

Olivier Clain: C'est pour ça que je disais tout à l'heure que c'était religieux; puisqu'il y a en réalité une théorie de la métempsychose sous-jacente à la théorie platonicienne comme il y aura une théorie de la métasomatose dans le néoplatonisme; l'âme a déjà séjourné auprès des idées, et c'est là qu'elle trouve la garantie de son unité. L'unité du sujet est déjà donnée avant la vie, parce que l'âme a déjà séjourné auprès des idées du Vrai, du Bien et du Beau, et sait donc déjà, de préscience, ce que sont le vrai, le bien et le beau. Lorsqu'elle s'incarne dans un corps empirique, elle préserve son unité, elle la garde.

Jacques Mascotto: Bien sûr on peut dire cela de la philosophie grecque; mais il y a tant de choses auxquelles on peut se référer: le mythe d'Ehr par exemple... Je crois plutôt qu'il faut voir dans le pathos le fondement de la philosophie...

Olivier Clain: Oui sans doute, mais cela est vrai d'abord de la tradition pré-socratique, pas de la tradition socratique. On ne doit surtout pas sous-estimer le caractère profondément moderne de la théorie aristotélicienne de l'expérience.

Dario de Facendis: En réalité, la question, et qui est très importante, c'est de savoir comment aborder cette question des origines de la philosophie. Quand Oliver parle de Platon, il l'appréhende dans une vision rétrospective qui prend son point d'aboutissement et sa construction définitive pour en faire l'analyse complète (en soumettant de manière "téléologique" ses développements à cette issue); mais c'est là quelque chose qui s'est construite à travers une expérience et à travers des déchirements absolument tragiques. Or il ne faut pas attendre la théorie finale des Idées, de la métempsychose, de la récupération du pythagorisme et de l'orphisme, pour trouver à l'intérieur de ce développement, chez Platon, le fondement du sujet transcendant. Il ne faut pas attendre tous ces développements parce qu'ils sont déjà donnés dans la figure tragique de Socrate qui meurt parce qu'il s'oppose, en tant qu'individu qui a une conscience propre, à la cité. Et c'est à ce moment-là que cette unité est donnée, dans l'acte d'opposition...

Olivier Clain: C'est-à-dire dans le daimôn. Le sujet transcendantal existe sans doute chez Socrate aussi; et il est posé dans le daimôn, qui

est autre chose que la personnalité empirique de Socrate. Il est la raison -l'universel posé au coeur de Socrate- à laquelle Socrate se jure d'obéir de manière exclusive; sa raison intérieure, son daimôn, est déjà l'incarnation du sujet transcendantal.

Dario de Facendis: Cependant ce daimon est interprété par les Athéniens comme un élément étranger introduit au coeur de la cité, et qui doit justement être éliminé. Ce n'est pas un appel à une religiosité qui serait la religiosité commune que "nous partageons", et qui fait en sorte que je puisse en appeler à elle; c'est plutôt quelque chose qui revient de manière absolument radicale à l'individu nommé Socrate. Personne ne peut dire avoir entendu ou avoir vu le daimôn, avoir eu un contact avec lui -sauf à travers le sujet Socrate.

Olivier Clain: Mais c'est bien grâce au daimôn qu'il pratique la maïeutique, qu'il se situe par rapport à l'art de la persuasion, qu'il accouche de la vérité de la parole des autres. Le daimôn de Socrate, c'est en quelque sorte l'a priori de la communication, c'est-à-dire le fondement de la communication socratique; c'est déjà un rapport à l'universel.

Jacques Mascotto: Quand Platon expose le mythe d'Ehr, dans La République, il se trouve d'ailleurs bien embarrassé; en discutant la cité idéale, et en posant la question du renouveau du monde, à partir d'une situation où tous les hommes sont morts, la préséance de la parole est donnée non pas aux dieux mais aux hommes, car ce qui est invoqué alors est le fait que les hommes ont souffert, qu'ils ont conséquemment l'expérience, et savent ce qu'ils veulent dire par là. Et c'est donc l'expérience née d'un pathos qui est appelée à parler. Ainsi, pour les Grecs c'est l'idée du pathos qui est un rassemblement de l'expérience face au monde, qui est une sorte d'unité, sans être autre chose qu'unité en termes de constitution de l'expérience.

Dario de Facendis: Il y a une chose que je voudrais ajouter: Quand Socrate va parler avec les gens, et qu'il remet en question leur façon de voir le monde, il ne va pas leur dire: "Mettez-vous dans un état d'écoute jusqu'au moment où vous entendrez le daimôn vous parler." Il n'y a pas de possibilité de partage de cette expérience; la possibilité de la fondation du sujet à travers la discussion dialectique est inhérente à la capacité du sujet de développer sa capacité cognitive. Si c'est vrai que Socrate en appelle à son daimôn, au moment où l'acte (d'opposition dans la discussion) est posé, le fondement transcendant du sujet Socrate n'est plus posé en fonction du daimôn; il n'est plus question du daimôn parce qu'il est alors question de l'échange qu'il y a entre humains, et ce, au niveau du langage humain. Il n'y a pas de transmission mystérieuse d'une connaissance surnaturelle; là apparaît

plutôt le fondement du politique en fonction de la possibilité de partage de l'Être, du politique fondé sur le partage de cette subjectivité transcendante créée par une capacité cognitive se faisant elle-même à la lumière du fondement de cette cognitivité par la volonté et la recherche de la justice et du bien. L'éthique est fondamentale, et donc il n'y a pas de division du sujet sur ce plan.

Olivier Clain: J'ai le sentiment qu'au contraire cette division existe chez Platon. Dans la tradition pré-socratique, c'est beaucoup moins net que chez Socrate lui-même. Mais encore une fois on peut tout aussi bien soutenir que cela apparaît déjà -et cela sans aller jusqu'à dire qu'avec Socrate, c'est déjà l'idée du sujet transcendantal (au sens moderne)... Mais on pourrait remonter jusqu'à Parménide, car à partir du moment où il y a philosophie, il y a cette dimension dont parle Jean-Luc, c'est-à-dire qu'il y a reconnaissance d'une manière ou d'une autre, sur un mode ou sur un autre, de la dimension transcendantale, sauf qu'elle n'apparaît pas comme telle d'emblée (i.e. comme dimension transcendantale) dans la philosophie. Cette dimension existe en effet déjà chez Parménide, par exemple lorsqu'il dit qu'il y a un ordre du discours humain (et non pas du discours de l'Être) à l'intérieur duquel on peut faire la différence entre un discours vrai et un discours faux; il décrit un espace qui est précisément un espace transcendantal, qui est au-delà de la positivité ou de l'empiricité du discours. A partir du moment où Parménide dit: "Le discours vrai, c'est le discours qui ne se contredit pas, et le discours faux, c'est celui qui se contredit, et si je veux dire vrai il faut que je prouve que la thèse qui contredit ce que je dis se contredit", à partir du moment où il dit ça et il le dit, il définit la dimension transcendantale qui va perdurer dans l'histoire de la philosophie jusqu'à Hegel -et même jusqu'à la fin du XIXe siècle. Il y a là quelque chose d'incontournable. Après ça on peut se poser la question de savoir comment apparaît cette dimension transcendantale chez Socrate, chez Platon, chez Aristote, chez Descartes, etc. Mais c'est pareil au fond dans la philosophie chrétienne, le sujet transcendantal est encore présent; sauf qu'il n'est pas pensé comme sujet transcendantal, mais comme rapport du sujet empirique à la transcendance. Et c'est la ré-intériorisation de la transcendance qui crée l'espace transcendantal au sens moderne à partir de Descartes. Il me semble qu'on peut même, à la limite, le déduire (de chaque moment de l'histoire de la philosophie); dès qu'il y a philosophie, il y a espace transcendantal, au sens où il y a un espace qui dépasse le discours empirique, et qui est la condition de possibilité de la discrimination des discours empiriques. Et il y a partition, ou subdivision, de l'expérience humaine, qui s'opère en accord avec cette discrimination.

Michel Freitag: Il faudrait faire une typologie des formes du sujet transcendantal, où l'on pourrait situer des moments comme celui que représente Platon, peut-être pas comme l'expression d'un type pur, mais comme l'articulation assez tendue, déchirée, entre plusieurs références

typiques aux diverses modalités de la conscience de la vérité. Pour aller plus loin, on peut même dire qu'il y a sujet transcendantal dès qu'il y a parole humaine -dans la société primitive par exemple-, seulement, il n'y est pas saisi comme tel; il est alors postulé dans la possibilité de présupposer la compréhension d'autrui. Ce que la philosophie appelle "sujet transcendantal", cela est déjà présupposé ou même présent dans l'existence de cette possibilité, sous une forme qui n'est pas consciente d'elle-même en tant que subjectivité transcendantale parce que toute transcendantalité est déjà immédiatement donnée comme "parole du monde"; alors, la transcendantalité est dispersée autour de chaque sujet comme "évidence de sens" de chaque chose. Et cette "évidence de sens" comme transcendantalité apparaît déjà, ou est déjà mise en relief, par le fait que l'évidence n'est pas permanente et continue, mais qu'au contraire elle est toujours traversée d'une angoisse ou d'une inquiétude sur le sens, par la menace de son absence, de sa disparition -ce qui fait qu'il y a toujours référence à un sens "derrière" le sens, qui permet de "retrouver le sens"; et dans ce moment la transcendantalité apparaît déjà, ou se met déjà un peu en relief, non pas d'abord du côté du sujet, mais du côté du monde. On pourrait ainsi construire l'histoire de la philosophie comme une histoire du sujet transcendantal, c'est-à-dire comme une histoire de la reconstruction de la transcendantalité du côté du sujet -ou du moins par la médiation du sujet- là où elle a disparu en tant qu'évidence objective immédiate. Et par là on pourrait mettre en rapport cette histoire de la philosophie avec l'histoire de la constitution de la subjectivité dans la société, selon ses formes culturelles et politiques multiples, et on trouverait des correspondances absolument fondamentales. Mais ces correspondances ne seraient évidemment pas "immédiates", parce qu'il y a une autonomie de la réflexion philosophique par rapport à ses conditions plus globales (elle peut par exemple être "en avance" dans la systématisation de la perception d'une situation sociale objective, comme elle peut être aussi "en retard" par rapport, disons, à la pratique politique effective, laquelle, dans la même mesure, n'est pas tout à fait consciente de ses objectifs ou de ses enjeux).

Olivier Clain: Je rajouterai que, pour toute la période pré-socratique et pour toute la période qui précède l'histoire de la philosophie, il faut dire que c'est le logos du monde (ou chez les Grecs le logos de l'Être), qui est le fondement ou le garant de l'unité du discours des hommes; c'est le garant de la possibilité de communication. Cela se retrouve en toute lettre chez Aristote: pourquoi y-a-t-il un problème métaphysique chez Aristote?, pourquoi le problème de l'Être apparaît-il comme volonté d'une science de l'Être? C'est parce que l'Être est le garant de la possibilité de communication entre les hommes (voir Pierre Aubenque, Le problème de l'Être chez Aristote.). On pourrait dire également que dans toutes les sociétés traditionnelles ou pré-philosophiques, c'est la parole mythique qui est la garante de l'unité des discours des différents individus. Le sujet transcendantal finit par

être l'histoire avec Hegel, et c'est précisément quand Lyotard pose la question de savoir si l'on peut parler d'histoire universelle, qu'au fond il pose la question de savoir si l'on peut encore parler aujourd'hui d'un sujet transcendantal. C'est à l'intérieur d'une telle question que prennent sens toutes les autres - à savoir celles de savoir si les cultures sont ou non incommensurables, si elles "communiquent" effectivement entre elles (fût-ce sur le mode de la violence), et construisent une continuité effective.

Michel Freitag: Une autre remarque ici, située si l'on veut à l'autre bout de l'espace historique; on peut dire d'une certaine manière qu'il y a disparition du sujet transcendantal, mais il y a plus que ça. Pour saisir l'importance de la période contemporaine (ou de ce qu'on appelle postmodernité ou postmodernisme) il faut voir que si, en ce moment où on se parle, ici même, il y a bien toujours encore la référence à un sujet transcendantal dans la mesure où ici nous parlons encore pour dire, et donc que nous parlons encore "autour de la vérité", il y a cependant dans la société une tendance à la disparition de la parole. Il y a disparition de la parole en tant que parole de vérité, ou en tant qu'engagement normatif, ou comme communion esthétique, au profit d'une action immédiate, pragmatique, sur autrui. Et cela, c'est un procès réel, qui va dans le sens d'une disparition effective, d'une dissolution effective, peut-être pas des "petits moments" de subjectivité transcendantale chez chacun - parce qu'on ne serait tout simplement plus des êtres humains-, mais d'une construction collective de cette subjectivité transcendantale à travers laquelle les hommes existent dans le même monde, font des projets sur la cité, construisent des rapports inter-personnels significatifs, sont à la recherche d'un sens commun - et non pas simplement à la recherche d'une opérativité immédiate. Donc dans ce sens-là le discours sur la disparition du sujet transcendantal a quelque chose de profondément réel, de véridique; il pointe, en l'exagérant peut-être, vers un danger réel lié à un processus réel, qui est celui de la dénaturation du langage comme dire, et de sa transformation en un moyen de faire. Parler, ce n'est plus dire une vérité, témoigner d'elle devant autrui (ou la rechercher), c'est viser à faire quelque chose par le moyen des mots, à agir par eux: "How to do things with words", dit Austin.

Jean-Luc Cossette: Je suis d'accord avec ce que dit Michel, mais mon intervention de toute à l'heure allait plutôt dans le sens de comprendre ce que l'on attaque. Je crois tout de même qu'il y a une confusion lorsqu'on identifie cette notion de "méta-récit" à une espèce d'entité plus ou moins fixe - telle la figure du Léviathan en politique. Ici, on se trompe d'"ennemi" dans ce sens-là, et c'est faux de réduire toute cette démarche-là, cette théorisation de la raison ou de l'esprit, à cette idée d'un sujet transcendantal réifié, et qui n'existerait plus parce qu'on a cessé d'y croire, etc. Et alors, pour pouvoir bien théoriser le moment de dissolution évoqué par Michel, il faut justement

être capable de poser clairement cette notion de "sujet transcendantal", et de voir où se situe l'enjeu.

Michel Freitag: Et l'on doit d'autant plus le faire que cette confusion que fait Rorty, mais qui caractérise également toute la philosophie politique Française contemporaine (et qui affleure même parfois chez Hannah Arendt), aboutit à une assimilation du "grand récit fondateur" au modèle du totalitarisme, alors qu'à la limite ce sont là des antipodes. Le grand modèle fondateur commun, le "grand récit", c'est-à-dire cette concrétisation du moment transcendantal, est dans la société ce qui s'oppose le plus violemment à la menace du totalitarisme réel, qui est la dissolution de tout, et la "manipulabilité" absolue et immédiate de tout. Et cela c'est une confusion énorme dans le discours politique contemporain, disons depuis une dizaine d'années.

Dario de Facendis: Je voudrais poser une question à Jacques par rapport à quelque chose qu'il a soulevé pendant son exposé, en se référant à Lyotard, à propos du fait que la technique, ou la "techno-science", le "techno-capitalisme", utilise maintenant le capitalisme à ses propres fins -et non l'inverse. Mais quel est alors le statut ontologique de la technique?

Jacques Mascotto: Le problème c'est qu'à partir du moment où Lyotard - ou plutôt Rorty, puisque c'est ce dernier qui définit selon moi cet enjeu (on n'a qu'à penser aux références que Fukuyama puise chez Rorty dans son dernier ouvrage pour s'en convaincre)- constate la dissolution de ce sujet transcendantal, il tient absolument à poser la question de la légitimation du discours, des actes, des rapports de l'action à l'éthique, et il croit que la cause de la disparition de la parole, remplacée par l'immédiateté, ce sont tous les désastres accouchés par la modernité. Conséquemment, le seul "salut" pour lui provient du fait de pouvoir trouver encore quelque chose qui vient de la technique; il reprend cela de Heidegger, c'est l'idée du "message" qu'elle nous envoie, et que nous devrions écouter à ce niveau-là. La définition d'une éthique qui ne serait pas en rapport au sujet transcendantal, mais qui nous viendrait directement de l'Être de la technique -ou de cet "obscur destin". Le problème est que Lyotard voit très bien que Rorty ne veut que légitimer la démocratie libérale (et Lyotard croit que cette dernière peut elle aussi verser dans le totalitarisme), il voit également très bien la situation de la puissance des Etats-Unis dans le monde (qui se prennent maintenant pour le centre du monde), etc. Il dit d'ailleurs que la démocratie est une forme de gouvernement, et pas une forme de pouvoir chez Kant (et il se réfère abondamment à Kant), qu'il y a deux sortes de pouvoir: la république et le despotisme. Il soutient que, la démocratie étant une forme de gouvernement, il se pourrait même que la démocratie soit le plus despotique des pouvoirs. En se demandant alors quelle est la légitimation de ce qu'on fait, il est conduit à une

perspective paradoxale: pour Lyotard, dans le domaine esthétique par exemple, l'artiste lui-même fait l'expérience et attend que les "règles" arrivent, attend que l'oeuvre crée la règle "après elle", de manière ainsi postmoderne. L'expérience esthétique (ou artistique) est donc comprise comme "nouvelle expérience", qui crée la règle dans l'oeuvre; l'artiste ne fait pas une oeuvre d'après ou selon une règle. Lyotard est toutefois complètement "pris" par Rorty parce que sa position, en étant très consciente de la "disparition" du sujet transcendantal, prend au sérieux ce tournant de la postmodernité, et veut trouver dans la postmodernité elle-même les bases d'une nouvelle action éthique. Il prend pour acquis que la dissolution des "méta-récits", en étant caractéristique de la situation contemporaine, peut ouvrir la voie à une nouvelle base de réflexion. Son discours est un discours tragique!

Gilles Gagné: Mais Lyotard fait plus que ça, car il substantifie le processus en disant: "Mesdames et messieurs, nous nous trouvons en ce moment dans une situation où parler ne veut plus rien dire". Son discours est non seulement tragique, mais aussi insignifiant!

Dario de Facendis: Mais l'insignifiance tragique n'est pas insignifiante!

Jacques Mascotto: Je vous cite la dernière phrase du texte de Lyotard: "Quel est enfin le "nous" qui essaie de penser cette situation de défaillance, si ce n'est plus aujourd'hui le noyau, l'avant-garde, qui anticipe aujourd'hui ce que devrait être l'humanité de demain? Nous qui pensons cela, sommes-nous condamnés à n'être que des héros négatifs? Il est clair au moins qu'une figure de l'intellectuel (Voltaire, Zola, Sartre) se défait dans cette défaillance. Elle était soutenue par la légitimité reconnue de l'idée d'émancipation; elle a accompagné bon an mal an l'histoire de la modernité. Mais la violence de la critique opposée à l'"école" dans les années 60, suivie par la dégradation inexorable des institutions d'enseignement dans les pays modernes, montrent assez que le savoir et sa transmission ont cessé d'exercer l'autorité qui faisait écouter les intellectuels quand ils passaient de la chaire à la tribune. Dans un univers basé sur le succès de gagner du temps, penser n'a qu'un seul défaut, mais incorrigible, et c'est d'en faire perdre. Après l'âge des intellectuels et celui des partis, il serait intéressant que de part et d'autre, on trace une ligne de résistance à la défaillance moderne." Lyotard cherche en réalité une ligne de résistance à la défaillance moderne, alors que Rorty ne se soucie pas du tout de la question.

Olivier Clain: Et à la différence de Habermas, il ne va pas la chercher dans la modernité, mais dans la postmodernité.

Jacques Mascotto: On peut même dire que Lyotard va chercher cela dans la tradition, en se demandant: "De quel droit parles-tu?". Et évidemment, devant les avancées de la modernité (et ses principes d'émancipation), il dira que ce discours est illégitime, notamment à cause de Auschwitz, de Staline, etc. Mais il est coincé, parce que d'un côté il tient à une démonstration par les faits (rattachés a posteriori à la logique du discours), et de l'autre il tient à conserver une certaine tradition philosophique (précisément celle du sujet transcendantal). Sous cet angle, et depuis le débat entretenu avec Rorty, Lyotard m'apparaît comme étant beaucoup plus sympathique. Le ton du discours de Rorty dans ce débat est en effet d'une telle condescendance, par ses références constantes à ce "nous" (intellectuels-Américains-etc.), ou à la démocratie américaine qui lui apparaît comme étant un bricolage des meilleurs "méta-récits" Occidentaux, comme le meilleur discours du consensus et de la persuasion que la race humaine n'ait jamais trouvé.

Gilles Gagné: J'ai l'impression qu'on ne peut discuter avec Lyotard qu'à condition d'enrichir sa sociologie; car c'est en effet à cause de la pauvreté de sa sociologie qu'il est amené à se poser un problème absolu. C'est bizarre qu'il y ait chez Lyotard ce paradigme établi à partir des Kashinahuas; il y a là un paradigme des modalités de constitution du sujet transcendantal, des "récits fondateurs", qui va comme suit: la société "primitive", le projet universaliste de la modernité, et la postmodernité. Il y a là à mon avis un "trou", et Lyotard est donc amené à se poser le problème de l'"après"-modernité, sans pouvoir revenir sur ce qui fait trou, c'est-à-dire le gigantesque "déploiement des cultures" et des traditions entre la société primitive universelle -celle qui est fondée dans le mythe- et la modernité comme projet universel -dont il reconnaît par ailleurs maintenant la caducité; lorsqu'il se pose le problème de l'"après", il se retrouve avec le problème absolu: il n'existe pas d'autre universalité que celle qui a échoué dans son projet d'universalisation, comme si la liquidation de la variété culturelle par la modernité avait lieu en réalité. Il est alors obligé de se poser le problème absolu quant à notre condition, et de ne pas tenir compte du fait qu'il y a actuellement des différences (non seulement de traditions, mais de modernités).

Jacques Mascotto: Mais il faut voir que Lyotard, contrairement à Rorty, ne fait pas seulement l'apologie des "jeux de langage", de la pragmatique et du pragmatisme, mais essaie tout de même de chercher ce qu'il appelle une "culture de résistance", ou une attitude de résistance face à ça. Et comme pour le cas de son constat de la condition postmoderne, il lui faut, comme philosophe, chercher les causes transcendantes de cet état de fait; il va alors dire que, la tradition moderne ayant accouché de cela, il faut recourir à une attitude développée par le modernisme en art, attitude qui a été la seule à critiquer de manière radicale les accomplissements de la modernité. La seule attitude de résistance, c'est l'art nouveau, l'art comme expérience

totale, parce que l'expérience de l'art, en dépassant les règles établies, arrive à recréer les règles de création.

Olivier Clain: Exactement comme au niveau cognitif, la ligne de résistance devient la paralogie.

Dario de Facendis: Si j'ai bien compris, il y a une impossibilité du récit dans la postmodernité, récit appelé "méta-récit", et comportant quatre tendances: celle de la Rédemption, celle des Lumières, celle du libéralisme ou du néo-libéralisme capitaliste, et celle du marxisme; ces quatre tendances ou méta-récits s'effondrent. Je vois pour ma part autre chose. Il me semble que ces quatre "méta-récits" comportent une dimension, et l'idée, de faute, qui en disparaissant provoque la disparition de la possibilité du "méta-récit". C'est-à-dire que ces quatre "méta-récits" entretiennent l'idée d'une faute placée quelque part dans l'histoire humaine, et qu'il faut réparer. Cette faute, qu'on pourrait aussi rattacher à toute la tradition pré-chrétienne, est reliée également à l'idée de péché, ou d'ordre du monde que nous détruisons par une action fautive. Alors qu'est-ce que devient la dimension (de réflexion et d'action) propre à la postmodernité, lorsqu'est posée l'élimination de cette catégorie? Est-ce la possibilité d'un monde sans faute? Est-ce la possibilité d'un monde sans péché? Mais est-ce que cette façon de poser le problème ne prédispose pas à l'élimination du sujet? En d'autres termes, le sujet ne doit-il pas être en faute pour être tel?

Michel Freitag: Cela dépend à mon sens de l'ampleur que l'on donne à la notion de faute. Mais je pense qu'entre les interprétations très accentuées, très riches et très puissantes, et les interprétations plus faibles, il y a un lien malgré tout; dans les expériences d'apprentissage du langage chez les animaux (et je parle du vrai langage, sans entrer dans les détails de ces expériences chez les guenons, et on pourrait dire aussi les chiens), il y a toujours la faute comme condition du langage. Il y a toujours l'interdit, la faute virtuelle, la violation de l'interdit, comme décentrement hors de soi, et dépendance vis-à-vis d'autrui -qui constitue disons l'élément humain de la subjectivité, c'est-à-dire une conscience réfléchie de soi et d'autrui. Cela apparaît comme étant fondamental dans la structure du langage, et de manière expérimentale, dans l'apprentissage des guenons, c'est l'élément-clé -ça été démontré par des expériences très bien construites, mais très mal interprétées par des théories behavioristes; ces expériences ont en effet abouti dans le sens où elles ont réussi à faire parler des singes, à faire par exemple qu'un singe fait des dessins et, lorsqu'interrogé sur ce qu'il dessine répond: "rien", alors qu'à d'autres moments il dessine et dit: "une fleur", ou "un oiseau", et qu'il a réellement dessiné une fleur, ou un très bel oiseau saisi dans le mouvement de son vol. On a la preuve qu'il y a là un rapport conceptuel à l'objet, et donc qu'on est dans l'ordre du langage

"humain", et non plus dans l'ordre du "stimulus-réponse", du "signal" ou du "cri" automatiquement opératoires, etc. Cette construction de la subjectivité comme sujet du langage postule toujours l'interdiction de l'accomplissement immédiat de l'instinct chez l'animal, de l'accomplissement de la dépendance immédiate vis-à-vis des stimulus, qui sont déjà interprétés de manière à la limite collective -mais néanmoins toujours immédiatement. Donc il y a la représentation de soi comme sujet, ainsi que la représentation d'autrui, et cela implique que cette mise à distance d'autrui à travers la dépendance vis-à-vis d'un "tiers": la faute, et l'obligation découlent de là. Et puis on retrouve la même chose dans la psychanalyse. Alors je pense qu'on peut poser que ce rapport à la faute est intrinsèque à la condition humaine, et que l'effacement de la faute, au niveau d'une société qui ne la reconnaîtrait plus nulle part, ou qui ne reconnaîtrait plus finalement que des conséquences, utiles ou non utiles, implique à terme la disparition, ou au moins un procès de dissolution, de la subjectivité. Pas la disparition de tout sujet, car bien sûr il reste des éléments de langage, etc., mais on peut bien généraliser en parlant de disparition du sujet transcendantal. Maintenant pour ce qui est des "grands récits": cette faute, dans les sociétés primitives, n'apparaît pas comme une faute humaine; là, "quelque chose" est arrivé, et les hommes n'en sont pas responsables, ils sont seulement responsables du maintien en ordre de ce qui a été une fois mis en ordre, sans assumer la responsabilité de l'origine de l'ordre humain. Par contre, l'intériorisation de la faute apparaît nécessairement dès qu'il y a pouvoir; l'extériorité du pouvoir implique un nouveau type de récit qui est fondé sur une faute et une réparation; la faute est humaine, et la réparation est attribuée aux dieux (alors que dans le mythe, la faute est elle-même extérieure à la responsabilité des hommes). Il y a dès lors une dépendance vis-à-vis des dieux, une culpabilité. Il y aurait là un autre niveau de "méta-récit", qui constitue en même temps un degré disons plus consolidé, plus unifié, plus universaliste de l'identité de la conscience et de la subjectivité. Et là on peut reprendre de nouveau tous les modèles (ultérieurs, que nous avons décrits antérieurement).

Dario de Facendis: Je fais remarquer qu'en Grèce antique apparaît précisément, au moment de l'apparition de la tragédie qui coïncide avec le moment où la séparation du pouvoir, comme dimension autonome du social, s'effectue. Car dans la tragédie grecque, la faute est directement liée à ce pouvoir séparé qui peut, lorsqu'il tombe dans les mains de quelqu'un qui s'engage dans sa direction, mener à la catastrophe générale, la dislocation du réel.

Jacques Mascotto: Justement chez les Grecs, le "destin" et "mort", "séparé" et "disloqué" c'est le même mot: moira. Mais c'est un motif qu'on retrouve un peu partout, chez Kafka par exemple; dans l'épisode du Château, la culpabilité de K est liée à son identité très puissante - alors que dans l'Amérique, son innocence absolue se fond dans l'ordre

technique de la nature américaine. A la limite chez Kafka on sent que mieux vaut la faute, qui te vaut identité et procès, que l'innocence qui te vaut le Grand Théâtre de l'Oklahoma. Mais j'ai l'impression que Lyotard, lui, veut trouver l'innocence que l'énigme de la complexité lui fournit, tandis que l'autre, Rorty, il a l'innocence tout à fait naïve. Il maintient une innocence qui semble signifier que "nous n'avons jamais été coupables de rien" (puisque pour lui l'humanité n'a jamais été enchaînée). Alors ces deux positions s'articulent très bien par rapport aux thèmes de la faute et de l'innocence: Rorty affirme que nous ne sommes coupables de rien -même si on n'est pas tout à fait innocents; mais cela est normal, car cela est le jeu des consensus-, alors que Lyotard, en étant conscient d'une faute, cherche plutôt l'innocence en voulant la réparer. Parce qu'à la limite les références (presqu'obsessives) de Lyotard à la Traumdeutung, à l'analytique de la psychanalyse, désamorce la faute, et par là même elle l'invalidé -elle déculpabilise. Donc à la limite la postmodernité est un processus, ou bien même une thérapeutique, de déculpabilisation, qui débouche sur l'innocence. Or cette innocence se trouve sur un îlot qui est lui-même critique, et qui est donc très ambigu.

Dario de Facendis: En tout cas de ce point de vue tout se tient, mais je ne crois pas que le parallélisme établi par Jacques puisse être exact, car au même instant que la psychanalyse entreprend de déculpabiliser (on pourrait sans doute appeler Freud le plus grand déculpabilisateur que l'humanité ait vu jusqu'à maintenant), cette déculpabilisation n'a de possibilité d'advenir que dans la mesure où le sujet prend en charge la blessure, et donc qui souffre pour les vrais raisons qui induisent sa souffrance -qu'elles soient imaginaires ou fantasmées, cela importe peu, puisque la psychanalyse réhabilite au réel ce qui en avait été d'abord exclu. Ainsi c'est vrai, le sujet peut s'entendre dire au même instant: "tu n'es pas coupable, mais souffre de la faute de laquelle tu n'es pas coupable."

Jacques Mascotto: Je ne suis pas d'accord, parce qu'à partir de ce moment-là, le sujet prend le deuil, et c'est la théorie du deuil qui prend le pas là-dessus. Alors Lyotard va dire que la postmodernité, c'est la façon dont on va prendre acte du deuil de la modernité. Notre innocence, c'est de prendre le deuil de la modernité -alors que Rorty va dire: "Mais quel deuil? Il n'y a jamais eu de mort!".

Dario de Facendis: Mais justement, quand tu parlais du déracinement, il me semble que c'est là la question principale, à condition de lui donner une définition assez forte -du type de celle qu'en donne par exemple Simone Weil (dans L'enracinement), dans lequel elle fait du déracinement le péché capital contre l'être humain. Le déracinement c'est avant tout, pour un être humain, l'impossibilité de reconnaître sa filiation avec ceux qui sont morts avant lui, et avec ceux qui viendront après lui,

c'est-à-dire que le déracinement est la destruction du lien qui unit les générations dans une continuité qui est virtuellement infinie. Ce déracinement ne se fait que par le déni de la mort, et s'il y a quelque chose à dire de fondamental aujourd'hui de la postmodernité, c'est exactement cela: le déni de la mort (qu'elle colporte), et le déni de la mort conduit à la perte symbolique, et donc à la perte de la dimension dans laquelle la faute se concrétise pour l'être humain. C'est cette brisure qui produit le déracinement; il y a un passage qui se fait entre l'avant-garde des déracinés et le déracinement d'aujourd'hui qu'il ne faut pas oublier. Car les avant-gardes travaillaient quand même à l'intérieur d'un monde qui était encore enraciné dans des traditions et des modes de vie.

Jacques Mascotto: Il n'était pas question pour eux de disparition, mais de passage rapide, ou de mouvement inégal, le contraste entre l'hypermodernité des villes, et le côté arriéré (des campagnes). Les racines étaient d'autant plus montrées, qu'il y avait une vitesse de déracinement, (une pression qui s'exerçait sur elles), mais les deux coexistaient; tandis qu'aujourd'hui ce n'est plus la même chose, il y a une socialisation complète de ce déracinement. La société aujourd'hui ne reconnaît plus le déracinement puisqu'il y a des "droits" pour tout le monde, des crèches, des auspices, bref tout un ensemble d'institutions spécialistes "es déracinement".

Dario de Facendis: Mais le déracinement à ce moment donc nécessitait disons un esprit critique, tel que manifesté par exemple chez Socrate comme on l'a mentionné tantôt; il y a donc un déracinement nécessaire à la projection à l'extérieur d'une réalité donnée, pour pouvoir la juger -et cela a été le propre de l'esprit critique pendant des siècles. L'idée était d'être déraciné pour pouvoir justement se mettre dans une relation de face à face vis-à-vis de ce qui était donné; aujourd'hui cela n'existe plus par l'universalisation de ce déracinement-là. Donc on en arrive à des choses assez graves; si on élimine la faute, et à travers la faute la question tragique et celle de l'expérience de l'homme qui se vit comme un être qui meurt -et donc la négation de la mort- par là on nie la continuité des générations, et ensuite on nie la possibilité même de l'esprit critique, puisqu'on nie la possibilité même du déracinement. Mais à ce moment-là dans quoi sommes-nous? Quel est le projet, ou le désir obscur, relié à ce "destin obscur"? -puisque destin et désir de toute façon sont toujours obscurs. Et remarquez que si cela est vrai que désir et destin sont obscurs (pour le monde contemporain), et qu'ils s'épousent dans cette obscurité, espérons que cela ne soit pas comme dans la tragédie grecque, où le destin s'éclaircit au moment où le désir se manifeste comme désir de mort, comme désir d'auto-annihilation -à travers l'hallucination d'un désir qui se pense comme désir de toute puissance et dénégarion de la mort.

Jacques Mascotto: Je fais remarquer à propos du "déracinement" que la figure du "flâneur" qu'a mise en scène Walter Benjamin par rapport à Charles Baudelaire, ou encore celle de l'"étranger" (la figure de l'"autre") analysée par certains textes de Simmel, représentaient des individualités qui ne voulaient pas faire passer leurs conditions pour une condition ou figure universelle; tandis que les immigrants cosmopolites du modernisme veulent transformer cette situation en condition universelle -cela n'est plus la même chose du tout du point de vue du "déracinement". Ces derniers ne se sentent pas réellement comme étant "déracinés", à partir du moment où le déracinement établit un rapport spécifique à la communauté; car à ce moment-là il suffit, pour eux, par extension de l'art à la vie, de "faire" (créer) cette communauté de déracinement qui n'est plus en tant que telle déracinée. Or puisque ces artistes modernes ont vécu malgré tout pour transformer le déracinement en termes positifs à la limite, ce n'est pas étonnant qu'une société comme la nôtre, celle-là même du déracinement complet, devienne pour les postmodernes un modèle cautionné par le modernisme pour nous "apprendre" comment vivre dans une situation de fait. Ces artistes du modernisme, ces avant-gardes, avaient tous prévu le mouvement postmoderne.

Michel Freitag: Cela rejoint d'ailleurs exactement un thème qui a été abordé précédemment; c'est qu'à partir du moment où cette nouvelle élite cosmopolite sort du déracinement en définissant comme réel le pur produit de leurs pratiques, elle invalide la réalité du réel de tout le monde. Elle produit un nouveau réel qui est son artifice; elle rebaptise réel ce qui est sa propre production formelle, langagière, technique, qui devient le réel, et tout contact direct à un réel antérieur devient irréel. Et c'est dans ce sens-là que ça devient (maintenant) un "universel", par un certain renversement de la nature de l'universel. L'universel n'est plus ce qui est commun concrètement à tous (l'"universum"), ni l'a priori formel qui rend possible l'interaction significative de tous; il est ce qui va résulter empiriquement de cette interaction généralisée, c'est-à-dire de la puissance d'action ou d'influence de chacun sur tous.

Jean-François Côté: Il me semble que la version qui est donnée ici du cosmopolitisme, dans son rapport aux pratiques de la modernité esthétique, est une version quelque peu unilatérale. Le cosmopolitisme tel qu'il pouvait exister pour l'artiste d'avant-garde à ce moment-là (i.e. à partir du XIXe siècle), représentait un aspect de leur pratique non seulement artistique mais plus largement éthique qui, en étant en conflit ouvert avec la société dans laquelle l'artiste vivait, devait se rattacher à une autre instance de représentation et de socialisation. Or à l'intérieur de leurs pratiques artistiques elles-mêmes, c'est-à-dire dans leur vision de l'esthétique, ces gens-là entretenaient -et ce malgré leur opposition à la société dans laquelle ils vivaient et à leur temps- tout de même conscience d'une universalisation possible de leur

expérience qui représentait une possibilité d'enracinement de l'expérience humaine.

Jacques Mascotto: Alors là, je ne vois pas par qui, ni dans le dadaïsme, ni dans le futurisme, ni dans le surréalisme...

Jean-François Côté: Le surréalisme, dans le projet fugace de l'écriture automatique, abordait pourtant sur le plan de la création esthétique le champ de l'inconscient, reconnu par la psychanalyse comme devant faire partie de notre acception contemporaine de l'être humain. Dans ce sens, je serais porté à croire que les recherches qu'ont faites les modernistes dans le domaine artistique au XIXe et au XXe siècle se rapprochaient d'une recherche sur le sens primordial ou fondamental de l'art, et que dans ce sens-là cette recherche ne comportait pas une connotation disons anthropologique, c'est-à-dire une connotation si on veut de recherche du sens de l'expérience esthétique dans son horizon ontologique. Je ne pense pas en tout cas qu'on puisse déboucher comme ça sur une vision simpliste des choses, surtout par rapport au thème du cosmopolitisme dans son rapport à la modernité esthétique par exemple, car cette vision est unilatérale, essentiellement négative, et cela d'autant plus que vis-à-vis des problèmes qui émergent sur la scène contemporaine, je ne vois pas tellement comment on pourrait esquisser une alternative cohérente à celle que contenait déjà le modernisme - cela dit en tenant compte de l'élargissement de la ~~composante~~ éthique de son propre engagement, compte tenu du fait que celui-ci concernait avant tout le débordement de la sphère esthétique, mais était en même temps largement déterminé par elle.

Michel Freitag: Jean-François a peut-être raison en disant que, relativement à cette question, un modèle n'efface pas l'autre, qu'il cohabite avec l'autre un moment; mais le sens du modernisme depuis l'impressionnisme, jusqu'au cubisme, etc., est quand même absolument clair. Le moment le plus crucial est peut-être à cet égard celui du cubisme - même s'il est précédé par d'autres choses qui vont tout à fait dans le même sens; avec le cubisme on a un renversement à la limite radical et brutal, et cela même s'il est préparé par un mouvement, et qu'il n'a pas conscience de ce vers quoi il va, qui fait que le tableau ne représente plus autre chose que lui-même. Le tableau est le lieu lui-même et l'objet lui-même, il ne représente pas quelque chose.

Jean-François Côté: L'espace de la représentation s'est déplacé, et cela c'est très clair.

Michel Freitag: Non, le tableau est lui-même le lieu, il est la réalité elle-même que veut montrer l'artiste. On va regarder les formes, les

couleurs, les proportions sur la toile. On ne regarde plus à travers la toile la représentation d'un monde qui est derrière; la toile va représenter la liberté créatrice de l'individu, un point c'est tout.

Jean-François Côté: Je crois plutôt que cela va engager justement l'oeuvre dans un rapport disons "dialogal" avec le spectateur, rapport que l'institution avait par exemple commencé à figer de telle manière que...

Michel Freitag: Mais justement, il entre dans un rapport dialogal avec le spectateur, et c'est un dialogue à travers ce médium; et ce médium c'est la réalité ou la substance du dialogue. Ce n'est pas un rapport de dialogue avec autrui au sujet d' autre chose que le tableau.

Gilles Gagné: Le motif émancipateur qui reste dans la formation de cette avant-garde cosmopolite (qu'on peut par exemple retrouver ici dans Le refus global, et dans l'exil des artistes vers Paris dans leur sortie ou leur fuite du duplessisme), c'est au nom de la liberté de l'artiste de créer le monde avec l'utopie de le créer pour tout le monde -de faire accéder tout le monde au niveau de la pure liberté qu'est l'art (contre les curés, contre Duplessis, contre les académistes, contre le marché, contre les critiques, etc.).

Jean-François Côté: Mais là on a affaire à une des phases très tardive du modernisme; mais si on fait remonter les origines du modernisme, comme Jacques l'a proposé dans son exposé, aux premières manifestations du romantisme...

Jacques Mascotto: Mais attention!, il faut utiliser la conception du modernisme qu'en donnent les "postmodernes" pour entrer dans une discussion intrinsèque. Je crois que, et je l'ai mentionné, la signification du modernisme mériterait une discussion et une critique - et je pense que là-dessus Jean-François a raison à ce niveau-là. Le problème est que quand les "postmodernes" se réfèrent au modernisme, ce n'est pas à ce niveau-là qu'ils posent la discussion, mais uniquement à partir du dadaïsme.

Michel Freitag: Mais il faut comprendre le mouvement vers un type pur -qui ne parvient nulle part à l'état pur- de tout ce que le concret charrie encore, ce processus du modernisme, et qui commence bien avant le romantisme. Au XVIIe siècle, on voit apparaître, dans la peinture hollandaise en particulier, un déplacement dans le cadrage du sujet dans le tableau, en fonction de valeurs purement esthétiques propres au cadre de la toile elle-même, plutôt qu'à la valeur significative attachée à

priori au "sujet". Auparavant, par exemple, le sujet c'était un cheval, ou un monsieur, ou un château, etc., et le peintre cadrerait son sujet au milieu du tableau, d'une manière ou d'une autre -disons qu'il "encadrerait" le sujet; ou bien une rue était centrée sur un bâtiment, et il y avait l'amorce d'autres bâtiments et de scènes de rue. Tandis que là, avec le déplacement graduel, on voit que le peintre va déjà comme dans la photo découper quelque chose qui casse et recompose les objets (les sujets), en fonction des valeurs esthétiques, des volumes peints compris comme "valeur" picturale des surfaces -et en même temps le tableau s'aplatit. C'est donc dans le subconscient que se produit cette perte de l'équilibre dans l'expression esthétique, entre la représentation d'un monde objectif (et donc la mise en commun, la construction d'une forme commune de représentation), et une expressivité subjective libre. Le classicisme entendu dans son sens très large, disons depuis la Renaissance et jusqu'au XVIIIe, c'est la recherche de cette unité, de cet équilibre; mais à partir du XVIIIe, de la fin du XVIIIe, cette recherche glisse vers l'attribution d'un privilège au côté subjectif -et donc d'une instrumentalisation du tableau comme moyen de communication d'une expressivité individuelle vis-à-vis du spectateur, lui aussi individualisé. Et cela va aller vers la destruction complète, à la limite, de la valeur propre du sujet du tableau, qui devient totalement indifférent, et jusqu'à la disparition du sujet lui-même - i.e. non seulement de sa "valeur", mais du sujet lui-même dans l'art abstrait; là, il n'y a plus que des volumes, des surfaces, des contrastes, des accords ou des désaccords de formes. À la limite, l'idée même d'une harmonie de la forme va disparaître devant la pure production de la nouveauté des formes.

Jean-François Côté: Mais c'est exactement la critique réactionnaire qu'ont adressée au modernisme à la fois les dogmes esthétiques du stalinisme (dans l'imposition du "réalisme socialiste") et ceux du fascisme, au XXe siècle.

Dario de Facendis: Je voudrais dire par rapport à cela que je crois, comme je l'ai déjà écrit quelque part, qu'il faudrait que les artistes arrêtent de subir le destin nihiliste de la philosophie Occidentale. Je ne crois pas que ce soient les artistes en tant qu'éléments corrupteurs qui provoquent une telle situation; ils servent d'indicateurs. Ce qu'ils indiquent, c'est que, dans le processus décrit par Michel (les peintres de la Renaissance aussi construisaient leurs tableaux de façon tout à fait formelle, selon le volume et selon les perspectives, et si une chose ne "cadrerait" pas, ils ne l'incluaient pas dans le tableau), il y a une réalité et une vérité que l'artiste exprime; le moment où l'artiste puise son art est un moment commun. Mais au moment où l'artiste se trouve dans l'impossibilité de représenter un ordre quelconque, une communauté d'humains pourvue d'un langage que l'on pourrait partager, il reste tout de même l'héritier d'une image qui est celle de l'artiste comme conscience. L'artiste demeure un moment de conscience supérieure

de cet ordre; au moment où l'artiste n'a plus de possibilité de trouver son langage dans la communauté, dans le réel, il lui reste quand même la conscience que son expérience est une expérience plus profonde et plus véridique que celle du bourgeois qu'il a devant lui, qui nie elle toute profondeur à l'expérience humaine. Alors l'artiste se trouve dans une situation schizophrénique, puisqu'il se trouve en charge de maintenir cette idée de conscience supérieure à l'intérieur d'une impossibilité de communication; et donc l'universalisation dont il est question, devient l'universalisation de quoi au juste? L'artiste ne peut pas dire que, puisque je n'ai plus rien à représenter qui me rattache à cette communauté, je ne vais quand même pas renoncer à ma sensibilité à la faveur de cette réalité qui est devenue "irreprésentable". On voit ainsi que, pour la première fois, apparaît cette situation où l'artiste, ou ce mouvement qui n'a plus d'objet en tant que tel, devient la recherche d'une universalité de l'être humain comme sa propre profondeur. Mais là on est pris au jeu, parce qu'en ayant plus d'objet, il y a dissolution, comme dans le discours postmoderne; l'artiste est dans cette position.

Gilles Gagné: Mais l'artiste de la Renaissance s'exprimait dans l'effort de représentation; c'était parce qu'il voyait mieux que les autres qu'il était artiste. De là il pouvait en montrer aux autres en disant: "Voyez ce que vous voyez". Devant un tableau de la Renaissance (on peut ou pouvait dire): "Mon dieu que c'est ça!"; même chose devant la scène de la rue que tout le monde voit à tous les jours. L'artiste cherchait la vérité de ce qu'il montrait, et c'est d'ailleurs pour ça qu'il faisait des calculs, etc. Il ne réifiail pas le "jeu de langage".

Daniel Dagenais: Ce que Dario soutient, c'est que si l'artiste contemporain "représente" (sans entrer dans le débat à ce sujet) ou montre un monde tout à l'envers, il ne l'invente pas, il ne le crée pas; Dario soutient que l'on ne peut pas dire que c'est "à cause des artistes" (que l'esthétique est où elle en est). C'est évident que dans l'art contemporain (depuis les années '20 par exemple), il y a un désordre total du monde qui apparaît dans les tableaux.

Michel Freitag: Si l'on veut dire que ce n'est pas l'artiste qui est le moteur de ce processus, qu'il interprète quelque chose qui est déjà présente dans une société, c'est clair que l'on peut donner raison à une telle vision. Maintenant, il y a un équivoque tout de même dans cette situation décrite par Dario: la figure même de l'artiste, sa forme de reconnaissance en tant qu'artiste dans sa conscience vis-à-vis de lui-même et dans la société vis-à-vis d'autrui, est un phénomène qui est extrêmement récent - dans l'histoire de l'humanité, c'est quatre ou cinq siècles; maintenant, on est dans la crise profonde de ce modèle (crise qui se manifeste de deux manières: dans l'impossibilité d'être artiste, et dans une épuration, et une espèce d'hyperbole, de la proclamation absolue de l'identité de l'artiste)- et à mesure que l'artiste perd sa

position reconnue dans la société, et sa capacité de parler un langage que la société peut interpréter, sa réaction de défense sera une proclamation hyperbolique de son statut d'artiste. À la limite, être artiste, c'est le crier fort, c'est affirmer l'impuissance de créer. À la Renaissance, il n'y a pas encore les artistes; ce sont encore les artisans du sublime. Ce n'est qu'au XVIIIe que le concept d'artiste apparaît vraiment, au sens qu'on lui donne encore, et au sens où ce concept s'exaspère d'une certaine manière et tourne maintenant à vide. L'artiste n'a jamais été aussi isolé dans la société, mais en même temps il n'a jamais revendiqué un statut aussi considérable dans la société - celui d'une valeur absolue, en rupture absolue avec tout ce qui est commun.

Jean-Luc Cossette: Je crois qu'on peut mettre en parallèle cette idée avec ce que Lyotard entend par son utilisation du sublime; nous n'avons fait qu'évoquer cet aspect de la question. Mais si on s'y arrête, dans le fait de dire: "attendons la production qui va créer la règle", est-ce que c'est l'artiste dans ce cas qui crée la règle? Le sublime, chez Kant, ce n'est pas l'artiste qui fait la règle, c'est la nature qui la crée. Si pour Lyotard, c'est l'artiste qui crée la règle, alors il y a vraiment impasse, parce que par ce qu'il dit en fait, il ne fait que prolonger la tendance purement "expressive" de l'art.

Gilles Gagné: Il ne fait qu'exprimer le vide entre les îlots, l'incommunicable, ce qui du point de vue d'un îlot ne peut pas être saisi à propos de l'autre.

Jacques Mascotto: Je vais vous lire à ce sujet un passage de la postface de la traduction de l'ouvrage de Lyotard: "Le postmoderne serait ce qui dans le moderne met de l'avant le non-représentable dans la présentation elle-même; ce qui dénie les critères des bonnes formes, le consensus du goût qui rendrait possible de partager collectivement la nostalgie pour quelque chose d'inatteignable; la recherche de nouvelles présentations, non pas pour jouer de celles-ci, mais pour reconnaître un sens plus profond au non-représentable. Un artiste postmoderne ou un écrivain postmoderne est dans la position d'un philosophe: le texte qu'il écrit, l'oeuvre qu'il produit, ne sont pas en principe gouvernés par des règles pré-établis, et ne peuvent pas être jugés selon un jugement déterminant, mais en appliquant des catégories familières au texte ou à l'oeuvre. Ces règles et ces catégories sont ce que l'oeuvre d'art elle-même est en train de chercher. L'artiste et l'écrivain, alors, travaillent sans règles, afin de formuler les règles de ce qui aura été fait; de là, le fait que l'oeuvre et le texte aient le caractère d'un événement; ainsi encore, ils arrivent toujours trop tard pour leur auteur, ou ce qui revient au même, leur mise en oeuvre arrive toujours trop tôt. "Postmoderne" sera donc entendu selon le paradoxe du futur "post-antérieur-modo". Voilà ce qu'il dit.

Jean-François Côté: On voit que chez Lyotard, la notion de sublime fait place à une notion ou plutôt un critère (esthétique) essentiellement pragmatiste; cela devient alors sa propre définition du modernisme, qui est à mon sens erronée.

Olivier Clain: A mon sens en tout cas il propose une excellente définition de ce qu'est l'art postmoderne et de ce qu'est la condition postmoderne. L'idée épistémologique de "paradigme" pour traiter d'une théorie scientifique -je "crée" une théorie sur l'objet, et je "crée" ou je "produis" les critères de sa validation en même temps que je "produis" la théorie- est parfaitement parallèle à "la nouvelle donne" dans le domaine de l'art. On se retrouve avec la même fermeture que dans le paradigme des "jeux de langage". On peut dire que le rôle de l'épistémologie postmoderne c'est d'enregistrer a posteriori les règles qui sont produites dans la pratique scientifique; le rôle de la critique esthétique aujourd'hui est similaire à cela, c'est-à-dire d'enregistrer a posteriori ce que font les artistes.

Jean-François Côté: Sauf qu'à ce moment-là le travail de la critique, dans le domaine artistique, est (ou devrait être) justement de faire "sortir" l'oeuvre ou les oeuvres de cette particularité où elles semblent s'enfermer. Il ne s'agit pas simplement d'enregistrer a posteriori ce que font les artistes, comme le dit Olivier, mais de mettre en lumière les conditions "idéales" (a priori) d'après lesquelles l'oeuvre a été produite.

Jean-Luc Cossette: Mais de nouveau l'oeuvre reste purement auto-référentielle.

Michel Freitag: Là le parallélisme avec l'épistémologie rend la situation vraiment claire: passer de la "théorie" au "paradigme". Le paradigme, c'est le modèle régulateur d'une pratique, alors qu'une théorie, c'est une description d'un objet extérieur.

Jacques Mascotto: Le problème, c'est que Lyotard reste aux prises avec le problème de trouver une éthique à partir d'un paradigme. Son "sujet paradigmatique" doit absolument être un "sujet éthique".

Jean-françois Côté: Je voudrais seulement mentionner que la position de Lyotard dans ce débat, de même que sa position vis-à-vis de la création artistique moderniste et postmoderniste, par un recours à une notion kantienne finalement (le sublime), est justement un reflet d'une incapacité à dépasser si l'on veut ce qu'il a déjà développé dans La

condition postmoderne, à savoir la légitimation pragmatique, et essentiellement pragmatique, de l'expression. Lyotard ne peut pas dépasser cette position, de la façon dont il a conceptualisé les choses jusqu'ici; s'il a recours à la notion de sublime, ce n'est que pour la rabattre à ses conditions particulières d'existence (position insoutenable autant vis-à-vis du "sublime" de Kant que vis-à-vis d'une conception contemporaine universelle de l'esthétique. Mais d'autre part s'il essayait de conceptualiser tout le mouvement ou le développement de l'art contemporain (depuis ses débuts dans le romantisme) en recourant à la notion d'esthétique développée chez Hegel -c'est-à-dire dans la définition de l'idéal et de sa négation dans l'oeuvre (qui continue même par là, et malgré cela, à refléter cet idéal)-, il arriverait à des conclusions complètement différentes. C'est là-dessus que s'appuie par exemple Merleau-Ponty dans sa réflexion sur l'art contemporain (dans La prose du monde), pour dire: "oui, c'est vrai qu'il y a des fragments qui sont des éclats du monde, qui font partie encore partie de l'expression artistique du monde contemporain, ou de l'expression de nos artistes contemporains, mais c'est justement à nous, c'est notre travail de critique, de mettre ou de remettre en valeur l'espace idéal ("total") dans lequel se meut, serait-ce négativement, cette expression-là" -et cela sans la rabattre donc à ses conditions d'exercice pragmatique, mais en devant entrevoir l'espace idéal (et symbolique) dans lequel cette expression-là se meut. A mon sens, cet espace idéal, clairement, n'est plus celui de la modernité; c'est celui de la postmodernité, et là-dessus on peut s'entendre avec Lyotard. Maintenant quel est-il cet espace? Est-ce que ce ne serait pas justement un espace qui nous fait entrevoir l'horizon anthropologique de l'expression, comme je l'ai mentionné tantôt? C'est peut-être ces questions-là qu'il s'agit de se poser. On ne peut pas faire la critique du mouvement de l'art contemporain du point de vue que Michel a exprimé tantôt, car c'est là simplement reprendre la critique de l'art contemporain qui a été faite depuis ses débuts, c'est-à-dire de le rejeter comme expression inadéquate du monde.

Michel Freitag: La question n'est pas de le rejeter comme expression inadéquate du monde; je fais le constat phénoménologique que la recherche d'une expression du monde disparaît. Dans le commentaire de Jean-François, il y a retour à un brouillage d'une distinction essentielle à nos discussions depuis deux ans. Lorsqu'on parle du postmodernisme, on parle d'un certain mouvement, d'une certaine tendance, qui exige une alternative; où se trouve l'alternative? -chez les critiques d'art par exemple, chez les philosophes qui refusent le modèle du "paradigmatique", chez nous qui faisons une critique de la postmodernité. Cette alternative existe; alors il ne faut pas mélanger l'alternative et le modèle que l'on critique. Quand Jean-François dit qu'il y a cette recherche d'un "lieu" où on pourrait "réunifier" tous ces fondements, je veux bien, mais cette recherche ne fait pas partie du postmodernisme; elle fait partie de l'alternative en tant que le postmodernisme en exige une. C'est une question de définition

conceptuelle.

Jean-François Côté: Mais il faudrait voir à ce moment-là qu'est-ce qu'il y a à aller chercher du côté de l'alternative dans l'expression postmoderniste elle-même, c'est-à-dire de quelle manière l'esthétique, à partir du modernisme, s'est justement débattu avec les conditions, et peut-être même les paradoxes, d'une position et d'une expression artistiques de la postmodernité. La modernité esthétique ne représente certainement pas seulement l'avancée positive de la postmodernité.

Michel Freitag: Ou alors dans toutes les expressions de cette période "postmoderniste", où l'on voit déjà s'énoncer des éléments d'une alternative; c'est une question que l'on devrait poser à chaque fois. Mais vis-à-vis d'une entreprise comme celle de Lyotard, une fois qu'il a énoncé quel type d'alternative il envisage, on peut, comme Jacques l'a fait, en amorcer une critique, en soulignant l'insuffisance de cette alternative telle qu'envisagée par Lyotard. Mais à ce moment-là, la critique, en tant qu'alternative, n'est pas postmoderne ou postmoderniste. Et cela précisément parce qu'elle reste encore comme un appel à un sujet transcendantal, face à sa "dissolution" dans le mouvement de la réalité postmoderniste; elle reste encore un appel à une éthique universelle, face à la dissolution pragmatique de l'éthique, etc. Est-ce que c'est alors quelque chose d'ancien qui subsiste, ou quelque chose de nouveau qui s'affirme? Il faut essayer de distinguer dans le mouvement concret ce qui correspond à notre manière de saisir la postmodernité, et de la critiquer, pour voir ce qui correspond positivement dans le réel à la position que nous occupons dans notre critique, ce qui va dans une direction parallèle à la sienne -les autres critiques qui se cherchent en cherchant comme la nôtre à énoncer une alternative, et avec lesquelles on devrait essayer de trouver des liens.

Jean-François Côté: Ce qui nous sépare dans cette discussion, c'est je crois essentiellement le fait que de mon point de vue on puisse considérer qu'il y ait une alternative qui s'exprime, et qui s'est exprimée à travers le mouvement esthétique contemporain, c'est-à-dire à partir des tout débuts du modernisme, et que cela représente déjà l'ébauche d'une alternative critique à la postmodernité.

Jacques Mascotto: Mais en quoi le postmodernisme est-il une alternative à la postmodernité?

Jean-François Côté: Si on le considère à lui seul, le postmodernisme pose l'alternative en ce qu'il apparaît comme étant justement la révélation de la condition aporétique de la postmodernité; dans ce sens

il est éminemment conscient des enjeux que pose cette période socio-historique qu'on appelle postmodernité, et le postmodernisme lui-même en vient à "ex-poser" certains de ces enjeux, de manière à les faire ressortir par-delà l'expérience commune, et confuse, dans laquelle ils se trouvent. N'oublions pas que le postmodernisme, au sein de la littérature américaine par exemple, se manifeste dès les années 50 aux Etats-Unis, et qu'il comporte alors, dans sa position vis-à-vis non seulement de l'expérience littéraire, mais également de l'expérience humaine et sociale qui veut trouver voix dans l'écriture, une vision totalement opposée à la norme sociétale du temps.

Michel Freitag: Mais ça c'est le moment purement négatif.

Jacques Mascotto: C'est en effet le mouvement purement négatif, puisque le vrai postmodernisme, c'est celui auquel je me référais en disant, soit le modernisme "plus", soit le modernisme "moins" -c'est les "soupes Campbell" (de Warhol). Lyotard, lui, est d'accord avec la position de Jean-François en disant que si le postmodernisme représente un modernisme "super-conscient", il est effectivement une alternative, puisqu'il est une anticipation de ce que l'on vit maintenant. Donc il y trouve une alternative, mais qui a rapport à ce moment-là au modernisme.

Jean-François Côté: Mais c'est justement la raison pour laquelle il est appelé "post-modernisme"; c'est qu'il y a encore un élément de modernisme là-dedans -même si cet élément-là est en train d'être dépassé, ou "consommé", par le postmodernisme. Il y a quelque chose que nous devons garder en tête lorsque nous abordons ce débat; pour Adorno et Horkheimer par exemple, l'alternative était déjà clairement posée; il y avait d'un côté soit le développement de l'industrie culturelle (qui était parfaitement capable de "produire" et de "reproduire" les représentations culturelles sur un mode purement "technologisé" -et ici la production de masse des produits culturels, et la consommation de masse à laquelle elle donne jour, doivent être présentes à notre esprit, de la même manière que doit l'être l'analyse de Benjamin quant à la "perte d'aura" de l'oeuvre d'art dans le contexte contemporain), soit de l'autre côté le développement de l'esthétique du modernisme, qui apparaissait comme alternative critique vis-à-vis de cette même "production".

Michel Freitag: Mais cette critique est absolument insuffisante.

Jean-François Côté: Je suis d'accord avec ce que dit Michel; insuffisante, oui, mais par contre l'alternative existait déjà à ce moment-là, et elle était en tout cas problématisé dans une certaine mesure...

Michel Freitag: Pas l'alternative, mais la recherche d'alternative...

Jean-François Côté: Mais c'est simplement cela que je veux faire admettre...

Jacques Mascotto: Mais cela était déjà présent dans ce que j'ai dit, puisque j'ai dit que le postmodernisme, c'était le modernisme, moins la critique...

Jean-François Côté: C'était peut-être présent dans la position de Jacques, mais ce n'est certainement pas présent dans la façon dont Lyotard pose le problème...

Michel Freitag: C'est sûr qu'en autant qu'il y a critique du mouvement vers la postmodernité, il y a implicitement recherche d'alternative; ça c'est clair. Mais c'est une distinction conceptuelle que nous devons faire. Je ne dis pas que c'est une différence dans les objets que l'on observe; il s'agit d'interpréter ces objets en tant qu'ils sont significatifs simplement par rapport à ce mouvement que nous appelons la postmodernité, et en tant qu'éventuellement ils expriment déjà un refus, une insuffisance, une insatisfaction, ou l'ébauche d'une attente de solution. Maintenant pour le reste, j'ai personnellement deux ou trois idées sur le type de solution, ou la nature des solutions, ou le mode des solutions; je pense entre autres que ces solutions doivent dépasser la modernité, la séparation des moments et des modes de l'action humaine, et donc que ce qui va dépasser le postmodernisme, c'est quelque chose qui devra réintégrer le cognitif, l'éthique, l'esthétique, par exemple -quelque chose qui va être au-delà de la situation, ou de la condition d'artiste de l'artiste: l'artiste doit mourir.

Jean-François Côté: Mais ce sera aux artistes de se débrouiller avec ce problème-là...

Jacques Mascotto: L'aporie de Lyotard, c'est que constatant, dans son discours tragique, l'aporie de la postmodernité, il ne remet pas en question la rupture que la modernité établit avec la tradition. Il suppose que tout dans la tradition a été résolu dans cette rupture, et la modernité se mourant maintenant, il ne reste plus rien comme ressource éthique; il ne reste que ce "destin obscur". C'est très curieux parce que Lyotard "gonfle" énormément la modernité pour pouvoir mieux la tuer -il veut montrer qu'elle a vraiment réglé le compte de la tradition. Mais cela n'est pas évident. Car c'est vrai que le cubisme et le surréalisme sont capables, dans le bricolage, d'aller chercher des

éléments de la tradition; alors à ce moment-là, le cubisme montre une critique de la modernité en insistant sur la critique de cette rupture avec la tradition qu'elle prétend avoir établie définitivement. Et Lyotard ne tire pas les leçons de cela.

Jean-François Côté: Mais précisément, Jacques entre dans une toute nouvelle appréciation de ce phénomène de modernisme en disant cela, appréciation qui dépasse à ce moment-là, et de beaucoup à mon avis, celle que Lyotard peut en faire, et évidemment celle que Rorty pourrait en faire (Rorty dans son propre domaine, qui est la philosophie) -mais si l'on veut avoir l'expression de cette position pragmatiste sur le plan esthétique, on n'a qu'à regarder du côté de John Dewey (Art as experience): tout est là.

Jacques Mascotto: Mais par rapport au débat, et lorsqu'on demande à Lyotard ce qu'il entend par "alternative", et il cite le "moderne". On montre ainsi que lorsque quelqu'un comme Lyotard (ou d'autres comme lui) veut développer une critique "tragique" de la situation postmoderne, ils se tournent vers le moderne (ou le modernisme); mais ils n'en tirent pas tous le "jus". C'est-à-dire que la "substance" du modernisme, ils le voient en termes d'alternative future, alors que c'est une alternative passée.

Olivier Clain: Je propose qu'on arrête la discussion ici, mais que l'on demande à Jean-François de faire un exposé en prolongement à l'exposé de Jacques. L'objet en serait une présentation des discours "postmodernes" sur l'art: il a parlé de Dewey, de Adorno, de Merleau-Ponty - j'ajouterais pour ma part Marcuse (La dimension esthétique). Il faudrait connaître plus précisément leur conception de ce qu'est l'art contemporain (ou l'art postmoderne), leur position dans ce débat avec Lyotard, et leur perception de l'alternative dont on a parlé. Cela nous permettra d'enchaîner sur la question de la présence d'une dimension critique dans l'expression "postmoderne"; on a vu en quoi constituait celle de Lyotard, et il serait intéressant de voir quelles sont les autres.

Jacques Mascotto: J'aurais aussi quelque chose à dire dans l'analyse de ce problème du moment critique dans le modernisme. A partir du moment où j'ai montré le rapport qu'il y avait entre modernisme et postmodernisme, en quoi ils n'étaient pas très différents et en quoi ils différaient. J'ai travaillé cette période des années 1910 à 1960; j'ai voulu articuler la préoccupation de l'art à celle de la postmodernité. Mais je pourrais revenir de façon beaucoup plus précise sur ces questions-là.

Michel Freitag

Sémiotique transcendantale ou anthropologie transcendantale; ou encore : épistémologie critique ou ontologie reflexive ?

Notes critiques sur :

Karl Otto Apel, "La sémiotique transcendantale et les paradigmes de la «prima philosophia», in Revue de métaphysique et de morale, 92e année, No 2, avril-juin 1982, pp. 147ss.

Avertissement : *La critique qui est présentée ici tourne entièrement autour du problème suivant : si le propre de la philosophie est d'énoncer réflexivement et discursivement les conditions d'une justification transcendantale des engagements symboliques de l'être humain (que ceux-ci soient d'ordre logique, cognitif, normatif ou expressif), en quoi réside cette justification transcendantale, ou encore, quel moment impliqué dans tout acte ou action symbolique en est-il le porteur? Et le débat se ramène en fin de compte à la question de savoir s'il s'agit ultimement d'un moment ontologique ou épistémologique, ou encore d'un moment où serait effectivement réalisé le dépassement de leur opposition, c'est-à-dire leur synthèse non plus immédiate mais réfléchie.*

Cette question de la justification transcendantale est cependant une question à tiroirs qui en comprend plusieurs autres dont le caractère est également fondamental. Tout d'abord, l'exigence de justification transcendantale - qui semblait aller de soi pour la philosophie classique puisque celle-ci trouvait en elle sa propre justification ou son propre fondement, et qu'Apel semble toujours encore la tenir pour évidente lorsqu'il invoque la philosophie première même si c'est en se référant de manière critique à un contexte philosophique qui précisément l'exclut - doit maintenant elle-même être justifiée, et elle peut l'être sans régression à l'infini. Ensuite, qu'elle est la place et la limite d'une justification discursive relativement à d'autres modes éventuels de justification (par la "foi", par la "vie", par la "puissance" ou par l'"amour",¹ par l'"utilité", voire enfin par l'acceptation de l'indifférence relativiste et du non-sens ou par le repli dans le silence, comme le "premier Wittgenstein")?. Comment alors peut-elle se justifier par rapport au sens le plus fort qui peut être donné au terme de justification, et à l'expérience existentielle la plus large et la plus profonde qui lui correspond?

¹. Lesquels peuvent bien sûr aussi s'exprimer discursivement, mais dont l'essence ne tient pas alors à cette expression qui leur est seconde, mais seulement à une forme ou un mode d'expérience existentielle irréductible.

Cela pose alors aussi le problème des **différentes modalités de la raison** (raison logique, raison théorique ou cognitive, raison éthique ou normative, raison expressive ou esthétique), problème qui peut aussi être énoncé, selon le sens que l'on donne au terme de "raison", comme problème du rapport entre la raison et la pensée, entre la raison et l'esprit (en admettant alors peut-être que la raison naît justement d'une division plus profonde de la pensée et de l'esprit, et que son unité ne peut donc être trouvée en elle, à son niveau propre.

Certains de ces tiroirs seront entrouverts dans le cours de notre argumentation, d'autres resteront fermés, mais il est bien certain qu'il eût fallu les ouvrir aussi, et même qu'il eût fallu en vider tout le contenu sur la table pour voir vraiment de quoi il s'agit dans le débat qui est engagé ici. Ceci pour dire finalement que si c'est bien la question transcendante qui est traitée ici, on ne pourra guère aller plus loin que de gratter un peu sur le dessus de cette question pour en ôter quelques unes des croûtes qui la recouvrent.

Je ne retiendrai d'abord que l'argumentation suivie par Apel dans la première partie de son article¹, en omettant de plus les passages où il

1. Cette critique reprend une note de lecture rédigée en 1987 et qui ne portait que sur l'article cité en entête. Elle devra être ultérieurement resituée dans une critique plus générale qui tiendrait compte de l'ensemble de la démarche de Apel concernant sa proposition d'une "pragmatique transcendante à caractère réflexif" ("*transcendental-pragmatic self-reflexion of thought*") dans laquelle il pense pouvoir maintenir, à l'encontre de la logique sémantique développée par la philosophie analytique et à l'encontre de l'"existentialisme psychologique" qui lui est complémentaire, le projet d'une validation transcendante réflexive de la connaissance qui était celui de l'idéalisme allemand, et en particulier de la réflexion transcendante de type kantien et hégélien. Sa critique et sa proposition conduisent Apel à soutenir l'idée de la nécessité d'une pluralité des "types de rationalité", où la recherche proprement philosophique d'un fondement transcendantal de la connaissance est présentée comme un complément nécessaire et comme une précondition de la visée de rationalité technico-scientifique, dont la validité propre est ainsi reconnue en même temps que simplement circonscrite. Il faut bien comprendre que ma propre critique de la démarche apélienne (telle que présentée ici sous une forme toute provisoire) ne met aucunement en cause la visée transcendante que celle-ci comporte vis-à-vis des approches néo-positivistes, structuralistes et psycho-empiristes ou "irrationalistes", mais seulement sa capacité à parvenir à justifier cette visée ou à la fonder de manière convaincante sur la base de l'interprétation pragmatique du langage à laquelle Apel se rallie. En raison de la référence que Apel fait lui-même / la philosophie analytique du langage et à la pragmatique, celles-ci se trouveront donc elles aussi indirectement visées par ma critique, mais il faudrait un tout autre travail pour convertir cette implication indirecte en une mise en cause directe et formelle.

Je voudrais souligner enfin que même à l'intérieur des limites assez arbitraires qui viennent d'être indiquées, la présente note critique est inachevée puisqu'elle s'arrête précisément là où devrait commencer la présentation, même sommaire, de l'alternative laquelle se réfère son titre : celle d'une anthropologie transcendante à caractère substantiel. J'ai déjà donné dans

visé surtout à établir la spécificité de sa propre position "transcendentale" à l'égard de l'attitude "empirico-pragmatique" de Pierce, Morris et Carnap avec lesquels il a choisi de mener le débat. Je lui concède volontiers cette spécificité mais ce n'est pas directement sur celle-ci que portera directement la présente critique. Ce que je voudrais montrer par contre, c'est qu'en acceptant de poser le problème de la dimension transcendentale à partir et dans les limites du concept de la "triade sémiotique" telle qu'elle est définie par Pierce, développée par Morris et utilisée par Carnap, Apel se condamne à "manquer son point", et que sa référence à la dimension transcendentale du langage reste finalement purement nominale.

Je résume ou cite d'abord les passages ou arguments qui vont être directement visés par ma critique.

On peut, selon Apel, distinguer de manière idéale-typique trois paradigmes successifs dans la *prima philosophia* :

1. L'ontologie ou la métaphysique au sens aristotélicien.
2. La critique de la connaissance, ou la philosophie de la conscience au sens de Kant (mais qui selon Apel couvre toute la philosophie moderne de Descartes à Husserl¹)
3. La sémiotique transcendentale, qui dépasse les deux précédentes au sens hégélien. C'est une esquisse de ce troisième paradigme qu'Apel présente ici.

La définition et la comparaison de ces trois paradigmes fait l'objet de la deuxième partie de l'article critiqué ici.

d'autres textes abordant le problème ontologique de la normativité quelques indications sur la nature d'une telle alternative.

¹. Il faut déjà relever en passant qu'une telle affirmation passe assez allégrement par dessus l'ontologie hégélienne, et pas dessus tout ce qui doit être considéré comme étant directement ou indirectement de descendance hégélienne dans la philosophie moderne, de Marx à Kierkegaard, Nietzsche, etc., en somme toute la dialectique post-kantienne. C'est, dans le *mainstream* de la philosophie contemporaine, l'"ignorance" (bien étrange chez Apel) de cette dialectique ontologique qui ouvre l'espace que viendront remplir, outre le structuralisme et les divers courants de la philosophie analytique, les paradigmes sémiotiques, sémiologiques, pragmatiques et communicationnels auxquels Apel semble se rallier pour l'essentiel, même si c'est d'une manière qu'il veut critiquer, dans le présent article et dans d'autres de ses écrits. (Voir notamment *Transcendental Semiotics as First Philosophy, Lectures in Memory of Ernst Cassirer*, Yale University, mars 1977, Yale Univ. Press, 1980, et "Types of rationality to-day : the continuum of reason between science and ethics", in *La Raison aujourd'hui, Rationality to-day* Th. F. Geraets, Ed., Editions de l'Université d'Ottawa, 1979).

Première partie

La relation triadique du signe et ses implications du point de vue d'une sémiotique transcendentale.

Référence à Pierce : "a sign, or representamen, is something which stands to somebody for something in some respect or capacity."

Apel : "Dans cette définition, les trois éléments ou points d'appui de la relation triadique sont : le *signe lui-même*, l'*objet* qui est dénoté à certains égards, et le *destinataire ou l'interprète* du signe.

Cette manière de poser le problème du signe et de la signification¹, ou plutôt de le délimiter - et qu'Apel va accepter tout en lui apportant des correctifs (voir ci-dessous la distinction entre *denotata* et *designata*) appelle déjà des objections essentielles, du moins si l'on ne veut pas y voir l'énoncé d'une distinction critique entre le signe (instrumental) et le symbole (expressif-normatif)². Or l'éventualité d'une telle distinction critique n'est pas à ma connaissance envisagée clairement par Pierce (ni ensuite à plus forte raison par Morris, Carnap, etc.) ni par Apel lui-même, puisque le "signe" dont il est question dans la citation est bien le "signe linguistique", compris non seulement tel qu'il se présente dans un langage technique ou artificiel (comme dans ce "langage de la science" que désiraient construire les néo-positivistes), mais bien tel qu'il appartient aussi et d'abord au langage commun ou naturel. Tout ce qui sera dit ici du "signe" concernera donc le langage entendu au sens commun, et non pas exclusivement ou spécifiquement un "langage technique", à caractère instrumental et opérationnel, qui serait ou devrait être saisi alors dans son opposition et éventuellement dans son articulation et sa subordination au langage commun compris comme mode d'être existentiel des êtres humains, tant dans leur rapport à soi, que dans leur rapport à autrui et au monde

¹. Partir du "signe" et de la "signification", c'est donc d'emblée choisir une voie étroite et très unilatérale pour aborder le problème du symbolique, qui est non seulement mode de connaissance, mais aussi mode d'expression subjective et mode d'intégration objective (normative), c'est-à-dire, bien avant toute différenciation de ces moments épistémiques ou de ces modalités axiologiques, mode d'être propre aux êtres humains.

². Cf. p. ex. G. Hottos, Le Signe et la technique..., P. Ricoeur, Temps et Récit ..., A. Zijderveld, On Clichés ..., M. Freitag, "Le statut ontologique de la technique", in Société, No 4, hiv.1989.

Ma première objection concerne la topologie même de cette triade : *sujet, signifiant, signifié* (objet extérieur réel ou imaginaire). Ce schéma comporte, d'une manière typiquement empiriste, l'indistinction - puisque je n'ose pas dire la confusion - du référént (la chose) et du signifié (le concept). En effet, ce dernier n'est pas le signifiant (le signe-symbole, en tant qu'il appartient lexicalement et syntaxiquement au langage). Ainsi le signifié, le concept, est-il toujours, dans sa spécificité même, général-abstrait : il est une "catégorie" ou un "genre" (et pas seulement une "classe" purement logique), alors que le référént est toujours un particulier ou un singulier (même lorsqu'il s'agit d'un collectif ou d'une réalité idéale), saisi "indexicalement" et "contextuellement" par le sujet, soit directement, soit indirectement ("cette chouette", c'est-à-dire « "ce ceci ou cela" qui est une "chouette" », ou encore "Pierre", c'est-à-dire « "cette personne ici présente", qui est "Pierre" »). Et le "signifiant" "Pierre" n'est pas ici non plus le signifié, puisqu'il ne signifie "Pierre" que par la médiation de sa relation négative à "Paule", "Jeanne" et "Jacques", alors que le signifié "Pierre", c'est à dire le concept de "Pierre" réfère à la "personne singulière Pierre" comprise d'avance d'une manière synthétique, comme le sujet réflexif de sa propre identité, telle qu'elle est aussi reconnue par autrui, qui comprend en elle a priori toutes les déterminations virtuelles qui peuvent l'affecter. De même, le signifiant "chouette", compris dans sa relation négative à "chauve-souris" ou à "rossignol", n'est pas le signifié "chouette", puisque celui-ci en tant que concept réfère également de manière synthétique et positive à l'ensemble virtuel de toutes les déterminations connues ou encore inconnues d'un genre. Ce qu'ignore alors la topologie de Pierce - ou ce qu'elle ne saisit par méprise que comme une fonction "référentielle" ou "dénotative", c'est la dimension "conceptuelle", "théorique" et "synthétique" du langage.¹ C'est là que réside la caractéristique la plus essentielle du positivisme, et c'est bien d'ailleurs sur ce point que Apel voudrait dépasser l'interprétation de Pierce, Morris, et Carnap. Mais en adoptant la topologie tronquée de ces auteurs pour analyser le rapport de symbolisation, il s'interdit de réaliser théoriquement son objectif intuitif (on verra plus loin comment la distinction qu'il introduit entre *denotata* et *designata* ne parvient finalement qu'à renvoyer son intuition critique à elle-même, sans médiation conceptuelle).

Relativement à la manière dont les termes sont construits et définis dans la "relation triadique du signe" de Pierce, c'est d'abord la nature du

1. Je renvoie ici à mon analyse de la structure du rapport symbolique, in Dialectique et Société, Vol. I, Introduction à une Théorie générale du symbolique, (particulièrement le § 5.3), Montréal, St.-Martin et Lausanne, L'Age d'Homme, 1986.

"signifié" qui pose problème, car le signifié, comme concept, est de toute évidence en même temps intra et extralinguistique. Le concept ne désigne pas directement la "chose" et il n'exprime pas non plus un "signifiant" singulier tel qu'il serait univoquement défini par les relations purement différentielles ou logiques (syntaxiques et lexicales) impliquées dans le "système linguistique" considéré sur un plan strictement formel. D'un côté, il désigne la place ou la position cognitive-normative-expressive constante d'une "forme" ou d'une structure déterminée ou spécifique (particulière) d'"action objective" ("socio-pratique") dans la structure d'ensemble de toutes les actions objectives non seulement "possibles", mais encore effectivement impliquées par le cours réel de la vie sociale et par son procès de reproduction d'ensemble. Mais de l'autre, le concept désigne aussi la position ou la posture qu'occupe dans le monde objectif, d'abord en soi et pour soi, un genre particulier d'êtres objectifs, qui est lui-même en rapport avec les autres genres d'êtres-dans-le-monde selon un rapport de "solidarité" qui précède et exède toujours (sauf pour les produits de l'action humaine purement technique) toutes les modalités de leur éventuel "devenir-objet-de-la-pratique-humaine" (c'est-à-dire leur objectivation). Relativement à de telles formes ou structures particulières de l'action humaine, subjectives en leur mode, mais aussi déjà objectivement constituées par les traditions qui structurent les divers contextes de la vie sociale (dimension pragmatique de l'objectivation) qui se rapportent elles-mêmes à des formes ou à des modes d'existence objective (dimension ontologique ou substantielle de l'objectivité) dans le cadre de rapports dialectiques d'objectivation¹, le "réfèrent" conceptuel (la "chose") apparaît alors toujours comme l'"actualisation" ou la "réalisation" singulière d'un genre objectif particulier, à caractère synthétique, dont la désignation parmi tous les autres genres objectifs analogues est le signifié du signe, c'est-à-dire le concept lui-même. Et c'est seulement l'abstraction purement formelle de ce rapport entre "genre" et "individu" qui peut être analysée comme la relation d'une "classe" définie à l'ensemble de ses "éléments" virtuels.

Ainsi, le concept ne réfère-t-il pas d'abord à la "chose" (par simple désignation ou référence), mais à un "moment différencié" dans la structure d'ensemble de l'action collective dans le monde et, par la médiation de celle-ci, au genre objectif qui lui correspond dans le monde lui-même, en soi et pour soi. Il "appartient" donc du même coup aux conditions "formelles-fonctionnelles" (différenciation et intégration internes) et "matérielles-objectives" (assimilation et accommodation externes) a priori d'existence de cette structure objectivement

¹. On peut invoquer ici la dialectique de l'assimilation/accommodation telle qu'elle a été décrite par Piaget.

différenciée, et chacune de ses actualisations "empiriques" participe alors du même coup au procès de reproduction de cette-dernière, comprise comme une totalité existentielle concrète. On pourra bien dire alors que le concept possède ainsi toujours une dimension "pragmatique", mais ce sera à la double condition, d'une part de ne pas limiter le sens de ce terme aux modalités d'accomplissement de la signification par un acteur singulier vis-à-vis d'un référent particulier et dans un contexte particulier, mais aux conditions générales - à caractère alors normatives-expressives - de la reproduction d'ensemble de la société (de la "totalité") dans le "monde" (*l'universum* propre à une culture), et d'autre part de ne pas effacer derrière la dimension subjective unilatérale des formes humaines-sociales d'engagement dans le monde et d'appréhension du monde, la structure que le monde comporte déjà a priori en lui-même, et qui se manifeste d'abord comme une résistance extérieure à l'arbitraire de l'action humaine, comme l'évidence ontologique irréfragable d'une présence dont seul le sens reste toujours problématique (dans la mesure du moins où varie la référence culturelle sous l'emprise de laquelle il est en même temps construit et dévoilé). Mais du même coup, on ne peut plus rattacher ni exclusivement ni spécifiquement la dimension "pragmatique" au champ ou à la dimension "cognitive" de l'activité significative (voir Apel ci-dessous), ni non plus par ailleurs, comme le fait aussi Apel, au seul moment de l'engagement subjectif dans un acte signifiant. Cette dimension "synthétique" de l'intégration a priori du "concept" - ou du "signifié" - dans le procès de reproduction d'ensemble d'une "forme de vie collective dans le monde", médiatisée "symboliquement", confère toujours à celui-ci une valeur non seulement "cognitive", mais aussi essentiellement "normative", "expressive" et "pédagogique" (ou encore, pour reprendre la terminologie de Apel, "prescriptive", "appréciative" et "formative"). Dès lors, si le "signifiant" dénote bien le signifié, celui-ci ne "désigne" plus de son côté simplement le référent : c'est plutôt le référent qui se trouve "saisi" en lui, capté ou assumé par lui d'une manière telle qu'il n'existe pas, lui non plus, objectivement parlant, en tant que "tel et tel", en dehors de ce signifié conceptuel¹, ou à l'extérieur de son emprise. Mais du même coup,

¹. Je suis obligé d'aller un peu vite ici. Le référent existe toujours-déjà comme objet actuel ou virtuel de l'aperception sensible - réelle ou imaginaire. Mais son mode d'existence en tant qu'objet de la sensibilité n'est pas alors le même que son mode d'existence en tant qu'objet de l'appréhension significative, conceptualisée, même si cette dernière ne peut se déployer que sur un monde déjà présenté - réellement ou imaginativement - par la représentation sensible. Mais il ne s'agit plus ici que d'un "matériel brut", insignifiant en lui-même. De telle sorte que c'est seulement par la médiation de la structure d'ensemble du signifié (la structure d'ensemble de l'expérience du monde - et de soi - de la société, qu'un "objet" se trouve être saisi significativement aussi bien qu'objectivement. C'est par la médiation du "signifié" qu'il appartient notamment, dans son hic et nunc, au "monde objectif", et non pas seulement à tel ou tel moment discret de l'expérience sensible d'un sujet singulier. Du même coup, à travers la médiation symbolique, ce sont aussi tous ces moments de l'expérience individuelle qui se

c'est toujours par la médiation de la structure d'ensemble du signifié conceptuel - seulement "éclairée" plus ou moins localement dans chacune de ses "mobilisations" particulières et singulières- que le référent se trouve appréhendé significativement. Concrètement, le "langage" fonctionne donc toujours et seulement comme "culture concrète". C'est sur cela que peut être fondée alors la réfutation de tout caractère "solipsiste" que l'on voudrait attribuer à l'objectivation significative, même au niveau d'une application individuelle purement locale ("contextuelle" et "indexicale") d'un concept, comme cela advient par exemple dans la "vie quotidienne" d'un individu singulier. (Ce n'est pas pour moi ici le moment qui convient pour dire qu'il n'existe pas vraiment de "vie quotidienne", ou plutôt, que ce lieu ne peut exister réellement-concrètement que dans l'espace de dissolution de cet "a priori de la *Kommunikationsgemeinschaft*" (c'est à dire de la socialité "sociétale", culturelle ou politique)¹ à laquelle Apel s'est lui-même antérieurement référé².

Il me faut donc, maintenant, examiner aussi qu'elle est la nature du "sujet" qui est impliqué dans chaque acte d'objectivation significative. Si l'on fait pour l'instant abstraction de l'"autonomie reflexive" dont tout sujet linguistique - ou social - dispose vis-à-vis du "langage" (aussi bien que vis-à-vis de son monde expérientiel propre), il faut voir que ce même sujet, en tant qu'il vit ses expériences de manière effectivement significative, est toujours d'emblée d'abord le "sujet du langage", la langage étant ici compris ontologiquement dans sa valeur ontologique de médiation générale et générique, et comprenant donc non seulement sa dimension cognitive, mais aussi ses dimensions normatives et esthétiques³. Cela signifie qu'il se présente toujours d'abord (ou toujours déjà) comme un "représentant" singularisé - reflexivement - du "sujet

trouvent "saisis" par et dans une expérience collective partagée déjà a priori dans la signification qui lui est conférée, et qui les déborde donc tous.

1. Par là je veux dire que le concept de "vie quotidienne", tel qu'il est utilisé habituellement dans la sociologie contemporaine et spécialement américaine, se place en dehors aussi bien de la socialité "politico-institutionnelle" que de la socialité "culturelle-symbolique", même lorsque celle-ci est comprise dans la position de subordination qui devient la sienne dans une société régie politiquement (la *Gesellschaft*). Car là encore, le domaine "communautaire" de la vie "privée" reste intégré par une "culture commune a priori" (conformément à la notion habermassienne des "réserves de tradition"). Dans ce sens, elle est bien une 'réalité', mais il s'agit d'une réalité advenue dans un procès de dissolution, et non pas d'un "lieu" ou d'une dimension existentielle essentielle et permanente de la vie humaine.

2. Voir "Das a priori der Kommunikationsgemeinschaft", in Transformation der Philosophie, Frankfurt, Suhrkamp, 1961, Tome 2.

3. Le langage, en tant que médiation générique, doit donc se voir associer ici, dans l'argumentation, toutes les médiations politico-institutionnelles qui assument une fonction analogue de médiation des pratiques humaines significatives.

collectif a priori"¹, du "sujet culturel" (et dans certains cas, du "sujet politique"). Selon les sociétés ou les circonstances de la vie sociale, ce sujet collectif peut d'ailleurs être déjà "particularisé", fonctionnellement, statutairement, identitairement, à l'intérieur de la structure différenciée, hiérarchisée ou polarisée de l'identité collective. Ainsi, même le "sujet scientifique" n'est-t-il pas tellement immédiatement un "sujet individuel abstrait" que, d'emblée, ou a priori - et généralement alors contrafactuellement - un "sujet collectif" défini de manière plus formelle ou abstraite par les "règles de la méthode" à laquelle est soumise l'activité cognitive d'une collectivité idéale de scientifiques, règles et procédures qui exercent communément leur emprise normative sur chaque membre individuel de cette collectivité et virtuellement sur tous ceux qui veulent y entrer.

Je reviendrai sur ces conceptions dans la suite de ce commentaire, pour en tirer d'autres conséquences, mais je poursuis maintenant la citation:

Apel : Chez Morris (Foundations of the theory of signs, 1938), "cette relation triadique devient la base d'une sémiotique tridimensionnelle, en ajoutant à la relation sémantique entre le signe et son objet, et à la relation pragmatique entre le signe et son interprète, la relation syntaxique entre les signes dans le cadre d'un système de signes ou d'une langue." (p.149)

C'est en raison de "deux résultats (...) de la réflexion transcendentale sur les conditions de possibilité de la connaissance intersubjectivement valide" que Apel a "choisi de prendre le schéma de Pierce et Morris comme point de départ" (p.149) :

-- "D'une part la relation triadique du signe forme un élément de base minimal de chaque connaissance intersubjectivement valide, parce que la relation de cette connaissance à son objet doit être médiatisée par la signification intersubjectivement valide du signe linguistique."

-- "D'autre part, chaque argument concernant la validité de la connaissance (...) est lui-même un signe triadique d'une classe déterminée (...) Les arguments forment en même temps cette condition de possibilité des pensées philosophiques intersubjectivement valides, condition derrière laquelle la pensée réflexive ne peut pas retourner" . (p.149)

¹. Le Sujet «Grand S» de Lacan.

On voit ici que Apel, en prenant le modèle triadique de Morris comme point de départ de sa réflexion sur la sémiotique transcendentale, impose à la définition de celle-ci plusieurs restrictions, qu'il faudra discuter. La première et la plus explicite, c'est qu'il limite a priori le problème à la dimension "cognitive" de la symbolisation (cf. la dessus Apel, loc. cit., p.150, et ci-dessous), et que c'est seulement par référence à cette dimension cognitive (ou "théorique") que le problème de la référence transcendentale va être envisagé. Les connaissances "intersubjectivement valides" ne seront donc ici considérées comme valides que dans l'horizon de leur vérité objective, et non, par exemple, dans celui de leur validité normative ou encore dans celui de leur perfection ou harmonie expressive. Le problème de la "validité pratique" posé par les "sciences sociales" semble donc d'emblée écarté ici. Et il faut rappeler que la démarche de Apel ne prétend pas s'appliquer spécifiquement à un langage artificiel et instrumental comme celui que les néo-positivistes voulaient construire pour la science, mais bien au langage commun, et que s'agissant de celui-ci la réduction cognitiviste implique une négation de sa fonction ou de sa dimension intégrative, expressive et reproductive. Alors, au lieu d'être compris dans sa nature fondamentale de médiation ontologique constitutive du mode d'être personnel, social et historique des êtres humains, le langage se trouve réduit au statut de simple *organon*, *instrumentum* ou *medium* de communication significative entre des individus déjà constitués hors de lui, à propos d'une réalité objective qui est elle aussi décomposée a priori dans la multitudes des occurrences ou "expériences" empiriques particulières que chacun d'eux rencontre ou fait singulièrement autour de soi.

Ensuite, la relation de la connaissance à son objet (sa vérité) doit selon ce modèle être "médiatisée par la signification intersubjectivement valide du signe linguistique"¹. Dans la conception du "signe" critiquée plus haut, et précisée par la référence faite au caractère purement syntaxique des relations entre les signes dans le système linguistique, cette "signification intersubjectivement valable" se ramène alors soit à l'univocité logique des dites relations syntaxiques, soit au "contenu"

1. On pourrait interpréter d'une autre manière cette référence à la médiation de la relation de la connaissance à son objet par la signification intersubjectivement valide du signe linguistique, qui reviendrait à rétablir une distinction entre le signifié et le référent : il faudrait alors poser que cette signification intersubjective des "signes" est donnée a priori relativement à tout usage dénotatif ou désignatif de ceux-ci. Alors, cette "signification a priori des signes" serait le "concept". Mais rien, sinon le souvenir de la référence faite jadis (cf. Transformation der Philosophie) par Apel lui-même à l'"a priori der Kommunikationsgemeinschaft" compris de manière concrète et historique - ou "gadamerienne" - ne permet ici de soutenir dans le texte une telle interprétation.

sémantique que confère à chaque signe sa relation ponctuelle à un référent extérieur. On ne voit pas alors comment le projet apélien d'une sémiotique transcendentale définie à partir d'un tel cadre pourrait se démarquer d'une simple tentative visant à procurer à la conception néo-positiviste de la connaissance le "fondement" qui lui manquait, et qui lui est ici fourni par le deuxième "résultat" qu'invoque Apel : à savoir que les "arguments de validité" eux-mêmes peuvent être considérés comme des signes triadiques soumis à cette même condition de la validité intersubjective de leur signification syntaxique. Et je ne vois pas en quoi, d'ailleurs, la démarche de Apel échappe ici à la *regressio ad infinitum* qu'il reproche un peu plus loin aux pragmatistes empiristes. Mais continuons la lecture.

En se proposant de conférer à cette structure sémiotique une valeur transcendentale (pour fonder alors sur elle de manière ultime la prétention à la validité de la connaissance), Apel doit d'abord se démarquer de l'interprétation béavioriste-empiriste qu'en donnent Morris et Carnap, et la tradition dominante de la philosophie du langage :

"Ma réinterprétation transcendentale se rapportera à chacune des trois dimensions de la relation triadique du signe. D'après Morris, celles-ci doivent être vue comme tout autant de thèmes des disciplines béavioristes-empiriques, d'une part, et d'autre part des disciplines constructivo-formelles suivantes : la syntaxe, la sémantique et la pragmatique. La syntaxe s'occupe de la relation entre les signes, laquelle fixe la structure grammaticale d'une langue comme système de signes * ; la sémantique s'occupe du rapport entre le signe et son *denotatum* réel * ; la pragmatique s'occupe de la relation entre le signe et son usager ou son interprète*, que ce soit un lecteur ou un auditeur." Et Apel ajoute : "précisons que si nous parlons de la dimension sémantique comme d'un dénoter ou d'un "être là pour " des objets réels, ceci peut être justifié uniquement par le fait que dans ce qui va suivre, nous ne traiterons que du mode de référence représentatif , ou, dans la terminologie de Morris, désignatif . En d'autres termes, nous traiterons uniquement de la fonction du langage en tant que médiateur de la connaissances (...). Nous pouvons ainsi, dans le présent contexte, faire abstraction de plusieurs autres modes de signification, par exemple des modes "appréciatifs", "prescriptifs" et "formatifs".

Il y a dans ce passage plusieurs points que je ne juge pas acceptables dans le cadre d'une théorie du langage, fût-elle restreinte à la dimension

cognitive de celui-ci. Ma critique reviendra à dire que le langage "cognitif" tel qu'il se trouve ici défini n'est plus un langage, au sens propre, existentiel, du terme.

Je commence par commenter les trois propositions que j'ai marquées d'une (*). Tout d'abord la langue, en tant que langage réel et non seulement en tant qu'objet abstrait de la linguistique, ne peut pas être comprise comme un "système de signes", mais comme une "structure de concepts"¹ médiatisant les rapports d'une collectivité "identitaire" à son "monde propre" (voir ci-dessus) au sein d'un "*universum*". Or si une valeur transcendente doit être conférée au langage aussi bien sur le plan cognitif que normatif (lesquels d'ailleurs ne peuvent jamais être dissociés entièrement, précisément parce qu'ils sont l'un comme l'autre ancrés et fondés dans le même langage), il ne peut s'agir bien sûr que du langage "existantiel" concret, et non de la "langue" telle qu'elle est objectivée abstraitement par la linguistique. Dans ce dernier cas en effet, le moment transcendantal - s'il en est un - n'appartient plus au langage lui-même tel qu'il est objectivé réflexivement, mais seulement à la langue technique de la linguistique qui opère cette objectivation du langage commun, objectivation à travers laquelle le langage n'est plus saisi selon son mode existentiel ou ontologique propre, comme médiation effective d'un rapport significatif au monde, mais seulement comme un objet positif parmi d'autres.² De même, le "sens" n'est pas le rapport bilatéral entre le signe et son dénotatum réel, mais la place qui est assignée à un "objet" dans la structure conceptuelle (ou symbolique) d'ensemble du langage, d'un côté, et parmi la totalité des objets qui sont symbolisables en elle, sous sa médiation : il s'agit alors de sa place dans le monde. Enfin, la "pragmatique" ne peut pas être rabattue sur la relation du signe à un usager, ni même à un interprète singulier, saisi dans le contexte d'un rapport actuel à un *denotatum* particulier qui fournirait le contenu sémantique de son action. Elle a d'abord une valeur "normative-expressive" qui concerne l'intégration ou l'appartenance de toute action significative particulière à la reproduction de la structure d'ensemble des "rapports sociaux dans le monde" propre à une société déterminée comprise alors comme "communauté d'action régie par une culture" (je laisse bien sûr de

1. En affirmant cela, je refette bien évidemment le postulat fondamental de la "révolution saussurienne" en linguistique

2. Je parle ici d'une linguistique descriptive, et non pas d'une linguistique compréhensive ou interprétative, qui reste alors elle-même réflexivement à l'intérieur du langage qu'elle étudie, qui n'est qu'un moment critique ou réflexif interne de ce langage. Mais il semble bien que ce soit à une telle linguistique post-saussurienne, "scientifique", que Apel se réfère ici exclusivement, même s'il prétend restituer au langage une valeur auto-référentielle ou réflexive que lui nie aussi bien le structuralisme que la sémantique analytique. Il s'agit là, dans la démarche de Apel, d'une contradiction importante dont il conviendrait de faire une critique plus systématique.

côté ici la question de la médiation ou de la régulation-reproduction politique, qui devrait cependant, *mutatis mutandis*, être examinée de la même manière).

Ensuite, on ne peut pas accepter, pour les mêmes raisons, l'"abstraction" des dimensions "appréciatives", "prescriptives" et "formatives" que Apel estime pouvoir opérer légitimement. Une telle abstraction, qui est en fait une soustraction, signifie en effet que l'on se donne une définition du langage qui ne correspond plus à sa nature effective de médiation concrète globale, non seulement des relations cognitives ponctuelles au monde extérieur, mais d'un "être-dans-le-monde" collectif concret (les relations "syntaxiques" deviendraient alors un pur arbitraire, et on ne pourrait plus comprendre la possibilité même d'un rapport "adéquat" entre un signe et un *denotatum* quelconque, d'un côté, et une action pratique elle aussi quelconque, de l'autre. Et on ne pourrait plus comprendre non plus, par delà cet horizon fermé que constitue chaque culture particulière, la possibilité d'une traduction et d'une intercompréhension entre les cultures comprises comme simples "arbitraires syntaxiques" (comme "jeux de langage"), possibilité qui est enracinée de manière ultime dans le fait que toutes les langues de culture médiatisent des expériences collectives particulières d'un même monde, lequel est certes alors objectivé et interprété différemment par chacune d'elles, mais qui reste toujours néanmoins, à travers la confrontation critique ou réflexive des "modes de vie" qui se sont déployés en son sein, en puissance d'une objectivation commune.

En suivant Apel dans son abstraction, on retombe donc au pied du problème épistémologique "éternel" du positivisme : *no bridge*. Apel relève bien qu'on ne peut pas séparer la dimension sémantique - comme dimension de la dénotation des objets réels par le signe - de la dimension pragmatique de l'usage du signe "en contexte" (cf. p.150). Mais il faut alors se donner une autre définition ou conception de la "pragmatique" que celle à laquelle il se rallie, puisque sa remarque vaut a fortiori pour les trois autres dimensions précitées, dans la mesure où celles-ci sont toutes impliquées constitutivement dans la dimension pragmatique. C'est donc toute la question de l'autonomisation - et de l'abstraction - des diverses dimensions du langage (celles dont on a parlé et d'autres éventuellement), fût-ce à des fins seulement analytiques, qui est en cause ici. Et ceci parce que déjà on ne peut pas abstraire, comme on l'a dit, ni le langage comme "système de signes", ni le locuteur comme "usager des signes", ni le monde réel comme "dénotatum des signes", de la continuité et de l'unité identitaire-existentielle d'un "être-dans-le-monde-médiatisé-par-le-symbolique". Cette continuité est elle-même assurée par la "dimension normative-expressive-pédagogique" du langage, c'est-à-dire par la

dimension de "reproduction" impliquée en lui. Cela revient alors à dire que le "langage" n'existe pas réellement-concrètement, sinon sous la forme d'une culture.

Pour exprimer la même chose encore autrement, disons qu'un langage purement cognitif - c'est à dire reconstruit instrumentalement à partir de l'abstraction de la seule dimension "cognitive" telle qu'elle est définie par la compréhension néo-positiviste de la connaissance - n'est plus un langage, il n'est qu'un *organon* du langage. On pourrait reprendre ici toute la critique du néo-positivisme, y compris les objections que Apel lui-même soulève dans le présent texte à l'égard de la régression à l'infini dans laquelle le néo-positivisme doit s'engager lorsqu'il est obligé de renvoyer du langage à un "méta-langage" (cf. p.151-152). Un langage purement cognitif ne redevient un vrai langage que dans la mesure où les résultats des opérations de (re)construction significative qu'il a permis d'effectuer sont "retraduits" dans le langage commun, qui n'est pas alors un "méta-langage", mais justement et uniquement le "langage tout court". Il est donc un pur *instrumentum* intralinguistique et infralinguistique, créé réflexivement dans le champ même du langage- au même titre que l'outil d'ailleurs, dont le statut instrumental présuppose toujours la prédétermination significative-normative d'une fin. Et si c'est bien comme *instrumentum* que le pragmatisme conçoit le langage, il ne s'aurait jamais s'agir alors du langage lui-même (qui n'est pas *instrumentum* mais *modus essendi*), mais seulement d'un moment ou d'une dimension fonctionnelle instrumentalisée dans le langage, par "jeu réflexif" à l'intérieur du langage. On ne peut pas penser le langage comme *instrumentum generalis* (ainsi que le font Pierce, Dewey, Morris, etc), puisqu'aucune fin significative ne peut être pensée-posée hors de lui (et si on le fait néanmoins, on est alors toujours obligé, nolens volens, de se rabattre sur une "finalité" purement "naturelle", comme le "besoin" ou la "pulsion", mais il ne s'agit plus alors de fin, ni même d'intentionnalité comme dans le monde du vivant, mais de nécessité, de causalité ou de régularité extérieures", et la spécificité ontologique du langage instrumentalisé se trouve ainsi annulée, puisqu'il cesse d'être médiation et devient simple détermination). Cela veut dire aussi d'abord que cette fin qu'est l'"appropriation cognitive de l'objet" est toujours elle-même déjà donnée dans le langage, en tant que l'objet de la connaissance, l'objet "à connaître", y est toujours déjà représenté comme un "connaissable" - et donc jamais seulement comme simple "chose" ou "réalité" purement extérieure. Cet objet connaissable figure toujours déjà, en flou ou en creux, dans une structure du monde objectif déjà symbolisée de part en part. Il est toujours-déjà "dans le sens", même lorsqu'il n'y est pas clairement défini ou différencié dans la "signification". Un langage ne

devient instrumental, à des fins critico-cognitives par exemple, que par la subordination de certaines opérations reflexives intralinguistiques au développement du langage lui-même. Il devient alors un instrument spécifique du développement de l'appropriation symbolique-signifiante du monde, et il ne saurait être identifié directement à celle-ci. Apel soulève d'ailleurs lui-même ce problème, mais dans un cadre conceptuel qui ne me paraît pas convenir ni à son clair énoncé, ni à sa solution.

Apel : " Aussi longtemps que nous faisons abstraction de la dimension pragmatique de la communication ou de la parole dans le contexte de situations données * nous ne pouvons absolument pas traiter de la possibilité de l'identification d'objets désignés comme objets réels dans l'espace et dans le temps *. Pour cette raison, nous ne sommes pas non plus autorisés, en principe, à parler de denotata comme objets de la dimension sémantique, mais seulement de designata, c'est à dire d'objets de la référence du signe dans le cadre de systèmes sémantiques abstraits¹. Les designata, en tant qu'objets de la dimension sémantique abstraite des langues, peuvent éventuellement représenter des classes vides, sans l'extension correspondante de denotata identifiables.. Ils peuvent aussi représenter des classes avec l'extension correspondante de denotata fictifs qui peuvent tout au plus être identifiables dans les "mondes possibles" suggérés par le mythe ou la poésie. Ils peuvent finalement représenter des classes d'entités théoriques, c'est à dire de "quasi denotata" qui ne peuvent pas être directement identifiés dans l'espace et le temps." (p.150).

Les "objets réels" ne se présentent pas seulement à nous dans l'espace et le temps" : ils sont toujours aussi "chargés de valeur", en fonction de leur appartenance à la sphère de la reproduction humaine-sociale-historique². De cela, l'objectiviation scientifique "physique" ne peut pas non plus faire abstraction entièrement : elle peut seulement faire abstraction de la "différence de valeur" entre les objets, et non de la valeur comme telle, qui se présente alors justement comme l'identité ontologique commune propre aux divers objets de la connaissance, comme la commune puissance (au sens aristotélicien) de présentation sensible de soi dans laquelle se

1. Apel, dans cette distinction entre *denotata* et *designata*, semble bien se référer à la même opposition que nous faisons entre référent et signifié conceptuel; cependant, il ne la développe pas et il n'en "fait rien" théoriquement parlant.

2. De même, les denotata fictifs appartiennent eux-aussi à l'"économie générale du symbolique", c'est-à-dire au procès de "reproduction constitutive" du rapport symbolique au monde, compris lui-même comme une totalité dynamique ou dialectique.

manifeste leur "appartenance" a priori au "monde réel". Et ce monde de la "présence sensible" n'est pas seulement un monde en face de nous, mais précisément le monde dans lequel nous vivons. Ici s'affirme une limite fondamentale de toute vision purement "opérationnelle" de la réalité, où celle-ci est comprise comme le résultat d'une mise en oeuvre purement instrumentale d'un arbitraire opératoire conquis dans la manipulation des signes (constructionisme).

Dans le même sens, la dimension pragmatique ne peut pas être "abstraite" par référence seulement à des contextes particuliers de "situations données". Toute "situation contextuelle" est déjà, a priori, et donc de manière transcendentale, "inscrite" dans le champ d'une totalité existentielle, et ce champ ne peut alors être considéré à son tour comme un "contexte" que dans le cadre d'une réflexion comparative menée au niveau inter-culturel, ou encore trans-historique¹, et qui se réfère alors nécessairement d'un côté à la dimension structurelle globale des "médiations de la pratique", aussi bien culturelles que politiques, et de l'autre, au moins implicitement, à un procès historique global de différenciation de ces formes collectives de l'être-symboliquement-dans-le-monde que sont les sociétés humaines.

Enfin je voudrais revenir sur la manière dont Apel fait référence à ces "quasi-denotata" que seraient les "entités théoriques". Ici se manifeste clairement l'insuffisance du "modèle triadique du signe" utilisé par Apel, et en particulier la nécessité d'y introduire de manière catégorique une distinction entre le "signifié" (conceptuel) et le "référent" (sensoriel ou imaginé). Tout "signifié" proprement symbolique est en effet un "concept", c'est-à-dire un "construit théorique", de telle sorte que cette troisième catégorie dans la typologie des modalités de la "référence", et qui s'y trouve incluse par Apel de manière en quelque sorte négative relativement aux deux premières (le "quasi"), est en fait la seule qui soit réelle-concrète! . Ce sont les deux autres qui n'en représentent que des "abstractions. On voit donc qu'ici Apel "tourne autour du pot" sans parvenir pourtant à en identifier le contenu - de l'eau, de l'huile, du vin ou du vinaigre! - bref, qu'il cherche à faire une place à la distinction du signifié et du référent sans en concevoir clairement la nécessité et la portée

1. Voir à ce sujet ma critique de la référence faite à la "contextualité" par l'ethno-méthodologie, et qui est plus généralement impliquée par toute volonté de "description de la signification", in "La quadrature du cercle. Quelques remarques polémiques sur le problème de la «description de l'activité significative»", in Ackermann, Conein, Guigues, Quéré, Vidal, (eds.), Décrire : un impératif?. Description, explication, interprétation en sciences sociales. Paris, EHESS, 1985, Vol.1., p.101ss. Voir aussi "Vous avez bien dit transcendantal? Réponse à Louis Quéré sur le problème de la description de la signification", texte non publié, 1988.

fondamentales. Le concept, qui est le contenu même de toute pensée, et auquel l'action - l'expérience actuelle - en tant qu'elle est aussi "pensée", "action symbolique", réfère alors les objets singuliers de l'apperception sensible ou imaginative pour les "saisir" ou les "comprendre" en soi, et ainsi se les approprier symboliquement, le concept donc se trouve alors refoulé dans le statut d'un "quasi-référent"; on retombe là une nouvelle fois dans la "querelle des universaux" sans lui avoir fait faire un seul pas en avant depuis le Moyen-Age.

A partir de là, l'effort que fait Apel pour dépasser l'interprétation pragmatiste-empiriste de Morris dans une sémiotique transcendentale me paraît être condamné à tourner court, et à s'égarer sur des voies d'argumentation où chaque contact polémique pris avec l'adversaire éloigne en fin de compte l'auteur de son objectif propre, plutôt que de lui permettre de le cerner mieux en s'en rapprochant.

Apel : "La fonction du signe, pour autant qu'elle médiatise notre savoir sur les objets réels *, ne peut pas être elle-même immédiatement thématisée comme un objet sémantique de la fonction du signe ¹. Elle doit plutôt être thématisée comme une condition de possibilité de la description et - par là - de l'interprétation de quelque chose comme d'un objet du savoir théorique intersubjectivement valide." (p.151).... "La fonction du signe ou du langage est la condition transcendentale de possibilité du savoir médiatisé par les signes*, plutôt qu'un objet possible de la fonction sémantique de référence" (ibid.).

"Si mon interprétation transcendentale du langage, c.à.d. de la partie sémantico-syntaxique de la sémiologie est ainsi justifiée, la même interprétation doit cependant demeurer valable également pour la dimension pragmatique (intégrative) de la fonction du signe; car sans cette dimension pragmatique, la dimension sémantique de la référence ne peut pas impliquer la dénotation concrète des objets réels (j.s.) de la connaissance dans le temps et dans l'espace"* ² (.....)"il faut donc nous reconnaître à nous-mêmes * une fonction transcendentale, dans la mesure où nous

1. Je relève que c'est pourtant dans ce sens qu'allait, à l'instant, sa qualification du concept théorique comme "quasi-denotata"! Ou que, du moins, la différence entre ce qu'il reproche à son adversaire et ce qu'il effectue lui-même devrait nous être précisée plus explicitement.

2. Je relève que ceux-ci sont à nouveau posés comme "immédiatement" donnés en extériorité, simples lieux d'application des opérations pragmatiques, sémantiques et syntaxiques du sujet dans son activité de connaissance.

construisons et interprétons avec succès des langues comme 'semantical framework' d'une description possible du monde."... "Nous devons nous * attribuer à nous-mêmes une fonction transcendentale dans la mesure ou nous produisons * des prétentions de validité reliées à des propositions ou des arguments afin de les faire confirmer ou contester par chaque membre virtuel de la communauté argumentative illimitée * ." Nous prenons ainsi la position * du sujet transcendantal de la connaissance et de la pensée."

Je n'aurai pas besoin de prendre d'autres références dans cette première partie de l'article de Apel pour compléter ma critique. J'irai d'abord d'(*) en (*), avant de rassembler l'ensemble des arguments. Lorsque Apel écrit que "la fonction du signe médiatise notre savoir sur les objets réels" on ne peut éviter le sentiment qu'il subit l'influence d'une conception positiviste qui a déjà, de son côté, opéré un retour non seulement vers des positions ontologiques pré-hégélienne, mais encore aussi vers des positions épistémologiques pré-kantienne. Car alors ce n'est pas l'objet qui se trouve médiatisée par "le" signe ou par sa fonction, mais seulement le savoir que nous en avons. Mais l'expression qui vient d'être soulignée est cohérente avec le point de départ de la réflexion de Apel : en effet, la distinction entre l'objet et le 'savoir de l'objet' est la même que la distinction entre le concept et le référent, et elle est la même aussi que la distinction, à un niveau supérieur, entre la "signification" et le "sens"¹. Je renvoie donc à plus haut. Mais on comprend la difficulté qu'il pourra y avoir alors à conférer - autrement que de manière purement nominale ou purement formelle- une valeur transcendentale à la fonction de signification ainsi comprise, puisqu'aussi bien le "sujet" que les "objets" du langage sont déjà ontologiquement constitués en dehors de cette "fonction de signification". On verra qu'il ne s'agira en réalité que d'un "transfert", dans lequel la "transcendentalité elle-même" n'est plus guère

¹. Ici aussi je laisse de côté pour ne pas trop allourdir ce commentaire le rapport entre l'objectivation symbolique et l'objectivation sensible qui la précède ontogénétiquement et qui irréductiblement continue de lui servir de soubassement ontologique. Je voudrais seulement faire remarquer qu'il ne suffit pas de dire que l'objectivation sensible représente un niveau inférieur d'objectivation : il faut comprendre rétrospectivement que c'est en elle que s'opère l'enracinement de la genèse du sujet dans le monde, par quoi le sujet, malgré toute la distance prise vis-à-vis du monde, continue d'appartenir au même monde que celui des objets de sa sensibilité et de son entendement. De la même manière, la dimension symbolique ne se superpose pas à la dimension sensible comme une novation absolue, elle est elle-aussi enracinée dans les systèmes de signes signalétiques de "communication", de "monstration de soi" et d'aperception d'autrui" qui régissent déjà la vie animale et qui sont essentiels dans la constitution concrète des "genres". Voir à ce sujet A. Portmann, Animals as social beings, Harvard Univ. Press, et L'Animal et la forme, Paris, Payot, 1961.

pensée, ni comme condition de la subjectivité proprement humaine, ni comme condition de l'objectivité signifiante (symbolique), ni surtout comme condition de leur rapport (au plan cognitif : la vérité), et qu'elle devient une sorte de "slogan", à moins qu'elle ne serve de "bouche-trou".

Ceci étant relevé, le problème fondamental me paraît refluer, chez Apel, vers la question de la nature ontologique de ce "nous-mêmes" sur lequel la question de la transcendance vient en fin de compte à nouveau se fixer, une fois qu'on a admis que, dans chaque "acte significatif" particulier, le langage, compris formellement dans sa structure "sémantico-syntaxique", se trouve toujours déjà impliqué de manière a priori (mais encore : à moins que le sujet - ce "nous-mêmes" précisément - ne se soit construit sur mesure un langage "adéquat" c'est à dire entièrement "artificiel" ou "conventionnel", conformément à la visée fondamentale du néo-positivisme).

Apel dit bien, en effet, à propos de ce "nous-même" qu'il entend transcendantaliser, qu'il "prend la position du sujet transcendantal". Il la "prend", et donc il ne la crée pas, ou il ne l'"est" pas! Il faut donc qu'elle existe déjà, comme position de la "subjectivité en tant que telle", qui existerait antérieurement à la constitution de tout "nous", cette constitution qui "résulterait" alors de la "communication universalisée", de telle sorte que le "nous-même" peut voir alors sa transcendance suspendue à la réalisation d'une "pure communication" - voir la référence faite à l'argumentation - ou encore, comme chez Habermas, à une "communication sans entrave". Mais alors, le projet apélien de fonder la transcendance sur la structure même de la "relation triadique du signe" paraît renvoyer, en fin de compte, au projet - plus "politique" - d'Habermas, d'une "communication sans entrave", dans le sens qu'il repose sur celui-ci en dernière instance quant au mode de constitution du sujet transcendantal. Et c'est bien là le sens qu'il convient de donner, me semble-t-il, à la "deuxième conséquence" énoncée plus haut par Apel, et dans laquelle il veut comprendre également les "arguments" ou "prétentions de validité" comme ressortissant de la "relation triadique du signe". Car en effet, le "sujet argumentatif" n'est plus alors "transcendantal" qu'a posteriori, ou du moins, qu'il ne l'est plus que conditionnellement à la "validation" de ses arguments par le "consensus d'autrui!).

Apel attribue en effet à ce "nous-même" (entendu au singulier) la capacité de "produire" des "prétentions à la validité", qui sont "reliées à des arguments" afin d'être soumises à la contestation ou à la confirmation de "chaque membre virtuel de la communauté argumentative illimitée". Je

relève qu'en effet on ne sait guère si c'est cette "capacité de produire" des "prétention à la validité" qui est transcendente, ou si c'est seulement la soumission de ces prétention à la confirmation ou à la contestation de "tous" qui leur confère un tel caractère, lequel appartiendrait ainsi, en fin de compte, à la visée de confirmation elle-même (la confirmation effective prenant alors une valeur seulement conditionnelle et suspensive). Or toute la question me paraît précisément être là. Mais pour clarifier cette question, il faut remarquer d'abord que les individus ne "produisent pas" des prétentions à la validité, mais qu'ils produisent seulement des proposition ou des jugements ayant cette prétention (qu'ils assument alors implicitement ou explicitement), ou plus exactement, qu'ils viennent placer des propositions (dans lesquelles ils s'engagent) à l'intérieur de celle-ci, en tant qu'elle est toujours déjà impliquée par le sens même de chaque énoncé en tant qu'énoncé assertorique. Alors, l'individu est toujours déjà aussi membre d'un "nous" qui est justement le "porteur" de cette référence à la validité, et qui constitue l'horizon dans lequel toute prétention à la validité d'une proposition particulière se présente. Dès lors, on devrait penser que la référence transcendente est toujours déjà impliquée dans toute "proposition de vérité"¹, indépendamment des conditions formelles - argumentatives et procédurales - par lesquelles elle cherche à fonder ensuite réflexivement sa "validité intersubjective". Apel confond rabat donc ici, comme tout le néo-positivisme², la question de la "vérité" objective (au sens de l'*alétheia* grecque) sur celle de la "validité" ou de la "validation" subjective ou intersubjective de "proposition de vérité", et dans ce procédé, le moment de la réflexivité - et tout spécialement celui de la réflexivité discursive - est unilatéralement érigé en point de départ absolu. Mais une fois un tel rabattement effectué, le concept même de "proposition de vérité" ou de "prétention de vérité" tombe dans l'arbitraire et dans l'impensé - et on peut comprendre alors qu'il faille - comme chez

1. C'est ce que semble d'ailleurs reconnaître Apel lui-même lorsqu'il écrit : "La fonction du signe, pour autant qu'elle médiatise notre savoir sur les objets réels, ne peut pas être elle-même immédiatement thématisée comme un objet sémantique de la fonction du signe. Elle doit plutôt être thématisée comme une condition de possibilité de la description et - par là - de l'interprétation de quelque chose comme d'un objet du savoir théorique intersubjectivement valide." ... "La fonction du signe ou du langage est la condition transcendente de possibilité du savoir médiatisé par des signes, plutôt qu'un objet possible de la fonction sémantique de référence." Mais on peut se demander dans quelle mesure Apel ne se contredit pas ici (voir son "second résultat" cité plus haut) et surtout dans quelle mesure la conception énoncée ici est compatible avec la manière qui consiste à définir le problème du langage à partir de la référence faite à la "relation triadique du signe", qui se réfère elle-même exclusivement à la dimension cognitive de la symbolisation. C'est seulement dans le cadre d'une interprétation du langage comme culture dans laquelle les dimensions cognitive, expressive et normative sont intégrées a priori que la précédente affirmation de Apel ne renvoie pas à une pure et simple tautologie.

2. Cf. par ex. Bertrand Russel, Signification et Vérité.

Habermas et Apel - faire de cette prétention à la vérité une "propriété" transcendantale du langage lui-même; mais on est ici en pleine pétition de principe et face à celle-ci, on peut tout aussi bien se rallier à une position purement nominaliste ou purement operationaliste qui est celle du néo-positivisme, qui n'a donc été dépassé en rien. Mais alors, c'est l'opérationnalité en tant que telle qui vient faire problème puisqu'on ne peut éviter de se demander : opérationnel relativement à quoi?

En réalité, on est toujours - et seulement - en présence de "prétentions" à la validité intersubjective de "propositions" de vérité objective, et ceci quel que soit le mode et les procédures selon lesquels de telles prétentions sont réflexivement soumises à validation. Relativement au procès formel de la "validation", Apel hésite donc sur la question de savoir si la dimension transcendentale lui est antérieure ou postérieure. Et nous sommes alors amenés nous-mêmes à hésiter dans l'interprétation qu'il convient à donner à son texte, à savoir s'il nous faut l'interpréter par référence à un "premier Apel gadamérien" (celui de Transformation der Philosophie) ou plutôt par référence à un "deuxième Apel habermassien" vers lequel semble bien sûr pencher systématiquement l'auteur du présent texte. Mais si cette deuxième interprétation est la bonne, le "nous-même" ne renvoie plus à l'"a priori der Kommunikationsgemeinschaft", mais bien plutôt à la réalisation a posteriori d'une "véritable" communauté d'argumentation dont l'existence même reste suspendue à la réalisation d'un "consensus effectif" entre des sujets singuliers, et c'est alors la réalisation purement empirique de ce consensus qui se voit en fin de compte conférer la valeur d'une condition transcendantale à caractère désormais suspensif; mais on débouche alors sur une contradiction dans les termes. Si, au contraire, "prendre la position du sujet transcendantal" signifie poser l'existence concrète - au moins virtuelle, contrafactuelle - d'une telle communauté argumentative comme le fondement a priori de la validité transcendentale de chaque posture énonciative adoptée singulièrement, on est nécessairement renvoyé à la pr`supposition de l'existence d'un langage commun qui ne peut pas être seulement un "langage formel de la discussion", mais qui doit comprendre a priori l'ensemble des termes significatifs sur lesquels elle porte (ce qui nous fait revenir au point de départ de tout ce débat).

Kant "situait" la référence transcendantale dans l'universalité du sujet humain compris dans sa double capacité d'intuition sensible et d'intellection rationnelle. La justification d'un tel a priori dépendait alors encore en dernière analyse de fait qu'il continuait à s'inscrire dans le double horizon de la foi en Dieu et de la foi (ou de la confiance) en l'existence d'un "monde en soi" servant de substrat ontologique au "monde

des phénomènes sensibles" - ces deux horizons étant soudés l'un à l'autre hiérarchiquement par la doctrine de la création. Toute la démarche qui est suivie ici par Apel (et ailleurs par Habermas) ne consiste alors fondamentalement en rien d'autre qu'à opérer un déplacement de cet a priori transcendantal kantien du lieu du sujet au lieu du langage compris comme la forme abstraite d'une activité pure (ou sans entrave) de communication¹. Mais le langage ainsi compris de manière purement formelle ou procédurale ne saurait justifier en rien un tel transfert, puisqu'il nous conduit au dilemme suivant : soit c'est la prétention à la vérité, qui ne fait que s'exprimer à travers la médiation (neutre) du langage qui reste porteuse de la référence transcendantale, et comme il s'agit alors d'une prétention qui ne peut être soulevée que par des sujets, on n'a fait que reformuler autrement (au goût du jour) l'a priori kantien sans en modifier ni la nature ni le lieu; soit on rapporte ce moment transcendantal sur le processus empirique de la formation discursive d'un consensus. On peut bien dire alors que ce processus a "pris la place" de la référence transcendantale - mais c'est seulement sous la forme de sa dissolution empirique, et non de sa réalisation ontologique. Dans un cas comme dans l'autre, la référence qui est faite à un langage (ou à un espace discursif) purement formel et donc idéalement neutre se révèle incapable de ne rien ajouter ni de ne rien retrancher à la nature de l'un ou de l'autre argument, et donc à celle du dilemme devant lequel ils nous placent. Et on ne voit pas, a fortiori, ce que le détour par la relation triadique du signe, qui ne fait que mettre en concept une telle conception purement formelle du langage, peut bien apporter ici. La référence à un Apel "gadamérien" pourrait conférer une signification décisive au projet d'une "sémiotique transcendantale", mais c'est à la condition seulement d'en abandonner précisément la limitation sémiotique, et de considérer que la référence qui est faite au langage concerne en fin de compte toute la médiation concrète des pratiques humaines, c'est-à-dire la culture synthétique et les superstructures politico-institutionnelles qui ont été déployées par dessus elle.

Si une valeur transcendantale doit être accordée au langage, il faut donc sortir de la référence faite par Apel à la "triade sémiotique" et de l'individualisme méthodologique qu'elle comporte en son énoncé même, et cela implique aussi que les dimensions "pragmatique", "sémantique" et "lexicales" soient comprises de manière beaucoup plus concrète et synthétique. Cela signifie aussi que l'autonomisation des dimensions "cognitive", "appréciative", "prescriptive" et "formative", ainsi que des "axes" syntaxique, sémantique et pragmatique, ne peut pas intervenir dans

¹. Cf. Jean-Luc Cossette, "Raison et communication : critique d'Habermas", in Société, No 2, hiver 1988.

la compréhension du langage lui-même, mais seulement dans la frange ou la marge de mobilité réflexive que possède toujours le sujet vis-à-vis du langage, c'est-à-dire de toute forme de structuration donnée de la médiation culturelle-symbolique de son rapport au monde, et ceci nonobstant le fait que le sujet est alors susceptible d'étendre virtuellement de manière indéfinie le jeu de cette réflexivité, pour le déployer dans toutes les articulations structurelles internes du langage compris comme culture¹, c'est-à-dire comme le mode culturel-symbolique d'être-au-monde qui est propre aux êtres humains, et qui les définit existentiellement; mais ceci ne peut être réalisé que dialectiquement, par un sujet qui se situe toujours encore ou d'abord lui-même dans le langage ou la culture, puisque c'est aussi dans le langage et dans la culture ainsi compris ontologiquement-existentiellement que réside le fondement de sa propre constitution en tant que sujet du langage et de la signification. Et c'est alors seulement à l'intérieur de leur mode d'être (ou de constitution) symbolique (langagier) que les sujets humains peuvent s'engager mutuellement dans des rapports de communication significative (discursive entre autres), rapports dans lesquels ils ne font qu'accomplir pratiquement (et non pas créer ou inventer) leur mode d'être propre.

Seul un "sujet biologique" peut bien sûr accéder ainsi au nouveau statut existentiel de "sujet linguistique, social et historique", et le fondement ultime de cette "autonomie réflexive", et donc de la "subjectalité" comme telle, réside donc dans l'existence biologique. C'est par contre dans le langage déjà advenu qu'est fondé le mode existentiel-ontologique de la constitution de la subjectalité en sujet humain en même temps personnel et social, c'est-à-dire comme "personne". Et si la personne peut "jouer" dans le langage en accomplissant alors les possibilités de jeu que lui offre le mode de constitution ontologique du langage lui-même, c'est toujours encore dans le langage qu'il déploiera tous ses "jeux de langage" particuliers. De telle manière que jamais le langage comme tel ne pourra entièrement se présenter devant lui comme "objet", ou encore comme "instrument", ni même, surtout, comme simple "forme" a priori de son action : car cette forme ne saurait "exister" sans son contenu, et ce "contenu" est toujours aussi déjà compris dans la constitution concrète de

¹. C'est alors dans et par cette action innovatrice des sujets singuliers (toujours déjà eux-mêmes constitués comme sujets dans le langage et la culture communes) que s'opère la transformation et l'accroissement (au sens de l'action inaugurale de Arendt, qu'il s'agisse d'une action "remarquable" ou qu'elle ait seulement un caractère infinitésimal) du langage comme langage et de la culture comme culture - sous la condition que ces innovations accomplies par des sujets singuliers finissent par être reconnues par tous les sujets, pour se fondre ainsi dans la "communauté de langage et de culture" et s'intégrer ainsi à son caractère a priorique.

la personne - dans sa double identité individuelle et collective¹. Et ce n'est donc pas en tant que forme qu'elle saurait se voir attribuer la valeur du moment "transcendental", si l'on veut une fois arracher ce "moment" à une transcendance substantialisée, de type ou de mode "théologique" (ou encore "naturaliste" puisque le naturalisme représente une alternative de même niveau ontologique), c'est-à-dire, en fin de compte, à une conception de la transcendance qui pose celle-ci comme une pure "extériorité ontologique" vis-à-vis des actes particuliers et singuliers de l'"existence empirique". Seul l'être lui-même, compris alors existentiellement-subjectivement, et non sa "forme", peut "prendre la place de Dieu" (ou de la "Nature"), c'est-à-dire la position transcendentale vis-à-vis de tous les particuliers qu'il englobe et contient comme existants réels, à titre de sujets et d'objets singuliers, singulièrement existants.

Ainsi, c'est toujours encore son "appartenance au langage compris comme culture", déployée au-dessus de son appartenance première à la vie, qui permet au sujet individuel compris comme personne concrète, et ainsi seulement "réelle", d'agir significativement (symboliquement) dans le monde, et alors aussi, réflexivement, sur le langage et la culture, et par conséquent sur lui-même, toujours sous la condition de la reconnaissance d'autrui obtenue selon une modalité ou une autre du consentement, de l'approbation, du partage, de la participation ou du consensus; et aucune de ces modalités ne saurait se voir conférer en tant que telle une valeur transcendantale, puisque toutes ne peuvent être mises en jeu, comme condition de l'accrétion ou de la transformation du langage commun, qu'à l'intérieur d'un langage commun déjà existant, qui porte toujours déjà en lui la seule condition transcendantale qui peut être assignée à la signification. Mais un tel langage n'est plus le langage-objet des linguistes, ni le langage instrumental des théories de la communication, il subsume et synthétise en lui toute l'épaisseur de la médiation symbolique à travers laquelle s'est opérée en même temps la mise à distance du monde vis-à-vis du sujets et la construction différencielle-significative du monde objectif, et il s'inscrit lui-même, au coeur de cette médiation, entre le développement antérieur de la vie et le développement des superstructures politico-institutionnelles propres aux sociétés politiques. Il faut donc constater, en regardant les choses dans l'autre sens, que ce n'est jamais unilatéralement à partir de cette marge ou de cette frange de "jeu" dans laquelle se déploient les stratégies de la persuasion et de la recherche² réflexive du consensus, que la condition ontologique-

1. Voir à ce sujet mon essai : "Identité, altérité et politique", à paraître dans le No 9 de Société, automne 1991.

2. Recherche qui est toujours une re-cherche, en même temps exploration de marges nouvelles d'action et de pensée autonomes et exigence de reconstitution d'une unité.

existentielle du langage et de la culture peut être comprise, comme si elle pouvait ultimement en être "déduite" parce qu'elle y aurait été "produite", comme *ex nihilo*, à partir d'elle seule. Toute "production" du langage et de la culture - compris autant en leurs déterminations empiriques qu'en leur valeur transcendentale - ne peut ainsi être comprise qu'à l'intérieur du rapport de "reproduction" du langage et de la culture, et donc seulement comme transformation du langage et de la culture. Par là je veux dire que la *transcendentalité* ne peut être assignée unilatéralement ni à la "forme", ni aux "contenus" d'un consensus significatif, impliquant toujours une réification de ceux-ci, mais seulement à la continuité de leur procès de développement ontologique, lequel comprend toujours déjà en lui-même la possibilité et la réalisation contingente de l'émancipation de la forme vis-à-vis des contenus "hérités", et celle, réciproque, de la production de contenus "nouveaux" significativement assujettis à une forme déjà "donnée". Cela pour dire aussi qu'il ne suffit pas, et qu'il ne saurait suffire, pour "répondre" aux apories du positivisme empirico-pragmatiste, de faire un nouveau "retour à Kant", car le pragmatisme positiviste répond déjà, à sa manière qui est inadéquate puisqu'il conduit à une dissolution du problème lui-même, aux "apories" de la Raison pure. Mais on pourrait peut-être "retourner" plutôt à Hegel, ou du moins, éviter de se situer, philosophiquement, dans le monde et dans la pensée, comme si Hegel n'y était encore jamais "advenu". Les "fondateurs" du pragmatisme, (et je pense particulièrement à Pierce, Dewey et Mead, et non bien sûr à Morris), se référaient eux à Hegel, mais la compréhension qu'ils en avaient était sans doute insuffisante et ils n'évitèrent pas de s'engager dans un amalgame philosophique assez bâtard entre un hégélianisme réduit à sa dimension épistémologique et un naturalisme ontologique individualiste et empiriste qui était inhérent à la "culture américaine", et dans lequel s'exprimait dès l'origine de cette société une tendance que nous avons qualifiée de "post-moderniste".¹

¹. Je me réfère ici à toutes les discussions que nous avons déjà eues dans le séminaire sur le thème de la postmodernité de l'Amérique. On peut lire aussi à ce sujet le mémoire de maîtrise de J.-F. Côté sur le pragmatisme dans la théorisation sociologique américaine (dépt. de sociologie, UQAM, 1987). Voir aussi du même auteur la thèse de doctorat qu'il vient de déposer au département de sociologie de l'université York sur le développement du pragmatisme dans la pensée américaine.

Digression sur l'Amérique et sur la portée philosophique de sa "révolution sociale et politique".

C'est dans cette référence à l'américanité du modèle communicationnel-pragmatiste dans lequel Apel vient s'inscrire tout en cherchant à lui conférer une valeur transcendantale que je voudrais trouver la conclusion de cette première partie de ma critique, en conférant du même coup à celle-ci une portée socio-critique, comme critique "externe" de la signification idéologique de la démarche suivie par l'auteur. Si on la juge du point de vue du mode fondamental de constitution de la société (qui implique en même temps ses modalités de régulation-reproduction et ses références ultimes de légitimation), la société américaine se démarque dès son origine¹ de la modernité des sociétés européennes contemporaines, et ceci, quelle que soit la manière dont on considère cette modernité : comme processus de lutte contre la tradition ou comme achèvement culturel-normatif et politico-institutionnel. Et pour dire l'essentiel en une phrase, cette différence ou cette démarcation consiste dans un "fait" lourd de conséquences : c'est que les luttes contre les formes de pouvoir et d'autorité traditionnelles, et donc corrélativement l'exigence de la formulation réflexive d'un nouveau fondement transcendantal à la socialité, à la société et à l'autonomie de la personne individuelle sont laissées derrière eux par les "colonistes" qui s'en viennent peupler ce qu'ils considèrent comme les terres vierges d'Amérique, la nouvelle Terre Promise qui leur échoit. Mais les immigrants eux ne sont pas vierges, ils emportent avec eux (avec le sentiment qu'il s'agit là des attributs originels de la nature humaine telle qu'elle est sortie directement des mains du créateur) un ensemble de valeurs concrètes dans lesquelles se trouvent condensées, sous forme de motivations individuelles non problématiques puisque "naturelles", en même temps les acquis critiques de la modernité et l'héritage religieux du protestantisme radical.

A cet égard, il est indifférent pour l'argumentation suivie ici que les "raisons" qui ont poussé les colonistes à l'émigration aient été diverses et qu'on puisse par exemple y distinguer des types-limite très fortement contrastés, comme celui des *pilgrim fathers* qui émigraient en tant que communautés religieuses déjà constituées en tant que telles et fuyant la "persécution", ou celui des *merchant adventurers*, ou encore des aventuriers tout court, partis de manière individualiste simplement à la recherche d'opportunités économiques et de possibilités d'enrichissement sans entraves. Que les "raisons" de l'émigration se soient trouvées dans la

¹. Et c'est déjà cette différence originelle qui s'exprime dans ce qu'on a appelé la "Révolution américaine", dans ses discours de justification et dans le système et la dynamique "institutionnels" qui y ont été inaugurés.

Bible ou qu'elles aient, un peu plus tard et en partie déjà rétrospectivement, été exprimées par Adam Smith n'importe pas ici, puisque l'essentiel est que, transplantées sur le territoire vierge ou dans la Terre Promise, elles ont les unes comme les autres pris valeur de simples motivations qui s'autojustifiaient par leur caractère "naturel" et, dans ce sens, pouvaient prétendre être factuellement "universelles". Et c'est comme telles que, malgré leur opposition d'origine, elles furent agglomérées les unes aux autres dans une même culture empirique. Il faut seulement souligner que, d'emblée, les fondements de cet universalisme culturel spécifiquement américain furent doubles : le particularisme des valeurs religieuses à tendance sectaire trouvait sa justification dans l'universalisme chrétien, c'est-à-dire dans la prétention des textes sacrés à être la Parole de Dieu valable pour tous les hommes (ou du moins pour tous ceux d'entre eux qui réalisent vraiment la nature humaine à travers leur élection), et l'égoïsme utilitaire de l'individu possessif trouvait sa justification dans le discours universaliste des Lumières. Mais dans un cas comme dans l'autre, le moment proprement "transcendantal" de la justification (la référence à la transcendance concrète de Dieu et de sa volonté, d'un côté, et à la transcendantalité formelle et abstraite de la Raison et de la Liberté, de l'autre) se sont perdus dans l'immédiate naturalisation des contenus culturels-motivationnels, c'est-à-dire des "valeurs" concrètes ou "vécues", qu'ils impliquaient ou justifiaient.

Cette naturalisation ou cette "culturalisation" du christianisme est le résultat d'un procès complexe dans lequel on retrouve l'importance des conditions particulières à travers lesquelles s'est constituée la société américaine. L'universalisation chrétienne de la portée des Ecritures et des normes religieuses qu'elles édictent comme parole et comme volonté de Dieu possédait initialement la valeur d'une injonction contra-factuelle ou idéale : sur le fondement de la doctrine de la faute originelle impliquant l'idée d'une nature humaine corrompue, la doctrine du salut s'adressait bien à tout homme, mais seule la grâce divine pouvait rendre cet appel efficace, et encore celui-ci ne concernait finalement que le destin du fidèle dans l'autre monde (voir la doctrine des deux cités chez Saint Augustin et celle de la prédestination chez les calvinistes). Le protestantisme va radicaliser et dramatiser cette conception de l'appel (de la vocation) et du salut par la grâce, mais c'est justement dans cette radicalisation que s'opère un retournement de sa portée sociologique et idéologique. Désormais, avec la doctrine de l'insondabilité de la volonté divine et de la prédestination, c'est sur l'individu singulier que va peser tout le poids de la certitude de l'élection, de la "justification", et l'angoisse des signes de celle-ci. Le protestantisme, et très spécialement le calvinisme, va donc se constituer comme le mouvement de la recherche individuelle et

communautaire, à tendance sectaire, des signes de l'élection et de la pratique "ascétique" qui lui correspond, mouvement qui va se déployer d'abord à l'intérieur d'un monde voué au péché et la condamnation (de là cette affinité particulière du calvinisme avec l'Ancien Testament). Or ce qui est arrivé à l'immigration d'inspiration proprement religieuse en Amérique, c'est qu'à travers elle a pu s'opérer une séparation substantielle (et géographique!) du monde des "élus", des "purs" et des "saints", auxquels était donné par Dieu un Nouveau Monde vierge (et vierge d'abord des conséquences de la faute) et une Terre Promise, et du monde marqué inexorablement par la faute et donc voué à la corruption et à la condamnation, monde réprouvé que les émigrants avaient laissé derrière eux en Europe. C'est à partir de là qu'a pu s'opérer ensuite cette naturalisation et cette dé-transcendantalisation des valeurs religieuses, c'est à dire leur fusion avec l'idée d'un droit naturel positif dont chaque être humain serait en lui-même, immédiatement et naturellement, le dépositaire ou le titulaire, et ceci non plus de par la grâce de Dieu, exceptionnelle et impénétrable, mais de par le simple fait, originel et commun, de sa création comme enfant de Dieu¹. La société américaine réalise ainsi dans sa culture une synthèse non critique, positive, de la tradition et de la modernité, dans laquelle le moment substantiel de la tradition se trouve simplement intégré, de manière immédiatement positive, dans l'universalisme formel de la modernité, en même temps qu'est oublié le moment critique qui servait de fondement à cet universalisme².

Ainsi l'individualisme transcendantal de la tradition religieuse (protestante), philosophique (les Lumières) et politique (la lutte contre les privilèges et le despotisme pour l'égalité des conditions et la démocratie) européenne est transmis à l'Amérique sous la forme ou plutôt sous le mode nouveau d'un individualisme culturel naturalisé, à caractère empirique et d'orientation pragmatique, qui est aussi un "socialisme inconscient"

¹. Il faut dire - à leur charge - que les Américains ne se sont pas trop cassé la tête, face aux sauvages puis aux esclaves noirs, pour savoir à qui, jusqu'à quel point et avec quelles conséquences devait s'appliquer cette notion d'"enfant de Dieu".

². Mon interprétation s'appuie sur une thèse selon laquelle la modernité ne consiste pas tant dans un ensemble déterminé de valeurs (fussent-elles universelles) que dans une dynamique sociétale qui résulte de la mise en oeuvre systématique du moment critico-réflexif au niveau des conditions politiques de reproduction de la société et de la légitimation du pouvoir, et qu'elle n'est donc réelle et effective que dans le cadre ou le contexte d'une opposition pratique à la tradition. La modernité n'est donc pas d'abord un état de la société, et encore moins de la culture, mais un mode de révolutionnement de la société, et elle s'épuise et meurt dans sa réalisation même - je veux dire par là qu'elle y perd, avec la destruction de la tradition à laquelle elle s'opposait de manière "modale", sa propre justification et donc aussi son fondement transcendantal spécifique. Cela revient alors à dire qu'elle y perd son identité spécifique ou "historiale".

puisqu'il y est postulé que la socialité naturelle de l'être humain coïncide justement avec ce partage de valeurs communes non problématiques et qu'inversément, c'est de cette participation aux valeurs et de cet engagement actif dans la vie communautaire que procède, tout naturellement, aussi bien la socialité tendancielle ou spontanée des individus que les conditions évidentes (*self evident truth*) qui doivent présider à une bonne organisation de la société, celle-ci prenant alors, pour les individus toujours déjà socialisés par avance, une valeur essentiellement instrumentale, disons une valeur simplement "pratico-organisationnelle". Un tel individualisme (qu'il conviendrait peut-être de désigner comme "personnalisme" pour le distinguer de l'individualisme transcendantal proprement moderne) intègre ainsi immédiatement dans la personne concrète et ses motivations tous les contenus religieux, politiques et économiques de la culture commune, ce qui implique que l'appartenance communautaire, coïncidant avec l'intériorisation des valeurs, se trouve du même coup elle aussi naturalisée et psychologisée, et qu'elle devient donc irreprésentable en tant que telle parce que fondamentalement non problématique. L'individu ne s'érige donc plus, idéalement, contre l'ordre normatif de fait de la société, ou au-delà de lui, en s'appuyant sur la prétention abstraite à une raison formelle universelle et critique : il porte au contraire en lui immédiatement cet ordre normatif communautaire, cette communauté de valeurs naturalisée¹, et c'est à partir de cette possession et de ce partage originel, de cette immédiate participation culturelle, bref de cet engagement normatif envers autrui, qu'il regarde la société tantôt comme une simple instrumentalité, et tantôt comme la menace toujours imminente d'une oppression.

A titre d'exemple symptomatique, on peut relever ici le profond changement de signification qu'a subie la doctrine du contrat social lorsqu'elle fut transportée en Amérique et qu'elle y fut systématiquement

1. Quant à leur contenu, ces valeurs représentent un amalgame empirique. La "liberté américaine", qui coïncide conceptuellement avec les "droits de la personne" et avec la libre accessibilité à tous les espaces où ils peuvent s'exprimer, implique une mise en équivalence additive originelle (et non exclusive) de la "liberté du chrétien" (comprise selon Luther et surtout selon Calvin), des *rights of englishmen* (avec tout le particularisme que ceux-ci comportent du fait des aléas socio-politiques et idéologiques qui ont présidés à leur reconnaissance dans l'histoire anglaise des conflits entre le Parlement et la Royauté et des luttes pour la représentation des différentes catégories sociales et statutaires dans le Parlement), et du droit de propriété (lequel, à partir de la notion romaine statique du *ius usus et abusus*, s'est lui-même trouvé redéfini de manière dynamique comme liberté acquisitive et finalement comme liberté d'accès à toutes les opportunités objectives que peut fournir d'un côté la nature considérée comme un ensemble illimité de ressources - l'"Amérique" bien sûr! - et de l'autre la société considérée elle aussi de manière instrumentale comme un espace lui aussi illimité de *bargain* et de réussite compétitive). C'est ce que la Constitution américaine a nommé, au profit de la personne, le "droit au bonheur".

invoquée dans les pamphlets de la période révolutionnaire. Dans la doctrine politique européenne, depuis Bodin et Althusius jusqu'aux Lumières et à Rousseau¹, le principe du contrat social avait été formulé et invoqué dans le cadre d'un effort de justification rationaliste de la légitimité du pouvoir, qu'il soit monarchique ou républicain. Le contrat social, lui-même fondé sur un postulat de la liberté transcendantale de l'individu qui avait déjà été affirmé théologiquement dans la doctrine chrétienne (quoique sa portée pratique y fut pour l'essentiel limitée au rapport de la personne avec l'au-delà), y fut invoqué pour détacher l'ordre politique de la société d'une dépendance directe vis-à-vis de la volonté divine, ce qui permettait dans un premier temps de poser des limites à l'autonomie grandissante du pouvoir monarchique (l'absolutisme), puis dans un deuxième temps d'assurer une justification transcendantale à l'établissement d'un ordre politique nouveau fondé sur les mécanismes de la représentation populaire et parlementaire. Mais dans un cas comme dans l'autre, l'argument du contrat social servait, à titre de substitut à un appel direct à la volonté divine, de base à la légitimation de la constitution politique de la société et à la prétention à une autonomie législative de celle-ci, avec l'effet que la société et son ordre politique restaient eux-mêmes indirectement transcendantalisés relativement aux individus qui en étaient membres, et qui étaient nés comme tels en elle indépendamment de leur volonté particulière. Or c'est d'emblée dans une toute autre perspective que le contrat social se trouve invoqué en Amérique, où il prend désormais le sens d'un accord contractuel de société, conclu actuellement entre les personnes en fonction de leurs intérêts et avantages particuliers. Le contrat social devient ainsi "contrat de société" qui n'a pas essentiellement une autre valeur que celle qui appartient à un contrat privé d'association - lequel se trouve simplement revêtu d'une portée plus générale ou plus englobante. C'est d'ailleurs sur cette base qu'on reconnaît alors, logiquement, aux individus le droit de se retirer de la société lorsque celle-ci ne satisfait plus aux conditions subjectives de leur engagement contractuel, c'est-à-dire, à leurs intérêts, ainsi qu'à leurs recherches de bonheur privé. Le contrat social perd ainsi sa valeur transcendantale de fondement originel (et dans ce sens toujours encore mythique) de l'ordre social et de sa légitimité pour devenir une simple convention actuelle passée entre les membres de la société, et donc aussi toujours révocable au gré des conditions que ceux-ci, considérés individuellement, auraient mises eux-mêmes à leur engagement, et

¹. Le cas de Locke, qui exerça une influence si profonde sur les Lumières et sur l'Amérique, devrait être traité à part, car le problème de la légitimité du pouvoir, s'il n'est pas absent de son oeuvre, s'y trouve essentiellement traité de manière négative. Locke eût un profond retentissement en Amérique, mais il faut dire alors aussi que l'exemple des nouvelles communautés américaine a joué un rôle important dans l'élaboration même de sa pensée, ce qui fait de lui, sans anachronisme, un penseur de la "Révolution américaine".

moyennant le respect des clauses rédibitoires auxquelles ils auraient eux-mêmes (au moins fictivement) souscrit. Une telle conception n'exprime pas bien sûr, les rapports que les individus entretiennent immédiatement et concrètement avec la société dans leurs pratiques effectives, mais seulement l'idéologie qui supporte et oriente ces pratiques. Il n'empêche que dans une telle conception, c'est tout le rapport de dépendance ontologique et normative entre l'individu et la société qui s'est trouvé renversé, et que l'ordre social en tant que tel - compris plus spécifiquement dans sa forme politique - a désormais perdu toute consistance ontologique propre et toute valeur transcendantale (ou a priorique) relativement aux sujets particuliers, pour lesquels il ne représente plus virtuellement qu'une dimension empirique et contingente, instrumentale, de leur vie sociale.

A partir de là, on peut saisir qu'un lien profond rattache l'orientation interactionnelle, communicationnelle et pragmatique de la philosophie et plus largement des sciences sociales américaines au mode de constitution même de cette société. Sur la base d'un fond non problématisé et le plus souvent inaperçu de valeurs culturelles communes naturalisées (qui incluent tout le domaine de ce que les sociologues - surtout américains - ont nommé la socialité primaire, et tout le domaine institutionnel impliqué dans le droit de propriété et la forme de liberté individuelle qui lui correspond) la personne se pose elle-même et est reconnue par autrui comme "autonome", ontologiquement auto-suffisante, originellement "libre" dans la recherche de ses avantages ou de son "bonheur". Elle n'est pas "fille" de la société, mais de la nature, et la société n'est pas pour elle fondamentalement autre chose que l'"environnement social" dans lequel elle vit et peut réaliser ses projets et déployer librement ses facultés. Du point de vue de la personne, cette société environnementale se divise alors aussi spontanément en deux sphères d'essence différente et opposée, puisque l'aspect le plus proche lui apparaît comme un espace familier à caractère principalement psychologique, naturellement imprégné de la subjectivité qui s'y projette et s'y meut tout à son aise; ce monde socio-psychologique de la socialité primaire ne possède pas alors pour la personne d'autre objectivité que celle qui se manifeste sous la forme des engagements socio-communautaires qui s'y déploient et des conflits interpersonnels qui y surgissent sans cesse, et qu'il convient de régler au niveau psychologique, sur la base de négociations et d'accommodements interpersonnels, ou encore par des interventions à caractère technique. L'espace plus lointain, celui des règles et institutions impersonnelles, qui comprend tous les rapports de pouvoir proprement dits par opposition aux rapports d'influence, se charge au contraire d'une objectivité en même temps massive, étrangère et toujours plus ou moins hostile, et s'il se

trouve lui aussi naturalisé, c'est sur le modèle d'un univers extérieur essentiellement arbitraire et artificiel.

Sur la toile de fond d'un environnement sociétal perçu négativement (on pourrait parler ici d'une aliénation sociétale, résultant de la dévalorisation des médiations proprement politiques qui à la différence des médiations culturelles ne sont pas immédiatement intériorisées mais sont par définition extériorisées), chaque personne se meut ainsi essentiellement dans un champ concentrique de socialité primaire dans lequel elle rencontre d'autres personnes semblables à elle (*fellow people*), avec lesquelles elle entre en interaction individuellement finalisée, orientées qu'elles sont toutes vers la réalisation de leurs objectifs propres et vers la recherche d'un "consensus" touchant aux buts et aux moyens de la réalisation d'entreprises communes. Dans sa dimension positive, la société n'est alors essentiellement rien d'autre pour de telles personnes que l'ensemble de ces entreprises communes et des règles qu'il leur faut sans cesse établir, instrumentalement plutôt qu'expressivement, pour en assurer l'intercompatibilité. En d'autres termes, les rapports à autrui dans lesquels s'engagent de telles monades culturellement et socialement pré-synchronisées (voir Tocqueville), depuis les plus proches et les plus limités jusqu'aux plus larges et aux plus lointains, sont vécus par elles selon le modèle de la recherche d'un accord contractuel ou conventionnel, c'est-à-dire d'un consensus instrumental réalisé sous la seule condition du respect et de la reconnaissance mutuelle de leur autonomie, et dont l'expression juridique, judiciaire et procédurale s'est trouvée thématifiée dans la pratique et la philosophie politiques sous le concept des "droits de la personne"¹, qui ne réfèrent pas, comme les "Droits de l'Homme et du Citoyen" de la Révolution française, à un principe transcendantal projeté au-dessus de tous les individus et régissant idéalement l'ensemble de leurs rapports, mais plutôt à une possession intime et originelle de chaque personne humaine singulière.

Les rapports à autrui dans lesquelles de telles monades autonomes s'engagent recouvrent en fait, virtuellement, tous les domaines des

¹. Comme au sujet du changement de sens du principe du contrat social, il faudrait donc parler ici de la mutation qu'a subie en Amérique le principe des "Droits de l'Homme", en tenant compte alors du fait que c'est en Amérique que ce principe fut pour la première fois formulé constitutionnellement. Mais d'emblée, en Amérique, l'homme fut - sous la condition de cette naturalisation des valeurs civilisationnelles occidentales modernes, qui impliquait que la possession des droits n'avait plus en tant que telle à être placée sous la dépendance d'une appartenance sociétale et politique identifiée à la personne concrète et particulière, et non pas un universel abstrait et idéal commun au genre. Dans ce sens, c'est la charte canadienne des droits de la personne - et celle du Québec - qui exprime au mieux dans sa lettre l'esprit originel de la Déclaration de Droits américaine.

rapports humains et sociaux en tant qu'ils ne sont pas déjà prédéterminés uniment par la culture commune intériorisée. Disons pour simplifier qu'il s'agit là de tous les domaines de la vie dans lesquels l'engagement personnel reste encore problématique parce qu'il n'est pas déjà prédéterminé a priori par la culture. Or la part qu'occupe dans la vie concrète un tel domaine de socialité négociée et fondée sur la recherche d'un consensus interpersonnel réflexif est nécessairement appelée à s'accroître de plus en plus puisque le champ de la culture communalisée a priori subit un processus inexorable d'érosion dans la dynamique de changement social accéléré que crée et entretient un système social fondé sur l'autonomie des initiatives individuelles. On peut donc envisager, à la limite, une condition humaine et sociale dans laquelle la totalité de la vie serait tombée du côté de cette frange problématique, et où elle devra donc, dans toute son extension et tous ses détails, y faire l'objet de régulations conventionnelles et procédurales indéfiniment remodelables et toujours précaires.

Les domaines de la vie humaine et sociale qui tombent ainsi sous la logique de la régulation contractuelle et conventionnelle comprennent tous les aspects ou dimensions épistémiques de l'activité humaine symbolisée, aspects ou dimensions qui ont depuis longtemps (au moins depuis Kant) été analysés par référence à une différenciation catégorique des finalités (ou des intérêts) existentiels : cognitifs, normatifs, expressifs (ou esthétiques). Or c'est dans la dimension cognitive de l'expérience existentielle et de l'interaction symbolique que non seulement la mise en question ou la problématisation des acquis culturels traditionnels et du partage immédiat et a priori des mêmes évidences objectives s'est déployée le plus rapidement et le plus profondément¹, mais surtout qu'elle

¹. Les raisons de cette précocité relative de la "révolution scientifique" relativement à la "révolution éthico-politique" sont sans doute essentiellement négatives, au sens qu'elles tiennent à la "moindre résistance" du champ culturel, politique et idéologique qu'elles concernaient ou mettaient en cause directement (la science est restée longtemps l'affaire d'une élite étroite, et n'a eu longtemps que peu d'impact sur les représentations communes du monde de la vie quotidienne). Par ailleurs, cette affirmation ne concerne que l'accession de la science à une formulation relativement systématique de ses critères spécifique de constitution et de régulation. Par contre les premières formulations de l'autonomie éthico-politique du sujet individuel ont été beaucoup plus précoces puisqu'elles remontent au "mouvement des communes" et même aux courants philosophiques stoïciens et épicuriens de l'Antiquité. Toutefois, ces revendications "révolutionnaires" ont immédiatement soulevé une puissante opposition traditionnelle et dogmatique, et elles ne sont guère parvenues à s'imposer et à s'exprimer systématiquement comme une évidence doctrinale commune qu'au travers des grandes Révolutions qui ont marqué l'accession des sociétés nationales à la modernité politique et sociale. De même, la révolution esthétique du Quattrocento et de la Renaissance a précédé de plus d'un siècle la révolution scientifique galiléenne, et elle l'a puissamment préparée en réalisant dans la perspective l'unité formelle de l'espace de la représentation qu'elle soustrayait à un principe d'expressivité essentiellement symbolique. Mais la nouvelle esthétique, là encore, n'était guère

a donné lieu le plus systématiquement à une entreprise de reconstitution ou de refondation réfléchie et d'extension indéfinie du savoir, médiatisée par le recours à une "méthode" ayant pour tous la valeur d'une procédure impersonnelle et dans ce sens purement "objective". On est ainsi parvenu, à partir du XVII^e siècle, à l'institutionnalisation et à la légitimation systématique de la démarche scientifique comme mode exclusif de la recherche légitime de la vérité cognitive intersubjectivement validée. C'est ainsi que la science, par ses procédures rationnelles-critiques régissant conditionnellement la réalisation d'un consensus cognitif universaliste, a fini par établir le modèle idéal de la justification réfléchie de l'obtention de tout accord intersubjectivement valable. Au fur et à mesure que la problématisation des rapports sociaux et de leurs normes a triomphé dans les autres champs de la pratique humaine, c'est-à-dire dans les champs éthico-politique et expressif-esthétique, ce sont ainsi les procédures de réalisation du consensus inaugurées par la démarche scientifique qui ont été prises pour modèle universel de la recherche du consensus, ce dernier prenant du même coup, indirectement, valeur d'une norme ultime (ou transcendantale) permettant d'assurer la justification ou la validité de n'importe quelle disposition objective régissant l'action humaine en société.

Si l'on considère le développement de la modernité dans son ensemble et dans toute sa profondeur historique - et sans même qu'il soit nécessaire alors de remonter jusqu'à ses sources dans l'Antiquité classique - il apparaît que la révolution scientifique plonge ses racines dans les mêmes transformations sociétales qui se manifestèrent sous la forme du développement des institutions communales puis nationales au plan politique, et sous celle d'une autonomisation de l'art au plan esthétique, la séparation même de ces instances "épistémiques" de la pratiques représentant peut-être la caractéristique formelle la plus radicale de tout le procès de révolutionnement des sociétés traditionnelles européennes. Cependant, le compromis réalisé précocement dans le champ cognitif entre la théologie et la philosophie¹ a, plus que dans les autres dimensions de la pratique, laissé relativement le champ libre à la recherche autonome, à l'énoncé et à l'acceptation - parmi la nouvelle et étroite communauté scientifique - de nouveaux principes épistémologiques assumant vis-à-vis des activités de connaissance en même temps un fonction de régulation

susceptible de s'exprimer dans un ensemble de principes se prêtant à des applications formelles univoques.

¹. On peut rappeler aussi que ce compromis reprenait, en l'élevant au niveau d'un accord critique et systématique, l'ancien compromis que la vérité théologique n'avait cessé de faire avec le sens commun culturel, compromis qu'à long terme la science émancipée de la théologie refusa ensuite de faire à son tour, revendiquant au contraire pour elle-même le monopole absolu de la vérité.

méthodologique et la valeur de références ultimes de justification de la vérité qu'elles visent. Ce n'est pas le lieu ici d'entrer dans une présentation systématique de ces principes, mais il convient peut-être de rappeler seulement qu'il réfèrent en fin de compte à deux postulats qui renvoient eux-mêmes à un troisième ayant un caractère synthétique : le premier est celui de l'adéquation du langage mathématique à la description de la réalité objective dans son ensemble, ce langage mathématique étant fondé lui-même sur une évidence intuitive absolue, et étant donc revêtu lui-même d'une telle évidence dans toutes ses opérations significatives; le deuxième est le postulat de la validité cognitive et de l'universalité intuitive des actes singuliers de la perception humaine, du moins lorsqu'elle s'autolimité à l'appréhension immédiate des formes et des événements sensibles singuliers dans le temps et l'espace (Descartes d'un côté, et le rasoir d'Occam de l'autre), et qu'elle est couplée avec le principe de la description mathématique (ou quantitative) au plan de l'expression formelle, et avec le principe de causalité au plan substantiel de l'interprétation théorique. On voit alors que ces deux postulats mettent eux-mêmes en oeuvre un troisième principe, qui est celui de l'universalité transcendantale de la personne humaine individuelle comprise dans l'exercice critique de ses facultés cognitives naturelles. Je me suis permis ce bref rappel pour insister sur le fait que dans la conception classique de la science moderne, la validité intersubjective virtuellement absolue de la connaissance ne repose pas sur l'existence d'un consensus de fait entre les "savants", ou encore sur les procédures empiriques (les méthodes) qu'ils auraient communément mises en oeuvre pour y parvenir, mais qu'au contraire c'est seulement la possibilité idéale d'un tel consensus qui se trouve justifiée ou fondée sur les postulats ou principes transcendantsaux précités¹, lesquels se trouvaient déjà culturellement et idéologiquement enracinés dans la conception religieuses du rapport de l'être humain au créateur, et par la médiation de celui-ci (ou encore : sous sa garantie), au reste de la création.

Ainsi, même si les développements épistémologiques, politico-juridiques et esthétiques qui ont caractérisé la modernité² procèdent fondamentalement d'une même transformation de la société, le mode de

1. Et il n'importe donc pas que j'en aie fait ici une présentation très sommaire et à ce titre bien criticable. De toute façon, depuis Descartes jusqu' Kant et, en passant par dessus Hegel, depuis le nominalisme et l'empirisme médiéval jusqu'au néo-positivisme, tous les débats de la philosophie moderne se sont déployés autour des problèmes posés par la justification de la connaissance scientifique (si l'on fait abstraction bien sûr de la philosophie éthique, laquelle néanmoins s'est développée elle aussi à l'ombre ou dans le champ d'attraction dominant du débat épistémologique).

2. Je n'aborde pas ici le problème "difficile" de l'économie. Pour situer ce problème dans son contexte socio-historique, voir mon texte sur Schumpeter dans le No. 8 de Société, hiv. 1991

légitimation de la science a acquis, surtout au cours du XVIII^e siècle avec les Lumières, une valeur de référence idéologique fondamentale relativement aux nouvelles modalités démocratiques de régulation politique des rapports sociaux. Dans ce sens, il n'est pas exagéré de dire que la science, en fournissant un modèle de justification rationnelle d'un consensus revêtu d'une prétention transcendantale à la validité, a été associée de manière importante à l'"invention de l'Amérique", après qu'elle ait déjà contribué à sa "découverte". Mais en retour, l'Amérique a, elle aussi, réinventé non seulement la science à sa manière, en fondant celle-ci non plus sur les conditions a priori de l'accord consensuel qu'elle vise mais directement sur les procédés ou les procédures empiriques (non seulement méthodologiques mais aussi socio-logiques, cf Kuhn) de la réalisation d'un tel consensus et sur l'évaluation pratique de l'utilité de ses résultats (appréciés alors à l'aulne d'un consensus non réflexif sur un système valeurs dominé par l'idée de la quantifiabilité du "bonheur" individuel et collectif impliquant une valorisation inconditionnelle du progrès matériel et de l'efficacité instrumentale). Dès lors, la justification ultime du consensus ne repose plus sur la référence à une raison formelle transcendantalisée, à caractère nécessairement critique, mais immédiatement sur un accord empirique touchant aux objectifs substantiels et par là dynamiques de la vie et de l'action humaines, tant individuelles que collectives, accord qui prend ainsi et en tant que tel valeur fondatrice.

On retrouve donc ici, transposé du champ théorique et épistémologique au champ socio-politique, puis réimporté ensuite sous sa nouvelle compréhension pratique dans son champ d'origine sous la forme d'une justification épistémologique pragmatique, exactement les mêmes prémisses et le même cercle que nous avons déjà pu relever dans la critique "interne" à laquelle nous avons soumis plus haut la démarche de Apel, à ceci près que, contrairement à la visée première que poursuit cet auteur et qui reste d'assurer à la connaissance scientifique et donc à la prétention de vérité un nouveau fondement transcendantal susceptible de prendre place, comme sa troisième et dernière figure, dans le procès systématique du développement de la prima philosophia, et où s'accomplirait le dépassement et la synthèse des figures précédentes, on ne se trouve en fait en présence que d'un processus évolutif purement empirique dans le déroulement duquel les fondements mêmes de toute prétention à une justification transcendantale ont été radicalement décapés. Dès lors, l'idée même qui consiste à vouloir transposer les a priori transcendants kantien, découverts par la démarche critique, sur le terrain nouveau des conditions d'un consensus communicationnel, relève de l'illusion puisque la démarche n'aboutit qu'à la reconnaissance non

critique de la fonction a priori que qu'assume, comme condition de toute discussion, l'existence d'un accord préalable, et le plus souvent implicite, sur les finalités générales d'une action commune, consensus préalable qui est purement factuel; on ne parvient ainsi qu'à ériger arbitrairement ou pragmatiquement l'état de fait normatif dominant dans une société en valeur de référence transcendantale ultime.

Cette critique pourrait ensuite être développée et amplifiée dans la mesure où l'on tiendrait compte, en plus, des conditions réelles dans lesquelles ce consensus, ou plutôt cette uniformité normative, s'établit dans une société concrète dans laquelle le concept "idéal" d'"espace public de libre discussion" s'est matérialisé dans une structure concrète de "média d'information" et de "communication" qui est essentiellement dominées par les puissances organisationnelles et financières de la société et par tous les rapports de force qui y sont impliqués, mais je ne fais ici que désigner un niveau de problème dont l'analyse critique exigerait bien d'autres développements. On peut se permettre cependant d'exprimer son étonnement face à une démarche qui prétend rapprocher le mode de la justification ultime de la pratique humaine (ici tout spécialement de l'activité cognitive) de ses conditions sociales réelles-concrètes d'accomplissement (au sens d'une *Realphilosophie*), et qui ne parvient finalement à invoquer qu'un modèle formel et idéalisé de la libre communication¹ qui ne représente plus, en réalité, précisément qu'un mythe idéologique, et ceci non seulement dans le domaine de la vie politique, mais aussi dans celui de la recherche scientifique (on peut ici, pour aller vite, se contenter de renvoyer à Kuhn). Alors, on peut bien donner raison à Apel de mettre en lumière la valeur d'a priori que possède la "communauté effective de communication" vis-à-vis de toute forme de construction, d'expression et de réception de la signification - qu'elle soit spécifiquement cognitive, normative ou esthétique - et on peut même le suivre encore lorsqu'il pose alors que c'est au niveau du mode de constitution de cette communauté de communication et des jugements a priori qui y sont mis en oeuvre que doit se situer en dernière instance le fondement transcendantal de toute prétention à la validité intersubjective : en effet, c'est bien de ce côté que se présente la possibilité d'un dépassement en même temps des a priori ontologiques immédiatement substantiels (ou dogmatique) auxquels référait la justification théologique puis encore l'ancienne ontologie philosophique, ainsi que des a priori purement formels de l'épistémologie critique moderne; et nous pouvons aussi être d'accord avec Apel sur la nécessité actuelle d'un tel dépassement. Mais il ne nous fournit plus aucune raison de le suivre

¹. On peut mettre ceci en parallèle avec cet autre mythe que représente la référence faite à la "libre entreprise" dans une société dominée par les organisations.

lorsqu'il nous propose le modèle pragmatique d'analyse de la communication significative comme le cadre permettant de mettre en évidence la validité transcendantale de cette a prioricité, car il commet là une pure pétition de principe; tout ce que nous pourrions dire, si nous acceptons de suivre Apel jusque là, c'est que c'est effectivement au niveau même des prétentions à la vérité (ou à la justice, ou à l'harmonie expressive) qui sont de fait toujours soulevées par les jugements discursif en tant qu'ils s'adressent à autrui, et qui sont donc impliquées en eux, que devrait être assurée leur justification, et non dans la référence faite à un "ailleurs" transcendant ou transcendantal. Mais il ne suffit pas d'énoncer une proposition à l'intérieur d'un cadre discursif qui comporte en lui-même la référence à une prétention de vérité (etc.), pour que la vérité de cette proposition soit du même coup assurée par le simple fait qu'elle sera reçue comme vraie par tous ceux qui entendent sérieusement cette prétention de vérité qu'elle porte en elle (ou à l'intérieur de laquelle elle se présente), et qui participeront ainsi à la réalisation d'un accord intersubjectif. Car un tel consensus peut tout aussi bien n'être que celui de l'opinion, et nous revenons ainsi en-deça du moment de naissance de la philosophie, qui s'est développée comme recherche d'un *logos* et d'une *épistémé* permettant justement de répondre à la mise en doute radicale de la *doxa*. Or c'est dans cet en-deça que se tient précisément comme nous l'avons vu la conscience culturelle naturalisée caractéristique de la société américaine, et de toute la "postmodernité" qui s'est développée à mesure que cette société étendait son hégémonie sur l'Occident puis sur le monde. Apel aurait au moins dû ajouter que la condition, toute négative et donc encore insuffisante, de la réalisation de ce consensus à portée transcendantale résidait dans la mise en suspend de tout pré-jugé culturel, civilisationnel ou idéologique, mais cela aurait signifié un simple retour à Kant et aux Lumières, et aurait nié les conditions mêmes de réalisation du consensus pragmatique telles qu'elles sont impliquées dans le modèle de la sémantique pragmatique auquel il s'est référé.

Et il est aussi assez évident, à ce point, qu'il ne peut suffir de dire que cette procédure empirique d'obtention du consensus doit être "libre", ou "sans contrainte"¹, à moins que l'on ne veuille ériger à nouveau le principe

¹. Il faut en effet mettre ici explicitement en parallèle les démarches suivies par Apel et par Habermas, en ajoutant peut-être que la cohérence formelle de ce dernier est d'une certaine manière "sauvée" par le renvoi de fond qu'il continue à faire en arrière plan à un matérialisme naturaliste et substantialiste par le biais de la référence aux "intérêts". En dernière instance, c'est en effet l'objectivité naturelle du "besoin", et le postulat de la connaissance subjective des moyens et des conditions de sa "satisfaction", qui fournit le critère objectif et universaliste ultime auquel peuvent renvoyer les arguments des protagonistes de la "discussion sans contrainte" lorsqu'ils s'affrontent "de bonne foi" dans les joutes communicationnelles ou discursives. Par ailleurs, on pourrait dire de ce principe de bonne foi, qui est certes impliqué

métaphysique de cette "liberté" ou de cette "absence de contrainte" en instance ultime de validation transcendantale - ce qui ne fait alors encore qu'un autre chemin pour nous ramener, de manière seulement plus explicite mais par un long détour inutile, à la forme kantienne des a priori transcendants, qu'il s'agissait précisément de dépasser.

Un des plans sur lequel ce faux-dépassement, réducteur ou régressif, des a priori transcendants kantien ne conduit qu'à une référence verbale à une pseudo-transcendantalité est celui du rapport entre identité et droit. Du moment que la liberté individuelle est comprise comme une donnée empirique naturelle en Amérique plutôt que comme une exigence normative idéale, l'individu tend à inclure immédiatement dans son identité personnelle la plus essentielle ou la plus profonde, d'un côté toutes les particularités inhérentes à la culture commune qu'il a intériorisée, et de l'autre toutes les "différences" qui le caractérisent relativement à autrui¹.

ou anticipé dans la communication humaine, ce qui vient d'être énoncé au sujet de la prétention à la véracité : que d'abord la forme ou le mode de cette prétention n'implique rien quant son contenu, et qu'ensuite ni la forme ni le contenu des prétentions qui s'exercent sous son couvert ne garantissent rien quant aux conditions empiriques dans lesquelles se produit la "reconnaissance générale" de la validité de la prétention de quelqu'un, et que tout accord à ce sujet ne peut qu'en valoir un autre, et ne peut ainsi se voir reconnaître d'autre portée que celle d'un accord de fait, je veux dire celle qui appartient à un consensus social tel qu'il peut être constaté et décrit sociologiquement ou empiriquement (c'est la même situation, fondamentalement, que chez Kuhn vis-à-vis de la science comprise comme recherche organisée et institutionnalisée). Ici aussi, on soupçonne bien sûr Habermas d'inclure dans son exigence d'"absence de contrainte" l'absence de tout préjugé culturel (ce qui nous ramène encore à Kant, sans que soit retenue pour autant la solution idéaliste kantienne), mais l'on sait que Habermas ne peut pas rester lui-même fidèle à une interprétation aussi extensive, puisqu'il se voit forcé d'introduire la distinction entre le "monde de la vie" et le "système" pour conserver (ou sauver) la validité immédiate des normes concrètes régissant le premier (par ex. dans le domaine de la famille) et les inclure dans le champ de l'"autonomie" qui est pratiquement coextensif avec celui de l'exercice concret de la liberté, même si, qu'elle que soit son extension, cette autonomie ne saurait se voir conférer en tant que telle aucune valeur transcendantale en ce qui concerne le problème de la validité des normes qu'elle met en oeuvre ou sous l'emprise desquelles elle s'exerce. On voit qu'on rejoint ici directement l'idéologie culturaliste et naturaliste propre à la société américaine et qui s'explique par les particularités de son histoire, dans laquelle il ne fut pas nécessaire de faire, sous la responsabilité de la société elle-même et de ses membres, aucune rupture avec la tradition, parce que cette rupture avait déjà au moins partiellement été opérée ailleurs et que ses résultats pouvaient ainsi être entérinés dans un nouveau consensus culturel-idéologique immédiat. C'est alors la tradition nouvelle, constituée pour moitié par des éléments substantiels traditionnels (religieux) et pour moitié par des éléments modernes (essentiellement économiques), inhérente à l'origine de la société américaine, qui prend valeur fondatrice suprême, et des discours comme ceux de Habermas et d'Apel viennent simplement lui conférer l'aura d'une justification philosophique formelle qui peut servir d'appui à sa prétention d'universalité. Sur un autre terrain, on rejoint ainsi le discours de Fukuyama.

¹. Je ne veux pas dire ici que le "droit à la différence" dont l'énoncé philosophique remonte à Locke ne pourrait pas se réclamer d'une justification transcendantale. Mais alors cette justification ne peut plus être directement rattachée à l'individu singulier en tant que tel, mais seulement à la place qu'il occupe (ou à la part qu'il détient) dans la constitution d'un tout

Dès lors, plutôt que de pouvoir venir occuper une position transcendantalisée de simple être humain déjà a priori construite et reconnue en dehors de lui de manière universaliste (et idéaliste), la tâche lui échoit personnellement de se faire continuellement reconnaître lui-même empiriquement, c'est à dire socio-psychologiquement, par ses proches comme personne concrète et particulière, tout en élevant cette reconnaissance au niveau de l'universel en la faisant sanctionner au plan juridique. C'est donc personnellement et empiriquement qu'il se trouve conduit à se faire reconnaître et sanctionner judiciairement le droit à la reconnaissance d'autrui. Or l'exercice de ce droit à la reconnaissance de l'identité et des particularités personnelles (qui est à la base de la philosophie juridique des chartes des "droits de la personne") représente en quelque sorte le prototype et le modèle de la manière dont peut s'exercer toute recherche de validation consensuelle relativement à n'importe quel type de prétention (à la vérité, à la justice, etc.) : elle ne possède d'autre garantie effective que celle du respect des procédures qui régissent son exercice. A y regarder de près, ce sont alors ces procédures qui assument pratiquement la fonction de référence transcendantale ultime. Dans le domaine scientifique, ces procédures sont essentiellement de deux types : les règles de méthode qui régissent les recherches particulières, et les institutions sociales de la communauté scientifique à travers lesquelles s'opère la reconnaissance de la valeur des différents projets et de leurs résultats¹. Or de toute évidence, il n'existe plus rien qui puisse ressembler à "Une" méthode scientifique universellement reconnue, et les institutions de la recherche deviennent à chaque jour plus hétérogènes, et plus dépendantes à l'égard d'une multitude d'objectifs socio-organisationnels tout à fait contingents et particuliers. Et s'il en va ainsi pour ce qui est de la science, les contingences sociales qui régissent les modalités de formulation des finalités collectives et individuelles (ce qu'on appelait jadis le domaine de l'éthique et du politique) sont encore beaucoup plus variées et beaucoup plus contraignantes. Ceci n'est qu'une autre illustration de l'utopie communicationnelle dont j'ai déjà parlé tout à l'heure.

diversifié, riche et harmonieux. On reviendrait alors vers la conception ontologique de l'*Universum* concret qui avait été illustrée à la Renaissance, plutôt qu'à la conception épistémologique moderne centrée sur l'idée de l'universel formel et abstrait. Mais à part certaines tendances qui se manifestent dans la pensée écologique et certaines perspectives qui sont ouvertes par les débats actuels sur le multi ou l'inter-culturalisme, ce n'est pas dans ce sens qu'est orienté majoritairement le mouvement idéologique des "droits de la personne", qui reste plutôt essentiellement individualiste.

¹. Cette appréciation se concrétise alors essentiellement sous la forme de l'attribution des ressources et donc sous la forme de prises de décisions organisationnelles à caractère procédural et budgétaire.

Je voudrais faire maintenant une dernière remarque. Le cercle qui vient d'être mis une deuxième fois en évidence par référence à l'Amérique (et auquel renvoient en fin de compte concrètement les arguments soulevés abstraitement par Apel) ne concerne plus, cette fois-ci, seulement une forme "abstraite" ou "spéculative" de la pensée ou du raisonnement; il est celui qu'a accompli toute une société, et précisément celle qui a assumé au cours des XIX^e (dans sa 2^e moitié surtout) et XX^e siècles le rôle "directeur" dans le développement de la civilisation occidentale et dans son expansion dominatrice sur l'ensemble du monde. Cela confère une portée idéologique toute particulière à une tentative philosophique de justification épistémologique et politique (qu'on pourrait presque qualifier de rétrospective), et aide peut-être à en comprendre de manière critique la signification immanente effective, qui paraît être essentiellement d'ordre idéologique.

Deuxième partie

"Les types possibles de la *prima philosophia* à la lumière de la sémiotique transcendentale" (pp.156-162)

Apel : "la relation triadique du signe (sémiosis) est une médiation nécessaire de l'interprétation du monde, et donc une condition de possibilité de tout savoir".¹

"Cela permet d'introduire en premier lieu une distinction claire entre trois types possibles de *prima philosophia* (...) basée sur ce que la fondation de la *prima philosophia* prend en considération quand elle détermine le thème primaire de la philosophie. En effet elle peut considérer : ou bien seulement la première place de la relation triadique du signe, ou bien la première et la troisième, ou bien toutes les trois (...). La métaphysique générale ou ontologie au sens aristotélicien considère l'étant tel qu'il est désigné et dénoté par des signes dénominatifs (noms propres et noms communs) comme le thème primaire de la philosophie. Par la suite, la philosophie transcendentale de la conscience, ou critique de la raison au sens de Kant, (...) ne considère l'étant que pour autant qu'il soit

¹. Je rappelle, sans plus m'y appesantir, l'équivoque fondamentale qui habite une telle proposition : elle est vraie s'agissant la médiation concrète du langage réel, mais elle reste insignifiante s'agissant d'une abstraction telle que la "relation triadique du signe"

un objet cognitif possible du sujet transcendantal ou de la conscience, sans envisager le langage ou la fonction du signe comme condition transcendente de possibilité d'une interprétation intersubjectivement valide du monde, et dans cette mesure, de la constitution de l'objet (*). Finalement, la sémiotique transcendente (...) considère l'étant comme objet possible (denotatum et designatum) de l'interprétation du monde médiatisée par des signes, et considère ainsi la relation triadique du signe (toute entière) comme le thème primaire de la philosophie". (p.156).

Le troisième paradigme fait ainsi fonction de synthèse possible et nécessaire des deux précédents. Apel précise alors que sa conception se distingue de celle de Kuhn en ce qu'elle implique l'idée hégélienne du progrès possible dans l'histoire de la pensée humaine, d'une gradation structurelle, d'un ordre hiérarchique au plan de la réflexion critique, téléologiquement nécessaire et donc compréhensible ex post.

Pour faciliter la compréhension de ce passage de Apel et de mon commentaire, je me permets d'en figurer les termes sur le graphique suivant :

signe (langage)

*

(2)

III.SEMIOTIQUE TRANSCENDANTALE

I. ONTOLOGIE

(1)

*

objet :

signifié, representamen
(designatum, denotatum)

(3)

*

sujet
interprétant

III.PHILOSOPHIE CRITIQUE DE LA CONSCIENCE

Avant de poursuivre le résumé de la thèse de Apel, je voudrais faire une remarque touchant au point marqué d'une (*). Il est vrai que Kant ne tient pas compte de la médiation du langage dans la constitution de l'objet, mais c'est parce que sa conception même du sujet transcendantal, formel et universel, l'en dispense, puisque par définition les actes transcendantsaux

dans lesquels s'accomplit sa sensibilité et sa raison sont eux-mêmes déjà universels et que saisies à ce niveau, les médiations qui régissent la connaissance (son "langage catégoriel") sont universelles ou catégoriques. Tout ce qui dans le langage commun "excède" cette structure catégorique peut donc être rejeté dans le domaine des conditions purement empiriques de la connaissance, dont la portée concernant la validité de celle-ci ne sauraient être que négative (on aurait ainsi déjà chez Kant la notion d'"obstacle"!). Cette remarque veut seulement attirer l'attention sur le fait que le moment "transcendental" ne peut être reporté sur le langage, d'une manière réelle et pas seulement nominale, qu'en autant que le langage se voie reconnaître une "consistance ontologique" réelle, à caractère existentiel et historique. A défaut, les caractères du langage qui interviennent dans la médiation sont eux-aussi, soit purement formels et universels, et le langage n'est lui-même alors qu'un autre mot pour désigner le sujet transcendantal qui en dispose a priori et qui s'en sert, soit strictement empiriques et circonstanciels, et ils ne sauraient alors rien fonder transcendentalement. Or c'est selon moi vers cela que conduit la référence faite par Apel - à la suite d'Habermas ou selon un rapprochement à l'égard de Habermas - au critère de la discussion comme médiation d'un consensus "intersubjectivement valide". Le problème de la justification transcendantale me paraît donc refluer nécessairement vers le "sujet transcendantal" de la relation triadique du signe et de la discussion, et on revient donc à Kant, à ceci près que la référence transcendantale est désormais devenue seulement conditionnelle (et c'est sans doute pour cela que Habermas, quant à lui, préfère alors la qualifier de "quasi-transcendantale"). Je ne voudrais pas conférer à cette remarque une portée purement négative; elle renvoie à une idée déjà exprimée plus haut que je voudrais appuyer maintenant : à savoir que c'est seulement par référence à un langage concret, compris comme culture réellement advenue dans la contingence, et néanmoins toujours virtuellement sujette à la réflexion critique, que le langage peut assumer réellement la fonction transcendantale que lui reconnaît Apel. En tant que pure "forme" il se dérobe nécessairement au profit de la transcendantalisation du sujet qui l'emploie - comme c'était déjà le cas pour les formes synthétiques de la sensibilité ou pour les catégories a priori de la Raison pure chez Kant.

Par "forme", je n'entends pas ici désigner la dimension syntaxique par opposition aux dimensions dénotative (sémantique) et pragmatique. Ces dimensions jouent ensemble de manière inséparable sauf dans l'analyse, et la première est toujours-déjà une mise en structure concrète du monde objectif de l'expérience et des formes ou modalités subjectives de l'expérience du monde (...d'autrui et de soi). Par forme j'entends donc exactement ce qu'invoque Apel dans son analyse lorsqu'il se réfère au

moment abstrait (indépendamment de tout contenu, de tout enjeu) de l'échange communicationnel, dans lequel serait réalisé réflexivement la mise en commun intersubjective de la signification et des jugements dont elle fait l'objet (et ceci quel que soit leur mode : cognitif, normatif, expressif, ou encore évaluatif, prescriptif, etc...¹). En d'autres termes, je qualifie de formelle toute compréhension de la médiation symbolique (linguistique) qui saisit unilatéralement le langage non comme culture concrète mais comme médium épistémologique d'une activité de communication et qui ignore (ou rejette explicitement comme c'est parfois le cas chez Habermas) sa dimension ontologique de représentation. Or le langage, en tant qu'il est toujours-déjà porteur "passif" et médiateur "actif" d'une représentation commune globale du monde objectif et des formes et fins de l'action subjective, et donc aussi médiateur de la structuration cognitive, normative et expressive des représentations communes collectives autant qu'individuelles², ne représente pas seulement le "contenu" dont cette interaction communicationnelle serait la "forme" (ou la mise en forme) : il est le "lieu", la "matière" ou l'"essence" englobante de toute activité communicationnelle et de tout acte de pensée, et il en est aussi le mode ou *modus essendi* (ce mode "symbolique" qui comprend toutes les "modalités" du discours et du même coup toutes les modalités de présentation-appropriation (transitive) du réel et de la présentation-reconnaissance (réflexive) de la subjectivité. Et c'est à ce titre que, radicalement, le langage comme médiation du rapport (plutôt que de la "relation") entre sujet et objet (qui implique le rapport entre les sujets) ne peut être considéré que dans sa concrétude déterminée, dans sa consistance de totalité singulière (c'est ce que je veux dire en le désignant comme "culture"), et non pas dans l'abstraction de chaque acte de parole singulier : il se saisit à l'avance de tout sujet qui "entre dans la parole" et se fait reconnaître en elle et par elle et de tout objet qui est appréhendé-dévoilé en elle, et donc aussi de tout "acte de parole" dans lequel un sujet singulier entre en contact symbolique avec le monde ou avec autrui, en s'adressant à autrui au sujet du monde, de soi, ou de quelqu'un d'autre. Et dans un tel acte de parole, chaque sujet singulier

1. Une petite remarque qui s'adresse cette fois-ci plutôt à Wittgenstein qu'à Apel ou à Habermas, mais qui concerne également ces auteurs dans la mesure où leur approche communicationnelle-pragmatique les conduit à s'approprier des aspects importants de la pensée de Wittgenstein : ces modalités ne peuvent pas être considérées comme des "jeux de langage" avec toute l'implication d'incommensurabilité que comporte la notion de "jeu", puisque qu'elles sont toujours déjà a priori unifiées dans l'unité synthétique du sujet parlant - elle-même enracinée dans l'unité synthétique du sujet vivant et sensible -, ainsi que dans le procès global, également synthétique, de reproduction de la société dans le monde, qui est lui-même médiatisé par le langage. En dernière instance, la cible reste donc toujours ici cet "individualisme méthodologique" qu'a justement critiqué H. G. Gadamer.

2. Avec tout le jeu réflexif et productif qui peut exister entre ces dernières et les premières dans l'exercice "critique" de l'autonomie du sujet singulier.

s'adresse donc toujours d'abord au "Sujet universel du langage" en même temps qu'au "Sujet universel de l'expérience humaine dans le monde" (tel que ce Sujet est particularisé dans chaque culture sans y perdre aucunement, de ce fait, cette prétention à l'universalité, comme en témoigne la traductibilité toujours difficile mais néanmoins indéfiniment possible des langues de culture); et c'est alors dans la position de ce Sujet universel qu'est toujours déjà convoqué tout interlocuteur particulier d'un sujet parlant et pensant. Or ce Sujet universel n'est pas et ne saurait être réduit à la simple présupposition formelle, et toute virtuelle en sa réalisation, d'une intention d'inter-intelligibilité entre des sujets actuels ou potentiels d'actes de paroles qui ne se comprendraient pas d'abord déjà : il "habite" déjà la médiation entendue comme présupposé culturel commun et global (ou "total") de toute interaction communicationnelle, et donc comprise comme structure concrète de toute représentation symbolique du monde, de soi et d'autrui¹.

Mais alors il faut aussi sortir d'une problématique "linguistico-pragmatiste" et "opérationnelle" du langage, et déborder aussi une conception qui privilégie exclusivement sa dimension "cognitive", pour le comprendre dans sa réalité globale concrète, en tant qu'il médiatise, non seulement le rapport au monde des individus (ou plutôt de la conscience cognitive de l'individu universel abstrait), mais d'abord les rapports des "hommes entre eux" et la reproduction de ces rapports. Mais on voit ici ce qui peut gêner Apel dans une telle reconnaissance (qu'il avait lui-même préconisée dans Transformation der Philosophie) : c'est que cette

1. On pourrait dire, pour éclairer cette critique, que Apel et Habermas tombent ici - en suivant un paradigme déjà développé dans l'économie marginaliste et néo-marginaliste, et déjà critiqué à leur propos - dans la substantialisation du "moment marginal" ou "différentiel" ou "infinitésimal" d'incertitude, de mise en doute que comporte effectivement toute communication, comme si la marge ou la différence n'impliquaient pas le "centre" (ou la "masse") et l'identité, et ne représentaient pas seulement le "lieu de jeu" où s'accomplit continuellement, dans l'acte double de leur pro-position individuelle et de leur réduction collective ou consensuelle, le "développement" (ou la transformation) de cette "masse" ou de cette "identité, ou pour utiliser un terme plus philosophique, de l'essence" elle-même. Même en mathématique, le calcul différentiel présuppose la possibilité de l'intégration, et ceci non seulement comme une possibilité ou une finalité éventuelle, mais comme l'objet intuitif même dont l'analyse a donné naissance à la méthode et au concept différentiels. Mais ceci n'est qu'un cas particulier de toute analyse, qui présuppose toujours l'existence déjà accomplie, ou déjà donnée (dans l'intuition), de la synthèse, puisqu'elle coïncide avec l'existence et avec l'appréhension de l'objet lui-même. Et on pourrait encore donner aussi un autre nom à cette illusion, où l'accent est mis plus directement sur sa portée ou sa nature finalement ontologique : l'illusion de la re-construction, qui déplace le centre de gravité ontologique vers le résultat de l'activité formelle de re-construction après avoir anéanti le donné positif sur lequel avait porté le moment critique de la "dé-construction". Comme si déconstruction et reconstruction, en tant qu'actes subjectifs purement individuels, parvenaient à enfermer en eux, en tant qu'accomplissements méthodiques, la totalité de l'Être, et pas seulement une reformulation du mode d'appréhension descriptive et compréhensive (ou interprétative) de l'étant.

médiation transcendentale du langage compris comme culture dans la constitution des sujets et dans la reproduction de la société, entre alors en contradiction avec le mode procédural, formellement universaliste et abstrait de la "discussion" sur laquelle on veut faire reposer maintenant en dernière instance le moment transcendantal, et qui rabat alors celui-ci, au détriment de sa dimension ontologique de représentation, sur la seule dimension épistémologique de communication du langage et de la signification - cette dernière étant ultimement comprise comme "information". Cela revient à dire que le problème de la "mise en commun" de la signification - je veux parler bien sûr du dépassement des divergences significatives - est faussement identifié avec le problème de la connaissance symbolique, et qu'il l'absorbe totalement en lui. Or cela ne peut paraître conforme à la réalité - et je reviens au thème de l'"américanité" - que dans la mesure où la connaissance elle-même, aussi bien en sa "forme" qu'en son "contenu", est déjà présupposée comme donnée, est déjà entièrement naturalisée dans cette présupposition non réflexive. Seule la frange conflictuelle de sa transformation (de son "accroissement" de son "augmentation") est alors problématisée, ce qui peut parfaitement se comprendre à la condition que cette frange ne soit pas confondue ontologiquement avec la tout.

*

Apel reconnaît ensuite qu'on peut déduire encore d'autres paradigmes possibles à partir de la relation triadique du signe, qu'il énumère ainsi :

1. considérer seulement l'étant réel et le langage, sans sujet transcendantal (comme par exemple dans le Tractatus).

2. considérer le signe et le sujet seulement ("idéalisme sémiotique", comme la tendance s'en manifeste par ex. chez Berkeley).

3. Considérer les signes seuls ("sémiotisme", selon une tendance perceptible chez Pierce, Carnap,....et nous pourrions ajouter une référence à tout le courant contemporain, spécialement français en son origine, de la sémiotique structuraliste qui - couplée avec les différentes méthodologies et techniques nouvelles et purement objectivistes d'"analyse du discours" - étudient les "signes" dans cette immédiate "matérialité" sous le mode de laquelle leur forme sensible se présente à la description et à l'analyse : comme "texte" ou "texture", comme "trace" ou comme "graphe", etc.

4. Considérer le sujet seul ("idéalisme subjectif", réfuté par Kant).

Apel montre cependant que ces figures, possibles formellement, ne pouvaient guère représenter des moments fondamentaux dans le développement des paradigmes successifs de la *prima philosophia*, car ils ne constituent pas des moments nécessaires dans le développement concret-réel de la réflexivité. L'ordre des figures paradigmatiques de la philosophie première n'est donc pas seulement un ordre logique, mais une ordre historique (ou encore, "logique" au sens hégélien), et c'est la réflexivité qui assume en fin de compte la position de la référence transcendente, en étant le "moteur de l'histoire". Alors, est-ce la réflexivité comme telle, ou la relation triadique du signe, ou encore enfin le mode formel de l'exercice de la réflexivité à l'intérieur de cette relation triadique sous la forme de la "libre discussion" quant à la signification objective des signes et quant aux rapports pragmatiques entre les signes et les sujets du langage, qui porte la référence transcendente?

Jugement global sur la proposition apeliennne d'une "semiosis transcendante"

Je me contente de réunir les critiques faites jusqu'ici au fil de la lecture, pour les ordonner et leur donner une portée plus générale et plus radicale. Cela me permettra de mieux mettre en évidence les "lieux de problèmes" auxquels devrait s'adresser de front toute démarche visant, comme celle de Apel, à un "dépassement" effectif des deux premières figures classiques de la *prima philosophia*.

1. Apel veut se distancier de Pierce, Morris, etc. auxquels il emprunte le modèle de la "triade linguistique" comme paradigme d'analyse formelle du langage, en affirmant le caractère dialectique et donc historique de sa propre démarche critique. Or s'il est vrai qu'il applique le concept hégélien de la dialectique historique des moments de l'affirmation positive, de la négation critique et de leur dépassement synthétique pour justifier son interprétation de la succession de trois paradigmes successifs dans le développement historique de la "philosophie première", et pour fonder la prééminence dont jouirait désormais, à titre de synthèse finale, le paradigme sémiotique relativement aux paradigmes ontologique (aristotélien) et critique (kantien), le recours qui est fait à une ontologie dialectique de type hégélien s'arrête là, et on pourrait même dire

qu'il ne va pas vraiment jusque là, puisque Apel maintient toute son argumentation sur un plan strictement cognitif et épistémologique. Quitte à me répéter quelque peu, je voudrais maintenant insister sur la superficialité de cette invocation ou de cette "application" de la dialectique historique hégélienne au problème de la justification transcendantale traité par Apel. Et cette insistance me paraît justifiée puisque l'échec de l'entreprise philosophique de justification transcendantale de Apel est aussi, mutatis mutandis, celui de projet habermassien de conférer une portée quasi-transcendantale à son paradigme communicationnel-pragmatique et que, par-delà ces deux auteurs, c'est tout le courant de la philosophie du langage et les interprétations individualistes dominantes du pragmatisme qui se trouvent visés par ma critique.

Comme je l'ai dit, la compréhension purement formelle du langage tel qu'il est analysé et décrit dans le modèle sémiotique du signe (la "triade sémiotique") ne justifie aucunement que celui-ci soit investi de la fonction de synthèse hégélienne, et se voie donc conférer la valeur d'a priorité transcendantale que lui confère Apel, et ceci pour une double raison. Tout d'abord, et je reste encore sur le seul plan de la seule dimension cognitive de l'activité symbolique, un tel modèle - en accord avec tout le néo-positivisme dont Apel prétend se distancer - ignore précisément la valeur synthétique du langage, qui réside entièrement dans son caractère conceptuel. Kant n'avait pas besoin de conférer une telle valeur au langage, puisqu'il plaçait le moment synthétique dans les formes a priori de l'intuition sensible, d'un côté, et dans les catégories a priori de la raison, de l'autre, le tout étant unifié dans l'unité a priori de la conscience subjective individuelle; à l'exception de l'"expression" (ou de la "dénotation") linguistique de ces formes et catégories, il n'y avait donc chez lui aucune exigence de parler du langage comme tel, qui était indifférent du point de vue transcendantal¹. Mais il n'en va évidemment

¹. La "re-découverte" de la densité et de l'efficace ontologiques propres du langage, de sa non-transparence fonctionnelle, qui était depuis toujours impliquées dans les conceptions anciennes du mythe et de la Parole sacrée, est récente dans la philosophie et les sciences sociales modernes. En dehors de la tradition herméneutique (elle-même enracinée dans la compréhension religieuse de la Parole), elle ne va devenir un élément déterminant de la pensée et de la culture moderne qu'à partir de la fin du XIX^e siècle, en particulier comme résultat de la linguistique saussurienne. Hegel lui-même ne perçoit pas encore clairement le poids structurel (syntaxique et lexical) propre au langage, et donc aussi bien la valeur instituante (ou "constructive") que l'"opacité" qui adhèrent dès lors irréductiblement à sa capacité "signifiante", qu'il pense encore essentiellement à travers la fonction de "nomination". C'est le néo-kantisme, et en particulier l'Ecole de Marbourg qui, dans le contexte d'une recherche de justification des sciences humaines, réalisera le déplacement de la fonction de l'a priori synthétique kantien vers le langage et la culture, intégrant ainsi dans le schéma kantien certains aspects essentiels de la phénoménologie et de l'historicisme post-hégéliens. En comparaison, le néo-kantisme contemporain, et en

plus de même lorsqu'on veut précisément transporter le "moment transcendantal" hors du sujet vers le langage, pour le placer en lui ou sur lui. Dès lors, à moins de conférer au langage cette puissance de synthèse, ce transfert reste, comme je l'ai dit, purement nominal; et alors, l'assimilation qu'Apel fait entre les moments de la dialectique hégélienne et les termes de la triade sémiotique, où le moment synthétique du concept est précisément absent, reste elle-aussi superficielle et nominale.

Mais il y a plus. Dans la dialectique hégélienne, le moment de synthèse ne peut pas concerner ou porter uniquement sur la dimension cognitive ("théorique") de l'expérience symbolique existentielle, puisque l'autonomisation de cette dimension est déjà précisément le résultat d'une abstraction formelle, ou "analytique" ; chez Hegel¹, le moment dialectique de la synthèse implique en premier lieu le dépassement de l'opposition formelle et de la séparation réelle (institutionnelle) de la "théorie" et de la "pratique" (cela nous a assez été rabâché après lui et surtout depuis Marx, sans que la nature du problème et son enjeu aient été nécessairement bien compris). Et il faut ajouter encore, à l'encontre de l'oubli marxiste si symptomatique, que cette exigence de synthèse concerne aussi le moment expressif-esthétique. On peut d'ailleurs concéder ici que l'intuition fondamentale du pragmatisme (chez Pierce, puis chez James et Dewey notamment) visait bien la réalisation d'une telle synthèse, dont la portée était alors (avec ou sans le terme) transcendantale (Je pense par exemple au livre de Dewey, Art as Experience). Malheureusement pour le pragmatisme tel qu'il a été formulé par ces auteurs, les moyens conceptuels mis en oeuvre dans l'énoncé de la nature et des conditions d'une telle synthèse ont été entièrement déficients, et la raison essentielle de cette déficience résidait alors dans la limitation qu'imposait l'horizon d'un individualisme non seulement méthodologique mais théorique et ontologique, et l'emphase qui était mise conséquemment sur l'expérience de la "vie quotidienne" et sur la socialité des rapports interpersonnels "face à face" par le pragmatisme dans le contexte sociétal (culturel et politique) américain. Et cette insuffisance apparaît surtout lorsque le pragmatisme finit par s'exprimer sous la forme d'un modèle communicationnel-linguistique dans lequel il se décape lui-même de toutes les ambiguïtés plus riches et plus prometteuses qui avaient accompagné ses intuitions originelles, et qu'il se réduit précisément dans l'insistance mise sur la dimension pragmatique qui se

particulier français (L. Ferry, etc.) revient régressivement, idéologiquement et dogmatiquement (nouveau libéralisme) vers des positions universalistes purement formelles et individualistes.

¹. Si je vais moi-même largement invoquer Hegel ici, ce n'est pas seulement par conviction ou par marotte personnelles : c'est d'abord parce que Apel lui-même s'y réfère.

trouve impliquée de manière purement formelle dans le modèle en question : celle qui désigne la relation que des sujets solipsistes (le locuteur et l'auditeur compris comme "interprétants"), entretiennent interprétativement avec les signes signifiants d'un côté, et praxiquement avec les objets signifiés de l'autre. Certes, on peut bien dire alors que le sujet médiatise, comme "interprétant" et comme "actant", la relation entre le signe et la chose, de la même manière que la chose (à travers la résistance qu'elle offre à son appropriation pratique par le sujet) médiatise la relation entre le sujet et le signe, et qu'enfin le signe (dans sa disponibilité ou son "arbitraire") médiatise la relation entre le sujet et la chose, mais on ne voit pas en quoi pourrait consister, ou encore, où pourrait être située l'unité de ces trois "médiations" - sinon toujours et encore dans la capacité de synthèse immédiate dont le sujet lui-même serait investi a priori - à la manière kantienne. Mais l'unité transcendantale du sujet, en tant qu'il est doublement et réciproquement "identique à lui-même" et "identique à autrui" (la réciprocité des identités du sujet en tant que locuteur et qu'auditeur d'un énoncé, qui est la condition de leur entrée en rapport communicationnel en tant que sujets), de même que l'unité a priori du "plan objectif-empirique" sur lequel se présentent tous les dénotata de la fonction sémiotique, et enfin l'unité spécifique des systèmes de signes compris dans leurs articulations syntaxiques et leurs différenciations lexicales particulières, tout cela est donné d'emblée, rien dans le mode de constitution de ces trois synthèses postulées n'est plus pensé ni justifié. Cela fait donc beaucoup de présupposés et d'impensés dans une doctrine philosophique à laquelle Apel voudrait emprunter justement la vertu philosophique capitale qui consiste à avoir enfin pensé tous les présupposés des doctrines précédentes, de telle manière qu'elle serait susceptible d'en réaliser effectivement la synthèse¹. On invoque donc bien Hegel, mais c'est pour faire refluer immédiatement vers Kant le point décisif de toute l'argumentation, et ceci faute d'avoir saisi la portée ontologique (ontogénétique) de la dialectique

1. Tout philosophe classique baisserait les bras, ou perdrait la tête, ou encore se contenterait de hausser les épaules devant une telle prétention et la régression proprement philosophique qui s'y manifeste. Heureusement (pour la philosophie) ou malheureusement (pour nous, c'est-à-dire pour tous les êtres humains qui sommes simplement engagés dans la réalité de la société contemporaine, dans ses problèmes et ses enjeux), de telles formulations philosophiques sont beaucoup plus lourdes et plus riches de sens qu'il ne s'y en exprime du point de vue aussi bien de l'ontologie que de l'épistémologie classiques : la prétention de "dépassement" est certes mal fondée, mais il s'y opère une "transgression" qui en tant que telle représente précisément le problème qu'il nous faut maintenant comprendre, et peut-être alors justement dépasser. Mais cela ne revient, finalement, qu'à adresser une critique de plus à la visée apélieenne : celle de faire une erreur dans le niveau d'interprétation : nous ne sommes plus en face d'une éventuelle nouvelle figure théorique de la philosophie première, mais en face de la menace réelle de sa dissolution pratique et pas seulement théorique.

hégélienne, et pas seulement certaines des conséquences "épistémologiques" qu'elle entraîne.

C'est d'ailleurs sur l'exigence d'un tel dépassement de la séparation des moments théorique, pratique et esthétique que Hegel lui-même fonde non seulement l'essentiel de sa critique "théorique" de l'idéalisme formel de Kant, mais aussi la reconnaissance - essentielle pour lui ou chez lui - de la nécessité "pratique" d'un dépassement du droit formel, du positivisme scientifique et de l'esthétique post-romantique de l'"art pour l'art".¹

On touche ainsi à l'essentiel : quelle est l'adéquation de la "figure" ou du "paradigme" philosophique que nous présente Apel à la réalité qui comporte en soi l'exigence d'une référence ou d'une justification transcendantale- et comme nous admettons que cette réalité (dans sa triple dimension cognitive, normative et expressive) est (ou à tous le moins "se présente", pour reprendre Kant tout en l'élargissant de manière hégélienne) sous un mode irréductiblement social-historique - avec le moment actuel de cette réalité?² Or nous sommes dans un moment historique (ou "historial") où non seulement s'impose (comme déjà au temps de Hegel) un dépassement synthétique des oppositions épistémiques et des antinomies catégoriques propres à la modernité et conceptualisées systématiquement par Kant, mais où s'opère massivement une forme de passage "au-delà de la modernité" (l'entrée dans la postmodernité) qui représente l'envers même de son dépassement, puisqu'elle comporte une simple dissolution de tous les référents transcendants subjectifs,

1. Et alors, il faudra ajouter contre Hegel lui-même que non seulement la reconnaissance "théorique" de la nécessité ne consiste pas dans la simple re-connaissance de l'accomplissement d'une nécessité pratique (l'histoire de la Chouette de Minerve), mais qu'elle ne l'entraîne même pas comme une nécessité pratique que l'on pourrait qualifier par redondance d'"inévitable" ou d'"incontournable" (l'identité du réel et du rationnel) : le réel comme la raison sont contingents et ils peuvent eux-aussi mourir, ou du moins "retomber". Cet enseignement ne nous vient pas des principes de la modernité, mais de ses conséquences effectives, telles qu'elles sont réellement advenues et telles qu'elles se manifestent maintenant massivement dans la "postmodernité".

2. C'est l'occasion de rappeler que Kant n'avait pas conféré arbitrairement une valeur transcendantale au moment subjectif-critique du rapport cognitif (ou encore du jugement normatif et esthétique) : en se situant toujours encore dans la tradition du christianisme, et plus précisément dans ce moment - qui était au moins par un côté intérieur à cette tradition - où s'opérait le rejet de l'incorporation, dans l'institution ecclésiastique, des médiations rattachant les sujets humains à Dieu, il se référait à la radicalisation moderne de ce trait propre à la civilisation occidentale qui tendait à une absolutisation et à une universalisation du moment synthétique de la conscience individuelle, au détriment de toutes les formes de représentation positive et donc des réifications substantielles immédiates de la transcendance. Dans le système philosophique de Kant, et nonobstant les certitudes qui restaient propres à la foi proprement religieuse du philosophe, le "moment transcendantal" intérieur de la conscience venait occuper la place de la référence à une transcendance substantielle extérieure.

idéalistes, formels et universalistes qui l'avaient caractérisée, et ceci aussi bien et d'un même pas dans le domaine de la science que dans celui du droit et de l'Etat, et qu'enfin dans celui dans l'art, et ceci aussi bien au niveau de l'identité individuelle que collective¹. Trois nouveaux modes de pensée complémentaires accompagnent, expriment et justifient d'ailleurs idéologiquement ce passage : le paradigme systémique-cybernétique, le paradigme communicationnel-pragmatique, et le pan-esthétisme (ou "pan-érotisme") subjectiviste de l'expressivité et de l'expérience immédiates de la personne concrète, empirique. Et bien que ces discours soient chacun ancrés de manière privilégiée dans un des trois domaines classiques de la différenciation des modalités épistémiques et praxique de la pratique humaine, ils impliquent tous formellement la dissolution de l'autonomie de ces dimensions et de ces domaines, de telle sorte qu'ils ne peuvent tendre que vers leur intégration syncrétique, laquelle est déjà largement réalisée dans nombre d'activités et de discours ou doctrines concrètes. Et tous expriment, à leur manière propre, la même dissolution de toute référence transcendantale qui s'opère dans le réalité de l'expérience humaine, sociale et historique, tant dans ses horizons cognitif que normatif et expressif. Ce qui signifie aussi d'ailleurs que l'on assiste partout à une perte d'horizon, que l'on peut aussi nommer perte de sens. Dans un tel contexte, la proposition apélieenne visant à conférer, sur le mode nominal et arbitraire que l'on a vu, une portée transcendantale au paradigme sémiotique, pragmatique et communicationnel, peut être interprétée comme une opération de camouflage.

Ce qui manque entièrement chez Apel, c'est une justification en même temps théorique (philosophique) et pratique (sociale-historique) de ce nouvel investissement de la dimension transcendantale dans le langage, tel qu'il est décrit dans la triade sémiotique : il s'agirait de montrer comment le langage lui-même peut réaliser la synthèse requise ou anticipée, ou comment celle-ci peut être réalisée dans le langage lui-même. Or le modèle de la triade sémiotique ne le permet en aucune façon, puisque les termes qu'il met en scène, celui du sujet, celui de l'objet, et celui du signe y sont d'emblée posés dans leur séparation, et du même coup réifiés. Le langage schématisé à travers un tel modèle sémiotique non seulement ne peut plus assumer une fonction de synthèse dans le rapport existentiel de l'homme au monde (à l'être), à autrui et à soi-même, il devient en lui-même incompréhensible simplement en tant que langage puisque le moment synthétique du concept en est évacué. Le langage n'est plus qu'un "système de signes" à caractère instrumental et technique, une simple disponibilité

¹. D'où ce reflux quasi-romantique de la recherche d'identité collective vers des formes communautaristes traditionnelles qui se trouvent déphasées relativement aux cadres essentiels de la régulation sociétale effective propre aux sociétés contemporaines.

opératoire objective. Même le moment synthétique qui y figure encore dans le terme du sujet parlant et pensant ("interprétant") non seulement y est importé ad hoc de l'extérieur, mais il s'y trouve encore entièrement enfermé dans son ipséité solipsiste. On comprend alors qu'entre de tels sujets solipsistes, jouant des "jeux de langages" solipsistes à propos d'objets eux aussi solipsistes du monde, toute possibilité d'intercompréhension doive être projetée dans un hypothétique moment futur où se produirait la réalisation discursive d'un consensus, lequel devrait porter tout en même temps sur l'inter-reconnaissance des sujets, sur les termes et la structure d'un langage communicationnel commun, sur la nature et l'éventail des objets référentiels, et sur les modalités pratiques des propositions énoncées sur ceux-ci ou à leur propos. Mais les conditions mêmes de la réalisation d'un tel consensus comportent une pétition de principe à l'égard de chacune des dimensions dans lesquelles ce consensus devrait être réalisé : l'inter-identification transcendantale des sujets en tant que sujets singuliers (*alter ego*) et en tant que membres d'une communauté (identité collective) doit être donnée, de même qu'ils doivent disposer d'un même système linguistique dans leur commun positionnement devant (ou dans) un même monde. Et comme ces trois exigences (ou fonctions transcendantales) ne peuvent encore, chacune de son côté, être réalisées qu'à titre séparé, rien n'explique la portée de vérité, de véracité, de justesse et d'harmonie qui peut et doit être conférée à leur rencontre dans un seul "acte de parole" énoncé, entendu et compris, dans un seul acte réalisé significativement. C'est la pure attente du miracle!

Une fois que le sujet de l'acte de parole et de la pensée (la conscience individuelle), l'objet de cette parole et de cette pensée (le monde), et la forme dans laquelle cette parole et cette pensée s'exercent, ont été ontologiquement dissociés - alors qu'ils restaient a priori unis chez Kant), le sujet se trouve du même coup dépossédé de sa prétention à l'universalité que lui reconnaissait Kant, et ceci en même temps que le monde est de son côté dépouillé de toute unité et de toute consistance ontologiques propres et que le langage est privé de sa capacité d'expression objective, qui est la capacité d'être vecteur (plutôt que porteur) d'une prétention à la vérité substantielle¹. Alors le sujet qui s'engage dans le langage ne peut plus émettre que des prétentions arbitraires.² Et il ne peut plus parvenir avec autrui, à l'adresse de qui il

1. Cette prétention à la vérité substantielle implique, qu'on le veuille ou non, qu'on comprenne toujours encore le langage effectif, celui qu'on parle et "entend" réellement, comme un *Logos*, un logos dans lequel le monde lui-même s'est déjà révélé ou "dévoilé" (*alétheia*).

2. Il faut encore ajouter que désormais, le rapport entre des "façons de parler" et des "états de fait" n'est plus pensable directement en terme de vérité, comme il l'était chez Kant. Il semble

émet de telles prétentions, qu'à des accords, des arrangements ou des consensus eux-mêmes arbitraires, circonstantiels, transitoires, et disons-le enfin : pragmatiques au sens que le sens commun avait donné au terme avant que la philosophie ne se l'approprie. Or c'est bien là que nous en sommes (ou du moins vers cela que nous allons) dans la réalité comme dans la philosophie, et ceci quel que soit le désir d'Apel de baptiser autrement ces mêmes choses.

Du point de vue de l'histoire de la philosophie transcendantale (*prima philosophia*) et de sa "logique interne" de développement, on est donc en présence d'une démarche étrangement renversée (ou régressive) où l'ontologie dialectique hégélienne n'est invoquée, au point de départ de l'argumentation, que pour mieux ramener la question traitée dans le cadre d'une épistémologie kantienne, voire pré-kantienne - et une telle critique pourrait d'ailleurs être adressée à une grande partie de la philosophie contemporaine. Or il conviendrait peut-être, au contraire, pour rester fidèle à cette logique interne de développement de la philosophie qu'invoque Apel, de partir d'une "critique" épistémologique du langage (qui serait encore de forme kantienne, mais dont l'objet serait conçu de manière plus large et plus concrète, et qui tiendrait compte de tout le développement des sciences sociales), pour aboutir à une ontologie dialectique de la médiation du "devenir du sujet dans le monde" et du "devenir objet du monde", où c'est le procès concret de ce devenir de la médiation, sa production-réalisation-accumulation¹ (*Verwirklichung*) qui assumerait la fonction transcendantale, comme nous invitait d'ailleurs à le penser le "premier Apel" de Transformation der Philosophie. Cela signifie alors que l'on situe le problème du dépassement des premières figures (aristotélicienne et kantienne) de la *prima philosophia* dans la

bien qu'ici, on ne soit pas tellement en présence d'un "retour à Kant" que d'un "retour à Locke", et que toute prétention à une justification transcendantale soit simplement abandonnée. Ainsi, la conception pragmatique ne se laisse pas détacher aussi aisément que le voudrait Apel de l'empirisme sur le fond duquel elle a été développée.

¹. Je pense à l'idée d'un "accroissement" de cette médiation commune par l'action inaugurante des sujets et par sa "reconnaissance" et sa "transmission" ou "tradition", en conformité avec l'intuition centrale de H. Arendt concernant la culture. Et c'est bien à la culture ainsi comprise que je me réfère ici. Mais il est évident que l'on ne peut pas s'en tenir alors à la "culture intériorisée" lorsqu'on veut situer ainsi le "lieu de la référence ou de la médiation transcendantale" : il s'agit d'abord de la culture objective ou objectivée, matérialisée dans le langage et les œuvres de civilisation; et toute l'ontogénèse de la "vie sensible" est également comprise dans cette médiation en amont de la culture, ainsi que le développement des formes sociales à caractère politico-institutionnel, en son aval. Ainsi, la Médiation dont il s'agit ici doit être rigoureusement comprise conformément au concept hégélien d'"Esprit objectif" ou objectivé.

Mais même en s'en tenant ici à la forme langagière-culturelle de cette médiation, il est évident qu'elle doit être conçue dans son contenu substantiel et non seulement dans sa forme "opératoire", comme simple "activité de communication" par exemple.

perspective ouverte par l'intuition ontologique fondamentale de Hegel, telle qu'exprimée notamment dans la Phénoménologie de l'Esprit.

A partir de là, une distance pourrait éventuellement être prise vis-à-vis de Hegel, en particulier sur la question de la "vérité" comprise par référence à l'"absolu", dont le postulat téléologique guide encore, mais de l'extérieur en quelque sorte parce qu'il lui est légué par la tradition religieuse d'abord, idéaliste ensuite, toute la dialectique hégélienne de l'objectivation. Je pense ici à l'alternative cohérence d'une "dialectique ontologique de la finitude", où la totalité est comprise dans la contingence et la "poids" de son être-advenu temporel.¹ Je peux donc rattacher à cette remarque la critique faite plus haut : le "paradigme transcendantal" de Apel devrait être élaboré dans le sens d'une compréhension du langage comme "culture" (à quoi il faut alors bien sûr adjoindre la "tradition politico-réflexive" elle-même entendue de manière concrète), et non abstraitement comme "système de signes". Et il ne s'agit pas alors de remplacer un mot par un autre : c'est la contingence concrète d'une "histoire réelle", laquelle comporte en elle l'émergence et le développement de la réflexivité individuelle et politique "moderne" comme son moment négatif critique, qui assume alors la dimension transcendentale, et non une "forme" abstraite-idéale" soit du langage, soit de la "libre discussion", qui reste entièrement "close sur elle-même" et qui ne comporte en tant que pure forme la référence à aucun contenu. Or - et c'est une autre affirmation que je ne pourrai malheureusement pas développer ici comme il le faudrait- c'est seulement et toujours par référence à des contenus normatifs déterminés que le problème de la "validation" ou de la "légitimation transcendentale" se pose. C'est d'ailleurs à ce point que l'on peut et qu'on doit se demander si toute la démarche de Apel, comme celle de Habermas à laquelle elle s'apparente, ne vise pas - dans la perspective de l'"inachèvement de la modernité", à soustraire le postulat de l'"auto-nomie" du sujet individuel à toute critique, en lui conférant, indirectement certes, mais néanmoins dogmatiquement, une valeur transcendentale.

2. Telle qu'elle est décrite par Pierce, la "relation triadique du signe" se voit donc investie par Apel d'une valeur transcendantale qu'elle paraît bien incapable d'assumer, et qui semble être simplement déposée sur elle depuis l'extérieur, un peu comme on accroche un chapeau à une patère libre. L'analyse critique que nous venons d'en faire montre en effet que cette

1. Je ne peux pas développer du tout ce point ici, mais je l'ai effleuré dans d'autres textes, en particulier dans "La Crise des Sciences sociales" (cf. Société, No 1, automne 1987, et dans "Les sciences humaines et la question de la normativité", in Sociologie et Société, automne 1987.

"transcendantalisation" du langage renvoie au mieux aux résultats de la critique kantienne (et elle tombe alors devant l'exigence de dépassement qui a déjà été opéré par Hegel), et qu'autrement, elle mène seulement à une forme ou une autre de relativisme pragmatiste ou opérationnaliste. Tout ce qu'elle semblerait exclure, à la limite, se serait un naturalisme linguistique substantialiste de type schomskien. Dès lors, le paradigme communicationnel-pragmatique ne saurait représenter un troisième moment dans l'histoire de la philosophie première, dans lequel serait réalisé le dépassement synthétique de ses deux moments précédents, substantialiste et critique, il en signifierait plutôt la dissolution. Si la critique veut maintenant dépasser ce résultat purement négatif et en lui-même stérile, il lui faut poser une autre question, qui porte cette fois-ci sur la raison ou sur le fondement de la question transcendantale elle-même, ou encore, sur la justification d'une exigence de justification transcendantale. Et il est alors évident que toute réponse à une telle question devra d'abord être formulée dans des termes qui ne la condamne pas à une *regressio ad infinitum*.¹

3. Apel opère une mise en suspend du contenu cognitif, normatif et expressif-esthétique non seulement des formes de la sensibilité et du langage compris comme culture, mais aussi de toutes les institutions politique et juridiques et de leurs garants idéologiques. Ainsi, à l'intérieur même du troisième moment de la *prima philosophia* (lequel n'est

¹. Le terme de *regressio* est ici en réalité mal adapté, il conviendrait de parler plutôt de *progressio* ou *projectio*. Le propre de la démarche choisie par Apel est en effet d'opérer un retournement de l'horizon temporel "régressif" qui restait toujours implicite dans la logique classique : on ne s'y engage plus dans la recherche d'un *terminus a quo* dont il faut déjà postuler l'existence, mais dans celle d'un *terminus ad quem* dont il suffirait de pouvoir exclure l'impossibilité, ce qui permet à la logique de profiter d'une "ouverture", a priori indéfinie, du possible qui la dégage de toute responsabilité propre ou immédiatement actuelle. Mais ici encore, la simple reconnaissance de cette possibilité ne repose à son tour sur rien d'autre que sur le postulat de l'auto-suffisance ontologique du moment critique de la conscience subjective, et donc de la validité absolue des actes dans lesquels elle s'engage sur la base exclusive de celle-ci (une autre façon de désigner l'exercice de sa liberté). Mais de nouveau, tout cela ne fait que nous ramener à une nouvelle version du paradigme kantien de la philosophie première, que l'on prétendait justement pouvoir dépasser. (Il existe certes chez Kant une alternative à la pure négativité ontologique de la conscience critique -laquelle renvoie d'ailleurs positivement aux capacités synthétiques a priori du sujet -, c'est celle de la conscience immédiatement créatrice, mais celle-ci est chez lui heureusement réservée à Dieu - même si, dans ses considérations sur l'esthétique, il accorde à la "nature" d'y participer indirectement ou, du moins, d'en témoigner directement pour l'homme. Mais même la prise en considération de cette "capacité créatrice" (que Habermas réduit à la figure naturaliste du "besoin") ne fait que nous ramener, de manière encore plus profonde, au moment kantien. A moins, comme nous allons le suggérer tout à l'heure, qu'elle ne soit prise vraiment au sérieux, et qu'elle nous conduise alors vers une toute autre compréhension de la médiation linguistique et de la réflexivité symbolique que celle que nous offre Apel.

historiquement défini que par référence à une logique interne et "désincarnée" du discours philosophique) s'opère une "dés-historicisation" non seulement du moment de la réflexion comme telle et de sa portée transcendantale (ceci à l'instar de la réflexion épistémologique transcendantale de Kant), mais de tout le procès réel de l'objectivation réflexive des médiations symboliques, politiques et institutionnelles. On est donc en complète rupture vis-à-vis de l'ontologie hégélienne, qui est pourtant invoquée au point de départ de la recherche transcendantale de Apel. C'est alors cette recherche elle-même qui perd son fondement ou sa justification. En effet, il ne suffit pas de rechercher de manière critique les préconditions (formelles et matérielles) d'un accord intersubjectif virtuel, il faut comprendre les conditions intersubjectives de la visée même d'un accord réflexif de vérité (et aussi bien d'un accord normatif et d'une inter-reconnaissance expressive). D'où vient le sujet? D'où vient la nécessité d'une norme? D'où vient l'identité a priori (ou la certitude) du monde et des "états de faits mondains" pour les sujets?

4. J'en arrive ainsi au problème majeur qui est esquivé par Apel¹, ou qui n'est qu'effleuré allusivement de manière insatisfaisante dans la deuxième partie de son article : c'est celui du fondement même de la recherche de justification transcendantale. Par delà les manières dont les sujets "produisent" des connaissances et les acceptent comme valables entre eux, dont ils proposent des normes et s'entendent pour les respecter, et dont ils expriment la reconnaissance qu'ils s'accordent mutuellement, quelle est en effet la raison de la recherche d'un fondement ou d'une justification de ces connaissances et de leurs engagements normatifs et expressifs, et quelle est alors aussi la nature d'une telle justification ou d'un tel fondement? En posant de telles questions², on passe nécessairement du plan

1. Apel, ici plus encore que dans mon argumentation précédente, est pris comme un représentant typique - pour ne pas dire comme un "bouc émissaire" - d'un courant beaucoup plus large de la réflexion philosophique contemporaine, celui auquel par exemple Richard Rorty peut reprocher de "se gratter où ça ne démange pas", en ne faisant alors que reprendre de manière plus imagée et plus impertinente, et au nom cette fois-ci du pragmatisme, l'anathème que tout le positivisme et le néo-positivisme ont toujours jeté depuis Comte sur la "métaphysique".

2. Tels que je les formule, ces problèmes peuvent apparaître tout à fait "tirés par les cheveux". Pourtant ils sont, à leur niveau propre, et d'abord là où je les saisis ici dans le discours de Apel, tout à fait évidents et incontournables. Car à quel besoin, dira-t-on, peut bien répondre tout le discours de Apel lorsqu'il veut dépasser le modèle d'interprétation sémiotique de Pierce, etc. et qu'il se met en devoir de lui conférer une portée transcendantale? Pourquoi ne se contente-t-il pas d'une analyse et d'une description empirique du langage, des termes et relations qu'il comporte, et de ses fonctions? Pourquoi finalement continue-t-il à vouloir "faire de la philosophie" à côté des sciences particulières et d'abord à côté d'une "science du langage" qui comprend celui-ci, soit comme un objet positif parmi tous les autres, soit comme le mode formel évident selon lequel toutes les autres sciences s'expriment? En disant ainsi qu'il s'agit ici de poser la question de la justification du discours philosophique en tant que tel, et celle de sa

épistémologique sur lequel la philosophie moderne (jusqu'à Hegel, puis à nouveau de manière dominante après lui) s'était autolimitée, pour entrer dans celui de l'interrogation ontologique où le problème d'un côté concerne le mode d'être du sujet, du monde et de leur rapport en tant que rapport symbolique, et à l'exigence de "sens" que celui-ci implique, et qui de l'autre côté se rapporte aux conditions particulières dans lesquelles cette exigence de sens en vient à se présenter justement comme un problème auquel une solution discursive, réflexive et critique doit et peut être apportée.

La première chose qu'il faut souligner ici, comme constat préalable à l'identification même du problème, c'est que chacun des paradigmes de la *prima philosophia* a été élaboré sous la forme ou le mode de la recherche d'une unité perdue, laquelle possédait elle-même déjà, en tant que source du "sens"¹ (c'est-à-dire encore en tant qu'évidence de l'appartenance ou de la participation à l'"être" de toute action et de toute chose particulière), valeur de référence transcendantale immédiate et non réfléchie puisque non contestée².

Chacun des paradigmes de la *prima philosophia* a été élaboré sous la forme de la re-cherche d'une unité perdue, qui possédait elle-même déjà, mais de

nature, je ne fais qu'indiquer l'horizon d'où nous viennent de telles questions, et qui est aussi l'horizon dans l'exploration duquel une réponse devra leur être cherchée.

1. Ici aussi l'ontogenèse peut être mise en parallèle avec la philogenèse : le "tout" est d'abord donné à l'enfant dans le ventre de sa mère comme cette présence et cette chaleur "absolue" qui l'entoure et le contient, et ceci est la condition pour qu'il puisse et doive ensuite s'en détacher, créant du même coup l'exigence d'une transfiguration ou d'un dépassement de ce premier rapport englobant à la totalité, qui est aussi une exigence de reconstruction de cette totalité par-delà la séparation et la différenciation.

2. Et il en va encore de même avec R. Rorty auquel je viens de faire circonstancielle allusion : il se tient dans une évidence et une adhésion premières, non réfléchies et - par lui - non contestées. Mais le problème c'est alors, avec Rorty, que nous pouvons ne pas être d'accord du tout avec son "contentement immédiat"; c'est que nous pouvons refuser et rejeter absolument (ou encore : que nous pouvons penser devoir absolument rejeter...) cette sereine et arrogante certitude égo-éthno-centrique dans laquelle il se tient s'agissant de la valeur ultime ou du moins tout à fait "suffisante" (puisqu'elle n'est pas "absolue") des valeurs incorporées dans la civilisation américaine telle qu'il la comprend et telle qu'elle se présente effectivement, sociologiquement et pour l'essentiel, au terme d'un processus historique particulier d'intégration culturelle syncrétique et pragmatique. Et nous pouvons même (penser devoir) rejeter l'adhésion à ces valeurs et refuser leur application universelle - telle qu'il la propose en solution de tous les problèmes qui se posent actuellement à l'humanité - car nous pouvons voir dans ce refus et ce rejet une condition essentielle de notre survie en tant que sujets humains à l'intérieur d'un monde qui resterait encore le monde lui-même. En refusant toute nécessité de justification transcendantale, Rorty ne fait donc que nous sommer autoritairement à partager ses propres certitudes immédiates. Ce qui signifie pour nous qu'il nous provoque à entrer dans le discours philosophique, ce discours en deça duquel il se tient lui-même et qu' il récuse avec suffisance. Tant pis : ce ne sera pas à lui que nous nous adresserons.

manière seulement immédiate, valeur de référence transcendente. C'est, pour dire les choses de manière extrêmement sommaire, la perte de la "communauté de sens"¹ qui a conduit l'individu à découvrir son unité transcendantale et son "lien" vis-à-vis du monde et d'autrui dans la Raison, comme c'était déjà la perte de l'évidence "mythique" (réduite au statut de la *doxa*, de la simple opinion) qui avait entraîné la philosophie grecque à la recherche d'un fondement ontologique transcendantal dans le *Logos* : Platon, Aristote, répondent aux sophistes, qui eux-mêmes avaient découvert l'espace de la liberté "dialectique" ou "dialogique" dans le contexte de la crise des institutions traditionnelles de la Cité! Ainsi, le moment de synthèse que vise à retrouver ou à reconstituer discursivement la philosophie était-il toujours déjà donné avant elle, elle n'en a d'aucune manière produit l'intuition première, mais seulement une modalité réflexive nouvelle, exigée par la perte de réalité des contenus de sa représentation immédiate. La philosophie a hérité de la synthèse comme d'une nostalgie, mais elle en a hérité aussi comme chaque être humain hérite de son corps et d'un langage de culture, qui est d'abord un langage "maternel", avec la tâche indéfinie de les faire siens et de les mettre en oeuvre comme accomplissement de son existence la plus propre et la plus intime. Du même coup, la philosophie, dans la mesure où elle parvient à rétablir réflexivement ce moment synthétique transcendantal, devient elle-même un moment intérieur dans le développement de la référence transcendente, c'est-à-dire aussi dans le procès onto-génétique du développement "rapport médiatisé du sujet au monde". Elle devient le moment immanent de réflexivisation critico-discursive de cette référence transcendente, qui n'est pas le moment de constitution de la transcendance elle-même, ni même le moment exclusif de son expression. Et comme ce moment ne lui appartient pas ni originellement ni en propre, elle ne peut pas non plus s'en décharger en le projetant en dehors de soi, comme le faisait encore le mythe ou la religion, pour ensuite faire mine de le découvrir, dans le langage ou le "rapport sémiotique" par exemple. Elle ne peut pas "découvrir" la valeur transcendente d'un tel rapport, mais seulement le transcender elle-même, selon sa propre responsabilité, en tant qu'elle est elle-même moment dans le développement de l'être et de l'action historiques.

C'est ici que l'on rencontre la responsabilité du philosophe, et le caractère "dramatique" de la philosophie. Car la "relation triadique du signe" (ou n'importe que équivalent purement formel) peut éventuellement devenir effectivement, par l'effet socio-idéologique de la philosophie (mais aussi

¹. Et de manière plus spécifique, historiquement, la perte de légitimité des formes traditionnelles de la représentation politique de la société, et donc aussi la perte de fondement ontologique du droit.

bien sûr alors par l'effet socio-idéologique de la "science du langage", etc.) la nouvelle transcendance sociale-historique, je veux dire le substitut, l'*Ersatz* ou le tenant-lieu réel de la transcendance dans notre histoire. Ce faisant, la philosophie participerait de tout un discours (et de toute une constellation d'attitudes, etc.) qui viendrait sceller, d'une certaine manière, le destin de la modernité, et l'enfermerait dans une condition ontologique et existentielle où la seule référence que l'individu conserverait vis-à-vis de la totalité serait celle de la forme de sa relation avec un autrui entièrement abstrait, comme il est déjà lui-même devenu un sujet abstrait en étant institué comme pur sujet-du-langage tel que celui-ci non seulement est conçu, mais opère effectivement dans une société systémique, communicationnelle et opérationnelle. Alors sa seule relation au monde devient aussi une relation de type "référentiel" qui a perdu toute valeur proprement symbolique (je me réfère ici à G. Hottos¹ ou encore à A. Zijderveld² pour éviter de développer cette distinction entre "signe" et "symbole"). La philosophie réaliserait ainsi positivement le projet négatif de la modernité (l'"émancipation"), mais il ne s'agit plus que d'une positivité purement formelle et, pratiquement, procédurale, vide de tout contenu cognitif, normatif et expressif a priori ayant valeur transcendentale, ce qui veut dire aussi finalement valeur de réalité, de vie effective... En d'autres termes, la philosophie dont nous parlons ici devient elle-même le moment où la pure réflexivité vide de l'individu particulier se trouve érigée en valeur positive transcendentale absolue. Une telle philosophie se présente alors comme le complément inverse du sentiment commun non réflexif où c'est plutôt le contenu expérientiel immédiat de l'individu - compris dès lors comme "personne" - qui prend valeur de référence "transcendentale", c'est-à-dire de "raison ultime", dans une sorte de "pan-expressivisme", de "pan-esthétisme" ou de "pan-érotisme" culturel et civilisationnel. On pose ainsi la pure forme, d'un côté, et le pure contenu, de l'autre, sans médiations entre les deux, et c'est la consistance ontologique concrète du sujet, de la "société" et de l'"histoire" qui disparaîtrait. Serait-ce encore une autre version de la "fin de l'histoire" annoncée par Hegel?

5. S'agissant de la compréhension et de l'analyse du langage, il faut se demander quelle peut être la limite de validité du recours au modèle de la science qui définit la vérité comme une vérité propositionnelle, et non comme l'adéquation ou la "justesse" d'une forme ou d'un mode de représentation du monde et de nous-mêmes, relativement au monde et à

1. Cf. Le Signe et la Technique, et L'Inflation du langage dans la philosophie contemporaine.

2. Cf. On Clichés. The Superseding of Meaning by Function.

nous-mêmes. Il s'agit du problème du rapport non seulement épistémologique mais ontologique existant entre les visées cognitives, normatives et expressives-esthétique de la "connaissance", et donc de celui de l'unité synthétique de toute engagement symbolique. Un tel problème renvoie alors, comme à son point de départ, à une réflexion sur le moment de la différenciation de ces "dimension épistémiques" et sur la portée épistémologique et surtout ontologique de cette différenciation et de cette division qui coïncide avec la modernité. Mais la question ainsi posée comporte déjà en elle-même cette deuxième question qui la prolonge : quelle est la portée de la pure et simple dissolution contemporaine de cette division catégorique sur laquelle la modernité avait appuyé ou construit son mode d'accès propre à la dimension transcendantale de l'existence, et qui se présentait désormais à elle comme une transcendantalité purement formelle?

NUMEROS DES CAHIERS DE RECHERCHE DÉJÀ PARUS :

- 0 - *Débats sur la Révolution*. Séminaires tenus durant l'année 1989.
- 1- *Postmodernité, compréhension, normativité : quelques propositions typologiques* (exposé de Michel Freitag et discussion). *Le pacifisme face à la guerre du Golfe* (à partir de l'exposé de Dario de Facendis, au dernier séminaire). *Média et éthique* (Michel Freitag). Séminaire du 25 janvier 1991.
- 2- *Postmodernité, théorie et rhétorique en sciences humaines* (exposé de Gilbert Laroche et discussion). Séminaire du 1er mars 1991.
- 3- *L'"histoire" de la postmodernité: modernité esthétique, postmodernisme et communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). *Analyse structurelle et historique du procès de la constitution de l'art dans la modernité* (Michel Freitag). Séminaire du 22 mars 1991.
- 4- *Analytique de la postmodernité : le paradoxe de la monnaie et le système de la dette* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). «*Abolition*», article qui traite de l'exacerbation de l'abstraction économique, permettant d'envisager, virtuellement, «une société sans argent» (tiré de L'Encyclopédie des nuisances, T.I, fascicule 11). Séminaire du 5 avril 1991.
- 5- *Juridicisation et postmodernité* (exposé de Georges Lebel et discussion). *Références bibliographiques sur la notion de postmodernité* (texte soumis par Yves Bonny). Séminaire du 10 mai 1991.
- 6- *Lyotard et la condition postmoderne* (exposé de Gilles Gagné et discussion). Séminaire du 6 septembre 1991.
- 7- *Théories sur la postmodernité : Lyotard, Rorty et Agamben*. (exposé de Jacques Mascotto et discussion). *Sémiotique transcendantale, ou anthropologie transcendantale, ou encore: épistémologie critique ou ontologie réflexive?* (texte sur Apel de Michel Freitag). Séminaire du 11 octobre 1991.
- 8- *Sur la philosophie contemporaine* (exposé de Olivier Clain et discussion). Séminaire du 8 novembre 1991.
- 9- *L'identité aujourd'hui* (exposé de Charles Taylor et discussion). Séminaire du 6 décembre 1991.
- 10- *Le système de stratification* (exposé de Stephen Schecter). Séminaire du 17 janvier 1992.
- 11- *Critique de la société de communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 21 février 1992.

- 12- *Le communisme et la Russie hier et aujourd'hui* (exposés de Olivier Clain et de Jacques Mascotto). *Fiche de lecture: Les règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale* (ouvrage de Jean-Daniel Reynaud, commenté par Gilles Gagné). «*L'idéologie des juges*»; *remarques sur la recherche d'André Lajoie, de Régine Robin, et de Armelle Chitrit*, par Gilles Gagné. Séminaire du 19 mars 1992.
- 13- *Lévinas: essai de reconstruction* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). Séminaire du 3 avril 1992.
- 14- *La famille: constitution, dissolution et enjeux normatifs liés à celle-ci* (exposé de Daniel Dagenais et discussion). Séminaire du 11 décembre 1992.
- 15- *La jeunesse dans la modernité* (exposé de Jacques Goguen et discussion). Séminaire du 15 janvier 1993.
- 16- *La possibilité de l'expérience dans le monde contemporain : sur Giorgio Agamben* (exposé de Dario de Facendis et discussion). Séminaire du 12 février 1993.
- 17- *Pornographie et modernité* (exposé de Bernard Arcand et discussion). Séminaire du 19 mars 1993.
- 18- *La conscience* (exposé de Michel Freitag et discussion). Séminaire du 16 avril 1993.
- 19- *Figures de la conscience chez les Grecs de l'Antiquité* (exposé de Dario de Facendis et discussion). Séminaire du 14 mai 1993.
- 20- *Homo economicus, transformations historiques* (exposé de Jean Pichette et discussion). Séminaire du 11 juin 1993.
- 21- *La fin de l'histoire et le dernier homme* (de Francis Fukuyama): présentation par les membres de la revue *Conjoncture* et discussion. *Quelle fin de l'histoire, ou la fin de quelle histoire? Critique philosophique et sociologique de l'ouvrage de Francis Fukuyama* (Michel Freitag). Séminaire du 17 septembre 1993.
- 22- *Les expressions philosophiques et esthétiques d'une crise de la civilisation moderne* (exposés de Stephen Schecter et de Jacques Mascotto, et discussion). Séminaire du 15 octobre 1993.
- 23- *La postmodernité comme théorie de la société: Systèmes et mondes vécus* (exposés de Jean-François Côté et de Michel Lalonde). Séminaire du 10 décembre 1993.
- 24- *Les discours sur la postmodernité* (exposé de Yves Bonny). Séminaire du 21 janvier 1994.
- 25- *Les crises de la modernité: le fascisme et le nazisme* (texte de Michel Freitag et discussion). Séminaire du 18 février 1994.

SOMMAIRE

Théories sur la postmodernité: Lyotard, Rorty et Agamben
Exposé de Jacques Mascotto, et discussion

Sémiotique transcendantale ou anthropologie transcendantale, ou encore: épistémologie critique ou ontologie réflexive? Notes critiques sur Karl Otto Apel (par Michel Freitag)
