

doisPontos:

Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

La transformation pragmatique de la philosophie ou les leurre technologiques de la parole

Jacques Poulain

jaquespoulain2@gmail.com

Cadeira Unesco de Filosofia da Cultura e das Instituições, Universidade de Paris 8, Paris, França

Resumo: A transformação pragmática da filosofia é comumente apresentada como uma adaptação necessária à experimentação total do mundo e do homem. É mostrado aqui que ela está baseada numa ilusão: a exclusão do juízo de verdade no diálogo e uma armadilha técnica que culmina nas teorias de atos de palavras, sejam eles monológicos ou dialógicos. A antropologia da linguagem restaura o exercício do juízo de verdade ao descrever os modos de sua presença em toda comunicação.

Palavras-chave: Pragmatismo; Técnica; Linguagem; Antropologia; Juízo.

Abstract: The pragmatic transformation of philosophy is usually presented as a necessary adaptation to total experimentation of the world and of man. It is shown here that such a transformation is based on an illusion: the exclusion of truth judgment in dialogue and a technical lure that culminates in theories of speech acts, whether monological or dialogical. The anthropology of language restores the exercise of truth judgment by describing the modes of its presence in all communication.

Keywords: Pragmatics; Technology; Language; Anthropology; Judgment.

1. L'IDÉAL PRAGMATIQUE DE LA PHILOSOPHIE

Vieille d'un siècle, la pragmatique est apparue comme une nouvelle discipline: la discipline de pensée propre à l'âge technologique. C.W. Morris l'a définie comme « la science de l'origine, de l'usage et des effets des signes » (MORRIS, 1971, p. 365). Elle fait partie de la théorie générale des signes: la sémiotique et s'y distingue de la syntaxe, sciences des rapports entre les signes, et de la sémantique, science des relations des signes à la réalité. Comme science de l'usage et des effets des signes, elle analyse, elle, les rapports de transformation que les usagers des signes produisent sur eux-mêmes et sur leurs partenaires.

Elle prend donc la place de la rhétorique comme science des figures et des effets de discours. Elle se distingue de la syntaxe et de la sémantique logiques comme la rhétorique se distinguait de la logique apophantique. En analysant les figures et effets de discours, la rhétorique faisait abstraction de la vérité de ce discours: elle abordait la prière, le commandement, la plaidoirie comme des actes de langage qui ne sont ni vrais, ni faux, mais qui réussissent ou qui échouent. Aussi semble-t-il qu'avec l'isolation et la description des effets de discours possibles, la pragmatique ait achevé sa tâche. Son travail serait vite terminé car tous ces usages et ces effets semblent se ramener à quatre: l'usage informationnel, dont

l'effet recherché est de produire la conviction; l'usage appréciatif, dont l'effet est de fixer à une valeur de façon effective, l'usage incitatif, dont l'effet est la persuasion, et enfin, l'usage systématique dont l'effet est d'assurer la rectitude et la cohérence des pensées, des sentiments et des conduites (MORRIS, 1971, pp. 175-85). "Dans l'usage informationnel, on produit des signes en vue de faire agir quelqu'un comme si une certaine situation avait certaines caractéristiques"; le signe est adéquat du point de vue informationnel ou convaincant s'il fait agir son interprète comme si quelque chose présentait les caractéristiques qu'il indique (MORRIS, 1971, p. 177). "Utiliser les signes de façon appréciative, c'est les utiliser pour produire un comportement préférentiel vis-à-vis de certains objets, de certains besoins, de certaines préférences ou de certaines réponses", le degré d'efficacité d'un signe dépend "de la façon dont il parvient à donner réellement à quelque chose un statut préférentiel" (MORRIS, 1971, p. 179). L'usage incitatif consiste à produire des signes pour déterminer comment l'interprète des signes doit agir vis-à-vis de quelque chose, il vise à déclencher des réponses plus ou moins spécifiques (MORRIS, 1971, p. 180). Cet usage parvient à ses fins, à déclencher telle ou telle réponse de façon plus ou moins assurée selon qu'il est plus ou moins persuasif. Enfin "l'usage systématique du langage revient à organiser ou à systématiser par lui un comportement que d'autres signes tentent de provoquer" (MORRIS, 1971, p. 182). Son effet de rectitude consiste à orienter ce comportement de façon cohérente en assurant également la cohérence des divers autres usages et effets de signes.

Vue de cette façon, cette discipline parvient rapidement à atteindre son objectif, mais elle se borne à répéter à l'aide d'un nouveau vocabulaire (le vocabulaire behavioriste du stimulus, de la réponse et de l'action consommatoire) les résultats de la rhétorique. Elle les systématisé à l'aide de ce vocabulaire. Ce qui est le plus intéressant dans l'apparition de la pragmatique n'est pas cette répétition: elle constitue un phénomène culturel important parce qu'en elle, s'est forgé peu à peu ce qui tient lieu de philosophie, d'une philosophie qui perçoit ce qui advient de l'homme dans le contexte des sociétés industrielles avancées. Elle est la seule à pouvoir identifier *les rapports dynamiques essentiels* à ce contexte. Aussi est-ce dans son cadre que la philosophie a transformé pendant un siècle toutes ses questions classiques. L'homme apparaît dans le contexte scientifique et technologique comme une réalité contrôlable quant à ses actions et quant à ses effets en fonction d'une maximisation de ses gratifications et d'une minimisation de ses efforts. Il apparaît *disponible* dans son cadre social en fonction de son langage. On peut donc utiliser la valeur stimulante des signes pour inciter à des comportements, fixer à d'autres, en accélérer, en inhiber ou en freiner d'autres.

Le sujet de l'ère industrielle transfère ainsi sur lui-même et sur autrui ses visées de technologie scientifique dans la mesure même où il s'identifie au rapport *communicationnel* à autrui, au rapport verbal producteur du lien social. Il cherche ainsi à assurer sa maîtrise sur lui-même et ses semblables en soumettant l'usage des signes à un calcul technologique de maîtrise, aux lois communicationnelles d'une dynamique psychosociale. Il tente de maîtriser l'environnement social par l'environnement verbal comme il a dominé par lui son environnement physique. Dans le contexte industriel et technique, la maîtrise du langage s'affirme à la base de la maîtrise des perceptions, des actions physiques, des actions consommatoires, voire des pensées elles-mêmes. Le constat de la présence de cette réalité dans tous les domaines de la vie a induit la transformation progressive de toutes les questions de la philosophie en questions de philosophie du langage. Cette transformation s'est effectuée pour assurer cette maîtrise.

La question épistémologique: " que puis-je connaître ?" s'est transformée en: "comment assurer

la maîtrise des signes en réglant le langage quant à sa cohérence et à sa vérité?". Cette transformation a engendré la pragmatique scientifique, et plus spécifiquement, la pragmatique formelle: la logique mathématique comme syntaxe et sémantique logiques. La question de philosophie pratique: "que dois-je faire?" est devenue: "comment les règles de la communication déterminent-elles déjà le comportement intersubjectif et social des individus?". Cette transformation s'est opérée de deux façons. D'une part dans le prolongement de la philosophie de la morale et du droit: la théorie des actes de parole (*speech-acts theory*) décrit les règles de langage que je ne peux pas ne pas suivre: je les suis comme je suis des règles morales ou juridiques et je dois les suivre pour pouvoir même *comprendre* ce que je fais en parlant. L'autre transformation s'effectue dans le prolongement de la philosophie politique et de la question: "que m'est-il permis d'espérer?". La connaissance des lois de la communication permet-elle effectivement d'instaurer un nouveau mode de contrôle de l'évolution des groupes en faisant abstraction des rites juridiques et moraux hérités du passé et de donner priorité aux normes dans lesquelles l'homme de la culture "avancée" se reconnaît ? Peut-on substituer à l'institution politique traditionnelle, la pratique d'une communication sans contraintes au sein de l'opinion publique visant à adapter le progrès social au progrès scientifique et technique? Enfin la dernière question: "qu'est-ce que l'homme?" reçoit sa réponse de la pragmatique anthropobiologique. L'homme est ce vivant qui se fait lui-même par le langage et qui ne peut vivre qu'en recourant à la parole.

Aucune de ces transformations ne s'est effectuée arbitrairement: chacune d'elles s'est imposée pour surmonter des crises culturelles. La pragmatique scientifique répond, de 1870 à 1980, à la crise de l'éclatement des sciences en disciplines et en langages hétérogènes. C.S. Peirce, L. Wittgenstein et S. Kripke (PIERCE, 1960, t. I-IV; VII-VIII; WITTGENSTEIN, 1961; 1971; POULAIN, 1980, pp. 901-20; 1993a, pp. 77-154; KRIPKE, 1982)¹ tentent de soumettre toutes les sciences à une science commune de l'usage des signes. La théorie des actes de parole développée par J.L. Austin, P.F. Strawson, H.P. Grice et J. Searle (AUSTIN, 1971; GRICE, 1957; 1971; 1978; 1979; STRAWSON, 1964; SEARLE; 1972; 1982; 1983; SEARLE & VANDERVEKEN, 1985; VANDERVEKEN, 1988) fait face à la crise morale et politique européenne de la première moitié du XX^e siècle et aux crises américaines de primitivisation du comportement social. L'aristotélicien et lieutenant-colonel Austin, qui a rassemblé et trié les renseignements estimés nécessaires au débarquement des alliés en 1944, se met dès la fin de la Seconde Guerre mondiale à décrire comment les individus se lient à des comportements et à des obligations du seul fait qu'ils se parlent. Grice et Searle tentent ensuite de s'opposer à la pathologie galopante américaine en montrant comment l'homme n'est pas ce nœud de stimuli et de réponses irresponsable qu'on imagine parfois qu'il est, mais une pensée qui organise une interaction responsable en la rendant transparente dans la communication. Leurs écrits provoqueront de 1960 à 1980 un bouleversement de la linguistique et des sciences humaines du langage. La pragmatique sociopolitique de l'Ecole de Francfort, proposée par K.O. Apel et J. Habermas (APEL, 1973; 1987; HABERMAS, 1987; 1997) de 1965 à 2000, cherche à endiguer les progrès de l'inégalité sociale tant au niveau des relations de classes sociales qu'au niveau du clivage international entre pays pauvres et pays riches, en affirmant l'aptitude de tous à participer à la régulation sociale par l'argumentation: chacun peut et doit tenter de faire reconnaître et valider les normes qu'il estime adaptées aux connaissances anthropologiques et aux connaissances scientifiques et techniques actuelles.

La crise de *l'unité psychique* des individus et des groupes est affrontée dès les années 30, parallèlement à S. Freud, par la pragmatique anthropobiologique de A. Gehlen (GEHLEN, 1939; 1956; 1965). Ce dernier établit que le langage est nécessaire à l'homme, né comme avorton chronique, pour articuler son

système de réception sensorielle et son système moteur d'action: l'homme a engendré son psychisme et ses institutions en ayant recours à la communication. De 1936 à 1976, Gehlen analyse la dynamique de désintégration contemporaine du psychisme et des institutions en reconstruisant la façon dont l'homme s'est fait individuellement et collectivement, par le langage et la façon dont il se défait également par lui, du seul fait qu'il veuille se transformer directement lui-même au moyen de la production de ses effets de langage et en tentant ainsi, mais en vain, d'inverser son fonctionnement. Car la loi de cet usage voulue l'homme à ne pouvoir se transformer qu'indirectement. Aussi l'expérimentation behavioriste des effets de langage et la volonté mentaliste de maîtriser ces effets de façon responsable: en faisant obéir aux règles de langage comme on obéit aux règles de la morale, du droit ou de la vie politique, ont beau s'opposer idéologiquement, elles visent toutes deux à produire une transformation directe de l'homme et n'ont donc qu'un seul et même effet: dérégler le rapport de communication en lui ôtant sa force de régulation du psychisme et des institutions.

L'enjeu de la pragmatique sous ses multiples formes se manifeste en fonction de la profondeur des crises et de l'effort théorique déployé pour les surmonter. Le problème de maîtrise auquel la philosophie a à faire face sous l'aspect de la pragmatique se révèle être celui-ci: "l'animal non encore fixé" que Nietzsche voyait en l'homme, est-il fixable? Il a jusqu'ici réglé son comportement en s'identifiant spontanément à ce qu'il disait ou à ce qu'il pensait. Il semble qu'il ne puisse plus accéder à un développement quelconque s'il ne sait ce qu'il fait de lui-même dans la communication. Il a déclenché des processus de domination qui le dominent et qu'il ne maîtrise plus: seule la connaissance des lois dynamiques de la communication semble lui permettre de se réapproprier cette maîtrise qui lui échappe de plus en plus. *La théorie du langage s'est ainsi dégagée peu à peu comme condition de vie en s'apercevant devoir restaurer ce rapport indirect à soi.*

Mais la pragmatique tente de le faire en parasitant la conscience technologique qui lui sert de support. C'est dans cette conscience que le désir de sensibiliser la raison morale parvient à se satisfaire infailliblement après avoir mis en suspens tout jugement d'objectivité portant sur l'objectivité du bien suprême, sur sa réalisation dans telle ou telle action ainsi que sur ses conséquences. On y jouit en effet de produire l'action qu'il faut de pouvoir reconnaître qu'on l'a produite en conformité avec ce qu'il fallait faire: on n'y jouit que d'obéir à l'obligation indéterminée de devoir agir tout en déclenchant dans l'utilisation de la machine le seul processus de transformation du réel qu'il faille puisqu'il est assuré d'avance de son succès. Dans ce contexte où tout se résorbe dans la conscience d'action et de sa réussite, celle-ci apparaît elle-même disponible comme conscience constative d'une transformation objective du visible qui amène ce dernier à sa destination: à l'effet dernier dont cherche à jouir cette conscience d'action. C'est donc en s'identifiant à la machine, comme conscience d'action et comme conscience constative quasi-simultanée de produire les effets qu'il faut, que l'homme pragmatique déclenche sa conscience apodictique du succès de son agir communicationnel. Il répond lui-même de façon nécessairement favorable au besoin d'action présenté par la situation critique qu'il affronte et il y réalise ainsi son « essence » pragmatique: dans la visibilisation du succès de ses énoncations illocutoires et du succès machinal qu'il y déclenche, il se transforme en l'être qui se répond à lui-même de façon nécessairement favorable et qui a conscience de le faire aussi infailliblement qu'il le doit. Il a conscience de s'y mener à sa destination rationnelle aussi infailliblement qu'il mène le monde visible à sa destination technologique. La façon dont l'homme s'y mène à sa destination pragmatique devient même le paradigme de toute vérité des sujets et des groupes et elle sert de fondement indubitable à l'opérativité technologique elle-même: celle-ci ne constitue-t-elle

pas le seul lieu de sensibilisation de la performativité illocutoire?

Peu à peu également la pragmatique, héritière de la philosophie et des sciences humaines, héritière de leurs résultats mais aussi de leurs apories, est pourtant redevenue *philosophique*: anti-philosophique et servante au départ de toutes les volontés de puissance possibles, elle s'est aperçue, au fur et à mesure de ses échecs, qu'elle n'obtiendrait pas ce qu'elle désire dans le sillage de la rhétorique, ni non plus dans le cadre d'un calcul des stimuli et des réponses phoniques². Elle a dû se rendre à l'évidence: elle s'est aperçue qu'elle n'y parviendrait qu'en fixant l'homme à la recherche des effets de vérité sur lui-même et ses semblables: *qu'en fixant l'homme à l'être théorique qu'il se fait être dans la communication* (POULAIN, 1991; BENEDIKT, 1985; 1986). Celui-ci s'y apparaît à lui-même être l'être qui ne peut plus vivre qu'en s'orientant comme être théorique face au monde: celui qui ne peut plus orienter ses actions qu'en fonction du savoir du monde qu'il peut communiquer et du savoir de lui-même et de ses allocataires qu'il peut produire par la communication comme savoir *commun*. L'adhérence au sentiment de vérité et la reconnaissance des diverses lois dynamiques d'adhérence à l'énonciation y deviennent conditions de vie du seul fait qu'elles s'y font connaître comme telles et assumer comme telles dans l'acte du jugement de leur vérité.

Dire l'histoire de la pragmatique et en critiquer son concept pour faire apparaître son enjeu anthropologique, c'est donc décrire ces divers projets théoriques, montrer comment leurs échecs répètent des échecs traditionnels de la philosophie, moderne, médiévale ou antique, mais c'est aussi dégager la leçon de leurs résultats: c'est dégager progressivement *l'implication conjointe de vérité de l'énonciateur et de l'allocutaire* dans leur acte de communication. Cette implication n'est pas seulement à la racine du contrôle de la *communication*, elle commande la mise en série dynamique des pensées aussi bien que des paroles et se trouve à la racine même de l'imaginaire. La vérité qui se dégage présentement depuis une vingtaine d'années est qu'il ne s'agit plus de montrer comment on peut transformer le psychisme et l'homme en fonction de la connaissance des lois dynamiques de la parole, mais de reconnaître dans la perception, la parole et l'action, une seule et même dynamique, celle de la production communicationnelle de la vérité. Le détour par la vérité est ce qui a toujours permis à l'homme de se transformer indirectement en transformant son monde. L'enjeu est de mettre chacun à même *de s'y identifier comme juge de son jugement de vérité, de ne plus faire de lui-même que ce qu'il se découvre déjà être par le langage*, pour pouvoir continuer à vivre comme individu et comme groupe, et pour faire de cette connaissance, une théorie agréable de la vie qui fasse reconnaître le seul bonheur que la communication rende accessible.

2. C.S. PEIRCE: LE PROJET PRAGMATIQUE

Charles S. Peirce, physicien, géologue, astronome, mathématicien et logicien est le premier pragmaticien de la science. Il est également le premier à s'opposer à une visée de manipulation psycho-sociale qu'on chercherait dans le langage. Il s'oppose à la réduction du langage et de la vérité au succès: tentation à laquelle ne résisteront pas ses disciples pragmatistes W. James, J. Dewey, J. Royce, G.H. Mead et C.M. Morris. Le résultat le plus probant de ses recherches est d'avoir forgé le projet pragmatique. À ses yeux, la pragmatique doit régler le progrès scientifique en déterminant les règles d'utilisation des symboles scientifiques *pour fixer les croyances* de chacun dans une perception vraie du monde aussi bien que les *habitudes d'action* qui ne peuvent s'implanter qu'appuyées sur les certitudes de l'expérience scientifique. "L'homme est signe": cela veut dire qu'il n'est pas condamné à reproduire les hasards de l'expérience sensible comme le voudraient les empiristes, ni à projeter dans la réalité les exigences de ses notions,

de ses concepts, de sa pensée comme le désiraient les rationalistes. Cela signifie aussi qu'il ne connaît que dans la mesure où il se fait agir par ses symboles. Les symboles sont des *interprétants* des sensations qui permettent à l'homme de les sélectionner et de les organiser de façon à pouvoir s'orienter et agir en fonction des descriptions symboliques du perçu. L'usage des symboles adapte l'action à la perception en sélectionnant le donné stimulant et l'action vitale nécessaires à l'homme dans l'environnement qu'il se fait percevoir. La communauté des chercheurs est composée de l'ensemble des locuteurs qui se chargent de sélectionner l'ensemble des croyances vraies nécessaires à l'évolution de l'espèce humaine, d'une espèce vivante orientée vers une libre disposition d'elle-même. La sémiotique doit rendre possible l'accès, à longue échéance, à une société qui ne se fasse connaître que ce qu'elle a besoin de connaître en ne se faisant sentir et faire que ce qu'elle a besoin de percevoir et de faire. Elle remplit sa tâche en montrant comment on peut mettre fin méthodiquement aux *doutes* particuliers et multiples qu'on rencontre: en contrôlant rationnellement l'usage des adaptateurs de l'action à la connaissance, l'usage des symboles (CARNOIS, 1983; POULAIN, 1992).

L'échec de la pragmatique scientifique tient au *présavoir du réel* que le projet de régulation des symboles scientifiques véhicule déjà nécessairement. On doit en effet déjà s'y donner un savoir du savoir final auquel l'humanité doit se faire accéder par là. La pragmatique de la science doit postuler un savoir métaphysique analogue à celui de l'épistémologie moderne kantienne et des théories médiévales de la connaissance. Elle doit déjà savoir qu'une conduite réglée par la science est plus rationnelle et plus raisonnable qu'une autre. Elle doit déjà savoir que le monde atteint idéalement à la fin du processus de la recherche sera d'une structure identique à la structure du langage. Elle doit déjà savoir que les propriétés des choses décrites par le discours scientifique final ne peuvent pas ne pas exister.

Elle partage le préjugé rationaliste et métaphysique kantien: les conditions de l'objet de l'expérience sont identiques aux conditions de constitution de l'expérience. Ces conditions étaient chez Kant la sensibilité et la pensée liées par l'imagination: elles sont ici la perception et l'action instrumentale liées par l'usage des signes. Mais elle doit aussi postuler que les chercheurs sont déjà ce qu'ils doivent avoir fait d'eux-mêmes au *terme* du processus de la recherche. Le postulat du socialisme *logique* exige de chaque chercheur une offrande de ses intérêts privés à la communauté dans la mesure où celle-ci exige de lui qu'il ne soit plus motivé que par un seul et unique intérêt: l'intérêt cognitif de la communauté. Comment produire ce désintéressement radical nécessaire au savant? Comment lui inculquer cette base de raison pratique indispensable au développement de la communauté? Peirce n'en sait rien. Il faut donc déjà tout connaître du monde pour être certain de pouvoir un jour en produire un tableau nécessaire et suffisant, et il faut en outre *avoir déjà fait de l'homme ce qu'il cherche à faire de lui-même en adaptant son évolution aux progrès de la science et de la technique*: il faut avoir fixé l'homme à lui-même en ayant subordonné tout intérêt privé et collectif au seul intérêt cognitif. La pragmatique scientifique présuppose advenue cette fixation éthique, elle est incapable d'indiquer comment l'on peut et l'on doit la faire advenir.

3. LES THÉORIES DES ACTES DE PAROLE

La théorie des actes de parole s'attaque au problème de l'intersubjectivité menacée. La conception du langage présentée par les pragmatiques scientifiques reste encore prisonnière d'une théorie de la subjectivité: l'énonciateur y demeure celui qui, d'une part, constate, se manifeste ainsi à lui-même comme être théorique, et qui, de l'autre, se détermine à l'action, s'apparaît aux autres et à lui-même comme être pratique. Le langage est un *a priori* de la connaissance et de l'action: il les conditionne ainsi

transcendantalement, mais il n'est pas encore ce qui déjà *aussi* limite les activités des individus les uns à l'égard des autres: la façon dont les individus *se comprennent les uns les autres*, dont ils s'identifient aux représentations verbales qu'ils ont les uns des autres, détermine seule le champ de liberté d'action qu'ils peuvent se reconnaître les uns aux autres. Les actes de parole pré-déterminent et conditionnent la possibilité de disposer de soi: ils ne sont pas des actes gratuits.

Il suffit donc de décrire les règles qui permettent de les produire pour déterminer comment les individus y ont déjà disposé d'eux-mêmes du seul fait qu'ils se soient, par leur parole, identifiés à une représentation verbale d'eux-mêmes. La *description de ces règles nécessaires au fonctionnement du langage doit dispenser d'une morale*: elle dit les règles qu'on ne peut pas ne pas suivre dès qu'on parle, c'est-à-dire dès qu'on règle toute action subjective et intersubjective par la parole. La spécificité de l'acte de parole est de donner *valeur d'action* de conseil, de promesse, d'ordre, de verdict, etc., à l'énonciation en faisant précéder l'énoncé du contenu de la promesse, par exemple, de l'énonciation de: "Je vous promets que". Par là, je rends effective cette valeur particulière d'action que je reconnais à mon acte de parole en la faisant accepter par mon partenaire: en la faisant reconnaître comme telle par lui. En donnant cette valeur de conseil, de promesse, on détermine la nature de la relation sociale intersubjective dans laquelle on s'engage, on produit le lien social en faisant comprendre ce qu'on dit. Cette valeur d'action intersubjective que je reconnais à mon énonciation tient:

- 1 - au sens des paroles auto-représentatives par lesquelles je précise la signification d'interaction de mes paroles,
- 2 - aux conventions qui lient l'usage de ces paroles à la réalisation des actes qu'elles désignent en réglant les actes de parole et les actes non verbaux, " physiques ", dont la réalisation ou l'inexistence dépend des actes verbaux, et
- 3 - aux intentions effectives d'action qui sont les miennes lorsque je parle. Par la signification d'acte que je donne à mes paroles en les qualifiant de promesse, de conseil ou d'ordre, je m'engage à suivre certaines règles d'action dans mes actions non verbales en suivant les conventions sémantiques qui lient, par exemple, l'énonciation et le sens de la promesse à l'obligation de la réaliser dans le futur.

La spécificité des actes de parole se mesure également par contraste avec les actions verbales et avec les propositions symbolisées par les logiciens. Par opposition aux actions non verbales, il suffit de les dire pour les faire: dire "je vous promets que p", c'est produire l'acte de promettre, "je vous conseille de p", c'est conseiller, tandis que les actions non verbales ne sont pas exécutées du seul fait qu'on en parle. Les conventions sémantiques règlent également la possibilité de ces actes: tout acte désigné comme acte de parole ne se produit pas du seul fait qu'il se désigne lui-même. Je ne peux vous convaincre, par exemple, en vous disant et pour la seule raison que je vous dise: "je vous convaincs que p". Toute parole s'insère d'elle-même dans un acte spécifique, fait du seul fait qu'énoncé, produit du seul fait que révélé, mais que *je ne peux faire que par la parole et qui a valeur intersubjective*: une valeur doit être reconnue comme réelle et valide par tous les partenaires de la communication. Les propositions qu'analysent les logiciens sont considérées comme vraies si la réalité est comme elles disent qu'elle est, fausses, si elle n'est pas comme elles disent qu'elle est: cette dichotomie engendre la possibilité de les insérer dans les calculs logiques de vérité concernant la possibilité, l'impossibilité et la nécessité de leurs vérités, de construire également des logiques autres que dyadiques. Par opposition à l'énoncé descriptif des logiciens, *la réalité d'acte désignée par l'énonciation performative ne peut être que ce qu'on y dit qu'elle est puisque cet acte est fait du seul fait qu'il est dit*, qu'il est nécessairement fait s'il est dit, qu'il soit exprimé sincèrement ou insincèrement. Pour ces

raisons, J.L. Austin appelle les actes de parole: "*performatifs*" et la valeur d'acte de ces énonciations: leur force "*ilocutoire*". Leurs formes-standard sont: la première personne du singulier du présent de l'indicatif à la voix active (dans "je vous promets de") ou la troisième personne du pluriel de l'indicatif présent de la voix passive (dans: "les passagers sont priés d'emprunter la passerelle"). Pour avoir une force illocutoire, l'énonciation doit constituer un acte locutoire où j'énonce des sons qui ont un sens et une référence. Cette force *ilocutoire* de produire l'acte désigné par sa représentation linguistique au moment où on l'utilise doit être distinguée des usages de cette énonciation visant à produire des effets qui ne sont pas inhérents au sens des mots utilisés: l'énonciation illocutoire n'est pas un moyen utilisé pour des fins externes au sens des mots utilisés, même si elle peut être utilisée ainsi. La promesse, par exemple, peut être utilisée à des fins manipulatoires et acquérir ainsi une force et un effet qu'Austin appelle "*perlocutoires*".

Les interlocuteurs ne disposent donc d'eux-mêmes qu'en étant orientés vers la production du succès de ces actes comme actes interpersonnels, sociaux, guidés en cela par des *règles* qui déterminent leurs conditions de production. Par opposition aux propositions des logiciens, les énonciations illocutoires sont "heureuses" ou "malheureuses", ont du succès ou non,

- 1 - selon qu'elles sont reconnues ou non par les interlocuteurs et
- 2 - selon que les actions verbales et non-verbales qu'elles déterminent se produisent ou non comme elles ont déterminé qu'elles se produiraient (comme ordres, promesses, verdicts, etc.). Ces règles se rapportent aux conventions qui déterminent l'appropriation des énonciations aux contextes: ces conventions doivent exister, être suivies par les personnes appropriées, de façon correcte et complète (AUSTIN, 1971, p. 49). Elles ont trait également aux intentions subjectives, aux pensées et aux sentiments que les participants sont supposés avoir pour les énoncer. L'absence d'intention de réaliser la promesse la transforme en abus de promesse aux yeux de l'énonciateur même si l'allocataire la reconnaît comme promesse et l'accepte comme telle.

Parce qu'elles ne sont que *théories*, les théories des actes de parole doivent dispenser d'une morale. Mais elles répètent au niveau du langage les mêmes mouvements théoriques que ceux qu'opéraient Kant et Fichte lorsqu'ils s'interrogeaient sur la façon dont la raison pratique répond à la question: "que dois-je faire?". De la conscience du devoir, du sentiment inconditionné de l'obligation à agir, de la certitude de la conscience morale, dérivait la conscience de devoir faire telle ou telle chose et rien d'autre. Ici on se contente de fonder la morale dans une théorie de la communication qui est en fait une morale intersubjective: *le sentiment de l'obligation produit ou exprimé par l'énonciateur est validé, il n'oblige que s'il est dit par l'énonciateur et reconnu comme tel par l'allocataire*. On y répète le préjugé *mentaliste* des rationalistes qui faisait de la *conscience* des règles de constitution de l'expérience, la condition de constitution de *l'objet* de l'expérience. Le mouvement se reproduit ici au niveau de la nécessité de l'action humaine. La pensée, la conscience, la représentation doivent régler l'occurrence de la représentation verbale, l'énonciation et conditionner ainsi la production de l'objet de l'expérience illocutoire: l'acte illocutoire lui-même. Une métaphysique de la réalité de l'acte illocutoire se substitue ainsi, comme métaphysique de la raison pratique, à une métaphysique de la connaissance et aux conditions de certitude de la conscience morale. On reproduit donc, à propos de la parole, la conception morale ou juridique des rapports de la représentation et de l'action. L'homme moderne était considéré comme être moral qui doit faire de lui-même ce qu'il est et ce qu'il sait nécessairement qu'il doit faire, car il se reconnaissait comme le vivant dont la représentation était condition nécessaire et suffisante de son action.

Cette essence morale de l'homme se trouverait simplement réalisée de façon *paradigmatique* dans les actes de parole: je ne puis exprimer ma représentation linguistique d'action illocutoire et réaliser l'acte

que je désigne par elle sans savoir ce que je fais et sans savoir que l'énonciation du verbe utilisé (de promettre, de conseiller, etc.) est la seule façon de faire ce que je fais. Je ne puis le faire sans me lier aux intentions, aux pensées et aux sentiments prévus par les conventions sémantiques et illocutoires. Par la conscience des règles propres à l'usage des divers verbes performatifs, je me fixe par l'énonciation et je fixe mon interlocuteur aux croyances et aux intentions communes. La théorie des actes de parole repère et confirme cette fixation pragmatique des énonciateurs, elle confirme du même coup la vérité de la conception du langage dont chacun est supposé doté du seul fait qu'il ait conscience de ces règles et de la nécessité de les suivre. Le savoir des règles orientant les conduites verbales qu'il exprime cette théorie doit produire une *fixation théorique et cognitive* à ces règles en les faisant reconnaître aux locuteurs comme les règles spécifiques aux actes de langage, comme les règles qui leur permettent de les comprendre comme actes locutoires et illocutoires, comme les règles qu'ils suivent déjà spontanément. Ce savoir est vrai s'il reproduit la façon effective dont les énonciateurs se lient consciemment à leurs paroles et, par elles, à la réalisation de leurs autres actions.

L'échec de ces théories est identique à celui des théories de Kant et de Fichte. Ces théories présupposaient comme *causes* présentes chez les interlocuteurs, les *effets* qu'elles devaient produire. Les effets recherchés par la morale des temps modernes étaient de faire aux individus ce qu'il fallait qu'ils fassent. Ces effets étaient déjà supposés présents chez chacun comme causes: dans la conscience de l'obligation inconditionnée à faire telle action. L'homme était présupposé être déjà ce qu'il avait à faire de lui-même: un être de devoir qui ne se détermine qu'en fonction de son sentiment du devoir. On présuppose ici également comme cause régulatrice du langage ce que l'exercice de la *communication* doit produire: ses effets, c'est-à-dire l'entente des individus sur un ensemble d'actions communes à faire et sur la distribution des tâches. Ses effets sont présupposés être présents comme causes dans l'usage même du langage: sous l'aspect des conventions supposées régler l'usage des verbes performatifs et sous l'aspect des intentions, pensées et sentiments qui doivent les accompagner et qui sont supposés présents chez les interlocuteurs.

Mais les auditeurs et les lecteurs de Kant et de Fichte pouvaient se reconnaître dans leurs morales: elles légitimaient *l'autonomisation* des systèmes juridiques, moraux et politiques comme systèmes de régulation de l'interaction sociale, adoptés comme tels à la fin du XVIII^e siècle, car elles faisaient des lois, selon la formule fichtéenne, l'ensemble des rapports nécessaires entre êtres libres et elles fondaient ces lois dans la pure conscience de leur nécessité. Or c'est la légitimité de ces présumés systèmes qui fait problème pour l'homme contemporain et l'amène à chercher dans la communication un système de régulation qui puisse le dispenser du droit et de la morale ainsi que de la régulation sauvage par des rapports de force politique qui lui échappent complètement. Les théoriciens des actes de parole ne présentent dans les règles des actes de parole qu'un analogue du droit: comme les lois juridiques, les règles des actes de parole constituent un ensemble de règles *collectives*, et une sorte de morale: ces règles sont aussi *inconditionnées*, catégoriques que les règles morales. Mais leurs allocutaires ne sont plus les partenaires de *l'Aufklärung* de la fin du XVIII^e siècle, ils vivent *quotidiennement* la *communication comme le lieu informel où la surcharge sociale* se fait justement sentir: la surcharge des obligations particulières liées aux rôles et à l'obligation générale de produire une solution sociale aux problèmes humains rend douteuse la nécessité de l'identification à ces rôles. Cette identification n'étant plus jugée qu'en fonction de ses succès, ces rôles voient leur légitimité devenir aussi douteuse que celle des buts qu'ils permettent d'atteindre: la satisfaction des besoins d'autrui apparaît de plus en plus dépourvue de sens, l'identification aux rôles en général, et l'identification aux

rôles communicationnels en particulier, également.

La communication apparaît donc comme le lieu social où cherche à se renforcer l'idéologie du capitalisme avancé, dénoncée par les théoriciens de l'École de Francfort: l'élimination de la différence entre action technique, d'une part, et l'interaction intersubjective, la transformation mutuelle des interlocuteurs dans la communication, d'autre part. Les actes de langage sont les actes par lesquels les interlocuteurs se socialisent les uns les autres en s'enchaînant les uns les autres à des séries d'actions réglées par le seul impératif de production de leur succès. Aussi deviennent-ils les seuls lieux de *décharge sociale* possibles: les interlocuteurs sentent ne pouvoir échapper à la surcharge des rôles, des attentes sociales qu'expriment leurs partenaires, qu'en adhérant *seulement* en paroles à ce qu'ils décrivent, à ce qu'ils disent qu'ils font ou à ce qu'ils disent qu'ils feront. C'est en se *désidentifiant* de leurs rôles et de leurs paroles qu'ils font l'expérience de leur liberté de se produire directement eux-mêmes: par l'insincérité systématique, par l'affichage d'obligations partisanes reconnues discutables, mais adoptées comme si elles représentaient le *nec plus ultra* de la vie humaine. Ce faisant, ils font l'expérience du doute à l'égard de toute rationalité. Ils doutent de la rationalité censée orienter l'instrumentalisation des relations sociales: ce doute s'attaque aussi bien à la validité des règles de langage qu'à celle des lois socio-politiques. Mais ils apprennent aussi à se reconnaître dans un doute qui porte sur quelque motivation que ce soit : tous les buts sociaux ou individuels paraissent, du point de vue dynamique, aussi peu nécessaires, attrayants et incitateurs les uns que les autres. La *crise de motivation largement répandue* dans les sociétés industrielles du capitalisme avancé, étatique ou privé, s'accompagne d'une crise de la dynamique sociale, elle est vécue tant au niveau de la conscience privée que de la manipulation des institutions. Les morales des actes de parole tentent en vain de rétablir, en se présentant comme des *théories*, une certitude là où règne le doute sur la légitimité de ces pratiques car elles ne parviennent pas à renforcer ni cette certitude, ni cette légitimité par *leurs descriptions dites purement théoriques* des règles de langage. Celles-ci *n'obligent plus* vraiment aux actes, aux pensées, aux sentiments auxquels elles sont censées obliger leurs porteurs³.

Les allocutaires d'Austin et de Searle ne peuvent donc se reconnaître dans l'énonciation performative comme dans la réalité qu'ils doivent être, comme dans la réalité qu'ils se sont fait être en parlant et comme dans la seule réalité qu'ils puissent être. On ne surmonte ces crises repérées par la sociologie qu'en *formant* un jugement socio-politique collectif et personnel, qu'en faisant faire à l'homme l'expérience de lui-même comme être communicationnel, c'est-à-dire comme être qui se reconnaît dans telle ou telle loi, mais ne se reconnaît pas dans telle ou telle autre loi figée, livrée par le passé, apparemment incompatible avec la mentalité contemporaine parce que contraire à ce que celle-ci estime être juste: telle est du moins la leçon que la pragmatique socio-politique d'Apel et de Habermas tire de l'analyse sociale de la crise de la communication.

Quelle vérité a-t-elle bien pu percer, malgré leur fausseté de principe, à travers les intuitions et les analyses de J.L. Austin, de P. Strawson, de J. Searle et de P. Grice ? La certitude qu'on ne puisse produire une identification pragmatique des interlocuteurs à leurs énonciations, qu'on ne puisse produire leur implication d'agent dans les interactions interpersonnelles ou sociopolitiques sans produire leur identification *théorique* à elles. Une reconnaissance d'eux-mêmes comme êtres de langage, comme êtres dont toute la réalité est non seulement contrôlée par la conscience de leurs pensées et de leurs paroles,

mais réside dans la façon dont ils se rapportent à autrui par la communication.

4. L'ÉMANCIPATION SOCIALE PAR LA COMMUNICATION

Le sens de la pragmatique transcendante d'Apel et de la pragmatique universelle de Habermas est de faire passer dans la pratique socio-politique effective cette reconnaissance théorique que l'homme contemporain tente de lui-même comme être de langage. La solution proposée est *d'institutionnaliser la communication* en donnant le pouvoir politique législatif à l'opinion publique. Puisque tout droit, toute morale ordinaire ou toute morale du langage voient leurs conditions de réalisation bornées et dictées par un jeu de forces politiques basé sur une dynamique économique, puisque c'est cette dynamique qui apparaît invalide à l'homme contemporain et produit ses crises de motivation, il faut tenir compte de ces crises pour en tirer tout le bénéfice positif possible. L'enjeu est d'inverser les rapports de dépendance de la vie sociale à l'égard des rapports économiques de production en rendant l'expansion économique et technique dépendante de la dynamique sociale propre à la communication, en la pliant à la rationalité dont celle-ci est chargée. Les interlocuteurs sont présumés faire trier leurs désirs par la communication en fonction de ce qu'ils peuvent faire accepter comme désirs rationnels par leurs partenaires. En donnant le pouvoir aux partenaires d'une communication régulatrice du devenir social menée au sein de l'opinion publique, on veut donner le pouvoir à la rationalité supposée inhérente à la communication, à cette rationalité qui ne se laisse pas emporter par tous les désirs qui passent par la seule tête des individus mis en position économique de force, de violence par rapport aux autres.

Si les institutions politiques et économiques transcendant la communication éclatent, c'est qu'elles forcent elles-mêmes à ne pas respecter les lois: elles gardent en effet des lois qui ne sont plus adaptées au contexte contemporain parce qu'elles reflètent des rapports archaïques de domination qui n'ont plus lieu d'être. Pour pouvoir identifier les régularités de comportement souhaitées par tous, pour ne retenir que les attentes sociales légitimables et acceptables comme conditions nécessaires de vie, il faut instituer les situations de communication et leur reconnaître le pouvoir de légitimer. C'est en effet au sein des échecs d'interaction sociale réglée par la communication que peuvent être triés les *bons échecs* - les rejets généralisables de lois caduques - et les *mauvais échecs* - ceux qui manifestent un manque de rationalité, ceux qui n'expriment qu'une exigence irrationnelle, c'est-à-dire une exigence dont la généralisation suffirait à faire disparaître le pouvoir régulateur de la situation de communication parce qu'on y cherche à faire accepter par l'allocataire ce qu'il ne peut accepter.

Qu'est-ce que présuppose toute situation de communication pour être législatrice? Qu'est-ce qui donne force normative à la rationalité communicationnelle, que cette rationalité soit reconnaissable comme telle par le théoricien ou non? Les interlocuteurs *ne peuvent pas ne pas se présupposer être déjà ce qu'ils doivent faire mutuellement d'eux-mêmes par la communication* et ce qu'ils ne peuvent produire que par elle: se rendre autonomes les uns par rapport aux autres dans des rapports effectifs de symétrie. Ils ne peuvent pas ne pas présupposer *réelle* cette autonomie qu'ils doivent produire en respectant les règles de symétrie qu'impose la situation et le déroulement mêmes de la communication. Ils doivent présupposer comme *réelle la situation idéale* d'autonomie communicationnelle sociale et psychique qu'ils doivent produire. Les interlocuteurs doivent se reconnaître être déjà effectivement substituables les uns aux autres dans leurs pratiques d'énonciateurs et d'agents: par là, ils font que la pratique de la communication par laquelle ils *produisent* la situation de communication comme situation sociale *soit conforme* chez tous les partenaires à ses conditions d'existence. La symétrie des partenaires, le respect de

l'interlocuteur qu'on laisse faire et dire ce qu'il veut faire et dire, le respect de l'*alternance* dans la pratique des rôles communicationnels doivent empêcher de privilégier un quelconque rapport d'hétéronomie qui ferait d'un des interlocuteurs un moyen de l'autre pour atteindre ses propres fins ou le forcerait à reconnaître comme vérité ce qu'il sait pertinemment être faux. Les interlocuteurs font varier leurs rôles communicationnels en adoptant l'un ou l'autre des rôles performatifs suivants, en énonçant une des trois sortes d'énoncations performatives suivantes:

- 1 - les performatifs *constatifs* par lesquels on exprime une connaissance portant sur un monde publiquement accessible: ceux-ci sont susceptibles d'être vrais ou faux pour tous,
- 2 - les performatifs *représentatifs* par lesquels l'énonciateur s'identifie à quelqu'un qui exprime sa croyance, son vouloir, son désir: ils sont utilisés de façon vérifique ou non, et
- 3 - les performatifs *régulatifs* par lesquels l'énonciateur se fait faire ou fait faire à autrui des actions *qu'il juge être celles qu'il faut* et par lesquels il s'empêche de faire ou empêche de faire faire à autrui les actions qu'il juge qu'il ne faut pas faire. Le but de leur usage est de produire, dans tous les cas, l'assentiment de l'allocataire (HABERMAS, 1987).

Les échecs de communication, les dissensments ou les malentendus produisent ou reproduisent les échecs sociaux: la possibilité de faire reconnaître à ses partenaires sociaux la validité de sa propre dérobade aux obligations constatives, représentatives ou régulatives communément reconnues doit être accordée à chaque participant qui doit pouvoir ainsi communiquer à partir de tout malentendu, de toute dissidence pour faire valoir son bon droit. Mais il ne peut faire passer son infraction comme loi que si cette infraction renvoie à un nouveau rapport sociopolitique nécessaire, et reconnaissable comme nécessaire par tous. Les interlocuteurs ne se reconnaissent donc mutuellement comme tels dans la pratique de la communication que s'ils s'accordent mutuellement la possibilité de sortir de l'*interaction communicationnelle* courante pour produire un discours de législation et de justification reconnaissable par tous en droit valide pour tous. Celui-ci ne peut être émis et entendu qu'en étant présupposé d'avance être pourvu de ce pouvoir de régulation des interactions sociales. Il est jugé, au sein d'une discussion publique exempte de contraintes, d'après la façon dont il correspond ou non à sa prétention. En exprimant une norme et en recommandant à autrui de la suivre, l'énonciateur:

- 1 - soit identifie un besoin commun et en dérive pour chacun la nécessité d'y répondre lorsqu'il le voit exprimé par d'autres,
- 2 - soit n'identifie qu'un désir subjectif, non généralisable, tirant profit d'une situation qui le met en position de domination. L'acceptation de la norme proposée et la reconnaissance de son universalisabilité présupposent que les partenaires s'y reconnaissent mutuellement comme conformes à l'idéal de véridicité et de symétrie qui les fait se reconnaître eux-mêmes et les uns les autres dans la reconnaissance de la *validité* de la norme.

Tout participant à une interaction *communicationnelle* est ainsi présupposé pouvoir être porteur d'un discours générateur et légitimateur de normes: chacun ne peut s'émanciper de l'aliénation véhiculée par des règles de langage injustifiables que s'il peut dénoncer la validité de cette norme au niveau politique. Tout interlocuteur est présupposé *sujet et législateur* éventuel de la communication et des rapports sociaux. Cette identification à celui qui est capable de faire accepter, par un discours argumentatif théorico-pratique, la validité des normes qu'il prône en faisant admettre leur rectitude, canalise seul le devoir de dire le vrai, d'exprimer véridiquement ses intentions et d'adhérer légitimement aux conventions par lesquelles on

reconnaît la rectitude de certaines actions et des rapports sociopolitiques qu'instaurent ces conventions.

Cette théorie a le mérite de reconnaître la réalité de l'*image sociale* que les individus ont d'eux-mêmes et font valoir d'eux-mêmes lorsqu'ils communiquent. Mais son échec consiste à prendre cette image pour la réalité de l'énonciateur; elle consiste à faire de celui-ci un sujet social et à renforcer par une théorie idéologique du dialogue les processus de crises de rationalité, de légitimation et de motivation qu'elle veut permettre de surmonter: c'est précisément parce que les individus se règlent déjà sur cette image d'eux-mêmes pour régler d'eux-mêmes, par la communication, ce que les institutions défaillantes ne parviennent plus à régler *d'avance* pour eux (en faisant reconnaître la validité des lois institutionnelles en vigueur), qu'ils renforcent le *clivage* entre, d'une part, ce qu'ils se figurent être - leur image d'eux-mêmes - et d'autre part, ce qu'ils font effectivement d'eux-mêmes - leur propre pratique.

Les crises de motivation ne sont pas seulement liées à l'absence de stimulations politiques, à une dépolitisation généralisée due à l'injustice: au fait que les individus ne reçoivent pas de l'État et de la société toutes les gratifications auxquelles ils estiment avoir droit en raison de leur travail. La pragmatique universelle tente de politiser la communication pour émanciper les interlocuteurs, elle tente de restimuler l'interaction sociale en donnant à chacun *le pouvoir de participer à la discussion sociopolitique* et d'y produire un discours *normatif* pour redéfinir les attentes sociales. Mais *l'indifférence* sociale des individus les uns à l'égard des autres dans le capitalisme avancé n'est pas simplement sociale, elle ne dérive pas seulement du constat des rapports de force de domination. Elle tient aussi et surtout à ce que les réalisations matérielles, les "progrès sociopolitiques" ou les progrès scientifiques et techniques ne répondent plus, une fois atteints, aux promesses de gratification qu'y avaient investies les énonciateurs, et ce, même s'ils sont conformes aux attentes individuelles et aux planifications collectives. Elle tient à l'indifférence qui se produit lors de leur obtention. Et il fait partie des *crises de motivation* de faire apparaître comme envahissantes des conduites primitives (agressives, nutritionnelles ou sexuelles) de compensation: on tente d'y produire des jouissances-*ersatz* remplaçant les jouissances sociales, scientifiques et techniques attendues. Les stimuli nutritionnels, sexuels ou agressifs retrouvent toutes leurs forces: cette primitivisation de l'homme pragmatique se vit comme confirmation d'un behaviorisme animiste. Les protagonistes s'identifient les uns les autres aux circuits de stimuli-réponses comme locuteurs et comme agents menés par le principe de plaisir jusqu'à la façon dont ils s'identifient aux énonciations: comme *lieux anticipés de déchaînements d'affects mutuels*. La justification des normes en fonction de la généralisabilité des besoins ne fait que renforcer ce processus de primitivisation: n'apparaissent à coup sûr généralisables que les besoins primitifs. Tous les autres besoins deviennent le lieu d'une incertitude sociale exacerbée: dès qu'un partenaire exprime un besoin dérivé, culturel ou culturellement conditionné, il est toujours possible d'y soupçonner un voeu de domination, un rapport de forces asymétrique, un désir inéluctablement privé. On presuppose ainsi très facilement *l'inverse* de ce qu'on doit presupposer qu'est l'interlocuteur, l'inverse de ce que la mise en situation communicationnelle nous oblige à présumer qu'il est: du juge et sujet de ses paroles et de ses actes, il descend au rang de tyran possédé par ses affects et ses instincts.

Ce doute reflue du partenaire vers l'énonciateur lui-même. Aucun des partenaires sociaux ne peut être certain de respecter lui-même les conditions de symétrie et donc, d'être vérifique lorsqu'il pense que ces conditions nécessaires au jeu symétrique de la communication sont remplies: il ne suffit pas d'être vérifiable dans le libre jeu de la discussion normative pour se faire accepter par là, à bon droit, la contestation de son interlocuteur comme plus fondée que sa propre proposition. Comme on fait

dépendre la certitude concernant la légitimité des normes et l'objectivité des besoins du respect des conditions socio-politiques de la symétrie communicationnelle, on rend par là pragmatiquement incertain de l'objectivité de tout besoin et de la validité de toute norme sociopolitique, y compris des normes *communicationnelles* présentées par Apel et Habermas, car on s'y rend nécessairement incertain de la réalité du partage symétrique des rôles communicationnels.

La théorie critique de la société renforce donc le désarroi social⁴. L'échec d'incertitude ne rend certain que d'une chose: de la réalité de l'échec législatif, de l'incapacité de l'homme à pouvoir être à la fois, individuellement et en groupe, le législateur et le sujet du langage et des normes socio-politiques. Si l'on suit les normes de la pragmatique socio-politique d'émancipation universelle, on devient certain de ne pas être ce que Habermas dit que l'on est et qu'on doit faire de soi par le discours: l'être émancipé qu'on cherche à être. Ce *clivage* entre, d'une part, les processus moteurs, les motivations primitives et insatisfaisantes, l'identification pratique et théorique de l'homme contemporain à l'homme primitif par et dans les processus de communication, par la dynamisation des contextes de communication, et, d'autre part, les processus de réception sensorielle, théorique et imaginaire de soi engendrés par une image sociale impossible à réaliser est ce que l'anthropobiologie pragmatique affirme devoir être surmonté.

5. LA PRAGMATIQUE ANTHROPOBIOLOGIQUE DE LA VÉRITÉ

Parmi tous les vivants, l'homme apparaît à A. Gehlen, à la suite de Herder et de Bolk, comme *l'être de manque*, comme le vivant né prématûrement et dont le système moteur n'est pas corrélé aux données de l'environnement sensoriel par un *programme* héréditaire rigide. Né un an avant terme, prématûré chronique, il ne possède que des *programmes* biologiques de *connexion* des stimuli intra-spécifiques (nutritionnels, sexuels ou agressifs) à des réponses adaptées. Il doit donc projeter dans ses rapports à l'environnement, l'usage de ces programmes d'action qui n'ont de validité qu'à l'égard de ses semblables. Cette projection est rendue possible par le phénomène du langage et canalisée par lui. L'émission de sons est en effet une réaction motrice qui est simultanée à sa réception auditive. L'identification pratique de l'homme *au vivant qui se fait percevoir ce qu'il produit en se faisant entendre ce qu'il émet*, permet d'articuler la vision au toucher, l'audition à l'appareil moteur manipulateur et locomoteur. Par la parole, l'homme a coordonné l'usage de la main et l'usage de l'œil et a subordonné toutes ses actions et ses perceptions à la parole elle-même. Les émissions-réceptions phono-auditives ont ainsi deux fonctions:

- 1 - une *fonction de décharge*: elles déchargent de la pression des intensités émotionnelles et de l'incitation indéterminée à l'action émanant du contexte, et
- 2 - une *fonction d'orientation*: elles corrèlent à l'aperception d'un seul et unique stimulus, la production d'une seule et unique conduite. Elles suppléent ainsi à l'absence de *programmes* biologiques rigides, réglant les rapports de l'être humain à l'environnement, elles le font en levant l'inhibition d'un seul *programme* d'action et en maintenant l'inhibition de tous les autres face à un unique stimulus. Le monde tactile est subordonné au monde visuel lorsque le vivant humain peut voir les choses comme lourdes, épaisse, etc., c'est-à-dire chargées de valeurs tactiles sans qu'il ait à aller les toucher pour s'assurer que la donnée sensible visualisée est liée à l'anticipation imaginaire d'un produit d'une manipulation tactile, à une anticipation imaginaire qui inhibe cette manipulation parce qu'elle suffit à produire d'avance son résultat de certitude.

Paradoxalement, aux yeux de Gehlen, l'homme devrait sa faculté de coordonner son appareil sensoriel à son appareil moteur par le phénomène sensori-moteur de la parole à son aliénation d'énonciateur

●
●

dans la chose vue: cette aliénation serait en effet à l'origine de la parole. Comme l'avait repéré W. von Humboldt (HUMBOLDT, 1974, p. 609; GEHLEN, 1939, p. 245), l'homme ne pourrait au départ s'identifier à sa parole qu'en s'y aliénant, au sens le plus strict du terme, qu'en *prêtant la parole à ce qu'il se fait voir ou percevoir par elle, qu'en faisant parler le monde*. Par la parole, l'énonciateur s'identifie au monde en s'identifiant aux paroles de ce monde, de la même façon qu'il s'identifie aux membres de l'environnement social qui comblient ses besoins: il s'adresse au monde comme à un vivant qu'il fait parler. Au départ, il fait parler le monde en s'indifférenciant à lui, puisqu'il ne peut isoler ses perceptions et identifier ses actions que par la parole. Il ne se distingue donc pas de ce qu'il voit lorsqu'il se fixe par les sons à ce qu'il voit et lorsqu'il éprouve la réception simultanée des sons et du vu comme le plaisir suprême: il ne s'en distingue pas plus qu'il ne peut se distinguer lui-même de lui-même et qu'il ne peut différencier les sons qu'il émet, des sons qu'il reçoit alors, pas plus qu'il ne peut distinguer en lui-même le sujet émetteur de sons, du sujet récepteur de ces mêmes sons.

La parole doit sa possibilité à cette aliénation originale. Elle y est vécue par l'enfant et le primitif comme animisme, comme animation du monde par une âme de parole, la leur: elle y est *prosopopée verbale*, elle fait parler toutes choses pour pouvoir tout simplement se percevoir et jouir d'elle-même. L'usage de l'énonciation est tout d'abord l'action par laquelle l'énonciateur s'indifférencie au phénomène perçu, se projette en lui au moment où il parle, où il lui parle et le fait parler en lui prêtant sa parole. La "réponse" de perception que le monde lui donne y est vécue comme action d'émission, sans que l'énonciateur puisse se distinguer de l'objet perçu. L'énonciateur y fait parler les choses sans pouvoir se distinguer de sa parole, mais sans pouvoir non plus distinguer de sa parole, ce qu'il perçoit des choses. Dans l'énonciation de "le soleil brille", émise dans le contexte de prosopopée verbale et de réception perceptive telle que l'imaginent A. Gehlen et W. von Humboldt, il ne peut distinguer *l'action-réponse de perception, de l'action d'émission phonique pas plus qu'il ne peut distinguer ce qu'il entend, de ce qu'il émet au moment de l'énonciation*: le soleil est animé et parle par sa brillance, c'est tout ce que l'énonciateur se fait alors être, percevoir et parler.

Dans cette aliénation se produit pourtant un phénomène capital: l'action verbale y est transformée en réaction suffisante aux incitations de l'environnement. Elle *inverse en elle-même la direction des pulsions* en faisant de la *réception du stimulus, de sa perception, la phase consommatoire à laquelle elle fixe l'organisme de l'émetteur par le processus sensori-moteur phono-auditif*. Elle se rend ainsi elle-même suffisante car elle *neutralise l'impulsion à une action non verbale transmise par le stimulus en faisant de la seule réception du stimulus auditif, le but d'elle-même, un but qu'elle atteint simultanément à sa propre réception, un but qui est également le but de lui-même, le but de la perception elle-même*. Elle se produit donc comme la seule aliénation qui dégage ses porteurs de l'aliénation animale à un stimulus consommatoire hétérogène à l'organisme, qui les arrache au cycle d'appétence "stimulus-réponse-action consommatoire". Ainsi dégagée du cycle d'appétence, elle peut se déconnecter de toute perception visuelle ou tactile, de toute perception autre que la perception phono-auditive d'elle-même. Seul et unique stimulus d'elle-même et réaction à elle-même, elle se fait but d'elle-même et peut ainsi faire oublier à ses porteurs le reste du monde, elle peut les décharger de la pression de l'instant.

Elle leur permet donc aussi de se désaliéner d'elle-même, d'arrêter de jouir de leur décharge verbale en la prêtant aux choses vues, elle permet d'arrêter de prêter la parole aux choses, aux pierres, aux sources et aux animaux. Cette déconnection se produit *dans l'expérience du sentiment de comprendre*: on comprend qu'on comprend ce qu'on dit lorsqu'on n'a plus à voir ce dont on parle et lorsqu'on comprend *comme*

vrai ce qu'on comprend dans le même temps où l'on pose comme réel ce dont on parle. L'énonciateur s'y identifie alors à ce qu'il dit en déconnectant:

1 - l'énonciation du sujet de la perception du référent: l'usage de l'expression "le soleil" de la perception du soleil;

2 - et l'énonciation du prédicat de l'effet de perception appréhendé comme propriété du référent. Dans l'émission-réception du sujet de la proposition, stimulus et réaction sont produits et neutralisés simultanément, car le stimulus auditif produit n'incite pas à l'action de se faire percevoir le référent et sa propriété décrite, mais il n'incite qu'à produire l'émission du prédicat désignant cette propriété. Le sentiment de produire l'expérience verbale comme expérience suffisante pour soi-même est le sentiment de comprendre ce qu'on dit. Lorsque je ne retrouve pas le sujet dans le prédicat, le référent nommé dans la propriété désignée, j'ai conscience de ne pas lier les deux: je ne comprends pas ce que je dis. L'expérience de la compréhension n'est ainsi rendue possible que si l'on fait l'expérience de la suffisance de l'expérience de parole comme d'un rapport au réel où l'on se donne la conscience du réel *dans la conscience de la vérité de l'énonciation*; le sentiment de vérité est toujours ce mouvement d'orientation propre à la parole, ou propre à la parole simplement entendue qu'est la pensée:

1 - comme mouvement de sélection, de repérage d'isolation de la réalité, et

2 - comme mouvement d'inhibition de toute autre conduite, perceptive ou énonciatrice. La fixation de l'identification de soi-même à la parole ou à la pensée comme réflexion d'un succès de parole ou de pensée ne peut donc que lier le *sentiment de comprendre* ce qu'on dit ou ce qu'on pense au *sentiment du vrai* lui-même. Il faut donc dire, à l'encontre de la plus grande partie de la tradition philosophique et des préjugés des sciences humaines aussi bien que de la sémiotique, et en particulier de l'herméneutique, qu'on ne peut *produire* une énonciation ou une pensée sans *comprendre ce qu'on dit ou ce qu'on pense comme vrai*, car cette pensée ou cette énonciation ne saurait surgir, "venir à l'esprit" sans viser cette fixation au vrai. Cette impossibilité de *comprendre une proposition sans la penser vraie* est condition de la production de cette proposition, et non seulement de sa justification (POULAIN, 1993a), car elle porte le mouvement de transfert des sons dans le réel qu'on appelle habituellement "métaphore" en visant par là la métaphore de soi-même dans le réel, qui accompagne tout usage des signes.

Mais cette expérience peut se dérégler elle-même: il lui suffit de faire du *sentiment d'agir par la parole* la seule réalité qu'il y ait. Cette dérégulation produit, en deçà de la névrose ou de la psychose, cette aliénation aussi prototypique qu'énigmatique qu'est *l'autisme*⁵. Le retrait complet de la parole par l'enfant autistique, rendu possible par l'expérience positive en tout émetteur d'agir par la parole, y induit une déconnection de l'usage de l'œil et de l'usage de la main, du système récepteur et du système moteur. On ne constate plus au niveau moteur que des décharges énergétiques produites inconsciemment par agitation stéréotypique des membres qu'on appelle apraxie, il ne se produit plus au niveau de la réception visuelle qu'une fixation à un point focal indéterminé et une indifférenciation de la vision à l'égard de tout le reste, ce qu'on appelle agnosie. L'aphasie produite par le refoulement de la parole induit progressivement l'agnosie, l'apraxie, l'anorexie (la neutralisation de tout stimulus de faim) et l'ataraxie, l'insensibilité à la souffrance. Les relations de la pensée et de la parole aux activités sensori-motrices y sont progressivement désintégrées. Les processus biologiques involontaires d'assimilation et de défense organique sont stoppés.

L'être humain peut ainsi y exploiter la possibilité de se faire mourir en s'interdisant de parler. L'enfant autistique refoule en effet toute énonciation dans la peur et dans la certitude qu'elle ne produira à coup

sûr qu'une situation qui le détruira, la situation traumatisante de départ: le rapport à la communication y est donc marqué par un sentiment de toute-puissance négative, le sentiment d'empêcher par l'inhibition de la parole la reproduction de l'événement traumatisant auquel on ne peut s'empêcher de penser. On y fantasme qu'il suffit de ne pas parler pour empêcher l'effet de réception de l'événement traumatisant, et *donc* pour empêcher cet événement de se produire. Pour anticiper la nécessité de cet effet qu'il prête à toutes ses paroles, l'enfant autistique:

- 1 - doit vivre par anticipation toute énonciation comme prosopopée verbale,
- 2 - doit anticiper toute énonciation comme condition nécessaire et suffisante d'un effet de perception mortel pour lui, et
- 3 - doit refouler l'exercice de cette parole fantasmée comme toute-puissante, mais nécessairement néfaste en se prouvant la toute-puissance de ce refoulement.

La désintégration des institutions et de la communication suit, aux yeux de Gehlen, une logique et une dynamique semblables: celles-là mêmes du contexte des sociétés industrielles avancées. Pour lui, l'orientation de l'action par la parole n'est en effet effective et possible que parce que l'identification au tiers verbal qui se produit dans la prosopopée verbale est couplée, par l'institution, à une identification motrice de soi comme agent, à la figuration d'un tiers institutionnel. En s'identifiant au tiers totémique, paternel, étatique ou juridique, *au rôle d'autrui* comme le disait G. Mead (MEAD, 1971), on couple à une figuration anticipatrice de soi, le déclencheur d'un seul et unique programme d'action. Le problème de régulation auquel font face les diverses pragmatiques du langage, qu'elles soient d'inspiration behavioriste ou mentaliste, proviendrait de la disparition de cette identification aux tiers institutionnels. Cette performance du psychisme disparaît dans le contexte scientifico-technique de l'ère industrielle : l'homme s'y identifie à l'expérimentateur des lois du monde, des régulations internes au monde de faits observables. Mais de la perception et de la description de ces faits ne sont dérivables aucune prescription de conduite intersubjective ou sociale, aucun renforcement de l'inhibition de l'ensemble des programmes d'action au bénéfice de la levée d'un seul. Se produirait ainsi une neutralisation généralisée du psychisme qui provient de ce qu'on fait disparaître toute identification à un tiers en cherchant à appliquer "au monde interne de faits", au psychisme, le même rapport d'expérimentation qu'on instaure avec le monde de stimuli extérieurs neutralisés : le monde externe des faits sensibles. Ce rapport par lequel les sujets expérimentent leur psychisme, qu'ils soient ou non psychologues, est nécessaire-ment le rapport réel de communication avec autrui ou le rapport communicationnel avec soi, dans la pensée.

La pragmatique de Gehlen rend compte de la réalité de l'échec *communicationnel* et social tout comme elle est parvenue à reconstruire la genèse communicationnelle, phylogénétique ou ontogénétique, du psychisme et des institutions: ses prévisions concernant l'évolution contemporaine et le renforcement de la primitivisation des conduites et du psychisme se sont trouvées vérifiées, au niveau macro-social ou micro-social, dans l'accélération et le renforcement mondialisés des conduites collectives et privées d'agressivité ou des décharges de violence, dans les retours des divers intégrismes au fanatisme politique et religieux, dans les "suicides collectifs", etc.. Mais elle transforme cette réalité d'échec en nécessité (POULAIN, 1991, pp. 187-204; 1998, pp. 185-224), du seul fait qu'elle partage, avec les autres pragmatiques, la conviction selon laquelle la vérité de l'expérience de l'énonciation est dans la régulation de l'action non verbale. Elle répète donc, elle aussi, au niveau des rapports de la parole et de l'action, les présupposés de l'*aliénation normative* commune à toutes les morales et à toutes les pragmatiques. Son mérite est qu'elle en décrit, pour la première fois, la dynamique réelle: le mouvement d'anticipation figurative de soi à laquelle on donne valeur de déclenchement d'un comportement. Mais si l'homme ne peut trouver sa vérité dans

l'action non verbale, c'est que l'action verbale ne lui suffit pas. Elle ne suffit plus à l'homme dès que la conscience de réaliser l'action à laquelle on s'identifie dans le sentiment du devoir ou par le sentiment de s'y obliger illocutoirement est *la seule action consommatoire de soi*, le seul bonheur dans lequel on mette sa réalité et sa vérité.

Si l'on reprend l'analyse de la dynamique de l'inversion de la direction des pulsions par la parole, on peut s'apercevoir que l'identification à une norme ne peut être que décevante. La réalisation de l'action, c'est-à-dire de la figuration de ce qui n'est pas comme devant, permettre de produire ce qui n'est pas encore en mimant la représentation de l'action à faire, par la production de cette action même, l'apprehension de cette figuration comme stimulus incitant à produire l'action comme la seule réalité qui soit suffisamment gratifiante, doit produire le même sentiment de gratification suffisante que l'expérience même du réel et de la vérité. Pour faire de la norme de l'action la réalité de l'homme, Gehlen doit donc oublier que l'expérience de communication ne se produit et ne se pense comme suffisante:

- 1 - que si l'énonciateur produit chez ses interlocuteurs le même sentiment de vérité et de réalité qu'en lui-même, et
- 2 - que si l'expérience communicationnelle parvient à se produire à la fois comme commune et comme suffisante: comme la seule réalité commune que se font être les interlocuteurs parce qu'ils ne font que s'y faire reconnaître ce qu'ils sont, parce qu'ils parviennent à s'y produire mutuellement comme stimuli qui ne déclenchent comme actions consommatoires que la réception d'eux-mêmes en raison du sens même de ce à quoi ils se révèlent l'un à l'autre identifiés.

Si la communication ne produit pas cette inversion de la direction des pulsions au niveau de l'acte théorique du jugement de vérité que se font faire et être les interlocuteurs, il n'y a pas de réalité commune, de réalité sociale, de lien social: les interlocuteurs ne s'y font pas être une réalité les uns pour les autres. Mais cela presuppose que les interlocuteurs se fassent reconnaître, par la *communication*, que la réalité n'est pas de percevoir, d'agir ou de produire des actions consommatoires quelconques, cela presuppose qu'ils s'y fassent reconnaître que l'homme est, comme porteur d'un jugement de vérité, d'essence théorique: qu'ils sont eux-mêmes des êtres théoriques qui ne se gratifient mutuellement dans la communication que par la production commune de la vérité. Mais ils ne se produisent et ne peuvent se reconnaître comme tels que dans les théories particulières du réel, de leur réalité commune, que sont déjà leurs énoncations et qu'en se faisant reconnaître par leurs allocutaires comme tels. Par là, le contrôle que les pragmatiens attendaient de la conscience des effets communicationnels et de l'obéissance aux normes verbales apparaît ne pas pouvoir être produit d'avance lors des situations de communication, par l'identification juridique, morale ou politique des partenaires sociaux à des normes valides pour chacun, par l'identification scientifique de besoins universels ou de lois psychiques objectives. Il n'apparaît accessible que si l'on produit par l'action de communication elle-même l'identification mutuelle des interlocuteurs de la reconnaissance de ce qu'ils sont et à la reconnaissance de ce qu'ils sont dans l'acte même de communication ainsi que leur accord de vérité sur cette réalité.

Par opposition à cela, l'anticipation théorique propre à toutes les pragmatiques - l'anticipation selon laquelle elles ne peuvent pas ne pas déjà savoir et présupposer en chaque locuteur ce qu'elles devraient savoir ou faire faire si elles réussissent - ne reproduit à l'intérieur de l'attitude théorique que l'aliénation cognitive propre à l'aliénation normative. Elle ne reproduit que *le savoir de ce qu'on est à partir de la conscience de ce qu'on doit être*, qu'un savoir qui se substitue au savoir de ce que les interlocuteurs

produisent et se transmettent d'eux-mêmes en parlant. En s'assurant d'avance de ce savoir, en pariant pour lui, les pragmatiques scientifiques, morales ou sociopolitiques ne font alors que répéter les multiples paris des épistémologies, des morales, des politiques ou des anthropologies du passé. Ces pragmatiques qui construisent la réalité des interlocuteurs à partir de ce qu'ils doivent être hors de la communication ne reproduisent ainsi que l'histoire de l'aliénation de la théorie de la communication dans la conscience de sa volonté de puissance, dans la conscience de sa volonté de maîtriser, une fois pour toutes, par la description, la communication.

L'enjeu culturel et anthropologique de la pragmatique ne peut donc être lui-même atteint qu'à condition de pouvoir montrer que cette aliénation n'est pas nécessaire et qu'on ne peut la vaincre (et vaincre ainsi les volontés de puissance investies dans l'expérimentation communicationnelle les uns des autres et dans les modèles de pensée prétendant régler cette expérimentation) qu'en la faisant reconnaître comme telle et comme fausse: comme une expérience dans laquelle les hommes ne peuvent trouver ni leur réalité, ni leur vérité.

NOTAS

1. L'accès à l'expérience du vrai et la reconnaissance de la loi de vérité comme telle ne pouvaient être rétablis qu'en perçant à jour l'apparence transcendante de la communication dont ont été victimes toutes les pragmatiques scientifiques et logiques. Voir à ce sujet "L'apparence transcendante de la communication : le clivage du logique et du dynamique" dans POULAIN, 1993a., pp. 77-154. et J. POULAIN, "Les paris de S. Kripke. Une pragmatique rigide du vrai est-elle possible ?" dans Critique, 1980, n°8 399-400, p. 901-920.
2. Les limites opératoires des formes les plus lucides de ces pragmatiques, celles d'Apel, d'Habermas et de Gehlen, ont été clairement stigmatisées par J.-Fr. Lyotard dans LYOTARD, 1979; 1983; 1985. Leurs limites cognitives avaient été analysées et établies par BENEDIKT, 1975; 1978.
3. Dès les années 70, J. Habermas a éclairé le sens de ces crises de rationalité, de légitimation et de motivation aux yeux mêmes des sociologues américains, médusés par leur occurrence, en traduisant le diagnostic, porté vingt ans plus tôt par A. Gehlen sur la neutralisation contemporaine des institutions et du psychisme, dans les catégories de la théorie parsonienne de l'action (HABERMAS, 1978).
4. J'ai analysé longuement ce clivage dans la reconstruction critique à laquelle j'ai soumis la pragmatique transcendante d'Apel et la pragmatique universelle de Habermas en les situant dans leur horizon herméneutique hérité de Heidegger dans mon ouvrage : La Neutralisation du jugement ou la Critique pragmatique de la raison politique, Paris, L'Harmattan, 1993. Les difficultés auxquelles elles nous exposent sont en effet celles que nous rencontrons déjà puisque nous pensons déjà le plus souvent comme elles nous conseillent de le faire.
5. Les meilleures descriptions de l'autisme sont dues à BETTELHEIM, 1969; TUSTIN, 1977 et DELIGNY, 1975-6. L'anthropobiologie pragmatique de A. Gehlen forgée dans *Der Mensch*, permet d'en comprendre la genèse bien que Gehlen n'aît pas lui-même analysé le phénomène de l'autisme. Le syndrome autistique permet pourtant de confirmer sans contestation possible l'hypothèse anthropobiologique forgée à la suite de Herder. Isolé par Kanner en 1943, ce syndrome présente une dynamique autorisant à réfuter aussi bien les théories innéistes du langage (celles-ci obligent à présupposer nécessairement une lésion cérébrale pour en rendre compte alors que l'on n'a jamais pu identifier cette dernière) que les théories behavioristes (qui essuient un échec cuisant dans la thérapeutique qu'elles inspirent en ne parvenant pas à transformer les enfants autistes en perroquets bien automatisés). Voir à ce sujet l'application de la théorie de Gehlen à ce phénomène dans KAINZ, 1962. La structure autistique de la conscience individuelle et collective accompagnant le retour des attitudes archaïques dans les cultures avancées a pourtant été décrite par A. Gehlen dans *Urmensch und Spätkultur*. Elle atteint les consciences esthétiques et technologiques dans leurs visées les plus spécifiques (GEHLEN, 1965). Son évolution dynamique dissout tant le psychisme dérivé du langage que ses fondations neuro-physiologiques. Elle est au cœur de l'évolution qu'induit en elle-même la conscience pragmatique contemporaine (voir "Peut-on guérir de la pragmatique?" dans mon ouvrage 1993c, pp. 179-229).

REFERÊNCIAS

- APEL, K. O. 1958. Technognomie, eine Erkenntnisanthropologische Kategorie. In: *Konkrete Vernunft*, Bonn, Bouvier Verlag, pp. 61-ss.
- _____. 1973. *Transformation der Philosophie*. Francfort: Suhrkamp Verlag, 2 t.
- _____. 1987. *L'éthique à l'âge de la Science*. Lille: Presses universitaires de Lille.
- AUSTIN, J. L. 1971. *Quand dire, c'est faire*. Paris: Seuil.
- BENEDIKT, M. 1975. *Wissen und Glauben*. Stuttgart: Herder Verlag.
- _____. 1978. *Der philosophische Empirismus*. Stuttgart: Herder Verlag.
- _____. 1985. *Kritische Methode und Zukunft der Anthropologie*. Braumüller Verlag.
- _____. 1986. *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts*. S. Verlag.
- BETTELHEIM, B. 1969. *La forteresse vide*. Paris: Gallimard.
- CARNOIS, B. 1983. La sémiotique pragmatique de C.S. Peirce et ses limitations épistémologiques. In: *Les Études philosophiques*, t. III, p. 299-316. Paris.
- DELIGNY, F. 1975-6. Cahiers de l'immuable. In: *Recherches*, revue du CERFI, n° 18, 20 e 24. Paris
- GEHLEN, A. 1939. *Der Mensch*. Francfort: Athenäum Verlag.
- _____. 1956. *Urmensch und Spätkultur*. Francfort: Athenäum Verlag.
- _____. 1957. *Die Seele im technischen Zeitalter*. Francfort: Athenaüm Verlag.
- _____. 1964. *Urmensch und Spätkultur*. Francfort: Athenaüm Verlag.
- _____. 1965. *Zeitbilder*. Francfort: Athenäum Verlag.
- _____. 1966. *Der Mensch*. Francfort: Athenaüm Verlag.
- GRICE, H. P. 1957. Meaning. In: *Philosophical Review*, v. 66, pp. 377-88.
- _____. 1971. Utterer's Meaning, Sentence-Meaning and Word-Meaning. In: SEARLE, J. R. (ed.). *Philosophy of Language*, pp. 54-70. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1978. Further Notes on Logic and Conversation. In: COLE, P. (ed.). *Syntax and Semantics: Pragmatics*, v. 9, pp. 113-27. New York: Academic Press.
- _____. 1979. Logique et conversation. In: *Communications*, n° spécial: La Conversation, pp. 57-72.
- HABERMAS, J. 1978. *Raison et légitimité*. Paris: Payot.
- _____. 1987. *Théorie de l'agir communicationnel*. Paris: Fayard.
- _____. 1992. *Faktizität und Geltung*. Francfort: Suhrkamp Verlag.
- _____. 1997. *Droit et démocratie*. Paris: Gallimard.
- HEIDEGGER, M. 1927. *Sein und Zeit*. Francfort: Klostermann Verlag.
- _____. 1976. *Die Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Francfort: Klostermann Verlag.
- HERDER, J. G. 1772. *Abhandlung über die Ursprung der Sprache*. Hambourg: Meiner Verlag.
- HUMBOLDT, W. von. 1836. Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. Berlin: Dümmlers Verlag.
- _____. 1974. *Sur le kavi et autres essais*. Paris: Éd. du Seuil.
- KAINZ, F. 1962. *Psychologie der Sprache*. Stuttgart: F. Ehmke Verlag, t. II.
- KRIPKE, S. 1982. *La logique des noms propres*. Paris: Minuit.
- LIPPS, H. 1939. *Die Verbindlichkeit der Sprache*. Francfort: Klostermann Verlag.
- LYOTARD, J.-F. 1979. *La condition postmoderne*. Paris: Éd. de Minuit,
- _____. 1983. *Le Différend*. Paris: Éd. de Minuit.
- _____. 1985. *La Faculté de juger*. Paris: Éd. de Minuit.
- MEAD, G. 1971. *L'Esprit, le Soi et la Société*. Paris: Payot.
- MORRIS, C.W. 1971. *Writings on the general Theory of Signs*. La Haye-Paris: Mouton.
- PEIRCE, C.S. 1960. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 8 vol., rééd.
- POULAIN, J. 1980. Les paris de S. Kripke: Une pragmatique rigide du vrai est-elle possible?. In: *Critique*,

- nºs. 399-400, pp. 901-20.
- _____. 1991. *Critique de la raison phénoménologique. La transformation pragmatique*. Paris: Éd. du Cerf.
- _____. 1992. Le partage de l'héritage antécartésien de C. S. Pierce: D. Davidson, H. Putnam et R. Rorty. In: *De la vérité*, revue *Rue Descartes*, n°s 5-6, pp. 23-52. Paris: Albin Michel.
- _____. 1993a. *La loi de vérité ou la logique philosophique du jugement*. Paris: Albin Michel.
- _____. 1993b, *La neutralisation du jugement. La critique pragmatique de la politique*. Paris : L'Harmattan.
- _____. 1993c. *L'Âge pragmatique ou l'Expérimentation totale*. Paris: L'Harmattan.
- _____. 1998. *Les possédés du vrai ou l'Enchaînement pragmatique de l'esprit. Exorcismes philosophiques*. Paris : Ed. du Cerf.
- _____. 2001. *De l'homme. Eléments d'anthropobiologie philosophique du langage*. Paris: Ed. du Cerf.
- PRIOR, A. 1971. *Objects of Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- RAMSEY, F. P. 1931. *Foundations of Mathematics*. London: Routledge and Kegan.
- SEARLE, J. R. 1972. *Les actes de langage*. Paris: Hermann.
- _____. 1982. *Sens et expression*. Paris: Ed. Minuit.
- _____. 1983. *Intentionality. An Essay in the Theory of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SEARLE, J. R. & VANDERVEKEN, D. 1985. *Foundations of Illocutionary Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STRAWSON, P. F. 1964. Intentions and Conventions in Speech-acts. In: *Philosophical Review*, v. 74, n° 4, pp. 439-60.
- TUSTIN, F. 1977. *Autisme et psychose de l'enfant*. Paris: Éd. du Seuil.
- VANDERVEKEN, D. 1988. *Les Actes de discours*. Bruxelles: Mardaga.
- WITTGENSTEIN, L. 1961. *Investigations philosophiques*. Paris: Gallimard.
- _____. 1971. *Tractatus logico-philosophicus*. Paris: Gallimard.