

Fichte et le Lapis philosophorum de la Science de la Communication

Fichte and the Lapis philosophorum of the Communication Science

Lune Roc Pierre Louis
 L'Université d'État d'Haïti (l'UEH), Haïti
 lunerocp@gmail.com

Résumé: Cet article sédimente le *lapis philosophorum* de la science de la communication en éveillant les épiphanies que scelle la doctrine de la science de Fichte. Il montre que Fichte pose la tablature de ce champ de connaissance en passant de la doctrine de la science à la doctrine du droit et ses héritiers dont Martin Buber, Jürgen Habermas et Jean-Marc Ferry partent de ce socle pour porter l'heuristique de la communication à son apogée.

Mots-clés: Communication; droit; interaction; intersubjectivité; reconnaissance.

Abstract: This paper settles the *lapis philosophorum* of the communication science by stimulating the epiphanies that sets the Fichte's foundations of the science of knowledge – *Wissenschaftslehre*. It exhibits that Fichte presents the background of this field of knowledge from the foundations of the science of knowledge to foundations of natural right – *Rechtslehre*. His worthy successors including Martin Buber, Jürgen Habermas and Jean-Marc Ferry start from that base to convey the communication heuristic to its acme.

Keywords: Communicatio; right; interaction; intersubjectivity; reconnaissance.

PROLOGUE

Revista DoisPontos, par ce numéro thématique, porte à l'actualité de la réflexion les épiphanies de la *Wissenschaftslehre* de Johann Gottlieb Fichte. À cet égard, cette contribution qui s'investit dans une question heuristique à teneur systématique part du procès de la détranscendantalisation scellant la pensée postmétaphysique qui convoque un *sinnkritisch notwendiges Postulat*, un postulat nécessaire de critique de sens en vue de reconstruire avec justesse la contribution heuristique de Fichte et surtout pour ce que j'appelle le *lapis philosophorum* de la science de la communication. Aussi l'enjeu consiste-t-il à préciser que, tout en étant question de Fichte, cette contribution table sur le transcendental de l'intersubjectivité déterminant les présuppositions universelles à la fois immanentes et transcendentales en lieu et place du sujet transcendental monadique. Ce qui soulève le débat portant Jürgen Habermas à surligner que « c'est plutôt le mentalisme qui sépare Kant et Fichte à la fois de Hegel et de ceux qui l'ont suivi dans la voie de la détranscendantalisation » (Jürgen Habermas, 1999/2001, p. 126). C'est dire autrement que Hegel s'engage dans la direction opposée du tournant transcendental en s'orientant vers celle d'une détranscendantalisation du sujet de la connaissance, quitte à admettre que Fichte remet en question le concept fondamental du mentalisme, l'aperception transcendante, le *cogito*, car rappelle Habermas, c'est « avec la *Doctrine de la science* de Fichte qu'apparaissent les confusions inhérentes à ce concept » (*idem*).

L'intérêt de cet article pour l'heuristique de la communication oblige à souligner que le choix de Hegel de la catégorie de l'esprit s'incarnant à travers les *media* (*Medien*) du langage, du travail et de l'interaction « évoque l'origine et l'ascension des sciences humaines autour de 1800 » (Jürgen Habermas, 1999/2001, p. 133) dont les principaux pères fondateurs s'appellent Leopold Ranke, Jacob et Wilhelm Grimm, Carl von Savigny, August Wilhelm von Schlegel, sans oublier les précurseurs de l'École historique : Justus Möser, Johann Gottfried von Herder, Johann Georg Hamann, Friedrich Schleiermacher, Wilhelm von Humboldt et Friedrich Schlegel. Là, souligne Habermas, « trois dimensions acquéraient, pour la première fois, une signification philosophique : l'historicité de l'esprit humain, l'objectivité des formes symboliques et l'individualité des acteurs » (Jürgen Habermas, 1999/2001, p. 134), sauf à accentuer sur « la structure symbolique de ce que les acteurs, en s'engageant dans des interactions et en parlant les uns avec les autres, partagent intersubjectivement, à savoir la structure symbolique des images du monde, des mentalités et des traditions transmises, des formes de vie culturelle, des normes et des valeurs, des institutions, des pratiques sociales, etc. Ces phénomènes constituent le champ d'études des sciences humaines » (Jürgen Habermas, 1999/2001, p. 136). Et pour la communication, il échoit de surligner que « les êtres humains acquièrent une idée spécifique d'eux-mêmes en tant que personnes qui, en tant que Je et l'Autre, *Ego et Alter*, engagent des relations les unes avec les autres et forment des communautés tout en ayant conscience de leur différence absolue » (Jürgen Habermas, 1999/2001, p. 137).

Ce faisant, même en suivant la voie de la détranscendantalisation, tout se passe comme si Hegel était le seul à l'avant-scène. Il se trouve au frontispice des sciences morales et si l'on ajoute à la suite de Paul Ladrière (1991) que Hegel inaugure la dimension relationnelle de la personne, il devient obvio qu'il définit le principe de l'intersubjectivité et *a fortiori*, l'interaction est l'un de ses *media* (*Medien*) ou *Potenzen* de l'expérience humaine, il s'ensuit que chez lui sied le principe de la reconnaissance. Celle-ci étant l'enjeu de l'intersubjectivité, de l'interaction ou de la communication. Tout cela est beau, mais toujours est-il que Fichte manque à l'appel, si bien que Ladrière fait son archéologie de la notion de personne en l'oubliant implacablement. Qu'en est-il alors de Fichte ?

Cette contribution n'entend pas aller à l'encontre de l'héritage que Hegel nous lègue notamment à partir de sa systématique de Jena pour ce qui concerne la question de la reconnaissance comme *punctum Archimedis* de la communication ou alors des sciences morales, mais entend revendiquer une inflexion. L'architectonique à la base de cet héritage a beau se révéler didactiquement plausible chez Hegel, mais seyait déjà chez Fichte. En témoignent le postulat selon lequel la reconnaissance est fondatrice du droit et la thèse selon laquelle « l'homme ne devient homme que parmi les hommes » (Fichte, 1796-1797/1994, p. 54). Mais cette contribution dans l'impossibilité de prendre en compte tous les aspects fera ses sédimentations comme argumentaire de la thèse selon laquelle

Fichte fonde ce qui va s'appeler plus de 150 ans après sa disparition, la science de la communication – comme discipline universitaire institutionnalisée. Ce qui obligera cette contribution à ne pas rester seulement au Fichte canonique pour faire de préférence l'archéologie des épiphanies qu'éveille son œuvre. Fichte aurait considéré cette idée peu orthodoxe, non parce que Fichte fait l'économie de la communication, mais en la cantonnant dans la communauté éthique qu'il réduit à l'Église. À cet effet, Pierre Naulin fait remarquer que « la communication a donc pour lieu privilégié la communauté éthique telle Fichte l'a décrit en 1798 et qui constitue pour lui alors l'Église » (Pierre Naulin, 1969, p. 414) et conjecture que « dans la théorie du droit naturel, l'appel à la liberté et à la reconnaissance de l'autre n'interviennent que pour déduire la loi juridique qui assure la coexistence des êtres libres, sans que ceux-ci doivent pour autant communiquer entre eux » (Pierre Naulin, 1969, p. 413). La thèse de Fichte a donc fait école au détriment de son idée originale.

Parmi les épiphanies (*deslocamentos*) de la doctrine de la science de Fichte, la toute première sied chez Fichte lui-même. Ce que consacre sa doctrine du droit naturel dont le fondement s'ancre *a fortiori* dans les principes de la doctrine de la science. C'est rappeler, à l'occasion, que Fichte évoque le prédicat pratique pour qualifier la doctrine de la science. Dit autrement, la doctrine de la science ne peut être pratique que sous les auspices de celle du droit. Ce qui donnera lieu au point A. Un deuxième point se centrera sur la doctrine du droit comme prélude à une heuristique de la communication (B). Toutefois, l'heuristique de la communication, quant à elle, sourd, à proprement parler comme héritage de la systématique fichtéenne. Le présent article retient, à cet effet, Martin Buber, comme étant l'auteur de la première théorie de la communication à proprement parler, qui occupera la manche Γ, tandis que Jürgen Habermas et chez Jean-Marc Ferry qui portent la réflexion sur la communication à son acmé occuperont respectivement les manches Δ et E.

A.- E LA DOCTRINE DE LA SCIENCE À LA DOCTRINE DU DROIT

La doctrine de la science – *Wissenschaftslehre* – annonce elle-même le fil conducteur de ses *deslocamentos* en se qualifiant de pratique tout en étant une épistémologie en ce sens qu'elle se consacre à la théorie de la connaissance ou pour reprendre Fichte, au fondement de la science de la connaissance. La *Wissenschaftslehre* étant une épistémologie générale dans les termes d'une logique générale. Ce qui pourrait faire penser à l'analytique ou à la logique kantienne, mais Fichte y voit le *τέλος* de toute philosophie fondamentale en rappelant que celle-ci doit être « science de la connaissance » (Johann Gottlieb Fichte, 1794-1797/1843, p. 24), *id est* une épistémologie. L'idéalisme de Fichte est transcendental et non transcendant, il est un idéalisme théorique et critique. Fichte rappelle que « raison réelle et raison idéale sont identiques dans le concept de causalité » (Johann Gottlieb Fichte, 1794-1797/1843, §4). De manière didactique, Jean-François Goubet fait remarquer que « l'idéalisme théorique affirme *idealiter* ce que son pendant fait *realiter*. Pour l'idéalisme critique, ces deux points de vue sont absolument équivalents, il ne s'agit que de manifester l'abstraction nécessaire pour savoir leur identité » (Jean-François Goubet, 2000, p. 67).

Le présent article fait l'économie du débat qui en résulte, considérant qu'il s'investit dans une dimension exotérique portant sur les épiphanies et par conséquent, il part du postulat selon lequel la raison est d'emblée pratique et que la raison théorique table sur la raison pratique. Fichte précise que « ce n'est pas la faculté théorique qui rend la pratique possible, mais c'est que, au contraire, sur la possibilité de celle-ci que repose la possibilité de la première » (Johann Gottlieb Fichte, 1794-1797/1843, p. 44). La raison pratique est première, elle est fondamentale. Là, c'est rappeler que Fichte soutient, dans la *Déduction de la représentation*, « la Doctrine de la science doit être une histoire pragmatique de l'esprit humain¹ » (cf. Johann Gottlieb Fichte, 1794-1797/1843, pp. 164-187). C'est dire que Fichte est tout aussi l'aïeul du tournant pragmatique, l'acmé du procès de la détranscendantalisation. Ce qui pourrait faire penser d'emblée à Habermas dans sa pragmatique universelle, mais en attendant, la parole lui est adressée pour le concept kantien de l'intérêt de la raison sur la voie de l'autoréflexion.

¹ Cette thèse fera sous d'autres termes l'objet des premiers moments de l'introduction de la doctrine du droit – *Rechtslehre*.

Habermas fait remarquer qu'en subordonnant « la raison théorique à la raison pratique, Fichte est le premier à pouvoir développer le concept d'un intérêt émancipatoire inhérent à la raison agissante elle-même » (Jürgen Habermas, 1968/1976, p. 232). L'unité de la raison théorique et de la raison pratique étant le pas franchi par Fichte par rapport à Kant. Fichte « conçoit l'acte de la raison, l'intuition intellectuelle, comme une activité réfléchie qui retourne en elle-même, et il érige le primat de la raison pratique en principe : la réunion accidentelle de la raison pure spéculative et de la raison pure pratique en une connaissance est remplacée par la dépendance de principe de la raison spéculative vis-à-vis de la raison pratique. L'organisation de la raison est soumise à l'intention pratique d'un sujet qui se pose lui-même » (Jürgen Habermas, 1968/1976, pp. 238-239).

Il s'ensuit l'autoréflexion que déjà postule la doctrine de la science et Habermas précise que « sous la forme originale de l'autoréflexion, comme le montre la doctrine de la science, la raison est immédiatement pratique. En devenant transparent à lui-même dans son acte d'autoproduction, le moi se libère du dogmatisme. Pour s'élever jusqu'à l'intuition intellectuelle, il faut au moi la qualité morale d'une volonté d'émancipation » (Jürgen Habermas, 1968/1976, p. 239). D'où la clé de voûte de l'autoréflexion, attendu que « toute logique presuppose le besoin d'émancipation et un acte de liberté originale, afin que l'homme s'élève jusqu'au point de vue idéaliste de l'émancipation (*Mündigkeit*) à partir duquel il est possible de pénétrer d'une manière critique le dogmatisme de la conscience naturelle et, par-là, les mécanismes cachés de l'autoconstitution du moi et du monde » (*idem*) et que Fichte postule que « l'intérêt le plus haut, la raison de tout intérêt, est l'intérêt pour nous-mêmes » (*idem*). L'autoréflexion, chez Fichte est activité et celle-ci retourne en elle-même.

Mutatis mutandis, il échoit de souligner que sur la voie de l'heuristique de la communication, l'autoréflexion résultant d'une médiation de la raison pratique et de la raison théorique séant dans la doctrine de la science demeure un pas important. Pas plus. À cet effet, Goubert surligne que « la première Doctrine de la Science d'Iéna assoit une *philosophia practica universalis* qui prépare les doctrines particulières du droit et de l'éthique. À proprement parler, la partie pratique de la philosophie fichtéenne, même si elle affirme la finitude humaine et le devoir-être lié à cette finitude, n'est pas une doctrine éthique » (Jean-François Goubert, 2000, p. 69). Ce qui oblige à faire appel à la *Rechtslehre*, à la doctrine du droit comptant pour la séquence B.

B. LA RECHTSLEHRE OU LE PRÉLUDE À UNE HEURISTIQUE DE LA COMMUNICATION

Chez Fichte, le droit est fondamental. Il est premier. Il revêt valeur systématique. Fichte établit sa déduction en soutenant que l'être raisonnable se pose « comme *individu*, comme un, au sein d'une pluralité d'êtres raisonnables qu'il admet en dehors de lui dès lors qu'il admet lui-même » (Johann Gottlieb Fichte, 1696-1797/1994, p. 24). Dit autrement, « je me pose comme raisonnable, c'est-à-dire comme libre. [...] Je m'autolimite dans mon appropriation de la liberté, du fait que je laisse aussi subsister de la liberté pour d'autres » (*idem*). Ce qui définit « le concept de droit est donc le concept de la relation nécessaire d'êtres libres les uns avec les autres » (*idem*). En faisant l'économie des sempiternels débats conciliaires pour soutenir qu'un « individu raisonnable, autrement dit une personne, se trouve lui-même libre » (*idem*) et que la personne est donc l'individu raisonnable et libre, Fichte fait du concept du droit le fondement de toute communauté humaine ou de l'Humanité comme communauté de personnes en précisant « *l'objet tout entier* du concept de droit ; savoir : une communauté entre des êtres libres comme tels. Il est nécessaire que chaque être libre en admette d'autres de son espèce en dehors de lui » (Johann Gottlieb Fichte, 1696-1797/1994, p. 25).

Par conséquent, le concept du droit duquel se déduit la condition de la conscience de soi définira également l'idée de société et Fichte ajoute que « je dois nécessairement me penser en société avec les hommes auxquels la nature m'a réuni ; mais je ne le peux pas sans penser ma liberté comme limitée par la leur ; or c'est d'après cette pensée nécessaire que je dois aussi agir, faute de quoi mon action est en contradiction avec ma pensée » (Johann Gottlieb Fichte, 1696-1797/1994, p. 26). De la doctrine systématique du droit se déduit l'intersubjectivité dont la reconnaissance est l'enjeu. Là surgit l'*Aufforderung* portant Fichte à soutenir que

« l'être raisonnable ne peut se poser comme tel, à moins que s'adresse à lui un appel à l'action libre [...] il faut nécessairement qu'il pose un être raisonnable hors de lui comme la cause de cet appel, donc qu'il pose en général un être raisonnable hors de lui » (Johann Gottlieb Fichte, 1696-1797/1994, p. 54). C'est là l'idée d'une idée *princeps* de la communication, tant dans son expérience que dans son concept. Aussi Fichte précise-t-il que « l'homme (ainsi que tous les êtres finis en général) ne devient homme que parmi les hommes [...] si en général il doit y avoir des hommes, il faut qu'ils soient plusieurs. [...] c'est une vérité qui est à établir rigoureusement à partir du concept de l'homme. Dès que l'on détermine complètement ce concept, on est conduit, à partir de la pensée d'un individu, à en admettre un deuxième, afin de pouvoir expliquer le premier » (*idem*).

Cette thèse est le *punctum Archimedis* de la communication – humaine ou sociale – jusqu'à sous-tendre la thèse de la co-originarité de l'individuation et de la socialisation. Elle induit également la morale dans le sens pragmatique d'une éthique procédurale, quitte à ajouter que « le concept de l'homme n'est donc nullement concept d'un individu, car c'est là quelque chose d'impensable, mais c'est celui d'un genre » (Johann Gottlieb Fichte, 1696-1797/1994, p. 55). Aux marches d'une théorie de la communication vient, *primo*, la relation et Fichte enchérit que « la relation d'êtres libres les uns avec les autres est donc nécessairement déterminée et est posée comme déterminée de la façon suivante : la connaissance d'un des individus par l'autre est conditionnée par le fait que l'autre le traite comme un être libre (c'est-à-dire limite sa liberté par le concept de la liberté du premier). [...] La relation d'êtres libres les uns avec les autres est par conséquent une relation d'action réciproque par l'intelligence et la liberté » (Johann Gottlieb Fichte, 1696-1797/1994, p. 59). Cela étant, l'on pourrait évoquer le prédicat de la relation chez Fichte, mais il ne tardera pas à l'enfermer dans la linéarité du syllogisme ressortissant de la logique formelle, comme s'il s'agissait de l'arité d'une fonction mathématique. Ce faisant, l'on a beau sédimenter l'autoréflexion chez Fichte et il va être question de la reconnaissance, mais tel n'est pas encore le cas de ce qui s'appellera plus tard – la reconstruction. Chez lui, sied encore le prédicat de la qualité.

Fichte admet néanmoins l'ouverture sur autrui en tant qu'individu résultant d'une synthèse de connaissances. La conscience revêt valeur prédicamentale de la qualité – la conscience² étant la capacité de dire Je du moins de se le représenter. Il ne s'agit pas de la relation procédurale proprement reconstructive, mais n'empêche que – et c'est là où sied la spécificité de Fichte – que cette ouverture amène, *secundo*, à la reconnaissance, l'enjeu de la communication ou par extension des sciences praxéo-herméneutiques, en ce sens que celles-ci peuvent se dire des sciences de la reconnaissance en termes de sciences reconstructives. D'où, soutient Fichte, « aucun ne peut reconnaître l'autre s'ils ne se reconnaissent pas tous deux réciproquement : et aucun ne peut traiter l'autre comme un être libre si tous deux ne se traitent pas ainsi réciproquement » (Johann Gottlieb Fichte, 1696-1797/1994, p. 59). Là, Fichte pose le *lapis philosophorum* de l'heuristique de la communication par la réciprocité d'une symétrie somme toute syllogistique où il avance « je ne peux donner à un être raisonnable déterminé l'idée de me reconnaître pour un être raisonnable que dans la mesure où je le traite moi-même comme tel » (*idem*), tandis que le conditionné est que « selon ma conscience et selon sa conscience, synthétiquement réunies en une seule (selon une conscience qui nous serait commune), il me reconnaîsse pour tel, en sorte que je puisse, pour autant qu'il veut être considéré comme un être raisonnable, le forcer à convenir qu'il a eu connaissance que moi-même j'en suis un aussi » (Johann Gottlieb Fichte, 1696-1797/1994, p. 60).

En outre, la réciprocité qu'il déduit, induit l'idée pragmatique en renchérisant que « la condition était que je reconnaisse l'autre comme être raisonnable (d'une façon valant pour lui et pour moi), c'est-à-dire que je le traite comme tel – car seule l'action est une telle reconnaissance valant universellement (Johann Gottlieb Fichte, 1696-1797/1994, p. 62). À l'idée d'une histoire pragmatique de l'esprit humain à celle de l'agir comme étant *princeps* pour la constitution d'un monde humain sourd l'idée que l'action requiert une interaction où

² Chez G.W.F. Hegel prévaut le concept d'esprit au lieu de celui de conscience comme étant la capacité de dire Je. Le rapprochement ne va pas au-delà de la définition ou implication, car du point de vue prédicamental, l'esprit chez Hegel est du seul ressort de la relation.

l'action d'un autre est appelée à compléter la mienne, car pour Fichte, « en tout être raisonnable, il n'est possible qu'en tant qu'il est posé comme n'atteignant sa *complétude* que par un autre. [...] *mien et sien, sien et mien* : un concept commun, où deux consciences sont réunies en une seule » (Johann Gottlieb Fichte, 1797/1994, p. 63). Cette conscience commune n'éveille pas seulement le *lapis philosophorum* de l'expérience de la communication, mais également le *punctum Archimedis* de la communauté. Sortie de soi et tension vers l'autre convergent dans le projet d'un Nous. Il s'ensuit que « par le concept qui a été donné, est déterminée une communauté, et les conséquences ultérieures ne dépendent pas seulement de moi, mais aussi de celui qui par là est entré en communauté avec moi » (*idem*). D'où, conclut Fichte, « nous sommes tous deux, par notre existence, liés l'un à l'autre, et obligés l'un envers l'autre » (*idem*).

Mutatis mutandis, il s'ensuit que Fichte donne lieu à la reconstruction de la première théorie de la communication par sa théorie de la reconnaissance. Cette théorie reste en friche chez lui et il n'est guère question chez lui de la thématiser. Il en fournit le *lapis philosophorum*. Mais dans le cadre de ce que j'appelle le procès de la détranscendantalisation, Fichte est à considérer de préférence comme un aïeul de l'heuristique de la communication, compte tenu que sa pensée reste transcendantale et qu'il est toujours chez lui question de déduction – transcendante – en contrepartie de la reconstruction – que bien entendu Hegel inaugura. Au sens de Kant, la déduction transcendante sous-tend une démonstration de la validité objective des concepts d'objets d'une expérience possible en général. En revanche, l'idée d'une théorie de la communication au sens de la reconstruction, s'investit dans la compétence des sujets de la communication quotidienne et dans les idéalisations que celle-ci présuppose à travers des prétentions à la validité, pour anticiper Habermas. Celles-ci sont à la fois immanentes et transcendentales, ce qui revient à dire que ces idéalisations sont transcendantes au sens du transcendental de l'intersubjectivité, pour anticiper Ferry. Dans les termes du rallye heuristique de la communication s'inscrivant dans les *deslocamentos* qu'éveille la *Wissenschaftslehre*, Martin Buber marcherait sur les pas de Fichte.

I.- MARTIN BUBER ET LA THÉORIE DE LA COMMUNICATION

Si l'on excepte les quatre Friedrich contemporains de Fichte, qui tous se séparent de lui de huit à douze ans – savoir Friedrich Hölderlin, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Georg Philipp Friedrich Leopold von Hardenberg (dit Novalis), Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling – Martin Buber figure parmi les premiers héritiers de Fichte. Cette filiation peut, *prima facie*, s'avérer putative, car aucun lien ne semble exister entre Buber et Fichte et, *a fortiori*, si l'on considère Buber comme un hétéroclite aux airs éclectiques et que sédimenter un Buber systématique serait improbable en dépit d'une dominante religieuse qui scelle le gros de ses œuvres, à commencer par sa dissertation de 1904, *Beiträge zur Geschichte des Individuationsproblems. Nicolaus von Cues und Jakob Böhme/Contributions à l'histoire du problème de l'individuation. Nicolas de Cues et Jakob Böhme*, qui s'investit dans la mystique religieuse. De Buber ou de sa réception, c'est étrangement une lecture religieuse qui se fait de ce qui est considéré comme étant son œuvre magistrale – *Ich und Du/Je et Tu* – de 1923 et ce dans ses trois parties. En revanche, si tant est que la troisième partie – « Le Toi Éternel » (pp. 111-172) – soit du ressort religieux ou alors théologique, les deux premières parties : « Les mots-principes » (pp. 17-60) et « Le monde de l'Homme » (pp. 61-110) s'offrent bien à une lecture phénoménologique jusqu'à annoncer l'ontologie grammaticale de Jean-Marc Ferry.

Dès lors, sur la voie d'une théorie de la communication où prévaut tant le prédicat de la relation que la reconnaissance de l'autre comme enjeu, Buber s'offre la possibilité d'être un héritier légitime de Fichte. La thèse bubérienne selon laquelle *Je et Tu* n'existent que par leur relation équivaut à la thèse fichtéenne selon laquelle *l'homme ne devient homme que parmi les hommes*. L'homme étant l'être doué de thématisation capable de dire *Je*, tout comme il est capable de reconnaître l'autre comme *Alter – Tu*. En outre, une lecture systématique des deux premières parties de cette œuvre montrera que chez Buber sied, *prima facie*, le dualisme ontologique où se distinguent catégorialement le monde des choses définissant une relation *Je-Il* et le monde des personnes

définissant une relation Je-Tu. C'est évoquer respectivement la relation externe procédant par une attitude instrumentale ou objectivante dans l'instrumentation et la relation interne ou mieux interpersonnelle procédant par une attitude performative ou communicationnelle dans l'interaction. Dans l'instrumentation, l'homme, seulement en aval, établit une relation moniste ou monologique à la nature, rapport élémentariste, attendu qu'il s'agit d'expliquer des phénomènes naturels par l'expérimentation. Dans l'interaction, l'homme est à la fois en amont et en aval où *Ego* doit reconnaître *Alter* comme un *Alterego* ; rapport holiste, compte tenu que l'interaction est celui des hommes entre eux où il s'agit d'en comprendre le sens par la reconstruction herméneutique. C'est dire que ce n'est pas seulement l'heuristique de la communication qui y trouve une avance, mais les sciences praxéo-herméneutiques dans leur ensemble. Aussi Buber se révèle-t-il être également un héritier de Wilhelm Dilthey dans les horizons du dualisme épistémologique.

Mutatis mutandis, une lecture systématique des *mots-principes* de Buber oblige à conjuguer le moment heuristique du dualisme épistémologique ressortissant du dualisme ontologique et le moment proprement communicationnel, moment de la reconnaissance que consacre le moment ontologique du verbe, lieu de la relation, du rapport, de la liaison, pour paraphraser Ferry. Les deux aspects s'accusent tour à tour dans l'exposé de Buber. En toute première ligne, Buber fait prévaloir le dualisme ontologique sous-tendant un dualisme méthodologique en soutenant que « le monde est double pour l'homme, car l'attitude de l'homme est double en vertu de la dualité des mots fondamentaux, des mots-principes » (Martin Buber, 1923/1969, p. 19). En effet, une stase différente du monde s'accuse conformément à l'attitude de base en question. À l'attitude instrumentale objectivante correspond le monde objectif ou monde des choses, tandis qu'à l'attitude performative communicationnelle correspond le monde social ou monde des personnes.

Buber fera remarquer que « les bases du langage ne sont pas des mots isolés, ce sont des couples de mots. L'une de ces bases du langage, c'est le couple Je-Tu. L'autre est le couple Je-Cela, dans lequel on peut aussi remplacer Cela par Il³ ou Elle sans que le sens en soit modifié » (Martin Buber, 1923/1969, p. 19). Il s'ensuit, *primo*, la relation Je-Tu, trahissant le monde des personnes, monde éthique de la communication ou de la reconnaissance et Buber en donne préséance ; *secundo*, la relation externe Je-Il trahissant le monde des choses ou monde objectif et, *tertio*, la trilogie de l'espace pronominal dans sa dimension ontologique Il, Tu, Je. Buber parle de *base du langage* là où il faudrait dire grammaire – « les codes logiques de nos processus mentaux et comportementaux » (Jean-Marc Ferry, 2004, p. 14) et « au regard du monde de la vie, qu'avant d'être un phénomène linguistique, la grammaire revêt une signification ontologique » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 9) – mais la terminologie ne pose aucune si, justement, dans l'un ou l'autre cas, l'enjeu demeure ontologique et si, le cas échéant, l'agir reste premier et ce, dans l'idée de ce que Fichte appellerait une histoire pragmatique de l'esprit humain. Soutenir que Buber annonce l'ontologie grammaticale de Ferry oblige d'emblée à reprendre Ferry qui précise que « dans la communication, en effet, chacun pose chacun, non pas comme *étant* ceci, mais comme *posant* l'autre qu'est soi-même » (Jean-Marc Ferry, 2004, p. 9). Au passage, Ferry défendrait Buber à titre d'un héritier légitime de Fichte par sa thèse de la supériorité ontologique de la communication sur la représentation où du Moi absolu en question dans la *Wissenschaftslehre*, « l'autoposition n'a pas le sens d'une représentation, mais d'une communication » (*idem*).

Buber poursuit son rallye heuristique en avançant que « le Je de l'homme est double, lui aussi. Car le Je du couple verbal Je-Tu est autre que celui du couple verbal Je-Cela » (Martin Buber, 1923/1969, p. 19). Il évoque une double dualité. Si tant est que la dualité du Je puisse s'avérer explicite au regard de la relation intersubjective Je-Tu de l'adresse à l'autre sujet dans la communication et de la relation objective Je-Il de l'adresse à l'objet réifié dans l'instrumentation, il reste à élucider ce qu'il en est de la dualité de l'homme afin de conjurer tout louvoiement métaphysique sous une forme quelconque. En effet, dans l'esprit de Fichte,

³ Geneviève Bianquis traduit systématiquement *Es* dans *Es-Beziehung* par *Cela* et ainsi traduit-elle *Ich-Es Beziehung* par *Je-Cela*. Lorsque je ne cite pas Buber, je parlerai de préférence de relation Je-Il, pour rester dans l'esprit de l'ontologie grammaticale dans sa trilogie de l'espace pronominal : Il, Tu, Je.

en contrepartie de la thèse selon laquelle l'homme n'est homme que parmi les hommes, l'on peut avancer la thèse selon laquelle l'homme n'est homme que par sa faculté d'agir, si bien que nous apprend Ferry, « agir est ce qui est premier pour la constitution d'un monde humain tel que la communication soit rendue possible entre des ressortissants d'une même culture – et au-delà entre des cultures différentes. Car c'est dans la différenciation de l'agir que se construit une *grammaire universelle* » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 51). Ce faisant, la dualité de l'homme s'explique par le biais d'une théorie de l'expérience qui elle diffère selon qu'il s'agit du monde externe ou monde des choses ou du monde intersubjectif ou monde des personnes. Cette dualité de l'homme est donc première par rapport à celle de son Je – son individualité.

Buber traduit l'ontologie grammaticale qui fait l'assumption du transcendental de l'intersubjectivité en arguant, d'une part, que « les bases du langage ne sont pas des noms de choses mais des rapports » (Martin Buber, 1923/1969, p. 19), c'est là le moment du verbe qui, d'autre part, trahit le moment ontologique à proprement parler en ce sens que « les mots qui sont à la base du langage [...] fondent une existence. Ces mots fondamentaux sont prononcés par l'être lui-même » (*idem*). Chez Buber, l'être n'existe que dans la relation en avançant que « le mot fondamental Je-Tu fonde le monde de la relation » (Martin Buber, 1923/1969, p. 23) et que, ajoute-t-il, « au commencement est la relation » (Martin Buber, 1923/1969, p. 38). Aussi l'être trouve-t-il son sens plein faisant parler de l'être entier dans la communication qui consacre la reconnaissance. C'est ce que fait valoir cette séquence où Buber soutient que « Dire Tu, c'est dire en même temps le Je du couple verbal Je-Tu. Dire Cela, c'est dire en même temps le Je du couple verbal Je-Cela. Le mot-principe Je-Tu ne peut être prononcé que par l'être entier. Le mot-principe Je-Cela ne peut jamais être prononcé par l'être entier » (Martin Buber, 1923/1969, p. 20). La relation pratique, la communication, est donc première et Buber fait le pari de la reconnaissance où l'être trouve sa complétude là où *Ego* (Je) reconnaît *Alter* (Tu) comme son *Alterego* (Je-Tu) en contrepartie de la relation monologique (Je-Cela) que l'être fait dans l'instrumentation, relation externe où il ne s'agit que d'observer, de mesurer et de calculer donc d'expérimenter conformément à des lois ou des standards de mesure. C'est, *in fine*, rejoindre Ferry qui soutient que « dans la relation autoréférentielle comme dans la relation communicationnelle, le posé est aussi bien le posant » (Jean-Marc Ferry, 2004, p. 9).

Il s'ensuit que le sujet est toujours en prise avec une relation, car « il n'y a pas de Je en soi ; il y a le Je du mot-principe Je-Cela. Quand l'homme dit, il veut dire l'un ou l'autre : Tu ou Cela. Le Je auquel il pense est présent quand il dit Je » (Martin Buber, 1923/1969, p. 20). Le *punctum Archimedis* en est le dualisme ontologique où, poursuit Buber, « même quand il dit Tu ou Cela, c'est le Je de l'un ou l'autre des mots-principes Je-Tu ou Je-Cela qui est présent. [...] Quiconque prononce un de ces mots-principes pénètre dans ce mot et s'y établit » (*idem*). Le monde des choses ou, pour parler comme Buber, l'empire de Cela, donne lieu à un rapport externe où « l'homme explore la surface des choses et il les expérimente. Il tire d'elles un savoir relatif à leur nature, une connaissance expérimentale. Il dégage le caractère empirique relatif aux choses » (Buber, 1923/1969, p. 21) et que « le monde en tant qu'expérience relève du mot fondamental Je-Cela » (Martin Buber, 1923/1969, p. 23). C'est le monde auquel s'intéressent les sciences nomologico-descriptives. En revanche, il en va autrement du monde des personnes où Buber fait le pari de la communication ou alors de la reconnaissance en concluant que « dire Tu, c'est avoir aucune chose pour objet. Car où il y a une chose, il y a une autre chose, chaque Cela confine à un autre Cela. Cela n'existe que parce qu'il est limité par d'autres Cela. Mais dès qu'on dit Tu, on n'a en vue aucune chose. Tu ne confine à rien. Celui qui dit Tu n'a aucune chose, il n'a rien. Mais il s'offre à une relation » (Martin Buber, 1923/1969, p. 21). Par cette thèse, il appert d'évoquer la notion de personne dont les propriétés participent de l'idée du non-confinement du Tu. Ferry professe que de la personne est « singulière, incommensurable, autoréférentielle, sujet, communautaire, absolue » (Jean-Marc Ferry, 2021, pp. 241-243 *et passim*).

Mutatis mutandis, il résulte que Buber finit par s'imposer comme étant un héritier légitime de Fichte pour ce qui concerne sa théorie de la reconnaissance, enjeu de la communication ou par extension, du point de vue heuristique, celui des sciences praxéo-herméneutiques. Je considère Buber et ce jusqu'à preuve du contraire, comme

étant l'auteur de la première théorie de la communication dont Fichte est le héritier. Parlant de la communication dans l'héritage de Fichte, c'est chez Jürgen Habermas que l'heuristique de la communication trouvera ses lettres de noblesse, quitte à rappeler que Habermas suivait Fichte dès sa doctrine de la science dans l'émergence de l'autoréflexion, *ut supra*. La théorie de la communication chez Habermas, c'est ce dont traitera le point Δ.

Δ.- JÜRGEN HABERMAS ET LA THÉORIE DE LA COMMUNICATION

La communication, qu'il s'agisse de l'expérience de la communication dans sa pratique quotidienne comme *know how* en amont ou du concept de communication dans son heuristique comme *know that* en aval, est le *punctum Archimedis* de la *summa heuristica* de Habermas, autrement dit la communication est la tablature sur laquelle repose sa systématique. Il n'est pas une œuvre de Habermas où l'on ne puisse pas ne pas reconstruire une théorie de la communication sous-tendant, bien entendu, une théorie de l'action pour peu que l'on sache ce que veut dire faire une reconstruction théorique. C'est à partir de Habermas qu'il appert de déceler que l'objet d'étude de la science de la communication est le monde vécu ou monde de la vie (*Lebenswelt*), milieu par excellence de la reconnaissance. Chez Habermas, la communication vaut raison et c'est ce que sous-tend son concept de raison communicationnelle. Sa *summa heuristica*, pour avoir atteint l'acmé du procès de la détranscendantalisation par le biais du tournant pragmatique résultant des tournants linguistique et herméneutique, s'accuse énorme et complexe. Tout au moins une lecture proprement systématique peut-elle la ramener, du point de vue de la forme, à trois paradigmes, savoir la pragmatique universelle, l'éthique de la discussion ou *Diskursethik* et une théorie de la connaissance ou épistémologie, mais tout au plus, du point de vue du fond, toute la systématique de Habermas peut-elle, dans la singularité, se lire la pragmatique universelle qui trahit proprement la tridimensionnalité ontologique, morale et heuristique de la pensée postmétaphysique qui s'exteriorise sous les auspices des tournants linguistique, herméneutique et pragmatique.

En effet, la pragmatique universelle, professée Habermas, vise à « reconstruire le système de règles qu'un locuteur compétent doit posséder si tant est qu'il doive être à même de satisfaire au postulat de la simultanéité de la communication et de la métacomunication. C'est à une telle qualification que j'aimerais réservier le terme de compétence communicationnelle » (Jürgen Habermas, 1984/1995, p. 87). Dire pragmatique universelle, c'est sous-tendre l'agir et Habermas parle d'agir communicationnel en entendant par agir – *Handeln* – la « sphère de la communication dans laquelle nous presupposons et reconnaissions tacitement les préentions à la validité impliquées dans les énonciations (et dans les assertions), afin d'échanger des informations (c'est-à-dire des expériences relatives à l'action) » (Jürgen Habermas, 1976/1984, p. 279). Dès lors, la compétence communicationnelle s'investit dans l'abstraction ou la compétence logique, l'abstraction linguistique ou la compétence grammaticale, l'abstraction sociolinguistique ou la compétence pragmatique, l'abstraction propre à la pragmatique universelle ou la compétence communicationnelle à proprement parler. Là, « une situation d'entente possible requiert qu'au moins deux locuteurs/auditeurs établissent simultanément une communication à ces deux niveaux : à celui de l'intersubjectivité auquel les sujets parlent *l'un avec l'autre*, et au niveau des objets ou des états de choses à propos desquels ils s'entendent » (*idem*). Il s'ensuit un niveau de la reconnaissance réciproque et un niveau de partage d'expérience. L'hypothèse pratique selon laquelle les normes fondamentales de tout discours possible, inhérentes à la pragmatique universelle définit la compétence communicationnelle, convoque la dimension ontologique.

La dimension ontologique révèle la pleine compétence communicationnelle en éveillant la grammaire universelle définissant tant les composantes du monde que les rapports au monde reposant sur le monde vécu comme cadre catégorial et qu'à travers les actes de parole s'établissent les distinctions catégoriales entre être et devoir-être, être et paraître, essence et phénomène. La structure ontologique de ce monde vécu conduit à la dimension morale qui, elle, trahit la possibilité d'une *Kommunikationsgemeinschaft*, d'une communauté de communication, à travers les préentions universelles à la validité – vérité, justesse, sincérité – actualisant les présuppositions idéales inéluctables par les visées performatives de propositions dans la discussion dont le

$\tau\epsilon\lambda\omega\zeta$ est l'intercompréhension et c'est ce dont s'occupe la *Diskursethik* faisant l'assumption des dimensions pragmatique, éthique ou éthico-politique et morale ou pratico-morale de la raison pratique et ainsi s'y retrouvent-elles les questions juridiques et les questions politiques de l'espace public et de la démocratie délibérative. Formelle, la dimension heuristique, quant à elle, s'investit dans les mêmes préentions à la validité à partir de la relation métathéorique éveillant le cadre catégorial praxéologique afin de délimiter respectivement les continents ou sphères du savoir en définissant une théorie de la connaissance ou épistémologie en étudiant la question de la rationalité respectivement à travers le discours théorique, le discours explicatif, le discours pratique, la critique esthétique et la critique thérapeutique autrement dit respectivement sous les auspices des énoncés descriptifs, des énoncés explicatifs, des énoncés normatifs, des énoncés évaluatifs et des énoncés expressifs. *Mutatis mutandis*, la sédimentation de ce qui peut être cerné dans comme étant une épiphanie de la *Wissenschaftslehre* de Fichte trahissant une théorie de la communication dans la *summa heuristica* de Habermas pourrait prendre les trois voies, mais le présent article se limitera à ébaucher, pour son compte, la voie de la question morale ressortissant de la *Diskursethik*.

Si l'on tient la thèse selon laquelle l'idée d'une histoire pragmatique de l'esprit humain de Fichte annonce le tournant pragmatique dont Habermas consacre le climax, il serait obvio que parler de Habermas serait d'éveiller l'héritage de Fichte, mais compte tenu que le présent article fait l'économie de l'archéologie grand format que requièrent les sédimentations, il incombe de procéder aux précisions suivantes. À la thèse de Fichte selon laquelle l'homme n'est homme que parmi les hommes (*ut supra*) sied, chez Habermas, la thèse selon laquelle « personne ne peut affirmer son identité *pour lui seul* » (Jürgen Habermas, 1991/1992, p. 20) et qu'à la thèse selon laquelle l'individualité serait comme un concept commun où deux consciences se réunissent en une seule (*ut supra*) sourd, chez Habermas, la thèse de la co-originarité de l'individuation et de la socialisation. C'est rappeler que Habermas fait le pari de la reconnaissance, l'enjeu de la communication, le *milliarium aureum* de sa systématique. En effet, chez Habermas, ne prévalent ni l'individualisme d'une biographie singulière, ni le particularisme romantiste d'une communauté singulière, attendu qu'il s'agit d'être membres d'une communauté humaine ressortissant du monde de la vie ou *Lebenswelt* – monde proprement humain – et que « dans les processus de formation communicationnels, l'identité de l'individu et celle de la communauté se maintiennent *co-originairement* » (*idem*, p. 20).

Par conséquent, il advient que la thèse de la co-originarité de l'individuation et de la socialisation croise celle de la co-originarité ou de la consubstantialité de l'ontogenèse – développement de l'individu – et de la phylogénèse – développement de l'espèce. L'identité ne se maintient que dans les « rapports réciproques de reconnaissance dans lesquels les personnes ne peuvent stabiliser leur fragile identité que *mutuellement* » (Jürgen Habermas, 1991/1992, p. 20). D'où s'impose explicitement le prédicat de la relation qui s'extériorise par le fait que l'identité soit sociale en étant membre d'une communauté préexistante à l'existence de soi. L'idée de la communication y est subjacente à travers l'intersubjectivité. Celle-ci trahit la reconnaissance dont le milieu *princeps* est le monde vécu ou *Lebenswelt*. Ce qui revient à dire également que Habermas prend distance avec toute idée d'un individualisme isolé marqué intrinsèquement par le prédicat de la qualité, compte tenu que « les sujets capables de parler et d'agir sont plutôt constitués comme individus par le seul fait qu'ils s'intègrent, en tant que membres d'une communauté linguistique à chaque fois particulière, à un monde de la vie intersubjectivement partagé » (Jürgen Habermas, 1991/1992, p. 19).

Chez Habermas, la communication vise l'intercompréhension, le concept d'agir communicationnel s'investit dans des procès d'intercompréhension et que « le concept d'intercompréhension (*Verständigung*) renvoie à un accord (*Einverständnis*) rationnellement motivé, obtenu entre les participants. C'est là la thèse qui assure le croisement entre communication et morale en ce sens que la communication rejoint des catégories proprement morales de la dignité, du respect, de la justice et de la solidarité. Le procès d'intercompréhension requiert ces mêmes catégories pour ce qui est du ressort de sa concrétion sur le terrain de la reconnaissance et permet de garder à l'esprit que la relation pratique est première. Dit autrement, l'acte de reconnaissance est premier et il l'est tant pour la théorie de la communication que pour la théorie morale, même si le thème fondamental de celle-ci se lit l'extrême vulnérabilité

de la personne. Principiellement, *Alter* étant reconnu avant d'être connu, les présuppositions incontournables de l'acte de communication dans l'argumentation revêtent des sédiments moraux, compte tenu qu'avant d'être acte, ce dernier vaut puissance, disposition ou faculté. Ces sédiments qui se retrouvent dans diverses séquences des exposés de Habermas tout en les reformulant, trahissent le nerf de la *Diskursethik*, de l'éthique de la discussion ressortissant de l'acte ou mieux de la pratique quotidienne de la communication en ce sens qu'il s'agit de « l'inclusion complète des personnes concernées, une répartition égale des droits et des devoirs en matière d'argumentation, une situation de communication exempte de contraintes et, enfin, la volonté des participants de s'entendre » (Jürgen Habermas, 1999/2001, p. 236), attendu que « c'est, en effet, dans ces conditions communicationnelles exigeantes que tout ce qui est pertinent – propositions, informations, raisons, preuves et objections – pour le choix, la spécification et la solution d'un problème donné doit entrer en jeu, de telle manière que les meilleurs arguments se fassent entendre et que le meilleur, en l'occurrence, l'emporte » (*ibidem*).

Eu égard au point de suture entre les catégories de la morale et de la communication, Habermas surligne que « parce que les morales sont taillées à la mesure de la vulnérabilité d'êtres vivants individués par socialisation, elles doivent toujours résoudre *deux* tâches en une *seule* : elles font valoir l'inviolabilité des individus en exigeant l'égal respect de la dignité de tout un chacun » (Jürgen Habermas, 1991/1992, p. 20) et par conséquent, les morales « protègent dans la même mesure les rapports intersubjectifs de reconnaissance réciproque par lesquels les individus se maintiennent comme membres d'une communauté. À ces deux principes complémentaires correspondent les principes de justice et de solidarité » (Jürgen Habermas, 1991/1992, pp. 20-21). C'est à une telle tâche que répond l'éthique de la discussion – procédurale et reconstructive – de laquelle l'on attend « qu'elle puisse, au moyen d'un concept de procédure, atteindre quelque chose de substantiel et même qu'elle puisse faire valoir le rapport interne entre ces deux aspects, traités séparément dans les éthiques du devoir et celles du bien, que sont la justice et le bien commun » (Jürgen Habermas, 1991/1992, p. 22).

L'éthique de la discussion trahit la possibilité de la théorie de la communication en établissant que « quiconque entreprend sérieusement la tentative de participer à une argumentation s'engage implicitement dans des présuppositions pragmatiques universelles qui ont un contenu moral » (Jürgen Habermas, 1991/1992, p. 18), considérant que « le principe moral se laisse déduire à partir du contenu de ces présuppositions d'argumentation, pour peu que l'on sache ce que cela veut dire [de] justifier une norme d'action » (*idem*). Habermas fait valoir les deux principes D et U, servant de base à l'expérience même de la communication. Il s'agit respectivement du *principe de discussion D* qui consacre que « seules peuvent prétendre à la validité les normes qui pourraient trouver l'accord de tous les concernés en tant qu'ils participent à une discussion pratique » (Jürgen Habermas, 1991/1992, p. 17) ou encore « sont valides strictement les normes d'action sur lesquelles toutes les personnes susceptibles d'être concernées d'une façon ou d'une autre pourraient se mettre d'accord en tant que participants à des discussions pratiques » (Jürgen Habermas, 1992/1999, p. 123). Ce faisant, le principe D établit ce que Habermas appelle dans la théorie de l'argumentation le principe de l'argument meilleur. Et du *principe d'universalisation U* qui « dans les discussions pratiques assume le rôle d'une règle d'argumentation » (*idem*).

La règle d'argumentation actualise une portée morale sur l'axe horizontal, tout en s'incarnant dans la pratique quotidienne de la communication, autrement dit dans l'expérience de la communication ou alors elle ressortit des conditions de l'argumentation qui sont « tout compte fait, quelque chose dont nous sommes capables de nous imaginer la réalisation approximativement idéale ici et maintenant » (Jürgen Habermas, 1999/2001, p. 192) pour disposer que « dans le cas de normes valides, les conséquences et les effets secondaires qui d'une manière prévisible découlent d'une observation universelle de la norme dans l'intention de satisfaire les intérêts de tout un chacun doivent pouvoir être acceptées sans contrainte par tous » (*idem*). Je fais la digression pour souligner que Habermas entend par le prédicat *valides* une présupposition idéalisante universelle en ce sens qu'il « se réfère à des normes d'action et aux énoncés normatifs généraux qui leur correspondent ; il exprime un sens non spécifique de la validité normative qui relativement à la distinction entre morale et légitimité est encore indifférent » (Jürgen Habermas, 1991/1992, p. 124).

In fine, le paradigme de la communication que défend Habermas dans sa *summa heuristica* tout en traduisant systématiquement un réquisit post métaphysique de justification fait également l'assumption d'un moment libérateur en ce sens qu'il permet de sortir de ses propres illusions par le biais de la discussion – pratique. Habermas précise que « la forme de communication propre aux discussions pratiques peut aussi s'entendre comme un dispositif libérateur. Il doit décentrer la perception que l'on a de soi-même et des autres et rendre les participants capables de se laisser affecter par des raisons indépendantes des acteurs, autrement dit par les mobiles rationnels des autres » (Jürgen Habermas, 1999/2001, p. 237). Il résulte que, eu égard à l'héritage de Fichte, la communication, étant vue à l'aune de la reconnaissance de l'autre, s'avère d'emblée sociale et s'il est légitime de dire la communication humaine, c'est au prix de la thèse selon laquelle tout humain est social, compte tenu qu'il n'est pas humain du seul fait de sa capacité de dire Je, mais du mécanisme triadique où *Ego* reconnaît *Alter* comme un *Alterego* ; autrement dit, pas nécessairement de son individualité, mais du mécanisme par lequel il participe de l'humanité et c'est à ce titre que Buber se révèle être un continuateur de Fichte et un annonciateur de Habermas – et de Ferry. Le point *E* s'occupera de la théorie de la communication chez Ferry.

E.- JEAN-MARC FERRY ET LA THÉORIE DE LA COMMUNICATION

Jean-Marc Ferry est un héritier légitime de Fichte, tout comme il en est de Jürgen Habermas. La communication est le *punctum Archimedis* sur lequel repose sa systématique, si bien que, pour définir le réel, il défend la « thèse d'une supériorité ontologique de la communication sur la représentation » (Jean-Marc Ferry, 2004, p. 9) pour conclure que « le fait de la communication, non celui de la représentation, presuppose la réalité » (Jean-Marc Ferry, 2004, p. 11). Comme chez Habermas, la communication s'impose, chez lui, au double sens de l'expérience de la communication comme *know how* en amont jusqu'à sédentifier ses premiers schèmes et de l'heuristique de la communication comme *know that* en aval et parlant d'expérience, cela signifie que sié bien chez lui une théorie de l'action ou de l'expérience. Sa systématique s'accuse tout aussi énorme et complexe. S'y retracent didactiquement plausibles les deux paradigmes, celui de l'ontologie grammaticale et celui de la pragmatique fondamentale, regroupant l'ensemble des théories de la systématique. Si tant est qu'il faille lire sa systématique dans la singularité, il reviendra à la lire sous les termes de la pragmatique fondamentale, étant entendu que la grammaire servant de tablature à l'ontologie grammaticale résulte intersubjectivement, dira Ferry, des impulsions d'une communication dont l'expérience est antérieure à cette grammaire et ce, tout en soutenant la thèse selon laquelle le « milieu grammatical est le sol de toute identité personnelle capable de se repérer dans un espace éthique de reconnaissance » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 9).

Si l'on entend évoquer la tridimensionnalité ontologique, morale et heuristique de sa systématique, l'ontologie grammaticale se charge de la dimension ontologique en sédimentant la grammaire universelle qui elle définit les latitudes d'une compétence communicationnelle principiellement accomplie, la pragmatique fondamentale s'investit dans la question morale en éveillant une éthique proprement procédurale et reconstructive, tandis que la dimension heuristique fait l'affaire d'une théorie de la connaissance qui part d'une architectonique triadique conformément à l'espace des trois personnes pronominales Il, Tu, Je renvoyant respectivement aux énoncés descriptifs/constatifs, aux énoncés prescriptifs/normatifs et aux énoncés expressifs/évaluatifs ou, comme le dirait Ferry (1988), au fait, au sens et à la validité, pour s'élever vers les rationalités processuelles causale, morale, mentale, grammaticale correspondant aux milieux respectifs de socialisation ou puissances respectives de l'expérience, savoir le travail, l'interaction, le langage, le discours définissant respectivement l'instrumentation, la concertation, la représentation et l'interlocution. Tout se passe comme si le discours revêt un statut épistémique propre, mais il lui revient surtout d'éveiller les catégories des milieux antérieurs comme il actualise chaque genre épistémique.

Toute proportion gardée, l'héritage de Fichte pour ce qui concerne l'heuristique de la communication se révèle tant dans l'ontologie grammaticale que dans la pragmatique fondamentale. D'emblée, dans les horizons de l'ontologie grammaticale, Ferry soutient la thèse selon laquelle « la grammaire condense comme un

résumé officiel » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 15) la compréhension du monde sédimentée au cours d'actes de discernement – le sentir, l'agir, le discourir – péniblement acquis comme étant « le fruit d'une histoire de l'humanité, *histoire pragmatique de l'esprit humain*, pour reprendre une expression de Fichte » (*idem*). Sans coup férir, Ferry ajoute que « le partage communicationnel du monde est fixé dans la grammaire des personnes pronominales. Le *Il* neutre résume l'attitude objectivante qui libère la technique : c'est l'attitude instrumentale. Le *Tu* auquel la possibilité d'un *Je* est reconnue traduit l'attitude performative qui libère l'éthique : c'est l'attitude communicationnelle » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 14). Ce « partage grammaticalisé de nos rapports différenciés au monde a tout à la fois une signification ontologique et pragmatique » (*idem*).

Sous ce jour, il s'ensuit que « la grammaire des personnes, mais aussi des temps, des modes, des voix, des genres, avec la trichotomie qui, fondamentalement, la caractérise, caractérise également l'architecture de notre monde vécu. En cela, elle est notre véritable ontologie » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 15). C'est cette grammaire universelle qui « définit à la fois la structure ontologique du monde pour nous, la complexion catégoriale du moi comme noyau dur de son identité, et la communicabilité des expériences articulées dans le langage » (*idem*). L'ontologie grammaticale trahit d'emblée le procès de la détranscendentalisation. C'est une ontologie détranscendentalisée, postmétaphysique, ektypique portant Ferry à préciser que « fort éloigné de la conception kantienne du sujet transcendental est donc ce *transcendental de l'intersubjectivité*, si l'on peut désigner ainsi la grammaire des personnes, temps, modes, etc., qui définit pour nous une compétence communicationnelle mûre, virtuellement universelle, transsubjective et transculturelle » (*idem*). Là, « les règles transcendantales deviennent règles grammaticales » (Jean-Marc Ferry, 2004, p. 11).

Ferry souligne que « la structure grammaticale définissant les adresses différenciées aux trois personnes et les indications différenciées des trois temps dénote ce qu'il y a de plus essentiel à la constitution catégoriale du moi » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 80) et il entend par grammaire universelle « une structure grâce à laquelle le discours est constitutif d'une entente univoque, virtuellement transculturelle » (Jean-Marc Ferry, 1991a, pp. 81-82). Il assigne à celui qui maîtrise la grammaire universelle une compétence communicationnelle principiellement accomplie qui, dans son concept normatif, « signifie alors que l'ontologie grammaticale des personnes et des temps est habitualisée dans l'individu, de sorte que celui-ci peut se référer univoquement à une composante du monde, repérée dans le système de coordonnées spatio-temporel » (Jean-Marc Ferry, 1991a, pp. 80-81). La grammaire universelle caractérise également la *Lebenswelt* (monde vécu ou monde de la vie) et quant à ma thèse selon laquelle la communication est une heuristique dont l'objet d'étude est la *Lebenswelt*, il échoit de retenir qu'elle est « l'espace d'une communication possible entre des êtres capables de parler et d'agir, de rendre compte de leurs actes et de les justifier à l'aide d'énoncés susceptibles d'être eux-mêmes critiqués » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 161). C'est, ajoute Ferry, l'espace de la reconnaissance possible entre des sujets mettant en jeu la notion commune de communication.

Ferry rejoint Fichte dans la question de la conscience du droit (*ut infra*). C'est la condition pragmatique sur laquelle table l'éthique et Ferry précise que « l'éthique se tient là : pour que la reconnaissance de l'autre revête la signification du droit, elle doit être médiatisée ainsi – substantiellement – par l'idée d'une transcendance par rapport à la vie » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 70). Ce n'est pas toutefois à ce niveau systématique premier de l'ontologie grammaticale que Ferry traite la question morale à proprement parler, mais il ressort que sourd déjà l'extrême vulnérabilité de la personne qui définit la nécessité même de toute morale dont les intuitions se manifestent en la nécessité que « la genèse substantielle de l'oubli de soi rencontre la genèse formelle de la contradiction performative pour que le sujet prenne conscience d'une nécessité de traiter son objet comme un autre sujet » (*idem*). D'où « l'objet devient l'autre sujet, dans la mesure où il est un *Tu* pour lequel la possibilité d'un *Je* est reconnue » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 71) et le sujet sort de lui-même pour intégrer d'autres vues en découvrant par-là une communauté.

Il s'ensuit la conscience communicationnelle qui finit par s'imposer dans la compréhension contemporaine du monde. En effet, Ferry (1987) établit trois compréhensions du monde dans son ontologie grammaticale, celles-ci épousent la forme de la phrase. Ainsi la compréhension ancienne du monde révèle-t-elle la constellation grecque de l'Objet marqué par un principe cosmocentrique, la compréhension moderne trahit-elle la constellation judéo-chrétienne et moderne du Sujet marqué par un principe théocentrique et la compréhension contemporaine du monde éveille-t-elle la constellation séculière et laïque du Verbe marqué par un principe logocentrique. C'est dans la compréhension contemporaine du monde que se pose du point de vue systématique la question principielle de la communication consistant à demander « comment les individus peuvent-ils entrer en relation réciproque, de sorte qu'ils constituent la communauté dont ils ont besoin pour se constituer eux-mêmes ; comment *Ego* peut-il reconnaître en *Alter* celui qui peut le reconnaître comme un *Alter ego* ? *Comment deux sujets peuvent-ils réciproquement se constituer comme tels, constituant ainsi la communauté qui les constitue* » (2001/1987⁴, p. 37).

Cette question consacre l'acmé du prédicat de la relation que trahit le principe du Verbe. Pour autant que Ferry insiste sur la grammaire, son ontologie grammaticale peut, *ceteris paribus*, se dire une ontologie du Verbe, attendu qu'il revient à ce dernier de révéler le principe de liaison, la relation en propre. Ce qui porte à rappeler que sujet et objet se relient au verbe qui, *in fine*, s'accuse premier, compte tenu que sujet et objet se définissent respectivement comme sujet et comme objet par rapport au verbe. Car, « ce qui est constitutif pour le partage d'expérience, ce ne sont ni les règles ordonnant la représentation d'objets dans un sujet, ni les actes d'un Je originaire qui ouvre le monde à la conscience » (Jean-Marc Ferry, 2004, p. 14), mais le Verbe qui définit « les présupposés sous lesquels des appels et réponses, des *adresses* en général peuvent être couronnés de succès en tant qu'illocutions réussies, et ces présupposés grammaticaux représentent les conditions les plus universelles d'une intercompréhension possible » (*idem*). Aux marches d'une théorie de la communication, Ferry soutient que cette « conscience communicationnelle, liée à la reconnaissance de soi dans l'autre, est précisément ce qui doit marquer la compréhension contemporaine du monde. Dans la mesure où du moins celle-ci se connaît comme la structure réflexive suffisamment décentrée pour accueillir en elle les autres compréhensions, la communication devient la catégorie centrale » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 156).

Aussi Ferry établit-il systématiquement la double condition d'une communication véritable, savoir « expérience partagée et reconnaissance réciproque » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 163). Le partage d'expérience est premier, de telle sorte que la relation pratique reste première ; vient ensuite la reconnaissance réciproque comme étant la deuxième condition. Ferry avance que « l'idée de communication renvoie à une coparticipation, c'est-à-dire à une participation commune que des êtres distincts peuvent former ensemble (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 168) pour faire sourdre une intuition, somme toute fichtéenne et – hégélienne – en soutenant la thèse selon laquelle « dans la reconnaissance réciproque, il n'est pas contenu l'idée que le moi est posé comme propriétaire de soi : le moi est seulement reconnu comme un individu, une personne. Mais il n'est pas dit que la personne est *privée* » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 169).

La communication dans son expérience propre est un phénomène médiumnique, parce que « littéralement une communication ordinaire fait sortir de soi » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 170) pour tendre vers un milieu ou mieux pour exprimer une tension vers un milieu. Sous ce jour, souligne Ferry, « à chaque fois que je communique avec quelqu'un, *je sors de moi*, je retrouve avec l'autre le milieu où nous ne sommes tous deux ni l'un ni l'autre, mais l'esprit dans lequel nous communiquons » (*idem*) et « cet *esprit* – car il faut l'appeler ainsi – porté dans la voix et formé dans le discours, c'est cela qui communique ; c'est lui qui est le communiquant » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 171). Cet esprit communiquant est l'esprit du monde et si, à juste titre, le monde de la vie ou monde vécu est le monde de nos rapports au monde, comme le définit

⁴ L'article « L'Ancien, le Moderne et le Contemporain » est disponible en trois versions : celle de la Revue *Esprit*, numéro 12, décembre 1987, pp. 45-68 ; celle parut in R. DUCRET, D. HERVIEUX-LÉGER et P. LADRIÈRE (Dir.), *Christianisme et modernité*, Cerf, 1990, chapitre IX et celle parut in Jean-Marc FERRY, *Écrits philosophiques*, Pocket, 2021, chapitre I, pp. 11-45. Je fais référence à la troisième.

Ferry, il advient que le monde est lui aussi un espace communicationnel. Ferry ajoute que « le monde est construit comme la phrase, afin que *je* puisse te demander *s'il* est d'accord pour que *nous* fassions *ceci*. Cet espace communicationnel est l'évidence à partir de laquelle nous nous pensons nous-mêmes et le monde, ainsi que nos rapports au monde » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 172).

Par conséquent, il s'ensuit qu'heuristiquement, « la communication peut relever d'une analytique correspondant point par point à une explication ontologique du monde vécu. Elle est [...] analysée comme une complexion extrêmement médiatisée, dont la rationalité comporterait toute la complexité du monde vécu. Elle mérite sans doute à ce titre d'être appelée *raison* » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 172). La raison, « c'est le milieu dans lequel la communication se déploie quotidiennement. Horizontalement, la complexité du monde vécu renvoie à la systématique grammaticale du discours ; verticalement, à l'épaisseur des expériences archivées en lui » (*idem*). *In fine*, de la reconnaissance, l'enjeu de la communication, Ferry en fait valoir deux milieux : le monde de la vie ou *Lebenswelt* en question *supra* et le temps historique définissant l'histoire universelle. Ferry soutient que « l'histoire universelle se produit pragmatiquement comme un monde de la communication entre les mondes historiques » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 201). Ses séquences sont « sémantiques et grammaticales » (*idem*) et qu'il résulte que « l'histoire est un monde en formation : elle a pour trame les significations qui se transmettent d'un monde à l'autre grâce aux communications prises d'un monde à l'autre. En ce sens, elle est aux cultures historiques ce que celles-ci sont aux consciences individuelles : le milieu communicationnel où se construit leur identité » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 202).

La *statio secunda viae crucis* de la question de la communication chez Ferry sied dans sa pragmatique fondamentale comptant pour la question morale de sa systématique. *Prima facie*, Ferry fait remarquer que « la question morale est l'occasion d'une réflexion fondamentale sur la communication, parce qu'il s'agit de comprendre et de reconnaître une personne dans sa singularité. C'est cette visée que l'on peut conserver de la doctrine chrétienne de la personne. Mais à la différence de la doctrine thomiste, la personne (non divine) ne peut être posée que dans la relation » (Jean-Marc Ferry, 1991b, p. 141). Sans coup férir, Ferry enchérit que chez « Kant et Fichte, il devenait clair que l'individu est ouverture sur autrui. Fichte va même jusqu'à devenir l'individualité comme *un concept commun où deux consciences sont réunies en une seule* » (*idem*). En effet, Ferry part du débat patristique et conciliaire sur la notion de personne tout en s'inspirant de l'archéologie de Paul Ladrière évoquée *supra* – en en retenant pour des raisons pragmatiques que la nation de personne déterminée comme *ὑπόστασις* prévient tant l'abstraction particulariste que l'abstraction universaliste – pour poursuivre les sédimentations jusqu'à Habermas dans la pragmatique universelle en passant par Kant, Fichte et Hegel, sans oublier Descartes et Schleiermacher, en vue de définir l'identité morale et le cas échéant seoir sa pragmatique fondamentale.

Dans les horizons de ce qui concerne les épiphanies de la *Wissenschaftslehre* de Fichte comme *lapis philosophorum* d'une théorie de la communication préoccupant le présent article, hormis la thèse selon laquelle l'autoposition du Moi absolu trouve son sens dans la communication (*ut supra*), il importe de souligner que Ferry précise que Fichte a posé explicitement la question de « reconnaître les sujets de droit dans le monde » (Jean-Marc Ferry, 1991b, p. 125). C'est la raison pour laquelle il estime cruciale la fondation fichtéenne du droit. Ferry en indique les moments forts. *Primo*, « la conscience qu'un être raisonnable et fini prend de lui-même comme liberté surgit à l'occasion d'une *rencontre avec un alter ego*. Cette rencontre est certes contingente d'un point de vue empirique, car elle peut avoir lieu n'importe quand ou même jamais » (Jean-Marc Ferry, 1991b, p. 125). *Secundo*, cette rencontre « est nécessaire d'un point de vue transcendental, car l'homme ne peut être homme que parmi les hommes. En effet, la conscience de soi suppose la limitation du moi » (*idem*). Ce qui, *in fine*, conduit à la thèse selon laquelle « la reconnaissance d'autrui, initiatrice du Droit, est la condition transcendante de la conscience de soi comme être libre. En termes contemporains : le fondement du Soi n'est ni l'objectivité du monde, ni la subjectivité du moi, mais l'intersubjectivité de la communauté des personnes » (Jean-Marc Ferry, 1991b, p. 126).

Au rallye d'une heuristique de la communication, l'*Aufforderung* fichtéenne, l'appel sommatif d'un autre, soutient Ferry, devient « le résultat immanent d'une *sémantisation mutuelle*, intersubjective, des manifestations réciproques » (Jean-Marc Ferry, 1991b, p. 126). C'est la raison pour laquelle je parle de *lapis philosophorum* de la science de la communication. Fichte, lui, reste dans les horizons d'une anthropologie et Ferry surligne que « l'anthropologie de Fichte, tout à la fois pragmatique et sémiotique, rompt avec le solipsisme cartésien » (Jean-Marc Ferry, 1991b, pp. 126-127) et « elle procède à une description des actes de reconnaissance et des intuitions dont ces actes pourront s'autoriser, afin de produire la genèse communicationnelle de l'être-reconnu » (Jean-Marc Ferry, 1991b, p. 127). Ferry entérinera cet héritage de Fichte comme il en est de celui de Habermas pour ce qui est du ressort de la pragmatique universelle. Dit autrement, la pragmatique fondamentale hérite de la pragmatique universelle, en question *supra* et elle envisage d'aller au-delà d'elle pour faire des pas complémentaires.

Mutatis mutandis, pour ce qui concerne la *pragmatique fondamentale*, soutient Ferry, « elle seule rendrait compte de la possibilité la plus générale pour une personne d'entrer en communication avec un autre, de sorte que les deux puissent se comprendre mutuellement – et cela, indépendamment d'une reconnaissance discursive des prétentions à la validité sémantisées dans le langage » (Jean-Marc Ferry, 1991b, p. 143). Compte tenu que « chacun veut se communiquer comme une personne unique qui a sa façon propre d'exprimer son identité ou d'affirmer sa liberté, c'est-à-dire *son* universel singulier » (*idem*) et par conséquent, « communiquer veut dire porter le singulier dans l'universel » (Jean-Marc Ferry, 1991b, p. 144). L'enjeu de la pragmatique fondamentale consiste à cerner la question propre à chacun au prix de la seule possibilité d'une communication interpersonnelle, « sinon la reconnaissance intersubjective n'est rien de plus que la lecture réciproque d'une grammaire commune que *Ego* reconnaît pour sienne propre en *Alter*. Mais cette grammaire n'a pu elle-même se construire intersubjectivement qu'à travers les impulsions d'une communication qui lui préexiste. C'est ce dont s'occupe la *pragmatique fondamentale* » (*idem*).

Ferry précise que la *pragmatique fondamentale* « propose à la fois le point de vue du plus particulier et du plus général, dans la mesure où elle explique la communication possible indépendamment de toute référence à une grammaire commune, d'une façon ou d'une autre consignée dans l'esprit objectif » (Jean-Marc Ferry, 1991b, p. 144). C'est là que la communication se révèle être la catégorie centrale et plus précisément l'expérience de la communication et non son concept. Ferry y part pour répondre à la question métaphysique de la valeur qui fonde la dignité et à la question phénoménologique du signe qui motive le respect en arguant que « la valeur comme le signe, le critère comme l'indice sont plutôt entièrement constitués dans la *relation* par laquelle une communication a été rendue possible en général. Si l'on préfère : la reconnaissance est acquise à celui, quel qu'il soit, avec qui la communication a pu avoir lieu » (Jean-Marc Ferry, 1991b, pp. 144-145). En d'autres termes, « la valeur qui fonde la dignité est composée de tout ce qui a permis cette reconnaissance ; quant au signe qui motive le respect, il réside dans l'expérience elle-même de la communication réussie » (Jean-Marc Ferry, 1991b, p. 145).

Pragmatique, tout comme l'agir est premier du point de vue systématique pour la constitution d'un monde humain, il s'ensuit que « la relation pratique est première : la communication instaurée avec un autre (quelles qu'en soient les qualités) est réellement constitutive de l'*expérience morale* » (Jean-Marc Ferry, 1991b, p. 144). À ce titre, « *communiquer* s'entend au sens tout à fait minimal d'un *respect* marqué par la reconnaissance spontanée d'un autre – si peu respectable soit-il ». D'où « en nous abstenant de porter atteinte à l'intégrité de l'objet, nous en reconnaissons la dignité. Or, c'est la même attitude que l'on constate dans la moralité concrète des relations prises au sein du monde social entre des personnes humaines vivantes. [...] cette *attitude* morale au sens large est fondamentalement celle de la communication » (Jean-Marc Ferry, 1991b, pp. 146-147). À cet égard, « est communicationnelle dans son principe toute attitude qui, dans le rapport à un autre (quel qu'il soit), consiste à considérer l'intérêt qu'il représente comme un appel à élargir le mien dans sa direction. La communication est présente à titre d'une disposition sans être nécessairement une interaction menée dans la recherche d'une compréhension réciproque des partenaires » (Jean-Marc Ferry, 1991b, p. 147).

Mutatis mutandis, il s'ensuit que la reconnaissance définit la nécessité de la communication à la fois dans l'exigence d'un appel et dans la possibilité d'une interaction. Aussi le prototype de la communication interpersonnelle requiert-elle tant les prédicaments ou prédictats de base de la logique transcendante kantienne que les désignements ou indexicaux de base. Ferry rappelle que Kant tenait les prédicaments « pour la structure ontologique définissant les contours de l'objet *a priori* connaissable » (Jean-Marc Ferry, 2004, p. 14). Dit autrement, les prédicaments qui s'investissent dans la constitution d'objets, président à la théorie de la connaissance et ils se traduisent dans « la grammaire des langues naturelles – en tant que *nombre* (pour la quantité), *genre* pour la qualité, *cas* pour la relation » (Jean-Marc Ferry, 1991b, p. 140). C'est là un réquisit qui reste théorique ou *in intellectu*, quant au réquisit proprement pragmatique, il renvoie de préférence aux désignements qui « situent les adresses fondamentales de personnes, modes, temps, aspects, voix, cas comme la structure de l'intercompréhension possible⁵ » (Jean-Marc Ferry, 2004, p. 14). Ferry les divise en les classes d'identité, de topicalité, de déicticité et de propriété en leur qualité d'*opérateurs d'individualisation* dont la fonction est la *prise de références* (cf. Jean-Marc Ferry, 1991b, pp. 140-141).

ÉPILOGUE

L'actualité des épiphanies de la *Wissenschaftslehre* de Fichte est le problème central que se pose Revista *DoisPontos* pour le compte de ce numéro. D'une actualité à l'autre, le présent article lui s'investit dans l'actualité de Fichte tout en s'intéressant à celle du *lapis philosophorum* de la science de la communication, compte tenu que les sédiments présidant à ce champ de connaissance n'ont guère fait l'objet de réflexions systématiques et que les tentatives éclectiques ou hétéroclites se contentent de nager à la surface en ce sens qu'elles résolvent à « rassembler des informations éparses en fonction d'un champ de préoccupation sous-tendu par une ou plusieurs théories de référence » (Jacques Perriault, 2004, p. 9). En d'autres termes, la présente contribution s'est évertuée à reconstruire une assise systématique servant de *punctum Archimedis* à cette heuristique et sans laquelle les tentatives de reconstitution de ses racines ne sauraient se révéler plausibles, comme en témoigne l'essai intitulé *Racines oubliées des sciences de la communication* (2004).

Il est entendu que Fichte n'a pas élaboré une théorie de la communication au plein sens du terme, mais la pierre philosophale, les premières intuitions remontent à sa *Rechtslehre*, à sa doctrine du droit qui elle découle de sa *Wissenschaftslehre*, de sa doctrine de la science ; autrement dit, elle constitue son tout premier *deslocamento*, sa toute première épiphanie. Aussi cet article fait-il de la thèse de Fichte selon laquelle « l'homme ne devient homme que parmi les hommes » (*ut supra*) son *milliarium aureum*, dit autrement sa tablature catégoriale. Fichte n'a pas prêché dans le désert, il n'a pas semé dans les rochers, les ronces et les épines, mais *in terram bonam*. Son idée centrale fondant, par conséquent, la théorie de la reconnaissance, allait animer le débat et alimenter la réflexion depuis ses contemporains dont les quatre Friedrich, savoir Hölderlin, Hegel, Novalis et Schelling jusqu'à Jean-Marc Ferry via Buber et Habermas. Partant de cette théorie de la reconnaissance, l'héritage de Fichte s'investit dans l'émergence du champ académique de la communication.

À cet égard, cet article s'inscrit dans le procès de la détranscendantalisation tablant sur un *sinnkritisches notwendiges Postulat*, d'un postulat nécessaire de critique de sens, pour faire poindre les épiphanies de la doctrine de la science à la fois chez Fichte et dans les horizons de son héritage, attendu qu'il entend sédimenter une question heuristique sous une teneur heuristique. C'est dire que s'opère le changement d'un *punctum Archimedis* où sied le transcendental de l'intersubjectivité en contrepartie du sujet transcendental. Il s'est révélé que le voeu de Fichte de voir pratique sa doctrine de la science atteint sa concrétion sous les auspices de la doctrine du droit ; reconnaître, c'est affirmer un droit. Ce faisant, le passage de la doctrine de la science à celle du droit fait l'objet du premier point, tandis la *Rechtslehre*, la doctrine du droit à proprement parler comme étant le *lapis philosophorum* de l'heuristique de la communication en ce sens qu'elle consacre la reconnaissance comme étant l'enjeu de la communication voire de toutes les sciences praxéo-herméneutiques, y occupe le deuxième moment.

⁵ C'est moi qui souligne. La séquence textuelle fait partie d'une question dans le texte de Ferry.

Du côté de l'héritage se retrouve, *primo*, Buber comme étant celui qui élabore la toute première théorie de la communication à travers son exposé *Ich und Du, Je et Tu*. En effet, Buber fait valoir la préséance de l'intersubjectivité sur la subjectivité et par-là la reconnaissance sur l'individualité. Le sujet, Je, perd son omnipotence de sujet transcendental du moment où il se voit dépendant d'un Tu par rapport auquel il se définit et que Tu n'existe que par rapport à un Je qui le désigne comme Tu. Interaction. Interdépendance. Interrelation. Intersubjectivité. Décentration de soi. Ouverture à l'autre. Tension vers l'autre. Tout ce qui définit le noyau catégorial de la communication et tout se passe comme si Buber ne fait qu'éveiller sous de nouveaux jours la thèse fichtéenne selon laquelle *l'homme ne devient homme que parmi les hommes*.

Secundo, Habermas anime la *statio quarta* en faisant de la communication le *punctum Archimedis* de sa *summa heuristica* dont les divers paradigmes et multiples théories peuvent se ramener singulièrement à la pragmatique universelle. Mais pour ce qui concerne l'héritage de la *Wissenschaftslehre* de Fichte, Habermas part de la question heuristique du procès de la détranscendantalisation pour rejoindre Fichte à partir de l'autoréflexion ou de l'intérêt de la raison. La concrétion de l'intérêt émancipatoire de la raison passe dans la *Rechtslehre* pour révéler la communauté humaine des personnes. Il s'ensuit la dimension morale qui, tablant sur la structure ontologique de la *Lebenswelt*, trahit la possibilité d'une *Kommunikationsgemeinschaft* à travers les prétentions universelles à la validité – vérité, justesse, sincérité – éveillant les présuppositions idéales incontournables par les visées performatives de propositions dans la discussion pratique dont le *τέλος* est l'intercompréhension et c'est ce dont s'occupe la *Diskursethik*.

Celle-ci consacre le pari de la reconnaissance où, dans l'héritage de Fichte, elle aboutit à la thèse selon laquelle personne ne peut affirmer son identité *pour lui seul* définissant par-là la co-originarité de l'individuation ou de la socialisation. L'identité de soi comme personne extrêmement vulnérable est une identité communicationnelle et elle se mesure dans des procès d'intercompréhension où se croisent communication et morale à travers des catégories de la dignité, du respect, de la justice et de la solidarité. En effet, c'est dans la pratique quotidienne de la communication que la *Diskursethik* révèle ses vertus par l'inclusion de toutes les personnes concernées, l'exclusion des contraintes dans la situation de communication, l'équilibre des droits et des devoirs en termes d'argumentation et la volonté d'entente des participants en vue de rendre pertinentes, à l'aune de l'argument meilleur, propositions, informations, raisons, preuves et objections. D'où résultent les deux principes D et U où le principe D établit que seules peuvent être considérées valides les normes susceptibles d'induire l'accord de tous les concernés en qualité de participants à une discussion pratique et sous les auspices de celle-ci, le principe U joue le rôle d'une règle d'argumentation.

Tertio, Jean-Marc Ferry, héritier légitime tant de Fichte que de Habermas, assure la *statio ultima* de cette *via crucis*. La communication, en amont comme en aval, est le *milliarium aureum* de sa systématique qui se décline en une ontologie grammaticale et une pragmatique fondamentale. Ferry soutient la thèse de la préséance de la communication. L'héritage de Fichte comme *lapis philosophorum* de l'heuristique de la communication s'éveille tant dans l'ontologie grammaticale que dans la pragmatique fondamentale, tout en faisant l'assumption d'un sens transcendentalisé où les règles transcendantes se transforment en règles grammaticales. La grammaire, professe Ferry, est le condensé d'un résumé officiel d'une histoire de l'humanité entendue comme histoire pragmatique de l'esprit humain, comme le dit Fichte. Par la thèse du sens de l'autoposition du Moi absolu fichtéen dans la communication et par la question fichtéenne de la conscience du droit, Ferry définit systématiquement la double condition d'une communication véritable par le partage d'expérience et la reconnaissance réciproque et ce jusqu'à voir dans la communication une analytique renvoyant à une explication ontologique du monde vécu et à ce titre, vaut raison.

Ferry admet que Fichte a défini explicitement la question de la reconnaissance des sujets de droit dans le monde et ce par le biais de la *rencontre avec un alter ego*, compte tenu que le fondement du Soi sourd de l'intersubjectivité de la communauté des personnes et non pas par l'objectivité du monde ou par la subjectivité du moi. L'*Aufforderung* trahit le moment immanent d'une *sémantisation mutuelle*, intersubjective, des manifestations réciproques et

par-là fait poindre la genèse communicationnelle de l'être-reconnu. La relation pratique est première et que la communication engagée avec un autre généralement quelconque constitue la tablature réelle de l'*expérience* morale. D'où dans le rapport à cet autre – indéfini – toute attitude qui entend prendre en compte l'intérêt d'un tel rapport comme un appel à élargir le mien dans sa direction est principiellement communicationnelle, attendu que la communication s'accuse, *prima facie*, à titre d'une disposition avant qu'elle soit une interaction dont le *τέλος* est l'intercompréhension des personnes concernées. Aussi la reconnaissance définit-elle la nécessité de la communication à la fois dans l'exigence d'un appel et dans la possibilité d'une interaction. Aussi le prototype de la communication interpersonnelle requiert-elle tant les prédicaments de la logique transcendantale kantienne que les désignements dont la fonction est la *prise de références* en tant qu'*opérateurs d'individualisation* se trahissant sous les catégories d'identité, de topicalité, de déicticité et de propriété.

Toujours est-il que l'heuristique de la communication, au moment de se constituer comme champ académique dès le lendemain de la Seconde Guerre mondiale fait l'économie de la reconnaissance comme étant son enjeu et par conséquent n'assure ni l'héritage du *lapis philosophorum* de Fichte ni le *milliarium aureum* qui définit Buber. Par la suite, le même sort est réservé à Habermas et à Ferry qui portent ces intuitions à leur acmé, lorsqu'ils ne sont pas totalement occultés, ils ne bénéficient guère de la place légitime qu'il leur revient de plein droit. Le problème *princeps* n'est pas nécessairement le fait de ne pas considérer Fichte, Buber, Habermas ou Ferry ou de ne pas considérer tel ou tel paradigme, mais l'absence du souci d'une assise systématique ou génétique comme *punctum Archimedis*. Le choix de l'électique ou de l'hétéroclite cumulant des informations éparses ne pouvant que conduire à des *quiproquos* ou à des malentendus fâcheux. Le positivisme qui conjure toute complication principielle en se contentant de nager à la surface en est la cause principale. Il essentialise l'axe vertical de la factualité contingente en occultant l'axe horizontal de la validité procédurale. C'est ce qui amène, *per fas et nefas*, à une essentialisation des disciplines déjà constituées au détriment du cadre catégorial des continents de connaissance qui, par la relation métathéorique, prend d'abord en charge sens de validité et intérêts de connaissance et ce, au regard du cadre global des genres épistémiques. C'est également la confusion des axes vertical et horizontal qui conduit à l'amalgame entre information et communication jusqu'à conférer un pluriel aux airs d'une atonalité sérielle sonnant donc plus faux que le *diabolus in musica*.

L'essai *Racines oubliées des sciences de la communication* où s'entendent les auteurs sur l'électique ou l'hétéroclite du cumul des informations éparses et le cas échéant en une essentialisation du contingent en est symptomatique. Pourtant, évoquer le *vivre-ensemble* devrait leur permettre à ne pas enfouir ni occulter les racines de la science de la communication, quitte à cerner l'idée du *vivre-ensemble* sur le sol de la reconnaissance. Là, sous une teneur systématique, les *Racines* ne seraient pas *anédaphiques* ou *extelluriques* et sous ce jour, faire l'assumption du principe de pertinence d'une référence à quelque chose ou information, du principe de reconnaissance d'une adresse à quelqu'un et du principe de responsabilité d'un engagement de soi, compte tenu que ces trois principes définissent tout ce qui est du ressort d'un acte de communication en tant que propositions, informations, raisons, preuves et objections traversant la *sémiotique* sociale qui s'organise à travers ce que Ferry appelle le complexe socioéconomique comprenant le système technique, le système monétaire et le système fiscal, le complexe sociopolitique regroupant le système bureaucratique, le système juridique, le système politique au sens étroit ou système démocratique et le complexe socioculturel conjointement le système médiatique, le système pédagogique et le système scientifique. Dire que l'objet d'étude de la science de la communication est la *Lebenswelt* revient à dire qu'elle l'étudie surtout sous la forme de *sémiotique* sociale qui se trahit à travers ces trois complexes. Son émergence dans l'univers académique sourd à un moment où il s'avère nécessaire de comprendre les questionnements qui se posent quant à la médiation de ces complexes ou de leurs systèmes, mais là encore cette tablature catégoriale n'a pas été non plus considérée comme telle. D'où l'heuristique de la communication se doit encore – et toujours – de s'engager dans une éristique pour sa reconnaissance.

Références bibliographiques

- BUBER, M. (1923/1969). *Je et Tu*, trad. G. Bianquis, Paris : Aubier Montaigne.
- DRUET, P.-P. (1975). « Métaphysique, droit et politique chez Fichte », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, avril-juin 1975, 80ème année, pp. 254-261.
- FERRY, J.-M. (1991). *Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine. Tome I : Le sujet et le verbe*, Paris : Cerf.
- FERRY, J.-M. (1991). *Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine. Tome II : Les ordres de la reconnaissance*, Paris : Cerf.
- FERRY, J.-M. (2004). *Les grammaires de l'intelligence*, Paris : Cerf.
- FERRY, J.-M. (2021). *Écrits philosophiques*, Paris : Pocket, chap. 1 et 8.
- FICHTE, J. G. (1794-1797/1843). *Doctrine de la science. Principes fondamentaux de la science de la connaissance*, trad. P. Grimblot, Paris : Ladrangue.
- FICHTE, J. G. (1796-1797/1994). *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, trad. Alain Renaut, Paris : PUF.
- GOUBET, J.-F. (2000). « La critique fichtéenne de l'idéalisme théorique dans l'Assise fondamentale de toute la Doctrine de la Science (1794-1795) », in BIENENSTOCK M., CRAMPE-CASNABET, M., *Dans quelle mesure la philosophie est pratique*, Paris : ENS Éditions, pp. 61-80.
- HABERMAS, J. (1968/1976). *Connaissance et intérêt*, trad. Gérard Cléménçon, Paris, Gallimard.
- HABERMAS, J. (1976/1987). « Signification de la pragmatique universelle », in *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. Rainer Rochlitz, Paris : PUF, pp. 329-411.
- HABERMAS, J. (1981/1987). *Théorie de l'agir communicationnel. Tome 1 : Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, trad. Jean-Marc Ferry, Paris : Fayard.
- HABERMAS, J. (1991/1992). *De l'éthique de la discussion*, trad. Mark Hunyadi, Paris : Flammarion.
- HABERMAS, J. (1992/1997). *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris : Gallimard.
- HABERMAS, J. (1999/2001). *Vérité et justification*, trad. Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard.
- LADRIÈRE, P. (1991). « La notion de personne, héritière d'une longue tradition », in NOVAES, S. (dir.), *Biomédecine et devenir de la personne*, Paris : Seuil, pp. 27-85.
- NAULIN, P. (1969). « Philosophie et communication chez Fichte », in *Revue internationale de philosophie*, Vol. 23, N° 90/4, pp. 410-441.
- PERRIAULT J., LAULAN, A.-M. (coord.) (2004). *Racines oubliées de la science de la communication*, Les Essentiels d'Hermès, Paris : CNRS éditions.