

Autrui et la communication ou du solipsisme au scepticisme



Luc Leguérinel

Université Pédagogique de Cracovie, Pologne
luc_leguérinel@yahoo.fr

Reçu le 18.05.2014/ Évalué le 21.07.2015/ Accepté le 28.09.2015

Résumé

Au travers de cet article nous verrons comment Husserl tente d'établir dans la phénoménologie un nouveau statut du rapport à autrui pour sortir de la conception solipsiste du cartésianisme où autrui est envisagé à partir du seul *cogito*. Mais nous montrerons également le vice interne propre à la phénoménologie husserlienne et la critique sur la conception phénoménologique de la relation à autrui conduite par la pragmatique du langage, afin d'entraîner une transformation de la problématique et de l'intersubjectivité. Enfin nous verrons que si la pragmatique permet d'échapper à tout enfermement solipsiste, en rapprochant autrui et la communication, elle n'en présuppose pas avec Habermas, un monde objectif commun qui empêche les consensus intersubjectifs de se reconnaître comme les seules autorités de vérité, et qui du même coup conduit nécessairement à un scepticisme.

Mots-clés : autrui, phénoménologie, communication, pragmatique, intersubjectivité

Other and communication or from solipsism to skepticism

Abstract

Through this article we will see how Husserl attempts to establish in phenomenology a new status report to others to exit from the solipsistic conception of Cartesian where others is considered from sole *cogito*. But we also show the own internal defect in Husserl's phenomenology and criticism on the phenomenological notion of relation to others conducted by the pragmatics of language, to cause transformation of the problematic and intersubjectivity. Finally we will see that, if pragmatic provides an escape from all solipsistic confinement, bringing others and communication, it does not presuppose with Habermas, a common objective world that prevents intersubjective consensus to recognize as the only truth of authorities and which at the same time necessarily leads to skepticism.

Keywords: others, phenomenology, communication, pragmatic, intersubjectivity

Le « problème » d'autrui est un problème moderne, induit par le primat cartésien de la subjectivité et de la conscience, et l'on a l'habitude de présenter les *Méditations métaphysiques* comme significatives d'un enfermement du sujet en lui-même, d'une

mise à distance de tout lien organique à autrui, d'une forme d'étonnement devant l'existence d'autres hommes, provoquant un sentiment d'absurdité. En effet, « le sujet, l'âme pensante, est interrogé dans sa solitude, où il se suffit à lui-même comme sujet connaissant du monde objectif, n'ayant d'autre rapport à un « autre » que le rapport à l'« Autre » que lui-même ou que l'homme, c'est-à-dire le rapport à Dieu » (R. Schérer, 1965 : 13). Si avant Descartes la pensée pré-moderne n'ignorait pas l'Autre, promu par le christianisme au statut de *prochain*, il lui était impossible de le constituer comme un problème à part entière, il fallait cependant une philosophie qui développe une conscience de soi spécifiquement moderne, réfléchisse sur la subjectivité et qui accorde au Je une priorité de principe. Toutefois, la relation du sujet à « autrui » commence à poser problème quand le *Je pense* recueille à lui tout seul la charge de l'intelligibilité, après une mise entre parenthèse de *tous* les contenus de la pensée et de l'expérience. Mais il est également nécessaire que le primat de la subjectivité soit remis en question pour que la spécificité d'autrui apparaisse de manière problématique par rapport au reste des choses perçues, de façon à mettre en valeur pour Descartes le travail de l'esprit dans la perception, pour montrer que lorsqu'on croit voir, on juge. La certitude que l'existence réelle d'autrui correspond bien à sa perception, sera retrouvée en même temps que la certitude du monde, une fois que le fondement de nos certitudes sera établi sur un Dieu véracé. Aussi, il est acquis que le principe de la connaissance est le seul sujet pensant, et par conséquent, avec ce repli sur la certitude unique du *cogito*, autrui ne constitue pas un problème et l'existence des objets est aussi bien mise en doute que celle des autres hommes. La solution ne sera pas différente dans les deux cas, car c'est la véracité divine qui fondera la connaissance vraie de *tous* les êtres extérieurs au moi pensant. Cependant, il manque quelque chose à cette pensée cartésienne fondée sur le seul sujet. En effet, avec la découverte de la solidité d'un principe de connaissance dans le sujet autonome, le cartésianisme induit une série de dualismes en isolant à la fois la pensée du corps et l'esprit de la matière. Or cette séparation radicale implique aussi la solitude de l'être pensant, son absence de tout lien substantiel avec autrui comme avec le monde. Tout se passe comme s'il n'y avait pour le sujet pensant d'autre réalité que lui-même, seul dans sa réflexivité. Comme s'il n'avait besoin de rien d'autre que de lui-même pour penser, de la référence à lui-même, à son *ipseité*. Ainsi, en privilégiant le *cogito*, le cartésianisme enferme l'esprit dans un solipsisme, puisque seule l'existence de la conscience paraît certaine, et de ce point de vue, seule la médiation de la véracité divine est nécessaire pour garantir l'existence d'autrui. Nous voyons ici que c'est l'existence même d'autrui qui pose problème, car s'il se situe bien dans l'espace au même titre que les autres objets, il se trouve également hors de la sphère de l'évidence, du fait que la perception de l'autre n'a rien ici de primitif ni d'immédiat. Chez Descartes, la seule donnée primitive immédiate est le *cogito*, alors qu'autrui reste problématique, tant que Dieu ne vient pas garantir la validité de mes

perceptions, c'est l'existence même d'autrui qui fait problème, parce que Descartes ne se demande pas comment autrui est possible, mais si autrui existe. L'impossibilité de fonder l'affirmation de l'existence des autres se fonde chez Descartes sur le postulat dualiste de la distinction de l'âme et du corps, elle-même fondée sur la séparation de la substance étendue et de la substance pensante. Aussi, l'existence d'autrui ne peut être *conclue, pour Descartes, que par une déduction*. Dans cette perspective dualiste, la connaissance d'autrui ne peut être qu'indirecte. Elle sera fondée sur ce qui, d'autrui, peut m'apparaître, à savoir son corps. Seul un raisonnement par analogie peut donc rendre compte de la connaissance d'autrui se fondant sur la ressemblance objective entre mon corps et celui d'autrui, en vertu d'autre part de la relation vécue entre mon corps et ma conscience, relation qui désigne ce corps comme le mien. Il est donc possible de conclure, pour Descartes, à la présence d'une conscience *dans* cet autre corps. Puisque mon corps est associé à une conscience, tout corps qui lui ressemble sera associé à une autre conscience. Je ne connais d'autrui que des attitudes, des gestes, des sons proférés ; je connais immédiatement en revanche mes propres états de conscience ainsi que les mimiques et les gestes correspondants. C'est donc par *analogie* que j'inférerai les états de conscience d'autrui à partir du comportement.

Mais dès l'instant que la philosophie tente d'aborder autrui à partir de l'expérience du *cogito*, elle ne peut éviter la question du fondement de son affirmation d'autrui : comment puis-je connaître un être qui en tant que pure intériorité est par principe inaccessible ? Autrui, envisagé à partir du seul *cogito*, est pensé de façon contradictoire : si autrui est autre, il faut le situer du côté du monde et il cesse alors d'être un *ego*. Toutefois, si autrui est un *ego*, il s'identifie avec ma conscience et son altérité est abolie. Mais « *Comment* pouvons-nous surtout, dans tel corps en face de nous, percevoir la présence d'une conscience comme la nôtre et la comprendre comme un *alter ego*, un autre moi, alors même que seules nos propres pensées nous sont directement données ? » (M. Szymkowiak, 1999 : 12)¹ Si un problème se dessine, c'est en fonction de l'affirmation du primat du *cogito*, du primat de la seule conscience comme point de départ permettant d'accéder au fondement de la connaissance. Or, comme nous venons de le voir, pour Descartes, c'est Dieu qui est à la base de ce fondement, et que l'on rencontre au sein de la conscience à travers les idées qui constituent notre pensée, parmi lesquelles celle de l'infini nous renvoie à une transcendance qui ne peut provenir de nous-mêmes. Aussi, « l'expérience d'autrui nous est donnée comme une réalité, mais une réalité qui n'est pas immédiatement explicable, une réalité qui, dans son évidence même, résiste à l'intelligibilité. » (*Ibid.*)

Il faudra attendre Husserl pour établir dans la phénoménologie, le nouveau statut du rapport à autrui au niveau de la conscience et pour changer du tout au tout la conception du corps et par là celle d'autrui. En effet, si le corps est l'incarnation de la conscience

dans un « corps de chair », il est le médiateur de la reconnaissance d'autrui comme un *ego* lui aussi incarné, un *alter ego*, et dans ce cas il ne fait plus obstacle, comme dans le dualisme, à la perception d'autrui comme autre conscience. Toutefois la difficulté, pour Husserl, provient du fait que la conscience doit constituer ses objets comme tels, à savoir ses objets avec leur sens d'objets visés par elle. Il n'est pas question pour lui de « revenir aux choses », mais plutôt, pour comprendre notre connaissance des choses, et par conséquent ce que sont les choses du monde pour nous, de *revenir à la conscience* que nous avons du monde ou encore « à l'*a priori* de la corrélation essentielle : conscience et choses, bref à la subjectivité connaissante elle-même comme source de toute connaissance objective » (L. Kelkel et R. Schérer, 1964 : 42). C'est ce problème philosophique qui est à l'origine de l'*epoché* husserlienne, notamment avec sa réduction phénoménologique transcendantale qui sera à la fois moins et plus radicale que le doute universel de Descartes. Elle est moins radicale du fait que « Husserl limite l'universalité de l'*epoché* au domaine de la transcendance, de l'être-en-soi, afin de dégager la conscience de son engagement *dans* le monde en soi qui ne cesse d'être là pour moi » (*Ibid.* : 51). Mais elle est aussi plus radicale que le doute cartésien, d'une part parce qu'« elle écarte d'abord tout l'être objectif étranger à la conscience », et d'autre part parce que, contrairement à Descartes, elle se refuse à fonder le *cogito* sur l'infini, pour ne pas avoir à garantir la certitude de l'évidence première en transcendant la vérité du *cogito sum* par un *cogito ergo Deus est*. Aussi, tout comme la transcendance du monde, la transcendance de Dieu reste exclue pour Husserl, car il ne peut y avoir qu'un seul absolu, à savoir, l'absolu de la conscience transcendantale, et « il ne faut pas craindre, « de peur de blasphémer », d'inclure même l'être infini dans l'être relatif de toute transcendance » (*Ibid.* : 51-53).

Il n'y a pas non plus pour Husserl de réalité cachée, inconnaissable comme la chose en soi de Kant ; ce que la perception donne ce n'est ni une image ni un signe, c'est la chose *elle-même*. La chose est cela même qui m'apparaît « à travers » ses apparitions, et c'est l'essence même de la chose spatiale qui interdit que nous puissions la saisir autrement qu'à travers ses « manières d'apparaître ». Cependant, si réelle que soit une chose, c'est la conscience qui lui confère son sens de chose, et c'est ce sens, appelé visée de conscience, qui est le contenu de la conscience, dans son ouverture à un monde, à autre chose qu'elle-même. Aussi, c'est la conscience qui constitue le sens de tout ce que l'on perçoit, alors que l'objet, tout en étant immanent, est transcendant à la conscience, puisque c'est elle qui produit son sens. En d'autres termes, le monde n'est pas une réalité en soi, mais « l'anticipation d'une unité idéale » et en ce sens, « les lois de l'être sont pour Husserl comme pour Kant les lois mêmes de la conscience, l'expérience est la seule évidence possible du monde réel, mais celle-ci ne fait que désigner l'univers réel et possible des expériences subjectives réalisant la « conscience du monde » » (*ibid.* : 60).

Mais si la conscience constitue le sens de tout, et par là même le sens d'autrui, il n'est pas pour autant question de retomber dans une sorte de solipsisme, parce que la transcendance d'autrui diffère de celle de l'objet, du fait qu'autrui est saisi comme un objet également *constituant*, un autre moi, une autre conscience que la mienne, à savoir un *alter ego*. En ce sens, ma conscience a à le constituer *en moi*, comme autre conscience constituante. Husserl fait remarquer que pour percevoir vraiment une autre conscience comme telle, il faudrait expérimenter ses vécus et vivre sa vie. Ce serait alors *être* autrui et non le percevoir. S'il est autrui, je dois le percevoir comme différent de moi, non pas présenté, mais « seulement appréSENTé », présenté comme autre, comme absent, médiatement. Autrement dit, si le corps d'autrui m'est présenté, sa conscience m'est appréSENTée, c'est-à-dire qu'elle m'est présentée médiatement, par l'intermédiaire de son corps. De ce fait, autrui ne m'est pas présenté directement, mais *appréSENTé* à travers son corps de chair, et jamais de façon originaire. Seulement pour comprendre l'existence absolue d'un autre « moi », il faut en quelque sorte saisir autrui au moment même où il surgit dans mon expérience propre. D'où la nécessité d'une nouvelle réduction, avec l'appréSENTation où autrui est présenté à travers son corps physique au sein de ma sphère propre. Il ne peut se donner que comme un corps ; seul son corps peut appartenir à *ma* sphère propre. Aussi, dans ce que je vise d'autrui, seul son corps peut être *mien*. Il y a donc une *absence* essentielle de l'*alter ego* pour moi, comparé aux objets du monde. On ne peut pas en principe faire le tour d'autrui, comme c'est le cas pour les choses. Autrui n'est pas visé, comme les choses, dans une présentation immédiate et directe. Autrui se donne comme absent, comme une chose dont aucune explicitation n'est possible en principe. Et en ce sens, la perception d'un *autrui* est une visée spécifique, différente des choses inertes, des animaux, des concepts, etc. Cependant, cette question de la saisie spécifique d'autrui pose tout de même le problème du solipsisme chez Husserl, car il part d'une sorte de *cogito* pour se livrer à des variations imaginatives à partir d'un *solus ipse*. *Bien que, comme nous l'avons déjà vu, contrairement à Descartes*, il n'a pas à rejoindre, par un retour à la croyance naturelle garantie par un Dieu véracé, l'ensemble des choses du monde préalablement mises en doute, ensemble dont fait partie la réalité d'autrui. Toutefois la visée d'autrui lui pose un problème autrement redoutable, car le solipsisme constitue un véritable danger pour sa pensée, alors même qu'il est explicitement contre tout solipsisme. Si pour Husserl la subjectivité a un caractère structurellement pluraliste, il n'empêche que la *constitution* de l'*alter ego* pose un problème essentiel dans sa tentative pour fonder une phénoménologie comme science transcendantale. L'*ego* transcendantal est la source de tous les objets constitués, et ces objets ne sont vraiment objectifs que s'ils existent pour d'autres sujets que l'*ego* transcendantal. Mais si dans cette approche phénoménologique le monde n'est rien d'autre qu'une unité de sens pour la conscience, et que ce n'est que dans cette conscience qu'il reste transcendant, en tant que visé,

il possède bien une transcendance intentionnelle. Par conséquent, si le monde est constitué par la conscience, et de ce fait s'il n'a d'autre sens que celui d'une unité de sens visée (noème) pour un *ego* transcendantal, le risque est de se retrouver devant un solipsisme bien plus grave que le solipsisme cartésien. Husserl a tout à fait conscience de cette objection puisqu'il l'a formulée lui-même, en soulignant que dans l'expérience spontanée il est possible de vivre le monde, *non pas comme quelque chose qui se donne exclusivement à moi, mais à une infinité d'autres moi*. Pour lui, cette objection de solipsisme est une objection grave, puisqu'elle met en question la prétention même à faire de la phénoménologie une philosophie transcendantale, capable de résoudre les problèmes transcendants du monde objectif par « une analyse et une théorie constitutives se déroulant à l'intérieur du moi transcendantal réduit » (E. Husserl, 1992 : 148). Si Husserl a toujours refusé de fonder l'expérience de l'autre sur un raisonnement par analogie et n'a donc jamais adhéré au solipsisme cartésien, c'est parce que pour lui, « la possibilité d'un monde objectif doit pouvoir se fonder sur l'existence effective d'une communauté intersubjective » (L. Kelkel et R. Schérer, 1964 : 61), autrement dit, le véritable sens de la subjectivité transcendantale est la pluralité des sujets transcendants, une intersubjectivité transcendantale. Or toute la difficulté provient de ce que, chez Husserl, l'autre doit être *constitué* par moi-même, le seul problème, c'est que l'accès à une philosophie de l'intersubjectivité est grevé par une problématique de la réduction phénoménologique qui, tout en réfutant le solipsisme cartésien, l'aggrave par une *seconde* réduction à la sphère du propre à l'intérieur de la sphère déjà réduite (cf. E. Husserl, 1992 : §44). La cinquième *Méditation cartésienne* dont le thème est la constitution de l'autre en moi-même - conduit, selon Ricœur, de ce solipsisme aggravé à la théorie d'une communauté par la médiation du corps, qui permet à l'intentionnalité solipsiste de trouver *en elle-même* un accès à l'intentionnalité de l'autre. De sorte que le sens constitué par moi-même est en même temps valable pour autrui (cf. introduction P. Ricœur, in E. Husserl, 1989). Il y a donc bien dans la manière dont Husserl rencontre et affronte la spécificité d'autrui, un véritable nœud de difficultés (cf. E. Husserl, 1992 : 148-150), d'abord, parce que si autrui n'est pas un objet comme un autre, il apparaît en tant que sujet transcendantal, « à la fois comme un objet donné dans mon expérience du monde et comme un objet qui s'annonce en même temps comme sujet de ce monde. L'autre est un *ego* comme moi, qui possède « son » monde, qui existe en tant que sujet absolu » (L. Kelkel et R. Schérer, 1964 : 61-62). De ce fait, il me rend le monde comme étranger à moi, parce qu'habité par un *ego* pour qui j'apparais, d'une certaine manière comme objet, appartenant à ce monde que pourtant je constitue. Cependant, « son surgissement à la vertu de faire apparaître une région du monde qui m'est « étrangère » et de transformer ce monde mien en « monde pour nous », en monde existant pour quiconque. Du même coup l'objet pour moi reste une existence incomplète tant qu'il n'est pas aussi un objet pour les autres. Son objectivité

exige une intersubjectivité » (*ibid.* : 62). De ce fait, l'existence d'autrui détermine l'expérience d'un monde de culture et de civilisation dont son épaisseur signifiante est liée à l'expérience d'autres consciences.

Aussi n'est-il qu'*apprésenté*, présenté par la médiation de son corps (objectif). Ici intervient la notion d'*aperception*, d'*apprésentation analogique*, en sachant que c'est la ressemblance entre le corps d'autrui et le mien qui rend possible la perception spontanée d'une analogie ; l'*absence* d'autrui doit figurer dans la *présence* de son corps. Or il ne s'agit pas d'un acte intellectuel, ni d'une déduction à partir d'une comparaison que cet autre corps appartient à un autre *ego*, mais plutôt d'une *perception*, et par conséquent une certaine immédiateté n'est pas niable. Nul besoin d'un raisonnement, cette saisie analogique fait partie de la structure générale de l'expérience *anteprédicative*. Mais, elle n'a de sens qu'à partir du sens que *je* donne à *mon* propre corps. Pour saisir le corps d'autrui comme corps d'un *alter ego* (corps de chair), il faut transposer son existence d'*ego* sur le corps d'autrui et saisir celui-ci comme habité par une conscience. Aussi, « dans l'*alter ego* je ne vois rien d'abord qu'un autre moi, qu'un reflet ou *analogon* de mon être propre. Mais il est aussi une « transcendance immanente » en moi, sans avoir le statut de la transcendance des choses qui m'apparaissent toujours comme des unités de sens idéales constituées par mes propres vécus, visées dans ma sphère propre. L'autre, au contraire, vient faire irruption au sein même de mon système d'expériences en s'annonçant comme un système d'expériences étranger » (*ibid.* : 63-64). Cela permet à Husserl d'étendre le sens de l'*ego* lié à sa propre chair à d'autres corps de chair en tant que qu'ils sont saisis comme analogues au mien. Ainsi, transposer sa propre existence d'*ego*, c'est s'absenter de soi-même, transcender sa sphère propre pour présenter cette absence qu'est le corps d'un autre. En précisant néanmoins que Husserl n'a d'autre ambition que d'expliquer le sens même de la position d'un autre moi-sujet, l'existence véritable des autres, car c'est bien à partir de moi que l'autre se constitue, il ne s'agit donc pas de le réduire à n'être qu'une modification intentionnelle de mon moi, mais plutôt de mettre en évidence les motifs qui me font attribuer un sujet au corps d'autrui. Mais là encore, il semble clair que Husserl soit confronté à certaines difficultés en voulant constituer un autre que moi en moi, dans une perspective intuitionniste, parce que la donation d'autrui ne saurait être immédiate, car même si autrui est la « devant moi », « en chair », cela ne signifie pas qu'il me soit donné « en lui-même », comme les choses. En ce sens, toute *immédiateté* d'autrui est exclue par principe : si l'être de l'*alter ego*, ses vécus, son essence propre, m'étaient donnés de manière immédiate, ils me seraient donnés ou bien comme je suis donné moi-même à moi-même, ou bien comme me sont données les choses du monde. Au contraire, « les autres » me sont donnés d'une manière originale : d'une part, « je [les] perçois comme objets du monde » (E. Husserl, 1992 : 150), « objets psycho-physiques », mais d'autre part, je les perçois aussi comme

« liés aux corps de façon singulière », et enfin comme « sujets pour ce même monde : sujets qui perçoivent le monde [...] et qui ont par là l'expérience de moi » (*ibid.* : 151). Mais « il faut maintenir comme vérité absolue ceci : tout sens que peut avoir pour moi [...] le fait de l'existence réelle d'un être n'est et ne peut être tel que dans et par ma vie intentionnelle » (*ibid.*). Or, en s'interdisant toute approche d'une intuition originaire dans le cas par excellence (ce cas est la visée de transcendance) où le moi fait une expérience originaire de dépossession de soi, la phénoménologie, philosophie *intuitiviste* par excellence se retrouve face à un paradoxe.² Merleau-Ponty verra dans toute la Cinquième *Méditation cartésienne* un vice interne, que Husserl ne surmontera pas. Ce vice interne, c'est l'idée que Husserl refuse de dépasser la contradiction constitutive de la perception d'autrui pour se maintenir dans une subjectivité transcendante intégrale. En effet, si Husserl affirme qu'il y a bien une perception spécifique d'autrui, il n'empêche qu'il constitue l'autre comme autre que moi de manière encore unilatérale en réservant le caractère originaire à l'expérience d'un *ego* pur, de la même façon que Descartes le fait avec le *cogito*. Or, sur ce point, la position de Merleau-Ponty est bien plus assurée que celle de Husserl puisqu'elle inscrit la réciprocité au sein même d'une relation réversible entre moi et autrui dans la chair du monde dont nous faisons partie. Il entreprend d'ailleurs de dépasser la conception unilatérale de l'intellectualisme et de l'empirisme en utilisant la perception d'autrui pour élaborer un primat de la perception, de façon à nouer la relation de l'homme au monde, par rapport à la réflexion, selon lui toujours seconde, afin de revenir à un monde d'avant la connaissance, à un sujet voué au monde. Mais c'est aussi ce primat de la perception que Michel Henry reprochera à Merleau-Ponty, tout comme à l'ensemble des phénoménologues qui, en suivant Husserl comme le fondateur de la phénoménologie, restent sous l'emprise de la vue et du visible, tout en souffrant d'un excès théorique.

Toutefois, c'est avec la pragmatique du langage, héritière en partie du « *linguistic turn* » de la philosophie analytique, que nous allons trouver une critique de la conception phénoménologique de la relation à autrui et qui peut nous conduire vers une véritable transformation de la problématique d'autrui et de l'intersubjectivité. Ce mouvement permet de faire un pas en dehors de tout enfermement solipsiste, de toute philosophie de la conscience, et surtout de mettre en rapport autrui et la communication. En effet, il ne suffit pas, avec la phénoménologie, d'avancer l'hypothèse de l'éclatement de la conscience pour sortir des « philosophies de la conscience » dont la difficulté commune est le solipsisme impliquant l'impossibilité de fonder une réelle *communication*. C'est d'ailleurs au nom de la *parole* et de l'idée de la communication qu'aujourd'hui une objection forte est adressée à la phénoménologie, du fait que les phénoménologues, de Husserl à Merleau-Ponty, négligent ce caractère pragmatique de la parole échangée, et plus précisément son caractère *dialogique* essentiel à la communication pour une relation

pleinement interhumaine. Or pour les philosophes de la pragmatique la chose la plus importante pour qu'il y ait une relation interhumaine, c'est un mécanisme de mise en emploi de la langue par des interlocuteurs en situation de dialogue, c'est ce mécanisme qui permet de comprendre comment les idées que nous formons d'une personne peuvent influencer notre comportement à son égard. Il est donc nécessaire pour eux de chercher l'expérience spécifique et privilégiée d'autrui, non pas dans une mystérieuse visée constituante originaire, mais dans la dimension *pragmatique* du discours. *Charles Morris est le premier à esquisser l'idée d'une pragmatique qu'il adjoindra à la sémantique et à la syntaxe avant d'introduire cette tripartition à l'intérieur de sa théorie du langage qu'il nomme sémiotique, et qui est toujours largement reprise aujourd'hui par les théoriciens du langage. Mais cette idée pragmatique fait l'expérience inverse de ce qu'elle énonce, car si Morris dit tirer parti du pragmatisme américain avec Peirce, Mead, Dewey et James (cf. C. W. Morris, 1938 : 44), encore faut-il savoir qu'il tire aussi parti du béhaviorisme en réduisant l'identification des interlocuteurs à une transmission d'affects décrite en termes de stimuli, de réponses ou de réactions, et d'actions consommatoires. La réduction de la communication à ses effets purement dynamiques permet d'établir qu'un acte de communication peut se produire du seul fait qu'un énonciateur identifie son allocutaire à ce qu'il lui dit et à ce qu'il veut lui faire faire en lui parlant. Comme le note J. Poulain à ce sujet, « expérimenter autrui par la parole, c'est essayer de l'identifier à ce qu'on lui dit du seul fait qu'on le lui dise » (J. Poulain, 1991 : 9). Cette description pragmatique fait ainsi faire l'expérience de l'échec qui attend l'expérimentation communicationnelle : « cet échec réside précisément dans ses effets, dans l'espace d'incertitude sociale et psychique qu'elle instaure » (*ibid.*). Par conséquent, l'expérimentation communicationnelle des partenaires sociaux et de soi-même est caractérisée par l'incertitude, pour la simple raison qu'elle fait abstraction de la vérité dans la parole en transformant ainsi la vie sociale et psychique en pur jeu de force, et qu'elle ne peut pas savoir à l'avance comment réagira l'interlocuteur. « L'énonciateur cherche à identifier son allocutaire à ses effets de langage sans pouvoir savoir avant qu'il n'y parvienne s'il obtiendra ou non l'effet commun qu'il cherche : l'accord de son interlocuteur avec ce qu'il lui dit, sans pouvoir savoir après l'avoir obtenu si c'est bien son allocution qui l'a déclenché ou si cet effet est bien aussi réel que l'affirme son allocutaire, sans pouvoir savoir lorsqu'il ne l'obtient pas, ce qui a entravé ses efforts » (*ibid.*). Ainsi, avec la pragmatique telle que la conçoit Morris, on peut faire abstraction de la vérité de ce que l'on dit, en transformant par l'expérimentation communicationnelle la vie sociale et psychique en un jeu de forces, et réduire la parole en tant que moyen de communication et d'information à des effets purement dynamiques, et qui, comme telle, ne peut être qu'un substitut incommode du langage³.*

Toutefois, dans la continuation et la réinterprétation de l'idée d'une philosophie transcendante, une autre voie pragmatique s'est dessinée avec les philosophes allemands Karl Otto Apel et Jürgen Habermas. Pour ces deux philosophes, les besoins et les lois de production d'un jugement commun sont les seules conditions *a priori* d'apparition de la liberté humaine, car ce jugement permet aux interlocuteurs de ne s'identifier qu'à des besoins et des lois qui leur semblent universels. C'est sur ce jugement de chacun, qui se juge au nom de tous, que K. O. Apel (cf. K. O. Apel, 1986 : 79-113 et 1987) élaborera son concept de responsabilité pour une éthique universelle, qui peut être élargi à la sphère politique. S'il ne fait aucun doute qu'Apel adopte certains éléments des théoriciens des actes de parole, il est toutefois important de souligner une différence entre cette conception pragmatique et la pragmatique transcendante d'Apel qui ne peut se concevoir sans une herméneutique transcendante, et qui sont l'une et l'autre à comprendre comme des aspects complémentaires d'une « sémiotique transcendante » parallèle à la « pragmatique universelle » proposée par Habermas. En effet, si dans les théories des actes de parole tout se passe à la fois comme si l'énonciateur voulait s'approprier d'avance le jugement des allocutaires en empêchant que ce jugement puisse être faux grâce aux conditions de réussite que l'énonciateur impose à cette reconnaissance, et comme si les interlocuteurs se faisaient parler les uns les autres à condition qu'ils ne jugent pas ce qu'ils disent, mais qu'ils soient jugés par leurs allocutaires. Mais en se jugeant au nom des autres, les interlocuteurs perdent leur propre faculté de juger et s'apparaissent eux-mêmes aliénés les uns aux autres. Or c'est de cette aliénation que K. O. Apel tout autant que J. Habermas tenteront de nous délivrer, car elle leur paraît renforcer l'asymétrie et l'aliénation sociales. Pour ce faire, Apel doit montrer que si l'énonciation illocutoire ne consiste pas à s'approprier d'avance le jugement des allocutaires, elle doit cependant anticiper l'accord des allocutaires et se présupposer justifiée. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il lui est nécessaire de remplacer l'énonciation pragmatique par une énonciation pragmatique transcendante à l'aide de la force d'argumentation, qui pour fonctionner doit obligatoirement objectiver et contraindre les interlocuteurs à se lier à sa perception en les faisant s'identifier au jugement qu'elle porte en soi. Ainsi, l'énonciateur ne peut objectiver toute expérience qu'en adoptant par avance le point de vue de l'autre, et dans ce cas, c'est l'accord de véridicité de l'énonciateur avec lui-même qui semble garantir la condition éthique de l'accord d'anticipation avec autrui. C'est-à-dire que l'énonciateur ne peut reconnaître sa sincérité comme telle « sans affirmer en toute sincérité qu'elle constitue la première norme qu'il faille suivre inconditionnellement pour communiquer quelque vérité que ce soit » (J. Poulain, 1993 : 26-27). La production du consensus, et sa reconnaissance comme tel entre les interlocuteurs, doivent absolument passer par cet impératif de véridicité qui est la seule norme que chacun doit respecter et reconnaître valide dès lors qu'il prend la parole, ainsi que la seule norme à suivre pour qu'un jeu

de langage puisse exister. C'est aussi la raison pour laquelle il est essentiel pour Apel de reconnaître l'enjeu ontologique comme volet complémentaire de la pragmatique transcendantale, notamment en reprenant les analyses d'Heidegger. Et c'est d'ailleurs grâce à cette herméneutique philosophique heideggérienne qu'Apel peut corriger et transformer le concept d'action des théoriciens des actes de parole, car en introduisant le rapport d'anticipation dans la représentation de l'action comme rapport d'anticipation de consensus avec soi et avec autrui, la théorie de la communication n'apparaît plus comme un regard « extérieur », regard que l'énonciateur pourrait ou non décider de produire en s'identifiant accidentellement à l'acte de communication comme à sa réalité, mais elle apparaît au contraire comme intrinsèque à l'acte de communication lui-même, comme acte de pensée accompagnant toute pensée, toute énonciation et toute action.

Toutefois, cela n'empêche pas Apel de corriger le solipsisme phénoménologique de Heidegger⁴, en rendant accessible dans sa philosophie transcendantale, la nécessité d'identifier l'homme à la fois à son être communicationnel, comme identification ontologique qui porte toutes les autres identifications, et à l'être théorique qui reconnaît cette vérité dans l'expérience du consensus. Ce n'est d'ailleurs qu'avec la production de cet accord, la reconnaissance de soi et d'autrui dans la communication et la conscience de ne pouvoir produire cet accord à la place d'autrui qu'il est possible de faire sortir de l'impasse solipsiste de l'auto-affection de soi par le sentiment d'authenticité. Or c'est justement ce statut transcendantal du langage que ne perçoit pas Heidegger, vu qu'il n'identifie pas « l'être au monde au rapport communicationnel et a donc besoin de deux rapports également originaires : l'être au monde et l'être avec autrui pour rendre compte du souci communicationnel » (J. Poulain, 1993 : 112). En séparant ainsi l'expérience ontologique de l'expérience de communication, l'identification ontologique empêche les allocutaires de s'identifier au mode d'énonciation comme mode d'être en le reconnaissant plutôt comme mode de communication. Or, pour Apel, ce n'est qu'avec la production du consensus et l'épreuve de l'identification de chacun à l'intentionnalité de vérité qu'il est possible de faire percevoir, agir et penser en commun la réalité, qui seule peut lier à la conscience de vérité attachée à l'énonciation qui produit la reconnaissance de la communauté, la conscience de liberté qui caractérise l'identification décidée au parti pris de n'adhérer qu'au vrai produit dans la communication par soi ou par autrui. Il est donc important de comprendre que l'homme ne peut pas ne pas s'identifier dans tout mode d'être au monde et dans tout mode d'être avec autrui qui caractérisent le mode d'être communicationnel. Et pour ce faire, il suffit à chacun de s'engager à se connaître comme être de communication, de reconnaître les lois objectives et générales d'identification au vrai et les lois particulières liées à une langue et à une vision du monde particulière, de façon à savoir que

chacun doit vivre et produire le consensus en adhérant à la visée critique qui en règle l'issue et en s'identifiant au jugement ultime de vérité qui doit obligatoirement y être rendu.

Ainsi, la temporalité communicationnelle, par opposition à la temporalité de l'être-là heideggérien, se reconnaît comme le temps du progrès de la critique, car pour Apel la progression de l'humanité est conditionnée vis-à-vis d'elle-même par la visée de ce futur absolu d'elle-même qu'est la visée pragmatique, « la visée de faire du *consensus absolu la seconde nature de l'homme* » (*ibid.* : 116). L'homme contemporain aurait donc à s'identifier sciemment à la raison pragmatique qui cherche à produire l'autonomie commune en soumettant la réalité et la vérité de chacun à l'épreuve du consensus, et excluant comme auto-aliénation tout ce à quoi il s'identifierait sans passer par l'épreuve du consensus. Aussi, la pragmatique transcendantale d'Apel se détermine comme pragmatique et comme transcendantale, de façon à dépasser la relation sujet-objet afin de situer le sujet dans une relation sujet-langage-objet, d'une part pour que la relation à soi et aux choses passe par le langage, et d'autre part pour que le sujet ne soit plus solipsiste mais plutôt membre d'une communauté de langage. C'est aussi pourquoi cette pragmatique transcendantale est censée révéler l'unité de la raison beaucoup mieux que ce qu'avait pu faire la philosophie kantienne. Il explique cette unité de la façon suivante : « Je pense » signifie en fait « J'argumente », c'est-à-dire « Je parle avec autrui », donc « J'accepte les normes pratiques de la communication », et « Je fais partie d'une communauté de communication », en ce sens nul n'est en mesure de penser seul. Autrement dit, la pragmatique montre qu'en posant « je pense », on est déjà dans l'ordre éthique qui résulte du consensus. En effet, c'est en se découvrant être essentiellement communication dans la pensée que l'homme se découvre toujours identifié, à la fois à l'autre qu'il est pour soi comme conscience de soi et à autrui.

La pragmatique universelle de Jürgen Habermas (cf. J. Habermas, 1987 : 329-441) se présente comme complémentaire à la pragmatique transcendantale d'Apel, à la fois avec la défense de la prééminence de l'action communicationnelle comme forme supérieure de la raison pratique et avec l'accomplissement d'un retour à Kant, de façon à réinvestir le concept kantien de « raison pratique » en lui conférant une signification exclusivement communicationnelle, pour prôner l'utopie d'une société rationnellement organisée par l'agir communicationnel, comme une société de discussion et de dialogue où tous les participants à une situation idéale de parole déterminent les valeurs et les normes éthiques, par des discours et des argumentations libres et rationnelles. Cette approche tout à fait nouvelle et originale de la problématique de la rationalité apparaît avant tout à travers la publication du livre de Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel* (cf. J. Habermas, 1981, tomes I et II). Il est question, pour Habermas, de

reconstruire la raison pratique dans une perspective communicationnelle qui repose « sur l'effort de vouloir renouer un dialogue pratique et productif d'un côté, avec la traduction réflexive de la philosophie moderne et contemporaine [...] et, de l'autre, avec une théorie sociologique de la modernité qui, comme celle de Max Weber, définit et décrit la modernité comme désenchantement, sécularisation des anciennes visions du monde métaphysiques et religieuses et comme progression infinie de la rationalisation envahissant tous les domaines de la vie » (A. Münster, 1998 : 93). Aussi, l'enjeu de ce dialogue consiste à la fois à défendre une raison pratique rénovée et décontextualisée de ses origines kantienne, et à se fonder sur « une théorie du pouvoir communicationnel qui place tout espoir dans la puissance émancipatrice de l'agir communicationnel, c'est-à-dire un pouvoir émancipatoire de la raison qui [...] maintient cette vision positive de la possibilité d'un avenir à la fois plus rationnel et plus humain de nos sociétés modernes » (*ibid.*). C'est d'ailleurs en suivant cette conviction que Habermas a étendu ses recherches vers la découverte des potentialités d'une rationalité de type communicationnelle non encore explorée jusque-là.

Mais, pour déterminer avec plus de précision l'opérationnalité du concept habermassien de « raison communicationnelle » pour une théorie de l'agir, il est nécessaire d'analyser le concept d'action dans ses rapports avec une théorie sociologique de l'interaction humaine, en voyant comment Habermas définit le concept d'action communicationnelle par rapport au principe de réciprocité, notamment en montrant que ce concept peut être confirmé à partir du moment où l'on peut prouver que l'accord obtenu peut aussi assumer les fonctions de coordination de l'action. En effet, si l'idée majeure exprimée par Habermas dans la *Théorie de l'agir communicationnel* consiste d'abord à observer que la forme sociale de la vie de l'homme moderne est fondée principalement sur l'élément de rationalité communicationnelle, il faut aussi voir que cette théorie se retrouve ensuite consolidée par le recours aux théories modernes du langage et aux concepts de la théorie de l'action invoquée dans le but de définir une nouvelle théorie sociale dont le concept premier est celui de « communication ». Il ne lui reste plus à définir que le rapport spécifique d'une théorie linguistique, empruntée aux grands courants de la philosophie linguistique et analytique dans le monde anglo-saxon, à une théorie sociale qui compte bien garder en même temps sa vocation de théorie critique de la société. A ce titre, il existe chez Habermas, aussi bien que chez Apel, un certain héritage qui provient de penseurs allant de Wittgenstein à Searle en passant bien évidemment par Austin. Mais, s'il est important pour Habermas de se référer à la théorie des actes de parole pour fonder explicitement sa théorie intersubjective de la communication entre les participants à l'action ou à la discussion, il n'en faut pas moins voir son opposition aux postulats conventionnalistes d'Austin et aux présuppositions atomistes de Grice et de Searle, afin de poser les conditions de

l'interaction communicationnelle comme conditions d'identification mutuelle des interlocuteurs à cette interaction. D'ailleurs, en reconnaissant que « *la réflexion communicationnelle s'engendre elle-même comme identification réflexive de l'énonciateur à l'allocutaire* » (J. Poulain, 1993 : 170), Habermas, tout comme Apel, a conscience de remplacer le modèle monologique des théoriciens des actes de parole, par un modèle intersubjectif et social de la communication. En ce sens, *l'action communicationnelle n'est rien d'autre qu'un acte illocutoire commun* : « l'énonciateur s'y faisant cause d'une action qui se produit en se représentant elle-même, qui se représente elle-même comme *interaction* et se produit donc comme interaction, si elle parvient à se produire. L'accord porte sur la signification de la fonction, l'énonciateur la remplit s'il représente bien l'action réelle qu'il produit. Ce faisant, il anticipe le jugement de l'allocutaire par lequel celui-ci reconnaît à l'énonciation la valeur d'interaction qu'il est appelé à lui donner du seul fait qu'on lui parle. Son accord sur la valeur illocutoire de ce qui lui est dit rend donc réel l'acte illocutoire comme interaction, comme réalité d'action commune » (*ibid.*). De cette façon, cette identification mutuelle à l'interaction illocutoire repose sur la compréhension mutuelle des partenaires et sur leur identification à la possibilité de produire un acte commun en tant qu'il est commun, en d'autres termes elle repose sur l'événement ontologique commun qu'est la communication. C'est d'ailleurs, d'après Habermas, « seulement au niveau linguistique que l'accord mutuel *peut* prendre la forme d'un consensus visé grâce à la communication » (J. Habermas, 1981, tome II : 84).

Mais si les interlocuteurs doivent en apparence faire adopter leurs désirs par la communication en fonction de ce qu'ils peuvent faire accepter comme rationnel par leurs partenaires, il faut aussi voir que cette analyse de la rationalité ne se limite pas, pour Habermas, à la compréhension et à l'acceptation d'énonciations entre les interlocuteurs, car il est aussi nécessaire pour suivre une conduite rationnelle de présupposer un monde objectif. Or c'est sur cette conception du monde que semble se neutraliser la théorie de l'action communicationnelle « dans la façon même dont elle conçoit le rapport du langage à l'objectivité, dans la façon même dont elle conçoit son propre objet, l'action communicationnelle » (J. Poulain, 1993 : 222). C'est-à-dire qu'ici l'énonciateur doit se trouver en accord avec son allocutaire pour être sûr de savoir que la réalité qu'il constate est bien une réalité commune qui existe hors de ses représentations individuelles, alors qu'il paraît tout bonnement impossible qu'il puisse le savoir au moment où il le dit. Et même s'il obtenait l'accord de son allocutaire, cela ne garantirait en rien la parité des deux univers de perception liés à une même énonciation.

Par conséquent, si la force de toute énonciation constative est de faire apparaître à tout interlocuteur un monde identique, chaque énonciateur ne peut faire que douter et

douter lui-même de la véridicité de son énoncé constatif : « chaque énonciateur doit s'y cacher qu'il ne sait pas si ce monde qu'il décrit est commun *et* réel *avant* l'acceptation de l'allocutaire. Comme cette acceptation ne lui rend pas magiquement accessible ce monde commun, il doit continuer à se le cacher pour pouvoir y croire » (*ibid.* : 222-223). De plus, ce qui peut valoir pour les énoncés constatifs, peut aussi s'appliquer aux énoncés représentatifs et régulatifs. D'abord avec l'énoncé représentatif qui ne peut rendre pertinents les désirs, les croyances ou les intentions d'agir de chacun que pour autant qu'il se pose comme commun en se rendant accessible à autrui. Or c'est précisément en se présentant comme commun qu'il se rend inaccessible à chacun et qu'il fait, de cette façon, preuve de sa non véridicité, car « il n'y a pas d'expérience à partir de laquelle un allocutaire puisse se juger identique à l'énonciateur pour juger ce qu'il exprime de lui-même et ce qu'il fait exister de lui-même comme état mental en l'exprimant » (*ibid.* : 223). Ainsi, s'il n'existe ni de monde constatif commun, ni de monde représentatif commun à partir desquels il serait possible de juger objectivement d'un besoin d'action, il en découle une impossibilité de produire un accord sur les régulatifs qui sont posés pour justifier de l'existence objective d'une quelconque exigence à remplir.

L'accord communicationnel rend donc indiscernable l'énonciateur de l'allocutaire, en faisant de l'acte illocutoire, non plus l'action du seul énonciateur, mais une réalité commune d'action qui doit s'assurer de la compréhension et de l'accord des allocutaires en isolant d'une part « *une action qui se désigne comme action simultanée à l'effet qu'elle produit* » (*ibid.* : 225) et d'autre part « la réflexion qui la reconnaît, l'exprime et s'y reconnaît *comme l'action commune effectuée de façon identique par l'énonciateur et par l'allocutaire, comme l'action de compréhension de cette énonciation* » (*ibid.*). De cette façon les interlocuteurs ne peuvent se reconnaître que comme « *récepteurs identiques* » de la même action, et où l'énonciateur présume à l'avance l'impact dynamique qu'aura son énonciation sur l'allocutaire. Ainsi cet accord communicationnel se situe à la fois au niveau sémantique, où « le phénomène de compréhension sémantique et d'identification mutuelle au sens de ce qui est dit, est ce qui est présumé unique » (*ibid.*), et au niveau illocutoire, où « les partenaires comprennent s'y *comprendre eux-mêmes* tous deux. Ils y reconnaissent que l'énonciateur y fait réellement ce qu'il dit y faire : l'action illocutoire désignée, et ils y reconnaissent que son énonciation est vraie : que sa réalité est conforme à son essence comme les faits sont conformes aux descriptions constatatives » (*ibid.*).

Il faut donc voir sur ce point que la production et la réception de l'énonciation ne peuvent se produire, pour Habermas, qu'en se reconnaissant identiques dans la cause et dans l'effet. Elles s'aperçoivent elles-mêmes n'être réelles que si les interlocuteurs peuvent se les faire faire simultanément l'un à l'autre. De ce fait, « la théorie du

langage fait s'autonomiser l'action communicationnelle en l'identifiant à la totalité des actions de la réflexion que celle-ci devait opérer pour pouvoir se produire comme interaction pure et se reconnaître conforme à elle-même [...] La description des composantes constatives, régulatrices et représentatives de cette action présumée commune tente ainsi nécessairement de faire échapper cette interaction à la logique d'hétéronomie qu'y découvre la réflexion » (*ibid.* : 237), mais elle ne peut évidemment pas y parvenir, car dans ce cas il faudrait faire disparaître tout rapport au sein de cette interaction pour que la réflexion rende chacun autonome. C'est d'ailleurs pour cette raison que l'allocutaire se découvre, dans la production de cette interaction, forcément aliéné à l'énonciateur, car même s'il est présupposé pouvoir s'identifier à l'énonciateur et à son action illocutoire en comprenant ce qu'il dit et ce qu'il fait, il n'empêche qu'il en est incapable. En effet, il ne peut jamais être l'agent que l'énonciateur seul s'y fait être, et en ce sens l'identification mutuelle ne peut devenir qu' « *un but pragmatiquement inaccessible* en raison même de ses conditions de production » (*ibid.* : 238). Il en va de même pour l'énonciateur qui, lui aussi, se découvre aliéné à l'allocutaire dans la justification de l'action illocutoire qu'il doit trouver aussi justifiée que l'allocutaire lui-même doit la trouver. Mais il lui est impossible de justifier cette action illocutoire, « car il doit pour ce faire s'imaginer connaître un monde constatif, représentatif et régulateur *commun qui n'existe pas* » (*ibid.*). C'est essentiellement pour cette raison que la réflexion des conditions de production et de justification de l'action illocutoire fait se découvrir les interlocuteurs à la fois aliénés à autrui par leur hétéronomie et aliénés au faux par leur incapacité à justifier ce qu'ils font et ce qu'ils disent, tout en étant obligés de reconnaître justifié et vrai ce qu'ils disent pour pouvoir le dire. Par conséquent, si le rapport de réflexion sémantique et illocutoire s'établit bien comme rapport de substitutivité des interlocuteurs, cela n'empêche qu'il interprète « le rapport illocutoire comme un rapport d'interaction constitutivement hétéronomique où les agents ne sont pas substituables l'un à l'autre comme tels » (*ibid.*).

En ce sens, l'interaction de parole n'est qu'une réalité de parole qui s'objective en se réfléchissant dans l'acte illocutoire que l'énonciateur communique ou non à l'allocutaire en le faisant simultanément se reconnaître dans l'acte de parole, et reconnaître « la réalité qu'il a vue dans cet acte en la lui faisant reconnaître identique *au mode illocutoire spécifique d'identification mutuelle qui y est désigné* » (*ibid.* : 241). Cependant, l'allocutaire doit mettre sa réalité dans cette identification mutuelle à la fois réflexive et spéculative, s'il veut parvenir à faire reconnaître à l'énonciateur une réalité en y reconnaissant sa propre réalité, car une absence de reconnaissance de soi signifierait à elle seule qu'il ne s'y reconnaît pas et justifierait qu'il ne s'entende pas à son propos avec l'énonciateur. Mais, cela n'empêche pas Habermas de concevoir les constatifs, régulateurs et représentatifs de telle sorte que les interlocuteurs ne peuvent

pas accomplir cette reconnaissance mutuelle d'eux-mêmes, or si cette impossibilité de produire leur identification *théorique* mutuelle à l'énonciation ne conduit pas à un enfermement solipsiste, elle engendre néanmoins *nécessairement* un scepticisme en ce qui concerne leur occurrence (cf. L. Leguérinel, 2009 : 301-308). Or ce scepticisme au niveau social et culturel ne peut engendrer qu'un renforcement des nationalismes et extrémismes religieux de tous genres.

Aussi, il est important de voir qu'en présupposant un monde objectif commun, la pragmatique universelle empêche du même coup aux consensus intersubjectifs de se reconnaître comme les seules autorités de vérité, notamment en soumettant le contenu des jugements à une réflexion individuelle censée prédéterminer ce à propos de quoi il peut y avoir consensus. Face à ce consensus de façade, il apparaît nécessaire que chacun et chaque peuple puisse reconnaître que quiconque, en tant qu'être de langage, s'institue lui-même et institue son partenaire, privé ou collectif, en juge du jugement qu'il exprime sur ce qu'il connaît et juge devoir faire ou faire faire. De cette manière, chacun et chaque peuple doit pouvoir disposer de lui-même et des autres en jugeant leurs conditions communes et effectives d'existence, et reconnaître à quiconque le droit à juger de ce qu'il est, indépendamment du fait qu'il soit positif ou négatif, et juger si l'exercice du jugement qui lui est rendu satisfait ou non aux exigences qu'il porte sur autrui ou lui-même (cf. J. Poulain, 2006 : 197-212). Ce n'est que de cette façon que les individus et les peuples peuvent guérir « de cette usurpation du pouvoir du jugement qu'on s'arroge en se l'attribuant, au nom d'autrui, comme monopole lorsqu'on jouit aveuglément de ce pouvoir en jouissant de la pure et simple occurrence de ses pensées comme étant celle d'un savoir divin de ce qui doit être et de ce que doit faire autrui » (*ibid.* : 204). Au niveau des individus, la reconnaissance publique du droit à l'exercice de ce jugement de vérité va de paire avec la reconnaissance de la démocratie comme condition objective de la vie humaine, tandis qu'au niveau des peuples, cela doit passer par un dialogue interculturel nécessaire pour une mise à l'épreuve de la capacité de chaque culture à se proposer comme une forme de vie assumable par tous ceux qui y participent aussi bien que par les autres. De la sorte, comme le souligne J. Poulain : « Le respect des cultures dans le dialogue culturel ne peut pas [...] se limiter à une attitude formelle de reconnaissance de l'existence d'une autre culture à la façon dont le droit nous oblige à respecter l'existence d'une autre personne. Il doit être un respect exercé dans l'acte même de critique par lequel une culture reconnaît devoir intégrer ce qui lui manque et qui a servi de base à la culture avec laquelle elle est en dialogue » (*ibid.* : 211). Mais il ne peut y avoir de critique transculturelle que dans la mesure où l'on adopte le point de vue des autres cultures, en pensant non seulement que l'autre puisse avoir raison, mais également en s'obligeant à penser qu'il a effectivement raison en pensant soi-même vrai ce qu'il pense, même si l'on doit ensuite reconnaître que ce soit vrai ou faux.

Bibliographie

- Apel, K.O. 1986. « Le problème de l'évidence phénoménologique à la lumière d'une sémiotique transcendante ». *Critique*, n° 464-465, Minuit, janvier-février 1986.
- Apel, K. O. 1987. *L'éthique à l'âge de la science*. Lille : Presses Universitaires de Lille.
- Descartes, R. 1986. *Méditations métaphysiques*. Paris : PUF.
- Habermas, J. 1987. Signification de la pragmatique universelle. In : *Logique des sciences sociales et autres essais*. Paris : PUF.
- Habermas, J. 1981. *Théorie de l'agir communicationnel*. Paris : Fayard, tome I et II.
- Husserl, E., 1989. *idées directrices pour une phénoménologie*, trad. et introduction P. Ricœur, Paris : Gallimard.
- Husserl, E., 1992. *Méditations cartésiennes*, trad. G. Pfeiffer et E. Levinas, Paris : Vrin.
- Kelkel, L., Schérer R., Husserl, 1964. Paris: PUF.
- Leguérinel, L. 2009. *Enjeux et limites des théories contemporaines de l'action*. Paris : L'Harmattan.
- Merleau-Ponty, M., 1964. *Le Visible et l'Invisible*, Paris : Gallimard.
- Morris, C. W. 1938. *Foundations of the theory of signs*, Foundations of the Unity of Science: toward an International Encyclopedia of Unified Science, N° 2, vol. 1, University of Chicago Press.
- Münster, A. 1998. *Le principe « discussion »*. Habermas ou le tournant langagier et communicationnel de la théorie critique, Paris : Ed. Kimé.
- Poulain, J., 1991. *L'âge pragmatique ou l'expérimentation totale*, Paris : L'Harmattan.
- Poulain, J. 1993. *La neutralisation du jugement ou la critique pragmatique de la raison politique*. Paris : L'Harmattan.
- Poulain, J., 2006. Sandkühler, H.-J., Triki, F., (Ed.), *L'agir philosophique dans le dialogue trans-culturel*. Paris : L'Harmattan.
- Schérer, R. 1965. *Structure et fondement de la communication humaine*. Paris : SEDES.
- Szymkowiak, M. 1999. *Autrui*, Paris : GF Flammarion.

Notes

1. Voir également l'article « Solipsisme » à la fin de l'ouvrage, pp. 233- 237.
2. Notons à ce sujet que Husserl tentera de résoudre par l'*Einführung* (l'empathie) ce paradoxe du solipsisme transcendantal qui semble acculer la réduction du monde à mon *ego*, lequel se constitue comme étranger bien qu'il se constitue « en moi ». Il faut également noter sur ce point que l'objection de Merleau-Ponty porte notamment sur le sens que Husserl donne à l'*Einführung* dont l'interprétation a pour enjeu la spécificité tant du rapport à autrui que du rapport aux choses. Et si Merleau-Ponty suit Husserl à la fois en tant qu'il rejoint autrui par une perception et non par un raisonnement analogique, et en tant qu'il donne au corps un rôle central dans la saisie de la spécificité d'autrui, il n'empêche qu'il sera en désaccord d'une part avec le caractère indirecte que cette perception d'autrui a chez Husserl, du fait qu'elle doit toujours repasser par un *ego*, et d'autre part avec l'*Einführung* qui pour Merleau-Ponty porte autant sur les choses que sur autrui, du fait que « les choses sont des variantes de l'*Einführung* réussie », cf. Merleau-Ponty, *le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 234. Alors que pour Husserl, seule la connaissance d'autrui peut recevoir le nom d'*Einführung* car il n'y a pas d'appréhension possible d'autrui lui-même, du fait qu'autrui demeure absent par principe, contrairement aux choses dont on présume qu'on peut en faire le tour.
3. Pour une analyse plus complète de C. W. Morris, cf. L. Leguérinel, *Enjeux et limites des théories contemporaines de l'action*, L'Harmattan, Paris, 2009, pp. 151-164.
4. Il est important de noter ici que la phénoménologie heideggérienne avec la conception de l'*être avec* (*Mit-Sein*) est un des prolongements de la phénoménologie husserlienne. En effet, pour Heidegger le *Dasein* est un *être avec*, un monde commun que je partage avec d'autres. Mais

contrairement à Husserl, il est exclu pour Heidegger d'enraciner sa pensée dans une philosophie de l'intersubjectivité puisque la question de l'Être est première. De cette façon, il transforme le problème de l'*Einfühlung* de Husserl, qui mettait en avant la spécificité de la relation à autrui, en problème d'un rapport de soi à soi, d'un passage du soi banal au soi authentique qui affronte le mystère de l'Être. Il reproche d'ailleurs à l'*Einfühlung* husserlienne le fait de jeter un pont entre le sujet et autrui, parce que pour lui le problème essentiel est celui du rapport du sujet à l'Être, dans son ouverture.