

## Le jugement de vérité dans les actes de parole

*Jacques Poulain*

Le problème anthropologique et philosophique que tentent de résoudre les théories des actes de parole est, qu'elles le sachent ou non, celui de l'expérimentation totale du monde et de l'homme dans le contexte du capitalisme avancé. Dans ce contexte d'expérimentation, les interlocuteurs s'expérimentent eux-mêmes et les uns les autres par leurs actes de parole : comme les scientifiques consultent l'accord de leurs hypothèses avec le monde visible pour le faire répondre par 'oui' ou par 'non' à la question : "mon hypothèse est-elle vraie ?", de même les interlocuteurs interrogent le consensus avec leurs partenaires de communication pour lui faire confirmer ou infirmer l'hypothèse de vie qu'ils cherchent à leur faire partager dans leur acte de communication. C'est ainsi qu'ils expérimentent la *sapientia universalis* livrée par les institutions juridiques, morales et politiques de la modernité à la façon dont les scientifiques en expérimentent la *mathesis universalis*. Le jeu de langage de la science s'y transforme en forme de vie universelle : en expérimentation totale. Cette universalisation semble valide dans la vie sociale comme dans la vie psychique, car cette expérimentation nous a fait découvrir que la vie mentale elle-même, n'est qu'un processus d'expérimentation communicationnelle de soi, un "dialogue avec soi". J'aimerais enfin ajouter qu'on ne peut réaliser son enjeu qu'en reconnaissant au jugement de vérité qui se produit dans les actes de parole le rôle d'instance philosophique et de condition de vie qu'il a déjà, mais que cette expérimentation neutralise. Mais on ne peut lui rendre ce rôle qu'il a déjà qu'en faisant de la réflexion philosophique la seule forme de vie qui puisse achever cette expérimentation en réalisant son enjeu.

Cette expérimentation a pourtant lieu abstraction faite de la vérité des propositions qui y sont communiquées : la communication y est réduite aux effets d'adhésion ou de refus qu'elle provoque, aussi n'a-t-elle pour effet le plus patent que de transformer la vie sociale et la vie psychique en espace d'incertitude, neutralisant sans même s'en rendre compte la

régulation déjà acquise de la vie humaine par la parole. Le consensus avec autrui n'est une instance indépendante des individus, et analogue, à ce titre, à l'instance qu'est le monde visible pour les scientifiques, que parce que sa réponse advient comme un événement indisponible au seul désir qu'ont les locuteurs de le produire.

J'aimerais décrire tout d'abord le problème dynamique que pose ce contexte d'expérimentation totale avant de tester les diverses façons dont les théories des actes de parole affrontent l'incertitude théorique et pratique que secrète cette expérimentation. Puis je développerai une théorie transcendantale et anthropologique de la proposition, de la vérité et des actes de parole qui montre le déploiement de la logique philosophique du jugement de vérité au sein de l'usage du langage.

### **I. Le problème dynamique de la communication dans le contexte de l'expérimentation totale**

On peut décrire très simplement le problème dynamique de la communication engendré par cette expérimentation totale à l'aide des catégories brutales et naïves de la pragmatique behavioriste de C. W. Morris [1971, p. 175 et s.]. Pour les behavioristes, parler, c'est soit transmettre des informations, soit faire préférer telle chose ou tel but et détourner des autres choses et des autres buts, soit inciter à agir, soit enfin, mettre de l'ordre dans les comportements verbaux ou non verbaux organisés par la parole. Dans l'usage informationnel, on cherche à faire agir quelqu'un comme si une situation déterminée présentait certaines caractéristiques. On convainc son allocutaire lorsqu'on parvient à lui faire percevoir les stimuli comme on prétend les percevoir soi-même et à le faire agir en conséquence. Dans l'usage appréciatif, on utilise les signes pour rendre attrayants certaines choses, certains buts, certaines actions consommatoires. Cet usage réussit si l'on parvient à fixer son partenaire à l'action consommatoire qu'on veut lui faire rechercher. L'usage incitatif des signes tente de déterminer la conduite de l'allocutaire vis-à-vis de quelque chose : plus on est persuasif, plus on déclenche chez l'interlocuteur, la réaction, le comportement désiré. L'usage systématique des signes, enfin, tente d'organiser et d'harmoniser le comportement que d'autres signes visent à provoquer : les interlocuteurs s'y font reconnaître que le monde commun qu'ils expérimentent est bien le plus désirable possible, celui où toutes les actions sont adaptées à ces réalités et pourvues d'efficacité. Elles ne doivent produire que des effets désirés et désirables. La loi d'économie dynamique de cette expérimentation de l'harmonie des mots aux choses et aux actions est on ne peut plus simple, basée qu'elle est sur le pur et simple principe de plaisir : on y cherche à produire le maximum de gratifications possibles au moindre prix possible, avec le moins d'efforts possible.

La communication y est réduite à son effet purement dynamique : elle se produit si et seulement si l'énonciateur identifie son allocataire à ce qu'il lui dit et à ce qu'il veut lui faire faire en lui parlant. La communication advient donc comme expérimentation de cette identification. Parce qu'on s'y dispense *a priori* de juger ce à quoi on l'identifie, on soumet cette expérimentation, qu'on le veuille ou non, à un principe d'incertitude qui fait disparaître les certitudes juridiques, morales et politiques, héritées des institutions de la modernité. Puisqu'on ne peut savoir avant de produire son effet appréciatif, si l'allocataire est celui qui désirera ce qu'on cherche à lui faire désirer, on ne peut préjuger qu'il soit celui qui désire cette chose. L'effet appréciatif qu'on cherche à produire ne peut être validé et légitimé que par son accord à venir. Mais s'il en est ainsi, l'expérimentation communicationnelle fait disparaître les préjugés transmis dans les systèmes juridiques à propos des désirs privés institués en besoins communs et reconnus comme tels aux hommes sous l'aspect des droits qu'on leur accorde. Ces préjugés formaient la base de la société civile et libérale depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle sous l'appellation de "besoins". Ces besoins, reconnus depuis lors par les systèmes juridiques, disparaissent donc comme *a priori* définissant ontologiquement les hommes.

Mais ces droits, c'est bien connu, étaient corrélés à des obligations à remplir. Le citoyen avait le droit d'accéder à la satisfaction de ses besoins si et seulement s'il remplissait les rôles sociaux auxquels lui-même et la société l'identifiaient en lui reconnaissant la compétence et l'obligation d'exécuter ces rôles. Le savoir lié à la conscience déterminée et inconditionnelle de devoir agir et de produire telle action en fonction exclusivement de ce savoir, qu'on appelait la "conscience morale" ou "la conscience" tout court, disparaît de l'usage incitatif des signes : l'allocataire n'est censé savoir ce qu'il doit faire qu'à condition que l'énonciateur réussisse à lui faire faire l'action qu'il désire lui faire faire. Si l'allocataire ne se comporte pas comme l'énonciateur l'attendait de sa part, alors il est manifeste que cet énonciateur ne savait pas ce que devait faire celui qui refuse ainsi de faire ce qu'il lui ordonne de faire. En évacuant certitudes juridiques et certitudes morales, l'expérimentation communicationnelle se transforme en un pur jeu de forces et de négociations, en un jeu dit politique. Elle renforce un maximum de dépendance des allocataires à l'égard des énonciateurs, à l'égard de ceux qui ont la parole d'entrée de jeu dans la société.

Ceux-ci se déchargent au maximum de leurs propres rôles, par la parole, c'est-à-dire avec le minimum d'efforts, en recourant à l'action qui leur coûte le moins, pour en charger allègrement leurs partenaires sociaux. Par là dominants et dominés se rendent de plus en plus conscients de l'arbitraire qui détermine besoins, désirs, droits et obligations. Au niveau de la conscience dite théorique, se généralise l'incertitude portant sur ce

qu'est l'homme comme vivant socialisé par la parole. Au niveau pratique, les partenaires sociaux fuient les rôles et les obligations que le contexte social leur impose d'accepter. Plus profondément, le rapport de l'homme à l'action caractéristique de la modernité se métamorphose : l'action n'est plus un moyen pour une fin déjà déterminée et dont on est certain qu'on doive l'atteindre. Dans son ouvrage *Die Seele im technischen Zeitalter*, A. Gehlen décrivait déjà cette métamorphose :

“Il s'agit toujours de moins en moins de trouver les moyens techniques de produire des buts déjà définissables, de découvrir les meilleures méthodes de connaissance pour des domaines d'objets pré-donnés ou de maîtriser artificiellement des contenus du monde déjà connus. L'enjeu est inverse : il s'agit d'essayer et de faire varier dans tous les sens possibles les moyens de figuration, les moyens de pensée ou les procédures disponibles, de mettre en jeu tout ce qu'on peut pour voir ce qui en sort” [Gehlen, 1957, p. 28].

La parole y est utilisée comme un moyen d'expérimentation du consensus. On y recourt simplement “pour voir ce qui en sort”, c'est-à-dire pour voir si ce consensus se produit et pour en déterminer les conséquences, lorsqu'il se produit, pour soi et pour ses propres partenaires sociaux.

Face à l'éclatement des conduites qui accompagne cette incertitude “anthropologique” et mutuelle généralisée, les théories des actes de parole d'Austin [1971], Grice [1957, 1975], Searle [1972, 1982, 1983], Apel [1973, 1987] et Habermas [1987, 1992] tentent de restaurer le rapport classique de l'action à son but. Dans cette recherche du but de la communication qu'est le consensus ou l'entente mutuelle des interlocuteurs, l'hypothèse émise en tout acte de parole sur la nature de celui-ci ne peut s'exprimer qu'en se présupposant déjà vérifiée, déjà confirmée. Elle organise déjà comme telle les connaissances, les actions et les désirs des partenaires en leur conférant l'apodicticité de la certitude dont elle jouit elle-même en se produisant du seul fait qu'elle se dise. Il suffirait à leurs yeux de la reconnaître comme telle et de se plier aux règles qui en dérivent pour rendre aux actes de parole la force régulatrice qu'ils avaient dans le monde institutionnel. Est-ce possible ? à quelles conditions ?

## **II. L'institutionnalisation des actes de paroles par les théoriciens des *speech-acts***

Les systèmes juridiques, moraux et politiques étant devenus invalides, érodés qu'ils sont par l'expérimentation communicationnelle, il faut faire reconnaître les seules lois qu'on ne peut pas ne pas suivre, celles de la communication, car elles demeurent les seules lois auxquelles on doit

continuer à se soumettre même lorsqu'on s'expérimente les uns les autres par la parole. Dans ce contexte d'expérimentation généralisée, la communication paraît nécessairement constituer la seule institution qui demeure valide et qui puisse continuer à le demeurer. Il suffirait que les interlocuteurs s'identifient à ce qu'ils se disent, qu'ils rendent déterminants, à leurs propres yeux, leurs accords mutuels en étant cohérents avec ce qu'ils se disent, sincères lorsqu'ils parlent et fidèles aux engagements qu'ils prennent. S'ils parviennent à se fixer aux seuls accords auxquels ils accèdent par la communication, il semble qu'ils puissent se contraindre à être en accord avec les autres dans le reste de la vie : dans leur perception et dans leur connaissance scientifique du monde aussi bien que dans leurs conduites intersubjectives et dans leurs rapports sociaux. Pour les fixer à ce consensus, il semble qu'il suffise de décrire les règles de la parole, celles qu'on ne peut pas ne pas suivre dès qu'on parle et qu'on sait ce qu'on dit. Les théoriciens des actes de parole n'ont pas besoin d'édicter des lois juridiques qui seraient différentes des règles de parole, des lois morales différentes des règles sémantiques guidant l'usage des verbes illocutoires, ni non plus besoin de donner, par un moyen ou par un autre, force politique à la communication. Il semble que la reconnaissance de ces lois, transmise dans les descriptions qu'on en donne, exige nécessairement de la part de ceux qui les reconnaissent, qu'ils leur obéissent. Ces règles sont chargées d'accords "transcendants", essentiels aux jeux de langage : ne pas les suivre, ne pas réactiver ces accords à chaque parole, c'est rendre dépourvue de sens l'énonciation elle-même de ces paroles. Cette intuition d'une grammaire transcendantale du langage, héritée de Wittgenstein, est présumée faire de ces jeux de langage des formes de vie : elle guide également, on le sait, la volonté qu'ont Austin, Grice, Searle, Apel et Habermas de régénérer notre rapport au langage.

Lieu de garantie de tout jugement, l'accord déjà là dans les conventions institutionnelles donne au jugement social, transcendant aux individus, la force performative propre aux énonciations qu'il suffit d'énoncer pour réaliser les actes qui y sont désignés. Depuis Austin, il semble suffire de prononcer et d'invoquer cet accord, puis, de le faire intervenir dans la vie courante en invoquant les conventions qu'il faut et au bon moment : chacun semble dépositaire d'un jugement infaillible d'appropriation des conventions au contexte. Toute énonciation performative émise conformément à l'énoncé verdictif approprié, à un jugement qui juge de son ajustement au contexte physique, social et mental des partenaires impliqués, et repose ainsi sur un jugement d'appropriation partagé, est bonne et juste. Il suffit d'être déjà celui qu'il faut pour cela et de suivre les règles d'invocation des performatifs de façon fidèle et en se conduisant en conséquence. L'énonciation performative de promesse, d'ordre, de conseil ou de condamnation est alors heureuse. Et les dominants disent toujours ce qu'il faut.

Le problème qui surgit est bien sûr que les jugements à exprimer sont toujours différents dès lors qu'autrui a autre chose à me dire que ce que j'ai à lui dire, puisqu'il ne dit pas la même chose que moi et au même moment, s'il est vrai, bien entendu, que cette parole réponde comme il se doit à ce qu'on a besoin d'entendre l'un et l'autre. Dès lors ces jugements d'appropriation visent toujours à combler le seul besoin qu'il faille chez autrui, de la seule façon qu'il faille et en invoquant la seule convention à invoquer. Mais ce seul accord social qu'il faille produire est toujours envisagé par les partenaires de façon différente, et donc antagoniste : il est toujours faux, toujours apparemment faux. Aussi dès qu'il est recherché dans une invocation performative, doit-il toujours se justifier, aussi ne le peut-il qu'en annihilant le jugement d'autrui. La guerre du jugement caractérise cette expérimentation sociale par la parole où je dois toujours prouver que l'autre a tort pour pouvoir avoir raison.

Cette compulsion à la preuve et à la réfutation d'autrui exige pour être satisfaite qu'autrui croie, désire et agisse comme on désire lui prouver qu'il doit le faire. Elle impose sa loi sous l'aspect d'une morale de l'expérimentation communicationnelle où le test de l'accord d'autrui valide la pertinence de l'énonciation en même temps que l'objectivité des croyances, des désirs et des intentions d'action qui y sont transmises. Je dois d'avance n'avoir comme croyances et comme désirs que ceux que je puis transmettre à autrui, que ceux qui ont subi avec succès ce test expérimental de l'accord d'autrui : avec effet protreptique. Cet effet est à son tour vérifié par l'action d'autrui : je ne puis croire qu'autrui a les croyances et les désirs que je lui ai transmis, que s'il se conduit par la suite conformément à eux. Tel est le sens de la morale gricéenne du vouloir dire : je communique avec autrui en lui faisant reconnaître mon intention de communiquer et par l'action que je fais intentionnellement pour le lui faire reconnaître.

Comme je me fais comprendre ou non indépendamment de mon désir de me faire comprendre, autrui se trouve en accord ou en désaccord avec mes croyances indépendamment de mon désir que j'ai de les lui transmettre en lui faisant reconnaître que je veux les lui transmettre. Cette indépendance de l'adhérence aux croyances et aux désirs communiqués par rapport au désir qu'a l'énonciateur d'y faire adhérer ses allocutaires, agit comme un test d'objectivité. Mais ce critère d'objectivité protreptique a beau avoir l'air d'être la seule façon de s'assurer du partage effectif des croyances et des désirs, de leur caractère factuellement commun, la conduite de l'allocutaire, même conforme aux croyances et aux désirs qu'il reconnaît siens ne saurait avoir qu'une validité exhibitive. Que tous croient ou désirent la même chose montre qu'ils le font lorsqu'ils le disent et agissent en conséquence, de façon cohérente par rapport aux croyances et aux désirs qu'ils affichent, mais cela ne saurait constituer le test d'objectivité qu'on présume que cela constitue. Même pourvus d'une

force protreptique généralisée à tous, croyances et désirs n'ont qu'une validité exhibitive tant que les interlocuteurs ne reconnaissent que l'événement de leur adhérence à eux, tant qu'ils ne se reconnaissent qu'affectés par cette adhérence, par cet accord avec ces croyances et ces désirs, sans savoir pourquoi : ils y sont identifiés métapsychologiquement, comme observateurs d'eux-mêmes qui reconnaissent ainsi qu'il advient qu'ils y adhèrent. Tant que les croyances ne demeurent que croyances, elles peuvent être réduites à de purs et simples désirs de croire par la réflexion de justification. Leur vérité s'y reconnaît psychologisée et ne caractérise qu'un effet d'adhérence, d'harmonie des individus avec leurs contenus. Plus ceux-ci ressentent qu'ils doivent en faire des certitudes, plus ils s'aperçoivent que ces croyances n'appartiennent qu'à eux.

A l'inversion communicationnelle où l'effet protreptique se convertit en effet exhibitif, est corrélée une inversion mentale où la croyance se subordonne aux désirs. On s'aperçoit toujours ne croire qu'à ce qu'on désire croire tant qu'on ne peut être certain de l'objectivité de la vérité véhiculée par cette croyance. Mais le rapport de justification des croyances et des désirs, de ce qu'on appelle habituellement "rationalité" fonctionne sur la prémisse inverse, sur le principe suivant lequel on ne doit avoir que des désirs subordonnés à des croyances justifiées et accordés à elles. S'éprouve, au cœur de cette inversion mentale, la déconnexion maximale des interlocuteurs d'avec la réalité, car l'on n'y enregistre plus alors que le fait qu'on s'écoute croire, qu'on s'écoute soi-même dans le contenu de la croyance en y reconnaissant son propre désir de la croire vraie : ce qu'on a dû présupposer qu'elle était pour pouvoir l'avoir pensée, pour en avoir désiré la vérité au point de la penser. Dans la morale expérimentale du test de transmission des croyances et des désirs, on désire s'écouter les uns les autres. Seul ce désir d'écouter de soi et d'écouter mutuelle est autorisé à se satisfaire sans que ce cercle de communication puisse pour autant se rattacher au cercle de la réalité du monde ou de la réalité des individus, c'est-à-dire des seules réalités dans lesquelles ils puissent se reconnaître comme sujets, comme sujets qui se jugent être ce qu'ils sont et qu'ils le sont aussi effectivement qu'ils se jugent l'être.

Cette psychologisation des situations de parole renforce la guerre des jugements au lieu de la clôre. Plus autrui refoule notre jugement performatif (puisqu'il n'a pas pu l'avoir en même temps que nous et qu'il ne peut donc être que faux), plus il devient inconditionnellement contraignant de lui montrer la vérité et la véridicité de la croyance qui le sous-tend, mais plus celle-ci devient idiosyncrasique, déconnectée du désir d'autrui, plus elle paraît coupée du circuit communicationnel et privatisée. La seule solution qui semble pouvoir nous arracher à cette privatisation du jugement serait de montrer que la compréhension sémantique du verbe par lequel nous exprimons et faisons ce que nous disons en parlant, nous fait toujours déjà sortir de nos croyances et de nos désirs privés, à la fois (1) —

pour communiquer que nous faisons l'action même que nous disons faire en communiquant et (2) — pour le faire. Nous devons poser la réalité de l'acte de promettre ou d'ordonner pour pouvoir comprendre ce que nous faisons. Le réalisme illocutoire searlien fait qu'on ne peut comprendre ce qu'on dit sans comprendre qu'on pose comme réalité indépendante des sujets, la réalité de l'acte de parole comme réalité et comme acte. On sortirait ainsi d'entrée de jeu du cercle solipsiste des monades énonciatrices et allocutaires vouées à n'écouter qu'elles-mêmes. Le langage illocutoire serait de nature nécessairement hétéro-référentielle bien qu'il donne l'apparence du contraire : il produirait un monde commun et indépendant des sujets, le monde des actes illocutoires. Dans la promesse, je ne crois pas simplement promettre, je ne désire pas simplement promettre, je ne promets pas simplement de promettre, je contracte effectivement l'obligation que je dis contracter, et ce, du seul fait que j'énonce ma promesse.

L'accord avec autrui, présupposé dans l'acte qu'on veut réaliser à l'avantage de l'allocutaire, se trouve instrumentalisé dans cette promesse. On s'y fait l'instrument de réalisation de l'accord sur la réalisation inconditionnelle de l'objet de promesse. On s'y présente comme l'esclave d'autrui, comme celui qui met son action à son service et ne peut lui donner de plus belle preuve d'être bien en harmonie avec ses buts que la façon dont il met déjà à son service son énonciation en en faisant une promesse, après avoir identifié l'avantage et le désir d'autrui en s'identifiant parapsychologiquement à lui, à ses actions consommatoires, se faisant ainsi accepter comme son psychologue patenté. L'identification de cet intérêt, la façon dont nous remplissons parfaitement notre rôle de psychologue, doit témoigner de notre sincérité d'esclave.

Mais comment autrui saurait-il que nous sommes bien l'instrument que nous nous disons être ? que nous ne nous y contentons pas de nous engager à nous engager en restant factuellement insincères ? La communication illocutoire parvient-elle à instaurer un horizon commun d'orientation, indépendant des interlocuteurs et porteur de certitudes aussi certaines qu'on désire qu'elles le soient ?

Il est bien évident que non, car la reconnaissance de l'acte illocutoire et son acceptation comme telle par l'allocutaire reposent toutes deux sur la confiance qu'a celui-ci en la sincérité de l'énonciateur, mais cette croyance ne peut jamais devenir une certitude, aucun des partenaires ne pouvant être parapsychologiquement présent à la conscience de sincérité ou d'insincérité de l'autre. Toute certitude sur l'acte illocutoire : sur son existence et sur son essence, sur sa force effective d'obligation, dépend de cette certitude qui a trait à la sincérité des partenaires, aussi celle-ci paraît *a priori* et inéluctablement incertaine. Dans cet horizon d'analyse, toute énonciation est réductible à une promesse, mais la déclaration performative de promesse ne peut jamais y être ni endossée, ni justifiée, ni couverte par la transmission de son caractère expressif.

Dans ces trois cas, tout se passe comme si l'on voulait s'approprier d'avance (performativement, protreptiquement ou illocutoirement) le jugement de ses allocutaires en empêchant, par les conditions de réussite qu'on impose à cette reconnaissance, qu'il puisse être faux. Tout se passe comme si l'on cherchait à savoir qu'il est vrai dès lors qu'on l'a compris et qu'on adhère dans la croyance ou le désir à ce qu'on a compris ou fait comprendre. Tout se passe comme si les interlocuteurs se faisaient parler les uns les autres à condition qu'ils ne jugent pas ce qu'il disent, mais qu'ils soient jugés par leurs allocutaires, c'est-à-dire qu'ils ne parlent pas. On s'y juge toujours soi-même comme un autre et au nom de l'autre. Mais on interdit allègrement, du même mouvement, à tout autre de le faire, d'être lui-même cet allocutaire d'autrui qu'il doit être également puisqu'il ne peut remplir les conditions d'ubiquité parapsychologique qu'il doit remplir pour pouvoir faire le minimum de ce qu'il a à faire, pour pouvoir accepter ma promesse de dire et de faire ce que je dis que je fais au moment même où je lui dis que je le fais.

La pragmatique transcendantale de K. O. Apel et la pragmatique universelle d'émancipation socio-politique d'Habermas parviennent à situer ces théories dans le contexte contemporain de l'expérimentation et à en dégager l'enjeu en reprenant les analyses d'Heidegger [1927, 1976] et de Gehlen [1964, 1966]. À travers les échecs de l'expérimentation communicationnelle et sa volonté de les maîtriser par les théories du langage, l'homme contemporain se rend compte qu'il a encore à se faire devenir ce que l'anthropologie de Gehlen et l'ontologie d'Heidegger avaient révélé qu'il était déjà : être de communication dans son être social aussi bien que dans sa *psychê*. Il doit se rendre consciemment conforme à sa nature communicationnelle en reconnaissant qu'il s'est toujours déjà anticipé lui-même en toute communication : sous la forme du consensus avec autrui et avec lui-même qu'il cherche à y produire. Apel transfère dans le rapport au consensus, le rapport temporel à soi qu'Heidegger avait reconnu en tout rapport au monde dans *Die Logik - Die Frage nach der Wahrheit* et dans *Sein und Zeit* : "le s'anticiper soi-même en se trouvant toujours déjà auprès de son monde (*Sich-selbst-vorweg-schon-bei-seiner-Welt-sein*)". Ce qui est transcendantal et action transcendantale en tout rapport au monde, c'est de produire ce rapport au monde comme étant déjà un consensus avec soi et avec autrui. Le rapport à la connaissance, à l'action et au désir ne peut s'objectiver qu'en se pensant comme expression d'un rapport anticipé avec la communauté virtuellement illimitée des interlocuteurs et avec soi-même. Aussi la description des règles d'usage des verbes exprimant les actes de parole serait-elle impuissante à résoudre le problème contemporain de l'obéissance aux règles dans lesquelles se trouve enregistré cet accord : elle ferait et ferait faire l'expérience de ce qu'il ne suffit pas de rendre ses allocutaires à nouveau conscients du contenu de ces règles pour leur rendre *ipso facto*,

du seul fait qu'on les décrit, comme magiquement, leur force d'obligation. On ne rend sa force d'obligation (*Verbindlichkeit*) au consensus, souligne Apel, qu'en rendant chacun conscient de la responsabilité éthique dans laquelle le met sa "nature" communicationnelle de devoir le suivre. Seule cette responsabilité éthique, assumée collectivement au sein d'une opinion publique dotée d'une puissance législative pourrait restaurer, en s'aidant d'une argumentation libre de contraintes, un champ de certitudes juridiques et politiques respectueuses de l'autonomie des partenaires sociaux ainsi que de leur droit à la justice.

Affirmer le caractère transcendantal, pragmatique et socio-politique du consensus, c'est, pour Apel et Habermas, affirmer le primat du sujet *pratique* dans la communication : on ne se *fait*, au sens propre du mot, être de communication qu'en reconnaissant la force *normative* de ce consensus. Il faut reconnaître cette force normative à la fois dans la théorie : en établissant précisément qu'elle est une norme, et dans la pratique : en se faisant suivre cette norme. L'harmonisation sociale et psychique désirée n'est accessible qu'à condition d'accepter d'orienter l'expérimentation sociale et psychique en fonction des accords effectivement obtenus, déjà présents ou encore opérants, que si l'on fait triompher, de façon aristotélicienne, la sagesse inhérente à ces consensus dans la vie théorique, dans la vie pratique et dans la vie mentale. L'échec de l'application de ces théories dans la vie de parole quotidienne tient à ce qu'on y réactive un concept de la subjectivité aussi monologique et moderne que ces théories elle-mêmes. Le concept d'action qu'on y rend transcendantal sous couvert d'acte de parole demeure emprunté à Kant et à Fichte. La pensée n'y reconnaît pas vraiment qu'elle est de nature communicationnelle puisqu'elle n'admet qu'une chose, c'est qu'elle doit se plier à la norme du consensus. Elle demeure donc une intuition réglant le jugement juridique quotidien, gérant le vouloir dire ou régularisant l'engagement illocutoire. Elle ne peut parvenir à ses fins : à régler l'expérimentation communicationnelle de soi, d'autrui et du monde par le consensus, en soumettant l'usage des signes à la conscience théorique (locutoire) et pratique (illocutoire) qui l'accompagne. Car elle ne sait elle-même ni pourquoi, ni comment elle peut et doit faire reconnaître comme telles les règles du jugement performatif, celle du vouloir dire ou les règles constitutives des promesses qu'elle institue en règles du langage par ses descriptions théoriques.

Suffit-il pourtant de repérer l'enjeu pragmatique des théories des actes de parole et leurs limites monologiques et métapsychologiques pour obtenir la fixation de tous au consensus comme à la forme de vie qui règle toutes les autres ? ou n'en vient-on pas à soumettre ainsi la vie sociale et la vie psychique à une force aussi aveugle que l'imaginaire expérimental contemporain, à la force d'accord collectif présumée propagée par le

consensus ? Pourquoi cette force collective du jugement serait-elle plus objective que l'ensemble des jugements formulés par les consciences individuelles qui y participent ? en voulant introduire la norme du consensus dans la communication avec soi qu'est la pensée, n'introduit-on pas l'expérimentation et l'incertitude généralisée qui en résultent, dans la pensée elle-même ? ne force-t-on pas cette dernière à ne plus savoir ce qu'elle pense ?

### III. La nature "pathologique" de la prosopopée pragmatique

En voulant faire régner une instance de jugement universelle et indépendante dans la vie sociale et dans la vie psychique, les théories des actes de parole, tout comme les pragmatiques transcendantales et universelles d'ailleurs, soumettent qu'elles le veulent ou non, le jugement inhérent au consensus à "son application", à l'expérimentation de ce consensus dans le reste de la vie. Elles font ainsi parler la "nature interne" (sociale et psychique) de l'homme à la façon dont les scientifiques sont présumés faire parler la "nature externe", le monde visible, en soumettant la vérité de leurs hypothèses aux résultats de leur expérimentation du monde visible. Elles reproduisent ainsi le mouvement par lequel les pragmatiques scientifiques de Peirce [1960], Wittgenstein [1961] et Kripke [1982] subordonnent le jugement scientifique de vérité au consensus avec la nature externe et font retomber les scientifiques dans leur enfance animiste en leur faisant déléguer leur propre puissance de parler et de juger au monde visible : elles ne font que transférer la méthode d'expérimentation et la conviction animiste qu'elles prêtent aux scientifiques dans le contexte d'expérimentation communicationnelle des interlocuteurs les uns par les autres. Reposant sur des postulats analogues, elles produisent des effets analogues. Les pragmatiques de la science ne peuvent que renforcer l'incertitude des scientifiques en laissant être les mondes scientifiques les plus contradictoires, pourvu que chacun d'entre eux soit aussi bien confirmé que les autres : elles produisent une agnosie scientifique généralisée en imposant un excédent théorique incontournable, où l'on ne sait plus ni ce qu'on sait, ni ce qu'on ne sait pas. Elles ne peuvent, quant à elles, que renforcer l'incertitude quotidienne, sociale et mentale, qu'affrontent les hommes à propos de ce qu'ils sont, de ce qu'ils font et de ce qu'il désirent. L'effet produit est nécessairement, là encore, inverse de celui qu'elles recherchent : elles généralisent allègrement l'apraxie, l'anorexie et l'ataraxie engendrées par l'expérimentation totale en les transformant en maladies de la réflexion.

Les actes de paroles demeurent en effet aussi irréfléchis qu'ils l'étaient dans les théories des *speech-acts*. Disciple convaincu de Merleau-Ponty et

du dernier Husserl, Apel les pense comme le lieu d'un cogito pré-réflexif : comme des *gestes*. Comme les hypothèses décrivant le monde, les actes de parole ne projettent leur hypothèse de vie et de parole qu'en intervenant pratiquement dans la réalité, qu'en la transformant de façon à la rendre connaissable à partir d'un nouveau point de vue. Ils ont ainsi une force qu'Apel dénomme *technognomique*. L'hypothèse, à elle seule, n'est qu'un geste scientifique : seule son expérimentation est habilitée à faire le tri entre ce qu'on désirait que la nature soit pour avoir pu la penser, mais qu'elle n'est pas, d'une part, et d'autre part, ce qu'on désirait qu'elle soit et qu'elle est effectivement. Seule l'expérimentation est présumée faire parler la nature de son propre point de vue : elle est *physiognomique* [Apel, 1958]. On présume qu'il en va de même dans la communication où il s'agit de faire parler la nature interne de tous pour y laisser être les désirs, les besoins, les droits, les devoirs et les bonheurs que tous sont. Le consensus des scientifiques se libère de l'imaginaire idiosyncrasique, privé en se rendant visible, en se faisant confirmer par la nature visible : il en va de même du consensus social, doté par avance d'une force d'émancipation.

Pragmatiques et théories des actes de parole, qu'elles soient descriptives ou prescriptives, partagent toutes le même préjugé : celui que Gehlen [1966] a retracé à l'origine du langage à la suite de Herder [1772] et de W. von Humboldt [Humboldt, 1836]. La communication n'établit une harmonie avec autrui qu'en projetant dans la nature externe ou interne la structure communicationnelle inhérente à l'identification de l'homme aux sons émis et entendus : qu'en prêtant la parole aux choses, aux désirs ou aux bonheurs dans une sorte de *prosopopée verbale* comme on prête à autrui d'être en accord avec nous et de répondre favorablement d'avance à notre appel, à notre désir, pour pouvoir lui dire ce qu'on lui dit et en le lui disant. L'objectivation de l'homme et du monde présentée dans l'acte de parole est toujours portée par cette structure de projection où (1) — l'on ne peut ni s'imaginer, ni imaginer autrui en désaccord avec ce qu'on désire et avec ce qu'on désire qu'il désire (pour pouvoir dire ce désir) et où (2) — ce qu'on objective est ce qui répond déjà favorablement au désir exprimé lui-même. Les dieux du polythéisme étaient déjà ces désirs hypostasiés et réfléchis dans le monde, par lesquels parlait le monde lui-même pour se révéler nécessairement favorable à la réalisation de ces désirs. Dans le Dieu du monothéisme judaïque, l'homme se reconnaissait par Dieu créateur et par prosopopée divine interposée, pouvoir satisfaire le désir de tous ses désirs : son désir d'immortalité, s'il se pliait à ce que la parole faite Dieu avait décidé qu'il devait être. En voulant rendre force au consensus pour orienter l'expérimentation mutuelle inéluctable, on désire réidentifier chacun, théoriquement et dynamiquement, à la prosopopée d'accord qui porte toute autre prosopopée : on cherche à y réactiver le désir de certitude comme désir qui ne peut pas ne pas être comblé

d'avance dans le consensus effectivement obtenu et du seul fait qu'il advienne. Les pragmatiques transcendantales et universelles, qui ne sont que l'expression de cet unique préjugé, ne peuvent pas davantage rendre force de loi au jugement consensuel que la religion judaïque ne pouvait mettre en présence de son Dieu.

Mais cette impuissance pragmatique est aussi invisible que ce Dieu, car il est prêté à la force d'adhérence du consensus illocutoire une force d'attraction cognitive aussi magique que l'est la force performative de toute énonciation. L'acte de parole décrit comme énonciation performative est la seule action fichtéenne repérable, la seule action qui parvienne à se produire magiquement : du seul fait qu'elle se fasse désigner par celui qui l'énonce et qui la fait ainsi exister. La conscience d'énonciation apparaît ainsi comme la seule conscience d'action qui s'accompagne du sentiment de sa nécessité. Aussi semble-t-il suffire que les partenaires donnent leur accord dans cet "échange" illocutoire, pour reconnaître que l'énonciateur illocutoire a produit l'acte illocutoire aussi effectivement qu'il a dit qu'il le produisait, en l'énonçant. Dans les formes syntaxiques standard : "je vous ordonne de...", "je vous promets de...", "je vous affirme que..." ou encore "les passagers sont priés d'emprunter les passerelle", l'énonciateur doit anticiper l'accord de ses allocutaires sur la valeur illocutoire qu'il donne à son énonciation, sur son hypothèse illocutoire, aussi bien que sur l'existence de l'acte illocutoire lui-même, pour pouvoir faire cet acte en le disant. L'accord d'autrui entérine cette anticipation expérimentale faite du point de vue du consensus anticipé, son désaccord l'élimine, en la rendant nulle et non avenue.

Si seule l'harmonie consensuelle désirée fait de l'acte de parole, un acte, en quoi cet acte demeure-t-il donc un acte ? La tache aveugle introduite dans l'auto-confirmation par lui-même du consensus anticipé en toute parole inverse pourtant la catégorie pragmatique de l'action en catégorie d'affection. Le consensus est l'effet d'une affection mutuelle par le comprendre, d'une affection qui donne réalité au sens transmis en y identifiant les interlocuteurs, en en faisant leur vérité et en faisant de cette identification à ce qui est dit, la vérité de leur existence d'interlocuteurs. L'auto-affection de pensée et de jugement, vécue sous les espèces de l'écoute mutuelle, est pensée comme auto-affection mutuelle de soi comme énonciateur et de soi-même comme allocutaire de cet énonciateur. C'est cette auto-affection d'accord ou de désaccord avec soi et avec autrui qui doit être régulatrice de toute connaissance, de toute action et de tout désir comme elle est présumée l'être de l'action verbale proprement dite en fixant à la connaissance dans la croyance, en incitant à l'action, dans l'intention d'agir et en rivant au désir, dans l'adoption du désir. Si le choix de faire du consensus la loi de sa vie est pensé sur le modèle de la façon dont on choisit de déclencher un programme moteur, une action physique à partir de sa représentation, le fonctionnement même du consensus

impose, quant à lui, qu'on se fasse accepter la force des désirs, des croyances et des intentions communs comme un effet commun d'accord, un effet indépendant du vouloir privé qui a cherché à le produire, mais comme un effet d'accord aussi aveugle que ce vouloir et ce désir privés eux-mêmes. Prosopopées de soi-même et d'autrui, les actes de parole ont beau ne pas pouvoir se dérober à la loi du consensus, ils ne permettent pas pour autant de distinguer entre désir et réalité, que ce soit en autrui, en soi-même ou dans le monde.

Prisonnier du concept aristotélicien de *praxis*, on continue à croire, comme tout bon moraliste, que l'homme peut ou non se transformer directement en consensus et qu'il suffit qu'il le fasse consensuellement pour qu'il le fasse bien et qu'il juge comme il convient. Mais que l'homme soit en tout acte de parole, comme en toute pensée, cet accord anticipé avec la connaissance, avec l'action ou avec le désir objectivé dans son énonciation, lui interdit d'avoir un rapport direct à lui-même : il ne se pense qu'avec les choses. Réciproquement, il ne produit un rapport réel aux choses et à autrui qu'en y jugeant de la réalité d'accord avec lui dont il y jouit, comme étant ou non sa propre réalité. Cela implique que la connaissance s'y reconnaisse comme connaissance effective, l'action, comme action qui se reconnaît nécessairement à réaliser, dans la représentation de l'action elle-même et que le désir se reconnaisse lui-même comme le désir dans lequel le sujet se juge être en accord avec lui-même et avec l'objet désiré.

#### IV. Le jugement de vérité dans les actes de parole

On ne fait quitter à la théorie du langage l'horizon des métaphores de la perception du visible, de l'action physique et de l'auto-affection par lesquelles se réfléchit la conscience de parler qu'en tenant compte du caractère indirect à soi, à autrui et au réel qui caractérise le rapport des interlocuteurs à l'acte de parole. On ne rétablit ce caractère indirect de l'acte de parole et de la pensée qu'en reconnaissant qu'on ne peut penser ou énoncer une proposition *p* sans la penser vraie. Énoncer *p* ou penser *p*, c'est penser que *p* est vrai, car on ne peut que la penser vraie pour pouvoir la penser, pour pouvoir isoler le seul et unique référent dont on y parle et pour pouvoir lui prédiquer sa propriété comme lui appartenant de façon aussi objective qu'existe objectivement ce référent lui-même : comme ce dont l'objectivité fait que ce référent constitue un objet et cet objet. Penser ou dire que "l'herbe est verte", c'est penser ou dire que l'herbe est aussi objectivement verte qu'il est vrai qu'il y a de l'herbe et c'est se faire reconnaître du même coup qu'il est aussi vrai que l'herbe est verte, qu'il est vrai qu'on le dit et qu'on dit vrai en le disant. La pensée de la vérité de

la proposition définit l'usage de cette proposition dans la communication avec autrui comme dans la communication avec soi. Utiliser une proposition, c'est la penser vraie : la pensée de la vérité de p est nécessaire à sa production et solidaire de l'usage de la copule "est" ou du verbe de la proposition principale employé de façon catégorique. Mais on ne peut non plus comprendre une proposition sans la penser vraie : le consensus avec soi et avec autrui qu'on doit virtualiser pour se parler ou pour parler à autrui n'est pas position intuitive de l'identité de la représentation de l'acte de parole avec la représentation de sa réception par soi-même et par autrui, mais c'est un véritable consensus transcendantal. Il ne s'anticipe lui-même nécessairement que parce qu'il est porté par une vérité transcendantale : c'est parce qu'il s'anticipe comme tel dans la pensée de la vérité de cette proposition qu'il fait sortir son porteur (l'énonciateur, l'allocutaire ou l'être pensant) du langage et de lui-même pour produire son rapport à une réalité quelconque ainsi qu'à sa propre réalité. La proposition ne permet en effet de reconnaître sa vérité ou sa fausseté en faisant reconnaître autre chose qu'elle, qu'en étant présupposée vraie dans l'acte même de la produire, qu'on la pense ou qu'on la dise, pour pouvoir être dite ou pensée. Utiliser une proposition, c'est nécessairement virtualiser sa vérité et reconnaître, en la jugeant, qu'elle est effectivement aussi vraie ou aussi fausse qu'on a dû la penser vraie pour pouvoir la penser.

Affirmer cela, c'est renverser, à l'intérieur de la théorie du langage, le primat pragmatique du sujet pratique sur le sujet théorique. C'est en effet affirmer également que le langage n'a sa force transcendantale : qu'il ne peut rendre possible la perception, la connaissance, l'action motrice et le désir en les objectivant, qu'en les faisant penser être aussi réels qu'on doit les penser réels pour pouvoir les penser et qu'en les faisant penser aussi conformes à ce qu'on en dit, qu'on a dû les penser conformes à ce qu'on en dit pour avoir pu les penser tels ou tels. Cet empirisme du jugement est philosophique en ce que l'expérience de la vérité de la parole y conditionne l'expérience de l'objectivité sensible elle-même tout comme elle conditionne celle de l'objectivité de l'action et du désir. Pour pouvoir faire juger de sa propre vérité, cette transformation radicale qu'on fait subir à l'approche des théories pragmatiques du langage, doit être effectuée et développée dans une théorie transcendantale de l'énonciation propositionnelle, dans une théorie transcendantale de la communication, et enfin, au niveau de la théorie communicationnelle du psychisme où s'était établie la théorie anthropologique de Gehlen : il s'agit d'y substituer une théorie du jugement de vérité qui rende compte de l'engendrement des rapports de l'âme et du corps par l'identification du vivant humain aux sons, mais qui ne se contente pas de redoubler la conscience phénoménologique de l'écoute des sons, par la conscience de l'identité du sens commun que ceux-ci véhiculent.

### 1• Théorie transcendantale de l'énonciation

La scission du comprendre et de l'affirmer tient à la conscience psychologique qu'on a de pouvoir comprendre une proposition sans savoir si elle est vraie ou fausse. Cette évidence psychologique a beau avoir été mise au fondement du logicisme par un anti-psychologue aussi averti que Wittgenstein, elle n'en est pas moins fausse. Pensée et parole sont soumises à la même logique de l'affirmation : ce constat inspirait déjà la réduction ramseyenne [Ramsey, 1931] des propositions portant sur la vérité d'autres propositions, à l'usage de ces autres propositions elles-mêmes. Dire : " la proposition 'la neige est blanche' est vraie " revient à dire : "la neige est blanche". On ne refuse pas seulement, avec Wittgenstein cette fois, la possibilité d'un métalangage, on affirme qu'utiliser telle ou telle proposition, c'est la penser vraie, qu'on la pense en se la disant à soi-même ou en la disant à autrui. Ramsey retrouve ici une vérité découverte par Peirce et qu'ont développée après lui, des logiciens comme Hans Lipps [1939] et Arthur Prior [1971]. Pour Peirce, "toute proposition affirme sa propre vérité" [1960]. Sa compréhension implique sa propre vérité, et c'est du point de vue de cette vérité posée et présumée à la fois, qu'elle permet de juger si elle est ou non aussi vraie qu'on la pense vraie. Mais Peirce, Ramsey, Lipps et Prior maintiennent cette découverte dans l'horizon méta-psychologique du mentalisme : en découvrant cette identification du sujet pensant sa parole à l'affirmation de p comme à un fait, ils en font un fait mental analogue aux faits externes qui confirment ou infirment les hypothèses scientifiques. Prior, par exemple, analyse "A croit que p" en " 'A croit que p .p' ou 'A croit que p .  $\neg$  p' " pour signaler que l'allocataire ne peut penser la parole d'autrui sans la penser aussi vraie que celui-ci la pense vraie ou sans la penser aussi fausse que celui-ci la pense vraie. Mais il ne va pas jusqu'à y déceler la condition transcendantale de l'usage du langage et de toute expérience : il ne dégage pas la nécessité et l'omniprésence de ce jugement de vérité en toute énonciation et en toute expérience, car le mentalisme ne lui permet pas de reconnaître que ce qui vaut du rapport de parole intersubjectif vaut aussi du rapport de communication à soi qu'est la pensée. Dès lors ce rapport mental est le jugement lui-même, un jugement qui n'a rien d'autre à faire qu'à reconnaître qu'il arrive comme un événement indifférent à la volonté de le produire et dont il suffit de constater l'occurrence en nous.

Se manifeste pourtant ici que la réflexion de vérité est constitutive du rapport d'objectivation, qu'il soit verbal ou pensé : elle ne peut donc être simplement l'objet d'une norme, d'un *Sollen*, comme le pense Austin, Grice, Searle, Apel et Habermas : le lieu de l'aperception d'une norme qu'on serait libre de respecter ou de ne pas respecter, mais elle est de l'ordre d'une loi nécessaire, d'un *Müssen*, de ce qu'on ne saurait s'empêcher de faire, que l'on parle ou que l'on pense.

Cette loi de vérité peut être développée et explicitée à l'aide de 4 principes :

1 — *un principe d'objectivation* : pour quelque énonciateur que ce soit, pour quelque proposition que ce soit, si cet énonciateur pense ou dit que p, alors il affirme que p. On ne peut penser une proposition sans la penser vraie.

2 — ce principe peut être étendu à la compréhension qu'en opère l'allocataire, comme *principe de réception* cette fois. Si l'énonciateur dit que l'herbe est verte, son allocataire ne peut comprendre ce qu'il dit qu'en pensant que l'herbe est effectivement verte. Quel que soit l'allocataire, quelle que soit la proposition émise par l'énonciateur, l'allocataire ne peut comprendre cette proposition sans la penser aussi vraie que l'énonciateur a dû la penser vraie pour pouvoir la penser (cf. [Poulain, 1993]).

3 — le troisième principe consiste à étendre ce principe à la réception qu'effectue l'énonciateur lui-même de ce qu'il dit, à titre d'allocataire de lui-même. Pour tout allocataire de lui-même qu'est tout énonciateur, il est vrai qu'il ne peut penser sa proposition sans la penser identique à elle-même : c'est-à-dire aussi vraie qu'il a dû la penser vraie pour pouvoir la penser, ou sans la penser non identique à elle-même : c'est-à-dire aussi fausse qu'il l'a pensée vraie pour pouvoir la penser. La comparaison simultanée et nécessaire de la proposition émise, énoncée et de la proposition entendue, comprise permet de dériver la vérité-cohérence d'une proposition, de sa vérité dite vérité-correspondance ou redondance, engendrée transcendantalement par la soumission nécessaire au principe d'objectivation et au principe de réception à propos de ce qu'on dit soi-même. L'énonciateur n'est pas seulement identifié au fait qu'il pense p et donc, qu'il la pense vraie : ce ne serait en effet ici qu'une identification psychologique et mentale à la pensée de la proposition, mais il la reconnaît aussi vraie qu'il a dû la penser vraie pour pouvoir la penser ou il la reconnaît aussi fausse qu'il a dû la penser vraie, car il ne saurait reconnaître, sans opérer ce jugement, de réalité différente de celle de sa proposition, ni donc de vérité. Et s'il la reconnaît fausse, il reconnaît nécessairement que sa vérité est contradictoire avec le fait même de la penser ou de la dire. Et il le reconnaît nécessairement, car c'est ainsi qu'il "sort" du langage : c'est ainsi qu'il produit un rapport au réel aussi réel que ce dernier et qu'il le reconnaît, ou au contraire, qu'il est contraint d'en reconnaître l'irréalité, qu'il doit admettre que la réalité n'est effectivement pas ce qu'il en pense, qu'il ne peut distinguer le réel de ce qu'il s'imagine qu'il est et qu'il se voit donc prisonnier de l'imaginaire de sens qu'il y projette. S'il ne peut penser et reconnaître que la fausseté de p, c'est alors un non-sens de continuer à la penser et à l'affirmer. C'est ainsi que l'identification logique du locuteur à ce qu'il dit se distingue de son identification psychologique.

4 — Ce principe peut enfin être étendu à la réflexion de l'allocutaire et il définit également la *compréhension mutuelle* comme *compréhension logique*. Pour tout énonciateur, pour tout allocutaire, que l'allocutaire soit l'énonciateur ou non, cet allocutaire ne peut penser la proposition qu'il pense ou dit sans la penser identique à elle-même : c'est-à-dire aussi vraie qu'il a dû la penser vraie pour pouvoir la penser, ou sans la penser aussi fausse qu'il a dû la penser vraie pour pouvoir la penser et la comprendre.

Cette conception de l'objectivité permet de résoudre le problème de sélectivité du discours scientifique qu'affrontent les pragmatiques de la science sous la forme de leur excédent théorique non résorbable et de l'agnosie qu'engendre celui-ci. Ces pragmatiques sont obligées de s'inventer des réalités essentielles, reconnaissables comme telles à la fin de la recherche : c'est ainsi qu'elles parviennent à justifier d'avance qu'on puisse reconnaître qu'on connaît bien tout ce qu'on a besoin de connaître. Elles doivent s'inventer également des propriétés essentielles : pour justifier, cette fois, qu'on ne connaisse de ces réalités que ce qu'il y a à connaître en elles. Cet essentialisme vient corriger le tychisme et le factualisme qui grèvent les théories de la vérité-correspondance : le fait que les propositions correspondent à des faits, ceux qu'elles décrivent et dont elles affirment l'existence, ne suffit pas à justifier que ce soient tels faits, et non tels autres, qui soient à connaître. Ici la sélection du référent dérive de l'usage logique du sujet ou de l'expression référentielle de la proposition et n'implique pas qu'on identifie toute la réalité à la réalité dont on parle. Exister, pour l'objet dont on parle, c'est être le référent dont on parle, mais l'usage du nom propre ou de l'expression référentielle et l'acte de se référer sont indissociables de l'acte de prédication, où l'on affirme la vérité de la synthèse propositionnelle : où l'on affirme, par exemple, qu'exister, pour la neige, c'est être blanche.

On ne peut donc repérer qu'un seul acte, l'acte de synthèse propositionnelle affirmative, comme acte générateur du rapport au réel. On ne conjoint pas, comme le désirait Wittgenstein, un acte de prédication :  $(\exists x) \varphi x$  à un jugement d'existence :  $x = a$ , comme si dire toute proposition  $\varphi a$  revenait à affirmer :  $a$  existe et il est tel et tel'. Mais on y affirme qu'exister, pour l' $x$  qu'on pose en vis-à-vis, en objet et auquel on se réfère, c'est être tel et tel : la réalité de cet objet est d'être cette propriété qu'on désigne de lui par l'intermédiaire du prédicat.

## 2• Théorie transcendantale de la communication

Le deuxième mouvement consiste à transférer cette loi de vérité dans le rapport de communication lui-même. Contre les théoriciens des actes de parole qui opposent les performatifs aux constatifs en montrant qu'on y fait abstraction de la réflexion de vérité et défendent un concept magique

de l'acte de parole et de sa réussite, il faut pouvoir montrer que tout acte de parole est réductible à l'affirmation et se trouve donc soumis à un jugement d'objectivité et de vérité comme l'affirmation elle-même. Ce n'est qu'à cette condition qu'on peut montrer que parole et pensée sont effectivement soumises à la même logique du jugement de vérité. Ce qui est transcendantal dans l'acte de parole, ce n'est pas de produire une action qu'il suffit de désigner pour faire, mais c'est l'affirmation transcendantale qui sous-tend tout acte illocutoire : le fait que l'énonciateur s'y constitue comme sujet transcendantal en jugeant être en accord avec le prédicat illocutoire qu'il se donne, parce qu'il s'y juge être ce que ce prédicat désigne et objective de lui aussi bien qu'il s'y juge être tel en tant que l'être d'accord avec lui-même qu'il est toujours comme "être de vérité". L'affirmation transcendantale de soi comme être de vérité, universelle en toutes ses objectivations verbales, s'y juge elle-même à chaque fois affirmer l'objectivité de cette objectivation. Cette affirmation de l'objectivité de l'énonciation est transcendantale parce qu'elle est la mesure de l'objectivité des perceptions, des actions non verbales et des pensées comme elle est la mesure de l'objectivité des paroles.

C'est la mesure de cette objectivité qui s'opère dans l'acte illocutoire et qui lui donne son contenu. Comment ? On ne peut penser, ni se communiquer à soi-même une proposition sans la penser vraie, on l'a vu. De même, on ne peut la communiquer à son allocataire sans la lui faire penser vraie, c'est-à-dire sans la lui faire penser aussi vraie qu'on l'affirme soi-même. Il suffit de décrire comment se couplent ces deux mouvements dans le jugement que l'acte de communication porte sur lui-même pour en dériver (1) la nécessité de vérité accompagnant l'énonciation illocutoire et lui donnant l'apparence d'un acte magique ainsi que (2) le contenu des actes illocutoires eux-mêmes.

Si objectiver un énoncé en lui donnant forme de proposition, c'est *ipso facto* s'identifier à la pensée de cette proposition et à son effet de vérité, communiquer, c'est objectiver l'identification mutuelle des interlocuteurs à la proposition communiquée pour autant qu'il est présupposé que cette proposition est reconnue identique chez les partenaires impliqués, c'est-à-dire qu'ils y jugent qu'elle est pourvue de la même force de vérité, de la même force d'objectivation, de la seule et unique valeur de vérité qui lui est reconnue lors de son énonciation. C'est sur la base de la reconnaissance commune de la seule valeur de vérité qui lui soit attribuée, que les partenaires peuvent s'accorder sur leur accord ou sur leur désaccord. Puisque l'assignation d'une valeur de vérité à un énoncé est équivalente à "l'usage" de cet énoncé comme proposition et à la reconnaissance de la vérité de celle-ci, cet accord conditionne la production de la pensée de p : l'énonciation de p à soi-même ou à autrui, aussi bien que l'assignation d'une valeur de vérité commune ou dissemblable à p : aussi bien que l'effet d'accord ou de désaccord produit entre les interlocuteurs.

Si l'énonciateur pense que l'herbe est verte et le dit, son allocataire ne peut penser "comprendre" la proposition énoncée (1) — sans penser la proposition : "l'herbe est verte", sans objectiver *p*, le fait que l'herbe soit verte, et (2) — sans penser que ce qu'il objective est identique à ce qu'objective l'énonciateur par l'énonciation de *p* : sans penser, qu'il objective, comme l'énonciateur, que l'herbe soit verte. C'est en présupposant que ce qu'il a objectivé est effectivement identique à ce que l'énonciateur objectivait par son énoncé, que l'allocataire peut juger de l'accord de l'énoncé : "l'herbe est verte" avec la réalité de l'accord présupposé ou la nier, en reconnaissant ou non, en affirmant ou non la vérité de *p*. L'existence de la proposition elle-même est instaurée par la reconnaissance de cette double présupposition. L'existence de la proposition elle-même (sa force d'objectivation et l'objectivité de l'énoncé) est ainsi aussi présupposée qu'il est affirmé que l'herbe est verte dans l'énonciation de "l'herbe est verte". Énonciateur et allocataire l'objectivent en se fondant sur la présupposition de l'identité propositionnelle et sur l'identité de sa valeur de vérité du seul fait qu'ils objectivent l'état de choses dont il est parlé. L'acte de communication se fonde ainsi sur le principe de l'identité communicationnelle de la proposition dans la mesure où il fait reconnaître que l'identité propositionnelle présupposée est aussi réelle qu'elle est présupposée l'être : quelle que soit la proposition dite par l'énonciateur, il est présupposé qu'il fasse penser à son allocataire la même proposition que celle qu'il pense en la lui communiquant et dès lors qu'il la lui communique. La possibilité d'objectiver un seul et unique état de choses par le même énoncé pour plusieurs interlocuteurs est ce qui se produit dans l'acte de communication et ce qui s'y reconnaît s'y produire ou non. Cette présupposition d'identité propositionnelle conditionne donc la reconnaissance du fait qu'elle soit elle-même remplie. Elle permet de reconnaître qu'une seule et unique proposition, la proposition affirmée vraie ou affirmée fausse, est communiquée.

Ce principe implique donc qu'il n'y ait qu'une seule et unique proposition qui soit à la fois énoncée, reçue et communiquée, que la seule proposition communiquée soit cette seule et unique proposition qui est à la fois énoncée par l'énonciateur et reçue par l'allocataire et enfin, que cette seule et unique proposition communiquée ait une seule et unique valeur de vérité. Si l'énonciateur fait penser à son allocataire autre chose que ce qu'il pense qu'il lui dit en lui disant que *p*, celui-ci est incapable de reconnaître en pensant que *p*, que *p* est identique ou non à ce qu'il lui dit. Il ne se produit pas, dans ce cas, de véritable communication.

Le principe d'accord transcendantal fonde le principe d'identité communicationnelle de la proposition communiquée. Il affirme qu'il y a une seule et unique proposition qui (1) satisfasse à cette identité et qui soit la proposition pensée par l'énonciateur et par l'allocataire et (2) qui soit

également reconnue par eux identique à elle-même, quelle que soit la diversité des occurrences psychologiques de la pensée de p chez l'énonciateur et chez l'allocataire. Cette condition définit l'accord transcendantal. Cette définition est affirmation d'un principe : l'affirmation que cet accord transcendantal est ce qui constitue objectivement la réalité et l'objectivité de tout acte de communication.

Comment cet accord transcendantal s'exprime-t-il aussi bien dans les énonciations appelées constatatives par les théoriciens des *speech-acts* que dans les énonciations dites illocutoires ou performatives ?

"Je vous affirme que p" signifie : "il est aussi vrai que p qu'il est vrai que je la dis vraie et qu'exister pour ce dont je parle, c'est être ce que je dis que c'est". L'acte de parole, dans la mesure où son auto-objectivation illocutoire consiste pour lui à se juger être tel ou tel, s'objective comme jugement jugeant de l'objectivité de l'état de choses décrit ou de l'identification à l'action et il se reconnaît lui-même comme jugement aussi objectif et vrai qu'il doit se présenter l'être pour pouvoir s'exprimer. La loi de vérité règle la constitution des sujets, des actes de parole, de l'identification des sujets à leurs paroles comme elle règle la constitution transcendantale des référents. "Je vous promets d'installer mes Patriotes sur votre territoire" veut dire : "il est aussi vrai que j'installerai mes Patriotes sur votre territoire qu'il est vrai qu'ils sont à y installer, que j'ai à les installer et que je dis vrai en disant que je les installerai". De même "je t'ordonne de fermer la porte" : "il est aussi vrai que tu fermeras la porte qu'il est vrai que la porte ait à être fermée et que je dis vrai en disant que tu as à la fermer". La réflexion de vérité accompagne la pensée de la parole sans avoir à s'objectiver comme telle comme mouvement séparé lorsque la proposition est vraie, mais l'énonciation à quelqu'un exhibe nécessairement le mouvement de reconnaissance ontologique de soi dans cette présupposition transcendantale de vérité qu'est ce jugement et qui porte le rapport indirect à soi, au monde et à autrui inhérent à toute énonciation, indiqué auparavant. La vérité de la proposition principale y est affirmée et reconnue aussi vraie qu'elle a dû se présupposer l'être pour que l'énonciateur s'y objective lui-même ainsi que son partenaire. Et il s'y objective lui-même ainsi que son allocataire selon le seul mode d'existence qu'il puisse les y affirmer être, comme juges de la vérité de ce qu'ils sont alors. L'objectivité de l'état de choses décrit, de l'action promise ou de l'action ordonnée est ainsi indissociable de l'objectivité du jugement par lequel l'énonciateur s'identifie et identifie son partenaire à ce qui y est jugement. Pas plus qu'on ne peut distinguer la vérité et le sens d'une proposition pour pouvoir la penser et la comprendre, pas plus on ne peut distinguer :

1 — le fait qu'on énonce une proposition pourvue de sens et de référence,

2 — la valeur d'acte qu'on donne à son énonciation, et

3 — la prétendue réalisation de cet acte par son auto-désignation. Car ce qui est reconnu être l'objectivité de tout acte de parole, c'est l'identification de la vérité posée comme reconnaissance de soi et d'autrui dans le jugement de parole, avec la vérité transcendantale présupposée. Les diverses énonciations appelées habituellement "types illocutoires" par les théoriciens des *speech-acts* ne sont que différents modes de distribution de l'affirmation en fonction des différentes présentations de l'objectivité des états de choses, des actions et des désirs qui sont exprimés ou décrits dans les propositions subordonnées. Mais il est également vrai qu'on y identifie les allocutaires à ce mouvement d'auto-objectivation de la parole et à la présupposition transcendantale de vérité, car on ne peut se faire comprendre par eux qu'en leur faisant penser vrai ce qu'on leur affirme être vrai. C'est dans l'horizon de cet accord transcendantal qu'on peut produire un désaccord. On peut leur faire reconnaître par exemple qu'il est aussi faux qu'on lancera sa flotte sur la Chine populaire, qu'il est vrai qu'elle est à lancer, qu'il est vrai qu'on dise qu'on a à la lancer et qu'on la lancera. On doit faire penser le vrai pour pouvoir faire découvrir le faux, et ce, à propos de l'auto-objectivation de l'acte de parole elle-même : cette temporalité du jugement est ainsi aussi historique, sans pour autant être magique, qu'elle est logique. Un des obstacles épistémologiques qu'il faut écarter pour le reconnaître tient à ce qu'on confond habituellement un jugement d'action avec un jugement prescriptif : on réduit l'objectivité de l'action à la conscience de devoir la faire ou à la conscience de la faire faire. On confond ainsi le jugement d'objectivité portant sur l'action avec la conscience d'être obligé de la faire, avec la conscience d'être obligé à agir, avec la conscience du devoir (*Sollen*). Mais la conscience de devoir agir est dérivée, seconde : elle dérive du jugement de reconnaissance de soi et d'autrui dans cette action, elle dérive du jugement de vérité qu'on a porté sur cette identification et où l'on s'y reconnaît aussi objectivement identifié qu'on a dû s'y identifier et / ou y identifier autrui pour avoir pu penser à cette action.

### **3. L'implantation anthropologique du jugement : le jugement de vérité comme principe de constitution de l'expérience**

Cette théorie transcendantale de la communication introduit une dimension critique dans l'implantation de toute expérience dans le langage. Elle le fait en projetant ce rapport d'affirmation et de jugement dans la façon dont le langage rend possibles les perceptions, les actions motrices et les désirs. Elle seule peut effectuer le changement de paradigme souhaité par la pragmatique transcendantale d'Apel en faisant quitter à l'anthropologie les limites de l'horizon d'une théorie de la conscience. Les théories transcendantales d'Heidegger, d'Apel et

d'Habermas restent dualistes et platoniciennes, et donc pseudo-transcendantales : le jugement de compréhension de soi et de réflexion sélective y intervient toujours après un premier moment de compréhension de soi, des choses et d'autrui, après un premier geste de compréhension de ce qui est objectivé, mais ce geste de compréhension reste irréfléchi, spontané. Celui qui l'opère ne se l'approprie qu'en reconnaissant qu'il se comprend lui-même ou non dans ce premier mouvement de compréhension projective des choses, de soi-même et d'autrui. Le langage n'y est que quasi transcendantal : ce n'est pas la façon dont s'objectivent les individus par la parole qui constitue le monde et eux-mêmes, seule la réflexion prétend être constituante. Elle seule peut et doit être en fin de compte transcendantale, mais elle ne peut l'être qu'à titre normatif, régulateur, puisqu'elle advient toujours après un geste d'objectivation spontanée par lequel on transforme le monde et soi-même en recourant aux signes pour effectuer cette objectivation, pour régler ce geste d'intervention symbolique qui continue à être pensé lui-même sur le modèle de l'action motrice, ou "technognomique" dans les termes d'Apel, pour faire venir au monde un "monde vécu".

Par opposition à ces théories, la théorie de Gehlen avait fait valoir le caractère authentiquement transcendantal de l'identification du vivant humain à l'émission et à la réception des sons : la figuration par sons y conditionnait la figuration visuelle, la figuration des actions motrices et la figuration des actions consommatoires en corrélant à un seul et unique stimulus visuel, la levée d'un seul et unique programme moteur et l'accès à une seule et unique action consommatoire. Mais l'anthropobiologie demeurait une théorie de la conscience verbale : la conscience de parole y est supposée accompagner et rendre possible, comme écoute, la production de la perception, de l'action motrice ou du désir qu'elle objective. Elle en conditionne la réalité en y fixant le vivant qui s'y identifie. Aussi la force de fixation et de mise en corrélation phono-auditive des expériences perceptives, motrices et consommatoires due à cette mise à transparence de la vie par les fictions verbales restait-elle arbitraire : les institutions et le psychisme sont présumés déjà fixer les interlocuteurs aux désirs, aux actions et aux perceptions essentielles et communes comme les pragmatiques de la science présument qu'elles peuvent fixer l'homme, à long terme, aux réalités essentielles et à leurs propriétés essentielles. Mais la conscience des locuteurs y est confrontée au même tychisme dans la sélection des actions et des désirs, à la même facticité de la production contingente du consensus avec soi et avec autrui que la science, bien qu'il s'agisse ici de faits de conscience, de faits institutionnels ou de faits psycho-sociaux. La reconnaissance des hommes dans leurs désirs et leurs buts permet en effet d'adapter rétroactivement les actions motrices et la perception du monde aux conditions de réalisation de ces actions et à la reconnaissance des hommes en ces désirs, mais la

reconnaissance des individus et des groupes en ces désirs y demeure elle-même un fait irrémédiablement contingent de conscience, un événement. Tout désir y est valide si son objectivation verbale ou figurée fixe à elle-même et fait de sa satisfaction un but commun. La théorie transcendantale de l'affirmation et de la communication de vérité doit modifier la théorie de Gehlen en faisant reconnaître que la dynamique transcendantale du jugement conditionne perceptions, actions motrices et désir par la conscience de vérité.

En ce qui concerne la perception, cette visée transcendantale de reconstruction de l'expérience perceptive à partir de l'identification au langage, permet de stigmatiser la fausseté de la théorie causale de la perception : la sensation ne produit pas la pensée de cette sensation sous la forme d'un effet, l'effet de croyance perceptive accompagnant la vision, mais c'est la pensée propositionnelle du perçu qui permet d'identifier dans la vision, l'herbe, par exemple, à sa verdure. C'est ici qu'il faut tenir ferme à l'impact anthropologique de l'argument transcendantal, au niveau de la constitution même de l'expérience perceptive. Mais seul le jugement qui reconnaîtrait dans l'herbe, la verdure comme son mode d'existence en assumant "qu'exister, pour l'herbe, c'est être verte" permettrait de se fixer à la perception visuelle de cette verdure comme à ce qui est à connaître de l'herbe, ce que cette verdure n'est pas. Seul le jugement d'objectivité, de recognition du référent dans le concept de son prédicat, peut donc sélectionner parmi toutes les perceptions visuelles confirmant les propositions descriptives, celles qui font penser ce qu'est l'herbe et celles qui ne le font pas. Il en va de même pour les actions motrices, les désirs et les besoins. La communication avec soi et avec autrui ne devient cette "faculté de désirer supérieure" que devait être la faculté de juger pour Kant, qu'en faisant reconnaître l'objectivité des désirs qu'elle fait désirer dynamiquement, qu'en les faisant paraître aussi objectifs qu'ils doivent être reconnus l'être pour pouvoir être pensés, identifiés, reconnus et désirés, c'est-à-dire pour solliciter une adhérence dynamique, mais libre à la recherche de leur satisfaction. Pas plus que les jugements de perception, les jugements d'action ou de désir ne peuvent donc compter sur une force d'adhérence externe à elle-même, qui serait ici la force du désir, des instincts ou de l'habitude et qui serait l'analogie de ce que la force des perceptions était présumée être, aux yeux des empiristes, pour la reconnaissance de la vérité. Ici encore, l'instance du jugement de vérité ou de la réflexion appelée habituellement "philosophique" demeure la seule instance logique et dynamique que la théorie de la communication puisse et doive faire reconnaître comme telle pour réaliser l'enjeu de l'expérimentation totale du monde et de l'homme.

*(Université de Paris VIII)*

**Bibliographie**

APEL (K. O.)

1958, "Technognomie, eine Erkenntnisanthropologische Kategorie", in *Konkrete Vernunft*, Bonn, Bouvier Verlag.

1973, *Transformation der Philosophie*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 2 t.

1987, *L'Éthique à l'âge de la science*, Presses universitaires de Lille.

AUSTIN (J. L.)

1971, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil.

GEHLEN (A.)

1957, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Francfort, Athenaüm Verlag.

1964, *Urmensch und Spätkultur*, Francfort, Athenaüm Verlag.

1966, *Der Mensch*, Francfort, Athenaüm Verlag.

GRICE (P.)

1957, "Meaning", *Philosophical Review*, vol. 66, p. 377-388

1975, "Logic and Conversation", p. 41-58, in *Syntax and Semantics : Speech-Acts*, P. Cole ed., New York, Academic Press, vol. 3.

HABERMAS (J.)

1987, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard.

1992, *Faktizität und Geltung*, Francfort, Suhrkamp Verlag.

HEIDEGGER (M.)

1927, *Sein und Zeit*, Francfort, Klostermann Verlag.

1976, *Die Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Francfort, Klostermann Verlag.

HERDER (J. G.)

1772, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Hambourg, Meiner Verlag.

HUMBOLDT (W. von)

1836, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin, Dümmlers Verlag.

KRIPKE (S.)

1982, *La Logique des noms propres*, Paris, Minuit.

LIPPS (H.)

1939, *Die Verbindlichkeit der Sprache*, Francfort, Klostermann Verlag.

MORRIS (C. W.)

1971, *Writings on the general Theory of Signs*, La Haye-Paris, Mouton.

PEIRCE (C. S.)

1960, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, 8 vol., rééd.

POULAIN (J.)

1993, *La Loi de vérité ou la logique philosophique du jugement*, Paris, Albin Michel.

PRIOR (A.)

1971, *Objects of Thought*, Oxford University Press.

RAMSEY (F. P.)

1931, *Foundations of Mathematics*, Londres, Routledge and Kegan.

SEARLE (J.)

1972, *Les Actes de langage*, Paris, Hermann.

1982, *Sens et expression*, Paris, Minuit.

1983, *Intentionality : An Essay in the Theory of Mind*, Cambridge University Press.

WITTGENSTEIN (L.)

1961, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard.