UNIVERSITE DE NANTES

ECOLE DOCTORALE : Cognition, Education, Interactions

Thèse pour le Doctorat de Philosophie soutenue le 24 juin 2010 par

Martine LE CORRE CHANTECAILLE

« Penser avec…et contre… ».
La pragmatique transcendantale de Karl-Otto Apel : une théorie et une pratique de l'intersubjectivité.

Sous la direction de

Monsieur le Professeur André STANGUENNEC

Membres du Jury :

M. Christian BERNER, Professeur à l'Université Charles de Gaulle, Lille III

M. Jean-Marie LARDIC, Professeur à l'Université de Nantes

M. Gérard RAULET, Professeur à l'Université Paris-Sorbonne

M.André STANGUENNEC, Professeur émérite à l'Université de Nantes

Remerciements

Cette thèse est le fruit d'un travail qui doit beaucoup à ce que Karl-Otto APEL nomme des « impulsions stimulantes ». Qu'elles soient intellectuelles ou affectives, sans elles, ce travail n'aurait pu être mené à son terme.

Je remercie ainsi personnellement Karl-Otto APEL d'avoir constitué, lui-même, la première d'entre elles par ses écrits, comme par l'entretien qu'il a généreusement accepté de m'accorder en 2004.

Bien entendu, cette thèse doit aussi beaucoup à André STANGUENNEC qui l'a dirigée pendant plusieurs années. Je tiens à le remercier très chaleureusement pour ses encouragements et ses précieux conseils.

Je remercie également Jean-Marie LARDIC, qui a accepté de présider le jury ainsi que Christian BERNER et Gérard RAULET, rapporteurs de ma thèse.

Je remercie, enfin, toute ma famille et, tout particulièrement, Antoine, Charles et Juliette pour m'avoir apporté, au quotidien, un soutien constant si nécessaire.

« Penser avec…et contre… ». La pragmatique transcendantale de Karl-Otto Apel : une théorie et une pratique de l'intersubjectivité.

Né en 1922, Karl Otto Apel a développé, durant la seconde moitié du XXe siècle, l'idée d'une « transformation de la philosophie » kantienne substituant l'intersubjectivité au sujet solipsiste. Il a ainsi élaboré une « pragmatique transcendantale » dont l'ambition est de fonder ultimement la raison par la réflexion sur les présuppositions de l'argumentation. En dévoilant les conditions de validité des connaissances théoriques et les normes fondamentales d'une « éthique de la discussion », la pragmatique transcendantale se présente comme une réponse au relativisme, défi majeur pour Apel. Or, c'est au sein d'une pensée qui s'est explicitement construite à l'aide de multiples reconstructions et confrontations que cette reconnaissance théorique d'une intersubjectivité transcendantale s'effectue. De la pensée de Heidegger à la philosophie de la libération de Dussel, en passant par l'humanisme ou la philosophie analytique, Apel ne présente, en effet, jamais sa philosophie « sans » se référer à celle des autres mais part, au contraire, systématiquement de leur pensée pour développer la sienne. De sa dissertation doctorale de 1950 aux derniers essais publiés dont nous disposons, c'est ainsi la pratique constante d'un « penser avec et contre » qui caractérise ses écrits. Depuis l'exigence herméneutique initiale de la compréhension des points de vue divers à la nécessité méthodologique et éthique de la confrontation des idées, c'est l'examen de la cohérence interne entre la théorie et la pratique philosophique de Apel qui servira de fil conducteur à l'étude de la genèse et du développement de la pragmatique transcendantale.

« Thinking with…and against ... ». Karl-Otto Apel's transcendental pragmatics : a theory and a practice of intersubjectivity

---

Born in 1922, Karl Otto Apel has developped, during the second half of the 20th century, the idea of a "transformation" of the kantian philosophy, substituting intersubjectivity for the solipsist subject. He has, thus, elaborated a "transcendental pragmatics" whose ambition is to provide an ultimate foundation of reason by the reflection on the necessary presuppositions of argumentation. By disclosing the pre-conditions of the scientific validity and the fundamental norms of a "discourse ethics", "transcendantal pragmatics" presents itself as a response to relativism which is a main challenge for Apel. Now, this theoretical recognition of a transcendantal intersubjectivity takes place in a thought which has always constructed itself with the help of many reconstructions and confrontations. From Heidegger's hermeneutics to Dussel's philosophy of liberation, from humanism to analytical philosophy, Apel never presents his philosophy without refering to the other ones but, on the contrary, he systematically starts from their thought to develop his own. From his doctoral dissertation of 1950 to the last edited essays we have at our disposal, it is the constant practice of " thinking with...and against..." that characterizes Apel's writings. From the initial hermeneutical requirement to understand different points of views to the methodological and ethical necessity of the confrontation of ideas, it is the examination of the internal coherence between Apel's theory and practice that will serve as the main thread in the study of genesis and development of transcendental pragmatics.

Philosophie

Mots clefs : Apel - Pragmatique transcendantale - Ethique de la discussion – Herméneutique– Philosophie analytique - Intersubjectivité –

Key words : Apel - Transcendental pragmatics - Discourse ethics – Hermeneutics- Analytical philosophy- Intersubjectivity.

U.F.R Lettres et Langages, département de philosophie

Table des Matières

INTRODUCTION GENERALE ……..... p.8

PREMIERE PARTIE

VERS LA PRAGMATIQUE TRANSCENDANTALE : SENS ET APPORT DES PREMIERES RECONSTRUCTIONS ……. p.13

Introduction de la Première Partie……. p.14

Chapitre I : La reconstruction initiale : *Dasein et connaissance : une interprétation de la philosophie de Martin Heidegger du point de vue de la théorie de la connaissance*… p.16

Introduction : la double finalité de la reconstruction…… p.16

1- L'élargissement du questionnement kantien comme voie d'une transformation et non d'une destruction de la philosophie transcendantale…….. p.17

2 - La critique de la raison finie et l'importance de la temporalité…… p.23

3- Les perspectives tracées…… p.38

a- la contribution à l'interprétation de Heidegger……... p.39
b- la contribution à la fondation d'une théorie existentiale de la connaissance……..... p.41

Conclusion…… p.46

Chapitre II : L'orientation linguistique des prolongements historiques et systématiques de la reconstruction initiale de *Etre et Temps*…… p.50

Introduction …… p.50

1- Les trois reconstructions de 1955…….. p.52

a- La reconstruction de l'histoire du « comprendre » …… p.52
b- La reconstruction de l'idée du langage chez Nicolas de Cues…….. p.54
c- La reconstruction de la phénoménologie……. p.59

2- Le langage dans les écrits systématiques : l'investigation de la « raison concrète » et l'idée du langage comme « technognomie »…….. p.63

a- Le projet d'une concrétisation anthropologique de la philosophie transcendantale comme réponse au problème de l' « ipse sensu »…… p.63
b- Le détour par la physique moderne…… p.67
c- L'éclairage de la microphysique pour la constitution du monde préscientifique comme pour celle des sciences de l'esprit et de la philosophie : la médiation du sens du monde par la praxis…… p.71
d- L' « excursus historique »de l'article de 1958: de l'avoir-un-corps à l'être-un-corps….. p.74
e-Le langage : « technognomie la plus fondamentale »…… p.76

f-Langage et vérité…….. p.79

Conclusion……. p.85

Chapitre III : Un exemple privilégié de reconstruction-prolongement : l'étude de l'idée du langage dans la tradition de l'humanisme de Dante à Vico……. p.89

Introduction : l'enjeu de la reconstruction……. p.89

1- Le diagnostic de la situation de la philosophie du langage du XXème siècle…….. p.92

a- Les apories de la philosophie analytique…… p.92
b- Du côté de la philosophie transcendantale allemande : le passage de la critique de la conscience à la critique du langage……. p.96

2- La préhistoire respective des deux conceptions opposées du langage : quelques indications……. p.101

3- A la croisée du Moyen Age et de la modernité : Dante et son écrit programmatique *De Vulgari Eloquentia*……. p.105

4- L'humanisme linguistique : sa préhistoire romaine, son développement, ses délimitations… p.112

a- La préhistoire romaine de l'humanisme : le rôle déterminant de Cicéron…….. p.112
b- Le développement de l'humanisme italien : de la phase latine à l'umanesimo volgare… p.115
c- L'humanisme en France et en Allemagne……. p.121

5- L'humanisme linguistique et le système naturel des sciences de l'esprit……. p.125

a- L'humanisme et la conception empiriste-nominaliste du langage de Bacon……. p.126
b- L'humanisme dans l'approche scientifique de Leibniz……. p.127
c- « Le développement transcendantal-philologique de la philosophie secrète de l'humanisme (romano-italien) du langage chez Vico », véritable « chouette de Minerve de la culture italienne de la Renaissance »……. p.131

Conclusion……. p.139

Chapitre IV : une reconstruction-confrontation décisive : l'apport de la philosophie analytique dans le cheminement de Apel…….. p.141

Introduction……. p.141

1-Les apories des approches syntaxico-sémantiques du sens……. p.148

a- La métaphysique de l'atomisme logique et les apories du Tractatus logico-philosophicus de Wittgenstein……. p.150
b- La métaphysique cachée du positivisme logique……. p.167

2-La diversité des approches pragmatiques du sens……. p.180

a- La sémantique cachée des pragmatiques béhavioristes : penser avec Morris contre Morris…p.182
b- L'approche pragmatique du dernier Wittgenstein et son dépassement du solipsisme méthodique : « penser avec Wittgenstein contre Wittgenstein »……. p.187

Conclusion……. p.203

Chapitre V : Transformations herméneutique et sémiotique de la philosophie transcendantale : les apports (inversement) « essentiels » de Gadamer et Peirce…….. p.208

Introduction…… p.208

1- Herméneutique transcendantale et herméneutique philosophique : de la reconnaissance de la proximité à la revendication de la différence…….. p.210

a- L'intérêt de l'herméneutique philosophique de Gadamer…….. p.210
b- L'oubli du logos…… p.212

2-La reconstruction de l'œuvre de Peirce et son apport décisif dans l'élaboration du projet de Apel…..p.222

a- De l'intention initiale à l'apport final de la reconstruction : le changement progressif de perspective…….p.222
b- La sémiotique tridimensionnelle de Peirce ; son rôle déterminant dans le projet de Apel……. p.225
1- les « éléments de base » fournis par la sémiotique peircienne……p.228
2-la sémiotique peircienne : un modèle de pensée médiatrice……..p.231

Conclusion…….. p.239

Conclusion de la Première Partie…….. p.244

DEUXIEME PARTIE

LA PRAGMATIQUE TRANSCENDANTALE : L'AUTO-REFLEXION DE LA RAISON SUR LES PRESUPPOSES DE SA PRATIQUE ……..... p.249

Introduction…… p.250

Chapitre VI : la fondation ultime de la raison…… p.252

Introduction…… p.252

1-Des défis à relever…… p.252

a- Les défis pour la raison théorique : les critiques justifiées de l' « évidence » et leurs apories respectives…… p.252
b- La raison pratique face au « défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui » : défis externes et internes pour la philosophie…….. p.258
c- Le défi initial progressivement clarifié de sa propre reconstruction…… p.269

2-Une réponse « pragmatico-transcendantale » à apporter : la fondation ultime de la raison……. p.274

a- Les présupposés à l'œuvre dans le refus de la fondation ultime de la raison : un examen métacritique du rationalisme critique…… p.274
b- La théorie des actes de langage : penser avec et contre Austin, Grice et Searle…… p.280
c- « l'explication de la force illocutionnaire des actes de langage en termes de conditions de validité. La théorie des actes de langage à la lumière d'une pragmatique universelle ou transcendantale » : « penser avec Habermas contre Habermas »…… p.290
d- Le test de l'évitement de l'auto-contradiction performative…… p.302

Conclusion…….. p.305

Chapitre VII : De la fondation de la raison à la complémentarité des types de rationalité dans la philosophie théorique et pratique…….. p.310

Introduction…… p.310

1-Les conséquences épistémologiques de la fondation ultime de la raison…… p.311

a- Du questionnement initial au nouveau paradigme de « l'entente à propos de quelque chose » : la constance du refus des réductionnismes …… p.311
b- Le cas paradigmatique de l'histoire des sciences et le principe d'auto-intégration…… p.320
c- Conclusion : le « continuum de la raison entre science et éthique »…….. p.325

2-L'éthique de la discussion : de la question de la fondation à celle de l'application…… p.327

a- L'éthique à l'âge de la science : une fondation nécessaire et possible…… p.327
b- Les deux niveaux de l'éthique de la discussion…… p.330
c- Une éthique de la discussion pensée « avec… et contre… » les autres membres de la communauté d'argumentation de la philosophie…… p.334
a- La question de l'application : l'éthique de la discussion comme éthique de la responsabilité reliée à l'histoire…… p.347
b- L'architectonique de l'éthique de la responsabilité de Apel face à l' « architectonique de la bifurcation » de Habermas et à l' « éthique de la libération » de Dussel……p.359

CONCLUSION GENERALE…….. p.370

ANNEXES …… p.381

Bibliographie…… p.382

Index des noms…… p.395

INTRODUCTION GENERALE

Transformation der Philosophie : c'est sous ce titre choisi « en raison même de son ambivalence » que Karl-Otto Apel fit paraître en 1973[1] deux volumes d'essais écrits entre 1957 et 1972. Ambivalence, en effet, car s'il s'agissait « d'interpréter la transformation de la philosophie contemporaine (en l'occurrence le tournant que l'herméneutique et la pragmatique linguistique lui ont fait opérer) »[2], Apel entendait aller au-delà du simple constat d'un tournant général dans « la » philosophie et reconstruire également la transformation de « sa » pensée, des étapes l'ayant conduit d'une approche initiale heideggerienne à un « re-tour vers une re-transcendantalisation »[3].

« Conclusion provisoire »[4] de cette reconstruction d'un chemin de pensée aux détours déjà très nombreux, l'essai clôturant le deuxième volume se présentait aussi comme l'annonce d'un programme à développer : transformer « la philosophie transcendantale traditionnelle dans le sens d'une pragmatique linguistique transcendantale ou sémiotique »[5]. Un tel « re-tour vers une re-transcendantalisation » pointait donc la conscience, progressivement gagnée, de l'insuffisance de la transformation herméneutique et pragmatique de la philosophie et la nécessité d'un changement de direction devant les impasses auxquelles le tournant linguistique avait conduit.

Mais, s'il souhaitait revenir à Kant, Apel entendait bien garder les acquis de cette histoire en reconstruisant la philosophie transcendantale « non plus comme philosophie du sujet de la conscience - comme chez Kant et Husserl -, mais comme une philosophie de la communauté argumentative »[6].

Dans les années qui suivirent la parution de *Transformation der Philosophie*, Apel développa donc ce programme de transformation visant à fonder la philosophie théorique et pratique par la substitution de l'intersubjectivité au sujet solitaire.

---

[1] *Transformation der Philosophie* (2 t.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1973. Traduction française partielle : *Transformation de la philosophie*, I, Éd. du Cerf, Paris, 2007

[2] *L'Ethique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, Presses Universitaires de Lille, 1987, Avant - Propos de K. O. Apel, p. 9

[3] *Ibid*., p.9

[4] *Ibid*., p.9

[5] « La Reconstruction de la raison par la transformation de la philosophie transcendantale », *L'Ethique en dialogue*, Ed Pleins Feux, Nantes, 2005, p.74

[6] *Ibid*., p.74

C'est la genèse et le développement de cette « pragmatique transcendantale » que nous nous proposons de reconstruire. Par une telle reconstruction, c'est un certain nombre d'obstacles à la connaissance de l'œuvre de Apel (et donc à la possibilité d'un dialogue avec elle) que nous voulons contribuer à lever.

Quiconque veut, en effet, tenter de parcourir le *Denkweg* de Apel se trouve d'emblée confronté à des difficultés liées à l'accès même aux textes. Par cette remarque, nous ne renvoyons pas exclusivement et prioritairement au problème de leur traduction encore partielle à ce jour en français ou au fait que certains d'entre eux ne sont plus actuellement disponibles, mais à leur forme même. Un simple regard sur la bibliographie suffit à s'en rendre compte : c'est par des articles, essais, reproductions de conférences, introductions à des traductions que la pensée de Apel s'exprime et se donne à lire. Ses ouvrages majeurs ne sont eux-mêmes, généralement, que des *Collected Papers* regroupant des textes déjà parus antérieurement[1]. Mais, le nombre considérable des écrits de Apel (et la collecte, parfois complexe, des matériaux qu'il impose), n'est pas le seul aspect s'opposant à un accès aisé à sa pensée. Le lecteur doit, en effet, accepter de passer par un parcours qui, loin d'être rectiligne, opère des « détours » par de nombreux autres points de vue philosophiques. Inlassablement, Apel reconstruit, compare, confronte, critique, s'efforçant de penser « avec et contre » les autres membres de la communauté philosophique et non « sans » eux.

De l'orientation heideggerienne initiale de 1950 aux confrontations plus récentes de sa pensée avec la pragmatique universelle de Habermas ou la philosophie de la libération de Dussel, en passant par des reconstructions nombreuses et variées, la référence à la pensée de « l'Autre-philosophe » caractérise le *modus operandi* de tous ses écrits (y compris donc des écrits systématiques faisant suite à la période d'élaboration de la pragmatique transcendantale). Le choix d'une telle pratique philosophique « alter-référentielle » n'a donc rien d'anecdotique. Sa constance témoigne, au contraire, de son importance et de l'impossibilité de la ranger au magasin d'une forme accessoire ou de la réduire à une pratique reconstructrice dont la pensée systématique pourrait se dispenser, une fois élaborée. Elle fournit ainsi un fil conducteur privilégié pour reconstruire la pensée de Apel permettant, non seulement, de dégager les apports conceptuels ayant contribué à la constitution et au

[1] Les deux volumes de *Transformation der Philosophie* regroupent ainsi 19 textes parus entre 1957 et 1972, *Diskurs und Verantwortung* rassemble 11 textes parus entre 1983 et 1988 et *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendental-pragmatischen Ansatzes* 13 textes parus entre 1976 et 1998.

développement de la pragmatique transcendantale, mais pointant également un évident souci de cohérence entre une philosophie qui accorde une place centrale à l'intersubjectivité et la pratique de celui qui la théorise.

Mais, si elle témoigne d'une unité dans la pensée de Apel, sa pratique d'ouverture aux autres points de vue l'a, elle-même, conduit à « transformer » son orientation initiale. Le sens de sa pratique en sera alors, également, modifié. La prise en compte des arguments et contre-arguments développés dans la communauté philosophique restera, certes, une volonté constante mais l'enjeu et les modalités de cette référence aux autres partenaires philosophes connaîtront une transformation parallèle à celle de l'orientation théorique. S'il n'y a pas de rupture dans le chemin de pensée de Apel, il existe bien un tournant qu'il est nécessaire de prendre en compte.

La première partie de notre travail étudiera donc l'apport conceptuel et le sens des reconstructions antérieures à la transformation soulignée par Apel en 1973, période dans laquelle il met l'accent sur la nécessité d'une concrétisation de la philosophie transcendantale par la reconnaissance de « l'a priori du corps » et le dépassement des conceptions instrumentales et solipsistes du langage. Il pense alors « avec » ceux qui, tels Heidegger ou encore Vico, soulignent la dimension de l'intersubjectivité et « contre » ceux qui, tels les positivistes logiques, l'occultent.

Par cette pratique d'attention et de réaction aux « impulsions stimulantes » de « l'esprit du temps »[1], Apel sera conduit progressivement à s'éloigner de l'orientation théorique avec laquelle cette pratique était, initialement, en cohérence. Or, si la transformation théorique ne remet pas en question la nécessité des reconstructions et des confrontations, elle n'en reste, toutefois, pas sans conséquences sur le sens de la pratique philosophique de Apel, comme notre seconde partie se proposera de le montrer. La « transformation » théorique, en centrant la réflexion, non plus sur la question de la constitution du sens, mais sur celle de sa validité, en complétant l'a priori du corps par celui de la réflexion, entraîne, bien évidemment, des changements dans le choix et l'évaluation critique des partenaires de discussion avec lesquels Apel débat désormais explicitement lui-même. Ainsi, alors que Apel avait commencé, en 1950, par penser « avec Heidegger », la re-transcendantalisation reviendra à penser davantage

[1] « Retour à la normalité ? Ou : Se pourrait-il que, nous autres Allemands, nous ayons appris quelque chose de particulier de notre catastrophe nationale ? », *Discussion et responsabilité*, II, Paris, Ed. du Cerf, 1998, p.136

avec Kant mais davantage aussi… « contre » Heidegger. Ce n'est plus la reconnaissance - ou l'occultation - de la facticité par l'Autre-philosophe qui lui servira de critère d'évaluation, mais la cohérence - ou la contradiction - du « dire » philosophique avec ce que le « faire » argumentatif présuppose. C'est également en raison de ce rôle décisif accordé par Apel à la pratique philosophique que nous avons choisi de faire de la sienne le fil directeur de notre reconstruction.

PREMIERE PARTIE

Vers la pragmatique transcendantale :

Sens et apport des premières reconstructions

Introduction de la Première Partie

C'est l'itinéraire philosophique ayant conduit Apel de son premier travail universitaire de 1950 jusqu'à ses premiers exposés systématiques du début des années 70 que cette Première Partie se propose de reconstruire et, comme dans l'ensemble de notre étude, notre fil conducteur sera celui de la pratique « alter-référentielle » de Apel.

Ce choix trouve ici une justification aisée : les premiers écrits de Apel sont des reconstructions portant sur Heidegger, l'humanisme ou la philosophie analytique dont l'intérêt pour l'histoire de la philosophie est loin d'être négligeable (on peut, par exemple, se référer au rôle indéniable que joua Apel dans l'accès du public allemand à l'œuvre de Peirce).

Toutefois, en dépit de l'intérêt historique que peuvent avoir ces premiers essais, il ne s'agit jamais d'études dénuées de tout intérêt philosophique systématique. D'emblée, en effet, les premiers travaux de Apel écartent une compréhension simplement « historico-antiquaire »[1] de leur objectif. Les auteurs « reconstruits » n'y sont, en effet, pas simplement étudiés et présentés afin d'être découverts ou redécouverts. Apel les interroge, confronte les points de vue, les évalue, les critique. L'intérêt philosophique et le point de vue normatif ne sont donc nullement absents de ces reconstructions.

Au-delà donc du repérage des principaux auteurs ayant retenu son attention, de l'analyse de leurs apports conceptuels comme du rôle qu'ils ont pu jouer dans sa pensée et dans l'évolution de celle-ci, il s'agit donc pour nous de mettre en évidence le sens initial que pouvait avoir pour Apel cette pratique de la reconstruction.

En partant de la première étude de Apel, plusieurs phases peuvent être distinguées dans la période précédant les exposés systématiques du début des années 70.

---

[1] -*Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico, Archiv für Begriffsgeschichte,* vol. 8, Bonn, Bouvier, 1963, Préface à la seconde édition (1975), p.5

C’est Heidegger qui est l’ « objet » de la première reconstruction. Nous y consacrerons le premier chapitre de notre étude. Loin d’être sans lien avec ce premier travail universitaire de Apel, les essais qui suivront constitueront d’abord des « prolongements » de cet ancrage herméneutique heideggerien initial.

Il s’agira, ainsi, d’abord de le prolonger par la prise en compte du langage dans notre compréhension du monde. Cette orientation linguistique apparaîtra dès les trois reconstructions que Apel rédigera en 1955 et qui porteront respectivement sur l’histoire du concept de compréhension, sur Nicolas de Cues et sur la phénoménologie. Elle sera justifiée plus « systématiquement » dans les années suivantes comme la « technognomie » la plus fondamentale. Ce « tournant linguistique » sera l’objet du chapitre deux de notre travail.

Loin de constituer un simple travail « historico-antiquaire » succédant chronologiquement à son premier travail, c’est comme un prolongement « diachronique » de l’herméneutique heideggerienne visant à mettre en évidence son « ancienneté » que la reconstruction de l’humanisme, à laquelle Apel se consacrera pendant plusieurs années, doit être comprise. Nous l’étudierons au chapitre trois de notre étude quand le chapitre quatre portera, lui, sur la reconstruction de la philosophie analytique sur laquelle de nombreux essais de Apel porteront. Si cette tradition pouvait sembler se situer à l’opposé de l’herméneutique heideggerienne, la reconstruire consistera pour Apel - initialement du moins- à prolonger ce point de départ «herméneutico-transcendantal » en « donnant à voir », sur un axe synchronique cette fois et « *via negationis* », les faiblesses d’une approche technico-scientifique du langage et du sens.

Mais, par cette pratique même de la reconstruction et en cohérence avec la dimension de dialogue et d’ouverture sur l’avenir qu’elle implique, Apel sera conduit à s’éloigner progressivement de son ancrage heideggerien initial et à travailler à une transformation de Kant qui ne soit pas synonyme de destruction de la philosophie transcendantale. Nous assisterons alors à une sorte de renversement de ce que les premières études pouvaient laisser penser : la lecture de Gadamer jouera, en effet, un rôle déterminant dans la distance que Apel prendra avec l’herméneutique heideggerienne. Cette dernière lui apparaîtra, de plus en plus clairement, comme un défi philosophique à relever à l’aide d’éléments apportés notamment par l’oeuvre de Peirce, le fondateur du pragmatisme. Cela constituera l’objet du dernier chapitre de cette Première Partie.

Chapitre I

La reconstruction initiale : *Dasein et connaissance: une interprétation de la philosophie de Martin Heidegger du point de vue de la théorie de la connaissance*[1].

Introduction : la double finalité de la reconstruction

En 1950, Apel présenta à l'université de Bonn (où il étudiait depuis l'hiver 1945 l'histoire et la philosophie) sa dissertation doctorale « *Dasein und Erkennen (Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie Martin Heideggers)* » - *Dasein et connaissance: une interprétation de la philosophie de Martin Heidegger du point de vue de la théorie de la connaissance* -.

Dans ce travail - qui n'a jamais été édité [2]- Apel souhaitait souligner la portée de l'ontologie existentiale de Heidegger pour la théorie de la connaissance.

Une telle lecture pouvait sembler en contradiction avec les intentions explicites de Heidegger qui avait cherché à interpréter Kant non pas du point de vue de la connaissance mais de celui de l'ontologie. Loin de le nier, Apel le reconnaît dès l'introduction de son étude en justifiant sa pertinence par le dépassement du sens traditionnellement limité du terme « théorie de la connaissance ». « Dans la fondation heideggerienne de la doctrine de l'être - souligne-t-il ainsi- un concept pleinement nouveau de l'essence de la connaissance humaine s'accomplit, de telle sorte que c'est précisément l'approfondissement du concept de Logos qui rend d'abord possible l'approfondissement de la problématique de l'être. Une radioscopie du « logos » de l'ontologie existentiale nous semble aussi particulièrement s'imposer parce que sa méthode stricte de pensée est la plupart du temps méconnue et rejetée comme irrationalisme »[3].

---

[1] Traduction du titre de la dissertation doctorale de Apel : *Dasein und Erkennen (Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie Martin Heideggers).*
[2] Ce travail peut être consulté à la bibliothèque de l'Université de Bonn.
[3] *Dasein und Erkennen*, p.6

Cette étude se donnait donc un « double but »[1]. Il s'agissait, d'une part, de participer au travail d'interprétation de la pensée de Heidegger, de mettre en évidence son originalité en montrant que l'élargissement heideggerien de la problématique transcendantale, malgré la prise en compte de la facticité et de la temporalité, ne menait pas à un irrationalisme[2].
Mais c'est également « une contribution à la problématique traditionnelle de la théorie de la connaissance »[3] qui était ici visée, ceci à partir de la référence privilégiée à *Etre et Temps.*

Dasein und Erkennen est structuré en trois parties, découpage que nous allons suivre afin de mettre en évidence comment Apel concevait cette reconstruction et les perspectives dont la philosophie de Heidegger était, d'après lui et à cette époque du moins, porteuse.

1- L'élargissement du questionnement kantien comme voie d'une transformation et non d'une destruction de la philosophie transcendantale

Dasein und Erkennen s'inscrit dans l'intention qui parcourt tout le « *Denkweg* » de Apel : transformer - et non renier ou déconstruire - le questionnement transcendantal dans le sens d'un élargissement et d'une concrétisation. Le projet de Apel fut, en effet, d'emblée celui d'une transformation de la philosophie kantienne prenant en compte la nécessité d'un élargissement de « la question transcendantale sur les conditions de possibilité de la constitution d'objet intersubjectivement valide » afin qu'elle « puisse rendre justice au développement post-kantien des sciences, particulièrement aux problèmes de la « compréhension herméneutique » dans le cadre des sciences de l'esprit (« *Geisteswissenschaften* ») (dans le sens du terme de Dilthey) »[4]. Dans cette recherche d'une « expansion nécessaire de l'épistémologie kantienne » [5] soucieuse d'éviter une dérive vers le psychologisme (ce qu'il reproche à Dilthey), Apel pensait, à cette époque, que la

[1] *Ibid.*, p.6
[2] C'est sur ce point que le jugement de Apel évoluera compte tenu du « tournant » heideggerien. « Au début - expliquera-t-il ainsi - j'ai senti comme beaucoup d'autres gens, une grande proximité entre le « toujours-déjà » (*je schon*) d'*Etre et Temps* et ma dimension de l'a priori transcendantal, ce qui n'était pas d'ailleurs tout à fait faux. Mais, avec le temps, on a saisi plus clairement la différence qui sépare le « toujours déjà » heideggerien de la philosophie transcendantale (…) Au fur et à mesure que cela devenait clair pour moi, au fil des années, je me suis éloigné progressivement de Heidegger et j'ai commencé à parler de l'oubli du *logos* » Cf « La reconstruction de la raison par la transformation de la philosophie transcendantale », *L'éthique en dialogue*, Ed. Plein Feux, 2005, p.75-76
[3] *Dasein und Erkennen*, p.6
[4] „Transformation der Transzendentalphilosophie : Versuch einer retrospektiven Zwischenbilanz", seconde partie dans A.Mercier, *Philosophes critiques d'eux-mêmes*, Vol.4, Bern/Francfort, p.10
[5] *Ibid.*, p.12

pensée de Heidegger permettait de mettre en évidence et de combler l'oubli de l'histoire et de la facticité tout en ne menant pas à un oubli du *logos*.

La Première Partie de *Dasein und Erkennen*, se propose (comme son titre - « le questionnement transcendantal comme clef vers l'existentialité de Dasein »- l'indique déjà), d' inscrire l'interrogation heideggerienne sur l'être de l'étant dans la lignée de celles de Kant (« dans l'horizon de la problématique kantienne » comme Heidegger l'écrit lui-même[1] dans *Etre et Temps*) et de celle de Husserl (la phénoménologie reprenant, dans une nouvelle forme, la demande kantienne d'une analytique transcendantale). Le questionnement transcendantal, tel qu'il a été conduit par Kant dans les *Prolégomènes,* se voit élargi « au domaine de l'expérience de l'existence humaine dans sa totalité »[2] .

Ainsi, alors que Heidegger avait voulu penser la *Critique de la Raison pure* comme ontologie fondamentale, il s'agissait plutôt, pour Apel, d'exposer « la théorie de la connaissance de Heidegger à partir de la philosophie transcendantale de Kant »[3] en visant donc, non pas une étude de l'interprétation heideggerienne de Kant, mais une lecture de Heidegger à partir de Kant (et, plus précisément à partir des *Prolégomènes*) ou, comme l'on pourrait aussi le dire, une relecture de Kant à partir de l'enrichissement apporté par Heidegger.

Revenant ultérieurement à plusieurs reprises sur ce travail, Apel expliquera, en effet, qu'il pensait alors trouver chez Heidegger la transformation de la philosophie kantienne qu'il entendait mener. « Cette lecture - écrira-t-il ainsi dans un article de 1989[4] - fut tout d'abord guidée par l'idée qu'une transformation herméneutique et phénoménologique de la philosophie transcendantale était inscrite dans le « chaque fois déjà » de la « structure » de la compréhension du monde et de l'auto-compréhension analysée par Heidegger (…) une transformation dans le sens d'un élargissement ainsi que d'une nouvelle réponse apportés à la question des conditions de possibilité de la compréhension du monde et ainsi de la constitution du sens du monde. ».

[1] *Etre et Temps*, Gallimard, Paris, 1986, p.58
[2] *Dasein und Erkennen*, p.8
[3] *Ibid*., p.14
[4] « Constitution du sens et justification de la validité. Heidegger a t-il dépassé la philosophie transcendantale par sa conception de « l'histoire de l'être » ? », *Les études philosophiques*, 1990 p.373-396

La pensée de Heidegger, telle qu'elle apparaît à Apel à cette époque (et alors qu'il ne dispose que d'une connaissance partielle d'une œuvre encore inachevée), représente donc un élargissement phénoménologique nécessaire du tournant copernicien kantien et non un abandon de la problématique transcendantale. Pour Heidegger comme pour Kant, explique Apel, « c'est seulement dans l'horizon d'une conscience que l' « Etre » a un sens »[1]. Il est donc légitime, à ses yeux, de lire Heidegger du point de vue de la théorie de la connaissance et d'interpréter ainsi la nécessité de dépasser le simple questionnement ontique des sciences positives vers une ontologie fondamentale déjà présupposée par toutes les ontologies locales.

La biologie, mais avant tout les sciences humaines, témoignent, en effet, pour lui de la nécessité de ne pas en rester à la logique apriorique présentée par Kant. De nouvelles catégories doivent être mises à jour permettant de penser le vivant, l'animal, l'art ou encore l'histoire. La « substantialité » et la « causalité » ne sont pas les seules façons pour le *Dasein* de rencontrer l'étant et de le comprendre et l'on peut le mettre en évidence en partant de la quotidienneté : « C'est à l'être-au-monde quotidien qu'il faut s'attacher et c'est en prenant phénoménalement appui sur lui que quelque chose de tel que le monde doit se présenter à la vue »[2].

L'étant auquel nous avons affaire dans la vie quotidienne nous ne le rencontrons pas, en effet, comme un ensemble ordonné selon les lois de la nature. Nous commençons par une compréhension du monde dans lequel nous vivons et « le « monde vécu » ne peut jamais être compris à partir du « monde expliqué », c'est bien plutôt le monde expliqué qui est toujours encastré dans le monde vécu »[3]. C'est, comme l'explique Heidegger, « à l'être-au-monde quotidien qu'il faut s'attacher »[4] : « la présentation phénoménologique de l'être de l'étant se rencontrant à proximité s'effectuera au fil directeur de l'être-au-monde quotidien que nous appelons aussi le commerce du monde et le commerce avec l'étant au sein du monde (…) le genre le plus immédiat du commerce n'est pas le connaître réduit à la seule perception, c'est la préoccupation qui utilise en exerçant une activité et qui est douée d'une « connaissance » à elle »[5].

[1] *Dasein und Erkennen*, p.17
[2] Heidegger, *Etre et Temps*, p.101 (§66)
[3] *Dasein und Erkennen*, p.21
[4] Heidegger, *Etre et temps*, p.101 (§66)
[5] *Ibid.*, p.102, §67

Heidegger, souligne Apel, effectue donc un « transfert » vers « l'avoir-à-faire » afin de « déjouer les pièges » qui dissimulent le phénomène de la préoccupation. Que rencontrons-nous, alors, en effectuant ce transfert ? La réponse « les choses » occulte la préoccupation « avec cette réponse allant de soi le terrain d'essai phénoménal recherché est peut-être déjà manqué. Car aborder l'étant en l'appelant « chose » (*res*), c'est anticiper implicitement une caractérisation ontologique (…) Nommer chose l'étant « donné de prime abord », c'est faire ontologiquement fausse route »[1]. Ce que nous rencontrons, ce sont, en effet, des « outils » et « par essence, l'outil est « quelque chose qui est fait pour » ». Or, « dans ce caractère du « fait pour » (« *Um zu* ») de l'ustensilité, une structure apriorique supplémentaire est donnée »[2] : celle de la « conjointure » (« *Bewandtnis* »[3]) qui fait que nous ne rencontrons pas d'abord une chose, un pur être-là-devant[4]. « Le bois - écrit ainsi Heidegger - est plantation forestière, la montagne est carrière de pierre, le fleuve est force hydraulique, le vent est « vent dans les voiles » »[5].

Poursuivant le parallèle avec la démarche que Kant appliquait à la connaissance scientifique et son objectivité apriorique, Apel en vient donc à s'interroger sur la structure de la « conjointure signifiante » : quelles en sont les « conditions de possibilité » ? Peut-on reconduire la conjointure signifiante à une conscience transcendantale ? Certes, « sans l'horizon d'une conscience quelque chose comme le sens de l'être est difficile à penser »[6] . Si on ne se réfère pas à l'homme pour saisir le sens de l'être, on a alors recours, explique Apel, explicitement ou non, à une conscience divine. Mais la question qui se pose est de savoir si la présupposition d'une conscience théorique est suffisante.

Il apparaît, en effet, que pas plus qu'un « pur esprit fictif, un être sans besoins, intérêts » ne pourrait découvrir une maison ou une chaise : on ne peut « ramener la structure a priori de la conjointure ou celle de la significativité à une aperception transcendantale au sens purement logique comme condition de possibilité »[7]. « La dimension dans laquelle l'entendre se

[1] *Ibid.*, §68, p.104
[2] *Dasein und Erkennen*, p.23
[3] Nous nous référons ici à la traduction de F.Vezin (Ed. Gallimard) et à son explication p.550
[4] Apel insiste sur cette idée en écrivant un peu loin (p.24) :« dans l'orientation heuristique de Heidegger vers la préoccupation pratique de l'homme, une structure apriorique est découverte » : celle de la conjointure et de la significativité.
[5] *Etre et Temps*, §70, p.106
[6] *Ibid.*, p.27
[7] *Ibid.*, p28

renvoie, pour autant qu'elle est ce en vue de quoi se ménage la rencontre de l'étant ayant la conjointure pour genre d'être, est le phénomène du monde » écrit Heidegger[1].

Heidegger a donc radicalisé et approfondi pour Apel la question kantienne sur les conditions de l'objectivité en la transformant en question sur le sens de l'être, en passant de l'a priori de la conscience logique à l'a priori du *Dasein* fini qui comprend l'être. La question transcendantale élargie par Heidegger des « conditions constitutives de la légalité de la nature objectivement connaissable aux conditions de possibilité de la compréhension de l'être »[2], ne s'avère ainsi réductible ni à une question de type génético-psychologique sur l'origine factuelle des expériences vécues ni à une pure « *quaestio iuris* » logique voulant établir un système axiologique ou normatif idéal ou irréel »[3]. Ce n'est pas dans une conscience désincarnée, isolée du monde et d'autrui, conscience logique construite, qu'une telle question trouve sa « base phénoménale-transcendantale »[4].

Quelle méthode, quel fil conducteur, une telle analytique existentiale peut-elle alors suivre ? Les catégories de la logique traditionnelle à laquelle Kant se référait n'épuisent pas, pour Heidegger, le *logos* entier. C'est « en complétant le « je pense » accompagnant toutes les représentations théoriques a priori par le plus originel « je suis là » que Heidegger découvre en même temps le fil conducteur apriorique » [5] : le *Da-sein* « qui rend possible les expériences vécues est aussi, en même temps, comme Heidegger le dit, sa propre ouverture », « il se comprend comme pouvoir-être et avoir à être dans le monde (…) dans l'être-avec avec les autres hommes »[6].

Est-il alors possible, à partir de la compréhension de soi du *Dasein*, d'atteindre une compréhension dépassant le domaine de l'ontique, de l'existentiel-factuel, une logique ultime de l'existence[7] ? Autrement dit, se demande Apel, Heidegger appartient-il aux philosophes de

[1] *Etre et Temps*, §86, p.124
[2] *Dasein und Erkennen*, p.31
[3] *Ibid*., p. 32
[4] *Ibid*., p.32
[5] *Ibid*., p.33
[6] *Ibid*., p.33
[7] Jaspers, explique Apel, nie cette possibilité et refuse une ontologie existentiale. Or (et Apel esquisse ici pour la première fois ce qu'il développera plus tard sous le terme d' « auto-contradiction performative »), par ce refus Jaspers se rend coupable de ne pas répondre « à la question des conditions de possibilité et de validité des déclarations conceptuelles de son propre éclaircissement philosophique de l'existence ; ces déclarations élèvent pourtant implicitement (…) la prétention à la validité. » *Dasein und Erkennen*, p.35.

l'existence qui, comme Kierkegaard et Jaspers, refusent une logique de l'existence ? L'ontologie existentiale constitue-t-elle, au contraire, une reprise de la position hégélienne, d'un se penser-soi-même de la pensée ou bien « existe-t-il une troisième possibilité pour fonder méthodiquement une analytique apriorique de l'existence sans revenir à Hegel ? »[1]

C'est en commençant par rappeler la distinction entre la compréhension « existentielle » et « existentiale » que Apel s'efforce de dégager la spécificité de l'approche heideggerienne. Mais, à « une époque où la philosophie s'emploie avant tout à séparer soigneusement les méthodes et les disciplines et à juxtaposer de façon pluraliste les sphères du donné, du réel, de l'irréel et de l'idéal »[2] et où il semblerait donc possible de se satisfaire de cette distinction (entendue, alors, comme une simple reprise de la différence entre l'a priori et l'a posteriori, le nécessaire et le factuel-contingent), Heidegger fait du lien de toutes les sphères possibles l'objet de la recherche philosophique : « Quant à l'analytique existentiale, son ultime racine n'en est pas moins existentielle, c'est-à-dire ontique. »[3].

L'analytique existentiale de Heidegger va donc, pour Apel, au-delà de l'analytique transcendantale de Kant en prenant comme point de départ, non la connaissance objective, mais l'existence dans sa totalité. Son fil conducteur ne peut donc se trouver dans la logique traditionnelle. Mais, si « l'analytique existentiale n'est certainement pas un philosopher rationaliste si le rationalisme est équivalent à la pensée objective de l'être-sous-la-main intramondain (…), elle n'en accomplit pas moins une pensée conceptuelle forte »[4]. La méthode phénoménologique prend avec Heidegger un tournant herméneutique : la description vient d'une interprétation faisant voir « quelque chose qui d'abord et le plus souvent, ne se montre justement pas, qui, à la différence de ce qui se montre d'abord et le plus souvent, est en retrait mais qui est, en même temps, quelque chose qui fait essentiellement corps avec ce qui se montre d'abord et le plus souvent de telle sorte qu'il en constitue le sens et le fond »[5].

Désocculter ce qui est en retrait, ce n'est donc ni se livrer à une spéculation métaphysico-téléologique sur un sens qui se tiendrait derrière les phénomènes, ni renoncer (à la manière du positivisme) à tout comprendre, mais reprendre la possibilité ouverte par le

[1] *Dasein und Erkennen*, p.36
[2] *Dasein und Erkennen*, p.38
[3] *Etre et temps*, p.38, §14
[4] *Dasein und Erkennen*, p.42
[5] *Etre et temps*, p.62, §35

questionnement transcendantal de Kant en l'élargissant au *Dasein* et à son monde vécu, poursuivre à la suite de Dilthey la voie d'une herméneutique transcendantale de l'homme dans sa globalité. « Une telle phénoménologie transcendantale-herméneutique du *Dasein* et de son monde vécu ne peut constater et décrire des essences sans présupposition, elle nécessite un horizon de possibilité à partir duquel la compréhension peut conduire la description. »[1]. La réalité du monde vécu ne peut, en effet, être saisie qu'à partir d'un projet, d'une possibilité de soi et l'interprétation mettra à jour cette compréhension qui la précède. Le *Dasein* a [2] donc « la structure du cercle » et ne peut être réduit à un étant-là-devant.

C'est donc dans l'herméneutique, comprise comme « analytique de l'existentialité de l'existence », que « s'enracine alors ce qui ne peut être nommé « herméneutique » qu'en un sens dérivé : la méthodologie des sciences historisantes de l'esprit »[3]. La connaissance de la nature ne peut, en effet, servir de modèle, n'étant elle-même qu'une « une forme bâtarde de l'entendre, celle qui s'est fourvoyée en voulant à juste titre se saisir de l'étant de l'étant-là-devant dans ce qu'il a d'essentiellement rebelle à l'entente. »[4]. Ainsi, le fait que la compréhension ait toujours la structure d'un projet, d'une anticipation, que l'objectivation du *Dasein* soit impossible, permet, selon Apel, d'engager le problème d'une « généalogie transcendantale de la connaissance[5] » et de suggérer une solution au problème des types de connaissances scientifiques.

2- la critique de la raison finie et l'importance de la temporalité

La Seconde Partie de *Dasein und Erkennen* présente, comme l'indique son titre[6], l'herméneutique existentiale de l'être-au-monde comme une « critique de la raison finie ». L'être-au-monde du *Dasein* y apparaît comme le fondement existential de la critique kantienne de la raison. C'est dans la présentation de la temporalité comme structure transcendantale fondamentale du *Dasein* que cette critique existentiale de la raison finie atteint, selon Apel, son stade le plus profond.

---

[1] *Dasein und Erkennen*, p.46
[2] *Ibid.*, p.49
[3] *Etre et temps*, p.65, §38
[4] *Etre et temps*, p.199, §153
[5] *Dasein und Erkennen*, p.50
[6] „ Die existentiale Hermeneutik des verstehenden in-der-Welt-Seins als Kritik der endlichen Vernunft", *Dasein und Erkennen*, p.52

L'élargissement du questionnement transcendantal constitue, explique Apel, une reprise du motif critique et « sa radicalisation en une critique transcendantale, non seulement de la connaissance objective (de la science de la nature), mais aussi de la compréhension préscientifique et scientifique du monde en général, en d'autres termes : la conception d'une critique transcendantale du sens à partir de l'horizon de possibilité a priorique du pouvoir-être humain »[1].

Cette « transformation » du questionnement kantien mène donc à une nouvelle compréhension de la synthèse de l'aperception transcendantale (qui ne sera plus comprise uniquement « logiquement »[2]) et au dépassement du concept traditionnel de sujet. L'ontologie existentiale dépasse, en effet, « la scission sujet-objet et atteint par là une nouvelle position face aux deux approches classiques de la philosophie occidentale »[3] : l'ontologie des Grecs et de la scolastique d'une part, la philosophie moderne et son point de départ dans la subjectivité, d'autre part. Si Heidegger, insiste Apel, se situe bien dans la ligne de l'auto-réflexivité, de la connaissance de soi critique, il refuse, toutefois, d' « objectiver » le sujet et d'en faire une chose coupée du monde et des autres comme le montrent les critiques qu'il adresse à Descartes, Kant ou Dilthey. En présentant le je comme chose ou substance, Descartes n'a certes « pas compris la *cogitatio* essentiellement comme *res extensa* »[4] mais il n'en a pas moins manqué le type d'être de la *cogitatio* et effectué une chosification involontaire. C'est ce dont témoigne sa conception d'un sujet isolé qui se pose la question de la réalité du monde extérieur et a besoin de la médiation divine pour admettre l'existence du réel. La pensée est, au contraire, relation : « que serait la pensée sans le quelque chose qu'elle pense ? (…) la pensée est un mode de l'être-au-monde »[5] : « Par là, le concept d'un sujet isolé est dépassé et la question de la réalité du monde extérieur s'avère dépourvue de sens »[6]. C'est dans le même sens que Heidegger répond à Kant que le scandale de la philosophie ne réside pas dans l'absence de preuve de la réalité du monde extérieur, mais dans le fait d'attendre de telles preuves[7].

---

[1] *Dasein und Erkennen*, p.52
[2] *Ibid.*, p.52
[3] *Dasein und Erkennen*, p.53
[4] *Ibid.*, p.56
[5] *Ibid.*, p.57
[6] *Ibid.*, p.57
[7] Heidegger explique ainsi que « De prime abord, il semble que Kant ait renoncé à la position de départ cartésienne d'un sujet se retrouvant d'abord isolé. Mais ce n'est qu'une apparence. Le simple fait que Kant exige une preuve de l' « existence des choses en dehors de moi » suffit à montrer qu'il enracine la problématique dans le sujet, qu'il l'appuie dans le « en moi ».» *Etre et Temps, §*204 p. 254

Si Heidegger reconnaît donc qu'il existe deux côtés positifs dans l'analyse de Kant - « « d'une part, il voit l'impossibilité de ramener ontiquement le je à une substance ; de l'autre, il ne démord pas du je comme « je pense » »[1] et admet que Kant a cherché « à saisir plus rigoureusement que ses prédécesseurs le contenu phénoménal du dire : je »[2], il souligne, toutefois, qu'« il dévie pourtant jusqu'à retomber dans la même ontologie inadéquate du substantiel dont il a, en théorie, dénié les soubassements ontiques au je » : « Kant n' a pas vu le phénomène du monde »[3]. Evoquer la foi en la réalité du monde extérieur ne change rien : c'est toujours, à la façon de Dilthey, croire que « la pensée doit se frayer un chemin en partant des faits de conscience pour aller au-devant de la réalité extérieure »[4] et « ce faisant, on pose en principe qu'une preuve est exigible même si on tente d'y satisfaire par d'autres moyens que celui d'une preuve contraignante »[5] alors que le *Dasein* « s'il est correctement entendu répugne à de telles démonstrations parce qu'en son être il est chaque fois déjà ce que des preuves apportées après coup tiennent pour nécessaire de venir lui démontrer»[6].

Pas plus qu'il n'est un sujet sans monde, le *Dasein* n'est un je sans les autres. Les autres sont toujours déjà là, « *mit-da* », et si, factuellement, ontiquement, l'homme peut être seul, l'être-avec » appartient à sa structure ontologique »[7]. Le solipsisme méthodique est donc dépassé dans l'analytique existentiale : « Le *Dasein* qui m'est propre, dans la mesure où il a l'être-avec comme structure essentielle, n'est qu'en tant que coexistence à la rencontre d'autrui » écrit Heidegger[8]. Autrui n'est pas un étant disponible, un outil à portée de main : « il est lui-même *Dasein* »[9]. Or, ceci n'est pas sans conséquence du point de vue de la théorie de la connaissance, comme Apel s'empresse de le souligner : « la compréhension des autres n'a pas d'abord besoin d'un « transfert projectif » pour franchir le fossé vers le « je-étranger » mais est ontologiquement déjà fondée dans l' « être-avec avec les autres » »[10]. A la différence ontologique existant entre l'être par rapport aux autres et l' « être par rapport aux

[1] *Etre et Temps*, §320 p.380
[2] *Ibid*., §319 p.379
[3] *Ibid*., §321 p.381
[4] Dilthey, *Contributions à la solution de la question de l'origine de notre foi à la réalité du monde extérieur et de son droit* cité par Heidegger, *Etre et Temps*, p.256 note 2
[5] *Etre et Temps*, §205 p.256
[6] *Etre et Temps*, §205 p.255
[7] *Dasein und Erkennen*, p.63. Heidegger écrit, en effet dans *Etre et Temps* que « L'énoncé phénoménologique : le *Dasein* est essentiellement être-avec, a un sens ontologique existential (…) Même l'être-seul du *Dasein* est être-avec dans le monde. » p 162-163
[8] *Etre et Temps*, §121 p.163
[9] *Etre et Temps*, §121p.163
[10] *Dasein und Erkennen*, p.67

choses là-devant »[1], doit donc correspondre, pour Apel, une différence fondamentale entre les types de connaissance, entre la compréhension de la réalité humaine et la connaissance objective de l'être-là devant.

Les positions de Heidegger - ce « développement phénoménologique de la différence kantienne de l'a priori et de l'a posteriori »[2]- constituent ainsi, pour Apel, une radicalisation qui se démarque du réalisme comme de l'idéalisme, conceptions qui, en raison de « leur négligence de l'analytique existentiale du *Dasein*, n'atteignent absolument pas le sol indispensable pour assurer phénoménalement la problématique »[3]. Heidegger explique, en effet, que si dans l'énoncé « Avec le *Dasein* comme être-au-monde l'étant intérieur au monde est chaque fois découvert »[4], « l'être là-devant de l'étant intérieur au monde n'est pas nié »[5] (ce qui semble s'accorder avec la thèse du réalisme), des distinctions importantes demandent de dépasser cette apparence. Le réalisme, explique Heidegger, « tient que la réalité du « monde » a besoin d'être prouvée et, ce faisant, soutient également qu'elle peut l'être »[6], témoignant ainsi d' « absence d'entente ontologique »[7]. De l'autre côté, « l'idéalisme bâtit l'interprétation de la réalité dans le vide »[8] et confond le fait que l'être ne puisse s'entendre qu'au cœur du *Dasein* avec l'attribution au *Dasein* de caractères comme l'indépendance. Pour Heidegger, l'étant factuellement rencontré, ici et maintenant, est a priori compris et ce qui oriente la relation au monde du *Dasein* ce n'est pas une simple perception. Le *Dasein* est « disposé » envers le monde et rencontre l'étant à partir de cette disposition affective, pathique. Plus originaire que la sensation, la disposition (« *Befindlichkeit* ») qui est, du point de vue ontique, on ne peut plus connue et quotidienne, désigne l'humeur, la tonalité (« *Stimmung* ») du *Dasein* : « La sensibilité de l'homme fini se fonde comme structure transcendantale dans l'existential de la disposition » écrit Apel[9]. L'orientation traditionnelle vers la connaissance objective a négligé (ou a jugé négativement) la signification de ce

[1] *Etre et Temps*, §125 p.167
[2] *Dasein und Erkennen*, p.71
[3] *Etre et Temps*, §207 p. 257.
[4] *Etre et Temps*, §207 p.257
[5] *Ibid.*, §207, p.257
[6] *Ibid.*, §207, p.258
[7] *Ibid.*, §207, p.258
[8] *Ibid.*, §207, p.258
[9] *Dasein und Erkennen*, p.76. Apel renvoie ici au § 29 de *Etre et Temps* et notamment au passage dans lequel Heidegger écrit que « c'est seulement parce que les « sens » relèvent ontologiquement d'un étant qui a le genre d'être de l'être-au-monde disposé qu'ils peuvent être « stimulés » et « être sensibles à » en sorte que ce qui les stimule se montre dans l'affection. Des choses comme l'affection n'auraient pas lieu, si fortes que puissent être la pression ou la résistance, celle-ci resterait par essence non dévoilée si un être-au-monde disposé ne s'était pas déjà lié à un être concerné par l'étant intérieur au monde auquel les humeurs le prédisposent. »

premier rapport pathique au monde mais, si l'on souhaite examiner la fondation existentiale de la connaissance objective elle-même, il faut alors le reconnaître, car « même la *theoria* la plus pure n'a pas laissé toute disposition derrière soi ; car à sa considération l'étant qui n'est plus que là-devant ne se montre alors uniquement dans son pur aspect que si elle peut le laisser advenir à elle en un paisible séjour auprès… »[1]. Paraphrasant alors Kant, Apel en vient alors à écrire que pour Heidegger « une compréhension sans disposition est vide, une disposition sans compréhension est aveugle »[2] précisant immédiatement que le sens de cette phrase n'est pas psychologique mais ontologique.

Mais, si Heidegger dépasse la séparation sujet-objet, cela signifie-t-il pour autant qu'il n'y ait plus aucun problème de transcendance pour lui ? Cette question (soulevée par Apel dans le chapitre six de son étude) porte sur la nature de l'ipséité (« *Selbstheit* ») : si le monde est donné en même temps que le *Dasein*, si l'être-dans et l'être-avec constituent « des structures existentiales au fondement de toute découverte de « quelque chose « ou de « quelqu'un » »[3], qu'est-ce qui rend, alors, possible l'ipséité du je ? Si l'on refuse d'assimiler l'identité du je à l'être-là devant, considérant que cela ne peut qu'aboutir à des questions qui n'ont pas lieu d'être (comment prouver l'existence du monde ?) ou à des conceptions fausses comme le solipsisme, comment répondre à la question de l'identité du je ?

Heidegger le fait par le biais d'une « reprise fructueuse »[4] de la direction de recherche de Kant, en n'identifiant pas l'homme connaissant à un étant-là dans le monde. L'interrogation sur les conditions aprioriques de possibilité qui « me » permettent de rencontrer l'étant comme « quelque chose » dans un « monde » et de « me » rapporter à lui, sur la constitution ontologique de la synthèse transcendantale de l'aperception renouvelle la question de la transcendance. En transformant « le questionnement transcendantal en question sur l'évènement de la transcendance comme constitution d'horizon ou projet-monde »[5], Heidegger radicalise la problématique kantienne : « d'une part, la question logique sur les conditions de validité de la connaissance devient une question ontologique sur l'acte de la « synthèse transcendantale », de l'autre, en lien étroit avec l'ontologisation du questionnement

[1] *Etre et Temps*, §138 p.182
[2] *Dasein und Erkennen*, p.76-77
[3] *Ibid.*, p.80
[4] *Dasein und Erkennen*, p.81
[5] *Ibid.*, p.81

transcendantal, s'accomplit un approfondissement de la problématique de la théorie de la connaissance elle-même »[1].

L'intrication de la compréhension a priori et la prise en compte de la facticité est établie comme l'être-jeté du projet, c'est-à-dire, explique Apel, comme la « finitude de la transcendance » et « l'unité structurelle du « projet », de l'être-jeté et de la « déchéance » est saisie par Heidegger dans le concept de « souci » (« *Sorge* ») »[2]. Contrairement à l'idéalisme absolu, l'ontologisation par Heidegger de l'aperception transcendantale comme transcendance du pouvoir-être fini de l'homme représente, pour Apel, la continuation radicale de l'idée d'une critique de la raison finie. Si Heidegger récuse bien, d'un point de vue critique, la possibilité de l'indépendance de l'être-en-soi des choses intelligibles à l'égard du *Dasein* de l'homme (ce qui pourrait conduire à penser, de façon superficielle, à une proximité entre Heidegger et Hegel), cela ne signifie pas l'élévation de la compréhension humaine de l'être à la Raison absolue mais, au contraire, la radicalisation phénoménologique de la conception kantienne de la finitude de la connaissance humaine. L'être a priori de l'étant rencontré est « être en soi » parce que l'être n'a de sens que dans le *Dasein* fini. Mais, cette relativité de tout être à l'égard du *Dasein* « ne signifie en aucunement une dépendance ontique de l'étant à l'égard de l'homme »[3] .

Heidegger saisit donc l'ontologie dans sa finitude et c'est en prenant comme fil conducteur la découverte kantienne de l'être-se-précédant (« *Sich-vorweg-seins* ») que Apel expose le développement de la constitution de la transcendance finie. En caractérisant le « je pense » comme l'a priori ultime dont toutes les expériences dépendent et en ramenant les structures a priori à la spontanéité transcendantale, à l'être se précédant de la conscience connaissant, Kant a, selon Apel, ébauché et anticipé une double idée de la phénoménologie moderne de l'acte : celle, d'une part, selon laquelle « le penseur ne peut lui-même s'objectiver car il s'anticipe nécessairement dans l'acte de l'*ego cogito* »[4] et celle, d'autre part, selon laquelle « dans l'être s'anticipant de la pensée , le monde est également déjà esquissé dans son ordre légal »[5]. La conscience de soi ne fut, toutefois, pas plus épuisée par le retour cartésien-kantien à l' « *ego cogito* » que par la phénoménologie de l'acte de Husserl

[1] *Ibid*., p.81
[2] *Ibid*., p.82
[3] *Dasein und Erkennen*, p.87
[4] *Ibid*., p.90
[5] *Ibid*., p.90

et Scheler, ces penseurs restant « tous plus ou moins orientés vers la connaissance objective et le concept d' être « objectif » lui correspondant des Grecs, de l'être-sous-la-main substantiel. »[1].Or, l'homme n'est pas un être-sous-la-main comme une chose : il existe et se comprend à partir de ses possibilités. « Ces possibilités - écrit Apel - sont l'être qu'il a à être : elles ne sont pas extérieures à l'être du *Dasein* »[2]. L'acte intentionnel du *cogito* est encastré dans la transcendance du pouvoir être. Contrairement à une pensée purement objective qui « efface la différence entre la possibilité, la nécessité et la réalité »[3], contrairement à la logique « qui ne peut pas plus saisir la possibilité que la liberté ou la situation historique »[4], l'ontologie existentiale comme pensée du projet du pouvoir-être « ne permet pas d'expliquer l'être-sous-la-main mais de comprendre la connaissance objective »[5].

La radicalisation ontologique de la conscience de soi transcendantale qu'effectue Heidegger mène donc, comme le souligne Apel, au résultat que la connaissance objective est rendue possible ontologiquement par la transcendance de l'homme comme pouvoir-être, comme liberté. Ce pouvoir-être du *Dasein* est, toutefois, celui d'un « projet jeté », l'existential heideggerien de l'être-jeté (« *Geworfenheit* ») rappelant la finitude de la liberté, le déjà-là non choisi, la facticité du *Dasein*.

S'efforçant de dégager la signification pour la théorie de la connaissance de cette unité de structure du projet et de l'être-jeté , du pouvoir-être et de la facticité, Apel explique qu'elle se trouve dans le fait que, pour Heidegger, la connaissance « n'est pas un « poser » mais un « élever à la conscience », une découverte de l'étant dans un monde en vertu d'une compréhension de l'être préontologique, à partir d'un « point de vue » préscientifique et scientifique »[6]. Jeté au monde, le *Dasein* se comprend à partir d'étants déterminés, ce que Heidegger caractérise par l'existential de la déchéance (« *Verfallen* »). Cet apriorique ne désigne pas, comme le rappelle Apel, un comportement ontico-existentiel ayant le sens d'une faute éthique mais doit, plutôt, être caractérisé comme la condition transcendantale de possibilité de l'erreur et de la faute éthique. Ce n'est donc pas d'abord par sa signification négative que Apel caractérise la déchéance, mais comme un constituant de la situation de connaissance. Il faut élever à la conscience cet a priori transcendantal de toute découverte

[1] *Ibid*., p.91
[2] *Ibid*., p.93
[3] *Ibid*., p.93
[4] *Ibid*., p.94
[5] *Ibid*., p.94
[6] *Ibid*., p.96

préscientifique et scientifique. Mais, si la déchéance est, positivement, le constituant transcendantal de toute situation de connaissance, elle est aussi l'origine de toute négation. Dans la mesure où le *Dasein* « dévoile » l'étant, il le « voile » en même temps : « toute connaissance du *Dasein* déchu est, eu égard à la vérité possible de la totalité, un « *entbergendes Verbergen* », un décèlement cèlant (…) La faute éthique et l'erreur théorique, ont dans la déchéance essentielle de l'être-au-monde, certes non leur condition ontico-empirique, mais leur condition transcendantale de possibilité ; la faute et l'erreur s'avèrent, du point de vue existential-ontologique, identiques »[1]. En considérant la vérité entière de la situation, la totalité de l'étant et de sa significativité possible, on peut donc relier découverte et dissimulation, dévoilement et obturation. Ainsi, explique Apel, Heidegger approfondit le problème de la négation logique vers celui de la « néantisation » ontologique par la facticité du *Dasein*[2]. La transcendance du pouvoir-être est la néantisation originelle.

Mais, si toute connaissance préscientifique comme scientifique se meut dans l' « errance » (« *Irre* ») eu égard à la vérité de la totalité, la question se pose alors de savoir si la philosophie peut dépasser cette situation du *Dasein* déchu qu'elle met en lumière en examinant la signification que peut avoir «la déchéance a priori du *Dasein* fini pour la conception ontologique-fondamentale de Heidegger ?»[3].

C'est à nouveau en partant de l'idée d'une pensée transcendantale kantienne radicalisée que Apel présente le projet de Heidegger et sa réponse. Si « la philosophie transcendantale de Kant met en évidence la première l'impossibilité de présenter l'âme avec des catégories mondaines »[4], il s'agit, pour Heidegger, de rendre possible la pensée de l'être face à la tendance à la déchéance du *Dasein,* de réussir à dépasser ce que nous pourrions appeler une retombée dans l'ontique dont fut victime la pensée occidentale de l'être depuis les philosophes Grecs (la déchéance vers l'être-à-portée de main ne se trouvant pas seulement, loin s'en faut, dans le naturalisme conscient). Une telle interprétation ontique de l'être se montre notamment dans l'interprétation du « néant » comme « espace vide », interprétation

[1] *Dasein und Erkennen*, p.104
[2] Apel se réfère au passage suivant de *Qu'est-ce que la métaphysique ?* « La négation ne peut prétendre ni à l'exclusivité, ni au rôle directeur quant au comportement néantissant dans lequel la réalité humaine (*Dasein*) reste secouée par le néantir du Néant. Plus abyssales que l'adéquation pure et simple à la négation logique sont la rudesse de la transgression et la morsure de l'exécration. Plus responsables sont la douleur du refuser et la cruauté du défendre. Plus accablante, l'âpreté de la privation. » (Nous nous référons ici à la traduction de H.Corbin, *Les intégrales de philo*, Ed.Nathan, p.60).
[3] *Dasein und Erkennen*, p.109
[4] *Dasein und Erkennen*, p.112

que toute l'ontologie occidentale déterminée par la pensée grecque fit sienne jusqu'à Hegel. Mais, si ce dernier conçut le néant de tous les étants individuels comme identique avec l'être comme devenir, le travail du négatif n'en aboutit pas moins à un sujet substantifié (ce dont témoigne, comme Apel le signale, le fait qu'il ne reste« dans sa philosophie aucune place pour le devoir (« *Sollen* »), la « possibilité » et finalement pour l' « avenir »[1]). Le Soi hégélien revient en soi : il faut donc distinguer nettement la conception de Heidegger de celle de Hegel.

La question qui se pose donc est celle de la possibilité même pour l'homme fini de se penser autrement qu'ontiquement et objectivement. Si l'homme, en effet, à partir du savoir le plus intime, refuse - en raison de sa liberté - son objectivation, ne manifeste-t-il pas préontologiquement une pensée d'une tout autre espèce que la pensée objective de l'étant mondain ? Autrement dit, si l'homme « peut être » et le sait préontologiquement, ce savoir ne doit-il pas être radicalisé comme une pensée de l'être tout autre que celle de l'étant objectivé ? Dans le domaine de la pensée objective, une telle compréhension du néantiser du *Dasein* est impossible car si « *omnis determinatio est negatio* » à l'inverse, dans une telle optique, « « *omnis negatio est determinatio* ». Mais, pour Heidegger, la négation logique n'est pas première et il est possible - et même nécessaire - dans cette interrogation sur le néant de « toucher à la souveraineté de la logique », de « mettre l'entendement en vacances »[2] en se tournant vers la compréhension préontologique de l'être.

Une tonalité affective peut, en effet, nous révéler le néant lui-même. L'angoisse, ce « vertige de la liberté » comme la nommait Kierkegaard, permet à Heidegger de trouver l'Etre « dans la grande « clairière » du néant de tout étant, dans la transcendance du pouvoir-être »[3]. Avec la tonalité affective de l'angoisse, le *Dasein* est, en effet, mis en présence du Néant et de lui-même comme être-en-avant-de-soi, comme « souci ». Avec l'angoisse une structure phénoménale du *Dasein* humain devient visible, celle du souci qui assure l'unité des existentiaux : « l'être-en-avant-de soi (la transcendance finie) se montre à nous comme pouvoir-être (projet), facticité (être-jeté) et déchéance ». Cette structure de l'être qui constitue « l'a priori ultime de la fondation dans toute critique de la connaissance comme dans toute recherche éthique des fondements »[4] ne doit donc pas, comme le précise Apel, être

[1] *Dasein und Erkennen*, p.114
[2] *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p.47
[3] *Dasein und Erkennen*, p.119
[4] *Dasein und Erkennen*, p.119

confondue avec un phénomène ontico-psychologique, ce qu'une critique transcendantale de la raison finie doit établir.

Contrairement au type d'être sans horizon des choses qui ne peuvent se rencontrer, c'est donc l'être-en-avant-de-soi-dans-l'être-déjà-dans-un-monde qui est l'être propre au *Dasein* : « L'être-en-avance-sur-soi, loin de signifier quelque chose comme une tendance isolée dans un « sujet » dépourvu de monde, caractérise, au contraire, l'être-au-monde »[1]. Le monde est ainsi non pas le tout de l'étant mais un existential, il appartient à la structure d'être du *Dasein*.

Le rappel de cette caractérisation ontologico-existentiale du monde par Heidegger conduit Apel à effectuer ce qu'il nomme lui-même une « digression »[2] comparative sur l'être-au-monde du *Dasein* et la théorie biologique de l'*Umwelt* de J. von Uexküll[3] comme à son application heuristique à l'histoire humaine par Rothacker[4].

Uexküll a, en effet, développé la conception d'une biologie compréhensive insistant sur la nécessité de ne pas considérer l'animal comme un organisme isolé, sans monde, sa théorie de l'*Umwelt* s'élevant, d'une part, contre une recherche mécaniste mais, d'autre part, également contre une tentative non critique de biologie compréhensive, transférant un certain monde humain dans le monde animal, contre donc un certain anthropomorphisme psychologique. Dans ses études sur le comportement animal, Uexküll distingue deux concepts déterminants : celui d' « *Umwelt* », de milieu-propre à un sujet, constitué du « *Merkwelt* », (c'est-à-dire du monde de la perception, des stimuli possibles) et du « *Wirkwelt* » (du monde de l'action, des réponses possibles) d'une part ; celui d' « *Innenwelt* », de monde intérieur, d'autre part. Chaque espèce vit dans un environnement propre, déterminé par son organisation, constitué par l'organisme. Le monde de l'homme est donc, dans cette optique, un monde parmi d'autres, une variation possible.

[1] *Etre et Temps*,§192 p.241
[2] *Dasein und Erkennen*, p.141
[3] J. von Uexküll (1864-1944), naturaliste et biologiste allemand qui dirigea l'Institut „für Umweltforschung" de Hambourg.
[4] Erich Rothacker (1888-1965) fut le professeur de Apel et de Habermas à l'université de Bonn, c'est avec lui qu'ils soutinrent leur dissertation doctorale respective *Dasein und Erkennen* en 1950 pour Apel et *Das Absolute und die Geschichte - von der Zweispältigkeit in Schellings Denken* pour Habermas en 1954. C'est par l'enseignement d'E.Rothacker que Apel fut initié à l'anthropologie philosophique, Rothacker ayant publié notamment *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften* en 1926 et *Probleme der Kulturanthropologie* en 1942, titres cités par Apel dans la bibliographie de sa dissertation.

Or, tout en reconnaissant l'intérêt des travaux de Uexküll, Apel, dans son interrogation sur les présuppositions existentiales de la théorie biologique de l'*Umwelt*, s'efforce de distinguer la spécificité de la situation humaine et, du même coup, de montrer la spécificité de l'analyse heideggerienne par rapport à la biologie herméneutique ou à son application anthropologique. Pour que l'homme puisse distinguer l'*Umwelt* de l'animal du sien, ne faut-il pas en effet qu'il ne soit pas lié à l'*Umwelt* comme l'animal l'est, mais soit, au contraire, « ouvert » au monde et donc doté de liberté ? Certes les hommes vivent dans un « *Umwelt* » (Rothacker développa ainsi l'idée, à partir de Dilthey et de Uexküll, que tous les hommes et toutes les cultures vivent dans leur *Umwelt*) et Apel ne nie pas la « fécondité heuristique »[1] d'une théorie anthropologique de l'*Umwelt*. Mais, cela n'implique pas une identité de l' « *Umwetlichkeit* » de l'homme et de l'animal car, c'est seulement parce qu'il dépasse les *Umwelts* particuliers des enfants, primitifs ou de certaines professions qu'il peut les comprendre et ce dépassement n'est pas simplement un dépassement dans un « autre Umwelt ». L'animal ne peut dépasser son *Umwelt* et, par conséquent, ne peut avoir d'histoire.

Y a-t-il alors, demande Apel, contradiction entre la reconnaissance d'un ancrage au monde et celle de la particularité humaine de l'ouverture au monde ? Il ne peut, en effet, être question de nier l'attachement de tout homme (y compris de celui qui étudie scientifiquement un *Umwelt* historiquement, culturellement déterminé) à un *Umwelt* individuel qui « détermine et limite sa compréhension »[2]. Mais, l'homme est également capable de franchir, de dépasser tout *Umwelt* concret, de vivre ainsi dans un monde particulier et, en même temps, dans « le » monde, c'est-à-dire dans le dépassement de tout monde particulier grâce à une Idée du monde au sens kantien. Ce dépassement principiel de l'*Umwelt* déterminé vers le monde, dépassement qui rend possible les changements de vision du monde et qui ne peut donc recevoir un contenu positif (le monde n'est jamais donné mais est une Idée dépassant toute expérience possible), est la condition de possibilité de la rencontre de l'étant comme étant. Le monde n'est donc pas compris comme existant indépendamment du *Dasein*, comme le tout des étants mais comme l'existential, de l'ordre du projet, formant l'horizon nécessaire à toute rencontre d'un étant. Toute nouvelle vision du monde est, toutefois, conditionnée par l'ancienneté (« *Gewesenheit* ») de l'homme : « elle est historique et sort toujours d'une situation concrète »[3]. La transcendance est finie, le projet jeté.

[1] *Dasein und Erkennen*, p.145
[2] *Ibid.*, p. 148
[3] *Ibid.*, p.154

Cette oscillation entre la facticité et la transcendance se retrouve dans la distinction entre le monde connu scientifiquement, factuellement, qui renvoie à « des *Umwelts* concrets », « aux interprétations du monde des cultures historiques »[1] et le monde connaissable, Idée au sens kantien. Apel résume donc le point de vue d'une « fondation ontologico-existentiale de la théorie anthropologique de l'*Umwelt* »[2] ainsi : « l'énoncé : l'homme vit dans l'*Umwelt* qui lui est corrélé doit signifier que le monde appartient au *Dasein* comme moment structurel »[3] mais, en même temps, ce lien à l'*Umwelt* n'est pas réductible à celui de l'animal en raison de la transcendance qui permet à l'homme de reconnaître cette différence : « la finitude elle-même est devenue ek-sistante, se comprend elle-même »[4]. La relation du *Dasein* au monde est donc double, faite de dépendance, de détermination et, en même temps, de transcendance. La théorie de l'*Umwelt* d'Uexküll présuppose donc, comme le souligne Apel, que l'homme se soit toujours déjà compris « préontologiquement » comme « être-au-monde » et « c'est seulement à partir de ce savoir préontologique qu'il peut concevoir une théorie biologique de l'*Umwelt* »[5].

Cette « digression » comparative de l' « *Umwelt* » et du « monde » est intéressante à plus d'un titre. Elle est, tout d'abord, éclairante sur l'arrière-fond philosophique qui permit à la pensée de Apel de se développer : un parcours universitaire marqué, comme il l'écrira plus tard, par « les traditions spécifiquement allemandes de la recherche et de l'enseignement »[6]. Plus précisément, il s'agissait, comme il le soulignera lui-même, d'« une histoire politique de type narratif, inspirée de Ranke (…) de l'histoire de l'esprit et de la philosophie, inspirée par Dilthey ou par le néo-kantisme (…) à quoi s'ajoutait chez mon professeur de philosophie, Erich Rothacker, la psychologie et l'anthropologie philosophique »[7].

---

[1] *Ibid.*, p.156
[2] *Dasein und Erekennen* , p.1.59
[3] *Ibid.*, p.159
[4] *Dasein und Erkennen*, p.160
[5] *Ibid.*, p.160. Apel poursuit et termine cette remarque sur la précompréhension ontologique présupposée par la biologie par la citation du passage suivant de *Etre et Temps* : « la biologie ne peut jamais en tant que science positive trouver et déterminer cette structure- elle doit la présupposer et en faire constamment usage. Mais cette structure elle-même ne peut s'expliciter philosophiquement comme étant aussi l'a priori de l'étant que la biologie prend pour thème que si elle a auparavant été conçue comme structure du Dasein. Ce n'est qu'en s'orientant sur cette structure ainsi conçue ontologiquement que peut être délimitée a priori, par voie de privation, la constitution d'être de la « vie ». Ontiquement aussi bien qu'ontologiquement, l'être-au-monde en tant que préoccupation a la primauté. C'est dans l'analyse du *Dasein* que cette structure connaît son interprétation fondative. », *Etre et Temps*, p. 92.
[6] « Retour à la normalité? Ou : se pourrait-il que, nous autres Allemands, nous ayons appris quelque chose de particulier de notre catastrophe nationale? », *Discussion et Responsabilité*, vol. 2, p.139, Ed. du cerf, Paris, 1998. Nous renvoyons ici au livre de G.Raulet, *La philosophie allemande depuis 1945*, Paris, Ed. A. Colin, 2006
[7] *Ibid.*, p139.

Cette ouverture disciplinaire sera toujours maintenue par Apel qui veillera constamment à enrichir son questionnement philosophique par des apports extérieurs, venus notamment des sciences humaines[1]. L'intersubjectivité se déclinera pour Apel (comme pour Habermas) sur le mode d'une interdisciplinarité stimulante. Mais, et nous avons là l'anticipation d'un point qui sera au cœur de son projet de fondation ultime et qui distinguera son approche de celle de Habermas, Apel n'a jamais mis sur le même plan la philosophie et les sciences humaines (ou la biologie ici), s'inscrivant en faux, dès ce premier travail, contre toute tentative de réduction anthropologique ou biologique de l'ontologie existentiale de Heidegger (réduction provenant d'une non prise en compte du lien de présupposition la rendant, pourtant, possible)[2]. Le *logos* philosophique lui apparaissait donc, à cette époque-là, « préservé » par Heidegger, par l'idée que la rationalité scientifique ne se suffise pas à elle-même et repose sur une précompréhension éclairée philosophiquement.

La Seconde Partie de *Dasein und Erkennen* se termine par un chapitre consacré la temporalité comme structure transcendantale fondamentale de la compréhension finie de l'être. Si l'a priori du pouvoir-être et de l'avoir-à-être doit être distingué de la pure conscience d'objet, dans l'histoire de la philosophie transcendantale la conscience théorique a été, formalisée comme un sujet idéal, détachée de l'homme fini. La« tendance à l'idéalisation de la conscience » constitue, par exemple, chez Windelband et Rickert le pendant à l' « idéation » platonicienne qui ne ramène pas encore l'être-ainsi objectif à ses conditions transcendantales de possibilité. « Le *pathos* de l'intemporalité - écrit Apel- accompagne l'apriorisme eidétique de Platon comme l'apriorisme formel-fonctionnel du néo-kantisme »[3]. « Pour le platonisme et pour l'idéalisme de la conscience, le passé et l'avenir ne sont pas véritablement, seul le présent de la conscience est réel et, non comme présent au sens temporel véritable, mais comme « image de l'éternité »[4]. Face à cette « tendance à

[1] Nous reviendrons ultérieurement sur ce point. Nous retrouverons, en effet, la référence à Uexküll dans notre étude de l'éthique de la discussion, Apel exposant fréquemment les défis actuels auxquels l'homme doit faire face à partir des concepts d'Uexküll, de l'anthropologie philosophique ou de l'éthologie. (Cf, par exemple, *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme tel et spécialement aujourd'hui*, Ed. de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-neuve, 2001).

[2] Dans la suite de notre travail, nous aurons l'occasion de revenir plus précisément sur cette question en étudiant la différence entre les points de vue de Apel et Habermas sur le statut de la philosophie par rapport à celui des sciences humaines.

[3] *Dasein und Erkennen*, p. 164

[4] *Ibid.*, p.165. Apel fait référence ici au § 423 de *Etre et Temps* où Heidegger écrit « Platon, se plaçant dans cette perspective sur le temps comme suite de maintenant qui passent sitôt nés, a-t-il dû déjà nommer le temps l'image de l'éternité »

l'idéalisation »[1], Apel souligne que, pour Heidegger, la temporalité est la condition de possibilité du souci, de l'être-en-avant de soi qui définit le *Dasein* et assure son unité. C'est seulement parce que le *Dasein* est « souci » qu'il dispose d'un horizon, qu'il peut rencontrer l'étant et la condition de possibilité de cette structure du souci est la temporalité. La compréhension du monde a une structure « transcendantale-temporelle », l'avenir du *Dasein* constituant la source de tous les projets a prioriques de sens (pour un être qui serait limité « au présent éternel », il ne pourrait donc y avoir d'Idées, la conception même de l' « éternité » comme « présent » présupposant, du point de vue d'une « critique du sens », l'horizon de la temporalité existentiale. La temporalité est donc l'unité structurelle des ekstases de l'avenir, du passé et du présent. Le *Dasein* est projet jeté et « le pouvoir-décider libre n'est pensable qu'à partir d'une situation (être-jeté dans le « *Da* ») ». A l'inverse, explique Apel, « dans la nature inorganique il n'existe pas de « situations » »[2] : il n' y a de situation que pour un être qui « peut être » dans le sens d'un projet. Il ne faut donc pas séparer les possibilités et le passé définitivement fixé : les possibilités de l'avenir étant co-déterminées par la facticité : « l'avenir appartient au *Dasein* d'un homme déterminé »[3].

De cette structure ontologico-transcendantale du *Dasein* temporel découlent des conséquences épistémologiques que Apel (dont le projet, dans ce travail, est, rappelons-le, d'interpréter la pensée de Heidegger du point de vue de la théorie de la connaissance) veut mettre en évidence. Ainsi, si la tentative de connaître « objectivement » les « faits et œuvres » d'un homme échoue même après la mort de celui-ci, ce n'est pas en raison de l'insuffisance du moyen intellectuel face à la complexité des relations causales du *Dasein* humain, mais d'un idéal de connaissance erroné « mécomprenant le sens de l'être qu'il veut connaître »[4]. Ceci vaut également pour l'histoire collective (en raison de l'être-avec apriorique) : « l'ancienneté historique de l'humanité comme « objet » des sciences historiques de l'esprit est, en vertu de la structure temporelle du *Dasein*, encore une possibilité en vue, elle est co-constituée essentiellement et nécessairement dans son être par le « comprendre » de la « reprise historique »[5]. Cet abandon de l'idéal « objectif » de la connaissance ne signifie nullement, précise Apel, qu'on livre la méthode de connaissance des sciences de l'esprit à l'arbitraire, mais que la compréhension valide ne sera pas intemporelle, ceci en raison de la

[1] *Ibid*., p.165
[2] *Dasein und Erkennen*, p.172
[3] *Ibid*., p.172
[4] *Ibid*., p.174
[5] *Ibid*., p.174

constitution ontologique du *Dasein* que l'on cherche à comprendre d'une part, de celle de celui qui comprend, d'autre part. Cette constitution est assumée avec lucidité par le *Dasein* dans la résolution qui, si elle est « pensée jusqu'au bout », mène - comme Heidegger l'écrit - au « propre être vers la mort »[1]. L'avenir, l'être-été et le présent sont donc les ekstases de la temporalité et la « condition temporelle existentiale de la possibilité du monde tient à ce que la temporalité comme unité des ekstases a quelque chose de tel qu'un horizon »[2].

L'herméneutique transcendantale heideggerienne de l'être humain atteint donc, selon Apel, son point le plus profond dans la découverte de la temporalité du *Dasein* et la caractéristique de la temporalité existentiale est sa finitude. Mode du souci propre, la résolution est ainsi rendue possible par la temporalité, l'hors de soi originaire, l'*ekstatikon*. Mais, le *Dasein* peut aussi être déchu, s'arriver à lui-même à partir du « On ». La temporalité originaire peut, en effet, être fuie, contournée et le *Dasein* se comprendre de manière impropre en oubliant sa facticité, son « embarquement », sa finitude. « Si la temporalité se reconnaît à ce qu'elle est ouverte ekstatiquement, elle n'est d'abord et le plus souvent connue que dans cet état d'explicitation préoccupé » souligne Heidegger[3] . Ainsi, quand le *Dasein* discourt et exprime le temps, il dit « maintenant », « alors », « autrefois ». Cette databilité « reflète la constitution ekstatique de la temporalité »[4] : le temps du *Dasein* préoccupé ne découle pas de la présupposition d'une suite continue et infinie de « maintenant », elle présuppose, au contraire, l'ouverture ekstatique originelle. Le temps préoccupé du *Dasein* n'est pas une suite infinie de points mais, par la préséance accordée au maintenant, il en constitue, toutefois, l'origine. Le « nivellement » substituant au temps fini, ekstatiquement ouvert, la suite infinie de « maintenant » accomplit donc une mécompréhension commençant par la préséance du « maintenant ». La temporalité ekstatique est alors réduite au « maintenant » ponctuel (tout comme l'être est réduit à l'étant-à-portée-de-main). La connaissance objective est donc à interpréter comme un mode du *Dasein* connaissant qui ne prend pas en compte l'avenir et l'ancienneté et ramène tout à un être-sous-la-main comme c'est le cas également du concept de l'être de l'ontologie platonicienne-aristotélicienne, orienté vers le maintenant, l'être-sous-la-main et donc par l'oubli de soi.

[1] *Etre et Temps*, § 305 p. 364
[2] *Ibid*., § 365, p.427
[3] *Ibid*., §408 p. 474
[4] *Ibid*., § 408 p. 475

La conception ontologique-existentiale du temps se distinguera donc de la temporalité vulgaire (nivelant déjà le temps), de l'intemporalité platonicienne et même de la conception kantienne. Si Heidegger voit, en effet, dans la théorie kantienne du temps le premier pas d'une démarche ontologique prenant en compte la temporalité véritable et renvoyant l'être de l'étant aux structures constitutives d'un sujet transcendantal, il n'en considère pas moins qu'il existe toujours chez Kant un impensé : celui d'un sujet transcendantal non substantiel, d'une temporalité véritable. Par la pensée du schématisme, le « dépassement de la pure construction de concepts de la « vieille métaphysique » »[1] est, certes, rendu possible, comme Apel le souligne, en insistant sur l'importance de ce point pour « la réception ontologico-transcendantale de la philosophie transcendantale »[2]. Heidegger dut, toutefois, comme il l'expliqua lui-même, « dépasser les paroles de Kant » qui ne concevait le temps « qu'au sens vulgaire (…) comme « la pure post-position d'une séquence de maintenant, telle qu'elle se donne dans l'intuition pure : maintenant, et maintenant, et maintenant…une suite constante de maintenant. »[3]. L'imagination transcendantale de Kant est donc une « anticipation » (mais seulement une anticipation) de la « transcendance se temporalisant de l'être-au-monde »[4]. La synthèse de la reconnaissance n'est, en effet, pas, pour Heidegger, indépendante du temps : elle est le temps originaire. « Le temps pour Heidegger est identique avec ce que Kant nomme la subjectivité du sujet » écrit Apel[5] : il n'est pas « dans » le sujet mais « il détermine l'essence la plus intime de la transcendance et l'ipséité du soi ». C'est la transcendance ontologique de l'être-au-monde qui rend possible « transcendantalement » l'expérience interne comme externe.

3- Les perspectives tracées

La finalité de la Troisième Partie de *Dasein und Erkennen* - intitulée « Résumé et perspective » - est double. Il s'agit, d'une part, de mettre en évidence qu'à partir de l'interprétation de la temporalité une compréhension de l'idée heideggerienne de l'être a été atteinte et que le concept systématique d'une théorie existentiale de la connaissance est esquissé, d'autre part, Apel commençant ainsi à s'interroger sur la question des types de connaissance et sur le problème de la vérité.

---

[1] *Dasein und Erkennen*, p.196
[2] *Ibid*., p.196
[3] Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure de Kant »*, Ed. Gallimard, p.302
[4] *Dasein und Erkennen*, p.200
[5] *Ibid*., p.204

a- la contribution à l'interprétation de Heidegger

Les deux premières parties du travail de Apel ont tenté, comme il le résume lui-même, de mettre en valeur « l'ontologie fondamentale de Heidegger comme critique de la raison finie » à partir du questionnement transcendantal kantien[1]. L'ontologie existentiale de Heidegger a ainsi été présentée comme une « radicalisation de la critique transcendantale de la compréhension de l'être »[2]. C'est le temps qui s'est avéré constituer « l'ultime a priori de la critique transcendantale » de la compréhension, « l'horizon ultime de la compréhension »[3]. Dans la pensée de Heidegger, « la pensée pure de l'identique comme mode du *Dasein* n'est pas supra ou extra-temporelle mais est plutôt le temps lui-même »[4], le pouvoir-être du *Dasein* étant ce qui rend possible l'identification d'un état interne ou d'une propriété.

La question qui se pose alors, explique Apel, est celle de l'histoire : l'ontologie existentiale n'est-elle pas une retombée dans la métaphysique spéculative ? Mène-t-elle, au contraire, à une relativisation complète de l'apriorique ? Peut-elle échapper à cette antinomie traditionnelle ? L'apriorité du temps comme temporalisation tournée vers l'avenir signifie-t-elle que l'avenir est soumis à une explication spéculative ? En libérant le *Dasein* des représentations catégoriales de l'être-à-portée-de-main, Heidegger, a, au contraire, répond Apel, non seulement ouvert l'horizon de l'avenir à la liberté de l'homme mais il a également renvoyé l'ancienneté du *Dasein* à la responsabilité de la liberté. « Le sens de l'histoire n'est pas donné »[5], il est un possible dont « l'origine apriorique est l'avenir ». Certes, cet horizon de possibilité de l'avenir est historiquement conditionné mais un processus historique « ne peut être dérivé d'aucune explication causale-génétique ». L'avenir est l'horizon ekstatique de la temporalisation du *Dasein*, il ne peut jamais véritablement périr, être objectivé, réduit ontiquement ou construit spéculativement.

Il n'est donc pas plus question pour Heidegger de réduire le sujet à une substance que de concevoir le temps comme une suite de maintenant et de poursuivre, ainsi, dans la lignée

[1] *Dasein und Erkennen*, p. 210
[2] *Ibid.*, p.210
[3] *Ibid.*, p.210
[4] *Ibid.*, p211
[5] *Ibid.*, p.214

d'une pensée qui déchoit vers l'étant. Une telle déchéance est présente, souligne Apel, «dans « la philosophie transcendantale subjectiviste quand elle fonde l'aperception transcendantale sur un « je » intelligible (pensé comme un être-sous-la-main éternel) »[1] et que « l'ontologie de Hegel accomplit ». Face à cette « dernière aventure de la « *Theoria* » grecque »[2], le XIXe siècle a vu l'émergence de « l'opposition de l'homme existant »[3] : Kierkegaard, Dilthey et le pragmatisme américain ont ainsi rejeté la pensée d'un système fermé et voulu saisir la vie. « Leur combat contre le système fermé est porté par un *pathos* de l'avenir qui, comme ouverture de la situation vécue, relativise à cette situation même toute vérité objective-intemporelle »[4]. C'est dans l'herméneutique du *Dasein* comme pouvoir-être que Heidegger découvre cette ouverture de la situation humaine « qui, dans la compréhension du monde de l'homme ontique, historiquement conditionné, s'est toujours déjà développée d'une certaine manière»[5] dans les façons de conjoindre d'un *Umwelt* vécu.

Le transfert de l'identique dans le pouvoir-être ne rend-il pas, dès lors, inutile tout tentative d'expression valide d'une vérité apriorique ? Face à la question de la « relativisation empirique », de la dissolution de « l'identique lui-même dans un historicisme radical »[6], que ce conditionnement historique pourrait sembler entraîner, Apel précise que le venir-au langage historique de l'être dans les mots « des penseurs essentiels » (selon l'expression de Heidegger[7]), ne signifie pas la relativisation de l'apriorique à un moment et à un homme ontique dans le temps mais la relativisation au pouvoir-être du *Dasein*, car, sans celui-ci, l'être ne peut se transmettre, ne peut être compris.

L'herméneutique transcendantale apparaissait donc, à Apel, à cette époque-là, échapper à l'antinomie entre une universalité désincarnée, fermée et une prise en compte de la facticité relativisant tout. Si Heidegger - précise Apel- reconnaît que « son propre philosopher est essentiellement fini et par là-même provisoire »[8], ouvert à l' « arrivée de l'être », cela « ne signifie aucunement que la validité apriorique des déclarations existentiales soit mise en question »[9].

---

[1] *Dasein und Erkennen*, p.218
[2] *Ibid*., p.219
[3] *Ibid*., p.219
[4] *Ibid*., p.219
[5] *Ibid*., p.219
[6] *Ibid*., p.220
[7] Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, *Questions III et IV*, coll.Tel, Gallimard, p.126
[8] *Dasein und Erkennen*, p.222
[9] *Ibid*., p.222

b- la contribution à la fondation d'une théorie existentiale de la connaissance

Dans l'interprétation menée de « la question de Heidegger sur le sens de l'être et son renvoi méthodique dans la compréhension de l'être du *Dasein* comme fondation transcendantale de la problématique de l'être (ontologie fondamentale), les fondements d'une théorie existentiale de la connaissance sont apparus »[1]. Apel consacre donc la dernière sous partie de son travail à l'explicitation du terme « théorie de la connaissance » et à la détermination de sa spécificité par rapport au concept traditionnel de connaissance.

Les théories traditionnelles de la connaissance n'ont pas, pour Apel, saisi la pleine essence de la connaissance, s'orientant, tant dans la version métaphysique (comme « *adaequatio intellectus ad rem* ») que dans la version kantienne, vers la connaissance objective de choses sous-la-main, occultant la connaissance du monde appartenant à l'existence dans sa profondeur.

Les sciences de l'esprit, qui s'épanouirent au XIXe siècle, accordèrent, au contraire, une pertinence scientifique au comprendre originel du « monde vécu », ce qui fit apparaître le problème d'une théorie de la connaissance des sciences de l'esprit comme celui du lien de celle-ci avec la théorie « classique » de la connaissance. Les tentatives de saisir la compréhension comme une opération logique particulièrement complexe (par exemple, comme une réunion de plusieurs explications séparées de processus objectifs) sont, à ce titre, « caractéristiques d'un attachement profondément enraciné des philosophes à la connaissance objective »[2], révélatrices d'une occultation du fait que le compris est toujours, en réalité, déjà présupposé. Ainsi, explique Apel, un scientifique qui croirait parvenir à une compréhension « objective » d'un organisme en rassemblant des explications isolées, oublierait qu'il présuppose la compréhension de quelque chose comme un organisme avant toute explication.

La différence fondamentale des types de connaissance apparaît encore plus clairement si l'on prend l'exemple d'une découverte archéologique : le même étant est ici connu tout à fait différemment. Là, en effet, où le chimiste du textile examine un échantillon de tissu, le regard du préhistorien reconstruit des vêtements, tapis etc., non des « objets » mais des « outils » qu'il comprend en les « conjoignant » à un environnement humain. Cet exemple permet alors

[1] *Ibid.*, p.223
[2] *Ibid.*, p.224

à Apel de soulever la question de l'essence de ces types différents de connaissance et de ce qui rend possible leur collaboration.

La séparation des sciences et leurs distinctions méthodiques, en donnant l'impression qu'elles ont affaire à des mondes différents, tendraient à nous faire oublier que c'est à partir de l'arrière-plan de la situation humaine globale que les points de vue heuristiques sont atteints. En ce sens, explique Apel, la constitution historique du questionnement quantifiant, de la méthode d'explication mathématique « est seulement la solidification d'un point de vue »[1] provenant de la situation entière du *Dasein*. Ainsi, « la position méthodique de connaissance des sciences exactes de la nature peut être saisie transcendentalement seulement comme un cas particulier de la compréhension du sens »[2], n'épuisant donc pas l'essence de la connaissance humaine. Les structures a prioriques telles que l' « auto-régulation » (si l'on se réfère à l'organique) ou la « situation » (si l'on pense au monde vécu de l'homme), sont « apatrides dans l'horizon de la conscience objective »[3]. Une pure conscience ne peut saisir la compréhension totale de l'être.

Cette prise en compte de l'homme dans sa totalité ne doit, toutefois, pas être comprise dans le sens d'une demande anthropologique ou psychologique mais comme une exigence de la fondation transcendantale de la connaissance. Le problème d'une « critique de la raison finie » doit, en effet, être distingué de celui de l'anthropologie, d'une relativisation ontico-mondaine. Il s'agit, en effet, ici, d'un « approfondissement de la conscience de soi transcendantale dans la direction de l'a priori »[4], a priori qui se trouve chez Heidegger dans le comprendre, dans la connaissance originelle dans laquelle s'enracinent les types de connaissance scientifiques et préscientifiques.

Mais, si tous les types de « la connaissance empirique doivent être saisis comme des modifications de cette compréhension du *Dasein*, comment la pensée philosophique qui s'accomplit comme théorie existentiale de la connaissance doit-elle se saisir elle-même? »[5] demande alors Apel qui formule donc, dès sa première étude, une question qu'il continuera

[1] *Ibid*., p.226
[2] *Ibid*., p.227
[3] *Ibid*., p.228
[4] *Ibid*., p.231
[5] *Ibid*., p.232

non seulement à prendre en compte mais qui s'avèrera déterminante dans sa pensée, à savoir celle du statut des énoncés philosophiques[1].

A cette époque-là, Apel ne considérait pas que la pensée de Heidegger menait à une relativisation des énoncés philosophiques réflexifs, signe, comme il le dira ensuite, d'un « oubli du *logos* »[2] menant à des auto-contradictions performatives que la fondation ultime de la raison voudra éviter. Nous aurons l'occasion de revenir sur l'évolution de ce jugement à l'encontre de la pensée de Heidegger[3] mais, en 1950, Apel estimait que l'herméneutique heideggerienne prolongeait au lieu de la détruire la problématique kantienne en parvenant à concilier philosophie transcendantale et prise en considération de notre être-au-monde historique et langagier. Heidegger, expliquait alors Apel, n'a pas en vue une approche anthropologique et ne conçoit pas la critique de la raison finie sur le modèle d'une connaissance objective mais plutôt comme « l'assimilation conceptuelle de la compréhension apriorique de l'être accompagnant le pouvoir-être »[4], la critique kantienne devenant, ici, un cas particulier. « Dans l'ontologie fondamentale, la pensée du philosophe n'est pas ramenée à quelque chose qui lui serait étranger, génétiquement antérieur » explique Apel[5], elle est amenée à elle-même « dans son essence véritable et totale telle qu'elle se cache pré-ontologiquement dans le pouvoir-être », mouvement de retour à soi (non identique, toutefois, avec la pensée de la pensée aristotélicienne ou hégélienne).

Etre et Temps fournit donc, résume Apel, des indications fondamentales pour le développement d'une théorie existentiale de la connaissance cherchant à prendre en charge

[1] Apel donnera ainsi ultérieurement la formulation suivante de cette question : « La discussion philosophique que la réflexion critique sur la contingence historique des certitudes d'arrière-plan de toutes les formes de vie socio-culturelles a rendue possible, systématiquement et historiquement, peut-elle et doit-elle par exemple, à côté de l'interprétation relativisante des choses, faire simultanément appel à des présupposés nouveaux c'est-à-dire des présupposés d'entente mutuelle non pas historiques-contingents mais irréfutablement universels ? » *Penser avec Habermas contre Habermas*, Ed de l'Eclat, 1990.

[2] « Constitution du sens et justification de la validité. Heidegger a-t-il dépassé la philosophie transcendantale par sa conception de l' « histoire de l'être » ? », *Les Etudes philosophiques*, p.395. Dans le même article, Apel écrit un peu plus haut : « Heidegger n'a pas su rendre compte, de façon transcendantale-réflexive, de l'irrécusable prétention universelle à la validité des présuppositions de ses propres analyses philosophiques portant sur les structures (ontologico-existentiales) de l'être-au-monde », adressant ainsi à Heidegger le reproche d'auto-contradiction performative qu'il adresse à tous ceux qui refusent une fondation ultime de la raison. Nous aurons donc l'occasion à plusieurs reprises de revenir, dans le cours de notre étude, sur l'évolution du jugement de Apel sur Heidegger comme sur l'importance cruciale, dans sa pensée, de la question du statut des énoncés philosophiques et sur les nombreuses critiques des autres philosophes pour « auto-contradiction performative ».

[3] Apel expliquera ainsi dans l'article *Constitution du sens et justification de la validité* que le « tournant » de Heidegger a abouti plutôt à une « destruction » de la philosophie transcendantale qu'à sa « transformation », ceci au profit d'une primauté du temps sur la raison.

[4] *Dasein und Erkennen*, p.232

[5] *Ibid.*, p.233

« le problème des types de connaissance », à penser « la constitution de la science de la nature et la relation de la compréhension préscientifique du monde à l'herméneutique des sciences de l'esprit »[1], à mener une « radioscopie existentiale de l' « édification du monde historique dans les sciences de l'esprit » »[2] .

Mais, c'est aussi, bien évidemment, sur le problème de la vérité que Heidegger joue un rôle déterminant, l'approfondissement du concept de connaissance selon une théorie existentiale de la compréhension ne pouvant faire l'économie d'une telle réflexion. C'est par ce thème que Apel achève son travail. Pour Heidegger, rappelle-t-il ainsi, il ne peut y avoir de vérité sans *Dasein*, celle-ci étant « identique à l'ouverture du « *Da* »[3]. Les concepts de vérité des différents points de vue de connaissance découlent de « la modification de cette ouverture »[4]. La conception de la vérité comme correspondance entre la connaissance et le réel, comme adéquation entre l'intellect et la chose, n'est donc qu'un mode dérivé d'un moment plus originaire d'une vérité comprise comme non-occultation, dévoilement qui laisse-être au lieu de travestir. Dans la volonté du pragmatisme (tout comme, malgré les différences, dans celle de Kierkegaard) de remplacer la vérité de la connaissance comme correspondance par la notion de fécondité, se manifeste donc « une compréhension préontologique de l'insuffisance du concept de vérité de la théorie objective pour la compréhension de la situation existentielle. »[5]. La réduction de la vérité à une telle conception mène, en effet, à évacuer du champ de la vérité les décisions pratiques ou les créations artistiques (et leurs reconstructions par les historiens), la réalité historique humaine ne pouvant être assimilée à un être-sous-la-main.

C'est avec l'exemple de l'interprétation de Luther que Apel illustre la nécessité de dépasser l'idée d'une vérité objective, d'une réduction de l'historien (comme de son « objet » Luther) , à un étant, tout en maintenant l'idée d'une « vérité » de la connaissance historique (en n'abandonnant donc pas celle-ci au relativisme) .Voulant ainsi insister sur l'idée que toutes les reconstructions ne se valent pas, Apel évoque ainsi une interprétation superficielle et mauvaise, contraire à celle du « bon » historien. Ce dernier n'est, toutefois pas, pour Apel, - contrairement à l'idéal exprimé par Fénelon -, « d'aucun temps ni d'aucun pays ». La vérité

[1] *Ibid*., p.233
[2] *Ibid*., p.233
[3] *Ibid*., p.234
[4] *Ibid*., p.234
[5] *Ibid*., p.235

historique ne peut, en effet, être confondue avec la correspondance objective de la pensée à un objet hors du temps. Une représentation superficielle de la réforme mènerait ainsi à noyer le cas de Luther dans un ensemble, sans en percevoir la particularité, l'intérêt propre, l'importance ou à le mouler dans un schéma idéologique plaqué de façon systématique. L'interprétation porteuse de vérité mettra, au contraire, en évidence la singularité de l'existence passée, le pouvoir-être propre à Luther dans le monde qui constitua sa situation[1].

C'est « d'une manière fondamentalement différente » à celle de Kierkegaard (qui avait également distingué la « vérité subjective » de l'existence chrétienne de la « vérité objective » sans envisager de relations entre elles) que « l'ontologie existentiale considére le problème soulevé»[2]. Si, « en élaborant la différence ontologique de structure entre l'être-sous-la-main de la chose et l'existentialité de l'homme, l'ontologie existentiale saisit bien la nécessité de la valeur (« *Geltung* ») supposée « intemporelle » de la connaissance objective d'un côté, de la validité (« *Gültigkeit* ») de toute situation de connaissance de l'autre »[3], elle dépasse, toutefois, la conception d'une « vérité double » en présentant la connaissance objective de l'être-sous-la-main comme un mode de la temporalisation ekstatique du comprendre, de sorte que « la « vérité » des lois newtoniennes de la gravitation n'est pas autre, dans son essence ontologique, que celle qui vaut pour l'homme politique, agissant comme critère d'une connaissance de situation unique. Dans les deux cas, elle puise sa validité apriorique de l'être identique qui, dans le pouvoir-être de l'être-au-monde humain, manifeste sa découverte possible. »[4].

Toute vérité est donc relative à l'être du *Dasein.* Mais cela ne signifie pas qu'elle soit abandonnée à l'arbitraire humain. « Toute vérité (…) est relative au *Dasein* (…) cette relativité signifie-t-elle pour autant : toute vérité est « subjective » ? Si on interprète « subjectif » comme « livré au bon plaisir du sujet » alors assurément pas » précisait ainsi Heigedder[5] . Loin d'être « ontiquement relativisée, abandonnée à l'arbitraire humain », la vérité - souligne Apel - est « plutôt avec l'a priori éthique et esthétique, ramenée à l'essence ontologique de toutes les « présuppositions », à l'être-au-monde dans lequel l'être identique

[1] Apel reviendra sur le cas de Luther dans sa thèse *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*.
[2] *Ibid.*, p.239
[3] *Ibid.*, p.239
[4] *Ibid.*, p.240
[5] *Etre et temps*,§227 p.278

s'est déjà éclairci »[1]. « « Nous » présupposons la vérité - écrit Heidegger, cité par Apel - parce que « nous », étant du genre d'être du *Dasein*, sommes « dans la vérité » »[2]. Le *Dasein* est le « lieu de la vérité de l'être », c'est-à-dire de la vérité philosophique laquelle n'est pas à concevoir comme « mise en évidence de l'être-sous-la-main de l'étant objectivement connu mais, plus originellement et plus pleinement, dans le comprendre de l'existence »[3]. Ce comprendre est d'abord le *logos* inépuisable « compris préontologiquement avant toute « métaphysique » et « logique » chez les présocratiques» »[4].

C'est par une citation de *la Lettre sur l'humanisme* de Heidegger que Apel termine son étude : « penser contre « la logique » ne signifie pas rompre une lance en faveur de l'illogique, mais seulement : revenir dans sa réflexion au *logos* et à son essence telle qu'elle apparaît au premier âge de la pensée, c'est-à-dire se mettre enfin en peine de préparer une telle ré-flexion. »[5], souhaitant par là répondre au reproche d'irrationalisme élevé à l'encontre de la philosophie existentiale.

Conclusion

Si l'analyse que fait Apel de l'herméneutique heideggerienne a considérablement évolué au cours de son « *Denkweg* » (et ceci, en raison également, du tournant heideggerien), ce premier travail n'en manifeste pas moins déjà des points importants et constants de sa pratique philosophique comme du contenu de sa pensée que nous allons commencer par dégager synthétiquement.

Il ne s'agit pas, tout d'abord, d'un pur travail d'érudition ou de spécialiste sur Heidegger. Dans cette reconstruction de *Etre et temps*, on trouve, en effet, la volonté de prolonger la pensée de Heidegger (présenté ici comme ayant lui-même radicalisé la pensée kantienne), ceci afin de contribuer à « la problématique traditionnelle de la théorie de la connaissance ». La reconstruction historique est donc guidée par un questionnement philosophique et s'autorise ainsi à « prolonger » un auteur en allant au-delà de ce qu'il a lui-même écrit, en dégageant ce qu'il n'a pas nécessairement dit à partir de ce qu'il a voulu dire. Apel veut donc ici, en quelque sorte, appliquer à Heidegger ce que ce dernier avait lui-même

[1] *Dasein und Erkennen*, p.241
[2] *Etre et Temps*,§227 p.279
[3] *Dasein und Erkennen*, p.241
[4] *Ibid.*, p.241
[5] Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, p109-110, dans *Questions III et IV*, Gallimard, coll.Tel, Paris

visé dans son interprétation de la *Critique de la Raison Pure* de Kant, à savoir « mieux comprendre » Kant qu'il ne s'était lui-même compris, fidèle en cela, à ce que Kant écrivait en remarquant qu' « il n'y a rien d'extraordinaire à ce que, soit dans la conversation commune, soit dans les livres, par le rapprochement des pensées qu'il exprime sur son objet, on comprenne mieux un auteur qu'il ne s'est compris lui-même, cela parce qu'il n'avait pas suffisamment déterminé sa conception et qu'ainsi il parlait et même pensait quelquefois contrairement à ses propres vues »[1]. Cette conception du « mieux comprendre » à laquelle Apel restera attaché (et à laquelle, comme nous y reviendrons, il opposera l'herméneutique du « comprendre autrement » de Gadamer), loin de témoigner d'une quelconque outrecuidance doit ici s'entendre comme la reconnaissance d'un héritage à prolonger car, comme le précisait Heidegger : « de ce que nous voulons mieux comprendre, nous avons déjà reconnu du même coup qu'il abrite en soi un contenu auprès duquel nous-mêmes pouvons trouver notre croissance »[2] .

Mais, si la reconstruction historique est philosophique, réciproquement, pour Apel, le philosophe ne pense pas seul : il est situé dans une société, une époque et est formé par l'histoire, par les idées de ceux qui l'ont précédé. Jamais Apel ne fera « comme si » sa pensée se constituait de façon solipsiste, se posait sans prolonger, se clarifiait sans s'opposer ou se distinguer. Le philosophe se situe dans une histoire qu'il doit comprendre « à partir de la problématique philosophique qui est aujourd'hui vivante » comme l'écrivait Heidegger pour expliquer la caractérisation « phénoménologique » de son interprétation de Kant[3]. « Laisser Kant parler en ce sens - soulignait ainsi Heidegger[4] - cela veut donc dire du même coup : entrer en débat avec lui ».

On trouve donc à l'œuvre, dès ce premier travail de Apel, une pratique de la « reconstruction-prolongement » alliant philosophie et histoire, validité et facticité. Cette pratique intersubjective, « alter-référentielle », Apel non seulement ne l'abandonnera pas mais il la systématisera et la condensera explicitement dans la formule « penser avec… et contre… ». Cette constance n'empêchera pas, toutefois, la variation des auteurs prolongés (de

[1] Kant, *Critique de la raison Pure*, PUF, 1980, p.263
[2] *Ibid.*, p.23
[3] Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la Raison pure de Kant »*, ed.Gallimard, 1982, p.25
[4] *Ibid.*, p.24

Heidegger à Wittgenstein, Kant, Hegel, ou Habermas) et l'évolution du sens de ce passage par l'autre.

Le choix des auteurs « prolongés » dans *Dasein und Erkennen* (Kant et Heidegger), en dehors de l'accord avec la signification heideggerienne de cette pratique du « prolongement », est lui-même éclairant sur le contenu de la pensée de Apel et, tout particulièrement, sur la volonté qui ne sera jamais démentie de tenir ensemble le réel et la raison, la facticité et la validité. La conclusion de *Dasein und Erkennen* témoigne ainsi clairement de la présence, dès ce premier écrit, d'une volonté de ne pas substituer à l'oubli de l'existence et de la facticité l'oubli du *logos*. S'il est nécessaire, en effet, pour Apel, de partir du questionnement kantien en l'élargissant, en le radicalisant par une prise en compte de l'ouverture au sens, de l'existence, de la facticité, de la temporalité, cela ne doit pas prendre la forme d'un retour à une pensée pré-kantienne, à un pré-tournant copernicien. Il faut « transformer » et non détruire la philosophie transcendantale, poursuivre le questionnement kantien et donc, même si l'expression n'est pas encore employée par Apel, « penser avec Kant contre Kant à l'aide de Heidegger».

A cette époque-là, Heidegger apparaissait, en effet, aux yeux de Apel, comme ayant réussi cette synthèse du transcendantal et du factuel. Il écrira ainsi, en faisant référence à cette époque et aux années qui suivirent et qu'il consacrera essentiellement à la rédaction de sa thèse[1], qu'il croyait alors « encore- de façon analogue à Gadamer lorsqu'il concevait une « herméneutique philosophique » - pouvoir comprendre *l'herméneutique du Dasein* de Heidegger en tant que *transformation* nécessaire et suffisante de la *philosophie transcendantale* de Kant et de Husserl dans la mesure où elle prenait en considération le caractère *langagier* et *historique* de notre être-au-monde. »[2].

Mais, si ce premier écrit contient déjà en germe le projet d'une transformation de la philosophie kantienne (et non d'une destruction nous faisant passer de l'oubli de l'histoire, du corps et d'autrui à l'oubli du *logos*) et, si à l'époque de *Dasein und Erkennen*, Apel considérait que l'élargissement heideggerien du questionnement transcendantal (nécessaire pour concrétiser la conscience transcendantale) ne menait pas à un abandon de toute

[1] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*
[2] « Idées régulatrices ou advenir de la vérité ? », *L'héritage de H.G Gadamer*, Sborg Editions, collection Phéno, p.153

normativité, l'évaluation de l'herméneutique heideggerienne évoluera ensuite considérablement au cours de son « *Denkweg* » et ceci, en raison du tournant heideggerien lui-même, mais aussi de la lecture de *Vérité et Méthode* de Gadamer. « Mon point de vue s'est néanmoins transformé au cours des années suivantes, et cela, si je puis aujourd'hui m'exprimer ainsi, essentiellement à la lecture de *Vérité et Méthode »* écrira-t-il ainsi en 1997[1].

Cette remise en question, cette « transformation » de sa propre pensée, se fera progressivement. Apel poursuivra tout d'abord un travail de prolongement de la pensée de Heidegger. Prolonger Heidegger, ce sera pour Apel (en allant peut-être pour cela, comme il le reconnaitra lui-même[2], au-delà de la pensée explicite de Heidegger), s'orienter à l'aide de sa pensée vers la question du langage. C'est en se référant à l'horizon d'une conception herméneutico-transcendantale du langage inspirée par Heidegger que Apel consacrera plusieurs reconstructions se proposant soit de mettre en évidence son ancienneté (ce sera notamment le cas de l'étude de l'humanisme), soit de la confronter à la conception instrumentale, technico-scientifique, du langage (à celle de la philosophie analytique notamment).

C'est par l'apport de ces « reconstructions - prolongements ou confrontations » que sa distance par rapport à l'herméneutique heideggerienne s'effectuera. Sa pratique même de la reconstruction le conduira à une transformation théorique en raison de l'insuffisance de la perspective initiale heideggerienne à rendre compte de cette pratique « alter-référentielle ».

[1] « Idées régulatrices ou advenir de la vérité ? », *L'héritage de H.G Gadamer*, Sborg Editions, collection Phéno, p.153

[2] Cf. *Die Idee der Sprache in der tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, Bouvier, 1975, p. 55. Voir sur ce point le chapitre III de notre travail.

Chapitre II

L'orientation linguistique des prolongements historiques et systématiques de la première reconstruction.

Introduction

Comme nous l'avons souligné dans le chapitre précédent, par sa reconstruction de *Etre et Temps*, Apel se proposait, non seulement de contribuer à l'interprétation de cette œuvre, mais il souhaitait aussi la prolonger dans l'optique de la « problématique traditionnelle de la connaissance ».

Débutait ainsi par ce travail ce que Apel désignera lui-même ensuite[1] comme la période « épistémo-anthropologique » de sa philosophie systématique, période visant à transformer la philosophie transcendantale kantienne en la concrétisant et ce, notamment, « dans le sens des découvertes de l'anthropologie philosophique »[2] (dont il avait reçu l'enseignement par E. Rothacker). La pensée de Heidegger permettait de montrer que cette « concrétisation » ne rimait pas nécessairement avec « réduction ontique ».

Dans les années qui suivirent ce premier travail de reconstruction centré sur la pensée même de Heidegger, Apel s'efforcera de prolonger cette dernière en continuant à en dégager la portée épistémologique et en en faisant l'horizon de reconstructions historiques visant à mettre au jour son « ancienneté » et en appliquant ainsi à la pensée qui l'avait formulé le principe du cercle herméneutique. Cette période fut ainsi orientée par un double projet : le prolongement de l'idée de la nécessité épistémologique d'une concrétisation de la question transcendantale d'une part et celui, conçu dès 1953, d'une histoire de l'idée du langage dans

[1] *L'a priori du corps dans le problème de la connaissance, Postface, trente-huit après*, Paris, Ed .du Cerf, 2005, p.87.
[2] *Ibid.*, p.88

la pensée de la modernité (dont sa thèse d'habilitation - *L'idée du langage dans la tradition de l'humanisme de Dante à Vico* - constituera une réalisation partielle), d'autre part.

Mais, ce qui caractérise ce travail de prolongement - tant historique que systématique - et qui en fait une étape décisive dans le « *Denkweg* » de Apel, c'est la focalisation progressive sur le thème du langage qui y est décelable et dont témoigne, de manière privilégiée, la reconstruction la plus importante de cette période : *L'idée du langage dans la tradition de l'humanisme de Dante à Vico.* C'est sur cette focalisation progressive que ce chapitre portera. Nous étudierons ainsi, dans un premier temps, l'apparition du langage dans les reconstructions qui suivirent *Dasein und Erkennen* et qui préparèrent celle de l'humanisme, avant, dans un second temps, de nous référer aux écrits plus systématiques évoquant la concrétisation de la philosophie transcendantale (en examinant, là aussi, la place de plus en plus éminente que le langage y occupera).

Cette distinction entre écrits plus historiques et essais plus systématiques, si elle se réfère à deux approches différentes, ne doit, toutefois, pas être comprise comme renvoyant à deux démarches sans lien et sans influence l'une sur l'autre. Si Apel, en effet, privilégie tantôt un point de départ historique (qu'il s'agisse d'un thème comme le comprendre, d'un mouvement de pensée comme l'humanisme ou la phénoménologie ou encore d'un auteur comme Nicolas de Cues), tantôt une accroche plus systématique (à cette époque, il s'agit de questions épistémo-anthropologiques), la plupart du temps (et de plus en plus systématiquement), les deux démarches coexistent dans ses essais. Les reconstructions s'inscrivent ainsi dans une problématique philosophique et la réflexion systématique s'ancre, à son tour, dans sa perspective historique (ce constat « factuel » symbolisant une pratique circulaire herméneutique consciente d'elle-même).

Au-delà de la diversité thématique des reconstructions ou des exposés systématiques menés au cours des années 50, l'orientation linguistique confère à ces écrits une unité que la thèse d'habilitation de Apel, consacrée à *l'Idée du langage dans l'humanisme de Dante à Vico*, manifestera, comme nous le montrerons au prochain chapitre.

1) Les trois reconstructions de 1955

Avant sa reconstruction de « l'idée du langage dans la tradition de l'humanisme de Dante à Vico », Apel entreprit des reconstructions plus modestes, participant, plus ou moins directement, à l'élaboration de ce travail ultérieur. En 1955, parurent ainsi trois reconstructions aux « objets » très différents : un auteur (Nicolas de Cues), un concept (la compréhension), un mouvement philosophique (la phénoménologie). Au-delà de cette diversité thématique, chacune d'entre elles témoigne de la reconnaissance progressive par Apel du rôle central du langage dans la connaissance.

Deux de ces reconstructions (« Das Verstehen » et « Die Idee der Sprache bei Nicolaus von Cues ») parurent dans *Archiv für Begriffsgeschichte*[1], « vocabulaire historique de la philosophie » fondé par Rothacker. Ces contributions (d'une vingtaine de pages chacune) peuvent sembler, au premier abord, caractérisées par un intérêt essentiellement « historico-antiquaire » selon un terme que Apel emploiera ensuite[2], coupées de tout ancrage systématique général. Apel y expose, en effet, plutôt « classiquement » l'idée du langage chez Nicolas de Cues dans l'une et reconstruit, à l'aide d'un panorama historique large et de multiples références, l'histoire du concept de compréhension dans l'autre. Mais, malgré cette impression (en partie justifiée par rapport aux autres textes de Apel) de se trouver face à des contributions érudites à un ouvrage collectif, face à des écrits ne manifestant pas de projet systématique précis, ces deux reconstructions ne méritent pas moins d'être mentionnées, la réflexion qui y est menée ayant contribué à l'orientation linguistique de la pensée de Apel. Examinons-les de plus près.

a- La reconstruction de l'histoire du « comprendre »

Dans l'article « Das Verstehen », Apel se livre à une reconstruction de l'histoire du « comprendre ». Notant dès l'introduction la « signification très différenciée »[3] du mot « comprendre » dans son emploi linguistique pré-scientifique qui, tantôt renvoie à l'entendement, tantôt à une saisie dépassant cette signification rationnelle, Apel se propose

[1] „ Das Verstehen" et „Die Idee der Sprache bei Nicolas von Cues"
[2] *Die Idee der Spache in derTradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Préface à la seconde édition (1975), p. 5
[3] „ Das Verstehen ", in *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol.I.Bonn, 1955, p.142

d'y étudier la façon dont ces nuances furent « fixées terminologiquement »[1] à partir de formations conceptuelles scientifico-philosophiques.

C'est la distinction diltheyienne entre « expliquer » et « comprendre » qui sert de point de départ à cette reconstruction. Cette distinction accordait à la compréhension le statut de concept fondamental pour les sciences de l'esprit et renvoyait l'explication à l'approche méthodologique des sciences de la nature. Apel se propose d'étudier « la préhistoire de cette cristallisation terminologique »[2] à partir du double mouvement nécessaire à l'émergence de ce statut diltheyien du comprendre : le désenchantement de la nature réduite progressivement à des phénomènes explicables par des lois d'une part, le développement de la tradition herméneutique à la suite d'une longue préhistoire de « l'art et la doctrine de l'interprétation théologique et humaniste »[3], du travail anticipateur de Vico, de « l'éveil du sens historique de Herder à Hegel en passant par les Romantiques, la fondation des sciences philologico-historiques de Winckelmann à Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Grimm, Ranke, Savigny »[4], d'autre part.

L'article ne se termine toutefois pas par l'évocation du comprendre comme concept « de la théorie de la connaissance des sciences de l'esprit »[5], mais comme celui d'une « ontologie fondamentale ». La phénoménologie herméneutique de Heidegger, en radicalisant la pensée herméneutique et en réalisant la synthèse entre les écoles philosophiques de Husserl et de Dilthey, érige le comprendre au statut de concept ontologique fondamental. Mais, si l'on retrouve, dans ces quelques pages consacrées à Heidegger, des citations de *Etre et Temps* et la reprise d'analyses déjà présentes dans *Dasein und Erkennen*, il faut, toutefois, souligner que Apel y insiste sur la relation de la compréhension au langage qu'une telle approche met en évidence. Cette insistance (qui n'était pas présente dans *Dasein und Erkennen*) témoigne de l'importance grandissante de ce thème dans sa réflexion.

Contrairement à « la « phénoménologie de la conscience pure », herméneutiquement et

[1] *Ibid*., p.143
[2] *Ibid*., p.143
[3] „Das Verstehen", p.143
[4] *Ibid*., p.144
[5] Tel est le titre de la Troisième Partie. Elle succède à l'étude de l'origine du concept rationnel du comprendre, d'une part, et de la tradition herméneutique de celle-ci, d'autre part, qui sont évoquées successivement dans la Seconde Partie. La première partie de l'article est, quant à elle, une introduction évoquant l'élévation du comprendre au statut de concept méthodologique fondamental dans l'œuvre de Dilthey.

langagièrement libre de toute présupposition »[1] de Husserl, l'herméneutique de l'existence de Heidegger, explique Apel, présente la parole comme « l'articulation de l'intelligence. Elle est donc déjà à la base de l'explicitation et de l'énoncé»[2]. La parole a, toutefois, « la possibilité de virer au on-dit » [3] écrit Heidegger, cet état dans lequel le *Dasein* grandit et c'est, pour Apel, « dans la prise en considération de la « temporalité » et de l' « historicité du *Dasein* » que « la portée de la « coappartenance de la compréhension du monde et du langage apparaît d'abord »[4]. Notre « compréhension de l'Etre est déjà décidée dans la fonction préscientifique de la langue maternelle »[5] : nous nous trouvons toujours déjà dans « un monde historiquement compris et langagièrement exposé »[6], explicité dans une langue concrète[7].

C'est donc non seulement la persistance de la thématique épistémologique dans le cadre d'une herméneutique se référant toujours à Heidegger, mais également l'importance nouvelle accordée au langage tout comme le fait même de la reconstruction qui méritent ici d'être soulignés. En apportant sa pierre à ce « vocabulaire historique de la philosophie » sur le thème même de la compréhension, Apel confirmait, en effet, par cette pratique même de la reconstruction, l'importance de l'histoire et de la langue dans notre « pré-compréhension » ordinaire comme philosophique.

b -La reconstruction de l'idée du langage chez Nicolas de Cues

La seconde contribution au vocabulaire historique de la philosophie témoigne, par son « objet » même, de l'importance grandissante du thème du langage dans la pensée de Apel, puisqu'elle est consacrée à l'analyse de « l'idée du langage chez Nicolas de Cues »[8]. Dans cette reconstruction, Apel insiste (tout comme Cassirer auquel il se réfère), sur l'importance du langage et, notamment, sur la pensée du « symbole » comme ciment de la philosophie de

[1] *Ibid.*, p.192
[2] Apel se réfère ici à des paragraphes de *Etre et Temps* qu'il n'avait pas évoqués dans *Dasein und Erkennen* en particulier au § 34 du 5ème chapitre de la première section. C'est le cas de cette citation (p 207, Ed. Gallimard)
[3] *Etre et Temps*, p.216
[4] „Das Verstehen", p.198
[5] *Ibid.*, p.190
[6] *Ibid.*, p.195
[7] « C'est l'état d'explicitation quotidien au sein duquel le *Dasein* grandit tout d'abord : il ne peut jamais s'y soustraire. C'est en elle et hors d'elle et contre elle que s'accomplissent tout entendre, tout expliciter et tout communiquer véritables ainsi que toute redécouverte et toute réappropriation. Dans ces conditions, jamais il n'arrive qu'un *Dasein* vierge et non prévenu par cet état d'explicitation se trouve placé devant le champ libre d'un « monde » en soi où il n'ait qu'à observer ce qui se présente à lui » Heidegger, *Etre et Temps* p.217
[8] Comme Apel le précise dans une note, ce travail fut d'emblée conçu comme une étape préliminaire à un vaste projet de reconstruction de l'idée du langage dans la modernité, projet qu'il recentrera en 1957 sur l'humanisme.

Nicolas de Cues, tout en s'efforçant, réciproquement, de dégager l'apport de cet auteur dans l'histoire de l'idée du langage.

Nicolas de Cues se tient, comme Apel le souligne dès le début de ce texte, à la jonction du Moyen-Age et de la modernité. Son travail hérite, en effet, de la tradition mystique comme de la pensée de Platon, tout en contenant en germe des tendances que la modernité développera. Il est ce que nous pourrions appeler un de ces « penseurs-médiateurs » auxquels Apel accorde toute son attention (que la médiation qu'ils incarnent concerne des cultures, temporellement ou spatialement distinctes, ou des idées ordinairement disjointes[1]). Dans la pensée de Nicolas de Cues, de futurs opposés « coïncident », pourrait-on dire en faisant référence à la doctrine cusainne elle-même et c'est ce qui en fait l'intérêt pour Apel.

D'un côté, en effet, Nicolas de Cues s'inscrit dans la tradition de la mystique du *logos* menant de Saint Augustin et du Pseudo-Denys au spiritualisme de Böhme en passant par Eckhart. Mais, de l'autre, se trouve également en germe dans sa pensée l'interprétation du langage de la science moderne, c'est-à-dire, explique Apel, la vision d'un langage exact suivant le modèle des mathématiques et l'interprétation nominaliste du mot. Apel se propose donc de montrer comment Nicolas de Cues s'intègre dans la tradition mystique avant, dans un second temps, à l'aide d'une référence au *De mente*[2], de se pencher sur l'apport de sa pensée pour la conception du langage de la modernité.

Nicolas de Cues, par sa pensée du symbole et du langage, ne rompt pas avec la mystique médiévale mais la renouvelle. Il peut donc être considéré comme « l'un des médiateurs les plus significatifs de la mystique du *logos* »[3]. On retrouve ainsi dans son œuvre des idées représentatives de la pensée médiévale[4] comme l'idée de l'inaccessibilité du divin,

[1] Dans ce que nous avons appelé la catégorie des « penseurs-médiateurs », nous pourrions aussi, par exemple, faire figurer Dante (médiateur du Moyen-Age et de la modernité auquel Apel accordera de nombreuses pages de sa thèse) ou encore Peirce (qu'il présentera comme le « Kant de la philosophie américaine » (Cf. « De Kant à Peirce : la transformation sémiotique de la logique transcendantale »), ayant développé sa pensée dans un dialogue continu avec la philosophie continentale et étant parvenu ainsi à « une nouvelle synthèse de la philosophie anglaise et allemande », une « nouvelle médiation entre le rationalisme et l'empirisme » (ces expressions figurent dans *Der Denkweg von Ch .S.Peirce* qui réunit les introductions aux deux volumes des écrits de Peirce en allemand). Nous reviendrons sur ces points dans le chapitre V de notre travail).

[2] Nous renverrons à la traduction française du texte de Nicolas de Cues parue dans le livre de Cassirer, *Individu et Cosmos*, Ed. de Minuit, Paris,1983.

[3] „Die Idee der Sprache bei Nicolaus von Cues", *Archiv für Begriffsgeschichte*, Vol.1, Bonn, p.207

[4] E.Cassirer écrit ainsi dans *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance* (p.24) que « la spéculation du Cusain devient le champ clos où se rencontrent, où se reconnaissent et se mesurent, des éléments intellectuels qui se mêlaient indistinctement au sein de la philosophie médiévale »

l'impossibilité de le déterminer positivement, de « mesurer » l'incommensurable, mais également l'idée que le divin se manifeste dans le monde et dans le langage. La mystique occidentale soutient, en effet, une position ambivalente à l'égard du langage, car si « aucun discours humain ne peut exprimer l'origine de l'être, de l'autre côté celle-ci comme *Logos* se manifeste dans tous nos mots et, non seulement dans nos mots mais comme « *mundus archetypus* » aussi dans l'ensemble du monde créé »[1]. Nicolas de Cues, en héritier de cette tradition, n'explique donc pas « - comme nous, Modernes, en avons l'habitude - l'essence de la « signification » à partir de la réalité sensible des signes, mais à partir du primat de l'esprit »[2] : le symbole sonore n'est pas extérieur à l'esprit mais un « autre » qui « participe » à l'esprit dans lequel le *Logos* resplendit.

Mais, si la « participation » établit bien un lien entre le sensible et l'intelligible, elle ne supprime pas l'altérité et c'est sur cette « coïncidence des opposés » théorisée par Nicolas de Cues que Apel insiste dans la seconde partie de sa reconstruction en se référant au chapitre II du Traité *De mente.* Exprimée dans un contexte moins religieux que dans le *De docta ignorantia,* l'originalité de la pensée du Cusain et l'anticipation de la conception scientifique du langage qui se développera à l'époque moderne y sont, selon Apel, particulièrement repérables. Dans ce chapitre II, l'interrogation du philosophe sur la dérivation étymologique de « *mens* » à partir de « *mensurare* », affirmée par le représentant de la « *docte ignorantia* » - le « profane » -, permet à Nicolas de Cues d'effectuer un détour philosophique par le langage et de mener une réflexion sur l'essence de la dénomination. Le « profane » commence ainsi par affirmer que « cette puissance qui est en nous, qui enveloppe notionnellement les modèles de toutes choses et que j'appelle pensée, ne saurait être proprement nommée. Dans la mesure même, en effet, où la raison humaine n'atteint pas la quiddité des œuvres de Dieu, le vocable ne l'atteint pas non plus. Car les vocables sont imposés par un mouvement de la raison ; nous nommons une chose par tel vocable en vertu d'une certaine raison ; et une langue a des vocables propres, une autre des vocables plus barbares et plus éloignés de leur objet. Ainsi je crois que, puisque la propriété des vocables comporte du plus et du moins, l'on ignore le vocable précis »[3]. Le philosophe supposant que l'explication de l'imprécision des dénominations provenait de l'arbitraire de leur institution, le « profane » répond en développant une pensée plus complexe de la dénomination,

[1] „ Die Idee der Sprache bei Nicolaus von Cues ", p.202
[2] *Ibid*., p.205
[3] *De mente*, chapitre II, In Cassirer, *Individu et Cosmos*, Ed. de Minuit, Paris, 1983, p.248

expliquant que les vocables ne « naissent point du seul fait qu'on les impose mais existent de toute éternité », faisant coïncider imposition par liberté et existence éternelle, imprécision et convenance appropriée. Cette « coïncidence des opposés » se révélant peu claire pour le philosophe, le profane l'explique en faisant référence à l'art qu'il pratique : la taille des cuillers qui, comme tous les arts, est une image « de l'art infini et divin »[1], apte par là- même à fournir des « paradigmes symboliques » de la création divine comme de l'acte de dénomination. Si la forme de la « cuillérité » se reflète plus ou moins bien dans les figures taillées, « la vérité et la précision de la cuillérité » ne peut être communiquée et manifestée de façon sensible dans toute sa précision. Le bois reçoit alors un nom « selon la forme qu'il prend », nom lié donc à la forme malgré une imposition libre : « bien qu'arbitraire, il n'est pas étranger et complètement extrinsèque au nom naturel, lequel, après la venue des formes, se reflète dans tous les noms variés qu'ont imposés de façon variée toutes les nations »[2]. La raison n'est donc pas étrangère à la dénomination mais elle ne peut atteindre la précision car « rien n'est dans la raison qui n'ait d'abord été dans le sens (…) Mais puisque la forme en sa vérité ne se trouve point dans les choses dont s'occupe la raison, cette dernière est réduite à la conjecture et à l'opinion »[3].

La reconnaissance d'une altérité indépassable entre la forme et les choses sensibles comme entre le nom naturel et les dénominations factuelles, variées, se concilie ici avec celle de la participation « symbolique » à l'ineffable. S'il existe bien, en effet, « un seul Verbe ineffable, qui est le nom précis de toutes choses en tant qu'elles peuvent être nommées grâce au mouvement de la raison », « ce nom ineffable se reflète à sa manière en tous les noms, car il est la nominabilité infinie de tous les noms et l'énonciabilité infinie de tout ce qui peut énoncer, en sorte que tout nom est ainsi l'image du nom précis »[4]. La forme visée par la raison se développe donc dans des concepts d'entendement imprécis avec lesquels elle ne coïncide jamais mais dont elle constitue l'origine et la norme.

Par cette référence à la notion de « nom naturel » et de « verbe ineffable » rayonnant dans les dénominations imprécises, il est possible - remarque Apel- d'affirmer, en langage moderne, que Nicolas de Cues concilie une théorie du langage comme « *ergon* » et une

[1] *Ibid.*, p.249
[2] *Ibid.*, p.251
[3] *Ibid.*, p.251
[4] *Ibid.*, p.252

conception plus transcendantale du langage comme « *energeia* »[1]. S'il explique par la finitude de l'entendement « la possibilité des différences de significations des mots (comme les synonymes et les mots des différentes langues « pour la même chose »), il fait aussi du langage, comme verbe ineffable, « la condition transcendantale de possibilité et le principe régulateur de toute traduction et finalement de toute compréhension langagière »[2]. Le « *verbum dei* », le seul langage précis rayonne donc dans chaque nom imprécis mais, inversement, Dieu est nommé, même symboliquement dans ces noms, Apel terminant sa reconstruction en évoquant ce dernier thème de la philosophie du langage du Cusain, anticipateur de la conception leibnizienne des monades et d'une « *characteristica universalis* ». Affirmant, en effet, dans le chapitre III du *de mente* que « Dieu est la précision de toutes choses », Nicolas de Cues poursuit en expliquant, par la bouche de l'orateur, que si l'on avait la possibilité d'obtenir une science précise même d'une chose, on aurait alors « nécessairement la science de toutes choses », de même que « si triangle est le vocable précis de la figure triangulaire, je sais alors le vocable précis de tous les polygones. En effet, je sais alors que le nom de la figure à quatre angles doit être tétragone, de la figure à cinq angles pentagone, et ainsi de suite »[3]. En faisant ainsi des mathématiques le « modèle de toute pensée conceptuelle » et du signe mathématique le « symbole » approprié de la vérité de l'être, Nicolas de Cues trouve « un nouveau concept de précision qui n'est plus fondé dans l'idée transcendante de Dieu mais dans la légalité immanente de notre esprit »[4], dans l'auto-compréhension de sa production[5].

La pensée de N. de Cues porte donc en elle (même de façon implicite et esquissée), des tendances qui, avant et après lui, seront le plus souvent disjointes : si aucune détermination précise de Dieu n'est possible par les mots, si le savoir est voué à se surpasser indéfiniment, il n'en reste pas moins que la visée de la précision est nécessaire comme condition de possibilité de ce savoir indéfiniment imprécis. La présence de l'idéal dans le réel comme condition de possibilité incontournable, la reconnaissance de l'infini dans un savoir qui se sait fini mais perfectible, la nature double du langage, verbe ineffable et dénominations imprécises : autant

[1] Les termes d'*ergon* et d'*energeia* renvoient à W. von Humboldt qui insistait sur le langage comme une *energeia* activité, processus dynamique et non comme une œuvre déjà existante (*ergon*). Apel renvoie ici en note au livre de Cassirer *Das Erkenntnisproblem*, vol.1
[2] „ Die Idee der Sprache bei Nicolaus von Cues", p.217
[3] *De mente*, chapitre III, In Cassirer, *Individu et Cosmos*, Ed. de Minuit, Paris,1983.p.254
[4] Apel, „ Die Idee der Sprache bei Nicolaus von Cues" , p.218
[5] Apel reviendra ultérieurement dans sa thèse sur l'humanisme sur cet apport de N. de Cues qui en fait le précurseur de l'idée d'une analogie entre la connaissance créatrice divine et la connaissance mathématique humaine qu'on retrouve dans la pensée de L. de Vinci comme celle de Galilée, Leibniz ou Vico

d'idées conciliées par N. de Cues qui ont contribué sans nul doute à faire germer, dans la pensée de Apel lui-même, des points centraux de la « pragmatique transcendantale ». L'absence de contexte systématique explicite ne doit donc pas masquer la portée ultérieure systématique de cette reconstruction, comme nous le montrerons ultérieurement.

c- La reconstruction de la phénoménologie

La troisième reconstruction de 1955 porte, elle, non sur un thème ou un auteur mais un mouvement philosophique : la phénoménologie. L'essai, intitulé « Les deux phases de la phénoménologie et leurs répercussions sur la précompréhension philosophique du langage et de la poésie dans le présent »[1], se présente, en effet, comme une « construction dialectique » partant de la thèse constituée par la « tendance fondamentalement psychologico-historique des sciences de l'esprit du XIXe siècle »[2], se poursuivant par la présentation - comme antithèse- de la phénoménologie classique (celle du premier Husserl) et aboutissant à la synthèse constituée par la seconde phase de la phénoménologie, à savoir essentiellement l'herméneutique heideggerienne.

Cette reconstruction de la phénoménologie, menée à partir d'une perspective heideggerienne, prolonge donc le travail entrepris dans *Dasein und Erkennen* en s'efforçant de montrer le « relèvement » de l'antithèse phénoménologique de Husserl aux thèses réductionnistes (naturalistes comme idéalistes) du XIX sème siècle. Un tel prolongement témoigne non seulement de l'ancrage (encore persistant en 1955) de Apel dans l'herméneutique heideggerienne, mais aussi (comme les autres reconstructions de cette année-là), d'un « centrage » thématique sur le langage de plus en plus systématique. Cette reconstruction dialectique de la phénoménologie est, en effet, non seulement illustrée par l' « exemple » des manières successivement dominantes d'appréhender le langage et la poésie, mais « guidée » par ce « miroir ardent »[3], signe de l'horizon de plus en plus clairement et ouvertement linguistique à partir duquel Apel développera ses reconstructions futures de l' « ancienneté » de l'approche herméneutico-transcendantale.

[1] „Die beiden Phasen der Phänomenologie in ihrer Auswirkung auf das philosophische Vorverstandnis von Sprache und Dichtung in der Gegenwart", *Jahrbuch für Asthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, III,1955-57, p.54-76. Cet essai sera repris dans le premier volume de *Transformation der Philosophie*, Ed.du Cerf ; Paris, 2007, vol. 1, p.91-119.

[2] « Les deux phases de la phénoménologie et leurs répercussions sur la précompréhension philosophique du langage et de la poésie dans le présent », *Transformation de la philosophie*, Ed.du Cerf ; Paris, 2007 vol. 1, p.91.

[3] *Ibid.*, p.91

La première phase de la phénoménologie est donc ici présentée comme s'opposant au « dénominateur commun de l'attitude scientifique du XIXe siècle envers les phénomènes de l'esprit que sont le langage, la poésie, l'art, la religion, la philosophie, le droit »[1], à savoir « la tendance à la réduction ontique », la reconduction de tout phénomène à une origine factuelle, de la réduction de l'être à l'étant. Manifestement présente dans le positivisme et le naturalisme qui transfèrent la méthode analytique-causale des sciences de la nature aux sciences de l'esprit[2], cette tendance à la réduction ontique n'en est pas moins à l'œuvre dans le psychologisme et l'historicisme « sous sa forme la plus dissimulée, la plus sublime et donc aussi la plus efficace ». Le XIXe siècle, explique ainsi Apel, « ne reconnaît que deux formes de réalité en général, le psychique et le physique, et tous deux se déroulent réellement dans le temps. Quiconque refuse la pure et simple réduction matérialiste de ce qui constitue notre « monde » se fixe avec d'autant plus d'ardeur sur le psychique, et généralement, celui-ci ne sera pas expliqué autrement que le physique, c'est-à-dire comme un processus (intra-temporel) analytique-causal. »[3]. La poésie est, de cette manière, conçue comme un simple document d'un processus psychique sous-jacent, coloration subjective « du » monde à savoir celui des sciences exactes et le langage comme « la somme des actes langagiers psychiques réels »[4]. L'histoire comparée des langues visée par Humboldt se transforme alors en un programme d' « une psychologie des peuples »[5]. Une telle conception occulte la dépendance inverse du « monde » des sciences exactes à l'égard du langage et de la poésie, réduisant à un étant la condition d'accès au monde même.

La première phase de la phénoménologie (celle du premier Husserl notamment) apparaît donc à Apel comme l'antithèse de la réduction ontique si largement pratiquée. S'opposant au psychologisme (et, au-delà, à tout relativisme), Husserl refuse d'identifier les significations et les représentations. La préservation de l'identité du sens « comme fondement de toute vérité de jugement valable intersubjectivement »[6] s'effectue ici à l'aide d'une position platonisante, les contenus langagiers participant à des significations idéales. Le langage « n'est donc ici qu'un moyen de désignation, et donc de consolidation secondaire,

[1] *Ibid.*, p.92
[2] Apel évoque l'exemple de l'explication hobbesienne du droit et de l'Etat comme résultats mécaniques de la peur et de la violence ou de la réduction par Hume de la religion à la peur.
[3] *Ibid.*, p.97
[4] *Ibid.*, p.98
[5] *Ibid.*, p.98
[6] *Ibid.*, p.101

d'une structure sensée du monde qui préexiste à toute temporalité et à toute Histoire »[1] et la poésie une construction arrimée aux concepts idéaux saisis par le philosophe.

La question que pose alors Apel est de « savoir si on peut faire l'économie d'une telle conception, lorsqu'on ne veut pas retomber dans le nominalisme et dans le psychologisme qui ruinent toute validité de sens »[2] ? La réponse qu'il donnera sera, tout au long de son *Denkweg,* toujours positive, Apel n'ayant jamais renoncé à l'association de la raison et de l'histoire. Ce qui évoluera, comme nous l'avons déjà plusieurs fois souligné, c'est son évaluation sur la réussite de ce « tenir ensemble » de la validité et de la facticité par l'herméneutique heideggerienne. En 1955 (comme en 1950 lors de la rédaction de *Dasein und Erkennen*), Apel est encore convaincu que la pensée de Heidegger est parvenue à une telle synthèse qui parvient à sauver les phénomènes de la poésie et du langage, à rendre justice à leur « être relationnel » et à leur « intrication dans la culture sans pour autant retomber dans la tendance réductionniste du XIXe siècle »[3]. Mais, ne pas retomber dans la réduction ontique, c'est éviter de concevoir l'essence du langage et de la poésie sur le modèle de celle des objets, ne pas occulter l'*Energeia* du langage sous peine de se heurter à la problématique du métalangage ultime à laquelle l'analyse logique du cercle de Vienne fut confrontée en raison de l'impossibilité d' « objectaliser le langage »[4].

Or, la phénoménologie dans sa première phase n'a pas échappé à la réduction de l'Etre à l'étant. En concevant l'a priori de façon quasi-platonicienne, comme un étant idéal, elle ne rompt pas avec la réduction ontique et l'assimilation de la vérité à l'*adaequatio intellectus ad rem*. Elle occulte, au lieu de le sauver, le phénomène de la manifestation de l'Etre.

Pour Heidegger, au contraire, l'Etre qui se manifeste n'est ni un étant intramondain ni un étant idéal mais « le « monde » qui s'ouvre comme horizon, ou le temps qui se temporalise sur le mode ekstatique »[5]. Distinguer l'a priori et l'a posteriori ne signifie donc pas ici opposer le supramondain, le supratemporel, au devenir intramondain et intratemporel mais dépasser ces points de vue qui se retrouvent dans le privilège (reconnu ou non) qu'ils

[1] *Ibid*., p.102
[2] *Ibid*., p.102
[3] *Ibid*., p.106
[4] *Ibid*., note 1 p.106
[5] *Ibid*., p.108-109

accordent à l'ontique en rendant justice à l'être relationnel, au « nœud structurel intime »[1] et dialectique entre l'Etre et l'homme étant factuellement. Pour Heidegger, sans l'homme « l'Etre ne peut s'ouvrir au monde par l'éclaircie » mais, inversement, « l'homme lui-même se trouve déjà dans l'éclaircie de la compréhension de l'Etre. »[2]. Pendant épistémique de la différence ontologique, le cercle herméneutique représente donc, souligne Apel, « le principe logique et heuristique fondamental de la philosophie de Heidegger »[3].

Le langage n'est donc plus ici un phénomène second et contingent par rapport à des significations idéales qui existeraient hors de lui et qu'il transmettrait. Loin, en effet, de pouvoir être réduit à un étant, il est plutôt à concevoir comme la condition pour que l'universel prenne la forme d'une structure de sens stable tout en étant ouverte au dépassement, « advenue éclaircissante-occultante de l'Etre »[4] qu'on ne peut critiquer qu'avec son aide. La critique est, en effet, nécessaire car dans le langage quotidien, l' « advenue éclaircissante de l'Etre » tombe bien souvent « sous le règne du ça va de soi et n'est plus perçue »[5], de sorte qu'on en arrive aisément à réduire le langage à une désignation seconde et facultative d'un monde connu sans lui. « La fondation de l'Etre par la parole » que permet « le potentiel poétique originel du langage » (potentiel « hautement stylisé » dans la création poétique explicite, dans l'œuvre poétique proprement dite) est occulté par le langage quotidien.

Il faut donc (en anticipant quelque peu sur l'usage si fréquent que Apel fera de l'expression « penser avec …et contre… »), « penser avec le langage, contre le langage » et non vouloir s'affranchir de ce médium incontournable pour lutter contre « la décomposition du monde qui caractérise l'usage technico-pratique du langage »[6]. « Le plus dangereux de tous les biens », selon les mots de Hölderlin, ne peut être combattu qu'avec son aide. L'oeuvre d'art n'est donc pas ici conçue comme un « catalyseur d'humeurs subjectives »[7], renvoyée aux représentations subjectives de l'artiste ainsi que la première phase de la phénoménologie l'avait souligné. Mais, contrairement cette fois-ci à l'antithèse de la première phase, elle ne doit pas, pour autant, être transformée en l'incarnation (là aussi seconde et

[1] *Ibid*., p.109
[2] *Ibid*., p.109
[3] *Ibid*., note 2 p.109
[4] Apel cite cette expression qu'on trouve dans la *Lettre sur l'humanisme* de Heidegger
[5] « Les deux phases de la phénoménologie et leurs répercussions sur la précompréhension philosophique du langage et de la poésie dans le présent », *Transformation de la philosophie*, Ed.du Cerf ; Paris, 2007 vol 1, p.112
[6] *Ibid*., p113
[7] *Ibid*., p114

facultative) d'un objet idéal. Il convient, au contraire, de s'exposer à l'œuvre, d'accepter de reconnaître et d'endurer le conflit entre mon propre monde et le sien de sorte que « la réalité du réel apparaît de manière neuve (…) que l'homme qui effectue l'œuvre- que ce soit le poète créateur ou le lecteur conservateur- devient autre et nouveau par elle»[1]. Le couple matière-forme, pertinent pour caractériser la fabrication d'outils, manifeste de même, souligne Apel, l'insuffisance de l'orientation technique de la métaphysique traditionnelle pour comprendre véritablement l'essence de la poésie et du langage : la rencontre d'une forme finie, figée dans une matière instrumentalisée peut, tout au plus, rendre compte de ce que ferait un poète routinier reproduisant des traditions mais pas de l'acte créateur authentique.

Ce n'est donc pas l'œuvre poétique qui est seconde et dérivée d'un supramonde intelligible d'essences que le philosophe contemplerait mais la philosophie qui apparaît ici comme une figure postérieure au « flamboiement d'un monde de sens dans la chair sensible »[2] . « Le philosophe ne peut qu'élever à la systématique du concept le monde éclairci par l'acte et la poésie créatifs (tout particulièrement aussi la poésie anonyme de la langue maternelle), et il est incontestable que se réalise de la sorte une ouverture du monde nouvelle et spécifique »[3].

2- Le langage dans les écrits systématiques : l'investigation de la « raison concrète » et l'idée du langage comme « technognomie »

a- Le projet d'une concrétisation anthropologique de la philosophie transcendantale comme réponse au probléme de l' « ipse sensus »

Les écrits « à dominante systématique » de cette période du *Denkweg* de Apel se réfèrent à des questions « « épistémo-anthropologiques » et développent, en particulier, l'idée exprimée dès 1950 dans *Dasein und Erkennen*, de la nécessité d'une transformation de la philosophie transcendantale, dans le sens d'une concrétisation conçue à l'aide de l'anthropologie philosophique et de la philosophie heideggerienne (prolongée ainsi épistémologiquement). Deux articles de cette période présentent, de manière particulièrement claire, cette orientation épistémo-anthropologique première de Apel : « Technognomie - eine

[1] *Ibid*., p115
[2] *Ibid*., p116
[3] *Ibid*., p.118

erkenntnisanthropologische Kategorie » (« Technognomie, une catégorie épistémo-anthroplogique », texte paru en 1958 dans un ouvrage collectif rendant hommage à Rothacker et dont le titre - *Konkrete Vernunft,* (*Raison concrète)*- évoque déjà le sens de ce projet) et « Das Leibapriori der Erkenntnis » (« L'a priori du corps dans le problème de la connaissance »), paru en 1963[1]. Ces textes systématiques prolongent donc la « contribution à la fondation d'une théorie existentiale de la connaissance » visée par *Dasein und Erkennen* en esquissant la concrétisation épistémo-anthropologique de l'approche kantienne à laquelle Apel aspirait à cette époque.

C'est en effet, comme il l'expliquera dans la postface accompagnant la traduction française de ces articles, la question de savoir « comment on pouvait reconstruire de manière critique, comment on pouvait transformer et, pour ainsi dire, concrétiser la question transcendantale de Kant quant aux conditions de possibilité de l'expérience»[2] à l'aide de l'anthropologie philosophique et de l'herméneutique heideggerienne qui le préoccupe alors. Le projet est donc celui « d'une investigation d'une raison concrète » qui se rapporte au corps, par opposition à la théorie de la connaissance de la conscience pure et réflexive et à ses structures immanentes, fondée par Descartes et Kant (à partir de Platon) »[3]. La théorie traditionnelle de la connaissance est, en effet, lacunaire et demande un complément que les données de l'anthropologie peuvent aider à concevoir.

C'est à l'aide d'une référence à Leibniz que Apel illustre ce problème de la lacune dès le début de l'article de 1963. La formule leibnizienne des *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (II, 1, 2) « *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, excipe : nisi ipse intellectus* » lui semble, en effet, représenter un « angle d'attaque particulièrement approprié pour le questionnement critique des présupposés de la théorie de la connaissance moderne »[4] en raison de la synthèse des motifs empiriques et aprioriques qu'elle exprime, une interprétation des synthèses ultérieures comme celles du kantisme et du néopositivisme logique étant possible à sa lumière. Ce que Leibniz énonce, en effet, ici c'est la « disjonction

[1] Ces deux textes sont réunis dans la traduction française parue aux éditions du Cerf en 2005 et accompagnés d'une Postface de Apel.
[2] *Ibid*., p.88
[3] « Technognomie, une catégorie épistémo-anthropologique » dans *L'«a priori du corps dans le problème de la connaissance suivi de Technognomie et Postface trente-huit après*, Editions du Cerf, Paris, 2005, p.47.
[4] *L' « a priori »du corps dans le problème de la connaissance*, Ed du Cerf, Paris, 2005, p.10

complète de l'empirique et de l'apriorique »[1], de ce que l'on expérimente et de l'inexpérimentable qui rend possible l'expérience.

La question que pose alors Apel (et qui montre à ses yeux la nécessité d'un complément à ce complément leibnizien) porte sur le statut de nos sens: « Qu'en est-il donc de nos sens eux-mêmes ? Appartiennent-ils au donné empirique ou aux conditions de possibilité de l'expérience ? »[2]. L'œil qui voit et qui ne peut se voir lui-même n'est-il pas une condition apriorique et non un simple organe objectivable ?

Plusieurs réponses peuvent être apportées à ce problème. La réponse de la théorie traditionnelle de la connaissance va dans le sens d'un dualisme âme-corps recoupant la disjonsction de l'apriorique et de l'empirique. Ce n'est pas l'œil qui voit, disait Platon dans *le Théétète*[3], c'est l'âme et cette interprétation platonicienne sera prolongée par la théorie de la connaissance cartésienne.Le sujet y apparaît comme une intériorité coupée du corps et du monde extérieur, la connaissance se faisant à partir d'une distance théorique.

On pourrait cependant, reconnaît Apel, penser qu'avec l'idée des monades comme âmes et points de vue, un dépassement du dualisme est effectué permettant de répondre autrement à la question du statut de l'œil qui voit. « Un tel espoir sous-estime cependant la base phénoménale du dualisme platonicien et cartésien, ainsi que la force conductrice contraignante du schéma sujet-objet qui en a découlé pour la pensée scientifique moderne »[4]. Leibniz, ne résistant pas à la force de la tradition platonicienne-cartésienne, montre ainsi, par l'idée de l'harmonie préétablie, l'absence d'existence d'une interaction effective entre le corps et l'âme, susceptible de dépasser le dualisme classique. Ce non-dépassement de la position platonicienne-cartésienne dualiste est également visible dans la position « excentrique » (au sens où Plessner emploie ce terme[5]) dans laquelle pensait se placer Leibniz en évoquant le système de la monadologie. L'intellect apparaît capable de surmonter tout a priori du corps, l'homme étant non seulement « miroir de l'univers des créatures » mais aussi « image de la divinité ». « Dans la mesure où l'homme peut penser l'essence de l'individualité monadique au moyen de l'aperception, c'est-à-dire de sa perspective de

[1] *Ibid*., p.10
[2] *Ibid*., p.10
[3] *Théétète*, 184d, 1-4
[4] *L' « a priori du corps dans le problème de la connaissance* », Ed du Cerf, Paris, 2005, p.12
[5] Apel se réfère au livre de Plessner : *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin, De Gruyter (2e éd. 1965)

représentation liée au corps, on pourrait dire que son intellect surmonte tout a priori du corps possible et le ravale à une position donnée intra-mondaine »[1]. Leibniz fait donc « comme si lui-même en tant que philosophe n'était pas lié à une monade créée et à son point de vue corporel, comme s'il pouvait déduire toutes les perspectives et leurs centres corporels à partir d'une structure relationnelle idéale »[2].

Apel formule donc ici, à l'encontre de Leibniz, le reproche inverse de celui qu'il adressera ensuite, si souvent, aux philosophes refusant l'idée d'une fondation ultime de la raison : leur auto-contradiction performative entre leur « dire » plus ou moins relativiste et la prétention incontournable à la validité que ce dire présuppose. Une telle inversion des reproches est révélatrice des deux types d'oublis que Apel a voulu éviter au cours de son cheminement : l'oubli de la facticité et de l'ancrage corporel, qui mène à des pensées de surplomb d'une part ; celui du *logos*, qui conduit à un relativisme auto-contradictoire, de l'autre. C'est le premier oubli que Apel voulut d'abord contrer en « dédogmatisant » la théorie traditionnelle de la connaissance à l'aide, notamment, des reconstructions de pensées répondant autrement que par le dualisme à la nécessité de résoudre le problème de l' « *ipse sensus* ». Comme nous le verrons, cette volonté de prendre en compte la différence des points de vue philosophiques conduira Apel, en raison des rencontres ainsi faites (en particulier à l'aide de son travail sur Peirce) à « compléter ce premier complément » de la formule leibnizienne par celui de l'a priori du *logos* sans toutefois revenir à une position de surplomb.

La symétrie entre les reproches adressés, au-delà des aspects complémentaires occultés qu'ils évoquent, est également visible dans la présentation des apories auxquelles conduisent les positions ne remettant pas en question les présupposés responsables de l' occultation . Si l'on refuse l'admission métaphysique de la possibilité de l'excentricité de la connaissance et du dualisme réduisant le corps à un objet mondain et que l'on admet l'idée d'une « représentation toujours déjà médiatisée par le corps »[3], n'est-on pas alors conduit, pour éviter un « *regressus ad infinitum* »[4], à remplacer « l'avoir-un-corps-(face-à-soi) » par un « être-le-corps » apriorique, demande Apel dans l'article de 1963. Plus tard, face au « trilemme de Münchausen » évoqué par Albert (pour qui toute tentative de fondation ultime de la raison mène inévitablement à une régression infinie, un cercle logique ou un arrêt

[1] *Ibid*., p.17
[2] *Ibid*., p.17
[3] *Ibid*., p.15
[4] *Ibid*., p.15

dogmatique dans le processus[1]), Apel renverra alors réflexivement à ce qui est présupposé par l'argumentation philosophique (y compris celle de H.Albert) : l'évidence paradigmatique du jeu de langage transcendantal de l'argumentation.

C'est en se servant de la physique elle-même que Apel va répondre à la question : « dans quelle mesure, ou jusqu'à quel point, l'homme est-il effectivement capable d'établir des théories de relations empiriquement vérifiables à partir d'une position excentrique, des théories au sein desquelles son propre point de vue de la représentation du monde peut être rendu disponible de manière à ce qu'il puisse constituer une donnée empirique possible ? »[2] .

b-Le détour par la physique moderne :

Il pourrait sembler curieux d'évoquer le rôle éclairant de la physique pour une réflexion portant sur l'insuffisance du complément leibnizien et insistant sur la nécessité de compléter l'a priori de l'intellectus par un a priori du corps, la physique galilléenne-newtonienne se référant à une « image du monde » objectivant le corps, perpétuant la conception dualiste et la distance théorique.

Mais, si Apel peut se tourner vers la physique afin d'y trouver un éclairage intéressant à la question de l'a priori du corps qui ne se limite pas à une simple *via negationis*, c'est qu'à l'intérieur même de la physique, une « dédogmatisation » s'est produite, comme il l'explique dans l'article « Technognomie, une catégorie épistémo-anthropologique »[3].

Dans cet article, Apel se propose, en effet, de révéler « la structure fondamentale commune aux deux formes de science »[4] - sciences de la nature et sciences de l'esprit - en ne s'arrêtant donc pas à l'opposition diltheyienne de l'explication et de la compréhension. Ce dévoilement d'un a priori commun épistémo-anthropologique, Apel veut l'effectuer à l'aide

[1] Ceci conduisait Albert, comme nous le verrons dans la suite de notre travail, à un faillibilisme sans réserves applicable aux théories scientifiques comme aux normes morales. (Cf. « la question d'une fondation ultime de la raison », *Critique* 413, 1981, p.895-928). Nous étudierons la réfutation de l'argumentation de Albert dans la seconde partie de notre travail.
[2] *L' « a priori du corps dans le problème de la connaissance* », Ed du Cerf, Paris, 2005, p.18
[3] „Technognomie - eine erkenntnisanthropologische Kategorie", dans G. Funke, *Konkrete Vernunft* (Festschrift für Erich Rothacker), Bonn, p. 61-79. Traduction française: « Technognomie, une catégorie épistémo-anthropologique » dans *L'«a priori du corps dans le problème de la connaissance suivi de Technognomie et Postface trente-huit après*, Editions du Cerf, Paris, 2005, p.45-84
[4] *Ibid.*, p.48

d'une comparaison entre l'apport des écrits de Rothacker sur les sciences de l'esprit et ceux de Heisenberg et Weizsäcker sur les sciences de la nature[1].

Le point de départ de son analyse est constitué par l'application aux sciences de la nature du principe énoncé par Rothacker à propos des sciences de l'esprit à savoir : « *Nihil in intellectu quod non fuerit in opere et in dogmatica* »[2]. Selon Rothacker, la compréhension du sens du monde (déterminante pour « la constitution matérielle du sens des champs d'objets des sciences de l'esprit tels que la religion, le droit, l'Etat et l'art »[3]) se réalise dans les œuvres, institutions et style global d'une culture qu'une élaboration systématique accompagne (sous forme de programmatiques ou d'apologétiques par exemple). Cette élaboration, cette « dogmatique », précède nécessairement toute science structurale, purement théorique réduisant « la teneur de sens du monde à des positions » [4] (Apel citant, comme exemple d'une telle science, la religion comparative) : elle est le « déjà-là » incontournable de toute connaissance humaine à teneur intuitive.

Or, il est tout à fait possible, selon Apel, de transposer cette analyse de Rothacker au domaine des sciences de la nature car l' « explication » d'un fait présuppose une « compréhension » de ce fait même comme étant « quelque chose », y compris une figure mathématique. La physique classique galiléenne-newtonienne peut ainsi être considérée comme une « dogmatique » de la compréhension de la nature, faisant éclore les choses selon une perspective spécifique, perspective qui inclut « la primauté de la corroboration expérimentale » et la « possibilité d'une transformation technique du monde humain ambiant »[5].

Cette dédogmatisation instructrice, Apel l'analyse dans l'article « Technognomie, une catégorie épistémo-anthropologique » en se référant directement à la microphysique et aux analyses de Heisenberg. Dans l'article ultérieur - « L'a priori du corps dans le problème de la

[1] Plus précisément, Apel se réfère, en ce qui concerne Rothacker, à l'écrit intitulé *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus* de 1954 ainsi qu'à *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften* de 1947 et *Probleme der Kulturanthropologie* de 1948. Il se réfère par ailleurs à *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft* de Heisenberg et à *Zum Weltbild der Physik* de Weizsäcker .
[2] Rothacker, *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus* , p.37
[3] « Technognomie, une catégorie épistémo-anthropologique » dans *L'« a priori du corps dans le problème de la connaissance suivi de Technognomie et Postface trente-huit après*, Editions du Cerf, Paris, 2005, p.49
[4] *Ibid*., p.51
[5] *Ibid*., p.52

connaissance » - il effectuera un « détour » par la théorie de la relativité einsteinienne. Cette dernière semble constituer, au premier abord, la possibilité d'une monadologie empiriquement vérifiable et conçue de façon excentrique. Il est ainsi possible d'établir une analogie entre les monades leibniziennes et les systèmes référentiels possibles de l'observateur, comme entre le Dieu de Leibniz conciliant les perspectives et la lumière, médium universel de mesure . Un examen plus serré permet, toutefois, d'apporter une réponse quelque peu différente à la question des conditions de possibilité de cette sorte de « monadologie ». Si le point de vue corporel y est bien objectivé et assimilable par là à une donnée empirique (ce qui semble confirmer la mise en avant de la position excentrique et contredire la nécessité d'un complément par l'a priori du corps), c'est parce que la théorie de la relativité « renonce au caractère immédiatement « représentable » du « monde » qui, de cette manière, est théoriquement objectivé. Personne ne peut se représenter le « continuum spatio-temporel » » souligne Apel[1]. La représentabilité du monde est ici rendue dépendante « de l'identification du sujet connaissant à la médiation corporelle de la connaissance »[2] qui, seule, donne sens aux concepts que Apel nomme « intuitifs-schématisables » comme « ici », « maintenant », « passé », « présent »[3]. Pour Einstein, en effet, le sens des concepts évoqués (nécessaires à une représentation) « doit être défini en vue d'une mesure possible »[4] (ceci expliquant une possible mise en relation de la conception einsteinienne du sens des concepts nécessaires à une représentation avec la notion pragmatique de concept opérationnel).

Or, « mesurer » ne constitue pas une activité « philosophiquement futile »[5]. Cela repose, en effet, sur un « se mesurer » corporel premier. La reconnaissance d'un a priori corporel est donc certes limitée dans la théorie de la relativité à l'étape pré-réflexive (et est ensuite « sursumée de manière quasi éléatique-pythagoricienne par l'étape réflexivement médiatisée de la construction de la théorie »[6]), mais elle n'est pas totalement absente. Le « triomphe de l'a priori de la réflexion excentrique sur l'a priori corporel centrique »[7], cette victoire de l'*intellectus* sur l'intervention corporelle n'est pas assimilable à une disjonction complète de l'apriorique et de l'empirique.

---

[1] *L' « a priori » du corps dans le problème de la connaissance*, Ed du Cerf, Paris, 2005, p.20
[2] *Ibid*., p.20
[3] Apel reviendra plus tard sur l'analyse de ces concepts « intuitifs-schématisables » à l'aide de l'analyse peircienne des fonctions indexicales
[4] *Ibid*., p.20
[5] *Ibid*., p21
[6] *Ibid*., p.27
[7] *Postface, Trente-huit après* faisant suite *à « l' « a priori » du corps dans le problème de la connaissance*, Ed du Cerf, p.93

La théorie des quanta, si elle est également excentrique, constituant un savoir-penser réflexif, tient, cependant, davantage compte de l'a priori corporel centrique. Ce qui est ici supprimé, ce n'est pas l'ingérence corporelle mais le dualisme cartésien et la disjonction classique de l'apriorique et de l'empirique (ceci explique pourquoi Apel s'y référa directement dans l'écrit de 1958 sans passer par le détour par la théorie de la relativité). Se référant ainsi de manière privilégiée à la microphysique et aux analyses de Heisenberg et Weizsäcker sur les changements amenés par la physique quantique par rapport à l'image du monde de la physique classique, Apel explique que la mécanique des quanta a fait subir à la physique classique et à son image du monde dogmatique un sort comparable à celui que la critique kantienne avait fait subir à l'ontologie classique[1]. La mécanique des quanta renonce, en effet, « au fait d'assigner un sens « objectif » indépendant du contexte de l'observation aux éléments naturels à déterminer »[2] . « L'existence des choses pour autant qu'elles constituent un rapport suivant la loi », indépendante du sujet connaissant et objective, ainsi que Kant définissait l'image de la nature de Newton »[3] est ainsi dissoute en aspects non compatibles (mais complémentaires si on les rapporte aux réalisations expérimentales des questionnements différents de la chimie et de la microphysique). Par cette dédogmatisation, l'atome est dépossédé de qualités objectives qu'il possèderait en lui-même, la physique n'accordant plus de privilèges à certaines propriétés (comme les propriétés géométriques, « qualités primaires ») par rapport à d'autres (comme la couleur ou le goût) qu'elles expliqueraient. L'atome constitue ici un X (tel « le Dieu ou la divinité de la science de la religion systématique comparative, qui doit rapporter les différentes interprétations des religions historiques à son « objet » intentionnel »[4]). Il est l'élément de référence de qualités toutes dérivées, d'aspects complémentaires provoqués par des réalisations expérimentales, dépendant ainsi de ces ingérences corporelles, facteurs incontournables de distorsions inévitables (la physique constituant alors une science structurale, une « systématique mathématique »).

[1] Apel explique que cette dédogmatisation de la science de la nature a pu s'effectuer sans l'existence d'une concurrence entre la dogmatique de doctrines différentes, contrairement à la dédogmatisation à l'origine des théories structurales relevant des sciences de l'esprit, en raison du « pragmatisme immanent de son intérêt en tant que connaissance préscientifique et comme moteur dernier du questionnement », réduisant les aspects du monde éclos dogmatiquement à des modèles heuristiques, à des moyens d'exploitation, quand ils représentent des fins en soi pour les sciences de l'esprit.

[2] Cf. Fr von Weizsäcker *Zum Weltbild der Physik*, cité par Apel dans « Technognomie, une catégorie épistémo-anthropologique », p.60

[3] « Technognomie, une catégorie épistémo-anthropologique », p.53.

[4] *Ibid*., p.56

Grâce à cette dédogmatisation interne, il est donc possible d'affirmer que, dans le domaine de la physique moderne, « *nihil est in intellectu quod non fuerit in experimento* » tout comme dans celui des sciences de l'esprit « *nihil est in intellectu quod non fuerit in opere et in dogmatica* ». Dans un cas comme dans l'autre, une constitution du monde dogmatique est présupposée apportant la teneur intuitive à ces connaissances. Dans un cas comme dans l'autre, la dédogmatisation est reconnaissance de l'aspect incontournable d'une dogmatique : de même que l'expérience en microphysique est menée à l'aide d'instruments de mesure macrophysiques et donc formulée dans le langage de la physique classique, de même une comparaison de plusieurs cultures sera toujours dépendante d'un langage préjugeant.

c- L'éclairage de la microphysique pour la constitution du monde préscientifique comme pour celle des sciences de l'esprit et de la philosophie : la médiation du sens du monde par la praxis

S'il a donc été possible de transposer la catégorie de « dogmatique » des sciences de l'esprit à celles de la nature, la problématique des sciences de l'esprit peut, à son tour, être éclairée par la notion d'ingérence expérimentale, incontournable facteur de distorsion, indissociable de toute mise en évidence d'un aspect de l'atome pour la physique des quanta. Cette ingérence expérimentale présente, en effet, pour Apel de manière saillante l'ingérence qui a lieu également lors de la constitution préscientifique du monde : une « communauté profonde au sens d'un a priori épistémo-anthropologique »[1] peut être mise en évidence entre l'ingérence macrophysique qui ouvre aux aspects de l'atome et le style de comportement, individuel ou collectif, qui ouvre une image du monde.

La situation épistémologique de la microphysique présente une validité plus générale que la théorie de la relativité et une signification philosohique qui doit, au-delà des sciences de la nature, être dégagée également pour les sciences de l'esprit. Du point de vue interne à la physique, la théorie des quanta « inclut la théorie macrophysique du continuum objectif de la nature comme cas limite simplifié, légitime dès lors que l'homme connaissant n'a pas affaire à des atomes singuliers, mais à des agrégats gigantesques d'atomes »[2]. On pourrait alors, du fait même de cette simplification, considérer que la macrophysique (et par là-même la distinction sujet-objet et la disjonction de l'empirique et de l'a priorique) constitue un modèle

[1] *Ibid.*, p.74
[2] *L' « a priori » du corps dans le problème de la connaissance*, p.33

plus pertinent pour les sciences de l'esprit - et la constitution préscientifique du monde qu'elles veulent comprendre - en sursumant ces constructions théoriques dans un nouvel et ultime « échelon » (le modèle einsteinien confirmant, pourrait-on dire, par son « point de vue » éléatique-pythagoricien les conceptions leibnizienne et hégélienne d'une synthèse philosophique définitive, obtenue par la seule réflexion, à partir d'une conception du monde comme continuum d'aspects pour Leibniz ou comme suite discontinue pour Hegel).

Or, c'est bien plutôt la microphysique qui constitue, selon Apel, un modèle instructif pour « la situation de base de l'interprétation du monde humaine, « une situation que ni les sciences de l'esprit, ni la philosophie ne peuvent sursumer dans une théorie objective[1] ». Une analogie est, en effet, possible entre la complémentarité (obtenue grâce à « l'a priori de la théorie mathématique »[2]) des aspects mutuellement exclusifs (en raison de « l'a priori centré de l'ingérence du corps »[3]) en microphysique et la compréhension préscientifique du monde, compréhension découvrante-recouvrante qui repose, elle aussi, sur l'a priori du corps, sur cette ingérence corporelle incontournable et perturbante que la physique des quanta rend visible. Reprenant l'exemple leibnizien de la ville[4], Apel explique qu'une interprétation éléatique, mathématique, excentrique du perspectivisme, permettant de déduire tout aspect est limitée au point de vue de l'ingénieur arpenteur, au point de vue « dogmatique » technique, pourrait-on dire. Mais, elle n'est pas pertinente pour l'aspect que tel ou tel peintre aura fait éclore. La macrophysique et la théorie traditionnelle de la connaissance idéalisent, généralisent un point de vue particulier car « c'est du seul point de vue technique que l'image du monde des « objets » quotidiens correspond à l'idéalisation épistémologique de la physique qui range tout aspect dans le continuum objectif du « monde extérieur » unique »[5]. La macrophysique fait abstraction de la multiplicité et de l'imprévisibilité des perspectives entièrement sursumées par la conscience théorique excentrique. La microphysique renonce à cette représentation : au sein même de la théorie mathématique, l'intervention corporelle, l'ingérence expérimentale est reconnue, ce dont témoigne le caractère statistique.

Toutefois, si la fonction constitutive du monde d'un corps (qui n'est plus réduit à un objet empirique mais à un a priori) est reconnue dans la physique des quanta, celle-ci « est

[1] *Ibid*., p.34
[2] *Ibid*., p.35
[3] *Ibid*., p.35
[4] § 57 de la *Monadologie*
[5] *L' « a priori » du corps dans le problème de la connaissance*, p.38

tout de même en mesure de soumettre grâce à sa fonction de probabilité le caractère non anticipable par principe des résultats de l'observation à la disponibilité déterminée par des lois dans le cadre d'un ensemble de processus possibles »[1]. L'analogie entre la microphysique et les sciences de l'esprit atteint ici sa limite : dans les sciences de l'esprit, le caractère unique et imprévisible (en raison de l'a priori du corps) des constitutions du monde ne peut être - même statistiquement - sursumé mathématiquement. Les sciences de l'esprit herméneutiques ont pour « objet » des constitutions uniques comme le sont nos perceptions quotidiennes préscientifiques et ces constitutions ont leur intérêt en elles-mêmes. Les aspects à teneur intuitive des sciences humaines ne sont pas, en effet, des moyens mais des fins en soi, « la culture n'est manifestement pas possible à partir d'une distance pragmatique »[2].

Une suppression excentrique de l'a priori du corps constituerait donc une généralisation abusive de la dogmatique particulière de la physique classique et de son intérêt préscientifique pragmatique particulier[3]. De ce point de vue là, au-delà de l'analogie possible entre la microphysique et les sciences de l'esprit, aucun des modèles de la physique (classique, einsteinienne ou quantique) ne peut constituer un modèle totalement pertinent pour les sciences humaines. Croire de même qu'une construction philosophique excentrique, reconnaissant mais sursumant les images du monde (y compris scientifiques) est possible, relèverait de la même confusion. La théorie de la relativité est, en effet, empiriquement vérifiable : « à l'intérieur de son propre cadre, elle permet de déduire le « point de vue » de la perspective du monde de toute monade possible - c'est-à-dire de tout système référentiel possible de la mesure de l'espace et du temps - suivant une forme invariable de lois naturelles et pour le réduire en quelque sorte à un objet de *l'ipse intellectus* »[4]. Cette déduction ne peut être réalisée en philosophie (même statistiquement !) : elle constituerait un renoncement à la teneur en sens unique et imprévisible des expériences du *Dasein*. L'auto-échelonnement de l'esprit, « toujours déjà réalisé dans la réflexion philosophique sur la connaissance scientifique et préscientifique »[5] (et qui pourrait laisser penser qu'un dépassement de ces constructions est possible « excentriquement »), risque de conduire à une relève spéculative formelle si elle occulte l'a priori du corps qui la rend pourtant elle-même possible. Ceci -

[1] *Postface, trente-huit après*, p.94
[2] *Technognomie*, p.59
[3] Dans *Technognomie* (p.58), Apel donne l'exemple d'une affirmation de Jung comparant des aspects religieux à teneur intuitive différente selon le sentiment de sécurité apporté à l'homme, « usage pragmatique-thérapeutique d'une science de la religion systématique ».
[4] *L' « a priori » du corps dans le problème de la connaissance*, p.29
[5] La référence à Litt qui défendait l'idée d'une auto-gradation du langage est ici allusive : Apel la reprendra de façon plus développée ultérieurement, notamment dans sa thèse d'habilitation sur l'humanisme.

comme Apel le signale à la fin de son article de 1963 - fédère les oppositions à Hegel présentes dans le marxisme originel, chez Kierkeggaard ou le pragmatisme : « la médiation d'un engagement corporel, par une praxis matérielle, par un pro-jet de l'avenir irréversible et, pour cette raison, risqué »[1] est incontournable. Si la microphysique conduit la révolution épistémologique de la théorie de la relativité à la conscience de soi par la reconnaissance d'une ingérence expérimentale perturbante incontournable, la philosophie doit mener la réflexion sur cette dédogmatisation par la reconnaissance d'un a priori pré-réflexif que Weizsäcker, dans sa réflexion sur la microphysique, n'a pas dévoilé comme l'explique Apel dans l'article « Technognomie, une catégorie épistémo-anthropologique »[2] .

d- L' « excursus historique » de l'article de 1958 : de l'avoir-un-corps à l'être-un-corps

Weizsäcker insiste, en effet, sur le rôle - insuffisamment souligné d'après lui - de la fonction de la volonté dans toute description de la nature. Or, cette analyse ne permet pas, pour Apel, de toucher le point crucial. Si, en effet, on peut accorder à Weizsäcker que l'ingérence expérimentale en microphysique ne constitue pas un processus intramondain impliquant le sujet empirique et ses affects propres, cela n'implique pas qu'il faille, pour autant, réduire (comme Weizsäcker le fait) toute description de la nature aux deux fonctions fondamentales de la conscience que sont, pour lui, le savoir et la volonté. Si on ne peut espérer la possible découverte des rapports objectifs au-delà des rapports de probabilité, si l'ingérence n'est pas un phénomène contingent mais bien un a priori « de la « représentabilité » de ce dans quoi elle « ingère » »[3], cela ne reconduit l'analyse à la conscience que si l'on présuppose la disjonction du corps et de l'esprit en écartant la corporéité du domaine de l'apriorique. Or, ce que l'ingérence expérimentale représente sous une forme grossière et saillante, c'est « la fonction corporelle de point de vue qui ouvre les aspects de toute connaissance du monde, de toute perception »[4]. Au lieu de rompre avec la théorie traditionnelle de la connaissance, Weizsäcker la prolonge en s'inscrivant toujours dans l'idée d'une disjonction de l'empirique et de l'apriorique recoupant celle du corps et de l'âme, disjonction entraînant l'occultation de la possibilité d'un a priori du corps.

[1] *L' « a priori du corps dans le problème de la connaissance »*, p.43
[2] « Technognomie, une catégorie épistémo-anthropologique » dans *L'«a priori du corps dans le problème de la connaissance suivi de Technognomie et Postface trente-huit après*, Editions du Cerf, Paris, 2005, p.45-84
[3] *Ibid*., p.69
[4] *Ibid*., p.69

L'insuffisance de l'analyse de Weizsäcker conduit ainsi Apel à un « excursus historique sur la problématique épistémo-anthropologique du corps »[1] ce qui, loin d'être anecdotique, témoigne non seulement de la « compatibilité » des reconstructions historiques et des réflexions plus systématiques mais du lien organique qui les unit dans la pensée de Apel[2]. L'horizon herméneutique-transcendantal heideggerien (qui oriente alors la reconstruction historique) a lui-même une ancienneté. Il provient de prolongements ou d'oppositions qu'il ne peut ignorer sous peine, pourrait-on dire, d'une « dédogmatisation insuffisante » dont Weizsäcker a, en quelque sorte, été victime dans son recours unique à la volonté de la conscience pour justifier de la complémentarité des aspects de l'atome. Weizsäcker s'inscrit, en effet, souligne Apel, dans l'orientation traditionnelle occidentale, marquée par la métaphysique platonicienne dualiste excluant le corps et la finitude de l'apriorique constitué des idées éternelles ou renvoyé à une intériorité coupée du corps et du monde extérieur (seul « l'*intellectus ipse* » échappe ainsi pour Leibniz à l'empiriquement donné : « *Nihil in intellectu quod non fuerit in sensibus, excipe : nisi intellectus ipse* »).

Or, s'il existe bien une autre tradition de pensée qui, partant de l'idée chrétienne d'un logos incarné, donne naissance au perspectivisme symbolique (tel celui de Nicolas de Cues que Apel venait d'étudier) ainsi qu'à la « tradition la plus profonde de la philosophie du langage (de la mystique du *Logos* à Hamann) »[3], celle-ci ne peut contrecarrer la force de la tradition platonicienne dualiste, Apel évoquant (rapidement dans ce contexte) l'idée leibnizienne des monades comme « points de vue » qui n'entraîne pas la reconnaissance d'un a priori de la corporéité[4].

Le dépassement de cette prise en compte exclusive de l' « avoir-un-corps » et de l'occultation de l' « être-un-corps » commencera véritablement, selon Apel, à partir de la phénoménologie heideggerienne qui évoque encore implicitement, toutefois, dans les analyses de l' « être-jeté » et de l' « être-au-monde », un « être-le-corps » apriorique et existential que les phénoménologues français Sartre et Merleau-Ponty expliciteront. Ils parviendront ainsi à « une compréhension nouvelle, extraordinairement féconde, des philosophies de jeunesse de

[1] *Ibid*., p70
[2] Ce lien organique entre reconstructions historiques et exposés systématiques est également ce qui explique que le thème de l'a priori du corps -abordé ici prioritairement sous l'axe systématique et faisant l'objet d'un simple excursus historique- soit, au contraire, traité dans l'article de 1963 à partir d'une reconstruction de la philosophie leibnizienne.
[3] *Ibid*., p.72
[4] Cette référence à Leibniz fait l'objet d'analyses plus détaillées dans l'article *L'a priori du corps dans le problème de la connaissance*.

Hegel, et plus particulièrement de Marx »[1], notamment de l'analyse du travail comme médiation nécessaire d'un engagement corporel pour la conscience du monde et de soi. Si Engels fait subir une variation intéressante au principe vicchien selon lequel *verum et factum convertuntur* en développant l'idée que nous ne comprenons que ce que nous pouvons reproduire à l'aide de la technique (ce qui pointe - explique Apel - dans la direction de la notion pragmatique de « concept opérationnel »), Sartre dégage l'importance que le premier concept de travail de Marx revêt dans les sciences de l'esprit : l'action est dévoilement de la réalité en même temps que modification de cette réalité »[2].

L' « *excursus* historique » se conclut donc sur l'insuffisance, l'incomplétude, de la théorie traditionnelle dualiste de la connaissance : si l'homme est capable de réflexion, cette « positionnalité excentrique » manque de contenu, de « créativité »[3] et nécessite la prise en compte d'un a priori du corps-point de vue, d'un a priori centrique ouvrant au monde.

e-Le langage : « technognomie la plus fondamentale »

L'expérience microphysique permet donc, de manière saillante, de mettre au jour cette catégorie épistémo-anthropologique que Apel nomme « principe de technognomie »[4] et dont la signification est que « tout aspect du monde intuitif et pouvant être schématisé est conditionné de manière apriorique par le centre fini de la corporéité humaine et ceci du fait que le corps, de par son ingérence au monde, produit originellement le point de vue et la perspective de toute espèce de signifiance intuitive. »[5]. La technognomie permet donc de dépasser l'opposition entre « expliquer » et « comprendre » : que l'on se réfère à la mise en évidence d'aspects de l'atome par la contrainte expérimentale, à « l'éclosion du « paysage », du « ciel » et de la « terre » au moyen d'oeuvres architecturales, ou de l'ouverture d'une conception dogmatique du monde »[6], cette « structure complète de l'homme connaissant »[1] est la même.

---

[1] « Technognomie, une catégorie épistémo-anthropologique » dans *L'«a priori du corps dans le problème de la connaissance suivi de Technognomie et Postface trente-huit après*, Editions du Cerf, Paris, 2005, p.74
[2] *Ibid*., p.76
[3] *Ibid*., p76
[4] Apel explique ce néologisme par la volonté d'associer « γνώμη », « pour autant qu'il signifie vision », à « τέχνη » « parce que l'ingérence du corps qui conditionne toute « vision », même si par principe « elle nous devance », n'en est pas moins soumise au « pro-jet » humain de manière à ce qu'il puisse être sublimé en « art » ou en science « technique » (c'est-à-dire qui repose sur une « fixation » et une répétition mathématique de l'ingérence humaine, c'est-à-dire sur la « mesure ») ». *Technognomie*, p.77
[5] *Ibid*., p.77
[6] *Ibid*., p.78

Or, si toute éclosion d'aspects, est dépendante de l'a priori centrique du corps, d'une ingérence corporelle, condition de possibilité incontournable de la connaissance, Apel retenant non seulement le travail de son professeur E. Rothacker (qui insistait sur la nécessité de compléter le « principe de conscience » - ainsi que Reinhold avait synthétisé l'approche kantienne - par un « principe de significativité » prenant en compte les rapports vitaux dans la constitution du sens), intégre également, dès l'article de 1958, l'enseignement de L.Weisgerber, son professeur de linguistique.

Ce dernier, à la suite des travaux de W. von Humboldt (et notamment de son étude comparée des langues de 1820[2]), accordait une capacité cognitive au langage et voyait dans les travaux de Humboldt l'acte constitutif d'une « science du langage orientée par son contenu » (« *inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft* »). Reliant cet enseignement à celui de Rothacker, Apel en vient à la fin de « Technognomie » à évoquer cette « technognomie la plus fondamentale »[3] qu'est le langage.

Loin d'être, en effet, un simple objet technique manipulable, postérieur à une interprétation prélangagière, le langage représente, en raison du lien entre la pensée et ses structures, le lieu de l'éclosion du sens, la « mise en paroles du monde » (Weisgerber) : « Chaque son langagier, avant d'être un signe mnésique, constitue originellement une sorte de poing tendu qui informe l'homme sur le vent, le temps et lui-même comme antagoniste de la nature »[4]. C'est donc comme corps commun, lieu préréflexif trop souvent oublié ou réduit à un moyen par une pensée à laquelle il permet, cependant, d'exister, que Apel présente ici l'a priori du langage. La technognomie la plus fondamentale est, pour Apel, intersubjective, commune, et n'enferme pas l'homme dans un sensualisme aussi solipsiste que l'idéalisme. La langue maternelle constitue ainsi « la première et la dernière dogmatique de la représentation du monde par l'homme »[5], constitution qui, si elle peut sembler étrange à un regard

---

[1] *Ibid*., p.77
[2] Dans « La recherche linguistique comparative dans son rapport aux différentes phases du développement du langage » (dans *Introduction à l'œuvre sur le kavi et autres essais*, Paris, Ed. du Seuil, 1974), Humboldt écrit : « La dépendance mutuelle et complémentaire de la pensée et du mot a pour conséquence évidente que les langues sont moins des moyens destinés à représenter la vérité déjà connue, que des moyens promis à la découverte de la vérité jusque-là insoupçonnée. La diversité qu'elles révèlent ne porte pas sur les sons et sur les signes : elle concerne la manière même d'appréhender le monde ».
[3] *Ibid*, p.78
[4] *Ibid*, p.78
[5] *Ibid*, p.64

scientifico-technique réduisant la langue à un phénomène second, un objet-moyen, prolonge l'herméneutique heideggerienne.

Or, de même que Apel avait insisté dans *Dasein und Erkennen* sur la nécessité de distinguer l'*Umweltlichkeit* de l'homme de celle de l'animal[1], il termine cette analyse de l'a priori du corps en soulignant la possibilité d'éclosions du monde renouvelées et non définitivement figées. Si la langue maternelle est bien un « organe de groupe »[2] incontournable, il est, en effet, possible de la faire évoluer car la technognomie a un antagoniste : la « physiognomie » , c'est-à-dire « la possibilité que les choses, les plantes, les animaux ou les autres hommes offrent leur être-en-soi à notre connaissance de par eux-mêmes, non pas en vertu de notre ingérence (même si ce n'est pas sans elle), mais de façon à ce que ce soit moins cette dernière qui détermine la possibilité de la « vision » que la vision qui détermine l'ensemble de notre ingérence »[3]. Il est ainsi possible pour l'individu d'éviter le « ça va de soi », d'échapper à la mesure traditionnelle par un « se mesurer avec le monde », par une rencontre authentique qui accepte le nouveau et parvient, par l'oubli de soi, à l'éclosion d'un nouvel organe[4]. Cette rencontre peut alors s'institutionnaliser et la langue maternelle avoir, par ce jeu technognomie-physiognomie, une véritable histoire.

La technognomie peut donc soit se « sublimer en expérience artistique afin de solliciter la physiognomie du monde »[5], soit rompre avec cette rencontre oublieuse de soi et par là-même source de créativité possible en suivant une mesure traditionnelle. On se trouve alors face à une « technognomie technique » reposant sur « la fixation de la physiognomie langagière comme « *idea* » dans le « concept » »[6]. Avec la science de la nature, cette technognomie technique s'accentue en transformant tout étant en un objet à mesurer et à maîtriser, en soumettant la nature aux étalons incarnés de modèles mathématiques. Cette « stylisation technique »[7] va même jusqu'à s'appliquer au langage qui, de condition de possibilité, est alors réduit à un outil, un système artificiel non équivoque de calcul. D'une telle technognomie technique « ne peut plus éclore une nouvelle physiognomie du monde.

[1] Nous renvoyons ici au chapitre 1 de notre travail
[2] *Technognomie*, p.81
[3] *Ibid*., p.79
[4] Apel cite dans cette fin d'article le mot de Goethe « Tout objet bien observé ouvre un nouvel organe en nous ».
[5] *Technognomie*, p.81
[6] *Ibid*, p81
[7] *Ibid*., p.81

Elle a volontairement annulé ce rapport dialectique du langage vivant au service de l'univocité et de la transparence des étalons de sa représentation des faits »[1].

Reste, comme Apel le signale en note, que cette « technognomie technique » appliquée au langage est, malgré son « succès », aporétique (ce dont témoigne le problème du métalangage ultime) dans une perspective oublieuse de l'a priori que constitue « l'organe commun » qu'est la langue maternelle. Le penseur peut donc, « *via negationis et eminentiae* »[2], partir d'elle pour « rendre visible une physiognomie du monde »[3]. Il est, en effet, possible d'échapper à cette occultation de notre première technognomie par la technognomie technique. C'est ce qui se passe dans le travail d'interprétation herméneutique qui réunit technognomie et écoute, mesure et rencontre. L'herméneutique - parce qu'elle assume « le cercle des conditions de la compréhension et l'élève au rang de principe fondamental de sa méthode »[4]- échappe aux apories de la conception technique réductrice du langage.

f- Langage et vérité

Ces remarques finales de « Technognomie » seront davantage développées dans l'article qui paraîtra qui paraîtra un an plus tard : « Le concept philosophique de vérité comme préalable à toute science du langage déterminée par son contenu »[5].

S'interrogeant sur le concept de vérité au fondement de la conception (que Weisgerber partage avec Humboldt) d'une capacité du langage à créer - et non seulement à transmettre - une image du monde, Apel consacre l'essentiel de cet article (dont le point de départ est donc constitué par ce questionnement systématique) à une reconstruction des conceptions de la vérité langagière en convoquant « les définitions philosophiques traditionnelles de la vérité et leur application au langage »[6], justifiant au passage ce nouvel « excursus historique » par sa

[1] *Ibid*., p.83
[2] Tel sera le sens premier de la reconstruction de la philosophie analytique du langage comme nous aurons l'occasion d'y revenir dans les chapitres suivants de notre travail.
[3] *Ibid*., p.83
[4] *Ibid*., p.83
[5] Cet article, paru initialement en 1959 dans un recueil en hommage à Weisgerber (*Sprache-Schlüssel zur Welt, Festschrift für L.Weisgerber*) fut intégré en 1973 au premier volume à *Transformation der Philosophie*. Nous nous réfèrerons ici à la traduction française de ce premier volume parue en 2007 (Ed du Cerf).
[6] « Le concept philosophique de vérité comme préalable à toute science du langage déterminée par son contenu », *Transformation de la philosophie*, volume1 p.123.

fonction dédogmatisante ainsi : « Il est possible que, chemin faisant, ce qui nous semblait tout d'abord évident en vienne à l'être moins »[1].

C'est d'abord vers la conception traditionnelle de la vérité comme « justesse » que Apel se tourne, en insistant sur l'émergence chez Aristote de la conception « déterminante pour la période ultérieure » de la justesse langagière. Celle-ci n'est alors plus « cherchée dans la conformité matérielle du nom à l' « essence » de l'étant, mais dans l'univocité de l'intention déclarative considérée au sein d'une explication de l'étant « comme quelque chose »[2]. Aristote a, en effet, énoncé - dans les *Réfutations sophistiques*[3] - « la difficulté fondamentale pour une philosophie du langage », à savoir : le décalage entre le nombre fini des mots face au nombre infini des choses.

Ce décalage a donné lieu à deux tentatives de vérification de la vérité langagière comme justesse du système de signes : la vérification empirique d'un côté, la vérification rationnelle de l'autre. La première se retrouve dans la théorie scolastique de la supposition et débouche sur le nominalisme d'Ockham pour qui « le critère ultime de la justesse des signes ne pouvait plus être que la perception intuitive de l'étant individuel, c'est-à-dire le « fait » pur de la perception »[4]. La seconde considère comme « accomplie par excellence l' « *adaequatio intellectus ad res* » dans les relations syntactiques rationnelles du langage »[5], la dissolution de l'équivocité étant obtenue par la dissolution de la dimension sémantique dans la dimension syntaxique. On retrouve ici l'idée de la *mathesis universalis* menant de Descartes au positivisme logique en passant par Leibniz.

Or, ces deux tentatives de vérification de la vérité langagière - au-delà de l'opposition de leur orientation (vers les « faits » d'un côté, vers le système structurel de l'autre) - débouchent sur des apories symétriques, conséquences de leur origine commune : l'ontologie occidentale

[1] *Ibid*., p.123
[2] *Ibid*., p.129
[3] Apel se réfère ici au passage suivant : « En effet, puisqu'il n'est pas possible d'apporter les choses mêmes dont on discute, et qu'à la place des choses nous utilisons des mots comme symboles, nous croyons que ce qui résulte sur le plan des mots résulte aussi sur le plan des choses, à la façon de ce qui se passe pour les cailloux qu'utilisent ceux qui font des calculs. Mais ce dernier cas n'est pas vraiment comparable, car les mots sont en nombre fini, de même que la multiplicité des énoncés, alors que les choses sont infinies en nombre. Il est donc inévitable qu'un même énoncé et qu'un seul et même mot signifient plusieurs choses » *Réfutations sophistiques*, 1,165a
[4] « Le concept philosophique de vérité comme préalable à toute science du langage déterminée par son contenu », p130
[5] *Ibid*., p135

occultant l'histoire. Dans les deux cas, en effet, seul un aspect de l' « identité dialectique de la structure langagière avec elle-même »[1] est accentué. Si la vérification empirique prend en compte la « vérité des faits », sans réduire de façon idéaliste la rencontre avec l'étant, la vérification rationnelle met en valeur la « logicité immanente à la langue qui constitue son caractère ordonné universellement valide »[2] permettant le partage du sens du monde. Par leur exagération unidimensionnelle inverse, en partant du même dualisme initial, elles échouent toutes deux à apporter un concept de vérité pouvant fonder une science du langage orientée vers le contenu. D'un côté, en effet, c'est la présupposition de la précompréhension du monde apportée par la langue maternelle (présupposition nécessaire pour tout accès aux choses) qui est occultée par l'idée d'une factualité brute, aune illusoire de la justesse langagière, car « toute rencontre factuelle de l'homme avec des faits ontiques a déjà lieu à la lumière d'une compréhension de l'être anticipée par le langage »[3]; de l'autre, c'est la « dynamique historique de la langue maternelle »[4] - c'est-à-dire l'évolution de la langue par l'action en retour de l'interprétation de la structure (à partir de la précompréhension incontournable) par l'individu - qui n'est pas prise en compte. Si l'individu ne dispose pas plus de vécus intérieurs bruts, complètement privés, qu'il ne rencontre de faits purs, à l'inverse « les structures organisées de la langue vivante ne se laissent pas non plus comprendre sans la médiation des contenus du vécu : sans elle, elles restent pour ainsi dire suspendues dans les airs »[5].

L'évolution de Carnap ayant reconnu que la syntaxe logique nécessitait pour fonctionner une sémantique présupposant elle-même une pragmatique est alors évoquée par Apel comme témoin de l'insuffisance de l'exagération logiciste de la seule dimension structurelle de la langue. Mais, plus encore que cette évolution de Carnap, c'est l'analyse de la conception pragmatique de Morris menée dans un autre texte publié la même année[6] -1959 - qui permet à Apel de montrer l'émergence d'une sémiotique diversifiée au sein de la philosophie néopositiviste et le dépassement, à l'intérieur de la philosophie analytique, de la seule prise en considération des dimensions de la syntaxe et de la sémantique.

---

[1] *Ibid*., p.140
[2] *Ibid*., p.142
[3] *Ibid*., p.134
[4] *Ibid*., p.138
[5] *Ibid*., p.141
[6] « Sprache und Wahrheit in der gegenwärtigen Situation der Philosophie »,paru dans *Philosophische Rundschau*, n°7 en 1959 , repris dans *Transformation der Philosophie*, volume 1, trad.fçaise: *Transformation de la Philosophie*, Ed du Cerf, volume1, p. 157-187

Dès cette époque, Apel commence, en effet, à confronter la tradition « continentale » à la philosophie analytique, pointant dès cette époque des évolutions parallèles, des analogies encore à préciser, des confrontations instructives. Dans ce deuxième essai de 1959, Apel se livre ainsi (comme l'indique le sous-titre) à des « considérations autour de l'accomplissement de la philosophie néopositiviste du langage dans la sémiotique de Charles Morris ». Non seulement Morris distingue trois dimensions du langage (la syntaxe se réfère aux relations de signes entre eux, la sémantique à celles des signes aux faits extralinguistiques désignés et la pragmatique à celles des signes aux utilisateurs) mais, pour lui, « la sémiotique est elle-même une pragmatique »[1], les règles de la syntaxe comme celles de la sémantique logiques devant être comprises comme des « régulations finalisées du comportement humain »[2]. Renouvelant par cette conception béhavioriste le programme médiéval des « *modi significandi* », Morris présente, dès lors, la désignation informative comme l'un des modes à côté de l'identification, de l'estimation de valeur, de la prescription ou de la fonction formative. La vérité des modes de signification est alors envisagée comme une vérification spécifique. Une proposition désignative sera considérée comme vraie si l'interprète peut rencontrer les caractères décrits dans la situation à laquelle les identificateurs renvoient, les propositions évaluatives le seront si « ce qui est évalué se révèle conforme, lors de son identification, au comportement choisi par l'interprète. Les prescriptions lorsque le comportement recherché se révèle avoir été produit par la situation identifiée »[3]. Morris se livre donc à une analyse du langage plus complète et plus concrète par ce renvoi pragmatique aux usages que l'homme fait des signes dans son environnement, envisageant même de refonder les sciences de l'esprit sur cette base pragmatique-béhavioriste.

Sans nier l'intérêt de cette approche pragmatique, Apel s'efforce toutefois de souligner les limites et les différences qui existent avec l'approche herméneutique heideggerienne des relations entre langage et vérité. Une lecture superficielle de *Etre et Temps* pourrait, en effet, en se référant notamment à l'idée d'une détermination de l' « être-explicité-public » à partir des fins de l' « avoir-affaire-préoccupé », percevoir une convergence entre les analyses de Morris et Heidegger, l'évolution de la philosophie analytique rejoignant celle de la phénoménologie, la concrétisation de l'approche syntaxique (telle celle du premier Carnap par exemple) par l'approche pragmatique de Morris trouvant son pendant continental dans

[1] « Langage et vérité dans la situation actuelle de la philosophie », *Transformation de la Philosophie*, Ed du Cerf, volume1, p. 171
[2] *Ibid*., p.171
[3] *Ibid*., p.173

celle de Husserl par Heidegger. Cette impression occulte, toutefois, des différences décisives et passe à côté de l'apport de l'herméneutique heideggerienne sur la question des rapports entre langage et vérité car « ce n'est - écrit Apel - que dans la quotidienneté médiocre de l'avoir-affaire préoccupé que règne cette évidence pragmatique »[1] .

La sémiotique pragmatique de Morris est, en effet, toujours liée à l'idée d'une vérification de la justesse des propositions (même non désignatives) à l'aide des fonctions désignatives et d'une conception de la vérité comme adéquation puisque dans son optique « tous les modes signifiants de signes - y compris les évaluatifs et les prescriptifs - présupposent une « dénotation » juste de qualités objectives, quand bien même dans le cas de l'évaluation et de la prescription, celles-ci sont relatives aux besoins des hommes »[2]. Or, ces qualités servant à la « mesure » de la justesse des propositions ne peuvent être connues que parce que le langage les a déjà manifestées, libérées. Morris a donc occulté une fonction du langage qui ne consiste pas à subsumer les faits sous des qualités déjà connues, à désigner par des mots-outils ce qui est déjà identifié mais à révéler ce qui sera ensuite instrument de mesure.

La reconnaissance par l'herméneutique heideggerienne des « évènements de sens qui rendent manifestes en même temps que les choses les vrais besoins des hommes»[3] distingue donc clairement son approche de celle de Morris et le rapproche plutôt « diachroniquement » de celle de Vico. Si l'on se réfère, en effet à la répartition traditionnelle des « *artes sermonicales* » entre poétique, rhétorique et philosophie, on peut voir dans la pragmatique de Morris - comme il le reconnaît lui-même - un renouvellement de la rhétorique quand Vico, notamment dans la *Scienza Nuova* insistait déjà sur l'importance de la « poïesis poétique ». Avec Vico, il ne manque qu'un pas - souligne Apel- pour que la présupposition par le concept de vérité-justesse du concept de vérité-dévoilement soit explicitement reconnue[4]. Morris n'a donc pas, pour Apel, régressé vers ce que présuppose sa conception de la vérité : « l'homme dans sa médiocrité connaissable sur le mode béhavioriste est déjà locataire dans la « maison

[1] *Ibid.*, p.186
[2] *Ibid*., p.179
[3] *Ibid*., p.181
[4] Dans les deux essais de 1959, Apel évoque rapidement ce qui fait l'objet de sa thèse d'habilitation que nous étudierons au prochain chapitre. S'il est donc préférable de se reporter à cette thèse - *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* - pour avoir accès aux analyses approfondies qu'il mène sur l'humanisme, Cicéron ou Vico, ces textes de 1959 présentent, toutefois, l'intérêt d'un accès possible en français (en l'absence actuelle de la traduction de cette thèse) à la portée systématique de cette reconstruction de l'humanisme.

de l'être », qui est née d'évènements de sens pertinents, en termes de sciences de l'esprit, de l'histoire du langage »[1].

Eviter les apories liées à la théorie de la vérité-justesse ou vérification demande donc selon Apel de concevoir la langue dialectiquement, comme un cercle herméneutique fructueux permettant son auto-correction et donc capable d'intégrer des paradoxes tels celui du menteur. Les deux essais de 1959 portant sur le langage et la vérité se concluent donc identiquement par une référence à Heidegger dont l'herméneutique accomplit le pas vers la reconnaissance d'une autre vérité et d'une autre fonction du langage. Apel termine ainsi l'article « Le concept philosophique de vérité comme préalable à toute science du langage déterminée par son contenu » par la question suivante : le concept heideggerien de vérité n'est-il pas à même de fournir le fondement philosophique à la science visée par Weisgerber, science qui poursuivrait alors le travail de « conquête herméneutique des contenus mondains historiques des grandes langues de culture » inauguré par Vico face à l'orientation cartésienne et leibnizienne en opposant à la « critique anhistorique et constructiviste du langage et de la connaissance du positivisme logique » une « critique historico-herméneutique des présupposés de notre pensée »[2] ? La vérité comme « justesse logique » est, en effet, incapable de découvrir un « monde » et de dépasser le possible par ses transformations tautologiques ; quant à la « vérité factuelle », elle confirme ou nie la conformité d'un état de fait à un jugement mais ne dévoile ni ne voile et « se préoccupe aussi peu de la découverte (présupposée) de cet état de faits « en tant que quelque chose » que le fait le caractère concluant purement logique »[3]. Ces concepts de la vérité ne peuvent donc se trouver au fondement de la science concevant les langues « moins comme des moyens destinés à représenter la vérité déjà connue, que des moyens promis à la découverte de la vérité jusque-là insoupçonnée » selon les mots de Humboldt[4]. Le concept de vérité *aléthéïque* permet, par contre, de rendre compte de la dialectique qui se joue dans la langue, « unique et irremplaçable médium »[5] permettant le dépassement du point de vue centrique et la visée

[1] *Ibid*., p.187
[2] « Le concept philosophique de vérité comme préalable à toute science du langage déterminée par son contenu », *Transformation de la philosophie*, Ed du Cerf, vol.1 p.148
[3] *Ibid*., p.153
[4] Humboldt, « La recherche linguistique comparative dans son rapport aux différentes phases du développement du langage », *Introduction à l'œuvre sur le kavi et autres essais*, Ed. du Seuil, 1974 p.67- 96. Ce passage est cité par Apel dans l'article « Le concept philosophique de vérité comme préalable à toute science du langage déterminée par son contenu », *Transformation de la philosophie*, Ed du Cerf, vol.1, p.121
[5] « Le concept philosophique de vérité comme préalable à toute science du langage déterminée par son contenu », *Transformation de la philosophie*, Ed du Cerf, vol.1, p.149

d'une validité universelle à partir d'une « intrusion de chair »[1] expliquant « le caractère orienté des saisies langagières » évoqué par Weisgerber. C'est en évitant l'aspect désincarné d' « un point de vue » excentrique pur mais en intégrant, dans la perspective corporellement située, un « enracinement transcendantal dans le logos »[2] que l'on sera à même de rendre compte du sens de la pluralité des langues comme garantie d'une orientation cohérente, adaptée, de l'homme dans le monde tout comme de la correction, de l'histoire des langues et de la possibilité des traductions d'une langue dans une autre. La langue maternelle, contrairement à une langue artificielle incapable d'ouvrir au monde, est donc « la seule et unique structure de l'intrusion de chair qui ouvre le monde- et qui, à partir de cette ouverture, corrige ses propres déterminations »[3].

Aborder la question de la vérité langagière en termes de justesse ou d'erreur, de confirmation ou de remise en question de mesures excentriquement établies ou d'impressions privées, c'est « occulter » le « se-mesurer » initial présupposé par toute mesure. Le concept heideggerien de vérité apparaît donc- conclut Apel en 1959 [4]- comme le seul apte à fonder la science visée par Weisgerber : « la vérité ou non-vérité que peut conquérir ici une « science du langage déterminée par son contenu », qui comprend après-coup et compare sur le mode herméneutique, doit bien ici être interprétée, eu égard à l'homme existant technognomiquement, comme l' « advenue découvrante-occultante de l'être » elle-même dans la phase de l'histoire de l'être dans laquelle existe quelque chose comme un monde humain de sens ».

Conclusion

L'apport de cette période prolongeant « linguistiquement » la reconstruction initiale de Heidegger est considérable. Le « tournant linguistique » que l'on voit s'amorcer dans les reconstructions de 1955 est justifié dans les exposés systématiques de cette époque et s'inscrit alors dans le projet d'une concrétisation de la philosophie transcendantale, concrétisation amorcée par Heidegger et que Apel souhaitait poursuivre dans le champ épistémologique.

[1] *Ibid*., p.151
[2] *Ibid*., p.150
[3] *Ibid*., p.152
[4] Lorsqu'il intègrera cet article au volume1 de *Transformation de la philosophie* en 1973, Apel ajoutera une note finale précisant que, comme Tugendhat l'avait souligné, le présupposé de la justesse déclarative découvert par Heidegger n'était pas celui de la vérité mais de l'ouverture au sens. *Transformation de la philosophie*, vol.1, Editions du Cerf, Paris, 2007, p.155

Si Apel s'intéresse en premier lieu au langage c'est, en effet, parce que la langue maternelle constitue le corps commun trop souvent négligé par la réflexion qu'il rend pourtant possible. C'est par cette reconnaissance souhaitée de l'a priori du corps, de la facticité, de l'historicité, par la volonté de dépasser le paralogisme abstractif d'une réflexion oublieuse de ses propres conditions « centriques » de possibilité que Apel en vient à prendre en considération l'aspect déterminant du langage, a priori liant la facticité et l'intersubjectivité (au sens de l'ancrage du *Dasein* dans une « communauté réelle de communication » pour utiliser l'expression qui apparaîtra ultérieurement dans sa pensée), l'être-au-monde et l'être-avec. La reconnaissance du corps n'a, en effet, jamais été dans la pensée de Apel synonyme d'un nouveau modèle d'enfermement monadique. C'est, au contraire, pour éviter l'illusion solipsiste d'une pensée qui oublierait l'importance de notre être-au-monde et de notre être-avec que Apel insiste sur l'a priori du corps.

Cette reconnaissance nécessaire de l'importance apriorique du « point de vue » permet à Apel d'esquisser, par des remarques certes encore souvent allusives, la conception qu'il se fait de la philosophie et de son rapport aux expériences concrètes du monde et à leurs reconstructions dans les différentes sciences particulières. Pas plus que les sciences humaines ne peuvent, sans renoncer à leur intérêt propre et sans occulter « pragmatiquement » la richesse des constitutions du monde, prendre comme modèle la théorie mathématique excentrique, la philosophie ne peut se concevoir comme une science pouvant déduire les expériences concrètes à l'aide d'une théorie. En raison de cet a priori corporel auquel elle n'échappe pas, la philosophie ne peut, sans illusion sur elle-même, vouloir se couper de l'écoute des expériences concrètes et de leurs reconstructions. Ceci implique la nécessité pour la philosophie d'un véritable travail, toujours renouvelé, d'ouverture à ces expériences, de connaissance des constructions théoriques les étudiant. Les reconstructions historiques (qu'il s'agisse d'un auteur ou d'un mouvement plus vaste) et la présence de références pluridisciplinaires (la physique, la biologie, la linguistique…) constituent ainsi la pratique nécessaire d'une philosophie qui accepte une image d'elle-même plus modeste et moins solitaire, ceci afin d'éviter le paralogisme abstractif de l'absence de point de vue. « Il est manifestement de la plus grande importance, écrit ainsi Apel en 1963, d'acquérir la connaissance la plus précise de la constitution corporellement médiatisée des multiples expériences concrètes du monde dont la réflexion théorique s'achève dans la philosophie. A cet égard, il me semble qu'au niveau de ses analyses la théorie de la connaissance

philosophique contemporaine dépend d'une médiation par la question des fondements des sciences particulières et de ses déterminations de problèmes exemplaires »[1] .

Cette ouverture philosophique (dont Apel ne niera jamais la nécessité, conséquence de la conscience de l'a priori du corps), expliquera également, comme nous le verrons ultérieurement, la modestie formelle de l'éthique de la discussion. Celle-ci renvoie, en effet, l'identification et la solution des problèmes moraux relatifs à telle ou telle situation à des discussions pratiques et se limite à la mise en évidence de principes formels et procéduraux ce que Apel explique avant même qu'il ne complète cette « partie A » de l'éthique par une « partie B » prenant davantage encore en compte la situation factuelle de l'applicabilité de l'éthique de la discussion. Il parlera alors d' « éthique de la responsabilité », terme par lequel il achevait son article de 1963 sur l'a priori du corps en écrivant (à la suite de remarques critiques sur la conception hégélienne) : « l'homme n'est manifestement pas censé pouvoir reconnaître le sens du monde, sans avoir à s'exposer, toujours de nouveau, au risque d'une continuation responsable de ce monde. Dieu ne veut pas seulement venir à soi, il veut aussi s'en remettre à la responsabilité de l'homme »[2]. C'est également cet a priori du corps qui expliquera l'intérêt de Apel pour les reconstructions de courants de pensée ne reconnaissant pas cet a priori : les « reconstructions- confrontations » sont nécessaires pour contrer la dogmatisation, comme nous le verrons dans le chapitre IV de notre étude avec l'exemple privilégié de la philosophie analytique.

Mais, si à cette période Apel veut éviter l'oubli de l'histoire, du corps, du langage, et au nom de cela étudiera l'humanisme comme la philosophie analytique, ces reconstructions le mèneront à prendre conscience d'une occultation inverse mais tout aussi abstractive, se développant à la suite notamment de la réception de l'herméneutique heideggerienne : celle de la réflexion elle-même conduisant de nombreux auteurs à une auto-contradiction performative. Comme nous l'avons signalé dans notre premier chapitre, Apel n'a jamais cautionné une forme ou une autre d'irrationalisme, se montrant même soucieux de défendre Heidegger face à ce reproche. Dans « l'a priori du corps comme problème de la connaissance », il ne dissout pas la réflexion philosophique dans les pratiques scientifiques diverses mais pointe son ouverture nécessaire et mentionne « l'auto-échelonnement de l'esprit » en se référant à Litt. Au fur et à mesure de l'évolution de sa pensée, ce n'est pas une

[1] *L' « a priori » du corps dans le problème de la connaissance*, Ed du Cerf, Paris, 2005, p.30
[2] *Ibid*., p.43

rupture qui s'effectuera mais un déplacement de l'accent sur l'a priori occulté. L'écoute « physiognomique » des autres philosophes - fondée, à cette période de son *Denkweg*, sur l'a priori du corps - le mènera à une transformation de sa pensée. Celle-ci ne constituera pas une remise en cause de la concrétisation de la philosophie transcendantale mais refusera qu'elle devienne synonyme de détranscendantalisation. Compléter l'a priori de la réflexion n'a jamais signifié, le supprimer pour Apel qui se démarquera, de plus en plus explicitement, des pensées pour lesquelles ce fut le cas.

C'est donc grâce à la reconnaissance de l'a priori de la facticité que Apel a pu éviter son absolutisation[1]. Plus précisément : c'est l'orientation linguistique de sa pensée qui le conduira à étudier d'autres conceptions du langage que celle de l'herméneutique. C'est, en effet, par la réflexion sur le langage que la transition de l'accent sur le complément de l'a priori excentrique de la réflexion par l'a priori centrique de la facticité à l'accent, inverse, du complément centrique de la facticité par l'a priori excentrique de la réflexion se fera, l'a priori du langage relevant des deux a priori. Ceci explique l'impossibilité de le distancier même pour une théorie mathématique excentrique mettant à distance l'a priori du corps centrique car « ce n'est que l'a priori du langage qui permet d'attribuer une possible validité intersubjective à toute réflexion théorique »[2] .

[1] Nous étudierons dans le chapitre V, le rôle déterminant de deux « déclencheurs » centraux de cette transformation : Gadamer et Peirce
[2] *Postface*, Ed du Cerf, Paris, 2005, p.96

Chapitre III

Un exemple privilégié de « reconstruction - prolongement » : l'étude de *l'idée du langage dans la tradition de l'humanisme de Dante à Vico*

Introduction : l'enjeu de la reconstruction

En 1961, Apel obtint son habilitation grâce à une thèse - *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* - soutenue à l'Université de Mainz devant E.Rothacker, L.Weisgerber et G.Funke.

Comme Apel le souligne dans la préface à la seconde édition de ce travail[1], *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* constitue la réalisation seulement partielle du projet conçu en 1953 : celui d'une « reconstruction historique de « l'idée du langage dans la pensée de la modernité » », projet recentré sur l'humanisme à partir de 1957.

Cette reconstruction initialement projetée n'entendait pas partir de l'horizon herméneutique d'une philosophie de la conscience, mais d'une perspective qui, loin de considérer le langage comme un « objet » de réflexion philosophique parmi d'autres, le plaçait, au contraire, d'emblée au centre de la réflexion. L'orientation linguistique des prolongements historiques comme systématiques de l'herméneutique heideggerienne devait donc trouver dans ce vaste projet un aboutissement. C'est, en effet, en prenant acte du « tournant linguistique » effectué au XXème siècle (tournant faisant du langage une « grandeur transcendantale », une condition de possibilité de la philosophie elle-même, la philosophie du langage succédant ainsi à la philosophie de la conscience comme « *prima philosophia* ») que l'histoire de la philosophie du langage devait être menée pour Apel. C'est

[1] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, Bouvier, 1963, 1975,1980, p.5

donc en partant de la compréhension du langage par les philosophes qu'il envisageait d'étudier leurs conceptions. Ainsi, au lieu de vouloir subsumer les philosophes modernes (ou des mouvements comme le positivisme logique) sous les catégories traditionnelles de la philosophie de la connaissance - l'empirisme et le rationalisme notamment - , il entendait mettre en évidence la dépendance d'un grand nombre de ces conceptions à l'égard du nominalisme médiéval, à l'égard du concept ockhamien du langage, c'est-à-dire d'une conception faisant du langage une simple désignation ultérieure à une intuition prélangagière des choses individuelles. Ecrire l'histoire de la philosophie du langage en intégrant l'héritage du tournant linguistique consistait donc, dans cette perspective, à introduire des relations diachroniques, historiques, de dépendance (entre la philosophie moderne et le Moyen-Âge par exemple) et à insister sur l'axe synchronique afin de mettre en évidence le rôle joué par les conceptions différentes du langage (pour comprendre le nominalisme, il peut ainsi être nécessaire de le mettre en relation avec l'humanisme).

Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico ne représente donc qu'une réalisation partielle de ce projet ambitieux et c'est par la reconnaissance de cet aspect seulement partiel de l'étude menée que s'ouvre l'introduction de l'ouvrage. Il ne s'agit, souligne Apel, que d'une « contribution à une histoire encore non écrite de la philosophie actuelle du langage »[1], trois autres voies ayant joué un rôle considérable - à savoir le nominalisme ockamien, la mystique allemande du *logos* et la *mathesis universalis* - voies qui auraient également mérité d'être examinées pour mener à bien un tel projet.

Des quatre traditions majeures de la philosophie du langage citées qui devaient initialement être étudiées dans leur origine, développement et interactions, Apel ne retient donc ici comme « objet » principal que la tradition italienne humaniste, reconnaissant la nécessité de compléter cette étude partielle par d'autres monographies reconstruisant l'idée du langage du nominalisme, de la *mathesis universalis* ou encore de la mystique du *logos* afin d'aboutir à la réalisation du projet initial.

Pourquoi alors choisir l'humanisme au lieu de faire porter la contribution à cette histoire projetée sur le nominalisme ou la *mathesis universalis* ? Pourquoi ne pas privilégier d'emblée

[1] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, Bouvier, 1963, 1975,1980, p.17

l'étude du nominalisme et de la *mathesis universalis* alors que ce choix, comme Apel en convient lui-même, serait plus pertinent pour caractériser l'origine de la conception dominante du langage ? Si, en effet, la philosophie a effectué un « tournant linguistique », deux paradigmes principaux s'opposent, toutefois, aux yeux de Apel dans la philosophie contemporaine : le paradigme dominant de la conception « technico-scientifique » imprégnant le nominalisme, la *mathesis universalis* et continuant à influencer la philosophie analytique au XXème siècle d'une part ; la conception « herméneutico-transcendantale » du langage, présente dans l'humanisme et dans la mystique du *logos*, de l'autre.

Répondre à cette question et justifier le choix de l' « objet » de la reconstruction ne peut se faire que si l'on ne comprend pas ce projet comme étant inspiré par un « intérêt historico-antiquaire »[1] visant simplement à présenter les différentes conceptions du langage en évacuant toute dimension normative. L'objectif que se donne très explicitement Apel dépasse, en effet, largement la simple curiosité intellectuelle. Il s'agit, pour lui, de dépasser des apories philosophiques, des « défis internes à la philosophie » selon l'expression qu'il emploiera plus tard et ces défis sont liés à une conception particulière du langage : la conception technico-scientifique ou instrumentale. Si le paradigme instrumental du langage est, en effet, le paradigme dominant, il n'en mène pas moins à des apories sérieuses dont le dépassement ne peut venir, pour Apel, que d'un changement de conception du langage. La mise à jour de la « préhistoire des relations conflictuelles de la conception technico-scientifique du langage et de la conception herméneutico-transcendantale » visait donc d'emblée le dépassement d'apories issues du paradigme instrumental par le dévoilement d' « outils » conceptuels différents.

Le dévoilement de la « philosophie secrète »[2] de l'humanisme linguistique correspond donc au projet d'une reconstruction systématique d'un mouvement historique intellectuel : montrer que les apories liées au paradigme instrumental du langage présentant ce dernier comme un outil au service d'une pensée d'abord libre de langage (idée qui, comme Apel le précise dans la seconde préface, accompagne la logique du langage de l' « *organon* »

[1] *Ibid.*, p.17

[2] Cette idée d'une philosophie « implicite » ou « cachée » qu'il conviendrait de dévoiler - comme Vico le fit déjà - revient souvent dans l'ouvrage et mérite deux commentaires sur lesquels nous aurons l'occasion de revenir. D'une part, en se plaçant du côté de l' « objet » étudié, Apel explique qu'il n'y a pas de véritables écrits philosophiques chez les humanistes et, d'autre part, du côté de la « méthode », cela indique une volonté - et implicitement l'affirmation de la possibilité - de mieux comprendre les humanistes qu'ils ne se sont eux-mêmes compris et non seulement un « comprendre autrement ».

aristotélicien jusqu'à la conception de la syntaxe et de la sémantique logiques des langages formalisés en passant par le nominalisme), peuvent être dépassées .

La structure même du livre témoigne de l'intérêt philosophique et non seulement « historico-antiquaire » de l'entreprise. Ce qui n'est, selon son titre, qu'une « introduction » suivie de trois parties consacrées à l'humanisme (ses origines comme ses influences), représente, en réalité, plus d'un quart de l'ouvrage. Apel justifie lui-même l'étendue de cette « introduction » par l'importance du diagnostic de la situation actuelle de la philosophie du langage et souligne que la présentation du projet, de son enjeu actuel face aux effets réducteurs du paradigme instrumental du langage, le programme d'une « radiographie historique de notre relation actuelle au langage »[1] lui apparaissent même plus importants que l'étude réalisée dans les parties suivantes.

1) Le diagnostic de la situation de la philosophie du langage du XX ème siècle

a - *Les apories de la philosophie analytique*

Comme nous l'indiquions plus haut, si nous voulions résumer le diagnostic porté par Apel sur l'état de la philosophie du langage et le « remède » qu'il envisage (pour reprendre une métaphore médicale wittgensteinienne), nous pourrions dire que, d'après lui, le paradigme dominant technico-scientifique a débouché sur une série d'apories en raison de son refus de l'auto-référentialité comme de son occultation de l'historicité et que la voie pour sortir de telles impasses consiste, non pas à évoquer un indicible ou à élaborer une série illimitée de métalangages, mais à changer de paradigme du langage.

Si, la philosophie a bien effectué un « tournant linguistique » et reconnu l'importance du langage, il peut, toutefois, sembler problématique d'affirmer que celui-ci soit, pour autant, devenu une « grandeur transcendantale » (en particulier si l'on se réfère à la philosophie analytique de Russell et de Wittgenstein). Il semble plutôt qu'ici soit poussée à l'extrême la conception instrumentale du langage le présentant comme un système de signes manipulables, conception héritière du nominalisme et de la *mathesis universalis*. Apel n'en reste toutefois

[1] *Ibid*., p.21

pas là. En étudiant le développement de la critique néo-positiviste du langage, on peut, souligne-t-il, voir apparaître une manifestation nouvelle de la « dimension transcendantale de la problématique du langage »[1]. Une contradiction se trouve, en effet, chez Carnap ou le « premier Wittgenstein » « entre leur approche technologique du langage (conçu comme un système constructible) et la présupposition que le langage est aussi l'élément ultime véritable de la logique. Cette contradiction constitue une présentation « indirecte (aporétique) de la dimension transcendantale du langage »[2] et contribue à la mise en évidence, en raison des apories rencontrées, de l'insuffisance du paradigme dominant.

Se référant au *Tractatus- logico-philosophicus* de Wittgenstein comme « point de départ de toute la philosophie analytique »[3], Apel explique que la contradiction entre la conception instrumentale du langage (entendu comme système manipulable de signes ordonnés aux faits non langagiers du monde extérieur) et l'idée du langage (entendu comme condition de possibilité de la compréhension du monde) a mené le positivisme logique dans la problématique des métalangages présentée par Russell, dans son introduction à l'édition anglaise du *Tractatus,* comme une alternative au mysticisme de Wittgenstein. Dans cette optique, décrire la forme du langage-image du monde demande de passer à un métalangage qui prend le premier comme objet, ce métalangage pouvant à son tour devenir un « langage-objet » à l'infini (nous trouvons ici l'anticipation de ce qu'Apel qualifiera plus tard[4] d' « ambiguïté méthodico-méthodologique » résidant dans la revendication d'objectivisme et la reconnaissance de la médiation incontournable du langage). Ainsi, si pour Russell, comme pour le « premier » Wittgenstein, il s'agit de résoudre les conditions d'un langage logiquement parfait et si, pour l'un comme pour l'autre, la structure logique d'un langage ne peut être décrite dans le langage lui-même en raison d'un refus de l'auto-référence, cette structure peut, selon Russell, être décrite dans un métalangage alors que pour Wittgenstein, elle relève de l'indicible.

Il est pourtant possible *de facto* d'effectuer, dans le langage ordinaire, des déclarations auto-référentielles sur la forme du langage (ce que Wittgenstein fait lui-même dans le *Tractatu*s tout en déclarant ses propos comme dépourvus de sens), les langues ordinaires

[1] *Ibid*.,p.23
[2] *Ibid.*, p.23
[3] *Ibid*.,p.23
[4] « Le déploiement de la philosophie «analytique du langage » et le problème des « sciences de l'esprit » » dans *Transformation de la Philosophie*, Ed du Cerf, Paris, 2007, vol.1 p.273.

témoignant ainsi de leur capacité à l'auto-référentialité, à la réflexivité. La situation aporétique empêchant l'atteinte d'un méta-langage ultime est donc instructive : la construction d'un langage artificiel logique n'est, explique Apel, « en aucune façon un jeu sans importance hors de la fonction cognitive et communicationnelle des langages réels »[1] mais plutôt la continuation contrôlée de la fonction d'ouverture au monde des langages naturels : le langage ordinaire fonctionne toujours comme méta-langage ultime.

Ainsi, s'il est possible d'améliorer la forme « apriorique » du langage - ce qui est parfois sous-estimé par la philosophie traditionnelle - de l'autre côté, tout éclairage du sens atteint par l'emploi réussi d'un langage de précision présuppose le langage ordinaire. Le principe fondamental de la technique moderne « nous comprenons seulement ce que nous avons fait nous-mêmes » a atteint « sa réalisation la plus radicale « dans la construction moderne du langage apriori et dans la problématique du métalangage ultime « sa limite absolue » : les langages-calculs fonctionnent seulement en présupposant un sens du monde qu'ils n'ont pas fait. Le sens a priori « transcendantal » toujours déjà présupposé n'est certes pas fixé une fois pour toutes : il est l'incarnation de toute pré-compréhension du monde qui nous précède. Un entendement pur ne pourrait obtenir la signification mais seulement la préciser.

L'évolution de Wittgenstein[2] et l'introduction par Morris d'une dimension pragmatique, complétant la dimension syntaxique et la dimension sémantique à l'intérieur de la sémiotique, fournissent à Apel une confirmation de l'insuffisance du paradigme instrumental du langage, du modèle de représentation dominant depuis Aristote de la fonction du langage comme « désignation ».

Suffit-il alors de se référer à une conception pragmatique du langage pour sortir des impasses évoquées ? Pour Apel (et l'on retrouve ici l'argumentation de l'essai de 1959[3] qu'il reprendra ultérieurement dans plusieurs des textes qu'il consacrera à la philosophie analytique), la reconnaissance de la dimension pragmatique ne mène pas nécessairement au dépassement du paradigme instrumental du langage. Il est, en effet, possible d'accorder des

[1] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, p.25
[2] Wittgenstein explique dans les *Investigations Philosophiques* que les mots ne désignent pas d'abord quelque chose pour, ensuite, être utilisés mais que c'est, au contraire, dans leur usage que leur signification se constitue et qui substitue à « la » logique du langage et du monde la diversité des jeux de langage
[3] « Langage et vérité dans la situation actuelle de la philosophie », *Transformation de la philosophie*, éditions du Cerf, volume 1 p.157-187

statuts différents à cette dimension pragmatique en la concevant, par exemple, en suivant Carnap comme une discipline empirique, sans pertinence philosophique[1], n'atteignant pas la signification intersubjectivement valide des signes, ou en en donnant une version behavioriste comme le fit Morris. Dans la mesure où, pour Wittgenstein comme pour Morris, la fonction désignative n'est plus la seule dimension prise en compte et où Morris lui-même établit une relation entre sa reconnaissance des trois dimensions de la sémiotique (syntaxique, sémantique et pragmatique) et le « *trivium* antico-médiéval des « *septem artes liberales* » - grammaire, rhétorique et dialectique - en voyant dans la rhétorique une forme précoce et restreinte de la pragmatique, on pourrait être tenté de se demander si la pragmatique n'est pas alors l'héritière directe du « *Sprachhumanismus* »[2] (à comprendre, lui-même déjà comme un type d'idéologie de la rhétorique) . N'est-il pas alors possible de suivre Morris dans sa prétention de fonder les sciences humaines à l'aide de sa sémiotique béhavioriste?

Certes, de nombreuses réserves humanistes contre la dialectique peuvent être reliées à la mise en question par Morris du modèle syntaxico-sémantique de la désignation. Mais, la version behavioriste de la pragmatique présente des limites qu'il faut reconnaître, en particulier l'occultation de l'histoire, des « évènements de sens » qui intéressent précisément les sciences de l'esprit. Si, en effet, chez l'animal, on peut parler d'une équivalence complète entre le sens et le comportement empiriquement observable (aucun évènement de sens n'ouvrant un nouveau monde), il ne peut être question de limiter les significations des mots à un usage existant du langage. L'emploi du langage peut être modifié, par exemple, par les œuvres littéraires et on ne peut réduire le sens à un objet mondain examinable, observable, à un comportement factuel.

Si donc les approches pragmatiques de Morris ou du second Wittgenstein ont eu le mérite d'élargir le problème de la vérité à une troisième dimension, elles n'ont pas véritablement dépassé le paradigme instrumental du langage. Or, le langage peut développer sa vie propre, les mots se déployer comme « œuvres » transformant le modèle de comportement, présentant le caractère de la *poiesis* et non seulement de la *praxis* renvoyant à

[1] Nous aurons l'occasion de revenir sur l'importance pour Apel de la distinction entre plusieurs conceptions de la pragmatique - et notamment sur la nécessité de ne pas confondre la pragmatique béhavioriste avec son projet de pragmatique transcendantale - dans la partie suivante de notre étude consacrée à la reconstruction qu'il a effectuée de la philosophie analytique.

[2] Apel invente ce terme de « *Sprachhumanismus* », d'humanisme linguistique, afin d'éviter une extension trop importante du terme d'humanisme : son étude porte sur l'humanisme de la renaissance - et prioritairement de la Renaissance italienne- centré sur la dimension langagière de l'homme.

une fin. C'est ce qu'anticipe Vico qui, dans sa lutte contre le cartésianisme, insiste sur l'impossibilité de saisir l'essence de la poésie indépendamment de l'historicité du langage[1] comme Apel l'expliquera dans la dernière partie de l'ouvrage. Une approche pragmatico-behavioriste, en voulant saisir l'essence du langage s'oriente vers l'usage factuel des signes et occulte l'historicité, la médiation historique de la *praxis* et du sens.

b - *Du côté de la philosophie transcendantale allemande : le passage de la critique de la conscience à la critique du langage*

Face à cette « compréhension » analytique du statut du langage qui aboutit à une description comportementale du langage ordinaire et ne permet pas de dépasser les apories issues de traditions partageant une même conception instrumentale du langage[2] (rester tributaire de cette conception empêche de penser l'historicité, un emploi du langage référé, non seulement à des comportements factuels, mais ouverts à une *praxis* future), la philosophie allemande présente un tout autre visage.

Mentionnant successivement les approches de Cassirer, Hönigswald, Litt, Heintel et Derbolav avant de s'intéresser à celle de Heidegger, Apel examine le passage d'une critique de la conscience à une critique du langage dans la philosophie transcendantale allemande. Evoquant rapidement l'élargissement par Cassirer de la critique de la connaissance vers une « philosophie des formes symboliques » ou la saisie par Hönigswald de la tâche de la philosophie comme celle d'une concrétisation de la problématique kantienne, Apel s'intéresse davantage à l'approche de Theodor Litt qui, en associant la dialectique hégélienne à une reprise de la philosophie transcendantale du point de vue de la philosophie du langage, offre selon lui un « pendant intéressant »[3] à la solution apportée par Russell au problème des métalangages. Pour Litt, une auto-réflexivité existe dans chaque langue naturelle permettant une auto-gradation du langage : le langage ordinaire vivant est capable d'auto-transparence et peut se retourner sur lui-même. « Litt a montré - écrira Apel ultérieurement, dans le cadre d'un écrit confrontant Wittgenstein et Heidegger[4] - que l'auto-réflexivité enracinée dans

[1] C'est ce que Apel expliquera dans la dernière partie de *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*
[2] Le positivisme logique représente, pour Apel, la synthèse de la tradition nominaliste et de l'art des signes de la *mathesis universalis*
[3] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, p.43
[4] « Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens » paru en 1967 et repris dans *Transformation der Philosophie*, Volume 1, p.335-377

chaque langue naturelle permet une « auto-gradation explicite de la langue »[1]. Une sorte de « théorie des types » sémantique immanente « est enracinée dans le langage vivant » présentant l'avantage d'éviter la régression à l'infini à laquelle conduit la théorie logistique des types de Russell. La pensée de la finitude, de l'historicité, de l'individualité n'est pas elle-même finie, historique et individuelle. Le « *logos* philosophique » rend, en effet, possible pour Litt la mise en évidence formelle de concepts comme « l'individualité » et ceci grâce à l'auto-gradation du langage. « Le discours philosophique sur la forme logique du langage et en même temps du monde ne présuppose pas du tout un point de vue extérieur au langage et au monde, mais suit simplement la réflexivité dialectique de la forme logique-transcendantale du langage »[2]. Si donc - explique Apel- le paradoxe du menteur est rendu « techniquement impossible » par Tarsky en raison de l'élimination de toute forme de réflexivité, il est expliqué par Litt par le non-respect de l'auto-gradation de la vérité dans la connaissance de soi du langage.

C'est, toutefois, à un jugement plus nuancé que parvient Apel dans son évaluation réciproque du traitement logique de l'auto-critique du langage (celui de Russell ou Tarsky) et de celui de Litt : « chacune des deux positions, écrit-il, a sa force là où réside la faiblesse de l'autre »[3]. Si la construction logique a pour faiblesse essentielle la naïveté liée à l'approche technico-scientifique du langage (puisqu'elle occulte les présuppositions spéculatives de ses propres pensées et ne prend pas en considération le langage ordinaire[4]), sa force réside, toutefois, dans le « perfectionnement de l'*organon* »[5] linguistique qu'elle rend possible, dans sa performance pratique d'aiguisage des langages concrets des sciences particulières. La force de l'approche de Litt réside, inversement, dans l'idée d'une relève spéculative, par la réflexion philosophique, de l'étroitesse, de l'ambiguïté de la reconstitution du monde dans un langage particulier. Mais sa théorie a pour faiblesse une « surestimation de la réflexion seulement formelle de l'esprit et du langage sur eux-mêmes »[6], un abandon de la teneur en sens que la langue philosophique doit au « *logos* herméneutique » pouvant conduire à une « retombée dans le formalisme anhistorique de la philosophie transcendantale kantienne »[7].

[1] *Ibid*., p.247
[2] *Ibid*., p.248
[3] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, p.45
[4] Apel consacrera de nombreux analyses ultérieures au « dévoilement » des présuppositions métaphysiques cachées de la phase logiciste de la philosophie analytique. Nous aurons l'occasion d'étudier ce dévoilement de la métaphysique cachée de l'atomisme logique ou du positivisme logique dans notre prochain chapitre
[5] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, p.45
[6] *Ibid*, p.46
[7] *Ibid*, p.47

Selon Litt, en effet, le *logos* philosophique possible grâce à l'auto-gradation de la langue, par le « relèvement » (« *Aufhebung* ») des discours particuliers vers des degrés de généralité plus importants, ne peut parvenir (contrairement à l'affirmation hégélienne), à l'identification de la compréhension substantielle du monde avec la réflexion. Mais sa résolution du paradoxe du *Tractatus*, sa réponse à la question de la possibilité d'une philosophie pourvue de sens présente, aux yeux de Apel la faiblesse de son formalisme[1]. Si Litt objecte à Dilthey que la théorie générale de l'herméneutique n'est pas elle-même herméneutique, Apel objecte à Litt qu'elle doit pourtant l'être en un certain sens pour éviter un formalisme abstrait. Toute pensée philosophique, si elle est réflexive, n'en a pas moins pour médium le langage ordinaire, vivant, historiquement déterminé et cette dimension doit être reconnue par la démarche philosophique qui s'est elle-même formée depuis les Grecs dans la « conversation des philosophes » et qui, plus généralement, doit insérer l'homme présent dans sa situation toujours médiatisée par les signes d'un langage vivant.

Loin d'être anecdotique, cette double critique de Russell-Tarsky d'un côté, de Litt de l'autre est éclairante sur le projet de Apel et sa volonté d'éviter deux écueils, deux « paralogismes abstractifs » comme il les caractérisera dans son étude des différentes phases de la philosophie analytique : le formalisme abstrait négligeant l'historicité, et la teneur en sens provenant toujours du langage ordinaire, d'une part, l'oubli inverse de la réflexion, de l'autre. C'est donc vers une autre relation entre les concepts formels du langage philosophique et le contenu matériel auquel ils se réfèrent, entre le *logos* philosophique et le *logos* herméneutique, vers la relation dynamique du cercle herméneutique, relation de présupposition et de correction réciproques que Apel se tourne alors afin de tenir ensemble à la fois la capacité réflexive de l'homme et sa finitude. La « solution » qu'il évoque alors est

[1] Apel développera en 1962 cette critique du formalisme de la solution de Litt dans l'essai « Réflexion et praxis matérielle » : « La dialectique critique de l'idéalisme transcendantal- y écrit-il- se contente, pour l'essentiel, de fonder, sur le mode formel de la validité universelle, les conditions de réflexion de la dialectique, et la dialectique de ces conditions de réflexion. De la sorte, elle oppose de manière irréfutable au marxisme les présupposés de conscience transcendentaux irréductiblement spirituels de la dialectique, mais du même coup elle renonce d'emblée à établir une relation intermédiaire et clarificatrice entre le contenu de la philosophie et la consistance empirique du monde. La dialectique critique – « l'auto-élévation graduelle de l'esprit » de Litt - est contrainte d'abandonner la consistance empirique du monde aux sciences particulières (…) cette répartition des tâches, qui ne concède à la philosophie qu'une ultime réflexion formelle sur les conditions de validité et de constitution des sciences particulières, laisse dans l'ombre une dimension essentielle, sinon la plus essentielle , de l'orientation de l'homme dans le monde(…) Il va sans dire qu'une « image du monde » universellement valide absolument est tout simplement impossible, puisque tout image du monde est liée à une perspective ; il ne m'en semble pas moins que l'une des tâches qui échoit à la philosophie est de dégager un sens du monde « valide maintenant » d'une part à travers la médiation des résultats des sciences particulières, et d'autre part en rendant visible l'unilatéralité abstraite des problématiques fondamentales et idéalisations des sciences particulières ». Cf. *Transformation de la philosophie*, Ed du Cerf vol.1, p.252-253

celle d'une « herméneutique transcendantale » qui, loin de s'abstraire de ce qui la rend aussi possible (la réflexion comme l'ancrage dans un langage vivant) l'intégrerait dans sa propre démarche. Cette herméneutique transcendantale lui apparaît comme le « point de convergence »[1] auquel pourraient aboutir les tentatives « les plus récentes de la philosophie du langage et de la science empirique du langage en Allemagne »[2] .

C'est donc dans l'interprétation de la philosophie de Heidegger comme « herméneutique transcendantale » que Apel découvre une véritable alternative au formalisme de Litt[3]. Si la philosophie, de Platon au premier Wittgenstein ou au Husserl des *Recherches logiques* en passant par les Stoïciens, la scolastique et Leibniz, a conceptualisé le problème de la signification du langage à partir de la logique, une évolution générale présente dans la philosophie analytique comme dans la philosophie continentale s'est produite. La pragmatique de Morris ou l'évolution de Wittgenstein peuvent ainsi, souligne Apel, être rapprochées de l'évolution de la phénoménologie husserlienne radicalisée par Heidegger. Le problème de la signification y est, en effet, soulevé à partir de la constitution du sens dans le cadre du monde vécu initial ou de la *praxis* de vie et des jeux de langage. Loin de se contenter d'opposer les traditions analytique et continentale (comme cela semblait pourtant aller de soi à l'époque où il écrivait ces lignes), Apel esquisse ici l'idée d'une convergence de ces traditions vers une concrétisation du transcendantal (il développera cette idée ultérieurement en étudiant les relations entre deux figures-clés de ces mouvements de la philosophie du XXe siècle : Wittgenstein et Heidegger[4].

---

[1] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, p.48
[2] *Ibid.*, p.48
[3] Avant de se tourner vers Heidegger, dans ce cheminement de la philosophie transcendantale traditionnelle allemande vers la philosophie transcendantale du langage, Apel se réfère brièvement à deux philosophes autrichiens - Heintel et Derbolav- ayant manifesté comme Litt l'exigence d'une reprise du problème de la critique de la connaissance dans le médium du langage tout en dépassant son trop grand formalisme (Heintel intéresse Apel dans la mesure où il réhabilite philosophiquement le sens immédiat de la constitution langagière dépassant la philosophie transcendantale traditionnelle et l'auto-gradation formelle : la philosophie transcendantale doit, en effet, prendre au sérieux le « droit d'aînesse » du langage ordinaire. Quant à Derbolav, c'est l'interprétation de son propre travail d'herméneute qui retient l'attention de Apel : Derbolav considère en effet l'appropriation de l'histoire de la philosophie comme « la philosophie même », comme la reprise critique de traditions transférées dans le niveau actuel de langage).
[4] Dans l'essai de 1959 « Langage et vérité dans la situation actuelle de la philosophie », Apel évoquant la reconnaissance d'un « mystère du langage » consistant dans le fait que « l'on ne peut pas vraiment parler de sa forme intérieure, mais seulement en dernier ressort faire apparaître cette forme en la co-projetant, en réalisant par l'écoute-parlante son « *Energeia* » immanente » (*Transformation de la philosophie*, Ed du Cerf vol.1, p.185) soulignait que cette pensée se situait « dans une certaine proximité avec la philosophie thérapeutique du langage du dernier Wittgenstein, qui espérait pouvoir trouver dans la confrontation interne de la philosophie avec l'utilisation du langage qui a crû de manière vivante le critère d'une pensée sensée ». Il signalait alors en note son espoir de préciser cette encore « vague analogie » par un examen comparé des deux auteurs. C'est ce qu'il fera ensuite notamment dans les essais « Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens » de

On pourrait, reconnaît Apel, en anticipant une critique possible, douter de la validité d'une interprétation de Heidegger qui, en se référant à *Etre et Temps,* prétendrait y trouver une reconnaissance de la valeur transcendantale du langage. Sans vouloir entrer dans une discussion de spécialistes, Apel explique alors - à l'aide du titre d'un article de J. Habermas paru en 1953 dans le *Frankfurter Allgemeine Zeitung*[1] - qu'il tente, éventuellement « en pensant avec Heidegger contre Heidegger »[2], de comprendre le tournant de l'analyse du *Dasein* vers l'histoire de l'être à partir de l'analyse du langage souvent plus implicite qu'explicite de Heidegger et cela à partir d'une « herméneutique transcendantale » dont l'approche fondamentale est celle du « cercle dans la compréhension »[3]. Interprétant donc *Etre et Temps* du point de vue d'une philosophie du langage, Apel justifie son interprétation en soulignant que la régression sous la « déclaration » théorique ne signifie pas régression sous le langage mais « fondation existentiale du langage théorique dans un langage pré-théorique dans lequel l'intelligibilité de la situation se constitue »[4]. Plutôt que de penser à une régression vers un en-deça du langage, il convient de distinguer le langage comme parole - ou encore pour parler avec Humboldt comme « *Energeia* » et le langage comme étant mondain disponible, comme « *Ergon* ». Si le « soubassement ontologique existential de la langue est la parole »[5], « l'extériorisation orale de la parole est la langue…Si la parole est existentialement langue, c'est parce que l'étant dont l'ouverture l'articule selon une signification a le genre d'être de l'être-au-monde jeté, relié au « monde »[6]. Ainsi, conformément au cercle herméneutique dynamique de la présupposition réciproque du projet et de l'ancienneté, du pouvoir-être et de l'être-jeté, Heidegger insiste à la fois sur la parole comme base « de l'explicitation et de l'énoncé », mais également sur l'idée que cette parole « qui appartient à la constitution d'être essentielle au *Dasein* et qui contribue à en constituer l'ouverture, a la

---

1966 et « Wittgenstein und Heidegger : die Frage nach dem Sinn von sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik » de 1967 repris dans *Transformation der Philosophie*. En 1991, Apel a repris cette analogie dans un essai intitulé „ Wittgenstein und Heidegger : kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs" repris dans *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes,* Francfort, Suhrkamp, 1998, p.459-503

[1] „ Mit Heidegger gegen Heidegger denken", première publication in *Frankfurter Allegemeine Zeitung*, 25 juillet 1953, article repris dans *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, 1971. Traduction française: « Penser avec Heidegger contre Heidegger », *Profils philosophiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p.89-99

[2] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, p.55

[3] Si Apel emploie ici pour la première fois à notre connaissance la formule « penser avec …contre… », formule qu'il appliquera ensuite, comme nous le verrons, à de nombreux auteurs, ce premier « contre Heidegger » a seulement le sens d'un prolongement herméneutique d'une pensée implicite et non celui de la dénonciation d'une auto-contradiction performative qu'il prendra ensuite.

[4] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, p55

[5] Heidegger, *Etre et Temps*, § 34, Ed. Gallimard, Paris, 1986, p.207

[6] *Ibid*., § 34, p.208

possibilité de virer au on-dit et, devenue telle, loin de maintenir l'être-au-monde ouvert en une entente articulée, elle le referme et occulte l'étant intérieur au monde »[1]. Se référant au passage suivant d'*Etre et Temps* : « C'est l'état d'explicitation quotidien au sein duquel le *Dasein* grandit tout d'abord ; il ne peut jamais s'y soustraire. C'est en elle et hors d'elle et contre elle que s'accomplissent tout entendre, tout expliciter et tout communiquer véritables ainsi que toute redécouverte et toute réappropriation. Dans ces conditions, jamais il n'arrive qu'un *Dasein* vierge et non prévenu par cet état d'explicitation se trouve placé devant le champ libre d'un « monde » en soi où il n'ait qu'à observer ce qui se présente à lui »[2], Apel caractérise la *praxis* méthodique de Heidegger comme un « penser avec le langage et contre le langage ». L' « herméneutique transcendantale » s'écarte donc, à la fois de la solution de Russell ou Tarsky (la hiérarchie illimitée des métalangages) au problème soulevé par le *Tractatus* et de celle de Litt (l'auto-gradation formelle du langage ordinaire). Si Heidegger parvient à des concepts généraux (par exemple au concept général d' « existential »), ceux-ci sont seulement conçus comme des projets de la compréhension langagière de l'être et non comme une auto-fondation dialectico-réflexive valide ultimement.

2) La préhistoire respective des deux conceptions opposées du langage : quelques indications

Récapitulant la situation de la philosophie au XXe siècle à la suite de ce « panorama-diagnostic », Apel insiste sur le fait que la convergence des différentes directions philosophiques sur l'estimation du langage comme condition transcendantale de la pensée ne doit pas masquer la divergence profonde entre deux conceptions polairement opposées que les figures de Carnap et de Heidegger représentent : la conception « technico-scientifique » du langage d'un côté, la conception « herméneutico-transcendantale », de l'autre.

Si le projet global initial d'une histoire de la philosophie du langage n'est pas ici réalisé (Apel, en se consacrant à l'humanisme, limitait l'étude à l'un des mouvements de pensée ayant permis le développement de la conception herméneutico-transcendantale), l'introduction n'en livre pas moins quelques indications sur la préhistoire de l'autre conception du langage.

[1] *Ibid.*, § 35 p.216
[2] *Ibid.*, § 35 p.217

La pensée technico-scientifique du langage, explique-t-il ainsi, émerge de la synthèse du nominalisme avec l'art des signes de la *mathesis universalis* (quand la pensée « herméneutico-transcendantale naît de la mystique allemande du *logos* et de l'humanisme historico-philologique initialement italien). Il est ainsi possible de reconstruire cette conception instrumentale du langage en partant de Russell et en remontant (via Mill, Berkeley, Locke, Hobbes et Bacon) jusqu'à Ockham et à son refus des hypostases inutiles des significations langagières comme à sa réduction du problème de la constitution langagière du monde à celui de la désignation, intuitivement saisie, des impressions du monde extérieur. Le lien de l'idée instrumentale du langage (présente dans l'idéal logique d'un langage-calcul formalisé) avec la *mathesis universalis* de Leibniz peut, également, être mis en évidence tout comme il peut être relié, en remontant encore davantage dans le temps, à des projets divers de langue universelle ou à la conception de Lulle d'une combinatoire des idées.

De nombreuses recherches historiques (étudiant l'histoire de la logique à partir du point de vue de la logistique) montrent une continuité du problème à partir de la logique aristotélicienne. Bochensky[1] - auquel Apel se réfère - évoque ainsi, par exemple, un passage des *Réfutations sophistiques* dans lequel Aristote écrit : « Puisqu'il n'est pas possible d'apporter dans la discussion les choses elles-mêmes, mais qu'au lieu des choses nous devons nous servir de leurs noms comme symboles, nous supposons que ce qui se passe aussi dans les choses, comme dans le cas des cailloux qu'on rapporte au compte. Or, entre noms et choses, il n' y a pas ressemblance complète : les noms sont en nombre limité, ainsi que la pluralité des définitions, tandis que les choses sont infinies en nombre. Il est, par suite, inévitable que plusieurs choses soient signifiées et par une même définition et par un seul et même nom. Par conséquent, de même que, dans l'exemple ci-dessus, ceux qui ne sont pas habiles à manipuler leurs cailloux sont trompés par ceux qui savent s'en servir, ainsi en est-il pour les arguments : ceux qui n'ont aucune expérience de la vertu significative des noms font de faux raisonnements, à la fois en discutant eux-mêmes et en écoutant les autres »[2], texte décisif, souligne Apel, puisque « les grandes approches d'une logique du langage après Aristote : les Stoïciens, la scolastique, Leibniz et la logistique (par exemple le « *Tractatus* » de Wittgenstein) peuvent être comprises comme autant de tentatives de résoudre le problème posé dans le texte cité »[3].

[1] Bochenski, *Formale Logik*, Fribourg-Munich,1956
[2] Aristote, *Organon VI*, Les *Réfutations sophistiques*, § 165 a 2-13, trad. J.Tricot, Paris, Vrin, 2003
[3] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, p.73

Mais, si l'Antiquité et le Moyen-Age tentaient de parvenir au formalisme en dérivant la structure logique à partir du langage vivant, depuis Leibniz une généralisation du procédé galiléen réfléchi par Kant s'accomplit selon Apel : l'homme sort de lui et va vers le monde avec des projets parce qu'il croit seulement comprendre ce qu'il a fait lui-même, comme Nicolas de Cues l'affirmait. Or, l'application du principe constructif de la connaissance au problème de la signification langagière a abouti à des apories comme l'évolution de la sémantique vers la pragmatique en témoigne. On peut ainsi, explique Apel, en suivant la préhistoire de la sémantique logique, interpréter la pragmatique des signes de Morris comme une « légitimation scientifique de la rhétorique antique et de son prolongement dans le *trivium* des *septem artes liberales* du Moyen-Age »[1]. Ce dépassement, cette auto-transcendance, de la sémantique vers la pragmatique du langage ordinaire permet à Apel de rapprocher la philosophie analytique de la philosophie herméneutico-transcendantale « continentale » et de dépasser (comme il le fera ultérieurement à plusieurs reprises[2]) l'impression d'incommensurabilité de ces deux traditions en confrontant, notamment, Wittgenstein et Heidegger.

La préhistoire de la conception « herméneutico-transcendantale » du langage, plus complexe à établir que celle du concept technico-scientifique, renvoie essentiellement à deux mouvements : l'humanisme et la mystique allemande du *logos*. A partir du premier point de repère constitué par la pensée de Humboldt, Hamann, Herder et Vico, deux voies s'ouvrent, en effet, à la recherche : chercher l'origine des pensées philosophiques dans la théologie comme le fait Löwith ou encore, comme Weisgerber, questionner le développement de la langue maternelle chez les peuples européens. On peut alors mettre en évidence un ensemble de traditions d'origine antique et biblique se développant dans deux directions décisives : la découverte par Dante du langage populaire comme langage littéraire et, en même temps, le renouveau du latin classique et de l'idéologie cicéronienne à travers les humanistes d'une part ; la transformation de la théologie chrétienne du langage en Allemagne dans la « mystique du *logos* » où l'indicible est conçu le *logos* à l'origine de toute parole d'autre part. C'est dans cette « constellation apparemment paradoxale »[3] - qu'exprime déjà le concept de « mystique du *logos* » - que « se cache l'origine chrétienne-occidentale d'une philosophie

[1] *Ibid*., p.74
[2] Nous reviendrons sur ce point dans notre prochain chapitre consacré à la reconstruction de la philosophie analytique
[3] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico,*p.79

transcendantale du langage (comme par ailleurs aussi de la philosophie transcendantale de l'esprit dans l'idéalisme allemand) »[1]. Cette nouvelle appropriation de l'idée de l'antiquité chrétienne de la naissance du *logos* dans l'âme humaine peut être suivie en partant d'Eckhart jusqu'à Nicolas de Cues et Böhme. La pensée de Nicolas de Cues, à laquelle Apel avait déjà consacré un article[2], présente l'intérêt de vouloir concilier une philosophie herméneutique du langage et de la culture au sens de Vico, Hamann ou Humboldt avec une rationalisation instrumentale du langage. Vico effectuera, lui, une véritable rupture avec cette rationalisation du *logos* et, par sa fondation d'une « philologie transcendantale » - la « *Scienza nuova* »-, il constituera la référence classique pour la naissance de la pensée herméneutico-transcendantale à partir des deux mouvements de la philologie humaniste et de la mystique du *logos*.

L'étude de l'humanisme doit donc mettre en évidence le rôle de ce mouvement dans l'histoire de l'idée du langage et plus particulièrement sa contribution dans l'élaboration de la conception herméneutico-transcendantale. Si l'humanisme, comme Apel le reconnaît, représente un phénomène complexe (même si l'on en écarte d'emblée le sens large auquel se réfèrent certains philosophes pour caractériser leur pensée), il est, toutefois, possible de percevoir une certaine cohérence dans ce mouvement dont on peut considérer qu'il se développe essentiellement en Italie, à la Renaissance, mais dont on peut faire remonter l'origine à Cicéron, qui se poursuit, au Moyen Age, par la réanimation des études classiques et qui se prolonge, au-delà de Pétrarque, jusqu'à Vico, véritable « exécuteur testamentaire » de cet « humanisme linguistique». C'est pour « attirer l'attention sur le noyau essentiel »[3] de ce mouvement pour une histoire de la philosophie du langage que Apel a formé le terme de « *Sprach-Humanismus* ». La difficulté de l'entreprise tient à l'absence de véritable philosophe en dehors de Vico. L'objectif de Apel est donc, en quelque sorte, de comprendre les humanistes « mieux » (et non simplement « autrement » pourrait-on dire en anticipant ce qui, pour lui, distingue essentiellement sa conception de celle de Gadamer) qu'ils ne se sont eux-mêmes compris et de dégager leur « philosophie secrète ». Il est en effet possible, affirme Apel, en s'en tenant à la tradition rhétorico-grammaticale de l'humanisme (en n'intégrant donc pas Machiavel, par exemple, dans ce « *Sprach-Humanismus* »), de mettre en évidence un élément véritablement philosophique que l'on peut découvrir indirectement, dévoiler, notamment dans les préfaces ou les remarques polémiques portant sur les théories auxquelles

[1] *Ibid.*, p.79
[2] „Die Idee der Sprache bei Nicolaus von Cues", *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 1, Bonn, (Cf. le chapitre II de notre travail).
[3] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*,p.84

les humanistes s'opposent. Si donc la conception du langage des humanistes a seulement le caractère d'une « idéologie » (à l'origine, celle des rhéteurs antiques insatisfaits du traitement logique du langage), elle n'en présente pas moins un intérêt philosophique[1]. La conception du langage des humanistes est « préthéorique » et la finalité de la reconstruction est de la dévoiler à partir de l'horizon herméneutique présenté dans cette introduction.

Cette reconstruction occupe les trois « sections » proprement dites de l'étude. La première section est consacrée à Dante qui, par son écrit *De vulgari eloquentia*, ouvre, à la fin du Moyen Age, une troisième voie pour la philosophie moderne du langage à côté du nominalisme et de la mystique du *logos*. La seconde section étudie le renouveau humaniste de « l'idéologie de la latinité »[2] débutant avec Pétrarque. La troisième section porte sur la réception et la transformation des idées humanistes dans le système naturel de la science baroque et chez Vico, véritable « exécuteur testamentaire »[3] de l'humanisme du langage.

3) A la croisée du Moyen Age et de la modernité : Dante et son écrit programmatique *De Vulgari Eloquentia*

La conception moderne du langage trouve, selon Apel, son origine dans la tripartition présente à la fin du Moyen Age entre le nominalisme, la mystique du *logos* et la découverte des langues maternelles dans les nations occidentales, mouvements que Ockham, Eckhart et Dante représentent respectivement. Chez Ockham, la connaissance est ainsi conçue comme une intuition sans langage du monde extérieur. Aux antipodes de cette conception nominaliste du langage qui part d'Ockham et se poursuit avec Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley jusqu'à Russell ou au néo-positivisme (mais qui n'est pas sans influence sur la conception du langage de Descartes, de l'idéalisme allemand ou de Husserl), se trouve la mystique chrétienne du *logos*. Cette tradition, dont l'origine se trouve en Allemagne dans les sermons de Maître Eckhart et qui se poursuit avec Böhme et Hamann, accorde, au contraire, au langage une « dignité métaphysico-transcendantale »[4] . Dante est le troisième penseur représentatif - avec Ockham et Eckhart - de cette origine tripartite de la pensée moderne du langage et c'est par

[1] Apel s'appuie ici sur l'idée d'E.Rothacker d'une abondance de stades préthéoriques présupposés par la théorie : le contenu de sens est d'abord présent dans des dogmatiques avant d'être théoriquement réfléchi. Ces « dogmatiques » peuvent avoir le caractère d'une doctrine mais aussi revêtir la forme de manifestes, apologies, écrits programmatiques, écrits programmatiques, poésies etc. Voir sur ce point la partie b du chapitre II de notre travail et plus particulièrement le passage sur « le détour par la physique moderne ».
[2] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, p.95
[3] *Ibid*.,p.84
[4] *Ibid*., p.97

une présentation de l'importance de son traité programmatique *De vulgari Eloquentia* que Apel débute sa reconstruction de l'humanisme du langage.

Si Dante est important pour Apel, c'est parce qu'il entre dans le cadre de ce que nous avons appelé à propos de Nicolas de Cues les « penseurs-médiateurs »[1]. Dante lui apparaît, en effet, comme un médiateur essentiel entre le Moyen Age et la modernité, une véritable passerelle entre, d'une part, une interprétation théologique de l'origine du langage et de la diversité des langues, et, d'autre part, une analyse plus anthropologique. Anticipant la « science du langage empirico-génétique »[2], Dante valorise les langues vernaculaires - le « vulgaire » - tout en visant à le rendre « illustre ». Par la reconnaissance de la fonction régulatrice de la « grammaire », il évite une analyse réductible à l'alternative entre un langage universel artificiel anhistorique et une multiplicité de dialectes vivants mais imparfaits.

Quels sont, en effet, les principaux points sur lesquels Apel insiste dans sa présentation du traite *De vulgari eloquentia* qu'il considère (ainsi que le sous-titre[3] du chapitre III l'indique) comme « le commencement théologiquement fondé de la science historico-génétique du langage » et comme l'écrit programmatique décisif pour la formation de langues d'écrit nationales en Occident ?

Partant de la position particulière de l'homme entre l'animal et l'ange, Dante, explique Apel, fonde téléologiquement le lien de l'homme au langage : « à l'homme seul entre tous les êtres fut donnée la parole, pour ce qu'à lui seul elle fut nécessaire. Ni aux anges, ni aux animaux inférieurs, parler ne fut nécessaire »[4]. Parler, en effet c'est « dénoyeler aux autres ce que notre esprit a conçu »[5] . Or, les anges disposent d'une « ineffable ouverture d'intellect » qui permet à chacun de comprendre la pensée de l'autre et les animaux « n'étant conduits que par instinct de nature, n'avaient pas besoin d'être doués de langage ». L'homme, lui, « n'est pas mû par instinct de nature mais par raison »[6] et a donc eu besoin « pour communiquer d'être à être les choses conçues » de « quelque signe rationnel et sensible ». A partir de cette

[1] Cf chapitre 2 de notre étude
[2] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico,*p.106
[3] le sous-titre du chapitre 3 est le suivant : « Dantes Traktat « De vulgari eloquentia » von 1304 als theologish fundierter Beginn historisch-genetischer Sprachwissenschaft und Programmschrift für die Ausbildung nationaler Schriftsprachen im Abendland »
[4] Dante, *De vulgari eloquentia*, L I, 2 (nous reprenons ici certains passages cités par Apel en nous référant à la traduction d'André Pézard, Paris, Gallimard, La Pleiade, 1965).
[5] Dante, *De vulgari eloquentia*, L I, 2, p.553
[6] *Ibid*., p.555

« détermination anthropologico-ontologique du langage »[1], Dante mène une réflexion « historico-génétique »[2] sur « à qui parmi les hommes fut donnée la parole première, et quelle fut celle qu'il dit premièrement, et à qui, et où, et quand ; et encore en quelle langue jaillit dans l'air son premier dire »[3]. S'il est dit dans la genèse qu'Eve parla avant Adam en répondant « à la demande du démon », ce n'est pas cette réponse à sa première question que Dante retient (ce serait, pour lui, « inconvenance » « qu'un acte aussi glorieux du genre humain n'ait pas pris source dans l'homme plutôt que dans la femme »[4]). C'est d'abord Adam qui reçoit de Dieu la parole, la question se posant alors de savoir « en quel dit sonna la voix du premier parlant »[5], de quelle « parlure … usa, croyons-nous l'homme sans mère »[6].

La réponse de Dante à sa question de la première langue débute par une critique portant sur tous ceux qui considèrent leur langue maternelle comme la meilleure et l'assimilent à la langue adamique[7]. Elle se poursuit par un passage que Apel interprète comme une reprise de la conception d'Eunomios faisant de l'hébreu la langue d'origine : « une certaine forme de langage fut créée par Dieu du même coup que l'âme première. Et je dis « forme » quant aux vocables des choses, quant à l'assemblage des vocables, et quant à la façon de prononcer les assemblages de mots : « forme », dis-je, dont userait le langage de tous êtres parlants, si elle n'eût été détruite et jetée aux vents par la coulpe de l'humaine présomption (…) C'est dans cette forme de langage qu'Adam parla ; en cette forme parlèrent tous ses descendants jusqu'à l'édification de la tour de Babel (…) ; cette forme de langue passa par héritage aux fils d'Heber, qui d'après lui furent nommés hébreux. Elle resta à ceux-là seuls après la confusion (…) Ce parler fut donc l'idiome hébraïque, lequel forgèrent les lèvres du premier parlant. »[8].

Mais, si le *De vulgari eloquentia* semble prendre le parti de la thèse d'Eunomios présentant l'hébreu comme la langue naturelle donnée par Dieu à Adam, en s'inscrivant ainsi, comme le souligne Apel, dans une tradition qui s'étend en Occident de Philon à Süssmilch (qui la soutient encore en 1766), la pensée de Dante est, toutefois, plus complexe comme cela

[1] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico,*p.109
[2] *Ibid.*, p.109
[3] Dante, *De vulgari eloquentia*, L I, 2, p.556
[4] *Ibid*., p.556
[5] *Ibid*., p.557
[6] *Ibid*., p.559
[7] « car quiconque raisonne d'assez piètre façon pour croire que le lieu le plus délicieux sous le soleil est celui de sa naissance, celui-là estime par-dessus tous autres aussi son propre vulgaire, c'est-à-dire son parler maternel, et partant cuide que ce fut là le propre langage d'Adam », *De vulgari eloquentia*, LI, 6, p.559
[8] *Ibid.*, p.560

apparaîtra clairement dans la *Divine Comédie* (Paradis, chant XXVI) où Adam prononce ces mots :

> « La langue en moi créée s'éteignit toute
> avant qu'à son ouvrage inachevable
> se fût la gent de Nemrod aheurtée ;
> car nul effet de raison sur la terre
> ne peut durer toujours, quand vos plaisirs
> selon que la ciel mue se renouvellent.
> Que l'homme parle est œuvre de nature ;
> Mais en quels mots ou quels, nature laisse
> Que vous fassiez comme mieux vous agrée. »[1]

A la lecture de ce passage, il apparaît que, pour Dante, la capacité de langage est un don de la nature mais que les langues elles-mêmes sont des produits éphémères de la raison. Ainsi, l'hébreu n'est pas, pour lui, la langue originelle parfaite qu'il conviendrait de retrouver mais seulement la langue la plus ancienne que nous connaissions. Aussi, contrairement à beaucoup qui chercheront à la Renaissance à retrouver l'hébreu assimilé à la langue adamique première, c'est vers le projet de création d'un « vulgaire illustre » que Dante se tournera.

Faisant suite à la question de la langue d'origine, se pose donc celle de la multiplicité des langues dont l'interprétation médiévale théologique renvoyait à l'épisode de la *confusio linguarum* faisant suite à l'édification de la tour de Babel. Or, l'analyse de cette différenciation des langues, généralement interprétée comme une punition, permet de voir en Dante un « médiateur »[2] décisif impulsant la transition entre la version théologique médiévale et le questionnement philosophico-scientifique de la modernité. S'il pleure, en effet, la confusion babylonienne comme la troisième grande honte du genre humain (après la chute originelle et l'épisode du déluge), Dante ne l'évalue toutefois pas entièrement de façon négative, précisant que si Dieu punit, c'est avec « un fouet paternel (…) il châtia le fils rebelle d'une correction pitoyable et mémorable en même temps »[3]. C'est alors à une analyse de la propagation des langues suivant l' épisode de la tour de Babel que Dante se livre, exposant

[1] Dante, *Divine comédie*, Paradis, Chant XXVI, Ed Gallimard, la Pléiade, p.1602
[2] Apel emploie lui-même, à propos de Dante, ce terme de « Vermittler » (*Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, p.111)
[3] *De vulgari eloquentia*, I, VII

l'idée d'une différenciation progressive et incessante des langues dans l'espace et dans le temps et aboutissant à une multitude de dialectes [1] : « l'homme est un animal très remuable et très changeant : adonc nulle parlure ne peut être durable et continue, mais comme toutes autres choses humaines, par exemple les us et coutumes, il lui faut changer par écart de lieux et de temps. »[2]. Face à la transformation incessante des « vulgaires », la « grammaire » apparaît comme « une certaine identité de langage qui ne s'altère point par diversité de temps et de lieux. Icelle, ayant été réglée du commun consentement de maints peuples, n'est point assujettie, on le voit bien, à l'arbitre de telle ou telle personne, et par conséquent ne peut être muable. »[3].

Cette opposition entre la langue vulgaire et la « grammaire » constitue, selon Apel, le motif central de la philosophie du langage de Dante. C'est d'ailleurs avec elle que le traité d*e vulgari eloquentia* s'ouvre, Dante valorisant la langue vulgaire, celle « que nous parlons sans aucune règle, imitant notre nourrice »[4], par rapport à cette « autre langue que les Romains ont appelée grammaire », « langue secondaire » possédée également « par les Grecs et d'autres encore, mais non tous ; ains peu de gens parviennent à son usage habituel, car on ne se peut régler ni doctriner en icelle sans longueur de temps et acharnement d'étude »[5]. De ces deux langues, estime Dante dans ce traité, « la vulgaire est la plus noble : aussi bien parce qu'elle fut la première dont usât le genre humain, et parce que le monde entier jouit de semblable fruit, bien qu'elle soit partagée entre maintes façons de choisir les mots et de les prononcer ; et encore parce qu'elle nous est naturelle, alors que l'autre est faite plutôt par art. »[6]. Cette « grammaire » incorruptible, réglée mais, en même temps, artificielle correspond pour Dante à la langue latine des érudits[7].

Cette hiérarchie entre les deux langues semble s'opposer, comme l'indique Apel, à celle établie par Dante auparavant dans *Le Banquet* où l'on pouvait lire : « pour ce que le latin

[1] U.Eco dans son livre *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne* écrit ainsi que Dante fait alors « preuve de connaissances de linguistique comparée exceptionnelles pour son époque » (*La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, Ed. du Seuil, Paris,1994, p.51*)*
[2] *De vulgari eloquentia*, I, IX, Œuvres complètes, Ed. Gallimard, p.567
[3] *Ibid*., I, X, p.569
[4] *Ibid*.,I, 1, p.552
[5] *Ibid*., I, 1, p.552
[6] *Ibid*., I, 1, p.552-553
[7] Elle correspond au latin scolastique « unique langue qui était à cette époque, enseignée grammaticalement dans les écoles (..), langue internationale de l'Eglise et de l'Université, rigidifiée dans un système de règles par des grammairiens qui (…) légiféraient alors que ce n'était déjà plus la langue vivante de Rome » comme l'écrit U.Eco dans *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, Paris, Ed du Seuil, 1994, p.53

manifeste, une fois conçues en l'esprit, maintes choses que le vulgaire ne peut rendre, comme savent ceux qui ont l'une et l'autre parlure, plus grande est sa vertu que celle du vulgaire.(…) la parlure est plus belle dans laquelle plus dûment se répondent les mots ; et ils se répondent plus dûment en latin qu'en vulgaire, pour ce que le vulgaire suit usage et le latin art : ainsi l'avouons-nous pour plus beau, plus vertueux et plus noble. »[1].

Cette contradiction apparente entre les deux écrits peut, toutefois, selon Apel, être levée, si l'on s'appuie sur la distinction aristotélicienne entre « acte » et « puissance » : « dans *Le Banquet*, explique Apel, il s'agit de la supériorité actuelle du latin réglé par l'art humain sur le vulgaire encore non-réglé » quand « dans le *De vulgari eloquentia*, de l'autre côté, il s'agit de la supériorité potentielle de la « locutio naturalis » créée par Dieu »[2], manquant encore de régulation mais pouvant y parvenir. C'est à cette élévation du vulgaire par la régulation que Dante vise dans le *De vulgari eloquentia*. Ainsi, loin d'être signe d'une incohérence dans l'œuvre de Dante, cette variation dans l'évaluation respective de la grammaire et du vulgaire témoigne plutôt, aux yeux de Apel, du travail de médiation qu'elle accomplit. Si Dante intéresse Apel, c'est donc aussi parce qu'il ne se satisfait ni d'un universel artificiel (que serait la « grammaire »), ni d'une multiplicité vivante mais déréglée, parce qu'il veut éviter l'artificiel tout en ne niant pas la « fonction régulatrice et stabilisatrice de la grammaire »[3], parce qu'il reconnaît la valeur du vulgaire tout en voulant le perfectionner. Employant le vocabulaire de l'anthropologie culturelle (celui d'A.Gehlen notamment), Apel explique que la « grammaire » représente ainsi pour Dante une instance de « régulation institutionnelle »[4] face à la corruptibilité entropique de la naturalité de l'homme.

Comme nous l'avons signalé plus haut, le projet de Dante ne vise donc pas à retrouver une langue parfaite adamique souvent assimilée à l'hébreu mais à inventer un « vulgaire illustre », matière appropriée à la « *forma locutionis* » donnée à tous par Dieu. Le *De vulgari eloquentia* effectue, en effet, un tournant programmatique par lequel Dante s'oriente vers la recherche d'un « parler illustre d'Italie »[5], recherche qui prend d'abord la forme d'un examen des dialectes municipaux italiens. Cet examen empirique ne débouchant pas, toutefois, sur la découverte de ce « *vulgare illustre* » - « Puisque notre chasse a couru les montagneuses

[1] *Le Banquet*, I, V, Oeuvres complètes, Ed Gallimard, p.287-288
[2] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* p.114
[3] *Ibid.*, p.115
[4] *Ibid.*, p.115
[5] *De vulgari eloquentia*, I,XI, Ed.Gallimard, p.572

forêts et pâturages d'Italie sans rencontrer la panthère que nous poursuivions »[1] -, c'est vers un procédé plus rationnel que Dante se tourne afin d'amener dans le filet du chasseur « cette proie dont se répand l'odeur en tous lieux, mais qui nulle part ne se laisse voir »[2].

En s'appuyant sur des présuppositions provenant de l'ontologie scolastique, Dante déduit l'idée platonicienne d'un vulgaire illustre italien qui, comme norme, « flotte au-dessus des dialectes réels (Kant dirait comme un principe régulateur auquel rien d'empirique ne peut correspondre) »[3] mais qui, en même temps, se reflète en chacun d'eux. Actualiser cette forme « qui en chaque ville exhale son odeur et en aucune n'a son gîte »[4] sera l'œuvre du poète, Dante développant, pour la première fois dans l'histoire des idées, le projet de création d'un langage par l'art humain.

Si donc des tensions existent dans l'œuvre de Dante entre « sa latinité et son apologie du vulgaire »[5], entre sa programmatique théorique et sa *praxis* poétique qui s'appuie plus largement qu'il ne l'admet sur le florentin (tensions ayant provoqué de nombreuses discussions et interprétations), cela ne doit en aucune façon mener, selon Apel, à discréditer le *De vulgari eloquentia :* il s'agit plutôt de reconnaître sa grande modernité. C'est par un acte d'invention, en se tournant vers l'avenir (et non par un repli vers une langue adamique qu'il faudrait retrouver) que Dante entend mener à bien son projet de langue parfaite[6] .

4) L'humanisme linguistique: sa préhistoire romaine, son développement, ses délimitations.

L'attention portée à la valeur de la langue maternelle (qui pouvait constituer un véritable moyen d'unification nationale) va se développer dans de nombreux pays de l'Europe naissante. Mais, comme Apel le souligne, ce projet d'indépendance ou de patriotisme linguistique, prenant d'abord forme en Italie, va alors coïncider avec une redécouverte du latin. Celui-ci devient ainsi « une seconde fois déterminant pour l'élaboration d'une « idée du

[1] *Ibid.*, I, XVI, p.585
[2] *Ibid.*, I,XVI, p.585
[3] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* p.120 .
[4] *De vulgari eloquentia*, I, XVI, p.586
[5] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, p.123
[6] « Dante - écrit ainsi Umberto Eco- souhaite recréer la condition originaire par un acte d'invention moderne. Le vulgaire illustre, dont le plus grand exemple sera sa langue poétique, est la manière dont un poète moderne guérit la blessure post-babélique. », *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, Ed. du Seuil, 1994, p.63

langage » en Occident »[1], l'humanisme connaissant d'abord une « phase latine » se terminant avec l' « *umanesimo volgare* » de Bembo.

La seconde section de *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, consacrée à l'analyse du concept de langage de l'humanisme, au dévoilement de sa philosophie secrète, est divisée en trois chapitres abordant successivement les origines romaines antiques de ce mouvement, ses caractéristiques, son développement italien puis plus largement européen ainsi que ses délimitations.

a- *La préhistoire romaine de l'humanisme : le rôle déterminant de Cicéron*

La reconstruction de la préhistoire romaine de l'humanisme est centrée sur Cicéron qui a « fondé le grand programme de l'humanisme romain, illustrer la sagesse philosophique des Grecs « *latinis litteris* » ».[2] Tout en reconnaissant la valeur du patrimoine culturel, Cicéron développe, en effet, l'idée d'une « défense et illustration » d'une langue latine apte à traduire et transmettre la « sagesse philosophique des Grecs » (cette idée d'un latin « illustrant » la sagesse antique sera reprise, comme le souligne Apel, par les Pères de l'Eglise qui feront du latin une langue sacramentelle).

Mais, le rôle de Cicéron pour l'humanisme de la renaissance ne se limite pas à cette valorisation du latin faisant de la langue le vecteur culturel par excellence. La distinction qu'il effectue dans ses *Topiques* entre deux parties de la « *ratio disserendi* » : « *unam inveniendi* » - la topique - et « *alteram iudicandi* » - la dialectique - s'avère également un thème déterminant pour l'humanisme européen du langage (et notamment pour Vico qui réhabilitera la « topique » en défendant son primat par rapport à la critique en s'opposant ainsi au cartésianisme). Que soutient, en effet, Cicéron? : « Toute méthode complète d'argumentation comporte deux parties, l'une qui s'occupe de l'invention et l'autre du jugement. Dans l'une et l'autre, Aristote vient en premier, du moins à ce qu'il me semble. Mais les Stoïciens s'appliquèrent seulement à la seconde ; ils s'attachèrent en effet à étudier soigneusement les procédés du jugement au moyen de cette science qu'ils appellent *dialectikè*, et négligèrent totalement l'art de l'invention que l'on nomme *topikè*, qui est préférable à l'autre pour ce qui

[1] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, p.128
[2] *Ibid.*, p.131

est de l'utilité, et qui a certainement la priorité selon l'ordre de la nature. »[1]. L'invention dont il est ici question renvoie donc à un terme de rhétorique désignant la première des cinq parties de l'art oratoire (les quatre autres étant la disposition, la mémoire, l'élocution et l'action).Elle consiste à trouver les arguments pouvant aider à soutenir un discours, à l' « illustrer ». La topique rangeant dans des « *topoï* », des lieux, les catégories d'arguments, constitue ainsi une réserve pour l'orateur à partir de l'expérience dont le sens commun est dépositaire.

La situation actuelle de la philosophie du langage apporte, selon Apel, une confirmation indirecte de cette « philosophie secrète de l'humanisme rhétorique romain »[2]. On peut, en effet, voir dans le développement aporétique de la conception logico-formelle du langage (conduisant à la mise en évidence de l'insuffisance de la syntaxe et de la sémantique logiques qui présupposent une pragmatique pour fonctionner), une confirmation de l'antériorité affirmée par Cicéron de la topique sur la dialectique. « Ce qui est établi à la fin de ce développement aporétique de l'évaluation logico-formelle du discours critiquée par Cicéron, c'est précisément ce que Cicéron et avec lui tous les humanistes orientés vers la rhétorique ont, plus ou moins clairement, exprimé quand ils parlent de l'antériorité naturelle de la topique sur la « logique » réflexive-formaliste ou sur la « dialectique » »[3] : la connaissance dialectique ne peut avoir lieu que comme reprise consciente d'une ouverture au monde préréflexive, « la topique s'intègre à une « herméneutique » transcendantale (existentiale) »[4].

Cicéron inaugure ainsi une équation d'où sortira la pensée entière de l'humanisme italien « La rhétorique ou l'éloquence = *humanitas = sapientia = civilitas ou scientia civilis* »[5] influençant Pétrarque, Salutatti, Valla, Poliziano comme Vico dont la « *nuova scienza del mondo civile* » est considérée par Apel comme une « réalisation géniale de la « *scientia civilis* cicéronienne »[6]. « Quelle autre force a pu réunir en un même lieu les hommes dispersés, les tirer de leur vie grossière et sauvage, pour les amener à notre degré actuel de civilisation, fonder les sociétés, y faire régner les lois, les tribunaux, le droit ? » écrit ainsi Cicéron dans le *De oratore* (Livre L, VIII, 33) décrivant l'orateur comme celui qui maîtrise le mieux ce qui

[1] Cicéron, *Topiques*, II, 6 (Cf. *Divisions de l'art oratoire*, *Topiques*, Ed. Les Belles Lettres, trad. H. Bornecque.
[2] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, p.146
[3] *Ibid.*, p.143
[4] *Ibid*., p143
[5] *Ibid*., p 146
[6] *Ibid*., p146

« fait notre plus grande supériorité sur les animaux (…) pouvoir converser avec nos semblables et traduire par la parole nos pensées »[1].

Chez Cicéron, cependant, la topique est exercée comme un « *ars inveniendi* pratique » à portée essentiellement juridique. C'est, en effet, seulement à la Renaissance, et plus particulièrement avec Vico, que l'idée d'un art de la découverte recevra une portée véritablement philosophique. Faisant référence à la répartition des dimensions du logos telle qu'elle apparaît dans un texte qu'Ammonius (dans son commentaire du *De Interpretatione* d'Aristote) attribue à Théophraste[2], Apel explique que ce texte constitue une référence décisive dans l'histoire de l'occultation de la fonction de constitution du sens du monde par le langage et détermine indirectement la protestation humaniste qui insiste, au contraire, sur l'appui nécessaire du « *sensus communis* », sur l'intersubjectivité.

Une véritable réflexion sur la nature de la vérité manque, toutefois, pour qu'une véritable philosophie explicite de l'humanisme soit repérable. « A la « *sapientia* » de l'orateur cicéronien appartient à vrai dire également un concept spécifique de vérité de la topique comme « *ars inveniendi* » historique, dépendant de la situation. On ne doit, cependant, pas attendre une telle position du problème dans le cadre de l'humanisme classique. La rhétorique et la topique qu'il soutient sont trop profondément marquées par la représentation

[1] *De oratore*, Livre I, VIII, 32

[2] Ammonius, *Aristotelis De Interpretatione Commentarius.* Ce texte établit une démarcation entre, d'un côté, la philosophie dont le discours relié aux choses peut réfuter le faux et prouver le vrai et, de l'autre, la poétique et la rhétorique dont les discours reliés - non aux choses mais aux auditeurs - cherchent à persuader. Apel s'y réfère à ce texte dans plusieurs autres essais, notamment dans l'article de 1959 « langage et vérité dans la situation actuelle de la philosophie », (*Transformation de la philosophie,* Ed du Cerf, Vol.1, p.157-187*)* et dans l'écrit ultérieur de 1986 *Le logos propre au langage humain,* Ed de l'éclat, 1994. Dans ce dernier essai, Apel commence par en donner la traduction (« Le discours (λόγος) se trouvant avoir une relation double…l'une avec les auditeurs, pour qui il a une signification, l'autre avec les choses à propos desquelles l'orateur veut apporter quelque conviction, quelque persuasion, il donne naissance, en ce qui concerne la relation avec les auditeurs, à la poétique et la rhétorique. Mais quant au rapport du discours aux choses, le philosophe sera le premier habilité à veiller à réfuter ce qui est faux et prouver ce qui est vrai ») avant d'en faire ensuite le commentaire suivant : « les fonctions langagières *purement pragmatiques* se voient ici séparées de l'objet de la *sémantique logique* et, partant, du thème de l'*ontologie* et de l'*épistémologie*. Dans l'optique de la *rhétorique* ou de la *poétique*, l'enjeu des fonctions pragmatiques du langage est uniquement de « choisir les mots les plus prestigieux et de les relier entre eux avec une harmonie telle qu'ils réjouissent l'auditeur, qu'ils l'enthousiasment et le dominent (au sens de la persuasion). Dans la philosophie familière de *l'humanisme rhétorique*, depuis Isocrate jusqu'à G. B.Vico, en passant par Cicéron et les humanistes italiens de la Renaissance, ainsi qu'au sein même de la tradition *herméneutique*, la classification de Théophraste a donné lieu à une protestation. Cette protestation s'est élevée au nom de la « *sapientia* » du *philosophe-rhéteur* », *sapientia* qui s'appuyait sur le *sensus communis*, au sens d'une entente mutuelle se situant sur le plan du monde vécu et d'une théorie consensuelle de la vérité et d'une justesse normative comme raison pratique- devant être fondée sur cette entente mutuelle- Cette protestation a même pu s'appuyer sur la *Topique* et la *Rhétorique* d'Aristote. Mais jusqu'à aujourd'hui, en fait, elle est restée assez *tender minded*, et s'est révélée impuissante sur le plan argumentatif », *Le logos propre au langage humain*, p.16-17.

anhistorique du monde des Grecs. »[1]. C'est seulement chez Vico, à partir de l'idée cicéronienne de la topique, qu'un véritable pas philosophique sera accompli. Mais, avant d'en venir à Vico, Apel poursuit sa reconstruction de l'humanisme du langage lui-même en se centrant sur ses représentants.

b- Le développement de l'humanisme: de la phase latine à l ' « umanesimo volgare »

La présentation de l'humanisme italien de la Renaissance occupe une place qui peut sembler étonnamment réduite : les quelques trente pages du chapitre six consacrées au « renouveau de la latinité et de l'idéologie romaine par les humanistes italiens »[2] (sur les 380 pages qui constituent l'ouvrage) sont, en effet, suivies, dès le chapitre sept, d'analyses étudiant le développement européen de l'humanisme et sa délimitation par des pensées non-humanistes.

Plusieurs raisons expliquent, toutefois, une telle organisation de la reconstruction :
- l' « objet » étudié, tout d'abord : la conception philosophique du langage des humanistes n'est pas explicitement formulée. Il s'agit, comme nous l'avons déjà souligné, d'une conception « préthéorique », d'une « philosophie secrète » que l'on peut trouver dans des écrits programmatiques ou polémiques ;
- la « méthode », ensuite : pour dévoiler cette philosophie secrète il convient d'en saisir l'originalité par rapport à d'autres conceptions, d'établir des relations synchroniques et diachroniques. La confrontation des idées ne doit donc pas être conçue comme une étude menée au détriment de l'analyse interne au mouvement à reconstruire. Elle n'est ni facultative ni secondaire pour saisir la constitution des idées à étudier, leur sens et leur portée : il s'agit d'une véritable exigence herméneutique. C'est en montrant l'originalité du mouvement humaniste par rapport à la pensée antique et médiévale (comme par rapport aux autres conceptions du langage qui émergèrent à cette époque) que l'on peut « com-prendre » ce mouvement ;
- la finalité, enfin : la reconstruction de l'humanisme n'est pas guidée par un intérêt « historico-antiquaire » comme l'a souligné Apel dans son introduction (elle-même largement développée par rapport à la présentation stricte des humanistes). Il s'agit d'une reconstruction

[1] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* , p.153-154
[2] *Ibid*., p.159.

philosophique dont la finalité est de remonter aux sources d'un paradigme du langage opposé à la conception instrumentale dominante, afin d'éviter les apories où cette dernière conduit.

Le chapitre six, consacré au « renouveau de la latinité et de l'idéologie romaine du langage par les humanistes italiens », se propose donc de mettre en évidence la relation faite de continuité et de discontinuité, de retour et de transformation, entre l'humanisme italien et la conception antico-médiévale du langage. S'il est possible de parler de l'humanisme du langage de la Renaissance italienne comme d'une « poursuite continue »[1] de conceptions déjà existantes dans l'Antiquité et au Moyen Age (en raison de l'intérêt pour la latinité, la rhétorique et la grammaire ; de la permanence de l'équation cicéronienne de la *sapientia* et de l'éloquence ; de l'idée du langage comme caractéristique essentielle de l'humanité), c'est bien davantage sur la discontinuité et la transformation de ce legs antico-médiéval que Apel insiste. S'il y a, en effet, retour à la latinité et aux auteurs antiques, la relation à la langue latine a changé de sens, le latin n'étant plus conçu comme l'accès à la structure ontologique du réel mais comme un héritage culturel national. Ces deux adjectifs permettent de distinguer l'approche humaniste de la latinité de l'approche scolastique tournée vers la nature extérieure. Par la lecture des textes anciens, leur traduction et leur diffusion facilitée par l'imprimerie, c'est vers un langage vecteur de la culture et non de la nature que les humanistes se tournent. La spécificité de l'humanisme du langage vient donc de la tension qui le constitue entre la réanimation des textes antiques, d'un côté, et la découverte des langues maternelles nationales, de l'autre (ce qui, selon Apel, explique l'origine italienne de ce mouvement, la latinité pouvant être conçue ici par les érudits également comme une forme nationale).

Que retient alors Apel des différents humanistes ayant effectué ce « retour vers la latinité » qu'il évoque ?

Le premier nom qu'il cite est celui de Pétrarque**.** Ce « fondateur de la caste des humanistes »[2] apparaît comme un médiateur redonnant vie à la pensée cicéronienne tout en la conciliant avec des positions sur l'intériorité et la préséance de l'âme, qui évoquent davantage les Pères de l'Eglise et se retrouveront dans le nominalisme ou la mystique du *logos* (« Saint

[1] *Ibid*., p.159
[2] Apel reprend ici (à la page 162 de *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*), une expression employée par Toffanin dans son histoire de l'humanisme : *Geschichte des Humanismus*, Wormerveer, 1941

Augustin et les Stoïciens se tiennent derrière Eckhart comme derrière Pétrarque ! »[1]). Se référant à la lettre sur « l'étude de l'éloquence »[2], Apel souligne que Pétrarque y défend l'idée d'une dépendance réciproque de l'âme et de la parole et, s'il s'accorde avec l'idée chrétienne de l'intériorité et de la préséance de l'âme individuelle, cela ne le mène nullement à négliger l'importance de l'éloquence insistant, au contraire, sur « la fonction interhumaine du discours » et réintégrant par là-même « le corps de l'idéologie rhétorique »[3] . « Cet aspect social du discours s'élargit pour Pétrarque à la conversation historique de l'humanité surmontant l'espace et le temps »[4] : « la réalisation de la communauté supratemporelle de tous les esprits illustres, est ici pour la première fois éprouvée consciemment et exclusivement à partir du langage, dans l'appropriation dialogique des grands auteurs de la littérature mondiale »[5], ce que Apel met en parallèle avec les vers d'Hölderlin :

„ Viel hat erfahren der Mensch,
Der Himmlischen viele gennant,
Seit ein Gespräch wir sind
Und hören können voneinander“ [6]

Si, grâce au langage, la conversation ou la correspondance avec les auteurs anciens devient possible selon Pétrarque (il écrivit ainsi à Cicéron ou à Sénèque), au delà de son rôle social, cette lecture des textes anciens joue un rôle déterminant, quasi-thérapeutique, pour l'individu lui-même comme la fin de sa lettre en témoigne. Mais, si la lecture, la traduction, la transmission de textes appartenant à une autre époque ou/et à une autre langue, doivent permettre de faire vivre la communauté spécifique qu'est l'humanité, il ne s'agit pas pour le poète de parvenir à une identité avec le modèle mais à une « *imitatio* » laissant place à son style[7], ressemblant comme un fils à son père, s'accommodant souvent d'une grande différence physique. Cette imitation qui est ressemblance mais non identité consiste à « dire de plus belle manière ce qui a déjà été dit par d'autres » et ne doit toutefois pas, comme Apel le précise, être comprise comme la volonté d'exprimer « une nouvelle vérité dans la langue de son

[1] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* , p165
[2] Petrarque, *Lettres familières*, I, 9
[3] *Ibid.*, p.166
[4] *Ibid.*, p. 166
[5] *Ibid.*, p.166 note 223
[6] Hölderlin, *Friedensfeier* (Cf. Hölderlin, *Œuvres*, Gallimard, 1967, Fête de Paix, p. 861 traduction André du Bouchet).
[7] Apel se réfère ici à une lettre de Pétrarque à Bocace de 1359 (Cf. *Lettres familières*, XII, 2).

cœur »[1] comme Böhme en aura l'intention. La pensée de Pétrarque ne remet pas en question la « présupposition d'une vérité fixée dogmatiquement dans le sens catholique (…) la relation de la vérité et du langage reste déterminée métaphysiquement par le concept helléniste de vérité que nous avons tenté de présenter à l'aide de la répartition des dimensions du logos chez Théophraste. »[2].

A partir de Pétrarque, d'autres humanistes italiens développeront ce renouveau de la latinité, Apel évoquant successivement Salutati, Bracciolini, Sicco Polenton, Bruni et Valla.

Un point essentiel ressort de l' évocation de ces différents humanistes : si l'attention portée à la poésie, au sens figuratif, allégorique, est présente ; si, depuis Pétrarque et Boccace, l'idée d'une inspiration divine du poète est remise à l'honneur et sert de contrepoids à la conception rhétorique médiévale d'un apprentissage possible de la poésie ; si une « herméneutique du langage » est en germe chez ces différents auteurs, les fondements du concept humaniste de langage n'en sont que superficiellement touchés. Salutati reprend, certes, de Cicéron de nombreux thèmes importants (comme la caractéristique déterminante du langage pour l'homme, l'inséparabilité de la sagesse et de l'éloquence, la spécialisation de l'orateur sur les affaires humaines et non sur la nature) et développe une « herméneutique du langage » en insistant sur le double sens du langage poétique distinct du mode grammatical du discours simple et habituel. Bruni, de son côté, ouvre la période des grands traducteurs humanistes du grec en latin. Par sa comparaison de la traduction avec la copie du peintre (qui doit viser, non une production arbitraire, mais une reproduction esthétique de l'œuvre étrangère en s'imprégnant de l'auteur et de son époque), il élève un idéal herméneutique dont l'influence s'exercera longtemps. Mais, il ne faut pas, aux yeux de Apel, surestimer la portée philosophique de ces écrits humanistes. Les présuppositions liées au concept helléniste de vérité sont, en effet, encore ici à l'œuvre. Il faudra attendre Vico pour qu'une véritable compréhension philosophique de la vérité poétique apparaisse et que le dépassement de l'extériorité de la forme et du contenu s'effectue.

Le formalisme latin atteint son apogée avec Valla qui, dans les six livres des *Latinae de linguae Elegantiae,* défend le latin classique face au latin médiéval et s'attaque à la tâche (déjà fixée par Pétrarque) d'abstraire les règles de la grammaire à partir des textes des auteurs

[1] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico,* p.169
[2] *Ibid*., p.170

de l'antiquité. Mais, cette volonté de revenir au latin par-delà la période médiévale du latin de cuisine selon les termes de Valla (en voulant compenser, comme l'explique Apel, la perte de la puissance institutionnelle de la culture romaine par la « sublimation cosmopolite » de la forme du latin[1]) devait aboutir à faire du latin une langue…artificielle, langue internationale réservée aux érudits en tension avec le développement des langues vernaculaires. Pétrarque, Boccace, Laurent de Médicis en écrivant leur poésie en langue vernaculaire mais, plus nettement encore, Machiavel, Guicciardini et les écrits plus scientifiques d'Alberti à Galilée ouvriront de plus en plus la voie à une culture bourgeoise des cités italiennes qui devait mener progressivement à une convergence avec le nominalisme comme Apel l'explique dans le chapitre 7.

Etudiant, en effet, dans ce chapitre l'évolution de l'humanisme italien à partir de sa « phase latine », Apel souligne que, bien avant la victoire de l' « *umanesimo volgare* » débutant avec Bembo, la reconnaissance de la langue vernaculaire se préparait avec des arguments…humanistes (chez Alberti, par exemple, qui se demandait pourquoi, dans la mesure où les orateurs et écrivains de Rome avaient écrit en langue vernaculaire, il ne serait pas possible d'en faire autant dans le langage vivant de son époque ou encore chez Laurent de Médicis) et retrouvait des thèmes déjà présents dans le *De vulgari eloquentia* de Dante.

Ainsi, Bembo retrouve dans son écrit programmatique de 1525 *Prose della volgar lingua* l'idée d'une antinomie entre un idéal d'éternité et de stabilisation par des règles et des langues évoluant nécessairement dans l'histoire. Le langage de la littérature ne doit pas, à ses yeux, s'appuyer nécessairement sur la langue vernaculaire : si Cicéron ou Virgile n'avaient pas eu besoin de renoncer au langage de leur époque, Sénèque ou Suétone auraient, selon lui, mieux composé dans la langue de leurs prédecesseurs (tout comme les Italiens de son époque gagneraient à utiliser le style de Pétrarque et Boccace).

Les élèves de Bembo - Speroni et Varchi notamment - iront beaucoup plus loin dans la défense du vulgaire. Alors que Bembo ne reconnaît, en effet, comme véritable langue (« *lingua* ») que le langage de la littérature, ses élèves et successeurs ne le suivirent pas dans ce dualisme de la forme et de la vie du langage et développèrent, au contraire, l'idée d'une

[1] La partie du chapitre VI consacrée à Valla a pour titre : „ L.Valla : sein formalistischer Sprachkult als Spiritualisierung des römischen Imperiums " (« L.Valla : son culte formaliste du langage comme spiritualisation de l'Empire romain »)

régulation interne au langage vivant. Le *dialogue des langues* (1542) de Sperone Speroni retient ainsi l'attention de Apel par la vue d'ensemble qu'il offre des différentes conceptions présentes en Italie au XVI ème siècle. On y voit, en effet, s'opposer, dans une véritable « querelle inter-humanistes », Bembo et Lazzaro qui défend l'usage exclusif du latin. Mais, on y trouve aussi par la voix de Peretto (qui représente celle de Pomponazzi l'aristotélicien, autre maître de Speroni) une argumentation anti-humaniste qui ne voit aucun danger dans l'absence d'étude du grec et du latin mais considère, au contraire, que le temps consacré à ces langues se fait au détriment d'un véritable savoir sur les choses. La médiation, indiquée dans ce texte, entre le nominalisme scientifique et l'humanisme rhétorico-littéraire est, pour Apel, symptomatique de la relation au langage, non seulement de la culture italienne, mais aussi de la modernité européenne. Ni le concept aristotelico-nominaliste du langage (comme désignation arbitraire) ni le complément humaniste d'une caractéristique propre des langues historiques ne parviennent à dégager l'essence langagière de la poésie et on ne trouve pas dans ces écrits de réflexion véritable sur la problématique des fondements préscientifiques langagiers des sciences exactes. Ainsi, Speroni revient à une répartition classique des tâches de la rhétorique et de la dialectique et, s'il donne une priorité à la rhétorique, elle est seulement d'ordre pédagogique. Si Speroni ne peut, toutefois, être identifié avec son personnage « Peretto », la « capitulation » humaniste devant le nominalisme apparaît plus clairement chez Nizolius.

Parmi les tentatives du XVI ème siècle visant à réformer la logique aristotélicienne à partir des langues concrètes, Apel cite, en effet, celle de Nizolius dont le traité *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos* de 1553 sera réédité par Leibniz. Nizolius fait, certes, preuve d'un « humanisme linguistique emphatique »[1], souhaitant rétablir l'unité de la sagesse et de l'éloquence, prônant la connaissance des langues anciennes et la lecture des auteurs grecs et latins. Mais, dans son combat contre la dialectique avec l'aide du langage naturel, dans sa lutte contre les universaux abstraits, on retrouve des positions nominalistes sur la relation mot-chose qui conduisent Apel à formuler la conclusion suivante : « Si l'on considère que le topos cicéronien de la co-appartenance du mot et de la chose représente, sans aucun doute, le cœur d'une philosophie latente de « l'humanisme linguistique», alors on doit voir dans la tentative de Nizolius d'une « vraie philosophie » fondée rhétoriquement-grammaticalement, un document attestant de la capitulation interne de

[1] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, p.232

la pensée humaniste du langage devant celle du nominalisme scolastique, une pensée du langage qui, en même temps, fut déterminante pour les sciences empiriques naissantes. »[1]. Ce partage par Nizolius et les nominalistes d'une même conception de l'essence du langage et de sa relation à la pensée, faisant du signe linguistique une désignation secondaire d'un individuel connu pré-langagièrement, témoigne ainsi, pour Apel, de la tendance grandissante de l'anti-humanisme à l'intérieur même de l'humanisme. Le développement de la défense - humaniste - des langues vernaculaires allait ainsi se retourner contre l'humanisme, progressivement limité à un domaine « esthético-formel » ou « linguistico-formel » par la scission de la forme et du contenu, de la problématique philosophique d'un côté, esthétique de l'autre. Les reproches que les humanistes élevaient à l'encontre de la scolastique allaient ainsi trouver leur prolongement dans les critiques dont ils allaient eux-mêmes être l'objet à l'instar de celle que Peretto formulait (dans le dialogue de Speroni) en ironisant sur ceux qui s'imaginent que, pour être philosophe, il « suffit de pouvoir écrire et lire en grec et en latin », comme si l'esprit d'Aristote était enfermé dans l'alphabet grec, alors que « les langues de tous les pays, aussi bien l'arabique et l'indienne que la romaine et l'athénienne, sont de même valeur et par les mortels formées à une même fin et d'un même jugement ; et je ne voudrais pas que vous en parliez comme de produits de la nature, car elles sont faites et réglées par l'artifice des hommes, à leur arbitre, non point plantées ni semées ; et nous en usons comme de témoins de notre esprit quand nous nous signifions les conceptions de notre intellect[2]». Léonard de Vinci témoigne ainsi de cette méfiance à l'égard d'une l'érudition humaniste apparaissant davantage comme un travail de mémoire ou de mise en forme esthétique que comme une connaissance réelle. Contemporain de l'apogée florentine de l'humanisme, il dut s'enfuir vers Milan et affirmait préférer tenir ses idées non des mots des autres mais de l'expérience, tout comme Galilée qui voulait faciliter l'accès au livre de « la nature ».

c- l'humanisme en France et en Allemagne

Apel termine l'analyse menée dans le chapitre 7 du développement de l'humanisme italien en évoquant, beaucoup plus allusivement, les caractéristiques essentielles et les délimitations de l'humanisme du langage en France et en Allemagne.

[1] *Ibid*., p.232
[2] Sperone Speroni, *Dialogue des langues*, Paris, Les Belles Lettres, 2001.

La *Défense et Illustration de la langue française* (1549) de Du Bellay retient ainsi son attention pour la France, Apel notant que, si Du Bellay a bien repris des arguments présents dans le dialogue de Speroni (en éliminant toutefois ceux des latinistes représentés par la voix de Lazzaro), on ne peut, toutefois, assimiler la prise de conscience des identités nationales dans les deux pays. Bembo disposait comme modèles des poètes du *trecento* italien, quand les Français, ne pouvant recourir à aucune littérature nationale, voulaient « commencer et attendaient tout de l'avenir »[1]. Ainsi, en dépit de la reprise de l'idée d'une « *lingua regolata* », l' « *umanesimo volgare* » de Bembo n'est, en aucune façon, déterminant pour la conception du langage de la *Défense* selon Apel. Du Bellay retrouve plutôt les accents du discours de Peretto lorsque, dans le chapitre premier consacré à l'origine des langues, il écrit qu' « elles viennent toutes d'une même source et origine, c'est la fantaisie des hommes, et ont été formées d'un même jugement, à une même fin : c'est pour signifier entre nous les conceptions et intelligences de l'esprit. »[2]. Ceci le conduit - comme Chamard l'écrit dans son *Histoire de la Pléiade* à laquelle Apel se réfère - à exprimer l'idée d'une possible « action des écrivains sur la langue « leur reconnaissant « le droit de la travailler et de la polir en vue d'en faire une œuvre d'art ».[3] Ainsi, Du Bellay associe des idées humanistes à des conceptions qui résonnent presque comme le refus cartésien de la formation humaniste, comme celle de son regret de l'inexistence d'un langage naturel unique qui éviterait « d'employer tant d'années pour apprendre des mots »[4]. « Ce fervent des anciens - écrit Chamard -, ce fondateur du classicisme, nous apparaît ici l'un des premiers modernes. »[5].

L'humanisme allemand présente, selon Apel, un caractère essentiellement différent de l'humanisme italien ou français. Qu'il s'agisse des traducteurs ou des grammairiens, le travail des érudits humanistes allemands n'est, en effet, jamais déterminé exclusivement par l'humanisme mais par un arrière-plan mystico-théologique, ne jouant pas, par lui-même, le rôle constitutif pour la littérature nationale qu'il a eu en France ou en Italie. Si en Italie et en France, chez Speroni comme chez Du Bellay, l'humanisme devait faire face à la conception nominaliste du langage et pouvait ainsi apparaître comme « idéologie plus ou moins irrationnelle »[6] d'un culte historico-anthropologique du langage, c'est, au contraire, comme un mouvement rationaliste que, face à l'émotion mystique d'arrière-plan, l'humanisme des grammairiens et réformateurs apparaît.

---

[1] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, p.246
[2] Du Bellay, *Défense et Illustration de la langue française*, I, I
[3] H. Chamard, *Histoire la Pléiade*, Paris, 1939
[4] Du Bellay, *Défense et illustration de la langue française*, I, X
[5] H.Chamard, *Histoire de la Pléiade*, Paris, 1939
[6] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* , p.253

La problématique du langage et de la traduction de Luther témoigne ainsi de cette caractéristique particulière de l'humanisme allemand, se situant « entre l'érudition humaniste au premier plan et la mystique en arrière-plan »[1]. Si Luther déplace les catégories humanistes de la sphère sociale et esthético-littéraire vers la religion, il ne se réfère pas seulement à l'intériorité et, en refusant la dévalorisation radicale des documents canoniques et en se consacrant à un travail philologique de traduction[2], il échappe, par cette confrontation des compréhensions humaniste et mystique du langage, à l'oubli de la nécessité de l'incarnation langagière, à « l'éternisme anhistorique et au solipsisme de la représentation mystico-philosophique de l'incarnation »[3].

C'est, en effet, la reconnaissance d'une dimension intersubjective qui différencie essentiellement le concept humaniste de langage du concept nominaliste d'un côté, de l'approche mystico-théologique, de l'autre. Si, le concept humaniste de langage est plus implicite qu'explicite, plus « dogmatique » que philosophiquement réfléchi et thématisé, il n'en demeure pas moins qu'il témoigne de ce qui n'est pas objectivable dans le langage, d'un aspect socio-historique essentiel, constitutif, pour l'homme. C'est dans ce qui s'exprime en lui sur la relation du sujet au langage que réside, pour Apel, l'intérêt philosophique de l'humanisme.

Face au nominalisme et à la mystique du *logos* (qui, s'ils représentent à première vue des mouvements antithétiques, naissent tous deux d'un « subjectivisme européen qui se libère de la grande forme autoritaire du Moyen Age latin » en se tournant « d'un côté vers la médiatisation la plus extrême du langage, de l'autre vers l'immédiateté la plus profonde de l'expression de soi dans la parole de la pensée »[4]), l'humanisme représente une relation « relativement médiate » au langage. Le savoir humaniste[5] n'est pas objectivement disponible mais peut être enseigné et ne se présente pas comme une révélation religieuse ou poétique.

---

[1] *Ibid*., p.256
[2] Apel souligne que, depuis Dilthey et K.Holl, l'importance de la réforme luthérienne pour la naissance d'une herméneutique scientifique est reconnue.
[3] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, p.268
[4] *Ibid*., p.272
[5] Apel explique qu'il est possible d'appliquer aux trois relations au langage sortant de la période médiévale les distinctions entre les formes du savoir établies par Scheler dans son ouvrage de 1926 *Die Wissensformen und die Gesellschaft* : à l'Ockhamisme, au nominalisme, correspond un savoir du travail ou de la maîtrise (« *Arbeitswissen* », « *Hersschaftswissen* »), à la mystique du *logos*, le savoir relatif au salut (« *Erlösungswissen* ») et à l'humanisme, le savoir de la culture (*Bildungswissen*).

C'est une relation particulière au savoir qui s'exprime dans le concept humaniste de langage : non pas la situation du scientifique ou du penseur mystique, mais celle du citoyen qui, dans la vie publique, dans l'échange épistolaire, dans l'activité littéraire « cherche et trouve une norme pour la forme et une « topique » pour le contenu »[1]. C'est dans l'idée du langage comme « forme institutionnelle de toutes les formes par laquelle est assurée l' « *humanitas* » du « *civis* » dans la « *res publica* », qui stylise et conjure la « terrifiante naturalité » de l'homme (A.Gehlen) »[2] que réside, selon Apel, le cœur de l'humanisme, l'évolution du mouvement se trouvant dans la «spiritualisation de l'institutionnel dans le littéraire ». « Face aux deux autres conceptions du langage de la modernité occidentale débutant, enracinées dans le subjectivisme moderne, la qualité essentielle du concept humaniste de langage apparaît résider, selon tout ce qui a été dit jusqu'à présent, dans sa reconnaissance plus implicite qu'explicite de la fonction communautarisante du langage. Celui-ci est compris dans l'humanisme comme la forme a priori intersubjective et historiquement constante de l'être humain »[3].

L'humanisme ne parvint toutefois pas à formuler explicitement cette philosophie secrète implicite. Il demeura, au contraire, dépendant d'une conception de la vérité à laquelle la rhétorique n'avait pas accès ce qui conduisit « au compromis final des humanistes du XVIème siècle avec la conception nominaliste du langage de la science de la nature naissante »[4] : d'un côté, la vérité des choses que la science peut découvrir ; de l'autre, l'ornement élégant et la primat essentiellement pédagogique de l'érudition.

La proximité de l'approche nominaliste et de l'approche mystique par leur subjectivisme, l'opposition du savoir technique de maîtrise (comme celle du savoir de salut) à l'autorité de l'éducation traditionnelle et à sa forme langagière, déterminèrent le développement ultérieur de la culture occidentale. Cette victoire des approches subjectivistes sur l'approche humaniste (implicitement intersubjective), fut préparée dès la phase finale de l'Empire romain qui dénoua les liens de l'individu privé avec la *polis* et anticipa la naissance d'un subjectivisme religieux : « L'intériorité chrétienne d'un Saint Augustin a été particulièrement décisive pour la théorie moderne de la connaissance (Descartes) comme pour

[7] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico,* p.273
[8] *Ibid*., p.273
[3] *Ibid*., p.273
[4] *Ibid*., p.275

les réformateurs et, du point de vue de la philosophie du langage, pour Ockham comme pour la mystique du *logos* »[1]).

Depuis la fin du XVIe siècle, ces deux conceptions, polairement opposées et néanmoins proches par leur subjectivisme, ont dirigé la réflexion sur le langage. Elles constituent, explique Apel, « comme empirisme, rationalisme et transcendantalisme, les approches philosophiques principales de ce que Dilthey appela le « système naturel des *Geisteswissenschaften* » »[2] développant non seulement l'idée du droit, de la religion, de l'esthétique ou de l'économie « naturels » mais également celle d'un « langage naturel » (idée que l'on retrouve chez Boehme, Leibniz ou encore Berkeley, selon donc des points de vue mystique, rationaliste ou nominaliste).

La reconstruction de l'humanisme ne s'arrête toutefois pas ici. Il convient, en effet, selon Apel, de s'interroger sur le rôle éventuel que le concept humaniste du langage a pu jouer à cette époque, ce qu'il fait dans la troisième et dernière section de l'ouvrage.

5) L'humanisme linguistique et le « système naturel des sciences de l'esprit »

Cette troisième section, consacrée à l' étude de l' « humanisme linguistique dans le système naturel des sciences de l'esprit », commence par souligner le passage qui s'est effectué à partir du XVIe siècle de l'idéologie humaniste du langage à une approche scientifique des langues, « objets » d'analyses grammaticales et philologiques, ce dont témoigne la comparaison des titres de l'ouvrage de Valla d'un côté (*De elegantiis linguae latinae)* et de celui de Scaliger (*De causis linguae latinae)* de l'autre.

Cette tentative de mettre en évidence le rôle de l'humanisme du langage dans la nouvelle philosophie du langage du « système naturel » aurait pu se concentrer immédiatement, comme Apel le reconnaît, sur la présentation de la pensée de Vico, véritable héritier de l'humanisme préparant en même temps le « système historique des sciences de l'esprit ». Mais, pour atteindre ce développement véritable de l'humanisme, il semblait, toutefois, préférable à Apel de passer par la médiation de positions non-humanistes et de s'interroger sur le sens de l'humanisme dans l'empirisme et le rationalisme. Avant de se

[1] *Ibid*., p.277
[2] *Ibid*., p278

consacrer à Vico, Apel se tourne donc vers la relation de l'humanisme à « la programmatique empirico-nominaliste de la science du langage chez Bacon » d'une part, à la « réduction scientifique (mathématique et psychologique) de la forme interne du langage chez Leibniz » d'autre part.

a- L'humanisme et la conception empiriste-nominaliste du langage de Bacon

Si l'humanisme a été de « grande importance »[1] dans la programmatique de Bacon, il n'en reste pas moins que c'est une interprétation « technico-scientifique » s'inscrivant dans une position nominaliste (comme la doctrine des « *idola fori* »[2] ou l'interprétation de la priorité de la topique en témoignent) qui en est donnée ici.

Si Bacon veut, en effet, démontrer le primat d'un « *ars inveniendi* » (comme les humanistes le souhaitaient), « l'Anglais - écrit Apel - n'attend plus son salut d'une réforme rhétorico-philologique de la logique. Il ne revient pas à Cicéron mais directement à Aristote (…) : dans cette tentative d'une fondation de toute science par l'expérience sensible et l'induction, la « doctrine des idoles » forme le pendant empiriste-nominaliste du dernier livre de la topique aristotélicienne »[3]. La distance nominaliste de la pensée avec le langage se fait également sentir dans sa doctrine générale des moyens de communication dont dispose la pensée pour s'exprimer. Evoquant notamment les gestes, Bacon explique ainsi que si les mots constituent les moyens de transmission d'une idée les plus aisés, ils n'ont pas été et ne sont toujours pas les seuls moyens possibles. Quant à l'importance qu'il accorde à la « grammaire », elle sonne, certes, au premier abord de façon humaniste et peut renvoyer à Dante, mais Bacon ne lui reconnaît qu'une fonction de messager, une utilité d'antidote incontestable face à la confusion des langues. Il ne lui accorde pas, pour autant, une véritable noblesse.

[1] *Ibid*., p.286
[2] Il est nécessaire, en effet, selon Bacon de rendre à notre esprit-miroir sa netteté en le nettoyant des idoles ou illusions qui le ternissent. Bacon distingue ainsi quatre groupe d'idoles : les « *idola specus* » (illusions de la grotte qui se réfèrent au renfermement de l'individu dans ses particularités propres, les « *idola tribus* » provenant non de l'individu mais de l'espèce, les « *idola fori* » ou illusions du forum, préjugés de la société – c'est à ces idola que Apel renvoie puisque c'est à l'intérieur de leur analyse que Bacon intègre une critique du langage- et, enfin, les « *idola theatri* », illusions liées à l'autorité de la tradition. Les « *idola fori* » proviennent d'un mauvais usage de la langue : « ou ce sont des noms de choses qui n'existent pas (...) ou ce sont des noms de choses qui existent, mais des noms confus, mal déterminés, abstraits des choses à la légère ou irrégulièrement » *Novum organum*, Introduction, trad. et notes par M. Malherbe et J.M.Pousseur, Paris, PUF, 1986, p.112.
[3] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, p.286

On ne se trouve donc plus ici dans le cadre de l'humanisme du langage classique (italien) mais dans celui de « l'humanisme technique (anglosaxon) du « *regnum hominis* » [1]». A partir d'une même référence théologique (le péché originel et la confusion babylonienne), Bacon en vient donc à formuler une solution fort différente de celle de son contemporain allemand Boehme : le savoir de maîtrise s'oppose ici au savoir du salut. Bacon différencie de la grammaire « littéraire » la tâche d'une « grammaire philosophique » étudiant, non pas les relations des mots les uns avec les autres, mais celles des mots aux choses, comparant les langues, leurs caractères et imperfections. Cette grammaire philosophique, que Bacon esquisse, représente donc le projet d'une science du langage comparative, évaluant les différentes langues et devant permettre, par un enrichissement mutuel, d'arriver à une forme de discours plus accomplie et à des indications sur le type d'esprit caractérisant chaque peuple [2]. A côté de cette grammaire philosophique comparative, Bacon souhaite, également, développer une phonétique comparative relevant de la science de la nature et examinant les conditions d'articulation des sons. Confrontant alors cet intérêt pour la physiologie phonétique scientifique de Bacon avec la métaphysique du langage de Boehme, Apel note que si le processus de formation des sons constitue également un centre d'intérêt pour ce dernier, il y voit la continuation de l' « *incarnatio verbi* » divine, quand son contemporain anglais s'efforce de découvrir des règles le plus indépendamment possible de la volonté humaine : des mouvements corporels d'un côté, des fonctions cognitives, morales et religieuses de l'autre. La confrontation Bacon-Boehme couvre donc le spectre entier du « savoir humain sur le langage tel qu'il se développe dans le « système naturel » de la métaphysique baroque »[3].

b- L'humanisme dans l'approche scientifique de Leibniz

Le chapitre XI, consacré à l'advenir de l'humanisme du langage dans la pensée de Leibniz, présente plus d'un intérêt. Il permet à Apel, à l'occasion de remarques sur la confrontation de Leibniz et Locke (telle que Leibniz l'a mise en forme dans les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*), d'anticiper, d'une part, sur la distinction de cette pensée

[1] *Ibid*., p.290
[2] C'est ainsi que les compositions de mots de la langue grecque témoignent, selon lui, d'une plus grande aptitude des Grecs pour les arts et sciences que les Romains davantage tournés vers les actions pratiques exigeant l'emploi de mots simples. Il note, de même, qu'à partir de la plus grande abondance de déclinaisons, cas, temps etc. dans les langues anciennes que dans les langues modernes, on peut supposer que les capacités spirituelles étaient plus aiguisées autrefois qu'aujourd'hui , Apel faisant remarquer ici que cette différence, qui s'inscrit dans l'estime humaniste de l'Antiquité, connaîtra une postérité importante, redécouverte par F. von Schlegel et caractérisée par son frère comme distinction entre langues synthétiques et analytiques.
[3] *Ibid*., p.296

avec celle de Vico et de livrer, d'autre part, quelques remarques programmatiques sur sa propre conception « transcendantale-philosophique ». Si Leibniz prépare le concept moderne technico-scientifique du langage, Vico peut, en effet, comme véritable « exécuteur testamentaire de l'humanisme » apporter des idées déterminantes pour une autre conception du langage, la conception « herméneutico-philosophique » projetée par Apel.

Leibniz, comme Apel le souligne d'emblée, n'appartient pas plus que Bacon à l'humanisme. Le cœur de sa philosophie du langage se trouve plutôt dans le projet de construction d'un langage artificiel scientifique et prépare ainsi, par son orientation rationaliste-constructiviste, le paradigme instrumental du langage. Mais, contrairement à Descartes, Leibniz ne rejette pas, l'abondance du savoir historique culturel. Il est ainsi possible d'étudier la réception de l'humanisme, d'analyser ce que devient son héritage dans le cadre de sa pensée.

Contrairement à Vico, conscient de l'opposition de l'humanisme du langage à l'esprit de la science moderne rationnelle-analytique, Leibniz cherche à harmoniser ces deux conceptions. La phrase « quoique je croie véritablement que les langues sont le meilleur miroir de l'esprit humain, et qu'une analyse exacte de la signification des mots ferait mieux connaître que toute autre chose les opérations de l'entendement » prononcée par Théophile dans les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* [1]en témoigne pour Apel. L'étude des langues, si elle peut apparaître comme une reprise de la demande humaniste, ne constitue cependant pas pour Leibniz une fin en soi. Elle livre, en effet, seulement des exemples pour une « abstraction radicale, logico-formaliste de la fonction des signes au service de l'entendement »[2], le but étant la construction d'un art des signes idéal, scientifique. L'intérêt du logicien ne s'oppose pas ici à celui de l'historien ou du philologue, car Leibniz ne se réfère pas pour la logique à une langue naturelle existante mais à une « *characteristica universalis* » à construire. Son regard reste par là disponible pour la multiplicité des langues historiques qui n'entrent pas en concurrence avec ce langage scientifique[3].

[1] Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, Livre III, ch.7, Paris, G.F- Flammarion, 1990, p. 261
[2] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*,p.298
[3] Umberto Eco note de même que « Leibniz avait toujours été fasciné par la richesse et la pluralité des langues naturelles, aux engendrements et aux filiations desquelles il avait consacré tant de recherches et, comme il ne pensait pas du tout qu'il fût possible de déterminer une langue adamique et encore moins d'y revenir, il avait célébré comme positive justement cette *confusio linguarum* que d'autres auteurs cherchaient au contraire à éliminer (…) la manière de parvenir à cette entente des esprits ne passait pas pour lui par la langue universelle : elle passait plutôt à travers la création d'un langage scientifique qui fût un instrument de découverte de la vérité », U. Eco, *La recherche de la langue parfaite*, p. 308-309

Mais, par l'étude des langues vivantes, ce n'est pas « l'origine des notions, mais pour ainsi dire l'histoire de nos découvertes »[1] qui nous est donnée. Il convient, en effet, pour Leibniz de distinguer l' « ordre naturel des idées » qui « serait commun aux anges et aux hommes et à toutes les intelligences en général » de l'ordre « que les occasions et les accidents où notre espèce est sujette nous ont fourni »[2]. C'est à partir de cette relation de la logique et des langues historiques, que surgit, selon Apel, un nouveau problème pour la théorie de la connaissance et la philosophie du langage dont l'évocation permet à Apel d'esquisser son propre projet.

A partir de l'affirmation de Leibniz selon laquelle « *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe : nisi ipse intellectus* »[3], naît la tâche de penser l'origine de nos concepts et de leur contenu matériel à partir de la combinaison de la « sensibilité » et de « l'entendement », ce que Kant s'efforça de faire mais sans prendre en considération le langage. Cet oubli du langage est, pour Apel, à réparer en développant une « métacritique de la critique de la raison pure » - selon les termes de Hamann - mettant en évidence la précompréhension langagière du monde, un constituant du sens échappant à l'alternative de « l'*intellectus ipse* » (ou la conscience en général ») et de la sensibilité ». « Selon moi, écrit Apel, l'homme ne peut rien « penser » - même pas lui-même - sans l'avoir précompris à la lumière d'une interprétation langagière du monde le devançant »[4]. A partir de ce problème « transcendantal-philosophique » (et non seulement « empirico-philologique »), la reconnaissance leibnizienne des langues historiques rencontre, pour Apel, sa limite principale (« celle du système naturel » en général), à savoir : la sous-estimation de la précompréhension historique et langagière.

Il est donc, certes, possible de rattacher Leibniz à l'humanisme à partir de certains écrits programmatiques. On peut, ainsi, se référer au *De optima philosophi dictione* (Introduction à la nouvelle édition de l' *Antibarbarus* de Nizolius, de 1670) où Leibniz partage la critique humaniste contre l'emploi du jargon technique de la scolastique et recommande, comme antidote face aux élucubrations terminologiques possibles, l'expression en langue maternelle. On peut, également, citer ici son exhortation aux Allemands de 1683 à mieux exercer leur

[1] *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, Livre III, ch.1, Paris, G.F- Flammarion, 1990, p. 215
[2] *Ibid.*, p.215
[3] *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, Livre II, ch1, Paris, G.F- Flammarion, 1990, p. 88
[4] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, p.300

entendement et leur langue [1], où il applique à la langue allemande l'idée d'apprendre à parler en philosophie dans la langue maternelle et parle, comme en 1690 dans les *Unvorgreiflichen Gedanken betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache*, du langage comme du « miroir de l'entendement », en lui reconnaissant ainsi une utilité, non seulement pour exprimer aux autres notre pensée, mais aussi pour l'opération interne de la pensée elle-même [2].

Cependant, le cadre général reste bien celui d'une approche technico-scientifique, qui, contrairement à l'approche de la mystique du *logos* ou de la possibilité d'une philosophie du langage transcendantale-herméneutique-historique, attribue à la « pensée intuitive » la constitution préréflexive des contenus désignés et limite la poésie à l'emploi élégant de fondements formels présupposés donnés.[3] Il convient, de même, de souligner pour Apel, que l'intérêt pour les recherches étymologiques ne constitue nullement, pour Leibniz, une fin en soi mais vise à relier l'histoire de la découverte factuelle des concepts à l' « ordre naturel » de ceux-ci [4] (si les significations des mots ne sont, certes pas, selon Leibniz, fixées par une « nécessité naturelle », « elles ne se laissent pas de l'être par des raisons tantôt naturelles, où le hasard a quelque part, tantôt morales, où il entre du choix »[5].)

Ainsi, si Leibniz a raison pour Apel de souligner - dans sa confrontation avec Locke - que la signification générale est nécessaire pour déterminer quelque chose langagièrement (« la représentation psychique privée ne peut jamais comme telle être rendue publique dans le mot » lui accorde Apel[6]), il ne parvient pas non plus à résoudre le problème de la constitution du sens dans les langues concrètes de façon satisfaisante. Cette question n'est, en effet, ni « psychologico-génétique » ni« logico-transcendantale » mais « philologico-

[1] Leibniz, *Ermahnung an die Deutschen, ihren Verstand und ihre Sprache besser zu üben samt beigefügtem Vorschlag zu einer deutschgesinnten Gesellschaft,*1683

[2] Cette idée se retrouvera dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* quand, par exemple, Théophile explique que « sans le désir de nous faire entendre nous n'aurions jamais formé de langage ; mais étant formé, il sert encore à l'homme à raisonner à part soi, tant par le moyen que les mots lui donnent de se souvenir des pensées abstraites que par l'utilité qu'on trouve en raisonnant à se servir de caractères et de pensées sourdes ; car il faudrait trop de temps s'il fallait tout expliquer et toujours substituer les définitions à la place des termes. », Livre III,ch.1, §2

[3] Cf. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Livre III, ch. 10, §34 « Certains ornements de l'éloquence sont comme les vases des Egyptiens, dont on se pouvait servir au culte du vrai Dieu. Il en est comme de la peinture et de la musique, dont on abuse et dont l'une représente souvent des imaginations grotesques et même nuisibles, et l'autre amollit le cœur, et toutes deux amusent vainement ; mais elles peuvent être employées utilement, l'une pour rendre la vérité claire, l'autre pour la rendre touchante, et ce dernier effet doit être aussi celui de la poésie, qui tient de la rhétorique et de la musique. »

[4] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* p.311

[5] Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Livre lll, ch 2, Paris, G.F- Flammarion, 1990, p.216.

[6] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* , p.314

transcendantale »[1], ne portant pas sur les motifs empiriques mais sur « la structure possible de signification » des mots historiquement premiers du langage humain. La réflexion sur la genèse du sens des mots ne doit pas, dans l'optique de Apel, quitter le médium intersubjectif langagier pour se tourner vers le psychologique informe ou le logique désincarné. Elle doit plutôt s'orienter vers une première signification langagière des mots qui ne serait ni purement intellectuelle ni purement sensible.

C'est ici que se trouve l'intérêt d'une reconstruction de la pensée de Vico pour Apel : sa conception du caractère poétique ou des « universaux formés par l'imagination » lui apportera des éléments déterminants dans son idée - encore programmatique - d'une transformation de la philosophie kantienne. Le concept de langage de la « *mathesis universalis* » représente donc « le complément de l'approche solipsiste-psychologiste de la désignation arbitraire de la représentation »[2], les deux approches manquant également, par une réduction soit psychologique soit logique, la « dimension historico- sociologique préréflexive du langage ». L'humanisme et, plus particulièrement, la pensée de Vico constituent une troisième voie, « celle de la science de l'esprit herméneutique ».[3]

c- « Le développement transcendantal-philologique » de la philosophie secrète de l'humanisme (romano-italien) du langage chez Vico », véritable « chouette de Minerve de la culture italienne de la renaissance »[4]

Par sa richesse, la pensée de Vico a été l'objet de reconstructions menées à partir d'horizons différents. Apel commence sa propre reconstruction en mentionnant trois perspectives majeures ayant pu guider l'interprétation de cette œuvre. Il est, en effet, possible, en insistant sur la fondation des « sciences de l'esprit » historico-philosophique par Vico, de le relier à l'idéalisme allemand[5]. Mais on peut aussi souligner les motifs théologiques (comme « l'harmonie mystique de la création humaine et de la Providence divine ») et rattacher Vico à la métaphysique baroque[6], ou bien encore, en se centrant sur sa philosophie du langage,

[1] *Ibid*., p.314
[2] *Ibid.*, p. 302
[3] *Ibid.*, p. 302
[4] titre du chapitre XII : „ Die transzendentalphilologische Entfaltung der geheime Philosophie des (römisch-italienischen) Sprachhumanismus bei G.B.Vico", *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* p.318
[5] Apel se réfère ici au travail de Croce *La filosofia di Giambattista Vico*, 1911 (traduction française *: La philosophie de J.B.Vico*, Paris, Giard et Brière, 1913).
[6] Apel mentionne ici l'interprétation de Auerbach

rattacher son travail au contexte spécifiquement italien et notamment à la tradition de l'humanisme[1].

C'est bien ce rôle central de la philosophie du langage de Vico que Apel se propose d'étudier. Vico représente, en effet, à ses yeux la véritable « chouette de Minerve de la culture italienne de la Renaissance »[2], celui qui développe la philosophie secrète de l'humanisme et lui donne une véritable teneur philosophique.[3] Mais, ceci ne conduit pas Apel à négliger les autres perspectives possibles d'interprétation et à simplifier les relations possibles de la pensée de Vico avec le système naturel de la science baroque ou à minimiser sa proximité avec la mystique du logos.

La reconstruction de Apel, qui vise à mettre en évidence l'héritage humaniste tout comme l'approfondissement philosophique que ce mouvement reçoit dans la pensée de Vico, s'organise autour de trois étapes principales. Dans un premier temps, Apel en se référant à la genèse de la théorie de la connaissance de Vico, étudie la théorie vichienne de la compréhension par le biais heuristique de la confrontation avec la *mathesis universalis* (cette théorie de la compréhension formule simultanément, mais implicitement, les « fondements les plus profonds de sa philosophie du langage »[4]). Apel poursuit, dans un second temps, par l'analyse de l'idée de la « topique » dans le *De nostri temporis studiorum ratione* de 1708, avant d'aborder, dans un troisème et dernier moment, la philosophie du langage de la *Scienza Nuova.*

Dans la première partie de la reconstruction de Vico - menée notamment par le biais de la confrontation avec Leibniz - Apel insiste sur les points suivants : l'intention scientifique qui anime le projet de Vico, l'objet de la science, la façon dont il relie l'universel et le particulier et l'importance incontournable du langage.

---

[1] C'est le travail de Grassi que Apel évoque alors.
[2] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* p.321
[3] Vico, qui apparaît ici comme le seul véritable philosophe de l'humanisme, ayant réussi à dévoiler la philosophie secrète d'écrits programmatiques ou rhétoriques, a joué - comme nous tenterons de le montrer - un rôle important dans la constitution de la pensée de Apel qui lui a consacré deux articles plus récents : „ G. Vico's Anticartesianismus und sein programm einer „Neuen Wissenschaft" : ein topologischer Beitrag zur Wissenschaftprogrammatik der frühen Neuzeit ", *Zeitsprünge*, vol.3, 1999 et « De nostri temporis studiorum ratione ou le principe transcendantal-herméneutique de l'auto-appropriation comme ratio de la culture philosophique (quasi-cartésienne) et des sciences humaines (quasi-vichiennes) de notre temps », In J.M Ferry et B.Libois, *Pour une éducation postnationale*, Editions de l'Université de Bruxelles, 2003, p.239-259
[4] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, p.321

La formule vichienne centrale « *verum et factum convertuntur* », présente dans le *De nostri temporis studiorum ratione* de 1708 ou dans le *De antiquissima Italorum sapientia* de 1710, provient, explique Apel, sans aucun doute d'un « *topos* » de la Renaissance qui a joué un rôle également décisif pour la *mathesis universalis* : l'idée des mathématiques comme imitation humaine de l'art créateur divin. Au nom de ce principe, Vico refusera le rang de vérité au *cogito* cartésien, ne lui accordant que celui d'une certitude de la conscience et non d'un « *scire per causas* » comme peut seul détenir le créateur sur la chose créée, ainsi Dieu sur la nature ou l'homme sur les mathématiques. (C'est Nicolas de Cues qui constitue, aux yeux de Apel, le véritable précurseur de cette idée d'une analogie entre la connaissance créatrice divine et la connaissance mathématique humaine, idée qui se retrouve également chez Leonard de Vinci, Galilée et Képler ou Leibniz).

Mais, si le partage d'un même héritage semble rapprocher Vico de la *mathesis universalis*, Apel précise qu'un point spécifique ne doit pas être négligé. Lorsque Vico compare la création mathématique et la création divine, ceci ne signifie pas (« contrairement aux métaphysiciens véritables de la « *mathesis universalis* » »[1]) que le géomètre humain atteint une « représentation » de la création divine mais « se réfère seulement au fait que chez le mathématicien comme en Dieu la création et la connaissance ne font qu'un »[2]. Il en reste ainsi, sur la question de l'application des mathématiques dans la science de la nature, « au point de vue traditionnel des humanistes »[3], renvoyant la Nature au plan insondable de Dieu. Si donc l'intention de Vico est bien de fonder une « science générale », l'objet de celle-ci en raison du principe « *verum et factum convertuntur* » ne peut porter sur le monde physique mais sur le monde humain. Si son intention le rattache à Descartes (et davantage encore aux métaphysiciens de la *mathesis universalis* tel Leibniz), ce qui est susceptible, pour lui, d'être l'objet d'une connaissance scientifique l'en éloigne.

Afin de faire comprendre la spécificité de Vico (et son intérêt actuel !), Apel insiste sur sa volonté de donner à la « philologie » la « forme de la science ». L'idée d'une science universelle et éternelle ne s'oppose pas ici à l'histoire (contrairement à la pensée de Leibniz où la forme mathématique s'opposait aux simples faits empiriques) : c'est « dans l'histoire, dans l'histoire du monde philologiquement comprise, c'est-à-dire dans la forme interne des

[1] *Ibid*., p.326
[2] *Ibid*., p. 326
[3] *Ibid*., p. 327

langues historiques »[1] que Vico voudra trouver la « forme de la science ». Ainsi, si Vico, par son intention scientifique et son principe « *verum et factum convertuntur* », semble proche de la pensée de la *mathesis universalis*, par sa compréhension de l' « objet » de la science - le monde humain- il s'en éloigne et se rattache à l'humanisme. Son intérêt pour le langage, le rôle déterminant qu'il lui accorde pour la culture (mais aussi pour la pensée) en font également le véritable héritier de ce mouvement[2]. Même ses premiers écrits (qui pourraient n'apparaître que comme des exercices de style rhétoriques auxquels les humanistes se limitent parfois) font preuve de profondeur philosophique[3] et présentent le langage comme le moyen le plus puissant pour fonder la société humaine. Cette idée se renforcera dans la S*cience Nouvelle* : tout ce que l'homme fait est signifié, l'histoire éternelle parle un langage et il est possible de parvenir à la forme d'un « dictionnaire mental commun », non en chassant les *idola fori* (comme voulait le faire Bacon) mais en les réunissant. Ce langage de la science ne correspond donc ni à un langage concret, ni à une construction artificielle mais à un langage obtenu « avec et non contre », pourrait-on dire, les particularités des langues historiques. Il ne s'agit, en effet, pas pour Vico de s'intéresser aux branches de la culture délaissées par la science en les considérant comme relevant d'un savoir non scientifique ou encore de penser les faits, rendus accessibles par la philologie, comme de simples exemples illustrant pédagogiquement un universel indépendant d'eux. Il s'agit d'aboutir à l'universel à partir des matériaux apportés par la philologie (et ceci, non en éliminant les particularités, mais en les rassemblant).

Le second point que Apel développe dans sa reconstruction de la pensée de Vico porte sur l'idée de la « topique » et le concept du langage tels qu'ils apparaissent dans le *De nostri temporis studiorum ratione.* C'est, en effet, là selon Apel que l'enracinement de Vico dans le monde de l'humanisme est le plus visible. Dans l'interprétation que Vico donne de la topique humaniste, il est possible de découvrir des arguments décisifs pouvant être opposés « dans la

[1] *Ibid*…p. 328

[2] Dans un article intitulé « La science de la langue que parle l'histoire idéale éternelle » (*Noesis,* n°8, *La « Scienza nuova » de G.Vico),* J.Trabant considère que la science visée par Vico correspond au « premier *linguistic turn* » de la philosophie dans la mesure où pour Vico « Tout ce qui est fait matériellement et politiquement par les humains est toujours accompagné par les mots ou par les signes (…) En constatant la linguisticité de la pensée humaine en général, Vico découvre la linguisticité de la pensée philosophique. C'est simplement le premier *linguistic turn* de la philosophie européenne (…) Mais ce *linguistic turn* n'est pas celui de Bacon ou de la philosophie analytique, c'est-à-dire un acharnement contre les langues » ». Si Apel n'emploie pas cette expression de « *linguistic turn* » à propos de Vico, son analyse est très proche de cette formulation et c'est parce que Vico relie langage et pensée (et par là dépasse le solipsisme), langage universel et langues historiques qu'il est déterminant pour Apel.

[3] C'est notamment le cas, pour Apel, du dernier des sept discours d'université intitulé « *De studiorum ratione* »

constellation du XXe siècle, à la critique logique des langues historiques»[1]. Si Leibniz voulait, en effet, « systématiser la topique sur les fondements de l'arithmétique, reprenant en cela le vieux projet de l'art de Lulle »[2], c'est dans l'approfondissement du vieux topos cicéronien du primat de la « *ratio inveniendi* » sur la « *ratio iudicandi* » »[3] que Vico découvre une possibilité de critique de la théorie de la connaissance de la *mathesis universalis*. S'opposant au cartésianisme (qui ne voit dans la topique qu'une méthode incapable de fournir le vrai mais apportant seulement des opinions issues d'un sens commun n'atteignant au mieux que du vraisemblable), Vico réhabilite la topique - et le sens commun –
par des considérations tout d'abord pédagogiques. L'art topique qui permet l'invention, la découverte d'arguments à partir de la réserve de l'expérience commune sans cesse enrichie et ordonnée dans des catégories, est possible, selon Vico, grâce à la faculté humaine de l'*ingenium* qui, en reliant, en synthétisant, en procédant par métaphore, peut découvrir le moyen terme rapprochant des idées différentes. Cette faculté (qui fait la force de la jeunesse) ne doit pas être délaissée au profit d'une formation trop précoce à la critique, à la logique, à l'analyse. Il faut, au contraire, selon Vico, développer les capacités - vitales pour la peinture, la poésie ou la jurisprudence - de mémoire et d'imagination par des exercices topiques avant de s'exercer à l'analyse. Un esprit qui ne serait formé que par la logique ou qui s'y exercerait trop tôt, serait incapable de percevoir l' « abondance » d'un problème si utile au jugement et à l'action raisonnables. Ce n'est pas dans un repli solipsiste que l'on peut savoir comment juger ou agir, trouver des arguments mais à l'aide du sens « commun » et de l'*ingenium*, de cette faculté plus synthétique plus qu'analytique.

La *Science Nouvelle* à laquelle se réfère Apel dans le troisième temps de sa reconstruction, apportera une autre dimension à ce primat de la topique, passant du pédagogique à l'historique, de l'individu au collectif, de l'ontogénétique au phylogénétique[4]. Ce que Vico conseillait à l'homme souhaitant devenir un bon pédagogue (favoriser le développement des facultés d'imagination et de mémoire au lieu d'exercer trop précocement

[1] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, p.338
[2] *Ibid.*, p.338
[3] *Ibid.*, p.338
[4] Dans l'article « « De nostri temporis studiorum ratione » ou le principe transcendantal-herméneutique de l'auto-appropriation comme ratio de la culture philosophique (quasi cartésienne) et des sciences humaines (quasi vichiennes) de notre temps » (*Pour une éducation postnationale*, Editions de l'Université de Bruxelles, 2001, p.239-259)), Apel explique que l'intention de Vico n'était pas de « dénier au rationalisme cartésien toute forme de légitimité : son intérêt théorique et pratique portait plutôt - presque déjà dans le sens de Piaget - sur le rapport ontogénétique naturel de présupposition et de complémentarité d'une saisie du monde par l'imagination et la mémoire et sur la critique subséquente par la réflexion rationnelle. (Plus tard, dans la *Scienza nuova*, cela allait devenir le postulat d'un ordre de succession phylogénétique des âges). »

l'esprit analytique), la providence divine l'a appliqué à l'humanité : « Comme naturellement trouver vient en premier, et juger les choses en second, il convenait à la jeunesse du monde de s'exercer à la première opération de l'esprit humain, quand le monde avait besoin de toutes les découvertes pour les nécessités et les utilités de la vie, qui toutes avaient été pourvues avant que vinssent les philosophes »[1]. La topique comme exercice de l'*ingenium*, art de l'invention va, dès lors, concerner tous les domaines humains, répondant aux besoins vitaux de l'homme et permettant l'acquisition de techniques comme d'institutions politiques ou artistiques. Or, dans le premier âge de l'humanité (comme dans l'enfance de l'individu), le raisonnement n'est pas développé : c'est par la sensibilité et l'imagination que l'ignorance sera compensée pour Vico. Le dépassement des sensations individuelles éphémères et multiples par des repères communs, stables, pour l'action et la connaissance, se fera d'abord par le biais d' « universaux fantastiques », de « caractères poétiques », d'images et non de concepts. Par l'idée de cette topique poétique primitive (qu'il considère comme sa véritable découverte lui ayant coûté vingt ans de travail), Vico va bien au-delà du concept humaniste de langage et de topique dont il était parti, ne reconnaissant dans la topique de la poésie et de la rhétorique humanistes que la phase finale d'un âge créateur lié à l'imagination plus qu'à l'entendement, âge dans lequel tous les comportements des hommes (comme les signes par lesquels ils pensaient) étaient poétiquement et non conceptuellement constitués. L'ignorance conduisit ainsi les premiers hommes à une poésie divine conférant aux choses l'existence personnelle tout comme l'enfant jouant avec des choses inertes peut leur parler et les considérer comme vivantes. Cette enfance du genre humain caractérisée par l'activité de l'imagination et de la sensibilité, facultés distinctes de l'entendement analytique, n'en a pas moins joué un rôle déterminant pour ce dernier. Certes, les premiers hommes forment les représentations des choses d'après leurs propres traits, mais ils participent, sans s'en rendre compte, à la grande communauté historique du genre humain[2]. Ainsi, dans sa présentation de l'époque divine (laquelle suit le principe « *homo non intelligendo fit omnia* »), Vico (en menant, selon Apel, une analyse historico-philosophico-transcendantale), veut montrer que la première « représentation « monadique-microscopique du tout » dans une conscience humaine n'est pas celle d'un ordre logico-mathématique[3] », œuvre d'un entendement se

[1] Vico, *la Science Nouvelle*, 1744, § 699, trad A.Pons, Paris, Fayard, 2001
[2] Apel voit dans cette idée (exprimée au § 134 de *La Science Nouvelle)* le premier stade théologique de la « ruse de la raison » hégélienne (Cf : *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico,* p.349)
[3] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* , p.356

tenant à distance des choses, mais plutôt le résultat de la création liée à l'imagination et la sensibilité, présentant le monde sur le modèle de la « sympathie universelle ».

La « science nouvelle » donne donc à la raison théorique la conscience de son histoire, de son enfance poétique. La philologie apporte les témoignages de cette histoire de la raison humaine : l'histoire du monde civil peut être lue par l'histoire des langues, l'homme ne créant pas des institutions sans les signifier, sans donner sens à ce qu'il fait. Comme selon Vico (pour qui *logos* signifie également idée et mot), la succession des sociétés est la même que celle des langues et que cette succession est la même chez tous les peuples, il est donc possible d'élaborer un dictionnaire mental commun « donnant leurs significations à toutes les langues articulées, qui les ramènerait toutes à certaines idées uniques en substance, mais qui, considérées par les peuples avec des modifications diverses, ont été exprimées par eux avec des mots différents »[1]. « Un tel lexique est nécessaire pour connaître la langue que parle l'histoire idéale éternelle, selon laquelle se déroulent dans le temps les histoires de toutes les nations. »[2]. On peut donc remonter de la richesse de la diversité des langues particulières à l'universalité de la langue de l'histoire. Vico n'oublie ni l'histoire ni le *logos* et c'est cette conciliation du particulier et de l'universel dans le champ de l'humain qui en fait, pour Apel, le seul véritable philosophe humaniste.

C'est à nouveau par le biais de confrontations (plus particulièrement ici avec Locke et Leibniz) que Apel dégage la spécificité et l'intérêt de la conception vichienne de l'origine du langage et de la diversité des langues. Locke se situe dans la lignée d'un développement amorcé par Ockham. Réduisant la signification des mots aux représentations de l'individu qui les émet[3], cette conception se caractérise aux yeux de Apel par l' « oubli du logos »[4], insistant sur les différences de significations (à l'intérieur d'une langue comme entre les langues) et négligeant l'idée que les langues sont des ensembles structurels constitutifs d'une communauté, véhiculant une tradition, une vision du monde préréflexive, intersubjective. Leibniz, quant à lui, s'oppose à une telle réduction psychologique mais se réfère à une pensée capable d'inventer un langage artificiel mathématique, coupé de la diversité des langues historiques.

[1] Vico, *La science nouvelle*, 1744, § 35 (trad A.Pons, Paris, Fayard, 2001)
[2] *Ibid*. § 35
[3] « Les mots ne signifient autre chose dans leur première et immédiate signification, que les idées qui sont dans l'esprit de celui qui s'en sert » écrit-il ainsi. Cf. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Livre III, chapitre II, §2, traduction Coste, Paris, Ed. Vrin, 1989, p. 325
[4] *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, p. 371

La conception de Vico n'est assimilable à aucune de ces conceptions. C'est plutôt, selon Apel, comme un précurseur de W. von Humboldt qu'il convient de le considérer. Si les langues singulières présentent le monde selon des perspectives différentes, son projet de dictionnaire spirituel s'apparente, en effet, à un premier degré de science du langage comparative. L'universel et le naturel ne sont pas coupés ici de la diversité : la dénomination naturelle rayonne dans les langues selon des perspectives variées. [1]

En ne partant pas d'une vision solipsiste de l'homme (selon laquelle l'individu humain pourrait agir et penser sans les autres et sans langage), mais en insistant, au contraire, sur l'idée que l'homme est un être qui crée et pense avec les autres, en montrant l'importance du sens commun qui permet la topique, en insistant sur l'intérêt de l'expérience collective au lieu de la réduire à un simple obstacle épistémologique, à un ensemble de préjugés par prévention dont il faudrait et dont on pourrait s'affranchir, Vico évite « l'oubli de l'histoire » dénoncé par Apel et se rattache ainsi à l'humanisme dont il dévoile la teneur philosophique.

Mais, si Vico s'oppose de ce point de vue au rationalisme cartésien ou à l'idée d'une possibilité d'une pensée sans langage pouvant même inventer une langue universelle mathématique, il ne tombe pas, pour autant, dans « l'oubli du logos ». La reconnaissance de l'intersubjectivité, du sens commun, de l'histoire, de la diversité culturelle et linguistique (les deux n'étant pas séparables) ne mène pas chez lui au refus de l'universel.

Si donc cette première reconstruction de Vico s'inscrit dans le cadre d'une pensée encore déterminée par Heidegger et qui cherche dans l'humanisme une ressource possible face à l'hégémonie d'une conception du langage oublieuse de l'histoire, elle prépare, toutefois, la distinction entre la reconnaissance nécessaire par la raison de ses propres présuppositions langagières, historiques, sociales et son auto-dénégation excessive (« auto-contradictoire performativement ») que Apel développera ensuite.[2]

---

[1] Si les mots ne copient pas les choses, ils n'en sont pas moins motivés par elles selon Vico : « l'idée de chaque chose est comme peinte sur le mot » écrit-il ainsi dans le *de constantia jurisprudentis*

[2] Apel refuse ainsi d'assimiler la position de Vico en partie anti-cartésienne à celle du tournant linguistique-herméneutique-pragmatique : « si l'on regarde de plus près, on s'aperçoit que Vico n'a aucunement voulu dénier au rationalisme cartésien toute forme de légitimité : son intérêt théorique et pratique portait plutôt-presque déjà dans le sens de Piaget- sur le rapport ontogénétique néturel de présupposition et de complémentarité d'une saisie du monde par l'imagination et la mémoire et sur la critique subséquente par la réflexion rationnelle »,Cf. « *De nostri temporis studiorum ratione »* ou le principe transcendantal-herméneutique de l'auto-appropriation comme ratio de la culture philosophique (quasi-cartésienne) et des sciences humaines (quasi vichiennes) de notre temps », In J.M Ferry et B. Libois, *Pour une éducation postnationale*, Editions de l'Université de Bruxelles, 2001, p.242.

Conclusion

Loin de constituer un travail de pure érudition, sans influence décisive dans la constitution de la pragmatique transcendantale, la reconstruction de l'humanisme par Apel nous semble, au contraire, avoir joué un rôle déterminant dans le développement de sa pensée.

Si le fait même de la reconstruction est un élément constant dans l'œuvre de Apel (constance s'expliquant par le fait que cette pratique « alter-référentielle » n'a jamais seulement répondu à un intérêt « historico-antiquaire »), la particularité de l'étude de l'humanisme réside dans la cohérence entre l' « objet » étudié et cette pratique reconstructrice elle-même. En se tournant vers les humanistes, en étudiant notamment la priorité conférée par Cicéron et Vico à la topique sur la critique, la nécessité pour la pensée de reconnaître le sens commun et le langage sans lesquels elle ne peut se développer, Apel interroge, en effet, des « *topoï* » qui mettent eux-mêmes l'accent, de façon plus ou moins explicite et philosophique, sur la dimension intersubjective. Le projet esquissé à cette époque par Apel d'une « herméneutique transcendantale » réfléchissant sur les conditions a priori de la compréhension peut donc être interprété comme une reprise de la démarche vichienne d'une raison faisant retour sur elle-même afin de penser ce qui la constitue - le langage, l'histoire, le corps, le sens commun - et qu'elle peut parfois être tentée de réduire à son opposé ou à un obstacle.

Mais, si l'essentiel dans cette étude est, pour Apel, de trouver dans les *topoï* humanistes des arguments pour contrer l'oubli de l'histoire qui caractérise, notamment, l'approche analytique du langage, certains éléments témoignent, toutefois, déjà d'une distance qui ne fera que croître entre son projet et une version plus relativiste de l'herméneutique.

L'idée de vouloir dévoiler l'implicite philosophique de l'humanisme apparaît ainsi dans ce travail comme relevant d'un « mieux comprendre » et non d'un « comprendre autrement » (ce qu'il revendiquera explicitement dans sa confrontation ultérieure avec Gadamer en mettant en avant l'idée d'un progrès dans la compréhension[1]). De même, les auteurs sur

[1] Nous reviendrons sur ce point dans le chapitre V de notre étude

lesquels il insiste présentent, à ses yeux, l'intérêt de ne pas se couper de toute universalité, de ne pas passer de l'oubli de l'histoire à l'oubli du *logos* (caractérisant par exemple, pour lui, la conception de Locke). Tel est le cas de Dante qui, tout en valorisant le vulgaire, reconnaît la fonction régulatrice de la « grammaire » et vise à un vulgaire « illustre ». C'est aussi celui de Vico qui cherche à atteindre le dictionnaire mental commun, non en faisant abstraction ou en luttant contre la diversité linguistique, mais en pensant l'universel grâce aux perspectives particulières.

L'unité de l'œuvre de Apel se trouve dans la volonté d'unir ce qui est trop souvent philosophiquement dissocié : l'histoire et la raison, le particulier et l'universel, les formes de vie et la raison. S'il insiste, tout d'abord, sur la nécessité pour la pensée en général (et pour la philosophie en particulier) de reconnaître l'histoire, il n'en dénoncera pas moins l'excès inverse consistant dans l'oubli, par celui qui pense sérieusement, de ce qu'il présuppose normativement de façon incontournable. L'œuvre de Vico a eu le mérite pour Apel de révéler, pour la première fois, le problème de la « réconciliation de la tension entre le rationalisme de la philosophie transcendantale-réflexive et la nécessité d'un rattachement à la précompréhension historique du monde de la vie »[1].

[1] « « De nostri temporis studiorum ratione » ou le principe transcendantal-herméneutique de l'auto-appropriation comme ratio de la culture philosophique (quasi cartésienne) et des sciences humaines (quasi vichiennes) de notre temps » dans *Pour une éducation postnationale*, édité par J.M.Ferry et B. Libois, ed de l'université de Bruxelles, 2003, p.239-259

Chapitre IV

Une reconstruction-confrontation décisive : l'apport de la philosophie analytique dans le cheminement de Apel

Introduction

Dès la fin des années 50, Apel a fait paraître différents textes évoquant, de manière plus ou moins développée, Wittgenstein, Morris, Carnap ou encore Peirce. Il manifestait ainsi une curiosité et un intérêt intellectuels pour la philosophie analytique anglo-saxonne[1] qui le conduiront, au cours des années 60, à contribuer très largement à la diffusion en Allemagne de philosophes appartenant à ce mouvement de pensée (en éditant et en commentant, par exemple, les écrits de Peirce[2]).

Une telle curiosité intellectuelle, loin d'être largement partagée, parut, à cette époque du moins, elle-même, très « curieuse », comme Apel ne manque pas de le souligner dans l'introduction de *Transformation de la philosophie :* « lorsqu'en 1962, je concourus à mon premier poste sur une chaire de philosophie et que je montrai mon inclination à m'occuper dans les cours et les travaux dirigés de Ludwig Wittgenstein et Charles S. Peirce, on me reprocha le côté scabreux d'un tel projet en me faisant remarquer, entre autres choses, que ces

[1] Nous avons ainsi mentionné, dans le chapitre II de notre étude, l'article « langage et vérité dans la situation actuelle de la philosophie » de 1959 dont le sous-titre précise qu'il porte sur des « considérations autour de l'accomplissement de la philosophie néopositiviste du langage dans la sémiotique de Charles Morris ». Nous avons également souligné dans le chapitre III l'importance de l'introduction de sa thèse sur l'humanisme dans laquelle Apel dresse un panorama-diagnostic de la philosophie et présente les deux conceptions opposées du langage, évoquant ainsi Carnap et Wittgenstein.

[2] En 1967, Apel fit éditer le premier volume des écrits de Peirce précédé d'une longue introduction intitulée : „der philosophische Hintergrund der Entstehung des Pragmatismus bei Ch. S. Peirce" (« l'arrière-plan philosophique du développement du pragmatisme chez Ch. S. Peirce ») et, en 1970, parut le second volume, à son tour précédé d'une introduction de Apel : „Peirce's Denkweg vom Pragmatismus zum Pragmatizismus" (« Le chemin de pensée (« *Denkweg* ») de Peirce du pragmatisme au pragmaticisme ». Ces deux introductions furent réunies en un livre paru en 1975 : *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce*.

philosophes ne pouvaient quand même pas être comptés au nombre des « grands penseurs » »[1].

Or, loin d'être étonnantes ou de constituer un détour anecdotique dans le cheminement intellectuel de Apel, ses nombreuses reconstructions des philosophes analytiques s'inscrivent dans la cohérence de la conception herméneutico-transcendentale qui le guidait depuis 1950. Tout comme la reconstruction de l'humanisme constituait un retour réflexif sur la préhistoire de la conception herméneutico-transcendantale du langage et permettait, par cette entrée consciente dans le cercle herméneutique, de mieux comprendre, non seulement le « présent-horizon » de cette reconstruction diachronique, mais aussi son ancienneté (en l'occurrence de mieux comprendre les humanistes qu'ils ne s'étaient compris eux-mêmes), la reconstruction de la philosophie analytique n'est pas seulement guidée par un intérêt historico-antiquaire mais par la volonté de mieux comprendre la cause d'apories philosophiques et de mettre en évidence - y compris « *via negationis* »- la pertinence de l' approche herméneutico-transcendantale du langage.

La philosophie analytique, qui hérite d'une approche technico-scientifique du langage, synthèse du nominalisme et de la *mathesis universalis*, a, en effet, pour Apel développé à l'extrême (dans sa première phase du moins), la conception instrumentale du langage et … « l'exagération donne à voir »[2]. Confronter Heidegger et Wittgenstein n'est, en ce sens, pas moins étrange que de confronter Vico et Leibniz et pas moins éclairant pour la compréhension de ces pensées et des apories auxquelles elles peuvent mener.

A cette première justification - par la *via negationis*- de l'intérêt pour une approche inspirée de Heidegger d'un détour par ce qui semble a priori son autre, s'ajoute une seconde raison : la dédogmatisation. La microphysique a, en effet, permis pour Apel de « rendre visible la situation de base de l'interprétation du monde humaine ; une situation que ni les sciences de l'esprit, ni la philosophie ne peuvent sursumer dans une théorie objective »[3]. Aucune synthèse philosophique définitive n'est envisageable, aucune monadologie excentrique n'est possible en raison de l' « a priori du corps ». Dès lors, considérer un point

[1] *Transformation de la philosophie*, volume 1, Ed du cerf p.11
[2] « Langage et ordre », *Transformation de la philosophie*, vol. 1 , p.217
[3] *L' « a priori » du corps dans le problème de la connaissance*, Ed du Cerf, Paris, p.34. Sur cette question nous renvoyons au chapitre II de notre étude (partie 2 « le langage dans les écrits systématiques : l'investigation de la « raison concrète » et l'idée du langage comme « technognomie »)

de vue comme « le » point de vue constituerait un oubli de « la préséance anthropologique de la vérité dogmatique »[1] : « une « image du monde » universellement valide absolument est tout simplement impossible, puisque tout image du monde est liée à une perspective »[2]. Mais, ceci n'entraîne pas seulement la remise en question des conceptions qui, sur le modèle de la macrophysique, oublieraient l'ancrage corporel de leur point de vue. Cela implique aussi la prise en compte de la multiplicité des points de vue singuliers, y compris de ceux qui occultent leurs propres conditions de possibilité. Cette prise en considération des perspectives différentes est d'autant plus importante en philosophie que la dédogmatisation ne peut s'effectuer sans la confrontation des points de vue (contrairement à ce qui se passe dans la science de la nature où « le pragmatisme immanent de son intérêt »[3] permet une dédogmatisation sans concurrence nécessaire des doctrines réduites à des moyens « évaluables »).

Une conception herméneutique-transcendantale qui, tout en affirmant l'indépassabilité du perspectivisme et en dépassant, par cette conscience de soi, le point de vue oubliant qu'il n'est que point de vue, se fermerait ensuite à l'écoute « physiognomique » du monde et des autres, n'échapperait pas à l'auto-contradiction (tout comme n'y échappe pas une pensée niant l'a priori de la réflexion). L'écoute « physiognomique » de la philosophie analytique est donc, au-delà de son apparence superficiellement paradoxale chez un penseur se référant à une approche herméneutique-transcendantale du langage, une conséquence « logique ».

Mais, cette attention portée à la philosophie analytique ne va pas, chez Apel, en rester au constat de points de vue différents voire opposés. Ses reconstructions de la philosophie analytique vont, en effet, le conduire à affirmer la possibilité d'un dépassement de l'impression d'incommensurabilité de ces conceptions et, sans nier leurs différences initiales, à les rapprocher. Comme il le souligne lui-même, Apel a ainsi largement contribué, par la mise en évidence de convergences « entre ces mouvements philosophiques jusque-là séparés que sont le tournant herméneutique de la phénoménologie et le tournant pragmatique de la philosophie analytique du langage »[4] à préparer le « tournant linguistique, herméneutique et

[1] « Le concept philosophique de vérité comme préalable à toute science du langage déterminée par son contenu », *Transformation de la philosophie*, Ed du Cerf, volume 1, p.148
[2] « Réflexion et praxis matérielle », *Transformation de la philosophie*, Ed du cerf, volume 1 p.254
[3] « Technognomie, une catégorie épistémo-anthropologique » dans *L'«a priori du corps dans le problème de la connaissance suivi de Technognomie et Postface trente-huit après*, Ed. du Cerf, Paris, 2005, p.57
[4] « Retour à la normalité ? Ou : se pourrait-il que, nous autres Allemands, nous ayons appris quelque chose de particulier de notre catastrophe nationale ? », *Discussion et responsabilité*, vol 2, Ed. du Cerf, p.143

pragmatique de la philosophie allemande et anglo-saxonne »[1] en publiant au cours des années 1960 « des études comparatives sur Heidegger et Gadamer, d'une part, Wittgenstein et Peirce, de l'autre »[2]. Apel a donc manifesté très tôt la volonté de dépasser l'ignorance « continentale » alors habituelle de la philosophie analytique ou son cantonnement dans une altérité posée comme indépassable. Si la reconnaissance de l'intérêt, par exemple, des analyses de Wittgenstein n'allait nullement de soi à cette époque en Allemagne (comme, d'ailleurs, en France), l'idée d'une convergence possible des points de vue pouvait sembler, pour le moins, encore plus étonnante.[3]

Mais, la réception par Apel de la philosophie analytique ne mérite pas de retenir notre attention seulement en raison de l'originalité d'une telle démarche à cette période ou de l'illustration qu'elle donne de sa volonté, en cohérence avec son approche herméneutico-transcendantale, d'écouter la pluralité des points de vue. L'apport conceptuel de ces reconstructions ne peut, en effet, être négligé, en particulier si l'on y intègre, comme Apel le fait lui-même[4], ses études de la sémiotique peircienne[5].

Afin de mettre en évidence, tant l'originalité de la démarche de Apel que l'impact de cette reconstruction sur sa pensée, il est nécessaire de préciser ce que recouvre la philosophie

[1] *Ibid*., p.143
[2] *Ibid*., p.143
[3] Leslie Beck, dans l'avant-propos du volume présentant les exposés et interventions du Colloque de Royaumont de 1958 consacré à la philosophie analytique écrit ainsi « Le lecteur peut se demander si le colloque a réussi un véritable dialogue. Pour s'en tenir à l'immédiat, il convient peut-être d'en douter. Les oppositions étaient tranchées. Les distances à parcourir étaient immenses. Plusieurs oppositions se montrèrent irréductibles, ainsi celle de Gilbert Ryle aux philosophes de l'école husserlienne. Un autre exemple : quand Merleau-Ponty demanda : « notre programme n'est-il pas le même. », la réponse ferme et nette fut : « J'espère que non » » (Cf. *La philosophie analytique*, Cahiers de Royaumont, Ed de Minuit, 1962, p.7). De même, dans sa présentation de la double finalité du colloque qu'il avait organisé avec H.Parret en juin 1979 à Cerisy-la-Salle sur le thème de la signification et de la compréhension (colloque auquel Apel participa), J.Bouveresse explique également que, si l'objectif premier était de poursuivre une réflexion à un livre de G.Evans et J.McDowell paru en 1976 en suscitant « une confrontation réelle entre des points de vue qui, comme ceux du philosophe, du logicien, du linguiste, de l'épistémologue et du psychologue sur le problème de la compréhension, ont de façon générale, plutôt tendance à s'ignorer », le deuxième était de « réussir à provoquer une rencontre et un dialogue qui ne soit pas uniquement, comme c'était alors le cas la plupart du temps, de sourds, entre deux traditions que l'on peut appeler par commodité la tradition »anglo-saxonne » et la tradition « allemande » de la réflexion sur le langage »[3] (Cf. J.Bouveresse, *Herméneutique et linguistique*, Ed de l'éclat, 1991, p.8).
[4] Dans l'article " The impact of analytic philosophy on my intellectual biography", (paru dans *From a transcendental-semiotic point of view*, Manchester university press, 1998) Apel souligne ainsi à plusieurs reprises qu'il a très tôt inclus le pragmatisme américain, particulièrement le travail de Charles Peirce, dans son étude de la philosophie analytique anglo-saxonne et achève cet essai reconstruisant la « dialectique de sa longue marche à travers les différents camps de la « philosophie analytique » » par une partie intitulée « Peirce et le pragmatisme ».
[5] L'importance de la sémiotique peircienne dans le cheminement de Apel explique pourquoi nous avons choisi d'intégrer l'étude de cette reconstruction à l'intérieur du dernier chapitre de cette première partie de notre travail, chapitre consacré à l'analyse des étapes finales de l'évolution vers la pragmatique transcendantale.

analytique pour lui, comme les distinctions qu'il effectue à l'intérieur de ce mouvement, ceci afin de comprendre, notamment, comment, au-delà de l'unité, il décèle une diversité des approches permettant de passer d'une analyse soulignant les oppositions avec la tradition herméneutique à la reconnaissance d'une convergence apte à mener au « tournant linguistique, herméneutique et pragmatique de la philosophie allemande et anglo-saxonne »[1].

Si l'unité de « la » philosophie analytique et la signification de cette appellation méritent tout d'abord d'être précisées, c'est - comme Apel le souligne lui-même - parce que « l'expression « philosophie analytique », telle qu'elle est employée aujourd'hui, contient une équivoque »[2] . Si l'on caractérise, en effet, la « philosophie analytique », comme cela se fait en Allemagne, en insistant sur sa méthodologie explicite (à savoir une école de pensée qui ne reconnaît comme scientifiques que les méthodes de la « science de la nature », méthodes liées à la volonté d' « expliquer » les phénomènes objectivement par référence à des lois causales), on identifie alors ce terme avec le positivisme logique du Cercle de Vienne. Il semble alors difficile d'envisager une convergence avec la problématique herméneutique de sciences de l'esprit : « Sous cet aspect, la « philosophie analytique » apparaît comme la continuation, aujourd'hui largement dominante dans le monde occidental (au moins anglo-saxon et scandinave), des Lumières du XVIIIe siècle tournées vers les sciences de la nature, et qui ambitionnent comme seul but de la science, y compris pour le monde de l'homme et de sa culture, une « explication » selon des lois formulables de préférence sur le mode mathématique. Dans ces conditions, une confrontation entre la « philosophie analytique » et une philosophie des « sciences de l'esprit » semble devoir consister simplement en une nouvelle édition de la confrontation qui avait conduit, au XIXe siècle, à ce que Droysen puis Dilthey opposent à l' « explication » de la nature qui nous est étrangère, la « compréhension » du « monde historique et social » créé par l'esprit humain »[3]

L'expression « philosophie analytique » contient, toutefois, une autre composante de sens sur laquelle il convient, selon Apel, d'insister. Ce qui confère, en effet, à cette philosophie l'adjectif « analytique », ce n'est pas tant la référence à la méthode analytique de

[1] « Retour à la normalité ? Ou : se pourrait-il que, nous autres Allemands, nous ayons appris quelque chose de particulier de notre catastrophe nationale ? », *Discussion et responsabilité*, vol 2, Ed du Cerf, p.143
[2] « Le déploiement de la philosophie analytique du langage » et le problème des « sciences de l'esprit », *Transformation de la philosophie*, Ed du Cerf, vol.1, p.273
[3] *Ibid*., p.274

la science que « la méthode propre de l' « analyse » utilisée pour le faire »[1]. L'analyse ici n'est pas, en effet, appliquée aux états de choses objectifs dont la science est censée traiter, mais aux énoncés scientifiques, non aux choses mais au langage qui en parle : « cette analyse perçue comme révolutionnaire ne se rapporte précisément pas aux données objectives dont traitent les sciences, au sens de la « Science », mais aux propositions de cette science, en un mot, elles ne se rapportent pas aux choses, mais au langage »[2]. Ainsi caractérisée, la « philosophie analytique » ne se réduit donc pas au positivisme logique et à son idée centrale de la « science unifiée ». Celui-ci ne représente plus qu'une phase « intermédiaire vite passée dans le développement d'une philosophie qui débute avec la conception de B.Russell, G.E.Moore et surtout dans le *Tractatus logico-philosophicus* du jeune Wittgenstein et qui atteint son but spécifique avec l'école « linguistique » du dernier Wittgenstein aujourd'hui dominante à Cambridge et à Oxford »[3]. C'est donc cette conception « britannique » de la philosophie analytique que Apel adopte. Les articles qu'il consacre à l'évolution de cette philosophie débutent ainsi, généralement, par un examen de l'atomisme logique (ou de façon plus restrictive du *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein), se poursuivent par l'analyse du positivisme logique, pour se terminer par l'étude des conceptions pragmatiques (et notamment la notion de « jeux de langage » du « dernier » Wittgenstein). L'unité de la diversité des approches, des courants de la philosophie analytique, se trouve donc essentiellement dans le fait que les problèmes philosophiques, épistémologiques ou métaphysiques, sont toujours abordés du point de vue du langage (langage qu'il convient d'analyser pour éviter les confusions ou les métaphores à l'origine de tant de faux problèmes philosophiques). C'est par le langage que toute réalité est appréhendée[4].

Mais, ce « tournant linguistique » implique que la philosophie analytique, malgré sa méthodologie explicite privilégiant l' « explication » , soit confrontée au problème du sens et de la « compréhension » (ce qui permet à Apel de confronter cette philosophie et la tradition herméneutique et même, comme nous l'avons souligné, de pointer des convergences). Il existe ainsi, selon Apel, une « équivoque méthodique-méthodologique »[5] dans la philosophie analytique et la théorie de la science qui lui correspond, équivoque résidant dans les deux

[1] *Ibid*., p.274
[2] *Ibid*., p.274
[3] *Ibid*., p.276
[4] J.G.Rossi, dans son livre *La philosophie analytique* (PUF, 1989) explique ainsi que la caractéristique principale de ce mouvement aux approches diverses réside dans le fait que le langage y joue « le rôle des formes de la sensibilité et des catégories de l'entendement dans l'entreprise critique de Kant ».
[5] « Le déploiement de la philosophie analytique du langage » et le problème des « sciences de l'esprit », *Transformation de la philosophie*, Ed du Cerf, vol.1, p.275

traits distinctifs soulignés : d'une part, la revendication d'objectivisme, d'autre part, la reconnaissance de la médiation incontournable du langage[1].

L'unité linguistique de la philosophie analytique justifie donc la possibilité d'une confrontation avec la tradition herméneutique sur le problème de la signification et de la compréhension. Elle ne suffit, toutefois, pas pour comprendre le passage de la confrontation à la convergence. C'est parce qu'au-delà de l'inspiration « familiale » commune vers l'analyse du langage, il existe des approches diverses, des conceptions différentes du sens et de la compréhension que ce mouvement n'a pas joué seulement dans les analyses de Apel le rôle d'interlocuteur défendant une position opposée à celle de l'herméneutique (à l'intérieur d'un dialogue rendu possible par un tournant linguistique commun) mais a pu être présenté comme un partenaire partageant des positions convergentes (positions auxquelles la pragmatique transcendantale de Apel s'opposera, prenant la place initialement confiée à l'herméneutique heideggerienne, détrônée en quelque sorte de son rôle en raison de son échec - progressivement dénoncé par Apel - à éviter que le refus de l'oubli de l'histoire et de la facticité ne soit synonyme d'un oubli du *logos*).

C'est avec l'aide des aspects de la sémiotique distingués par Morris, que Apel étudie cette diversité des approches existant à l'intérieur de « la » philosophie analytique et qu'il dégage la logique du développement historique de ce mouvement. Dans les *Fondements de la sémiotique* paru en 1938[2], Morris distingue, en effet, comme Apel le rappelle fréquemment[3], trois dimensions du langage : « la « syntaxe » qui porte sur les relations intralinguistiques des signes entre eux, la « sémantique » sur la relation entre les signes et les faits extralinguistiques qu'ils désignent et la « pragmatique » sur la relation entre les signes et leurs utilisateurs. Ces trois dimensions de la « sémiose » correspondent à trois réponses possibles à la question « du fondement en droit des propositions sensées »[4], trois réponses différentes (malgré le partage d'un motif unitaire, à savoir le principe de vérification) qui se sont succédées. Ce schéma en

[1] Nous aurons l'occasion de revenir dans cette première partie sur cette ambiguïté méthodico-méthodologique dont l'origine se trouve pour Apel dans le *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein et qui se perpétue dans le néo-positivisme du Cercle de Vienne

[2] Morris, *Foundations of the theory of signs*, The University of Chicago Press, 1975

[3] Cf par exemple « Langage et vérité dans la situation actuelle de la philosophie », *Transformation de la philosophie*, Ed du Cerf, p.160-161) ou encore „ Szientismus oder transzendentale Hermeneutik ? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus" dans *Transformation der Philosophie*, vol.2, Suhrkamp,1988, p.178

[4] « Langage et vérité dans la situation actuelle de la philosophie », *Transformation de la philosophie*, Ed du Cerf p.161

trois phases de Morris trouve « une correspondance explicite dans le développement historique de la philosophie analytique »[1]. Conformément à ce déploiement historique des trois phases de la sémiose, Apel distingue ainsi dans ses reconstructions l'atomisme logique (en se référant de façon privilégiée au *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein), le positivisme logique et les approches pragmatiques[2].

Ce n'est pas, toutefois, cette tripartition, effectuée à l'intérieur de la philosophie analytique à l'aide de la sémiotique de Morris, qui sert à Apel de véritable fil conducteur-organisateur. C'est bien plutôt une bipartition qu'il souligne, insistant, en effet, dans toutes ses reconstructions sur la distinction entre les approches syntaxiques et sémantiques du sens (alors regroupées en une phase logiciste) d'une part, les approches pragmatiques, d'autre part. Un tel « découpage » n'est pas anecdotique. Si Apel intègre, en effet, l'atomisme logique et le positivisme logique à l'intérieur d'une même phase, c'est pour mettre en évidence une continuité des présuppositions métaphysiques de l'atomisme logique jusqu'au positivisme logique du cercle de Vienne. La seconde phase va rompre avec ces présuppositions en ne se référant plus à la possibilité d'un langage idéal de la science, mais en se tournant vers le langage ordinaire. C'est en raison de ce tournant pragmatique (critique à l'égard « du logicisme et du scientisme abstraits qui caractérisaient la première phase de la philosophie analytique »[3]), qu'une convergence avec l'herméneutique pourra être évoquée. C'est donc cette périodisation en deux phases que nous suivrons.

1) Les apories des approches syntaxico-sémantiques du sens

Les reconstructions que mène Apel de la phase logiciste de la philosophie analytique illustrent parfaitement l'intérêt philosophique (et non purement historique) de sa démarche. Il ne s'agissait, en effet, pas seulement pour lui de présenter à un public allemand une tradition philosophique différente mais, comme nous l'avons souligné dans l'introduction, de passer par la confrontation des analyses pour mieux en dégager les spécificités et les apories. Aucun

[1] « Le déploiement de la philosophie « analytique du langage » et le problème des « sciences de l'esprit » », *Transformation de la philosophie*, vol.1, Ed du Cerf, p.276.
[2] Il évoque ainsi dans l'article „ Heideggers philosophische Radikalisierung der „ Hermeneutik " und die Frage nach dem „ Sinnkriterium " der Sprache" (*Transformation der Philosophie*, vol.2, Suhrkamp,1988, p.276-334) les trois phases de la philosophie analytique.
[3] « Le problème de l'évidence phénoménologique à la lumière d'une sémiotique transcendantale », *Critique*, n° 464, 1986, p.80

article ne présente donc de façon seulement descriptive et exhaustive les différentes phases de la philosophie analytique.

Le constat du peu de place fait à Russell, celui du privilège accordé à Wittgenstein ou encore celui de l'insertion systématique des analyses dans le cadre de confrontations pointant des divergences ou des convergences avec l'approche herméneutique pourraient susciter des réserves face à une attente strictement « historico-antiquaire » et mériteraient, à tout le moins, souvent une justification explicite. Mais, si l'on rappelle le diagnostic effectué par Apel dans la longue introduction de sa thèse (à savoir le véritable défi philosophique que les apories liées au paradigme instrumental du langage représentent), on peut alors comprendre que des choix soient effectués et des jugements portés.

Ainsi, l' « intérêt » de Wittgenstein (qui constitue, pour Apel, la « figure-clef de la philosophie analytique »[1]), c'est, à ses yeux, d'une part, de rendre visibles « les présuppositions métaphysiques et les apories de la première phase de la philosophie analytique »[2] et, d'autre part (en raison de l'évolution de sa pensée du *Tractatus logico-philosophicus* aux *Investigations philosophiques*), d'incarner la bipartition centrale de la philosophie analytique, le passage « de la glace glissante de la pure logique…au sol raboteux du langage ordinaire »[3], condition d'une confrontation avec l'herméneutique dépassant la simple opposition. Il est, en effet possible, explique Apel, de « comparer l'évolution philosophique de Wittgenstein - malgré la solitude et l'obstination relatives de ce penseur - au développement global de l'analyse néopositiviste du langage (…) depuis le scientisme syntactique-sémantique jusqu'au point de vue pragmatique »[4].

Cette évolution de la phase logiciste à la phase pragmatique est, de même, non seulement « constatée » de manière axiologiquement neutre, mais « évaluée » comme prise de conscience nécessaire de la réduction que les approches syntaxique et sémantique opèrent, en occultant le rôle de l'interprète du signe dans les éléments entrant en jeu dans la signification. L'évolution de Morris, comme celle de Wittgenstein, vers une concrétisation pragmatique à

[1] „Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendentale Voraussetzung der Sozialwissenschaften", *Transformation der Philosophie*, Vol. 2, p.235

[2] „ Heideggers philosophische Radikalisierung der « Hermeneutik ", *Transformation der Philosophie*, vol.1, p.308

[3] J.F.Malherbe se sert de ces expressions du §107 des *Investigations Philosophiques* de Wittgenstein comme titres des chapitres IV et V de son livre *Epistémologies anglo-saxonnes,* PUF, 1981.

[4] « Langage et vérité dans la situation actuelle de la philosophie », *Transformation de la philosophie*, vol I, Ed du Cerf p.171

partir de la conception logiciste constitue, en effet, pour Apel, une meilleure compréhension de la signification et non seulement une compréhension « autre ». C'est un progrès dans la prise en compte de la facticité, progrès devant, toutefois, être à son tour dépassé pour éviter l'oubli du *logos*. La phase logiciste (regroupant ici l'atomisme logique et le positivisme logique) est donc toujours étudiée comme un exemple d' « exagération qui donne à voir », exemple à ne pas suivre si l'on veut éviter les apories auxquelles elle conduit.

a- *la métaphysique de l'atomisme logique et les apories du Tractatus logico-philosophicus de Wittgenstein*

Adoptant la conception britannique de la « philosophie analytique », Apel situe le point de départ de ce mouvement « chez B.Russell, G.Moore, et surtout dans le *Tractatus logico-philosophicus* du jeune Wittgenstein »[1] auquel il limite généralement les pages qu'il consacre à l'atomisme logique[2] y voyant « le point culminant à ce jour, de cette tentative - qui parcourt toute l'histoire de la logique -, pour reproduire l'un par l'autre l'ordre du monde, l'ordre logico-mathématique et l'ordre du langage selon le présupposé de l'identité de leur forme »[3].

Deux articles illustrent particulièrement bien l'intérêt de Apel ainsi que les principaux points de sa reconstruction de ce commencement de la philosophie analytique. Le premier - « Le déploiement de la philosophie « analytique du langage » et le problème des « sciences de l'esprit »[4] - étudie l'évolution de la philosophie analytique dans son ensemble quand le second - « Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens »[5] - se concentre plus spécifiquement sur celle de Wittgenstein. Dans un cas comme dans l'autre, l'étude de l'atomisme logique se réduit à celle du *Tractatus* et l'intention de Apel y est la même : mettre

[1] « Le déploiement de la philosophie analytique du langage » et le problème des « sciences de l'esprit » », *Transformation de la philosophie*, vol 1, Ed du cerf, p. 276

[2] Apel présuppose connu plus qu'il n'expose le travail de Russell qui donna à sa philosophie en 1918 le nom d' « atomisme logique ». Par l'analyse, il est possible, selon Russell, d'aboutir à des atomes logiques, des constituants propositionnels atomiques dont la vérité détermine celle d'une proposition complexe. Il convient pour cela de ne pas se fier à la simplicité grammaticale mais de renoncer, au contraire, au parallélisme de la grammaire et de la logique en se tournant plutôt vers un langage artificiel logiquement parfait nous permettant de parvenir aux faits atomiques, corrélats extra-langagiers de ces propositions atomiques et d'éviter les entités fictives, les pseudo-sujets du langage ordinaire. Si, pour Russell comme pour le « premier » Wittgenstein, de nombreux faux problèmes philosophiques disparaîtraient d'eux-mêmes si le langage ordinaire était calqué sur une syntaxe logique parfaite et si, pour l'un comme pour l'autre, la structure logique d'un langage ne peut être décrite dans ce langage lui-même par refus de toute réflexivité, cette structure peut, toutefois, selon Russell être décrite dans un métalangage quand, pour Wittgenstein, elle relève de l'indicible.

[3] « Langage et ordre. Analyse du langage dans le sens de l'herméneutique du langage », *Transformation de la philosophie*, vol.1, Ed du Cerf, p.191

[4] *Transformation de la philosophie*, vol.1 Ed. du Cerf, p.273-344

[5] *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, vol. I p.335-377

en évidence les conditions de l'établissement d'une relation entre la philosophie analytique et l'herméneutique, conditions non remplies si l'on se réfère à la phase logiciste.

Quelles sont, en effet, les présuppositions historiques de l'atomisme logique sur la question de la compréhension du sens ? Elles peuvent, souligne Apel, être caractérisées ainsi : « dans le cas de Russell et de son élève Wittgenstein, le projet leibnizien d'une construction d'un langage philosophique de précision coïncidait avec la tradition empirico-nominaliste de la critique du langage (de la métaphysique) »[1]. Le « premier » Wittgenstein, comprend, en effet, le sens, non comme « l'intention consciente-inconsciente » de l'auteur, mais comme « le contenu d'information des propositions langagières »[2] et les conditions de possibilité du sens et de sa compréhension (conformément à la synthèse de la tradition logiciste et de la tradition empiriste) sont, elles, réduites à deux présuppositions absolues postulées :

« 1) la « forme logique » commune au langage et au monde, forme règlant la combinaison syntaxique des signes langagiers et prescrivant simultanément la forme catégoriale aux faits du monde qui sont à décrire ;

2) les « objets », qui, comme « signification » des « noms », c'est-à-dire des éléments combinables de l'énoncé, forment la « substance formelle du monde ». »[3].

Wittgenstein distingue, comme Apel le reconnaît, les conditions de possibilité du « sens » des propositions des conditions de possibilité de la « vérité » des propositions, ces dernières se divisant aussi « en conditions de possibilité de la « forme logique » du langage et en conditions de possibilité du monde expérimentable à représenter langagièrement. Ainsi, pour établir la vérité d'une proposition complexe la simple prise en compte de la logique des fonctions de vérité ne suffit pas : il faut, également, comparer les propositions élémentaires avec les faits et aller au-delà d'une simple compréhension de la forme logique[4]. «La différence entre le problème de la compréhension et le problème de la vérité tient, selon Wittgenstein, à ce que, dans un langage construit d'une manière logique irréprochable, nous devons présupposer que nous avons coordonné aux mots des objets comme étant leur signification, mais nous ne pouvons pas présupposer a priori que les propositions du langage

[1] *Ibid*., p337
[2] *Ibid*., p338
[3] *Ibid*., p.339
[4] Cela n'est pas nécessaire selon Wittgenstein pour comprendre la signification des propositions, même si le sens des propositions dépend non seulement de leur forme logique mais aussi des objets extra-langagiers qui forment la signification des mots.

sont coordonnées aux faits; nous devons simplement présupposer a priori de nouveau que les propositions, en vertu de leur forme logique, sont coordonnées à des faits possibles, c'est-à-dire à des états de choses dans l'espace logique ».[1]

Mais, si pour Wittgenstein, les conditions de sens ne coïncident pas avec les conditions de vérité, il n'en reste pas moins qu'une relation très étroite les unit, car comme il l'écrit dans le *Tractatus* : « 4.024 - Comprendre une proposition, c'est savoir ce qui arrive quand elle est vraie »[2], proposition que Apel commente ainsi: « Si je dois pouvoir, par la forme logique de la proposition, reconnaître ce qui arrive si elle est vraie, alors ceci signifie qu'une compréhension de la forme logique du langage inclut la façon dont je peux déterminer si la proposition est vraie. Comprendre une proposition signifie, par conséquent, pouvoir donner la méthode logico-langagière de sa possible vérification. »[3].

A partir de cet exposé des conditions de possibilité du sens, il est alors simple pour Apel de passer à ce qui peut être considéré comme dépourvu de sens selon Wittgenstein : « de ce principe appelé principe de vérification par les néopositivistes comme critère de sens du langage, on peut également tirer encore une conséquence critique pour une théorie de la compréhension du sens : si une proposition langagière ne « montre pas », par sa forme logique, ce qui arrive si elle est vraie, alors, soit elle n'a aucun sens, soit nous n'avons pas encore compris son sens qui est éventuellement caché par la forme externe du langage ordinaire. On perçoit ici l'impulsion critique de la théorie de la signification wittgensteinienne qui, tout comme le postulat d'un critère du sens logico-langagier, est exprimée dans une formulation suggestive du *Tractatus* : « 4.003- La plupart des propositions et des questions qui ont été écrites sur des matières philosophiques sont non pas fausses, mais dépourvues de sens. Pour cette raison, nous ne pouvons absolument pas répondre aux questions de ce genre, mais seulement établir qu'elles sont dépourvues de sens. La plupart des questions et propositions des philosophes viennent de ce que nous ne comprenons pas la logique de notre langage. (Elles sont du même genre que la question de savoir si le Bien est plus ou moins identique que le Beau.) Et il n'est pas étonnant que les problèmes les plus profonds ne soient en somme nullement des problèmes ». »[4].

[1] *Ibid.*, p.341
[2] *Tractatus logico-philosophicus*, Gallimard, coll.Tell, Paris, p48
[3] « Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens », *Transformation der Philosophie*, vol.1, p.341
[4] *Ibid.*, p.343

Cette présentation du critère du sens selon le *Tractatus* permet déjà de mesurer la distance qui sépare l'approche de la première phase de la philosophie analytique de celle de l'herméneutique sur la question de la compréhension et du sens. La question du traitement des propositions intentionnelles permet à Apel de montrer l'opposition entre ces deux traditions et la difficulté d'amorcer un dialogue entre elles, malgré leur volonté commune de travailler sur la compréhension et le sens. Wittgenstein a, en effet, été confronté à un problème particulier : l'existence dans le langage de propositions ayant la forme « A croit que p », « A pense p », « A dit p ». Le problème que ces propositions posent réside dans le fait qu'ici, apparemment, un jugement est contenu dans un autre jugement, mais non comme condition de vérité de la proposition complexe (comme cela était uniquement prévu dans l' « atomisme logique » de Russell et Wittgenstein). La proposition « Pierre croit que Dieu existe » n'est à l'évidence, par exemple, pas une fonction de vérité de la proposition « Dieu existe » : elle pourrait encore être vraie, selon les lois de la logique, si Dieu devait ne pas exister.

L'existence des propositions intentionnelles, « condition logique de possibilité des sciences de l'esprit compréhensives »[1], place alors Russell et Wittgenstein devant l'alternative ainsi présentée par Apel :

« 1. Soit on conçoit la signification d'un sens propositionnel par un sujet humain comme une relation entre deux objets simples ; on pourrait alors incorporer la proposition de croyance dans la philosophie de l' « atomisme logique » en tant que dépiction de faits élémentaires, c'est-à-dire qu'on ne peut davantage analyser. Mais, à proprement parler, cela implique une conception naturaliste de la dimension de l'intentionnalité, qui peut être suggérée, par exemple, par une interprétation béhavioriste de cette relation. Russell lui-même et plus tard les positivistes logiques se sont engagés essentiellement dans cette voie.

2. Si l'on ne se décide pas en faveur de cette interprétation naturaliste de la dimension d'intentionnalité, alors, on doit apparemment abandonner la conception d'un langage unifié de la science, qui réduit toutes les propositions, par le moyen de la logique des fonctions de vérité, à la dépiction d'états de choses atomiques dans le monde extérieur. »[2]

Le langage de la « science unifiée » est donc ici en conflit avec le langage consistant en propositions intentionnelles, langage des « *Geisteswissenschaften* ». Souhaitant sauver sa

[1] *Ibid*., p344
[2] *Ibid*., p.344-345

« conception de la structure unifiée de toutes les propositions pleines de sens »[1], Wittgenstein propose une interprétation du problème des propositions intentionnelle jugée par Apel « curieuse » et « hautement caractéristique de la théorie de la compréhension du *Tractatus* ».

En quoi consiste, en effet, la solution de Wittgenstein ? Si, reconnaît Wittgenstein dans la proposition 5.541 du *Tractatus* « il semble, en effet, superficiellement que la proposition p se trouve dans une sorte de relation à un objet A », il est pourtant nécessaire de dépasser cette apparence car : « il est clair que « A croit que p », « A pense p », « A dit p » sont de la forme « p' dit p » : et ici il ne s'agit pas de la coordination d'un fait et d'un objet, mais de la coordination de faits par la coordination de leurs objets » (5.542).

La solution de Wittgenstein consiste donc à réduire la proposition intentionnelle à la forme d'une proposition portant sur le sens d'un signe propositionnel : il s'agit de la fonction picturale, fonction de dépiction du langage reposant sur la « coordination » du fait signifié et du fait signifiant. Wittgenstein - explique Apel - « réduit la compréhension psychologique des intentions de sens à la compréhension sémantique du sens des propositions »[2].

Cette solution, qui vise à faire disparaître le sujet psychologique, en discréditant la problématique de la « conscience intentionnelle » remplacée par la problématique sémantique du langage comme dépiction du monde, n'implique toutefois pas, selon Apel, l'absence de tout « sujet » et ne justifie donc pas, par avance, l'interprétation néopositiviste. L'interprétation néopositiviste du *Tractatus* repose, en effet, selon Apel sur une mécompréhension qu'il convient de signaler pour dégager la richesse du *Tractatus*. La procédure, « hautement caractéristique de l'approche de la philosophie analytique inaugurée par Wittgenstein »[3], traduisant « la question kantienne sur la forme logique de la conscience d'objet en question sur la forme logique de la description d'objet »[4], rend bien superflue toute interrogation sur le sujet pensant comme la présupposition d'actes intentionnels. Il est également juste que, dans la proposition 5.631 du *Tractatus*, Wittgenstein déclare qu' « il n'y a pas de sujet pensant capable de représentation ». Ceci explique pourquoi « les

[1] *Ibid*., p345
[2] *Ibid*., p.346
[3] *Ibid*., p.346
[4] *Ibid*., p.346

néopositivistes ont souvent compris cette proposition comme une carte blanche pour une interprétation béhavioriste du sujet et de ses actes intentionnels »[1].

Il ne faut, cependant, pas, selon Apel, suivre une telle lecture partielle du *Tractatus*. La réduction néopositiviste, béhavioriste ne s'accorde pas, en effet, avec la réduction des propositions intentionnelles à des propositions sémantiques et avec le « caractère paradoxal de la théorie du langage du *Tractatus* »[2]. La lecture que font les néopositivistes du *Tractatus* provient, en effet, d'une incompréhension dans la mesure où « des propositions comme « " p" dit p » ne doivent pas être comprises comme des reproductions langagières de faits. Mais ceci veut dire aussi que la proposition «" p" dit p », à laquelle Wittgenstein avait préalablement reconduit la proposition « A dit p », conserve encore, elle-même, une forme apparente trompeuse ; elle a certes encore l'apparence d'une proposition de la forme « a R b », mais, en réalité, il ne s'agit pas du tout d'un état de faits intramondain, mais de la désignation d'un état de fait par un état de faits signifiant, et donc de ce qui est toujours déjà présupposé, lorsque nous parlons d'un état de faits intramondains. »[3].

Les propositions sémantiques sont donc impossibles puisque ce qu'elles veulent exprimer « se montre » dans l'emploi du langage. La sémantique transcendantale de Wittgenstein n'autorise aucun usage métaphorique. Bien sûr, précise Apel, cela n'empêche pas la construction de métalangages à l'infini. Mais, de cette façon, on ne peut aboutir au métalangage ultime[4] : « Nous ne pouvons ni construire ni anticiper la forme logique du langage qui est en même temps la forme logique du monde. Elle se montre déjà dans toutes

[1] *Ibid*., p.346
[2] « Le déploiement de la philosophie « analytique du langage » et le problème des « sciences de l'esprit », Ed du Cerf, p.281
[3] *Ibid*., p.281
[4] Cf. *Ibid.*, p.281-282 : « Si le langage doit être construit sur le mode d'un calcul logique pour pouvoir servir de langage scientifique, alors le discours sémantique sur la signification des signes appartient à un métalangage, ce qui veut dire tout d'abord qu'il n'appartient pas au langage logiquement transparent de la science. On peut certes, comme le proposait Russell dans l'introduction au *Tractatus*, formaliser à son tour le métalangage puis le méta-métalangage etc. *ad infinitum*, mais on ne parviendra jamais de la sorte à atteindre le métalangage ultime utilisé *actualiter* dans la construction langagière et avec l'aide duquel - par traduction - doit néanmoins être interprété tout langage de calcul. Sans cette interprétation par le métalangage à chaque fois ultime, le langage formalisé est certes objectivement donné (un état de choses de signes disponible dans le monde) mais il n'est justement pas encore un langage qui fonctionne sémantiquement. Mais, s'il est interprété avec succès à l'aide du métalangage ultime, c'est simultanément la preuve que nous ne pouvons pas concevoir, ni construire la forme logique du langage- par laquelle nous pouvons selon Wittgenstein reproduire des états de choses- à proprement parler en tant qu'état de choses, mais que nous la présupposons toujours déjà. » la forme logique du langage, qui nous permet selon Wittgenstein de pouvoir représenter les faits, ne peut être elle-même représentée ou construite comme un fait mais est toujours déjà présupposée. C'est à cela que Wittgenstein pense lorsqu'il dit explicitement : « la logique (du langage) est transcendantale » (6.13) »

les tentatives de construction comme condition de possibilité de la construction. »[1]. Les formulations sur la relation langage-monde ne sont pas acceptables au regard de l'idéal d'un « langage-objet » : elles sont métaphoriques. Ainsi la proposition : « les mots ont des références » sonne comme la proposition : « les hommes ont des barbes » mais, si l'on veut montrer l'aspect trompeur de cette métaphore en disant : « la relation sémantique entre le langage et les faits n'est pas une relation comme celle qui existe entre deux objets donnés présents dans le monde », alors on doit pourtant dans cette proposition faire usage de l'image langagière d'une relation entre deux objets. Un tel usage métaphorique ou analogique du langage (inévitable en philosophie et Apel renvoie aux difficultés rencontrées par Kant pour distinguer le schématisme métaphorique de l'affection de notre sensibilité par la chose-en-soi comme un schématisme analogue d'une relation causale empirique) provient d'une confusion des types : le philosophe exprime une proposition auto-référentielle or, selon la théorie des types de Russell, cela ne peut mener qu'à un non-sens.

On pourrait alors objecter qu'une distinction peut être faite entre les propositions philosophiques portant sur le langage dans sa totalité et les propositions empiriques-sémantiques des sciences de l'esprit (Apel citant l'exemple suivant : « La proposition de Goethe « Sur tous les sommets, le repos » signifie ceci et ceci »[2]) en réservant le non-sens aux premières, les secondes ne semblant pas auto-référentielles. Wittgenstein les traite, cependant, implicitement ainsi : « selon Wittgenstein également, dans les propositions sur le sens des propositions, c'est-à-dire sur le langage, le sujet du langage est en dernier ressort occupé de lui-même ; et c'est pour cette raison que philosophie et science de l'esprit sont scientifiquement impossibles, parce que, considérées sérieusement, toutes deux ne sont pas préoccupées de faits qui arrivent dans le monde, mais du langage comme condition de sens des faits .»[3].

Par cette « transcendantalisation sans retenue du subjectif »[4], Wittgenstein parvient donc à l'affirmation de l'identité de la forme logique des propositions intentionnelles avec la forme logique des propositions sémantiques. La forme apparente des propositions et les sujets qu'elle évoque masque la forme universelle du langage de dépiction, de reproduction du monde et « le » sujet de ce langage, sujet transcendantal, qui se montre dans cette forme

[1] *Ibid*., p 283
[2] *Ibid*., p.284
[3] *Ibid*., p.285
[4] *Ibid*., p286

logique. Ce que Wittgenstein voulait donc dire, explique Apel, ressort clairement du contexte. Pour Wittgenstein, « le sujet pensant ne se rencontre pas comme une chose dans le monde descriptible »[1], comme les propositions 5.632 et 5.641 du *Tractatus* [2] en témoignent.

Loin donc de vouloir faire disparaître tout sujet, Wittgenstein effectue plutôt, selon Apel, une « transcendantalisation radicale qui identifie le sujet métaphysique comme limite du monde au sujet logique du langage »[3], ce dont témoigne la distinction entre ce qui peut se dire et ce qui - ne pouvant être énoncé- se « montre » simplement. « Wittgenstein pense la « différence transcendantale » entre ce qui peut être expérimenté (c'est-à-dire, selon Wittgenstein, ce qui peut être décrit ou déclaré) et les conditions de possibilité de l'expérience (selon Wittgenstein, la « forme logique » du langage et en même temps du monde) de telle sorte qu'il doit déclarer que ses propres propositions - les propositions d'une sémantique transcendantale - en tant que propositions tentant d'énoncer ce qu'est la condition transcendantale de possibilité de leurs énoncés, sont des non-sens »[4]. Cette reconnaissance de non-sens, Wittgenstein l'effectue dans la proposition 6.54 du *Tractatus* lorsqu'il écrit : « Mes propositions sont élucidantes à partir de ce fait que celui qui me comprend les reconnaît à la fin pour des non-sens... ».

Le sujet du *Tractatus* n'est donc pas le sujet empirique ou le sujet psychologique. Son statut est transcendantal et il ne peut être question, ici, de concrétiser la conscience transcendantale, de penser à une intersubjectivité historiquement située et relativisée. Wittgenstein conteste radicalement la possibilité d'une approche « à la fois subjective et objective, empirique et transcendantale, car une telle possibilité est incompatible avec le programme d'un langage unifié qui dépeint seulement les faits objectifs »[5]. L'intersubjectivité linguistique, postulée par Wittgenstein, rend donc toute communication entre les individus inutile, la connaissance objective pouvant être atteinte sans compréhension et sans échange intersubjectif. Ici se montre, selon Apel, une des présuppositions métaphysiques de l'atomisme logique comme du positivisme logique (présupposition essentielle et souvent

[1] „Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens", *Transformation der Philosophie* , p.346
[2] *Tractatus logico-philosophicus* : « 5 .632 - Le sujet n'appartient pas au monde, mais il constitue une limite du monde" et 5.641 : "Il y a donc réellement un sens dans lequel il peut être question d'un moi non psychologique en philosophie. Le moi apparaît en philosophie du fait que le « monde est notre propre monde ». Le moi philosophique n'est pas l'homme, ni le corps humain, ni l'âme humaine dont traite la psychologie, mais le sujet métaphysique, la limite- non pas une partie du monde ».
[3] „Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens", *Transformation der Philosophie*, p.347
[4] *Ibid*, p347
[5] *Ibid*, p 349

cachée, nous y reviendrons) : celle du solipsisme méthodique. Cette « critique du langage pur »[1] qui discrédite le langage de la critique, doit donc « être comprise moins comme une version dialectique que bien plutôt paradoxale »[2] de philosophie transcendantale. Elle déterminera ainsi l'équivoque méthodico-méthodologique du développement néopositiviste de la philosophie analytique dans sa seconde phase.

Quel est alors l'apport de cette confrontation avec la première période de la philosophie analytique ? Une phrase de l'article « La radicalisation philosophique heideggerienne de l' « herméneutique » et la question du « critère du sens » du langage »[1] permet de le mettre en évidence et de comprendre le privilège accordé au *Tractatus.* Apel y écrit en effet : « Le mérite du jeune Wittgenstein réside, selon moi, dans le fait d'avoir rendu visibles les présuppositions métaphysiques et les apories de la phase 1 de la philosophie analytique »[3] (ceci, comme nous l'avons vu, aboutissant à une version paradoxale de philosophie transcendantale).

Quelles sont donc ces présuppositions métaphysiques et à quelles apories (particulièrement visibles dans le *Tractatus*) mènent-elles? Elles sont pour Apel au nombre de trois[4] :

-1- l'existence de « vérités de raison basées sur la logique »,

-2- l'existence de vérités de faits basées sur l'expérience »,

Ces deux premières présuppositions, néo-leibniziennes, donnant lieu à une troisième :

-3- celle d'un « langage idéal de la science qui rassemble la logique mathématique et les faits d'expérience d'une manière univoque. »

Cette troisième présupposition pourrait sembler, au premier abord, « être équivalente à la reconnaissance de la fonction quasi-transcendantale de la communication langagière comme condition de possibilité et de validité de la connaissance humaine »[5]. Une telle

---

[1] Apel emploie ici une expression de Stenius, *Wittgenstein's « Tractatus » : a critical exposition of its main lines of thought*, Oxford ; Blackwell, 1960

[2] « Le déploiement de la philosophie « analytique du langage » et le problème des « sciences de l'esprit » », *Transformation de la philosophie*, Ed du Cerf, p.285

[1] „Heideggers philosophische Radikalisierung der "hermeneutik" und die Frage nach dem "Sinnkriterium" der Sprache", *Transformation der Philosophie*, Vol.1,p.276-334.

[3] *Ibid*.,p308

[4] On peut ici se reporter notamment à l'article "The a priori of communication and the foundation of the humanities", *Man and world*, vol.5, n°1, 1972, p.3-37

[5] *Ibid*., p. 9

interprétation « intersubjectiviste » ou « communicationnelle » manquerait, toutefois, totalement la présupposition essentielle de l'atomisme logique : le solipsisme méthodique. Selon Apel, en effet, le postulat métaphysique de « la » forme logique commune au langage et au monde implique, non pas la reconnaissance de l'intersubjectivité, mais bien plutôt celle du solipsisme, tout comme (et pas moins) que « la tradition de la philosophie rationaliste qui, de Descartes à Husserl, concevait la vérité comme l'évidence pour la conscience »[1].

Le solipsisme méthodique représente, pour Apel, la présupposition ultime d' un langage universel n'accordant du sens qu'aux propositions de la science de la nature. La validité comme la possibilité de la science y est, en effet, renvoyée à l'unité transcendantale du « je » comme unité du langage. Or, comme ce je transcendantal n'existe pas dans le monde (mais est seulement la limite du monde), la communication intersubjective sur l'usage du langage n'est aucunement nécessaire, tout scientifique se trouvant pré-accordé langagièrement aux autres « par une garantie mystique »[2]. Autrement dit, l'identité entre le solipsisme et le réalisme autorise le scientifique à réduire tous les autres scientifiques, comme bien sûr tous les autres hommes, à des objets de description.

Le « premier » Wittgenstein représente donc, pour Apel, celui qui a introduit le solipsisme méthodique comme présupposition transcendantale de la philosophie analytique et qui a rendu ainsi la compréhension intersubjective superflue par une nouvelle version de l'harmonie préétablie. Cette métaphysique néo-leibnizienne conduit alors à des apories reconnues explicitement par Wittgenstein dans le *Tractatus* (et là est son « mérite »). Le refus de toute évidence phénoménologique et celui de toute réflexivité (puisqu'il est impossible de sortir du « schème » que constitue la forme logique ou que cela aboutit inéluctablement à des paradoxes) conduisent Wittgenstein à deux apories significatives.

Le refus de tout recours à l'évidence (leitmotiv anti-phénoménologique lié à l'idée que la fondation de la logique n'est possible qu'avec des moyens logiques), aboutit « logiquement », inévitablement, tout d'abord, à l'aporie de la fondation empirique des propositions élémentaires par les « faits » : « Wittgenstein ne peut que « postuler qu'ils soient les corrélats des propositions élémentaires qui les décrivent, mais il ne peut démontrer qu'ils

[1] *Ibid*., p.10
[2] *Ibid*., p.13

le soient effectivement »[1]. Mais elle mène aussi, d'autre part, à l'aporie de la fondation de la réflexion philosophique, aporie rencontrée dans le problème des propositions intentionnelles liée au refus de la réflexivité. Ces propositions sont, en effet, considérées comme des non-sens, car ne pouvant être dérivées des propositions élémentaires du système par la médiation des fonctions de vérité. Cette aporie apparaît « clairement dans le principe sémantique de la théorie russellienne des types : il est contradictoire par rapport à lui-même. Il s'énonce : il vaut de *tout* signe, qu'aucun signe de signes ne peut se rapporter à *tous* les signes, et par là à lui-même » [2] tout comme l'exprime la proposition 6.54 du *Tractatus*, dans laquelle Wittgenstein caractérise ses propres propositions comme étant des non-sens.

L'héritage métaphysique leibnizien empêche donc d'envisager, malgré un questionnement commun sur le sens des propositions, une convergence de cette première phase de la philosophie analytique avec la problématique des sciences de l'esprit. La « suspicion de non-sens à l'encontre de la métaphysique traditionnelle » constitue plutôt - note Apel - « le contrepoint absolu à l'esprit d'une philosophie herméneutique et à sa théorie de la compréhension du sens »[3]. Wittgenstein, dans le *Tractatus*, ne vise pas à retrouver l'intention individuelle, vivante, résidant derrière le langage, à critiquer l'insuffisance de l' « imagination empathique » ou de la connaissance du contexte mais centre le critère du sens sur « la » forme logique. Le problème des propositions intentionnelles met ainsi en évidence l'opposition entre ces deux traditions et la difficulté d'amorcer un dialogue entre elles malgré leur volonté commune de travailler sur la compréhension et le sens. La présupposition d'un langage pur constitue une *reductio ad absurdum* du problème herméneutique : l'expérience la plus privée est « *eo ipso* intersubjective car structurellement médiatisée par *la* forme logique du langage»[4]. Si cette « *reductio ad absurdum* » de l'herméneutique par le « premier » Wittgenstein est « hautement instructive » y compris pour l'herméneutique[5], il ne peut,

[1] « Le problème de l'évidence phénoménologique à la lumière d'une sémiotique transcendantale », *Critique*, 464-465,1986, p. 83.
[2] *Ibid*., p.88
[3] „Wittgenstein und das problem des hermeneutischen Verstehens", *Transformation der Philosophie*, Vol. 1, p.343
[4] *Ibid.*, p.348
[5] Elle peut ainsi, souligne Apel, aider l'herméneutique à gagner son « auto-compréhension philosophique » en jetant « une nouvelle lumière sur une vieille réserve de la philosophie herméneutique à l'encontre de l'idée de la « conscience transcendantale » », celle-ci apparaissant, selon Apel, dans le besoin ressenti par Dilthey de revitaliser, de concrétiser le sujet transcendantal de Kant ou encore dans la transformation que Heidegger opère de la « conscience transcendantale » de Husserl. Le noeud de ces tentatives réside, pour Apel, dans l'identification de la conscience avec « celle des hommes vivant ou existant historiquement et communiquant » (Cf. „Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens", *Transformation der Philosophie*, Vol. 1, p.348).

toutefois, être question de déceler une véritable convergence entre l'atomisme logique et l'approche herméneutique « continentale ».

Cette difficulté à faire converger l'approche analytique (dans sa première phase) et la conception herméneutique du langage est également au cœur des écrits[1] où Apel concentre la question de cette rencontre des traditions sur leurs figures-clefs : Wittgenstein d'un côté, Heidegger de l'autre. Comme il le souligne dans un essai analysant rétrospectivement l'impact de la philosophie analytique sur sa biographie intellectuelle[2], c'est d'abord sur le mode d'une « opposition extrême » que Apel conçut la relation entre la conception analytique du langage et celle issue du tournant herméneutique de la phénoménologie, rejoignant par là (malgré l'originalité de son intérêt pour cette confrontation) la perception habituelle d'une fermeture hermétique de ces deux courants l'un vis-à-vis de l'autre.

C'est en centrant plus précisément sa réflexion comparative sur les deux figures-clefs de Wittgenstein et Heidegger que Apel parvint toutefois, dans une seconde étape de sa réception de la philosophie analytique, à déceler des points de convergence permettant de dépasser la simple confrontation première. Au-delà de l'orientation linguistique commune et donc de leur inscription dans le « tournant linguistique » caractérisant le XXème siècle, au-delà également de leur interrogation thématique commune sur le sens et la compréhension conduisant au constat premier de conceptions diamétralement opposées, la figure de Wittgenstein (contrairement à celle de Russell ou celle de Carnap), permit à Apel d'effectuer un rapprochement avec celle de Heidegger.

En confrontant, dans un premier temps, *Etre et Temps* de Heidegger avec le *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein, Apel en vint à dépasser l'opposition première en intégrant ces deux figures à l'intérieur de la catégorie des penseurs ayant radicalisé la philosophie transcendantale. Il existe, en effet, entre ces deux penseurs (si couramment

[1] On se reportera ici de manière privilégiée aux essais réunis dans la seconde partie du 1er volume de *Transformation der Philosophie* sous le titre „Hermeneutik und Sinnkritik" à savoir : „Wittgenstein und Heidegger : Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigskeitsverdacht gegen alle Metaphysik" , „Heideggers philosophische Radikalisierung der „Hermeneutik" und die Frage nach dem „Sinnkriterium" der Sprache" et „Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens" comme à la reprise ultérieure de cette comparaison „Wittgenstein und Heidegger : kritische Widerholung und Ergänzung eines Vergleichs"» parue en 1991 qui figure, notamment, dans *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, 1998, p.459- 503).

[2] « The impact of analytic philosophy on my intellectual biography », *From a transcendental semiotic point of view*, Manchester University Press, 1998

opposés par le contenu de leurs œuvres comme par leur style respectif) un soupçon commun sur l'absence de sens des propositions ontologico-spéculatives. « La suspicion sceptique menée par la critique du langage à l'encontre de la métaphysique et caractéristique du nominalisme anglais»[1]exposée explicitement par Wittgenstein dans le *Tractatus* justifie, pour Apel, la nécessité de ne pas s'en tenir à l'impression première de l'impossibilité d'un rapprochement avec Heidegger. « La remise en question de la métaphysique occidentale comme science théorétique »[2] constitue ainsi un point de référence commun permettant de dépasser l'idée première de philosophies hermétiquement closes l'une à l'autre et - en raison de sa permanence dans leurs pensées - de résoudre la « difficulté technique »[3] de leur transformation respective.

En les caractérisant comme deux « modes de la critique du sens »[4], Apel dépasse l'opposition habituellement énoncée entre ces auteurs, accordant, à l'intérieur de cette première phase de la philosophie analytique, une place à part à Wittgenstein. S'appuyant sur l'interprétation de Stenius[5], Apel souligne ainsi dans de nombreux textes la particularité de Wittgenstein en l'apparentant à la famille des philosophes transcendantaux et en insistant sur le fait que « le *Tractatus* ne devait pas être compris uniquement comme une source d'inspiration pour le positivisme logique mais également comme une philosophie transcendantale, à savoir comme une transformation de la « critique de la raison pure » de Kant en une « critique du langage pur » »[6]. Partant des présuppositions métaphysiques de la logistique (et notamment celle de la théorie figurative du monde), de l'idée que ce n'est qu'en référence à une expérience possible qu' « une proposition peut être dite « sensée », Wittgenstein refuse d'accorder à ses propres propositions un sens qui ne peut que se « montrer » dans le discours sensé (comme sa condition de possibilité). Pour « dire » la forme logique commune au langage et au monde, il faudrait, explique Wittgenstein, adopter un point de vue extérieur à la logique, point de vue impossible. C'est à l'aide de cette distinction logico-linguistique entre ce que l'on peut dire et ce qui se montre que Wittgenstein « cherche à fixer la limite entre ce qui, selon Kant, est accessible à la raison théorique et ce qui fait

[1] „ Wittgenstein und Heidegger : die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik", *Transformation der Philosophie*, Vol.1, p.227
[2] *Ibid*., p.228
[3] *Ibid*., p.228
[4] *Ibid*., p228
[5] Stenius, E., *Wittgenstein's 'Tractatus': a critical exposition of its main lines of thought*, Oxford, Blackwell, 1960
[6] « The impact of analytic philosophy on my intellectual biography », *From a transcendental semiotic point of view*, Manchester University Press, 1998, p.10

l'apparence transcendantale de l'usage exalté de la raison »[1], parvenant à une remise en question, non seulement de la possibilité d'une métaphysique dogmatique, mais également de celle d'une « philosophie transcendantale scientifique comme théorie de la connaissance »[2]. La philosophie ne peut dès lors constituer pour lui une théorie scientifique à côté d'autres théories scientifiques, mais doit être conçue comme une « activité de clarification des pensées »[3].

Cette interprétation du *Tractatus* comme critique transcendantale du sens permet, par la référence à Kant qu'elle suppose, de rapprocher Wittgenstein et Heidegger, présenté lui aussi par Apel (et ce dès son premier travail universitaire[4]) comme un penseur transformant et radicalisant la démarche kantienne plus que s'en affranchissant. Chez Heidegger aussi se trouve, en effet, un soupçon envers la métaphysique traditionnelle, envers les propositions ontologiques qui confondent l'ontologique et l'ontique, l'être et l'étant, faisant ainsi déchoir la compréhension pré-ontologique de l'être qui « se montre » implicitement dans le langage. « Si précédemment nous avions déjà pu interpréter la distinction wittgensteinienne entre ce qui peut être dit et ce qui se montre seulement comme une expression de la « différence transcendantale », cette différence se montre à présent comme expression de la « différence ontico-ontologique » de Heidegger »[5] souligne Apel.

Réunis par ce questionnement transcendantal qui les conduit au soupçon commun envers la métaphysique traditionnelle et ses incompréhensions, Wittgenstein et Heidegger partagent, également, le refus de concevoir la philosophie comme un système de propositions pouvant entrer en concurrence avec d'autres. Si pour Wittgenstein, la philosophie est activité de clarification et non doctrine, pour Heidegger elle n'est pas non plus une « *theoria* » mais un « faire » portant au jour, au « se montrer » ce qui précède et accompagne le phénomène[6]. Le « est » des propositions de la métaphysique traditionnelle représente donc, pour Wittgenstein comme pour Heidegger, une condition de possibilité du discours sur l'étant qui ne doit donc pas être confondue avec un étant.

---

[1] „ Wittgenstein und Heidegger : die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik", *Transformation der Philosophie*, vol.1, p.234
[2] *Ibid*., p. 234
[3] *Ibid*., p.239
[4] Nous renvoyons ici au chapitre I de notre travail.
[5] „ Wittgenstein und Heidegger : die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik", *Transformation der Philosophie*, vol.1, p.238
[6] Apel se réfère ici notamment au §7 de *Etre et Temps*

Ce dépassement de l'opposition première entre Heidegger et Wittgenstein et le rapprochement de leurs pensées rendus possibles par la référence à Kant et intégrant le *Tractatus* et *Etre et Temps* dans le cadre d'une critique du sens ne doivent, toutefois, pas être considérés comme le « dernier mot » de l'analyse de Apel sur le « premier » Wittgenstein et le dialogue possible de la pensée de ce dernier avec l'herméneutique heideggerienne.

Ne sous-estimant aucunement les limites d'un tel rapprochement, Apel s'efforce, au contraire, de les souligner afin d'évaluer et de hiérarchiser l'une par rapport à l'autre ces deux radicalisations opposées de la pensée kantienne, une telle démarche évaluative témoignant de l'intérêt philosophique et non seulement historique de ses études comparatives. Contrairement à Wittgenstein (pour qui ce qui se montre ne peut se dire en prétendant au sens), Heidegger - du moins dans *Etre et Temps*, comme le précise Apel - a « entrepris la tentative d'énoncer la structure du « laisser-être de l'étant » conformément au projet du monde du *Dasein* »[1] et ce dans un discours valide pour tous, sur un mode universel. Le « toujours déjà » peut être dit et, si le discours théorique traditionnel est à dépasser, il ne doit pas pour autant céder la place au silence. Cette différence conduit alors Apel à poser la question du concept de « métaphysique théorique » critiqué par chacun de ces deux penseurs et à se demander si « le concept positif de philosophie de l'un ne tombe pas encore sous le concept mis à distance par la critique de l'autre »[2].

A la question de savoir si l'ontologie fondamentale de Heidegger est une rechute dans la métaphysique démasquée comme dépourvue de sens par Wittgenstein, ou si c'est, au contraire, l'ontologie de Heidegger qui résout le problème du paradoxe du *Tractatus* (à savoir celui de la possibilité d'un discours sensé sur la forme a priori commune au langage et au monde), Apel répond en montrant l'insuffisance de la conception du premier Wittgenstein, conception pouvant être englobée et dépassée à l'aide de l'herméneutique heideggerienne. Le *Tractatus* ne représente, en effet, selon Apel, qu'un « cas limite de ce que l'on pourrait appeler, d'après Heidegger, la compréhension pré-ontologique de l'être par le langage »[3], cas limite, car identifiant les conditions formelles de possibilité de toute expérience avec la forme logique, remplaçant la constitution synthétique de l'objectivité pour une conscience par le fait

[1] „ Wittgenstein und Heidegger : die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik", *Transformation der Philosophie*, vol.1, p.240
[2] *Ibid*., p.229
[3] *Ibid*., p.240

transcendantal de la logique « du » langage, faisant coïncider sujet transcendantal et forme a priori du langage, solipsisme et réalisme.

Or, s'il ne peut y avoir, pour le premier Wittgenstein, de discours transcendantal sensé que le langage tiendrait sur lui-même et sur son rapport au monde, c'est en raison d'une conception réductrice du langage. « Le langage, et avec lui le sujet, sont en quelque sorte totalement « en avant »[1] d'eux-mêmes dans la représentation du monde » souligne Apel qui n'hésite pas à employer le vocabulaire de Heidegger pour mieux montrer la capacité de son analyse à englober (et donc à dépasser) celle du *Tractatus.*

C'est en mettant au jour les présupposés de cette conception limitant le langage à ne figurer que des états de choses existants que Apel en montre l'insuffisance. Si le *Tractatus* est bien pour Apel une critique du sens, il doit, toutefois, être soumis à une critique du sens plus approfondie. Ce travail de mise au jour des présupposés, Apel le mène à partir de l'étude de la copule « est » dans les propositions affirmatives particulières. Pour le Wittgenstein du *Tractatus*, en effet, dans les jugements particuliers sur les « états de choses » (paradigmes de la fonction linguistique), aucune auto-réflexivité n'est présente. Ainsi, quand je dis « le livre est sur la table », le « est » n'est pas pour Wittgenstein un constituant échappant à la théorie figurative et exprimant une réflexivité, un rapport à soi du langage par lequel une proposition affirmative affirmerait sa propre vérité. Wittgenstein ne comprend pas le « est » à partir de la fonction figurative qui porte sur l'état de choses « le livre…la table » mais il y voit la simple expression tautologique de la forme logique du langage. Aucune synthèse n'est ici présente pour Wittgenstein : « le sens du « est » se réduit à la tautologie A = A des mathématiques »[2]. Dans une telle optique, l'homme ne « parvient pas plus à rendre raison de la constitution du monde langagier des significations que l'animal de la constitution du monde agi et du monde perçu qui est coordonné a priori à son comportement instinctif »[3]. Pas plus ici que dans la biologie compréhensive de Uexküll - autre « cas limite » de philosophie transcendantale, qu'il avait étudié dès sa première dissertation[4] - Apel ne décèle une prise en compte de la spécificité du rapport de l'homme à son « monde ». Dans une telle optique tout

[1] *Ibid*.,p.242
[2] *Ibid.*, p.243
[3] *Ibid*., p.243
[4] *Dasein und Erkennen(Eine erkenntnistheorische Interpretation der Philosophie Martin Heideggers)* . Nous renvoyons ici au chapitre I de notre travail.

se passe comme si l'interprétation de tout contenu mondain était d'emblée achevée, nous pré-accordant par une compréhension du monde valide immédiatement universellement.

Or, s'il n'est pas question pour Apel de remettre en question l'absoluité du fait constaté dans la proposition « le livre est sur la table », il faut, par contre, mettre au jour les présupposés d'une telle proposition. Dire « le livre est sur la table » présuppose, en effet, par exemple, que « ceci *est* un livre » ou que « ceci *est* une table » et « la constitution de ces présupposés n'est manifestement en aucune façon indépendante de l'être-au-monde de l'homme pour lequel il est possible que se rencontrent des choses comme « quelque chose » (…) elle a plutôt été élaborée par l'homme avec la construction de sa langue, si peu qu'il en soit conscient»[1] . Autrement dit, de l'ontologique (et non seulement du logique) se cache derrière les propositions affirmatives particulières, une synthèse herméneutique est présente là où Wittgenstein ne voit qu'une tautologie analytique, de la dépendance derrière l'indépendance supposée des états de choses. Seul l'homme, parce qu'il « possède une relation compréhensive à son être comme possibilité, peut parvenir à « laisser-être » quelque chose comme « livre » ou « table », autrement dit, à trouver une signification au monde »[2]. L'idéal logistique d'un langage figuratif suppose donné (et d'emblée universellement) ce qui s'élabore historiquement, intersubjectivement, concrètement et témoigne de façon pré-réflexive d'un rapport à soi du discours humain.

L'ontologie fondamentale heideggerienne de *Etre et Temps* ne représente donc pas pour Apel une simple radicalisation « autre » de la philosophie kantienne que celle du *Tractatus*. Elle est plus pertinente, plus complète que celle de Wittgenstein car ne transférant pas « la synthèse kantienne de la conscience d'objet dans le cas limite analytique du A = A, mais dans le mouvement rétrograde vers la constitution pré-théorique du monde de la vie »[3]. La radicalisation heideggerienne de *Etre et temps* a le sens d'une concrétisation, celle du *Tractatus* d'une réduction logisciste.

Ce résultat de la confrontation entre le premier Heidegger et le premier Wittgenstein qui aboutit (malgré la participation à un questionnement transcendantal) à une confirmation de

[1] „ Wittgenstein und Heidegger : die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik", *Transformation der Philosophie*, Vol. 1, p.244

[2] *Ibid*., p.245
[3] *Ibid*., p.246

l'opposition de leurs conceptions et à l'affirmation par Apel du dépassement de la conception du *Tractatus* par l'herméneutique heideggerienne ne constitue pas, toutefois, la fin de l'analyse de Apel, deux points importants venant le relativiser. D'une part, comme nous le verrons, cette confrontation prend un tout autre sens quand Apel se réfère à l'évolution de ces figures. Mais, d'autre part, même dans son affirmation d'un dépassement de la conception logiciste par l'herméneutique heideggerienne, Apel laisse percevoir une insatisfaction par rapport à cette dernière, signe d'une distance croissante par rapport aux attentes dont témoignait sa première reconstruction de *Etre et temps*. Si l'herméneutique heideggerienne de *Etre et temps* permet, en effet, de mettre au jour les présupposés historiques, concrets, laissés dans l'ombre par l'approche logiciste, elle ne rend pas compte, comme Apel le signale dès les années 60, du *logos* philosophique, de la « possibilité d'une réflexion philosophique sur la forme interne du langage ». C'est la recherche d'une pensée dialectique dont les pôles seraient d'un côté, la constitution du sens pré-réflexive, historique et, de l'autre, la réflexion philosophique que Apel évoque ainsi (dans l'essai de 1966 : « Wittgenstein und Heidegger : die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik ») comme la voie de résolution véritable possible des paradoxes du *Tractatus* et non la simple référence à l'œuvre de Heidegger[1]. Avant, toutefois, d'étudier la suite de cette confrontation entre Heidegger et Wittgenstein, il faut nous tourner vers la seconde étape de la phase logiciste de la philosophie analytique, inspirée par l'atomisme logique de Wittgenstein : le positivisme logique.

b- la métaphysique cachée du positivisme logique

Lorsque Apel étudie la « seconde » phase de la philosophie analytique (qui correspond au « positivisme logique »[2]), il a essentiellement pour but de montrer que derrière la volonté

[1] Dans cet essai, Apel évoque, comme il l'avait fait dans l'introduction de sa thèse, l'analyse de Th .Litt qu'il présentait alors comme un « pendant intéressant » à la théorie logistique des types de Russell tout en signalant l'insuffisance de son formalisme. Il se référait alors à l'herméneutique heideggerienne comme à une véritable alternative. Dans l'essai de 1966, c'est, au contraire, la conception de Litt qui apparaît dépasser celle de Heidegger malgré la reconnaissance de la pauvreté de son autosuffisance systématique, la teneur en sens provenant du *logos* herméneutique. Deux raisons expliquent cette « inversion » : la connaissance de l'évolution de Heidegger d'une part, la prise de conscience d'un défi philosophique tout aussi important que celui de l'oubli de l'histoire : l'oubli du *logo*s d'autre part. Or, Heidegger n'a pas, écrit Apel, « suivi le chemin peut-être possible encore dans *Etre et Temps* d'un renouveau et d'une extension de la philosophie transcendantale par la critique du sens » croyant , au contraire, devoir « se distancier, par l'histoire de l'être, de la systématique quasi-théorétique de son ontologie fondamentale » „ Wittgenstein und Heidegger : die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik", *Transformation der Philosophie*, Vol 1, p.249

[2]Ce terme qui apparaît en 1931 (dans un article de Bumberg et Feigl : « *logical positivism : a new movement in european philosophy* ») désigne la tendance qui, à l'intérieur de l'empirisme logique, met l'accent sur la critique

affirmée de rupture avec toute métaphysique - y compris la métaphysique néo-leibnizienne de l'atomisme logique - résident des présuppositions métaphysiques cachées mais néanmoins fortement agissantes, impliquant une conception restreinte de la rationalité.

Il peut, bien entendu, sembler paradoxal de parler des présuppositions métaphysiques du positivisme logique du Cercle de Vienne dans la mesure où celui-ci se présentait comme une critique de tous les énoncés métaphysiques considérés comme des non-sens. Il serait ainsi possible de soutenir - reconnaît Apel - que « la seule présupposition ici impliquée est la logique même, qui, dans la science, doit être combinée d'une certaine façon avec l'observation des faits »[1], l'interrogation sur les présuppositions ultimes de la logique néopositiviste de la science aboutissant en première réponse au fait que « l'unique présupposition a priori impliquée dans la position de l'empirisme logique »[2] concerne l'acceptation de la logique formelle puisque « toute connaissance scientifique doit, avec son aide, être dérivée de l'observation de faits donnés »[3].

Cette réponse, qui exprime l'auto-compréhension de soi du positivisme logique, ne satisfait, toutefois, pas Apel pour qui il est nécessaire de s'interroger davantage en partant de la question suivante : « le positivisme logique, comme phase 2 de la philosophie de l'analyse du langage, a-t-il pu s'affranchir des présuppositions métaphysiques de la phase 1 (de « l'atomisme logique ») et si oui, à quelles présuppositions ultimes a-t-il effectivement ramené la question du critère du sens ? »[4].

Apel se propose donc de mettre en évidence l'héritage métaphysique provenant de l'atomisme logique et dont « bénéficie » le positivisme logique (et ce dès ses débuts). Vouloir, explique-t-il ainsi, comme le « premier » Carnap[5] se défaire des énoncés

---

de la métaphysique et développe l'idée d'une « science unifiée » en faisant du langage de la physique le paradigme de tout langage scientifique, réellement pourvu de sens. Cette tendance s'est développée dans le Cercle de Vienne constitué dans les années 20 autour de Schlick, Neurath, Waismann, Hahn, Gödel puis Carnap. Apel parle également du « néopositivisme du Cercle de Vienne ».

[1] "The a priori of communication and the foundation of the humanities", *Man and World*, 1972, vol.5, n°1, p.5

[2] „Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendentale Voraussetzung der Sozialwissenschaften", *Transformation der Philosophie*,vol.2, p.235

[3] *Ibid*., p.236

[4] „Heideggers philosophische Radikalisierung der "Hermeneutik" und die Frage nach dem „Sinnkriterium" der Sprache", *Transformation der Philosophie*, Vol.1, p.304

[5] Si le « phénoménalisme » caractérise le point de départ de la pensée de Carnap qui, dans *La construction logique du monde* (1928), entendait réduire les concepts à un nombre minimal d'éléments de base entendus comme les expériences sensibles du sujet connaissant, partant donc d'une base « autopsychique » et faisant le choix méthodologique du solipsisme, il évoluera, notamment sous l'influence de Neurath, vers le

métaphysiques ou axiologiques, en affirmant qu'une proposition n'a de sens (et ne peut prétendre à la vérité sur le monde) que s'il est possible de la réduire, grâce à l'analyse, à des propositions élémentaires sur les donnés empiriques considérés comme éléments ultimes, présuppose implicitement des postulats métaphysiques, hérités de l'atomisme logique. Ce n'est, en effet « pas un simple fait -souligne Apel- qu'il y a des faits. Qu'il y ait des faits, indépendants de la pensée humaine et reconnaissables comme faits par l'observation dans une forme valide intersubjectivement, constitue plutôt une présupposition a priori. »[1]. Nous retrouvons ici la métaphysique néo-leibnizienne de l'atomisme logique et ses présuppositions a priori : l'existence de vérités de raison, de vérités de faits, tout comme le langage idéal de la science puisque « pour pouvoir extraire, avec l'aide de la logique, d'une façon incontestable, la connaissance scientifique des donnés d'observation, un langage idéal de la science, au sens de la logique mathématique, est présupposé »[2]. Or, cette troisième présupposition implique la présupposition métaphysique « ultime »: le solipsisme méthodique.

Mais, le solipsisme étant le choix (méthodologique) reconnu des premiers écrits de Carnap (basés sur l'approche phénoménaliste), la démarche de Apel peut, dès lors, sembler curieuse : pourquoi, en effet, vouloir « démasquer » un solipsisme admis? Ce premier paradoxe ne peut, en fait, être compris qu'à la lumière d'un second. Apel, au lieu d'insister sur l' « empirisme » met, au contraire, l'accent sur le « logique » en affirmant que c'est l'exigence d'un langage idéal de la science qui présuppose le solipsisme. Ce que Apel veut en effet montrer, c'est que le solipsisme se trouve là où on ne l'attend pas, là où on ne le soupçonne pas, dans ce qui semble plutôt le lieu de l'intersubjectif : le langage logique idéal. (Cette absence de soupçon - due au fait que l'intersubjectivité linguistique, pensée ici sous la forme d'une logique universellement valide, cache en fait son « autre » - explique, comme nous le verrons, que la présupposition qu'est le solipsisme soit restée présente dans l'orientation conventionnaliste de Carnap).

« physicalisme ». Neurath considérait, en effet, que la « pureté » des énoncés de base ne pouvait être déterminée valablement et que ce sont les énoncés du langage ordinaire qui constituent la base du langage qu'il faut purifier de leurs éléments métaphysiques à l'aide de la syntaxe logique pour parvenir au langage physiciste. Prenant en compte les objections émises à son phénoménalisme initial, Carnap évoluera donc en définissant, par exemple dans *Testabilité et signification* (1936-1937) des critères moins restreints de vérification tout en ne modifiant pas son refus du discours de la métaphysique. S'il consacre beaucoup moins d'analyses à cette évolution de Carnap qu'à celle de Wittgenstein, Apel la mentionne dans quelques essais comme « The a priori of communication and the foundation of the humanities », *Man and World*, 1972, vol.5, n°1.

[1] „Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendentale Voraussetzung der Sozialwissenschaften",dans *Transformation der Philosophie*,vol.2, p.235

[2] *Ibid*., p.236

Expliquons davantage cette présence paradoxale du solipsisme derrière l'intersubjectivité pensée de façon « logiciste ». S'il ne s'agit pas ici d'un doute sur l'existence d'autrui, il n'en reste pas moins que les autres ne sont pas nécessaires dans l'élaboration de la connaissance, qu'un seul pourrait connaître et construire l'édifice scientifique sans la présence de co-sujets. Ainsi, « la conception objectiviste de la science unifiée renvoie à une présupposition que le néopositivisme comme approche analytique, curieusement, partage avec la philosophie traditionnelle de la conscience de la modernité : la présupposition du solipsisme méthodique. Tout comme Descartes, Locke, B.Russell et encore Husserl, le néopositivisme part aussi de la présupposition qu'en principe, « un seul » peut reconnaître quelque chose comme quelque chose et ainsi pratiquer la science »[1]. Si donc « à première vue, le postulat néo-leibnizien d'un langage universel de la science se trouvant à la base du programme de Russell-Wittgenstein-Carnap semble être équivalent à la reconnaissance de la fonction quasi-transcendantale de la communication langagière »[2], cette intersubjectivité n'est qu'apparente et ne surmonte en rien la tradition solipsiste de l'empirisme traditionnel et de la philosophie rationaliste concevant la vérité comme évidence. Cet idéal logique présuppose, en effet, que la connaissance objective pourrait être possible sans compréhension intersubjective, sans relation communicationnelle vivante. Le langage idéal est ici a priori intersubjectif, universel.

On peut alors comprendre pourquoi Apel insiste, non pas tant sur la volonté de réduire les propositions scientifiques à des propositions d'observation, que sur ce langage commun a priori, symptôme d'un point de départ tout aussi solipsiste que celui des philosophies de la vérité comme évidence. Nous pourrions dire, en interprétant le sens général de l'analyse de Apel que, tout comme dans le cas du besoin cartésien de garantie divine pour valider l'accord de la pensée avec le monde et l'accord du je avec autrui, le postulat d'un langage idéal universel a priori témoigne de la présence d'une métaphysique (mais cette fois-ci « refoulée ») constituant les racines d'un arbre dont la physique n'est que le tronc. L'intersubjectivité est en quelque sorte ici seulement apparente, car facultative. La première période du positivisme logique est donc tout autant imprégnée de métaphysique que l'atomisme logique.

[1] *Ibid*., p.234
[2] "The a priori of communication and the foundation of the humanities", *Man and World,* 1972,vol.5,n°1, p.9.

Le fait d'avoir relié intimement l'exigence du langage universel valide a priori à la présence - même cachée - du solipsisme, permet à Apel de montrer (ce qui peut sembler encore plus curieux au premier abord) pourquoi l'abandon du phénoménalisme pour le physicalisme et l'orientation conventionnaliste du positivisme logique n'ont aucunement entraîné l'abandon du solipsisme qui demeure, au contraire, la présupposition fondamentale. Si Apel avait, en effet, insisté sur l' « empirisme » plutôt que sur le « logique », nous aurions pu penser que l'évolution du Cercle de Vienne (et de Carnap plus particulièrement), entraînait *ipso facto* une remise en question du solipsisme. Mais, tel n'est pas le cas comme il l'explique dans l'article « The a priori of communication and the foundation of the humanities »[1]. Rappelant la présence du solipsisme méthodique dans le *Tractatus* de Wittgenstein (solipsisme qui ne consiste pas dans la négation des autres sujets mais dans l'absence de nécessité de leur présence « pour comprendre et soi-même et le monde » puisque « selon cette position, il devrait être possible pour un scientifique de réduire tous les autres scientifiques - pour ne pas parler des profanes - à des objets de sa description et de son explication de leur comportement »[2]), Apel affirme alors : « Ma thèse est que cette même position est devenue la présupposition ultime...de l'idée néopositiviste de science unifiée, et cela perdure même après le passage de la métaphysique de l'atomisme logique au conventionnalisme de la sémantique constructive »[3].

L'évolution du positivisme logique (liée à la prise de conscience de la métaphysique de l'atomisme logique dont ils avaient hérité) conduisit, certes, les positivistes logiques à remettre en question deux postulats admis auparavant : l'idée d'un seul cadre syntaxico-sémantique, présupposé comme « le » langage universel de la science d'une part; l'idée d'énoncés observationnels, copies de faits indépendants de tout contexte théorique, d'autre part. Ceci devait entraîner, comme nous l'avons souligné, une orientation plus conventionnaliste de leur mouvement : « puisque le langage applicable en science présuppose toujours une référence à des faits particuliers, que les énoncés observationnels présupposent toujours une orientation relative aux cadres théoriques, une présupposition a priori supplémentaire de la logique de la science est dévoilée : « convention ». Des conventions sont nécessaires pour construire les cadres sémantiques comme langages possibles de la science et pour interpréter ces cadres comme applicables aux langages de la science avec l'aide d'un

[1] "The a priori of communication and the foundation of the humanities", *Man and World*, 1972, vol.5, 1972, p.3-37
[2] "The a priori of communication and the foundation of the humanities", *Man and World*, 1972, vol.5, p13
[3] *Ibid.*, p.14

métalangage qui est, en pratique, le langage de la science non formalisé et déjà utilisé. Des conventions sont nécessaires pour établir des énoncés observationnels pouvant fonctionner comme propositions de base pour la confirmation et la falsification des hypothèses ou théories. »[1]

Un tel résumé de l'évolution du positivisme logique, loin de révéler la présence du solipsisme, semble plutôt fournir des contre-arguments et montrer que « l'universalité abstraite » de l'atomisme logique comme des débuts du positivisme logique est maintenant dépassée par la reconnaissance du recours aux conventions, par l'intersubjectivité que celui-ci semble impliquer. La relation dyadique sujet-objet semble faire place à une relation triadique qui prend en considération l'échange, la communication. Loin de le nier, Apel reconnaît ce paradoxe : « La transition de Carnap du langage de l'expérience privée (dans *Der logische Aufbau der Welt*[2], 1928) au « langage-chose » intersubjectif du « physicalisme » (Cf. « Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft », *Erkenntnis*, 3, 1932) semble, en principe, surmonter la tradition du solipsisme méthodique qui était impliquée dans les fondations mêmes de l'empirisme traditionnel et du positivisme »[3].

La reconnaissance de la nécessité des conventions dans l'élaboration des langages formalisés et dans celle des propositions de base semble donc rendre difficile la possibilité de démasquer ici un solipsisme. « Cette vision me semble cependant injustifiée » souligne Apel[4] qui s'efforce de dévoiler la présence cachée de la présupposition solipsiste en étudiant la « compréhension » néo-positiviste des « conventions ». En suivant « la littérature du positivisme logique, on peut penser qu'une convention est un certain facteur absolument irrationnel qui précède tout discours rationnel parce qu'il est déjà présupposé par les règles d'un cadre sémantique. Une convention semble être la même chose qu'une décision solitaire et arbitraire comme, par exemple, la décision d'un souverain qui, selon Hobbes, établit et interprète la loi par l'autorité de sa volonté ou, encore avant, dans l'histoire du nominalisme, le *fiat* de la volonté de Dieu qui, selon les théologiens franciscains, précède tout raisonnement »[5]. Certes, ces conventions ne peuvent être, ni déduites de principes ultimes dans un calcul, ni induites à partir d'observations empiriques de faits purs. Mais, cela

[1] *Ibid*., p.6
[2] Traduction française : *La construction logique du monde*, Paris, Vrin, 2002
[3] *Ibid*., p.9-10
[4] *Ibid*., p.10
[5] *Ibid*., p. 6

implique-t-il, pour autant, que ces conventions, nécessaires à la compréhension des énoncés scientifiques, précèdent toutes les opérations rationnelles ? Cette affirmation, selon laquelle « la rationalité scientifique, au sens de la logique de la science (c'est-à-dire inférences logiques plus observation) épuise la totalité de la rationalité humaine de telle sorte que derrière ses limites seule l'irrationalité de décisions arbitraires peut exister »[1], qui semble rendre inévitable la liaison entre le conventionnalisme et l'impossibilité d'une justification rationnelle des choix, n'est-elle pas plutôt la conséquence d'une présupposition qui, seule, entraîne l'assimilation convention/décision arbitraire : le solipsisme.

Pourquoi, en effet, pense-t-on que « convention » équivaut à « choix irrationnel »? Parce que la rationalité est ici pensée sur le mode logiciste ou scientiste. Les scientifiques sont censés dépasser le subjectif et l'irrationnel lorsqu'ils appliquent les règles de construction de langages formalisés, non lorsqu'ils les constituent, car - et l'héritage du *Tractatus logico-philosophicus* joue ici un rôle essentiel - cette constitution reste pensée comme l'oeuvre d'un sujet et non d'une communauté. « Une telle vision limitée de la rationalité pourrait, selon moi - écrit Apel - être justifiée seulement si un homme, seul, pouvait, au moins en principe, pratiquer la science. Dans ce cas, en effet, les conventions qui, pour ainsi dire, interviennent dans les opérations rationnelles de connaissance, devraient effectivement être conçues comme des décisions personnelles complètement irrationnelles »[2]. Ainsi, seule l'idée selon laquelle un seul pourrait suivre une règle et reconnaître quelque chose comme quelque chose permet de comprendre la réduction convention-décision arbitraire.

La conception néopositiviste de la « compréhension » intersubjective et la question de la « science unifiée » prétendant intégrer sous un même modèle méthodologique et un même intérêt de connaissance les sciences naturelles et les sciences de l'esprit fournissent à Apel une confirmation de cette présupposition solipsiste et lui permettent de montrer les limites d'un rapprochement avec l'approche herméneutique[3].

[1] *Ibid*, p. 7
[2] *Ibid*., p.7
[3] Sur cette question, nous renvoyons plus particulièrement aux articles suivants : « Le déploiement de la philosophie « analytique du langage » et le problème des « sciences de l'esprit », *Transformation de la philosophie*, Ed. du Cerf, vol.1, p.273-344) ; « Positivisme, herméneutique et critique de l'idéologie », *Transformation de la philosophie*, vol.1, p.345-377) ; "The a priori of communication and the foundation of the humanities", *Man and Worl*, vol.5, n°1, 1972, p.3-37.

« La première chose qui frappe quiconque lit les discussions entre Neurath, Hempel, Oppenheim, Nagel, Abel ou Stegmüller, c'est - souligne Apel - le fait qu'ils ne discutent pas de la « compréhension » des signes du langage, des propositions, ou des textes entiers de la science, de la philosophie ou de la littérature »[1], fait qui devrait susciter l'étonnement si l'on se souvient que cette logique moderne, néopositiviste, de la science est « essentiellement une analyse du langage qui, par exemple, transforme l'ancienne logique positiviste de l'explication en mode formel selon lequel ce ne sont plus les événements qui sont expliqués par des lois et des causes mais des propositions constituant l'*explanandum* qui sont déduites de propositions constituant l'*explanans* »[2]. Il existe donc ce que Apel nomme une « équivoque méthodique-méthodologique »[3] dont l'origine remonte au *Tractatus*, un décalage entre la « méthodologie » explicitement revendiquée par ces auteurs (l'idée de science unifiée sur le modèle objectiviste des sciences naturelles) et la « méthode » d'analyse qui renvoie au langage et non aux faits (différence « non négligeable de la théorie explicative néopositiviste par rapport à celle du positivisme plus ancien »[4]).

Or, loin de les mener à prendre conscience du lien méthodique étroit existant entre la « clarification logique du sens » par la sémantique constructive et la « clarification herméneutique du sens par les sciences de l'esprit » et à les penser comme des figures du cercle herméneutique, l'évolution des néopositivistes vers le conventionnalisme ne remit pas en question le programme de réduction des sciences de l'esprit aux sciences naturelles, ceci en raison d'un déficit réflexif sur les présuppositions métaphysiques héritées de l'atomisme logique et toujours agissantes (car non démasquées), en particulier celle du solipsisme. Au lieu de réfléchir, en effet, aux conséquences épistémologiques du dépassement de la métaphysique du langage universel par la phase conventionnaliste et de mettre en évidence la parenté méthodique de leur activité avec les sciences herméneutiques, les néopositivistes ont continué à placer au niveau le plus bas de leur « échelle graduée de la scientificité »[5] les philologies conçues comme des sciences auxiliaires de l'histoire. Ainsi, dans cette optique, « de même que les sciences de la nature « descriptives » sont de plus en plus remplacées par les « explicatives » après accomplissement de leur tâche, de même le véritable but de la science historique, et son principe d'intégration, serait une sociologie qui déduit des lois, et si

[1] "The a priori of communication and the foundation of the humanities", *Man and Worl*, vol.5, n°1, 1972, p.14.
[2] *Ibid*., p.14
[3] « Le déploiement de la philosophie « analytique du langage » et le problème des « sciences de l'esprit », *Transformation de la philosophie*, I, Ed du Cerf, p.273)
[4] *Ibid*., p.295
[5] *Ibid*., p.293

possible prédit, les cas individuels du comportement humain »[1]. Certes, reconnaît Apel, les néopositivistes parlent des « théoriciens de la compréhension » et sont « suffisamment généreux pour concéder une place à l'intérieur de la science à l'opération appelée « *Verstehen* »[2]. Mais, ils le font en introduisant d'emblée une « présupposition astucieuse ». Ces théoriciens des *Geisteswissenschaften* concevraient, en effet, selon eux, la compréhension comme une méthode concurrente à l'explication par des lois, comme un appel à l'intuition. « Par là, ils assurent que la compréhension, si elle était une méthode de connaissance, répondrait aux mêmes genres de question que l'explication, la seule différence entre les deux opérations étant que la « compréhension » aurait l'ambition supplémentaire d'atteindre le même but que l'explication par un raccourci, pour ainsi dire »[3]. La compréhension est donc évaluée uniquement par rapport à son éventuelle contribution préscientifique à l'explication.

Une telle conception de la compréhension met en évidence le solipsisme méthodique et l'incapacité qui lui est liée de concevoir un autre « intérêt de connaissance »[4] que celui des sciences de la nature. Si les néopositivistes concèdent une place à la compréhension, celle-ci est comprise comme une « empathie » intériorisant des donnés observationnels et interpolant dans le comportement humain (réduit à une réaction à des stimuli) l'expérience propre afin de dégager des maximes de comportement. Partant de ce paradigme de la « compréhension » comme « empathie », il n'est guère surprenant, comme l'explique Apel, qu'ils évaluent cette dernière comme un stratagème heuristique, psychologiquement intéressant mais ne constituant pas une méthode scientifique, ses résultats n'étant que des « ingrédients possibles de l'*explanans* »[5]. Dans une telle optique, une méthode véritablement scientifique doit consister en la « déduction de l'*explanandum* à partir de l'*explanans* de telle manière qu'une prévision pouvant être testée par l'observation devienne possible »[6]. C'est ainsi que dans son livre *Empirische Soziologie*[7], G.Neurath explique que la compréhension - assimilée à

[1] *Ibid.*, p.293
[2] "The a priori of communication and the foundation of the humanities", *Man and Worl*, vol5, n°1, 1972, p .16. Apel fait référence ici implicitement au titre du livre de Th.Abel, "The operation called Verstehen" (dans Feigl et Brodbeck, *Readings in the philosophy of science*, New York, 1953)
[3] *Ibid.*, p.16
[4] Dans la note 17 de cet article - *The a priori of communication and the foundation of the humanities* - Apel commente cette expression en signalant qu'elle fut introduite par Habermas et lui-même afin de désigner « une condition transcendantale de possibilité et de validité de connaissance à l'intérieur du cadre d'une « théorie de la science d'un point de vue de connaissance anthropologique ». Un « intérêt de connaissance » ne constitue pas une motivation externe, mais plutôt « une motivation interne déterminant le sens des questions différentes et aussi des réponses différentes possibles dans la science explicative ou dans la science herméneutique ».
[5] *Ibid.*, p.17
[6] *Ibid.*, p.17
[7] Neurath, *Empirische Soziologie*,Vienne, Springer,1931.

l'empathie- peut aider le chercheur mais n'entre pas plus dans un système d'énoncés scientifiques qu'une bonne tasse de café qui aurait aidé le scientifique à faire son travail. La compréhension poursuivrait donc, avec des moyens non scientifiques, le même but que l'explication et répondrait au même intérêt de connaissance que celui des sciences naturelles, visant donc une relation technologique à la *praxis* sociale.

Cette théorie de la compréhension comme « tasse de café », ainsi que la surnomme Apel, fut particulièrement élaborée par Hempel et Oppenheim[1] qui conférèrent à la théorie néopositiviste de l' « explication » sa forme précise selon un modèle déductif-nomologique. Expliquer c'est répondre à la question « selon quelles lois générales et en vertu de quelles conditions antécédentes le phénomène arrive-t-il ou est-il arrivé? ». L'explication est la déduction logique d'une proposition à partir d'autres propositions. Ainsi entendue, l'explication s'applique, selon les néopositivistes, aux sciences de la nature comme aux sciences de l'esprit. Il faut ainsi rejeter toute analyse téléologique et affirmer la nécessité de l'analyse causale (leur argument étant que si le but, résidant dans le futur, pouvait être considéré comme la motivation de notre action, il serait impossible de traiter les cas dans lesquels le but n'a pas été atteint). Ils présupposent donc d'emblée, implicitement, que l'explication causale ou statistique des événements objectifs, par le moyen de lois générales, est le seul intérêt de la connaissance scientifique.

Cette « pétition de principe » et le solipsisme qui lui est associé conduisent à une évaluation faussée de la compréhension. Celle-ci n'est, en effet, pensée qu'en fonction de sa contribution à l'explication et est, de ce fait, qualifiée de « pré- scientifique », de condition ni nécessaire, ni suffisante. Pour Hempel et Oppenheim, la compréhension-empathie n'est, en effet, aucunement nécessaire puisque si nous pouvons expliquer le comportement des psychotiques ou encore de personnes appartenant à des cultures différentes de la nôtre, nous pouvons ne pas être capables de les comprendre « empathiquement », tout en pouvant les expliquer à partir de principes généraux. La compréhension n'est pas, de plus, suffisante, un sentiment d'empathie pouvant exister, même dans les cas où notre jugement est erroné. Principe de vérification oblige, il faut pour Hempel et Oppenheim constater la présence des

[1] Apel se réfère au texte de Hempel et Oppenheim « Theory of scientific explanation » paru dans *Philosophy of science*, 15, 1948 et repris dans Feigl et Brodbeck, *Readings in the philosophy of science*, New York, 1953

motivations par des « méthodes indirectes »[1], pouvant inclure la référence aux expressions langagières des sujets en question alors assimilées à des phénomènes objectifs, véritables symptômes.

La conception de Hempel et Oppenheim rejoint celle de Th.Abel[2], représentative aux yeux de Apel de la méthodologie néopositiviste, car définissant la compréhension comme une intériorisation du comportement humain observé en l'identifiant à l'expérience personnelle. Il s'agit d'une sorte de « syllogisme émotionnel » et Abel reconnaît que ce procédé peut mener à une expérience d'évidence pour la personne qui veut comprendre. Cette expérience d'évidence étant réduite à un simple sentiment subjectif, dépendant des expériences de la personne, Abel en conclut que la compréhension ne peut être acceptée comme instrument d'analyse scientifique, en premier lieu parce qu'elle dépend de la capacité subjective et de la variété des expériences de la personne qui essaie de comprendre et, en second lieu, parce qu'elle ne constitue pas une méthode vérifiable.

Ne se contentant, évidemment pas, d'exposer ces différentes conceptions, Apel y répond en montrant le déficit réflexif qui caractérise leur « compréhension de la compréhension », l'occultation des présuppositions sur lesquelles elle repose et l'impossibilité qui en résulte de penser à la complémentarité entre l'explication et la compréhension.

Il est, en effet, possible d'inverser l'argument de la non-nécessité de la compréhension en soulignant que c'est uniquement lorsque nous avons affaire à des psychotiques ou à des hommes d'une culture très éloignée de la nôtre, que nous pouvons être amenés à renoncer à une compréhension immédiate de leurs motifs. Il s'agit alors non pas de renoncer à la compréhension mais bien plutôt de médiatiser la compréhension-empathie par d'autres moyens de compréhension, voire par des quasi-explications. Loin d'être un procédé heuristique facultatif, la compréhension est, en réalité, présupposée par la démarche explicative. Comment savoir qu'il s'agit de comportements humains, même déficients, sans présupposer la compréhension ? Comment « expliquer » sans comprendre « les propositions

[1] Le passage de Hempel et Oppenheim tiré de « Theory of scientific explanation » (paru dans *Philosophy of science*, 15, 1948 et repris dans Feigl et Brodbeck, *Readings in the philosophy of science*, New York, 1953) évoquant ces « méthodes indirectes » est cité par Apel dans l'article « Le déploiement de la philosophie « analytique du langage » et le problème des « sciences de l'esprit », *Transformation de la philosophie*, I, ed du Cerf, p.302.

[2] Abel, "The operation called "Verstehen" ", *Readings in the philosophy of science*, New-York, 1953.

de base » décrivant les phénomènes ? Une « conversation intersubjective » est présupposée par l'explication, même lorsque la méthodologie explicite l'occulte. Point de départ, elle est également ce qui permet de rendre compte de l'intérêt de connaissance propre aux sciences de l'esprit dont la véritable tâche est de « restaurer la compréhension entre les sujets lorsqu'elle est perturbée ou bien de rendre seulement possible une compréhension qui fait défaut entre des sujets étrangers les uns aux autres »[1] (et non de remplacer la compréhension par une explication objectiviste réductrice).

La seconde affirmation (qui fait de la compréhension une condition insuffisante) repose, elle aussi, sur des présupposés réducteurs, absolutisant l'intérêt de connaissance des sciences de la nature et leur type de justification. Si la compréhension-empathie est, certes, bien souvent insuffisante, cela ne signifie, en effet, pas que la seule alternative soit le test par observation externe, test prétendant rendre la compréhension intersubjective superflue. Qu'il y ait besoin de passer par une phase de distanciation et d'encadrer l'empathie par des méthodes canoniques comme l'interprétation grammaticale ne signifie pas qu'il soit possible de renoncer à la compréhension comme entente langagière, comme « *Verständigung* », car : « la façon dont la connaissance doit être « justifiée » n'est pas indépendante du genre de questions auquel elle répond : des explications externes peuvent être justifiées par l'observation externe ; la compréhension intersubjective peut seulement être justifiée par le perfectionnement de la compréhension intersubjective »[2]. L'objectivation d'un comportement - telle qu'elle peut avoir lieu en psychanalyse - est, en réalité, une phase transitoire au service d'une compréhension perfectionnée dont la vérification ne peut être conçue sur le modèle des sciences naturelles. Non seulement la compréhension n'est pas absente, mais elle est ce qui encadre l'explication (qui est alors à son service).

La critique de Apel ne consiste donc pas à nier l'utilité possible de médiations explicatives, de distances jouant le rôle d' « instances de contrôle »[3]. C'est la pensée d'une relation de « complémentarité » entre l'explication et la compréhension qui doit se substituer

[1] « Le déploiement de la philosophie « analytique du langage » et le problème des « sciences de l'esprit », *Transformation de la philosophie*, I, Ed du Cerf, p.289

[2] "The a priori of communication and the foundation of the humanities", *Man and Worl*, vol.5, n°1, 1972, p.21.

[3] Apel précise en ce sens que son analyse des rapports entre la compréhension et l'explication se distingue de celle du Norvégien Skjervheim qui insistait seulement sur la dépendance de l'explication à l'égard de la compréhension pour la déterminité de la quiddité des phénomènes toujours présupposée, sans reconnaître l'utilité comme « instances de contrôle » des méthodes d'explication objectives (Cf. « Le déploiement de la philosophie « analytique du langage » et le problème des « sciences de l'esprit » *Transformation de la philosophie*, I, Ed du Cerf , p.308-309-310).

à la prise en compte unilatérale et totalisante de l'explication par les néopositivistes (et non une simple inversion consistant à n'accorder aucun rôle à l'explication). « L'explication objective des faits et la compréhension intersubjective de ce qui doit être expliqué sont bien plutôt des fonctions de connaissance « complémentaires » (au sens de N.Bohr). Elles s'excluent et se présupposent l'une l'autre »[1].

Le positivisme logique se caractérise donc pour Apel par la permanence d'une relation dyadique, faisant abstraction de l'intersubjectivité et ce en raison d'un déficit réflexif sur sa propre pratique. Pourquoi, en effet, se demande Apel[2], les néopositivistes ignorent-ils la philologie comprise comme le cœur des sciences herméneutiques ? Pourquoi négligent-ils, de même, d'emblée la spécificité de l'intérêt de connaissance des sciences historiques et sociales en présupposant que l'explication est l'objectif unique ? Pourquoi, enfin, occultent-ils le fait que la compréhension ne consiste pas seulement à répondre à la question du *pourquoi* mais aussi à la question du *quoi* ? Ces trois questions pointent trois faiblesses fondamentales du néopositivisme, faiblesses provenant du même déficit réflexif sur le fait que toute connaissance d'objets présuppose la compréhension, entendue non comme empathie, mais comme moyen de communication intersubjective.

Si, pour les néopositivistes, le comportement d'autrui peut être réduit à un objet descriptible et explicable, si la compréhension est assimilée à l'intériorisation des donnés observables interprétés en fonction de l'expérience privée, si l'activité rationnelle ne réside, pour eux, que dans l'application de cadres sémantiques et si derrière la construction de ces langages formels ne se trouvent que des conventions conçues comme des décisions arbitraires, irrationnelles, c'est, parce qu'une abstraction tenace est ici à l'œuvre (malgré le remplacement de l'analyse des « faits » par celle des « propositions » et malgré l'évolution vers le conventionnalisme). Ils présupposent implicitement, en effet, qu'un seul pourrait reconnaître quelque chose comme quelque chose et que la relation sujet-objet n'est pas dépendante d'une relation intersubjective. En raison de ce manque de réflexion, ils sont dans l'incapacité de reconnaître que « derrière la construction de cadres sémantiques se tiennent non seulement des conventions irrationnelles *ad hoc* mais de longues chaînes de discours rationnel médiatisées par l'interprétation et la critique de la tradition de la philosophie et de la

[1] « Le déploiement de la philosophie « analytique du langage » et le problème des « sciences de l'esprit », *Transformation de la philosophie*, Vol.I, Ed du Cerf, p.300.
[2] "The a priori of communication and the foundation of the humanities", *Man and Worl*, Vol.5, n°1, 1972, p.26

science »[1]. L'intérêt de connaissance des sciences de l'esprit ne pouvait, dès lors, que leur échapper, confirmant l'insuffisance de la prise en compte explicite du langage pour établir un dialogue véritable entre la tradition herméneutique et la philosophie analytique.

Cette évolution interne à la philosophie analytique - que la figure de Carnap incarne - menant de « la » syntaxe logique du langage à la sémantique constructiviste et au conventionnalisme ne fut, toutefois, pas sans répercussion méthodologique puisqu'elle conduisit Carnap à reconnaître une troisième dimension du langage à côté de la syntaxe et de la sémantique : à savoir la notion, introduite par Morris, d'une dimension « pragmatique » des signes présupposée par la sémantique (que présupposait déjà la dimension syntaxique).

Pas important vers le dépassement de l'équivoque méthodique-méthodologique caractérisant la phase logiciste, une telle reconnaissance des interprètes, des horizons de signification, des contextes semble alors en mesure d'éviter l'abstraction responsable de l'occultation de l'intérêt de connaissance des sciences de l'esprit et permettre d'envisager un rapprochement avec une approche herméneutique. Une telle conclusion est, toutefois, hâtive, négligeant le fait qu'une ambiguïté persiste à l'intérieur du tournant pragmatique lui-même, certaines conceptions pragmatiques demeurant fortement influencées par des présuppositions héritées de la phase logiciste.

2) La diversité des approches pragmatiques du sens

Comme nous l'avons souligné dès l'introduction de ce chapitre, Apel, loin de négliger le fait que « la » philosophie analytique ne constitue pas un mouvement de pensée uniforme mais bien plutôt un ensemble d'approches variées (et ayant évolué considérablement au fil des recherches et des débats), lui accorde une grande importance[2]. Comme nous l'avons également déjà expliqué, c'est avec l'aide de la sémiotique de Morris que Apel caractérise les

[1]"The a priori of communication and the foundation of the humanities", *Man and Worl*, vol.5, n°1, 1972, p.27

[2] De nombreux articles témoignent de la prise en compte par Apel de cette diversité et de l'évolution de la philosophie analytique. Citons, par exemple, « Le déploiement de la philosophie « analytique du langage » et le problème des « sciences de l'esprit », *Transformation de la philosophie*, Ed du Cerf, p.273-344), „Heideggers philosophische Radikalisierung der „Hermeneutik" und die Frage nach dem „Sinnkriterium" der Sprache " *(Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, vol.1, p 276-334) qui, dans sa quatrième partie, examinant « la question des présuppositions de la critique du sens » prend pour point de départ l'atomisme logique, se poursuit par l'examen du positivisme logique et de sa « dissolution pragmatique », avant de s'achever par un rappel de l'évolution de Wittgenstein. Notons également à ce propos, que toutes les études portant de façon privilégiée sur Wittgenstein, analysent toujours l'évolution de ce dernier de l'atomisme logique à la conception pragmatique des « jeux de langage ».

différentes phases de la philosophie analytique et présente son évolution[1] comme un déplacement du point focal d'intérêt de la syntaxique à la sémantique puis à la pragmatique et ceci que l'on se réfère au positivisme logique ou que l'on renvoie plutôt au sens « britannique » de la philosophie analytique. Dans le premier cas, la problématique du critère empirique du sens (problème du principe de vérification) n'ayant pu être résolue par la construction d'une syntaxe ou d'une sémantiques logiques, s'avéra progressivement ressortir du problème de la confirmation ou de la falsification des théories par les sciences empiriques, problème relevant « de l'application et de l'interprétation pragmatiques des théories ou des systèmes de langage »[2]. L'abandon de la métaphysique de l'atomisme logique, de la foi en « une » logique du langage et du monde conduisit, en effet, le positivisme logique à une orientation conventionnaliste et à l'idée de choix pragmatiques. La prise en compte de la dimension pragmatique dans l'analyse du langage par Morris arriva donc « à point nommé » pour l'empirisme logique, alors que, comme le souligne Apel, ce mouvement connaissait une « phase critique de son développement »[3].

Si nous nous référons au sens plus britannique de la philosophie analytique et plus spécialement à Wittgenstein, nous nous trouvons également face à un décentrement de la problématique du sens menant « du modèle syntaxico-sémantique de l'atomisme logique » au modèle radicalement pragmatique des « jeux de langage », c'est-à-dire de l'usage du langage dans le contexte de « formes de vie » régies par des règles. Mais, Apel n'étudiant pas cette évolution dans une optique descriptive, l'interroge et la problématise, se demandant s'il suffit de prendre en compte la relation des signes aux utilisateurs et aux contextes pour que l'intersubjectivité soit reconnue et qu'une mise en relation avec la tradition herméneutique soit possible. Or, répondre à cette question est plus complexe qu'il n'y paraît au premier abord. Il existe, en effet, « une profonde ambiguïté du tournant pragmatique »[4]. Celle-ci apparaît dans l'interprétation néopositiviste de la sémiotique de Morris (interprétation partiellement en accord avec celle de Morris lui-même) et, particulièrement, dans le statut conféré à la pragmatique qui, contrairement à la syntaxique et à la sémantique, fut considérée

[1] Apel reprend la distinction effectuée par Morris des trois aspects de la « semiosis » (processus selon lequel quelque chose fonctionne comme signe) : le véhicule du signe (ce qui agit matériellement comme signe), le désignatum du signe (ce à quoi le signe renvoie) et l'interprétant du signe (l'effet par lequel une chose agit comme le signe d'une autre sur un interprète), trois aspects correspondant aux trois disciplines suivantes: la syntaxique, la sémantique, la pragmatique. Cf. l'introduction de ce chapitre 4.
[2] „Szientismus oder transzendentale Hermeneutik ? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus", *Transformation der Philosophie*, vol.2, p.179
[3] *Ibid*., p.179
[4] *Ibid*., p181

comme une discipline empirique (notamment comme une psychologie béhavioriste) et exclue de la « logique de la science ».

Or, loin d'aller de soi et d'appeler un simple constat, la conception empirique de la pragmatique doit, pour Apel, être interrogée : « la dimension pragmatique du signe, c'est-à-dire la problématique des hommes comme sujets des sciences, peut-elle être réduite à un thème de sciences empiriques? »[1]. C'est, au contraire, la diversité des approches pragmatiques que Apel va s'efforcer de souligner et de prendre en compte, en distinguant ainsi l'interprétation néopositiviste (en particulier la lecture de Carnap de la pragmatique béhavioriste de Morris) de la conception des « jeux de langage » du « dernier » Wittgenstein, mais aussi (et même surtout) de la pragmatique de Ch.S.Peirce dont l'apport sera déterminant pour sa conception de la « pragmatique transcendantale »[2].

a- *La sémantique cachée des pragmatiques béhavioristes : penser avec Morris contre Morris* [3]

Si Apel mentionne dans plusieurs écrits l'évolution de Carnap, menant ce dernier de la syntaxe logique à la reconnaissance d'une dimension pragmatique dans le fonctionnement des signes, c'est davantage l'apport de la sémiotique tridimensionnelle de Morris dans cette évolution qui a retenu son attention et constitue l'objet privilégié de ses analyses sur les conceptions béhavioristes de la pragmatique. Dès 1959, Apel consacre un article à la sémiotique de Morris en s'efforçant d'en dégager l'apport, comme les limites, dans le cadre d'une réflexion portant sur le lien entre « langage et vérité »[4] . En 1973, il rédige une longue introduction à la traduction en allemand de l'ouvrage de Morris paru en 1946 *Signs, Language, and Behavior*[5]. Cette attention plus grande accordée à l'analyse que fait Morris de

[1] " Szientismus oder transzendentale Hermeneutik ? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus", *Transformation der Philosophie*, vol.2, p.182

[2] Nous reviendrons sur l'apport de Peirce dans le prochain chapitre

[3] L'expression „avec Morris contre Morris" figure dans la traduction anglaise de " Szientismus oder transzendentale Hermeneutik ? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus", *Transformation der Philosophie*: „ Scientism or transcendental hermeneutics ? On the question of the subject of the interpretation of signs in the semiotics of pragmatism", *Towards a transformation of philosophy*, London,Routledge et Kegan Paul, 1980, p.96

[4] « Langage et vérité dans la situation actuelle de la philosophie. Considérations autour de l'accomplissement de la philosophie néopositiviste du langage dans la sémiotique de Charles Morris », *Transformation de la philosophie*, Vol 1 p.157-187). (Cf. le chapitre II de notre travail, plus particulièrement, « 2- le langage dans les écrits systématiques, *f-langage et vérité*).

[5] „Charles Morris und das Programm einer pragmatisch integrierten Semiotik", introduction à Morris, *Zeichen, Sprache und Verhalten*, Düsseldorf, Schwan, p.9-66

la dimension pragmatique qu'à celle que conduit Carnap sur ce même thème, s'explique, non seulement par le fait de l'origine morrisienne de la reconnaissance de la dimension pragmatique - adoptée partiellement ensuite par Carnap (dès 1942) -, mais surtout par l'importance que Morris accorde à cette dimension et par la richesse de ses analyses renouvelant le programme médiéval des « *modi significandi* ».

Essayons alors de dégager l'apport de Morris, ainsi que les insuffisances que Apel décèle dans son analyse, insuffisances le conduisant à penser « avec Morris contre Morris » et à consacrer la dernière (et la plus longue) partie de son introduction à la traduction de *Signs, Language, and Behavior* à des « confrontations critiques avec la méthodologie de Morris » consistant, plus précisément, en une « critique du « *behaviorisme* méthodique » et une « critique du scientisme axiologiquement neutre ».

Comme l'explique Apel, c'est à son écrit de 1938 - *Foundations of the theory of signs* - que Morris doit sa célébrité, écrit mettant en avant le programme d'une synthèse entre l'empirisme logique et le pragmatisme américain représenté par Mead et Dewey. « Pour cette synthèse, souligne Apel, Morris a trouvé dans le schéma développé en 1938 d'une sémiotique tridimensionnelle (consistant en « syntaxique, « sémantique » et « pragmatique ») quelque chose comme une formule magique »[1] n'ayant pas, depuis, disparu de la littérature de logique de la science. Dans ce schéma, la pragmatique est définie comme un « aspect partiel de la sémiotique s'occupant de l'interprétation des signes par leurs utilisateurs (émetteur ou récepteur) »[2] quand la sémantique thématise la relation des signes aux faits et la syntaxique celle des signes entre eux. Cette présentation initiale par Morris de la pragmatique comme discipline complémentaire, (c'est-à-dire, comme le précise Apel, « empirico-linguistique »[3]) de la syntaxe et de la sémantique explique le fait que la prise en compte de cette dimension par l'empirisme logique n'entraîna pas, d'emblée, des transformations essentielles de la théorie de la science de l'empirisme logique. La pragmatique fut, en effet, réduite à une problématique empirique renvoyant à la psychologie ou aux sciences sociales. Cette interprétation du schéma de 1938, si elle ne rend pas tout à fait justice au fait que Morris avait, d'emblée, souligné l'unité de la relation tripartite du signe, fut internationalement couronnée de succès.

[1] „Charles Morris und das Programm einer pragmatisch integrierten Semiotik", introduction à Morris, *Zeichen, Sprache und Verhalten*, Düsseldorf, Schwan, p.10
[2] *Ibid*.,p.10
[3] *Ibid*., p.10

En développant l'idée d'une sémiotique pragmatiquement intégrée, l'écrit de 1946 témoignera alors d'une évolution notable. Si, en effet, « avec sa conception de 1938, Morris ne pouvait éviter de donner l'impression que la logique de la science devait être exclusivement l'affaire de la « syntaxe logique » et de la « sémantique » au sens de Carnap et la « dimension pragmatique » seulement celle de l' « expression » de la subjectivité psycho-sociale »[1], en 1946 il en est tout autrement, puisqu' ici - comme Apel le souligne à maintes reprises - la sémiotique est elle-même une pragmatique. En ne reconnaissant plus au modèle de la désignation informative le monopole qui lui fut traditionnellement accordé d'Aristote à Carnap, en relativisant la fonction de la désignation (qu'il considérait encore en 1938 comme « la » seule relation sémantique) « en faveur de la fonction sémantique générale de la signification qui, en dehors de la désignation, caractérise d'autres « *modes of signifying* » »[2] , Morris renouvela le programme médiéval des *modi significandi*, parvenant à une systématique des types de discours possibles.

Ce que Morris met ainsi en évidence en 1946, c'est qu'il est « impossible d'appréhender la réalité langagière en supposant *une* relation sémantique entre les signes et les choses, sur le modèle de la « désignation » informative-scientifique »[3] mais qu'il faut prendre en considération -en dehors du mode désignatif - le mode estimatif (« *appraisive* »), prescriptif (« *prescriptive* ») ou formatif (« *formative* »). Cet élargissement de la fonction sémantique - traité de façon béhavioriste[4]- conduisit Morris à envisager une vérification spécifique à chaque mode de signification[5], à reconnaître la possibilité pour des discours non

[1] *Ibid*., p.18
[2] *Ibid*., p.19
[3] « Langage et vérité dans la situation actuelle de la philosophie. Considérations autour de l'accomplissement de la philosophie néopositiviste du langage dans la sémiotique de Charles Morris », *Transformation de la philosophie*, Ed du Cerf, Vol. 1 p.171
[4] La pragmatique définie par Morris est donc essentiellement béhavioriste. Sa définition du signe, que l'on trouve dans *Signs, language and behavior* l'indique : « Si une chose A est un stimulus préparatoire qui, en l'absence d'objet-stimulus provoquant des séquences-réponses d'une certaine famille de comportement, détermine une disposition dans certains organismes à répondre dans certaines conditions par des séquences-réponses de cette famille de comportement, alors A est un signe. » *(* Morris, *Signs,langage and behavior*,1946, New-York,Prentice-Hall, repris dans *Writings on the general theory of signs*, La Haye, Mouton,1971. La traduction de ce passage est de G.Deladalle, *Lire Peirce aujourd'hui*, Ed.Universitaires, De Boeck Université, 1990). L'interprète du signe est donc « un organisme pour lequel quelque chose est signe » et l'interprétant « la disposition dans un interprète à répondre, à cause d'un signe par les séquences-réponses d'une famille de comportements ». (Le grognement d'un chien a ainsi pour designatum une phase ultérieure, l'attaque, l'animal attaqué est l'interprète, la préparation à la défense l'interprétant).
[5] Ainsi, explique Apel, «les propositions désignatives, c'est-à-dire les constats, sont vraies lorsque les caractères décrits de l'environnement peuvent être rencontrés par l'interprète des signes à l'endroit et au moment définis. Les évaluations de valeur lorsque ce qui est évalué se révèle conforme, lors de son identification, au comportement choisi par l'interprète. Les prescriptions lorsque le comportement recherché se révèle avoir été produit par la situation identifiée ». « Langage et vérité dans la situation actuelle de la philosophie.

scientifiques comme ceux de l'art, de la religion ou de la politique de prétendre à la vérité, et à chercher à fonder, sur cette base pragmatique-béhavioriste, les sciences de l'esprit.

Sans nier l'intérêt d'un tel élargissement du problème de la validité des types de discours, concrétisant et complétant l'analyse du langage menée selon les points de vue syntaxique ou sémantique et en reconnaissant, notamment, sa fécondité dans l'opposition qu'il apporte à « l'émotionnalisme dans le domaine des évaluations et au décisionnisme dans celui des normes »[1], Apel n'en est pas moins conduit à formuler une question sur la pertinence de l'approche béhavioriste de Morris. Il existe, en effet, pour lui une « profonde ambiguïté du « *pragmatic turn* » »[2]. L'idée d'une sémiotique pragmatiquement intégrée (c'est-à-dire de la reconnaissance du statut particulier, central, de la dimension pragmatique par rapport aux abstractions que constituent les dimensions syntaxique et sémantique par rapport à la *semiosis* entière), y est, en effet, associée à la réduction de cette dimension pragmatique à une question relevant d'une science empirique, alors qu'il est question de ce qui rend possible les sciences et leurs langages. Peut-on, en effet, concilier la volonté d'accorder à la pragmatique le même statut épistémologique (sinon un statut supérieur car englobant) qu'aux dimensions syntaxique et sémantique - autrement dit reconnaître la nécessité de la prise en compte de l'interprète du signe, de la communication et non seulement de la relation des signes entre eux et à leurs *designata* - avec la réduction de cette dimension à l'objet d'une science empirique? N'est-on pas finalement devant une sémantique persistante au-delà d'une pragmatique revendiquée ?

C'est en anticipant deux objections possibles faisant valoir, d'une part, le fait que Morris a accordé un statut essentiel à la pragmatique et que, d'autre part, à l'intérieur même du néopositivisme, la tentative de développer la pragmatique comme discipline pure, axiomatico-constructive a été entreprise, que Apel s'efforce de démontrer l'insuffisance de l'analyse de Morris. Morris a, en réalité, selon Apel, développé une conception scientiste de la pragmatique, scientisme dont « le point crucial est de croire pouvoir réduire le sujet de la science à un objet de science. La théorie de la science pragmatiquement orientée est, au sens du scientisme, une science sociale de la science comme comportement. La pragmatique

---

Considérations autour de l'accomplissement de la philosophie néopositiviste du langage dans la sémiotique de Charles Morris », *Transformation de la philosophie*, ed du Cerf, Vol 1 p.173

[1] „Charles Morris und das Programm einer pragmatisch integrierten Semiotik", introduction à Morris, *Zeichen, Sprache und Verhalten*, Düsseldorf, Schwan, p.23

[2] " Szientismus oder transzendentale Hermeneutik ? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus", *Transformation der Philosophie*,vol.2, p.181

devient, par là, elle même l'objet d'un langage scientifique au sens d'un système sémantique. Le sujet de ce langage scientifique doit alors être compris, à son tour, seulement comme objet et ainsi de suite à l'infini. Ainsi, le scientisme revient à l'élimination réductrice du sujet de la science »[1]. Le solipsisme méthodique, caché derrière toute objectivation scientiste des sujets qu'il faut « expliquer » de l'extérieur (solipsisme qui était caractéristique de la théorie néopositiviste de la compréhension et qui témoignait de la présence clandestine de la métaphysique de l'atomisme logique dans le positivisme logique), est, ici aussi, agissant.

Cette présence du solipsisme montre également la faiblesse de la seconde objection liée à la reconnaissance néopositiviste d'une pragmatique formelle[2]. L'élaboration d'une pragmatique constructive, corrélée à une pragmatique empirique est, en effet, selon Apel, tout aussi oublieuse de la véritable dimension intersubjective, pragmatique. Le refus de l'auto-référence, hérité de la théorie des types de Russell, nous fait retrouver ici des apories déjà rencontrées. De même, en effet, que le principe sémantique de la théorie des types est contradictoire par rapport à lui-même (le mérite de Wittgenstein étant, comme nous l'avons vu, de tirer, dans le *Tractatus,* les conséquences ultimes de ce principe et de déclarer ses propres propositions comme des non-sens), de même on trouve dans la conception néopositiviste de la pragmatique des présuppositions implicites non réfléchies et dont la méthodologie revendiquée ne peut rendre compte. Carnap ne peut ainsi s'empêcher de s'exprimer à l'aide du langage ordinaire dans ses introductions aux sémantiques constructives. Mais, ce qui constitue un substitut de la réflexion transcendantale est refusé explicitement :

[1] " Szientismus oder transzendentale Hermeneutik ? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus", *Transformation der Philosophie*, vol.2, p.183

[2] Si, pour Morris, une pragmatique pure était concevable par l'élaboration d'un métalangage, complétant ainsi la syntaxe et la sémantique pures, Carnap fut longtemps réticent à admettre la possibilité d'un statut « pur » de la pragmatique. Il distingue, en effet, deux types d'activités : la construction et l'analyse de systèmes artificiels (aspect pur de la sémiotique) et l'analyse des systèmes déjà construits, des langues naturelles. La pragmatique ne peut, pour lui, n'être qu'empirique, consistant en travaux tels « une analyse physiologique des processus de la parole dans les organes de la phonation et le système nerveux (...), une analyse psychologique des différentes connotations d'un même mot pour différents individus, des études ethnologiques et sociologiques des habitudes de langage et de leurs différences, dans des tribus, des classes d'âges, des classes sociales différentes, une étude des procédures mises en oeuvre par les hommes de science pour l'enregistrement de résultats d'expériences, etc... » (Cf.*Introduction to semantics, studies in semantics*, vol.1, Cambridge,Cambridge University Press, la traduction de ce passage se trouvant dans le livre de F. Latraverse, *La pragmatique, histoire et critique*). L'analyse pragmatique est donc renvoyée à des disciplines déjà établies, elle a pour rôle de saisir le langage dans ses conditions concrètes d'existence. Elle est destinée à l'efficacité de la communication, trait distinguant pour Carnap les langues naturelles des langages formels. Mais, la distance existant entre le langage formel et la langue naturelle ne permet pas de parler d'une « pragmatique pure », un système formel étant défini par les règles qui le constituent, une langue naturelle manifestant des « régularités » qu'il convient de décrire empiriquement. A la suite de cette première approche empirique et béhavioriste de la pragmatique, Carnap évolua et esquissa l'idée d'une « pragmatique théorique », envisageant la possibilité de construire des concepts pragmatiques sur la base de postulats et non d'observations.

« l'usage qui y est fait de propositions universelles implicitement auto-référentielles fait qu'elles sont exprimées dans un « paralangage » qu'on ne peut officiellement légitimer »[1]. Si l'idée d'une pragmatique empirique corrélée à une pragmatique formelle présuppose que les sujets humains de la construction et de la description du langage sont capables de communiquer avec d'autres sur cette corrélation, cette présupposition - qui « n'est ni une description empirique ni une construction formalisée, mais plutôt ce qui les rend possible »[2]- et qui est à l'oeuvre dans les introductions de Carnap (ou dans l'énonciation de la théorie des types) n'est pas éclairée. Le refus de l'auto-référence, caractéristique de la philosophie analytique « logiciste », entraîne l'oubli des présuppositions pragmatiques, ce dont la réduction du sujet humain à un objet d'études comportementales témoigne, tout comme l'intention formalisante de la relation communicationnelle.

La pragmatique, conçue à la façon de Morris ou de Carnap (c'est-à-dire renvoyée à une science empirique descriptive éventuellement corrélée à une construction formelle), ne constitue donc pas un élément nouveau, puisqu'on ne trouve pas, dans cette approche, une réelle prise en compte des locuteurs et du contexte, de la troisième dimension de la semiosis, mais bien plutôt une réduction sémantique du sujet à un objet, réduction qui représente pour Apel le signe d'un solipsisme caché.

Cette conception sémantique de la pragmatique ne suffit toutefois pas pour exclure définitivement tout apport positif de la reconstruction de la « philosophie analytique » réduisant celle-ci à l'opposé de la tradition herméneutique. Elle ne constitue, en effet, qu'une interprétation, à tendance scientiste, de la troisième dimension de la *semiosis* et Apel s'y réfère aussi dans le but de la distinguer du travail du dernier Wittgenstein et de la fondation véritable de la pragmatique par Peirce[3].

b- l'approche pragmatique du dernier Wittgenstein et son dépassement du solipsisme méthodique : « penser avec Wittgenstein contre Wittgenstein »

---

[1] « La question d'une fondation ultime de la raison», *Critique*, n° 413, 1981, p.905

[2] " Szientismus oder transzendentale Hermeneutik ? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus", *Transformation der Philosophie*, vol.2, p.183

[3] Il est significatif, par exemple, que dans son introduction à la traduction allemande de *Signs, Language, and Behavior* („Charles Morris und das Programm einer pragmatisch integrierten Semiotik", *Zeichen, Sprache und Verhalten*, Düsseldorf, Schwan), Apel consacre une grande partie de son analyse non pas à une simple présentation de l'oeuvre de Morris mais à une étude critique de la méthodologie de Morris au sein de laquelle une confrontation entre Morris et Peirce occupe une place centrale.

Comme Apel le signale dans la quatrième partie de son essai sur « Le déploiement de la philosophie « analytique du langage » et le problème des « sciences de l'esprit »[1], la philosophie tardive[2] du dernier Wittgenstein a exercé une influence aussi décisive sur « la troisième phase de la philosophie analytique, la seule qui soit considérée comme véritablement révolutionnaire par ses représentants britanniques actuels » que celle du *Tractatus* sur la phase logiciste (même si, dans les deux cas, ce sont souvent des interprétations seulement partielles qui ont permis la revendication de cette filiation) .

Cette troisième phase de la philosophie analytique (qui correspond à la phase pragmatique succédant aux phases logicistes de l'atomisme logique et du positivisme logique), peut être caractérisée par une pratique analytique qui se détourne de la paraphrase des énoncés par un langage universel et qui insiste, au contraire, sur le langage ordinaire en renonçant ainsi à la recherche de « la » forme logique du langage et du monde pour mettre l'accent sur le rôle de l'usage, du contexte, du rapport entre les sujets de la communication. En insistant sur l'idée que « la sémantique du langage scientifique reconstruite logiquement est elle-même fondée dans une pragmatique du signe »[3], que les scientifiques n'ont pas accès à des faits purs mais qu'ils « interprètent » par l'usage, la troisième phase de la philosophie analytique semble infliger un démenti important à la réduction sémantique des sciences de l'esprit telle qu'elle apparaissait dans le *Tractatus*.

Le fossé entre les sciences herméneutiques et la philosophie analytique semble donc devoir se combler et un dialogue devoir succéder à la confrontation initiale, car « si déjà dans le langage scientifique il n'est pas possible de présupposer que les sujets de l'usage langagier se comprennent sans restes dans le sujet transcendantal du langage unitaire, alors les problèmes de l'analyse du langage sur le sens des symboles langagiers semblent immanquablement reconduire aux questions herméneutiques de la *compréhension* des *intentions de sens* qui sont à l'arrière-plan des symboles »[4].

---

[1] « Le déploiement de la philosophie analytique du langage » et le problème des « sciences de l'esprit », *Transformation de la philosophie*, Ed. du Cerf, vol.1

[2] Apel se réfère ici à la dernière philosophie de Wittgenstein qui fut d'abord consignée par des étudiants à partir de ses leçons en 1933-35 dans les *Cahiers bleu et brun* et est exposée dans les *Investigations philosophiques*, publiées de façon posthume en 1953, ainsi que dans *De la certitude*.

[3] « Le déploiement de la philosophie analytique du langage » et le problème des « sciences de l'esprit », *Transformation de la philosophie*, Ed. du Cerf, vol.1, p.315

[4] *Ibid*., p.315

La lecture de l'œuvre tardive de Wittgenstein peut, de fait, donner l'impression que la problématique herméneutique des intentions de sens est maintenant prise en compte. Même si comme Apel le reconnaît, il est difficile d'inférer, à partir des discussions socratiques d'exemples, quelque chose qui pourrait représenter la « doctrine » du dernier Wittgenstein (ce dernier ayant lui-même signalé qu'il ne traçait que des « esquisses de paysage »[1] et ne présentait pas un système, tenant une telle « doctrine » pour impossible), on ne peut nier que la question de la « compréhension d'expressions comme « signifier », « croire », et finalement « comprendre » (…) prend une place de plus en plus importante et qui finit par tout régir dans son œuvre tardive »[2].

La question est, toutefois, plus complexe car du Wittgenstein du *Tractatus* à celui des *Investigations philosophiques,* il n'existe pas, selon Apel, une rupture totale. Une continuité est, en effet, décelable et elle réside dans « la suspicion de non-sens à l'égard d'une philosophie qui, à l'instar de sciences, voudrait établir des propositions ou des théories sur le monde »[3]. De nombreuses propositions du *Tractatus* s'inscriraient donc sans difficultés dans les derniers écrits de Wittgenstein[4]. L'analyse du langage demeure ainsi toujours la méthode de Wittgenstein, qui persiste dans l'antipsychologisme radical du *Tractatus* et dans la volonté « éthique » de démasquer les hypostases illégitimes que l'on trouve dans le langage de la psychologie superficielle. La fonction des expressions intentionnelles comme « signifier », « comprendre » (qui ne consistait pas dans le *Tractatus* dans la dénotation d'états mentaux ni de faits, mais était considérée comme transcendantale et par là interdite) n'est pas davantage renvoyée dans les *Investigations philosophiques*, à un acte mental. Le paradoxe de l'échelle qu'il faut repousser, une fois parvenu à son faîte, et l'impossibilité, héritée de la théorie des types, radicalement comprise, de toute auto-référence sont toujours ici valides. Il n'est donc pas plus question pour le dernier Wittgenstein que pour le premier de déclarer une philosophie transcendantale comme pourvue de sens. En prenant en compte le fait que « le dernier Wittgenstein ne se contente pas, comme dans le *Tractatus*, de réduire la métaphysique de

[1] L.Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, Gallimard, 1961, p.111

[2] « Le déploiement de la philosophie analytique du langage » et le problème des « sciences de l'esprit », *Transformation de la philosophie*, ed du Cerf, vol.1, p.316

[3] „Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens", *Transformation der Philosophie,* Suhrkamp,vol.1, p.353

[4] Apel cite, par exemple, la proposition 4.112 : « La philosophie n'est pas une doctrine mais une activité », la proposition 6.53 « La juste méthode de philosophie serait en somme la suivante : ne rien dire sinon ce qui peut se dire, donc les propositions des sciences de la nature - donc quelque chose qui n'a rien à voir avec la philosophie - et puis à chaque fois qu'un autre voudrait dire quelque chose de métaphysique, lui démontrer qu'il n'a pas donné de signification à certains signes dans ses propositions ».

l'esprit et du sujet de l'idéalisme moderne - qui a rendu langagièrement possible la fondation classique des « sciences de l'esprit » au XIXe siècle - au cas mystique limite d'une sémantique transcendantale, mais la traite, en même temps que l'ensemble du langage conceptuel de la métaphysique occidentale, comme une maladie du langage »[1], on pourrait même dire que l'antipsychologisme du premier Wittgenstein est accentué et qu'établir une relation avec la philosophie traditionnelle des sciences de l'esprit s'avère encore plus problématique.

Mais, si on ne peut parler de rupture totale entre le *Tractatus* et les *Investigations philosophiques*, une évolution importante s'est, toutefois, opérée sur ce que Wittgenstein considère comme le « transcendantal » dont il est, selon lui, dépourvu de sens de parler. Cette évolution peut être interprétée de manière très différenciée, les « esquisses de paysage » constituant l'œuvre tardive de Wittgenstein renforçant les difficultés méthodiques de l'interprétation de sa dernière philosophie. L'intérêt de Apel n'étant toutefois pas « historico-antiquaire » mais systématique, cherchant à « dégager les conséquences générales, pour une philosophie des sciences de l'esprit, de la méthode de l'analyse des jeux de langage »[2], il ne s'agit nullement, pour lui, de tenter « d'épuiser la multiplicité des intentions auxquelles font allusion ces « remarques philosophiques »[3], mais bien plutôt de réfléchir à l'éventuel apport positif de l'œuvre tardive de Wittgenstein et ceci en intégrant à la discussion « par-delà ce qu'il énonce thématiquement, la *méthode d'analyse du langage* réellement pratiquée »[4] par le dernier Wittgenstein, quitte à penser, comme nous allons le voir, « avec Wittgenstein, contre Wittgenstein »[5].

Qu'est-ce qui caractérise alors l'évolution de Wittgenstein et permet d'envisager un éventuel apport positif de sa philosophie tardive ? Pour Apel, la différence essentielle réside dans le fait que « la fonction du langage n'est plus définie au sens de « l'atomisme logique » (c'est-à-dire au sens d'un modèle de la « désignation » d'objets dans le cadre d'une

[1] « Le déploiement de la philosophie analytique du langage » et le problème des « sciences de l'esprit », *Transformation de la philosophie*, Ed du Cerf, vol.1, p.318
[2] *Ibid*., p.319
[3] *Ibid*., p.319
[4] *Ibid*., p.317
[5] Plus encore que la reconnaissance du caractère non systématique de l'œuvre tardive de Wittgenstein, c'est bien évidemment la nature même de son intérêt non « historico-antiquaire » qui conduit Apel à ne pas s'en tenir à la méthodologie explicitement revendiquée mais à vouloir prendre en compte « la méthode d'analyse réellement pratiquée », en dévoilant - et ceci bien avant qu'il se réfère à ce terme - d'éventuelles auto-contradictions performatives chez les auteurs évoqués.

« représentation » ou d'une « description » d'états de choses qui accompagne la logique occidentale depuis ses débuts). Ce modèle de conception du langage - prédéterminé en dernier ressort par la posture philosophique de la « *Theoria* » - est remplacé par le nouveau concept clé du dernier Wittgenstein: le concept du « jeu de langage » ou pour le dire plus précisément des « jeux de langage » »[1]. Les « jeux de langage » se distinguent, en effet, du langage-image du monde, du sujet transcendantal présenté dans le *Tractatus* en ce qu'ils constituent des unités concrètes entremêlant emploi du langage et « formes de vie » et c'est par la description de ces jeux de langage que « se montre », selon le dernier Wittgenstein, ce qu'est une intention de sens. « Le changement essentiel me semble résider- souligne ainsi Apel- dans le fait que la présupposition d'*un* langage de précision qui prescrit sa loi à toute analyse du langage et de la réalité par sa « forme logique » qu'il partage avec le monde, est abandonnée. Cette présupposition métaphysique ou sémantico-transcendantale est remplacée par la nouvelle hypothèse de travail d'un nombre illimité de « jeux de langage » différents mais plus ou moins apparentés, existant et se dissolvant historiquement. »[2]

La notion de jeux de langage entraîne donc une différenciation et une relativisation des fonctions que « la » logique du langage remplissait dans le *Tractatus.* « Toutes les fonctions, qui dans le *Tractatus* sont attribuées à la « forme logique » du langage ou du monde langagièrement représentable, sont transférées dans les *Investigations philosophiques* à la « règle » du jeu de langage respectif : elle constitue la « grammaire des profondeurs » (§ 664) du langage »[3]. L'inclusion de l'activité humaine, des « formes de vie » dans le jeu de langage est donc le signe d'une pragmatisation dont la conséquence essentielle est que « la position de monopole des relations scientifiques au monde est abandonnée au profit des critères variés des compréhensions du monde qui sont immanentes aux jeux de langage respectifs »[4] . Ainsi, pour le dernier Wittgenstein l'expression « le soleil se lève » ne serait pas fausse dans le cadre d'une théorie astronomique moderne mais « dépourvue de sens », ce qui ne serait pas le cas dans dans le contexte d'un jeu de langage de fermiers ou de touristes. L'orientation traditionnelle de la philosophie du langage vers la fonction descriptive est donc bel et bien mise en question par la substitution du cadre transcendantal de « la » logique du langage et du monde par la diversité des jeux de langage.

[1] *Ibid*., p.318
[2] „Wittgenstein und das Problem des hermeutischen Verstehens ", *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, vol.1, p.359
[3] *Ibid*., p.359
[4] *Ibid*., p.359

Cette substitution du cadre transcendantal de « la » logique « du » langage et du monde par la diversité des jeux de langage rend-elle alors davantage possible d'établir une relation positive entre la philosophie analytique et les sciences de l'esprit ? Répondre affirmativement à cette question suppose que l'interprétation béhavioriste des écrits tardifs de Wittgenstein ne soit pas la seule possible et que le refus du psychologisme ne soit pas automatiquement synonyme de scientisme objectivant. Il est, certes, possible de comprendre de façon néopositiviste la notion de jeux de langage et, en s'appuyant sur la permanence du rejet de toute terminologie psychologiste par le dernier comme par le premier Wittgenstein, d'affirmer que c'est la description objectivante des jeux de langage qui remplace l'empathie à laquelle se référait l'herméneutique traditionnelle. Cette interprétation de l'œuvre tardive de Wittgenstein est largement répandue et peut s'appuyer sur un certain nombre de déclarations de Wittgenstein lui-même, de nombreux passages des *Investigations Philosophiques* pouvant donner l'impression que Wittgenstein « voudrait remplacer la reconstruction des intentions par le « regard » et la « description » d'un comportement objectif »[1].

Sans nier l'existence de cette lecture du second Wittgenstein, Apel y répond en évoquant les objections qui ont, écrit-il « disqualifié le béhavorisme « physicaliste » comme fondement des sciences de l'esprit »[2] et que l'on pourrait donc faire valoir aussi face à Wittgenstein (en particulier, le fait qu'on ne peut passer d'une description « objective », aussi précise soit-elle, d'un comportement à la « décision » de savoir si le comportement décrit de l'extérieur suit volontairement une règle). Mais il émet également des réserves sur le bien-fondé de cette lecture béhavioriste de Wittgenstein qui passe trop sous silence certaines de ses déclarations[3] et notamment le fait qu'il considérait tout « isme » comme une véritable maladie philosophique. Une telle interprétation présupposerait, de plus, comme Apel l'avait signalé dans son analyse de la pragmatique version Carnap-Morris, la permanence du solipsisme méthodique hérité du *Tractatus* et menant logiquement à un conventionnalisme relativiste[4].

---

[1] *Ibid*., p.365
[2] *Ibid*., p.366
[3] Apel se réfère notamment aux § 197, 307, 308 des *Investigations philosophiques*
[4] Apel reconnaît que cette interprétation peut se référer à des textes de Wittgenstein et il cite ainsi notamment les *Remarques sur les fondations des mathématiques* (Oxford,1964) qui peuvent être considérées comme « la réalisation la plus radicale du conventionnalisme jusqu'ici conçue dans l'histoire de la philosophie, car, non seulement la signification des signes est rendue dépendante de la règle de leur application, mais le sens des règles d'application dépend aussi, à tout moment - semble-t-il - des conventions sur leur application. Non seulement il n'y a pas d'entités platoniciennes qui, comme atomes logiques, établiraient la signification des signes indépendamment de l'emploi humain des signes, mais même les règles de l'emploi introduites par les

Or, même si la lecture béhavioriste du dernier Wittgenstein représente la tendance interprétative la plus fréquente et peut se prévaloir, notamment, de la permanence explicite de son anti-psychologisme, il est cependant possible de trouver dans sa dernière philosophie un motif « qui peut être interprété comme le contrepoint de la version irrationaliste du conventionnalisme »[1]. Apel reconnaît, toutefois, immédiatement que le développement de ce « contrepoint » revient à « penser avec Wittgenstein contre Wittgenstein »[2].

Tel est l'intérêt, fréquemment souligné par Apel, de l'interprétation que fait P.Winch des écrits du dernier Wittgenstein. C'est, en effet, sa rencontre en 1964 avec le livre de P.Winch - *The idea of a social science and its relation to philosophy* [3] - qui mit Apel sur la voie du « contrepoint » au béhaviorisme évoqué plus haut. Comme il l'explique lui-même, Apel fut « fasciné »[4] par la lecture de ce livre avec lequel il partageait l'objectif d'une interprétation qui, loin de prétendre épuiser les intentions des « esquisses de paysages » des *Investigations philosophiques*, soit davantage guidée par un intérêt philosophique et se propose de dégager, comme il cherchait lui-même à le faire, « les conséquences générales, pour une philosophie des sciences de l'esprit, de la méthode de l'analyse des jeux de langage »[5]. Pas plus que Apel, Winch n'est guidé par un intérêt « historico-antiquaire » et, pas moins que lui, il n'évite donc de « penser avec et contre Wittgenstein ».Winch pense, en effet, « avec Wittgenstein » se référant à la notion de « jeu de langage » et à la thèse wittgensteinienne selon laquelle « un seul et seulement une fois » ne peut suivre une règle »[6] pour proposer une interprétation différente de celle que les béhavioristes donnent de l'œuvre tardive de Wittgenstein. Mais il pense aussi « contre » Wittgenstein, la philosophie ne représentant pour lui nullement un jeu de langage vain, un non-sens, mais devant, au contraire, jouer le rôle de « science » des formes a priori de la compréhension de la réalité, formes qui, comme il le souligne, sont régies par des règles et sont les formes a priori des « interrelations sociales ».

---

hommes ne sont pas conçues comme des éléments d'un système, pouvant être hypostasiés indépendamment de leur emploi. », „Die Kommunikationsgemeinshaft als transzendentale Voraussetzung der Sozialwissenschaften", *Transformation der Philosophie*, vol.1, p.246

[1] „Die Kommunikationsgemeinshaft als transzendentale Voraussetzung der Sozialwissenschaften", *Transformation der Philosophie*, vol.1, p.246

[2] *Ibid.*, p246-247

[3] P.Winch, *The idea of a social science and its relation to philosophy*, Routledge- Kegan, Londres, 1958

[4] Apel, "The impact of analytic philosophy on my intellectual biography", *From a transcendental-semiotic point of view*, Manchester University Press,1998, p.15.

[5] « Le déploiement de la philosophie analytique du langage » et le problème des « sciences de l'esprit », *Transformation de la philosophie*, Ed du Cerf, vol.1, p.319

[6] „Die Kommunikationsgemeinshaft als transzendentale Voraussetzung der Sozialwissenschaften", *Transformation der Philosophie*, vol.1, p.247

Examinons alors plus précisément les points de cette lecture inhabituelle de Wittgenstein qui retiennent l'attention de Apel. Winch, comme nous l'avons dit, part de la connexion étroite entre le sens et le comportement humain, souhaitant mettre en évidence les implications de la conception des jeux de langage sans l'interpréter dans le sens d'une réduction de la compréhension à une description. Le comportement humain, en effet, parce qu'il consiste à suivre des règles, ne peut être réduit, selon lui, à un objet explicable par le biais de méthodes empiriques, objectives. Mais, si l'on peut dire en ce sens que Winch retrouve Dilthey et sa thèse de la distinction entre la « compréhension » de la vie humaine et l' « explication » des évènements naturels, il n'en revient pas, toutefois, pour autant à un concept de la compréhension psychologiquement orienté. L'intérêt de sa lecture, pour Apel, réside donc dans son écart par rapport à deux conceptions de la compréhension : une conception psychologique de la compréhension la présentant comme un processus empathique d'une part, la conception béhavioriste la réduisant à une description objective d'autre part.

Si, en effet, Winch refuse de substituer l'explication à la compréhension, il n'en part pas moins du remplacement de la problématique de la conscience par celle des jeux de langage, s'appuyant donc, au moins partiellement sur l'œuvre tardive de Wittgenstein. C'est, plus précisément, la thèse développée par le dernier Wittgenstein de l'impossibilité du langage privé qui joue un rôle majeur dans son analyse. Chaque connaissance obtenue présuppose, dans cette optique, une certaine compréhension du monde, non enracinée dans l'individu comme tel, mais développée dans un processus d'interaction. Comprendre, c'est participer aux mêmes règles. L'intersubjectivité, impliquée dans la notion de « jeu de langage », remplace donc ici l'empathie solipsiste. Le béhaviorisme est également basé sur cette présupposition du solipsisme débouchant sur la conséquence du décisionnisme arbitraire. Certes, s'il était possible qu' « un seul et une seule fois » suive une règle, si le solipsisme méthodique était donc justifié, alors le décisionnisme arbitraire serait la seule interprétation envisageable de la compréhension des jeux de langage, le « dernier »Wittgenstein ayant évacué tout critère objectif (métaphysique) de validité.

Or, c'est, au contraire, à un dépassement du solipsisme que la lecture du dernier Wittgenstein invite. « Ce que nous nommons « obéir à une règle » - écrit-il ainsi[1]- est-ce

[1] Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, §199, Tel Gallimard, p.201-202

quelque chose qu'il serait possible à un seul homme de faire, et de ne faire qu'une fois dans sa vie ? Ceci est évidemment une note sur la grammaire de l'expression « obéir à une règle ». Il n'est pas possible que ce ne soit qu'une fois pour toutes qu'un homme ait obéi à une règle. Il n'est pas possible que ce ne soit qu'une fois pour toutes qu'une communication, un ordre aient été donnés ou compris; et ainsi de suite. Obéir à une règle, faire une communication, donner un ordre, faire une partie d'échecs, sont des habitudes (usages, institutions). Comprendre une phrase veut dire comprendre un langage. Comprendre un langage veut dire être maître d'une technique ». Une telle remise en question de la possibilité d'un langage accessible seulement à son utilisateur, un tel dépassement du solipsisme par le refus de la possibilité d'un langage privé, ne vise pas seulement Descartes mais permet d'envisager une lecture non-béhavioriste de la notion de jeux de langage et de développer une alternative à cette « compréhension » de Wittgenstein[1]. C'est ce que propose Winch qui insiste sur la « participation » (et non plus sur la « description » extérieure) comme précondition de la compréhension, nécessaire à la distinction du sens et du non-sens. Un seul ne peut, en effet, suivre une règle et distinguer l'arbitraire de la norme.

S'appuyant sur cette analyse conduite par Winch à partir de Wittgenstein, Apel insiste également sur le dépassement du solipsisme de la phase logiciste effectué par le dernier Wittgenstein et fait sienne, comme Winch, cette idée de l'impossibilité d'un langage privé : « quiconque souhaiterait pour les données de l'expérience accessibles à lui seul (par exemple les douleurs), introduire un langage compréhensible seulement par lui (c'est-à-dire un langage tel qu'il ne soit pas associé de manière réglée avec le langage public et, par là, traduisible), ne disposerait d'aucun critère de l'application juste du langage. Il ne pourrait faire aucune différence entre l'arbitraire et la norme »[2]. Une telle distinction entre l'arbitraire et la norme implique, en effet, que d'autres puissent contrôler le suivi de la norme. Autrement dit, celui qui souhaiterait disposer d'un langage privé serait dans l'incapacité de désobéir aux « règles » de ce langage puisqu'aucune différence ne pourrait être faite entre « obéir à une règle » et

[1] C'est également ce que souligne J.Bouveresse : « La critique de la notion de langage privé, s'en prend en réalité, autant qu'on puisse s'en rendre compte, à une conception fort générale, qui est commune à des philosophies très différentes et même parfois opposées comme par exemple le cartésianisme et le béhaviorisme, dont, précisément, elle sous-tend le plus souvent la querelle (...) ce qui est en cause est finalement toute une théorie, implicite ou explicite, de l'apprentissage et de l'usage du langage qui a été défendue également par la plupart des empiristes, aussi bien modernes que traditionnels, qui est extrêmement répandue et, si l'on peut dire « naturelle » et dont Locke peut-être considéré à bien des égards comme un représentant exemplaire », *Le mythe de l'intériorité*, Ed de Minuit, p.50

[2] Apel, „Wittgenstein und das Problem des hermeutischen Verstehens", *Transformation der Philosophie*, Vol.1 , p.370.

« croire obéir à une règle »[1]. Mais, si comme « sujet » je ne peux de façon solipsiste savoir si je suis des règles, je ne peux non plus comme « sujet-observateur extérieur » savoir si l'autre (que je réduis alors à un « objet »), suit effectivement une règle. Cela présuppose, souligne Apel, un accord intersubjectif sur cette règle, un tiers, une vérification par une instance publique à laquelle « nous » participons, un jeu de langage commun.

La reconnaissance de l'intersubjectivité succède donc à la présupposition solipsiste encore présente dans la conception béhavioriste, néopositiviste, de la pragmatique. L'intersubjectivité, soulignée par la thèse de l'impossibilité d'un langage privé, ne s'oppose pas moins que la conception logiciste du *Tractatus* à une conception psychologique de la compréhension et il n'est donc pas davantage pertinent à partir des écrits du dernier Wittgenstein qu'à partir du *Tractatus* de penser à un rapprochement possible avec une conception de la compréhension basée sur l'empathie. Winch, comme Wittgenstein, s'oppose au « solipsisme méthodique de l'ancienne théorie de la compréhension »[2], au primat de l'expérience intérieure de l'individu et en ce sens, souligne Apel, à ce que Dilthey affirmait dans son *Introduction aux sciences de l'esprit* de 1883 en écrivant que « Si nous pouvions imaginer un seul individu marchant sur la terre, et avec une durée de vie suffisante au développement, il développerait de soi ses fonctions dans sa totale solitude »[3] .

Mais, si on prend en compte l'évolution de l'herméneutique (et de Dilthey lui-même qui tenta « de corriger son ancien psychologisme en recourant au concept hégélien d' « esprit objectif »[4]), il est alors possible d'établir une certaine convergence entre ces points de vue jusque- là opposés. Ceci est particulièrement vrai pour Winch qui écarte toute interprétation béhavioriste de Wittgenstein et souligne que le comportement des hommes implique une

[1] C'est ce que Wittgenstein signale au § 202 des *Investigations philosophiques* en écrivant : « Et c'est pourquoi « obéir à la règle » constitue une pratique. Et croire qu'on obéit à la règle n'est pas obéir à la règle. Voilà pourquoi il n'est guère possible d'obéir à la règle « en particulier »: autrement, croire qu'on obéit à la règle serait la même chose que lui obéir ».

[2] « Le déploiement de la philosophie analytique du langage » et le problème des « sciences de l'esprit » », *Transformation de la philosophie*, Ed du Cerf, vol.1, p.320

[3] Ce passage est cité en note par Apel dans l'article « Le déploiement de la philosophie analytique du langage » et le problème des « sciences de l'esprit » », *Transformation de la philosophie*, Ed du Cerf, vol.1, p.320, note 4.

[4] « Le déploiement de la philosophie analytique du langage » et le problème des « sciences de l'esprit » », *Transformation de la philosophie*, ed. du Cerf, vol.1, p.329, note 4. Pour établir cette convergence, Apel se réfère notamment au passage suivant de Dilthey : « Chaque extériorisation particulière de la vie représente, dans le domaine de cet esprit objectif, une dimension de communauté. Chaque mot, chaque phrase, chaque attitude ou formule de politesse, chaque œuvre d'art et chaque fait historique ne sont compréhensibles que dans la mesure où une communauté relie celui qui s'y extériorise et celui qui comprend ; l'individu vit, pense et agit dans une sphère de communauté et il ne parvient à la compréhension que dans une telle sphère », *Œuvres*, T. III, Paris, Ed.du Cerf, 1988, p.100 ; p.146-147 tome VII de l'édition allemande.

compréhension. Contrairement, en effet, au comportement déterminé causalement des animaux, un comportement sensé se caractérise par la présupposition d'une maxime qui, si elle n'est pas actuellement consciente pour celui qui agit, peut le devenir en droit. Le refus du solipsisme méthodique permet ainsi à Apel de rapprocher Winch de Heidegger. Pour l'un comme pour l'autre, souligne-t-il, « toute connaissance présuppose déjà une certaine compréhension publique du monde éprouvée dans l'être-ensemble »[1], l'herméneutique cessant par là-même d'être une discipline secondaire, auxiliaire.

Un tel rapprochement a, toutefois, ses limites et le sociologisme de Winch, s'il permet un dépassement du psychologisme de l'ancienne herméneutique, ne parvient pas entièrement à fonder les sciences herméneutiques, Apel soulignant la persistance de l'occultation de la dimension véritablement historique. Pour Winch, en effet, comprendre un fait comportemental empirique présuppose la connaissance préalable des règles du jeu qui précèdent le comportement en effectuant ainsi une sorte de réminiscence philosophique, d'anamnèse permettant de passer du comportement factuel à la règle qui lui préexiste.

La question que soulève alors Apel est celle de la compréhension de comportements étrangers, éloignés par le temps ou l'espace du groupe humain avec lequel nous partageons des règles de jeu, question au centre de la compréhension herméneutique et de la problématique des sciences de l'esprit. La prise en compte de la notion wittgensteinienne de « jeux de langage » conduit, en effet, Winch à effleurer seulement ce problème en raison de sa fidélité à son point de départ wittgensteinien et à « la conviction générale, fondamentale, de la philosophie analytique, que dans la compréhension de l'usage intersubjectif du langage, du « jeu de langage » (Wittgenstein), du système sémantique (Carnap), la solution de toutes les questions doit être cherchée dans une structure a priori, ou essentielle du monde »[2]. En partant de l'idée qu'un jeu de langage ne peut être compris qu'à partir de lui-même, que le sens des systèmes culturels ne peut être saisi que par les règles préexistantes qui leur sont immanentes, Winch parvient à « une monadologie des divers systèmes culturels conçus comme formes de compréhension »[3] et à un relativisme radical considérant l'évaluation d'une forme de vie comme inadmissible, en raison de l'inexistence (en dehors de ces horizons transcendantaux

[1] « Le déploiement de la philosophie analytique du langage » et le problème des « sciences de l'esprit » », *Transformation de la philosophie*, ed du Cerf, vol.1, p.331
[2] *Ibid*., p.332
[3] *Ibid*., p.340

considérés comme ultimes), de critère du vrai et du faux, du bien et du mal[1]. La reconnaissance de l'intersubjectivité linguistique reconduit donc ici, à un niveau supérieur (social), le relativisme impliqué par le conventionnalisme pensé de façon néopositiviste (c'est-à-dire assimilé à un décisionnisme arbitraire).

Il est pourtant possible, comme l'art en témoigne, de ne pas subsumer les donnés d'expérience sous des règles déjà établies mais de voir en eux de nouvelles expériences de sens. Se référant tantôt à l'exemple évoqué par Winch de la compréhension du comportement de Troilus envers Cressida chez Chaucer[2], tantôt à celui du sens des intentions de Goeffroy de Bouillon, tel qu'il pourrait être dégagé à partir de la perspective du dernier Wittgenstein[3], Apel explique ainsi que, si pour comprendre de tels comportements, il faut pouvoir se référer au cadre de l'amour courtois médiéval ou à celui de la croisade, il faut également souligner que le cas empirique « recèle davantage que le simple déclenchement d'un souvenir d'une règle de jeu déjà connue »[4]. Il s'agit d'expériences de sens dont l'interprétation par les sciences de l'esprit peut nous permettre d'élargir notre connaissance des règles de jeu, d'ouvrir des horizons nouveaux et non seulement d'incarner le préexistant. « Sans une précompréhension au sens de Winch, aucune compréhension de l'œuvre d'art n'est possible ; mais la précompréhension n'a pas déjà besoin pour autant d'être compréhension de la forme de vie, dont la possibilité et - peut-être - la nécessité doivent justement s'ouvrir à nous à travers l'expérience de l'œuvre d'art. Ainsi naît un « conflit » entre la précompréhension et la prétention au sens de l'œuvre d'art et c'est à l'interprétation de l'exposer ; c'est seulement par la mise au jour de ce conflit - et non par la subsomption de données sous des règles établies -

[1]Dans l'article „Die Kommunikationsgemeinshaft als transzendentale Voraussetzung der Sozialwissenschaften", Apel reconnaîtra qu'il est possible de déceler dans les derniers écrits de Winch une correction de cette position relativiste. Ainsi, dans « Nature et convention » paru en 1959-1960 dans *Proceedings of the Aristotelician Society*, Winch montre que la sincérité ne peut être une convention sociale qu'une société pourrait ou non accepter, tout comme il signale qu'on ne peut simplement expliquer l'accord intersubjectif entre personnes en termes de manipulation réciproque, toute manipulation présupposant la compréhension. Cependant, cette approche, que Apel qualifie de « transcendantale-herméneutique » et qui jouera un rôle non négligeable dans le développement du propre projet de Apel, dans la mesure où elle dégage les préconditions à la possibilité de toute communication pourvue de sens, n'empêche pas Winch d'adhérer au relativisme, ce dont témoigne son étude « Comprendre une société primitive » (parue en 1964 dans *American philosophical Quaterly)* dans laquelle il défend la thèse de l'impossibilité d'une critique de la croyance aux sorcières et aux pratiques magiques sur la base des critères de notre culture scientifique (ceci lui valut bien des critiques mais malheureusement elles retombèrent généralement, signale Apel, dans une position objectiviste, néopositiviste et donc solipsiste).

[2] « Le déploiement de la philosophie analytique du langage » et le problème des « sciences de l'esprit » », *Transformation de la philosophie*, ed du Cerf, vol.1, p.335

[3] „Wittgenstein und das Problem des hermeutischen Verstehens", *Transformation der Philosophie*, vol.1, p.375

[4] « Le déploiement de la philosophie analytique du langage » et le problème des « sciences de l'esprit » », *Transformation de la philosophie*, Ed. du Cerf, vol.1, p.335

que les sciences herméneutiques de l'esprit, que la « compréhension » qu'elles initient, réalisent leur plus haute contribution à la vie »[1].

En formulant cette nécessité d'une vision plus dialectique des relations entre l'expérience du sens et le système de règles, d'une compréhension historique par laquelle les règles sont non seulement appliquées mais aussi constituées, Apel montre donc les limites du modèle conceptuel du jeu de langage pour résoudre la question de la fondation des sciences de l'esprit et la nécessité d'une reconstruction critique amenant à penser « avec Wittgenstein contre Wittgenstein, avec Winch contre Winch »[2]. Tout comme dans les essais où il procédait à une analyse comparative de *Etre et Temps* et du *Tractatus* [3], il était allé au-delà de la simple confrontation des points de vue « laissant les choses en l'état » et avait procédé à une véritable évaluation critique de ces deux radicalisations différentes de la pensée kantienne, de même, lorsqu'il rapproche Winch et Dilthey (en raison de leur opposition commune à la généralisation du modèle de l'explication), Apel insiste sur le fait que la notion de « cercle herméneutique » développée par Dilthey lui semble plus prometteuse - parce que moins abstraite de la situation historique- que celle de jeu de langage. En écrivant que dans les sciences de l'esprit se produit « une circulation entre expérience vécue, compréhension et représentation du monde spirituel selon des concepts généraux »[4], Dilthey dépasse, pour Apel, la dépendance univoque, unilatérale du contenu à l'égard d'une forme déjà existante et permet de substituer à ce modèle celui de la conversation de sorte que « l'analyse comparative des jeux de langage, comme constructions modèles de la compréhension du monde, soit remplacée par la poursuite herméneutiquement médiatisée de cette unique conversation historique dans laquelle les jeux de langage - en dépit de leurs divers présupposés de compréhension a priori - se rapportent les uns aux autres par une relation objective pour former une unité, comme toujours imparfaite, de l'histoire spirituelle de l'humanité »[5]. Au

[1] *Ibid*., p.336

[2] „Die Kommunikationsgemeinshaft als transzendentale Voraussetzung der Sozialwissenschaften", *Transformation der Philosophie*, vol.1, p.255

[3] Nous avons déjà signalé plus haut qu'il s'agit essentiellement des essais réunis dans la seconde partie du volume 1 de *Transformation der Philosophie* sous le titre « Hermeneutik und Sinnkrtik » à savoir : „Wittgenstein und Heidegger : Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigskeitsverdacht gegen alle Metaphysik" , „Heideggers philosophische radikalisierung der « Hermeneutik » und die Frage nach dem « Sinnkriterium » der Sprache" et „Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens" et la reprise ultérieure de cette comparaison „Wittgenstein und Heidegger : kritische Widerholung und Ergänzung eines Vergleichs » parue en 1991 et qui figure notamment dans *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, Francfort, 1998.

[4] Dilthey, Œuvres, T.III, Paris, Ed. du Cerf, 1988, p.99

[5] « Le déploiement de la philosophie analytique du langage » et le problème des « sciences de l'esprit » », *Transformation de la philosophie*, Ed du Cerf, vol.1, p.338

regard de l'histoire spirituelle concrète, le modèle wittgensteinien des jeux de langage repris par Winch apparaît à Apel comme une abstraction, passant à côté de l'historicité véritable et témoignant d'une dépendance persistante à l'égard de la conception logiciste première de Wittgenstein. « Le schéma dualiste de la différence transcendantale entre la forme logique et le contenu possible du monde, schéma qui domine le *Tractatus*, n'est pas réellement surmonté par le concept des « jeux de langage « mais plutôt seulement différencié »[1]. Ainsi, se contenter de l'analyse menée par Winch à partir de Wittgenstein et admettre l'incommensurabilité des jeux de langage, c'est dans l'esprit de Apel passer d'une pensée du monologue (celui de la forme logique) à celle de monologues, certes pluriels et diversifiés, mais pas nécessairement moins abstraits par rapport à l'historicité véritable. « Diversifier » ne revient pas nécessairement, pour Apel, à « concrétiser ».

La prise en considération de l'évolution de Wittgenstein du *Tractatus* aux *Investigations philosophiques* permet, toutefois, à Apel d'aller plus loin, dans la mise en évidence de convergences avec *Etre et temps*, que la seule mise à distance commune de la métaphysique traditionnelle par une critique du sens. Entre l'herméneutique de l'être-au-monde quotidien et l'analyse des jeux de langage, s'il existe des différences, les points de convergence sont, en effet, nombreux. Si le *Tractatus* prolongeait et achevait l'ontologie de la subsistance, de l'être-sous-la-main (« *Vorhandenheit* ») plus qu'il ne s'y opposait, les *Investigations philosophiques* du second Wittgenstein relativisent le modèle désignatif et permettent ainsi à Apel de rapprocher Wittgenstein de Heidegger au nom de l'expression commune d'une distanciation critique à l'égard du modèle de pensée nominaliste et d'une relativisation de l'onto-logique.

Cette distanciation critique à l'égard du modèle désignatif occultant ce que la constitution d'objet présuppose (à savoir une précompréhension du monde articulée dans le langage naturel), rapproche également Wittgenstein et Heidegger par la difficulté de mener à bien leur entreprise respective, difficulté pouvant se traduire par le risque d'une retombée dans la métaphysique traditionnelle pour Heidegger ou dans celui d'une assimilation au béhaviorisme pour Wittgenstein[2]. Pour l'un comme pour l'autre, il convient d'éviter les représentations chosifiantes du spirituel menant à définir l' « *ego cogito* » comme une « *res*

[1] Wittgenstein und das problem des hermeutischen Verstehens", *Transformation der Philosophie*, vol.1,p.376
[2] Cf „Wittgenstein und Heidegger : Die Frage nach dem sinn von Sein und der Sinnlosigskeitsverdacht gegen alle Metaphysik" *Transformation der Philosophie*, vol.1, p.259

siva substantia cogitans » quittant sa sphère intérieure pour rencontrer, dans un second temps, un « objet » au-dehors dont l'existence pourrait même être mise en question. « Le « scandale » du problème du monde extérieur (tout comme le problème de l'existence des autres hommes) réside pour Heidegger, comme pour Wittgenstein, non dans le manque d'une preuve suffisante (…) mais dans la recherche d'une preuve »[1] en présupposant alors avec Descartes que l'hypothèse que tout soit seulement dans la conscience puisse avoir un sens. Or, « cette hypothèse repose, pour Heidegger, sur une phénoménologie insuffisante de la « conscience » comme « être-au-monde » et, pour Wittgenstein, sur une méconnaissance du « jeu de langage » qui dans la tournure « seulement dans la conscience » (c'est-à-dire « seulement un rêve ») est déjà présupposé »[2].

La tentative de dépassement de l'onto-logique permet donc de mettre en évidence une convergence entre le « dernier » Wittgenstein et le « premier » Heidegger, la relativisation de l'onto-logique s'effectuant sur la « base d'une phénoménologie « de l'être-au-monde quotidien » ou « des jeux de langage du quotidien »[3] dévoilant ou montrant ce que le mode déficient de la désignation occulte tout en le présupposant. Le renvoi du discours théorique et du modèle désignatif au quotidien, aux formes de vie, à la précompréhension rend la dénomination seconde par rapport à une pratique intersubjective et ce primat de l'intersubjectivité constitue également, pour Apel, un point de convergence central entre ces deux auteurs qui se démarquent, l'un comme l'autre[4], de l'approche solipsiste de la théorie de la connaissance traditionnelle. Si le « je » et le « tu » se constituent de manière co-originelle pour Heidegger, le dernier Wittgenstein refuse, de son côté, l'idée d'un langage privé. Ainsi s'esquisse, selon Apel, « à partir de l'idée de la co-origine de l' « être-avec », du « comprendre », du « discours » (Heidegger) ou de l' « intrication » du « jeu de langage » et de la « forme de vie » sociale (Wittgenstein) la possibilité d'une fondation de la logique formelle dans le « dialogue » »[5].

Reste que dans cette voie vers une fondation dialogique du logique, Wittgenstein reste encore tributaire (même dans sa dernière philosophie) du modèle du *Tractatus*. La diversité des jeux de langage succède, certes, à « la » forme logique du langage mais, pas davantage

[1] *Ibid*., note 54, p.260
[2] *Ibid*., note 54, p.260
[3] *Ibid*., p.261
[4] Nous nous référons naturellement ici seulement au dernier Wittgenstein
[5] " Wittgenstein und Heidegger : Die Frage nach dem sinn von Sein und der Sinnlosigskeitsverdacht gegen alle Metaphysik „ *Transformation der Philosophie*, vol.1, p.267

dans les *Investigations philosophiques* que dans le *Tractatus*, les questions herméneutiques liées à la compréhension possible d'une forme de vie étrangère ou au perfectionnement de l'auto-compréhension (questions qui évoquent un rapport ouvert de l'homme à son « *Umwelt* », à son histoire) ne sont véritablement prises en considération. L'analyse du langage reste « anhistorique »[1] ne visant pas une auto-correction progressive du langage, un approfondissement de la compréhension du monde et de soi. Si le dernier Wittgenstein prend en compte la diversité des « outils » contenus dans la « boîte à outils » du langage et ne se limite pas à la désignation, son modèle reste instrumental. Diversifier les instruments et les finalités qu'ils permettent d'accomplir ne signifie pas, en effet, pour autant, s'émanciper du concept technico-scientifique du langage lui-même. Sa conception du langage ne lui permet pas, selon Apel, de percevoir et d'apprécier toutes les formes d'emploi du langage dans lesquelles le sens des mots ne peut être évalué à partir d'une fin existante mais à partir du « méta-besoin » d'atteindre un « horizon de sens pour les vraies fins et besoins de la *praxis*», méta-besoin complémentaire « à l'instrumentalisation du langage en politique, technique, économie et science »[2] et dont, souligne Apel, l'art, la religion et la philosophie témoignent, en contribuant à l'élaboration de nouveaux jeux de langage formes de vie. En ce sens, une véritable divergence existe avec Heidegger. Si, pour Wittgenstein, la philosophie doit toujours « laisser les choses en l'état », décrire et montrer (et non aller au-delà), en laissant donc également sans réponse la question de son propre statut, il en est tout autrement pour Heidegger qui, dans *Etre et Temps*, n'en reste pas au « pragmatisme implicite » de l' « avoir-à-faire-préoccupé ». La parole peut, certes, virer au « on dit », mais elle peut aussi éclaircir le monde sans, pour cela, renoncer à toute expression et le *Dasein* peut ne pas constamment déchoir (notamment par la poésie, si on se réfère à l'évolution de la pensée de Heidegger).

Mais, si en 1967, Apel considérait que la philosophie du langage du dernier Heidegger orientée vers l'œuvre d'art offrait « un complément et une correction nécessaires au concept technico-scientifique de langage de la philosophie analytique »[3], il exprimait, toutefois, dès cette époque une distance qui ne fera que croître envers une expression métaphorique et poétique conduisant à l' « oubli du *logos* ». « Nous ne possédons - affirmait-il ainsi en

[1] *Ibid*., p. 269
[2] *Ibid*., p.270
[3] *Ibid*.,p.271

concluant son écrit comparatif sur Wittgenstein et Heidegger de 1967[1]- aucune philosophie ayant médiatisé de manière satisfaisante les conceptions profondes du XIXe et XXe siècles (…), de la philosophie sociale de Marx jusqu'à Wittgenstein avec l'exigence de validité excentrique du *logos* intersubjectif de la réflexion ». Au-delà de leurs divergences, au-delà de leur convergences sur la mise en question du discours de la métaphysique et la reconnaissance de l'intersubjectivité, c'est également leur échec à relever le défi de ce qu'il nommera ensuite la « fondation de la raison » qui réunira de plus en plus, aux yeux de Apel, ces auteurs. Cet « oubli du *logos* » lui servira à rapprocher et même à unifier au sein d'un tournant herméneutico-pragmatique des pensées a priori opposées et ce en raison de leur échec commun à fournir des critères d'évaluation et à justifier de la validité de leur propre démarche, contribuant par là, en commun, à ce que Apel nommera dans un article écrit « 30 ans après » ses premières analyses comparatives le « tournant relativiste et historiciste de la philosophie occidentale »[2].

Conclusion

Si la reconstruction de l'humanisme s'inscrivait dans une cohérence immédiatement perceptible avec son approche herméneutico-transcendantale initiale, celle de la philosophie analytique apparut d'abord à Apel comme un travail herméneutique sur un mouvement philosophique s'apparentant plus à un « défi »[3] qu'à une voie prometteuse. Partant, en effet, de la nécessité de procéder à une transformation de l'approche kantienne prenant en compte l'histoire et la médiation langagière, c'est comme celle d'une « opposition extrême »[4] que Apel perçut d'abord la relation entre la conception analytique et la conception herméneutico-transcendantale du langage. Procéder « *via negationis* » fit donc bien partie des objectifs premiers de Apel quand il commença à reconstruire ce mouvement.

Il n'est toutefois pas possible - comme nous l'avons souligné dans l'introduction de ce chapitre - de réduire le sens et l'apport de cette reconstruction à une attention herméneutique ayant seulement pour fonction de « donner à voir ». Ceci occulterait, en effet, l'histoire de la

[1] *Ibid.*, p.275
[2] „Wittgenstein und Heidegger: kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs", *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, Francfort, 1998, p.488.
[3] Apel « The impact of analytic philosophy on my intellectual biography », *From a transcendental-semiotic point of view*,Manchester University Press, 1998, p.9
[4] *Ibid*, p.9

philosophie analytique et la diversité de ses approches, tout comme le propre « *Denkweg* » de Apel. Si l'étude de la phase logiciste confirme (malgré la possibilité de lire le *Tractatus* comme une « critique du langage pur »), l'opposition de la conception scientifico-technique du langage avec l'approche herméneutico-transcendantale héritée de Heidegger et témoigne d'une métaphysique leibnizienne cachée dont la présupposition centrale est le solipsisme, le dévoilement de ce solipsisme est bien mené grâce aux analyses du second Wittgenstein. Par son concept de « jeu de langage », Wittgenstein dépasse, en effet, le solipsisme méthodique caractéristique de la première période de la philosophie analytique (et donc aussi du *Tractatus).*

La reconnaissance de l'intersubjectivité succèdant à la présupposition solipsiste (encore présente dans la conception béhavioriste, néopositiviste, de la pragmatique), permet un rapprochement plus grand avec l'approche herméneutique inspirée de Heidegger. En ce sens (et Apel le soulignera lui-même à de nombreuses reprises[1]), il existe bien un apport conceptuel de la reconstruction de la seconde phase de la philosophie analytique et, plus spécifiquement, du dernier Wittgenstein (et de la reconstruction de Wittgenstein par Winch) : la notion de « jeu de langage » sera radicalisée par Apel, elle ne sera pas abandonnée. De même, Apel soulignera souvent l'intérêt de la remise en question par Wittgenstein de l'impossibilité d'un doute radical. Douter explique ce dernier dans *De la certitude*[2] est, en effet, un mot utilisé selon des règles, à l'intérieur d'un jeu de langage, un doute méthodique universel, hyperbolique, étant donc dépourvu de sens. Le doute implique la maîtrise d'un jeu de langage : pour douter, il faut présupposer le jeu de langage du doute; tout ne peut donc être remis en question.

Cette reconnaissance d'une précompréhension, d'un déjà-là incontournable permet à Apel de rapprocher, comme nous l'avons vu, Wittgenstein de l'herméneutique heideggerienne par la mise en avant de l'a priori de la facticité, d'évidences paradigmatiques non réductibles à des décisions solitaires. Elle conduira, toutefois, Wittgenstein à un relativisme radical, aucun principe universel ne semblant pouvoir s'élever au-dessus des monades des jeux de langage. Tout se passe comme si la reconnaissance de l'intersubjectivité

[1] Dès 1972, il écrit ainsi dans l'article „Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendentale Voraussetzung der Sozialwissenschaften" (*Transformation der Philosophie*, vol.2, Suhrkamp, p.223) que deux énoncés fondamentaux ont accompli pour lui une « fonction clé dans la transformation du kantisme » : d'une part la conception des jeux de langage du dernier Wittgenstein et d'autre part celle de la communauté indéfinie des chercheurs développée par Peirce.

[2] *De la Certitude*, Paris, Gallimard, 1965, 2006

langagière devait automatiquement entraîner le redoublement, à un niveau supérieur, du solipsisme de la première phase. Un « préjugé », hérité de la première phase de la philosophie analytique, persiste donc bien dans la seconde phase : c'est une concrétisation faisant encore abstraction de l'histoire, des créations et des transformations qui s'y déroulent, qui est ici à l'œuvre.

Malgré l'intérêt des analyses du dernier Wittgenstein, c'est donc un autre modèle que celui des jeux de langage que Apel entendra d'emblée privilégier : celui de la conversation. La séparation des jeux de langage - que la conception de la science comparative développée par Winch souligne - est, en effet, seconde et abstraite pour lui au regard de « la » conversation continue et ouverte aux expériences de sens que forme l'histoire de l'humanité[1]. Autrement dit, pour Apel, il manque de la dialectique dans la conception des jeux de langage que Wittgenstein et Winch développent. L'histoire que nous sommes n'exclut, en effet, pour lui ni l'unité ni la contradiction entre ses moments (la précompréhension habituelle et les évènements de sens). Elle est bien plutôt « conversation conflictuelle »[2], les jeux de langage tendant à « sortir d'eux-mêmes et à provoquer une mise en question (réflexive) de leurs principes »[3]. Affirmer qu'un jeu de langage ne peut être compris qu'à partir de lui-même constitue une abstraction conduisant au relativisme du « comprendre autrement » quand la pensée de l'histoire comme « conversation conflictuelle » permet un progrès dans l'auto-compréhension de l'humanité, progrès pouvant être atteint par le dépassement de l'auto-compréhension qu'un individu ou une époque ont d'eux-mêmes. Pour cela, les méthodes explicatives peuvent être des moments nécessaires au service d'une meilleure compréhension. Loin d'être une adhésion scientiste à la généralisation d'une science nomothétique, cette inclusion de l'explication dans la compréhension témoignera alors d'une approche visant à « mieux comprendre l'homme qu'il ne se comprend lui-même »[4].

Malgré son évolution vers la prise en compte pragmatique des jeux de langage, la philosophie analytique (que « figure » Wittgenstein) reste encore trop sous la dépendance du modèle conceptuel logiciste de sa première période pour contrer véritablement l'oubli de

[1] Apel cite ainsi comme système culturel concret, l'exemple de la religion chrétienne occidentale « intrication des jeux de langage les plus divers (depuis des formes de vie primitives magiques jusqu'aux spirituelles-mystiques et aux philosophiques-critiques » (« Le déploiement de la philosophie analytique du langage » et le problème des « sciences de l'esprit » », *Transformation de la philosophie*, Ed du Cerf, vol1, p.340)
[2] *Ibid*., p340
[3] *Ibid*., p.341
[4] *Ibid*, p.343

l'histoire comme conversation - c'est à dire aussi comme *logos*- que nous sommes. Cela impose pour Apel de « reconstruire critiquement avec Wittgenstein contre Wittgenstein ou avec Winch contre Winch »[1] la conception philosophique liée au jeu de langage. Il n'est donc pas surprenant, au regard de la persistance des abstractions dans la philosophie analytique, qu'un des essais que Apel a consacré à l'étude du « déploiement de la philosophie analytique »[2] se termine en évoquant les vers d'Hölderlin et la conversation que nous autres hommes « sommes »[3], vers qu'il avait déjà cités dans sa thèse sur l'humanisme en évoquant Pétrarque.

Mais, si Apel avait, au départ de son itinéraire philosophique, pensé prolonger l'herméneutique heideggerienne pour répondre au défi constitué par le logicisme abstrait, au fur et à mesure de son itinéraire, c'est la nécessité de contrer la « *Wirkungsgeschichte* » de l'approche heideggerienne elle-même qui se dessinera. Le « défi » auquel Apel voudra répondre sera, en effet, non seulement celui d'éviter l'abstraction de l'histoire mais également celui de ne pas tomber - pour contrer cette abstraction - dans une fausse « concrétisation » synonyme de relativisme. Dans cet éloignement par rapport au projet initial d'une herméneutique transcendantale inspirée de Heidegger, Gadamer jouera un rôle déterminant : « Dans mon écrit d'habilitation - explique ainsi Apel[4] - paru en 1963 *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico(L'Idée du langage dans la tradition humaniste de Dante à Vico)* et essentiellement inspiré par Heidegger, je suis parvenu à une position philosophique fondamentale très semblable à celle que je rencontrai plus tard dans *l'opus magnum* de Gadamer. Il est vrai que je l'intitulai « herméneutique transcendantale » afin de traduire mon ancrage dans la problématique fondamentale de Kant. Mais à l'époque, je croyais encore - de façon analogue à Gadamer lorsqu'il concevait une « herméneutique philosophique » - pouvoir comprendre *l'herméneutique du Dasein* de Heidegger en tant que

---

[1] „Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendentale Voraussetzung der Sozialwissenschaften", *Transformation der Philosophie*, vol.2, Suhrkamp, p.255

[2] « Le déploiement de la philosophie analytique du langage » et le problème des « sciences de l'esprit » », *Transformation de la philosophie*, Ed du Cerf, vol.1, p.273-344

[3] „ Viel hat erfahren der Mensch
Der Himmlischen viele gennant,
Seit ein Gespräch wir sind
Und hören können voneinader"
Hölderlin, *Friedensfeier*. Ces vers, auxquels Apel se réfère souvent, sont placés en tête du chapitre 1 de *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* et repris dans le chapitre VI (p.166). Nous renvoyons ici au chapitre III de notre travail.

[4] « Idées régulatrices ou advenir de la vérité ? : à propos de la tentative gadamérienne de répondre à la question des conditions de possibilité d'une compréhension valide », *L'héritage de H.Gadamer*, Sborg éditions,Collection Phéno, p. 153

transformation nécessaire et suffisante de la *philosophie transcendantale* de Kant et de Husserl dans la mesure où elle prenait en considération le caractère *langagier* et *historique* de notre être-au-monde. Mon point de vue s'est néanmoins transformé au cours des années suivantes, et cela, si je puis aujourd'hui m'exprimer ainsi, essentiellement à la lecture de *Vérité et méthode* ». C'est « le » tournant herméneutico-pragmatique qui constituera, dès lors, globalement un défi central. Ce tournant ne s'est, en effet, « pas seulement développé comme critique du logicisme et du scientisme abstraits qui caractérisaient la première phase de la philosophie analytique, mais il a pris la direction d'une *critique des prétentions à la validité universelle qu'élève le logos philosophique* »[1].

Or, si la lecture de Gadamer a joué un rôle essentiel dans le chemin de pensée de Apel (en l' éloignant de l'idée d'une transformation suffisante du kantisme par l'orientation heideggerienne), la réponse qu'il apportera au défi d'une concrétisation qui ne soit pas synonyme de relativisme et de retour - sous une nouvelle forme - d'un doute cartésien potentiellement universel, passera par un apport déterminant mais cette fois-ci dans un sens plus positif : celui de la pensée d'un auteur que Apel n'hésite pas à inscrire dans la philosophie analytique, Charles Sanders Peirce.

C'est de cette « inversion » des apports des traditions herméneutique et analytique, de ce croisement des influences, qu'émergera définitivement la « pragmatique transcendantale ».

[1] « Le problème de l'évidence phénoménologique à la lumière d'une sémiotique transcendantale », *Critique*, 1986, n°464, p.80 (Cet article est le texte de la conférence donnée par Apel à Paris devant le Collège international de philosophie, le 13 novembre 1985, paru dans *Critique*, 1986, n°464, p.79-113 (texte repris dans *Critique de la raison phénoménologique*, Ed du Cerf, Paris, 1991, p.37-66).

Chapitre V

Transformations herméneutique et sémiotique de la philosophie transcendantale : les apports (inversement) « essentiels » de Gadamer et Peirce.

Introduction

Comme nous avons pu le voir au cours des chapitres précédents, les reconstructions menées par Apel se sont inscrites (et ce dès son premier travail sur Heidegger) dans le projet d'une transformation de la philosophie transcendantale kantienne et n'ont jamais répondu à un simple intérêt historico-antiquaire. C'est comme « une transformation *herméneutique* intégrant aussi des thèmes relevant d'une *anthropologie de la connaissance* »[1], inspirée donc particulièrement par Heidegger, que Apel pensa initialement son projet de transformation de la philosophie transcendantale. S'inscrivant dans la recherche d'un prolongement épistémologique de l'herméneutique heideggerienne permettant de répondre à la question des conditions de possibilité d'une compréhension valide, « affaire centrale de son philosopher »[2], Apel souligna ainsi, dans ses premiers écrits du début des années 1960, la proximité de son projet d'herméneutique transcendantale avec celui de l' « herméneutique philosophique » de Gadamer[3].

[1] « La réflexion pragmatique transcendantale comme perspective principale d'une transformation actuelle de la philosophie kantienne », *Kant et les kantismes dans la philosophie contemporaine 1804-2004*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille, 2007, p.193

[2] « Idées régulatrices ou advenir de la vérité ? : à propos de la tentative gadamérienne de répondre à la question des conditions de possibilité d'une compréhension valide », *L'héritage de H.G Gadamer*, Ed.Sborg, collection Phéno,2003, p.153

[3] Nous avons ainsi renvoyé dans la conclusion du chapitre IV à l'essai « Idées régulatrices ou advenir de la vérité ? : à propos de la tentative gadamérienne de répondre à la question des conditions de possibilité d'une

Pourtant, si la lecture de *Vérité et Méthode* a joué un rôle « essentiel » dans l'itinéraire philosophique de Apel (comme il le soulignera à plusieurs reprises[1]) et si c'est bien à Gadamer qu'il doit en partie une transformation de son propre point de vue, ce n'est pas dans le sens d'un auteur à prolonger « avec » lequel Apel aurait pensé, au-delà de quelques nuances ou accents différents, à l'intérieur d'une approche herméneutique commune. C'est bien plutôt par sa contribution à la prise de conscience de l'insuffisance de son approche initiale inspirée de Heidegger que Gadamer a joué ce rôle essentiel pour Apel, mettant en évidence la possibilité de passer de l'oubli de l'histoire à celui de l'oubli du *logos* par une médiation dialectique insuffisante de la réflexion et de la *praxis*. La « transformation » de la philosophie kantienne visée par Apel s'éloignera, en effet, progressivement de son ancrage initial dans l'herméneutique heideggerienne. « Je n'ai pu trouver - expliquera-t-il rétrospectivement - ni dans la fondation gadamérienne de la « compréhension » dans la « *précompréhension » du monde*, ni dans l' « histoire de l'être » du dernier Heidegger, une réponse à la question des *conditions de la compréhension correcte* ; et j'ai été sérieusement choqué par l'affirmation de Gadamer suivant laquelle, en raison de l' « historicité » de notre « précompréhension » du monde, il ne saurait y avoir de « mieux comprendre » relativement aux textes transmis par la tradition ; il faudrait se contenter de « comprendre autrement » »[2].

L'insuffisance de la voie herméneutique et le « choc » représenté par le relativisme du « comprendre autrement » devaient, toutefois, être compensés dans cette phase de « transformation » par l'étude parallèle d'un penseur pouvant, au contraire, être inscrit - comme Apel le fait d'ailleurs explicitement [3]- dans le champ de la philosophie analytique anglo-saxonne : Charles S. Peirce. La reconstruction de la transformation « sémiotique » de Kant effectuée par Peirce constituera, en effet, pour Apel, une « source d'inspiration essentielle », Peirce n'ayant « à la différence de tous les autres pragmatistes américains (…)

---

compréhension valide » dans lequel Apel écrit : « Dans mon écrit d'habilitation paru en 1963 *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* (*L'Idée du langage dans la tradition de l'humanisme de Dante à Vico*) et essentiellement inspiré par Heidegger je suis parvenu à une position philosophique fondamentale très semblable à celle que je rencontrai plus tard dans l'*opus magnum* de Gadamer ».

[1] Apel écrit ainsi dans l'article cité ci-dessus (p.153) : « Mon point de vue s'est néanmoins transformé au cours des années suivantes, et cela, si je puis aujourd'hui m'exprimer ainsi, essentiellement à la lecture de *Vérité et méthode* ».

[2] « La réflexion pragmatique transcendantale comme perspective principale d'une transformation actuelle de la philosophie kantienne », *Kant et les kantismes dans la philosophie contemporaine 1804-2004*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille, 2007, p.193-194

[3] On peut ici se référer à l'article « The impact of analytic philosophy on my intellectual biography » (*From a transcendental-semiotic point of view*, Manchester University Press, 1998, p9-42) dont la dernière partie porte sur « Peirce et le pragmatisme ».

jamais abandonné les leitmotive de Kant »[1].

C'est le croisement de ces deux transformations différentes de la philosophie kantienne qui ont, en commun, d'être « essentielles » (mais qui le sont, toutefois, dans des sens opposés et contraires à ce que le point de départ du *Denkweg* de Apel pouvait, initialement, laisser envisager) qui est l'objet de ce chapitre.

1- « Herméneutique transcendantale » et « herméneutique philosophique » : de la reconnaissance de la proximité à la revendication de la différence

a- L'intérêt de l' « herméneutique philosophique » de Gadamer

Quand il évoque en 1962, deux ans après la parution de *Vérité et Méthode,* l'herméneutique philosophique de Gadamer, c'est d'abord son intérêt d' « authentique possibilité de philosophie dialectique »[2] que Apel s'efforce de souligner tout en pointant, dès cette époque, les limites et la nécessité de médiatiser avec plus de radicalité la « réflexion » et la « *praxis* matérielle ». Face aux « deux pôles extrêmes de l'influence de Hegel »[3] - le criticisme dialectique allant de Hönigswald à Litt d'un côté ; le matérialisme dialectique, de l'autre -, c'est, en effet, l'idée d'une médiation dialectique que Apel met en avant. Il s'agit, par là, d'éviter le formalisme de la première approche (qui ne concède à la philosophie « qu'une ultime réflexion formelle sur les conditions de validité et de constitution des sciences particulières »[4]), tout comme le dogmatisme de la seconde (qui, si elle semble bien prendre en charge le contenu de la situation historique, le moment matériel de la *praxis* humaine, occulte les « présupposés de conscience transcendantaux irréductiblement spirituels de la dialectique »[5]).

---

[1] « Le problème de l'évidence phénoménologique à la lumière d'une sémiotique transcendantale », *Critique*, 1986, n°464, p.81

[2] « Réflexion et praxis matérielle. Pour une fondation de la dialectique par l'anthropologie de la connaissance entre Hegel et Marx », *Transformation de la philosophie*, volume 1, p.256

[3] *Ibid*, p.251.Le fait que cet article de 1962 débute par un renvoi non à Hegel mais à sa « *Wirkungsgeschichte* », à l'histoire de sa réception, peut - au-delà de la justification que Apel donne explicitement (« soumettre à la discussion une position personnelle » et non fournir une « contribution directe à l'interprétation de Hegel ») - être lu comme témoignant d'une proximité avec Gadamer dans le refus de l'abstraction objectiviste : le lecteur-reconstructeur ne peut s'affranchir de l'histoire, mettre à distance la postérité des œuvres. La compréhension s'inscrit elle-même dans cette histoire et ne peut croire s'en affranchir par une position de surplomb qu'illusoirement.

[4] *Ibid*., p.253

[5] *Ibid*., p.252

Comme il l'avait d'emblée souligné, en 1950, en insistant sur la particularité de l' « *Umweltlichkeit* » de l'homme face à celle de l'animal[1], comme il l'avait également exposé, en 1958, en expliquant que la reconnaissance de l'a priori centrique du corps dans la connaissance n'était pas synonyme pour lui de dépendance unilatérale, la « technognomie » pouvant s'associer à la « physiognomie »[2], Apel ne veut renoncer ni à l'ancrage corporel et historique de la connaissance ni à la distance réflexive possible, visant « ce qui est resté impensé entre Hegel et Marx »[3].

Or, l'idée d'une telle « médiation du sens spirituel universel par la dimension absolument non universelle et contingente d'une *praxis* factuelle est déjà contenue dans le modèle du *dialogue* que Gadamer veut mettre au fondement de la problématique de toute compréhension historique »[4] comme le souligne Apel qui, en 1962, n'hésite pas (comme il l'écrit très explicitement[5]) à s'appuyer sur l'herméneutique gadamérienne pour esquisser son propre projet. Partant du même sol heideggerien que lui, Apel se retrouve, en effet, à cette époque dans de nombreuses analyses « critiques » que Gadamer effectue, analyses qu'il ne reconstruit pas de façon aussi détaillée que l'humanisme ou la philosophie analytique, la proximité temporelle et spatiale (y compris donc linguistique) facilitant l'accès à l'œuvre et lui permettant de répondre plus directement à son intérêt philosophique. Nulle peine de préciser que l'intérêt n'est pas « historico-antiquaire » : Apel évalue critiquement l'approche de Gadamer, exposant les apports positifs de l'herméneutique philosophique avant d'en pointer, de manière de plus en plus tranchée, les limites et les insuffisances.

Si Gadamer a raison, pour Apel, c'est d'abord et essentiellement dans les illusions qu'il dénonce, dans les abstractions qu'il dévoile et qui ont pu conduire à des conceptions erronées des sciences de l'esprit : « « l'herméneutique philosophique » de Gadamer trouve sa force dans la critique de l'idéal méthodique objectiviste de l'historicisme »[6]. Croire, en effet, qu'il est possible de faire abstraction de l'historialité et de la neutraliser relève, pour Gadamer comme pour Apel, d'une illusion. Celui qui comprend ne peut s'abstraire du monde, de l'histoire et des autres et les poser objectivement, « excentriquement », face à lui. « Gadamer

[1] Nous renvoyons ici au chapitre 1 de notre étude consacré à *Dasein und Erkennen*
[2] *Technognomie, une catégorie épistémo-anthroplogique*, Ed du Cerf, Paris, 2005. Cf le chapitre 2 de notre étude
[3] « Réflexion et praxis matérielle. Pour une fondation de la dialectique par l'anthropologie de la connaissance entre Hegel et Marx », *Transformation de la philosophie*, volume 1, p.255
[4] *Ibid*., p.258
[5] *Ibid*., p.256
[6] « Positivisme, herméneutique et critique de l'idéologie », *Transformation de la philosophie*, vol.1, p.367

a raison d'indiquer que l'historialité de celui qui comprend relève des conditions de possibilité de la compréhension des sciences de l'esprit »[1] et il est n'est nullement question pour Apel d'occulter le « bien-fondé de la critique gadamérienne de Descartes »[2]. Penser tous les problèmes de la connaissance selon le modèle méthodique cartésien, séparant le sujet solipsiste de l'objet, ne peut conduire, pour Apel comme pour Gadamer, qu'à défigurer le sens des sciences de l'esprit. L'herméneutique de Gadamer constitue donc, pour Apel, un « progrès » par rapport à l'approche de Dilthey. Contrairement à Dilthey, Gadamer prend en compte le versant substantiel de la dialectique, de la *praxis* matérielle, l'espace demeurant ouvert chez lui à la thématique « d'une médiation dialectique des contenus de l'esprit par la *praxis* contingente et matérielle »[3]. Reste qu'au-delà des convergences signalées, dès 1962, Apel formule des réserves à l'égard de l'herméneutique philosophique de Gadamer. Elles ne seront pas levées mais, au contraire, confirmées au fur et à mesure des années, de la « *Wirkungsgeschichte* » de Gadamer lui-même et de la progression du projet de Apel.

b- l'oubli du logos

Dès 1962, dans le premier texte[4] où il se réfère à l'herméneutique gadamérienne et en fait le point d'appui de sa réflexion sur la relation entre la « réflexion » et la « *praxis* matérielle », Apel, après avoir souligné l'intérêt de cette « authentique possibilité de philosophie dialectique »[5], émet des réserves sur cette approche, notant la nécessité de médiatiser davantage les réalisations extrêmes de la dialectique[6] que l'approche gadamérienne continuerait à maintenir dans leur dissociation. Une « philosophie herméneutique » au sens de Gadamer ne représente donc pas, à ses yeux, « la » solution au problème de la dialectique »[7]. Si l'on ne peut, en effet, adresser à l'approche gadamérienne le reproche de l'oubli de la facticité, de l'histoire, de la contingence (puisqu'elle se démarque nettement de l'herméneutique de Dilthey[8]), elle n'en échoue pas moins à parvenir à une véritable médiation

[1] *Ibid*., p.367
[2] « Réflexion et praxis matérielle. Pour une fondation de la dialectique par l'anthropologie de la connaissance entre Hegel et Marx », *Transformation de la philosophie*, vol.1, p.262
[3] *Ibid.*, p.258
[4] « Réflexion et praxis matérielle. Pour une fondation de la dialectique par l'anthropologie de la connaissance entre Hegel et Marx », *Transformation de la philosophie*, vol.1, p.251-271
[5] *Ibid*., p.256
[6] Ces « réalisations extrêmes » sont, d'une part, « la réalisation *transcendantale-idéaliste de l'édification-de-soi* de la conscience réflexive et d'autre part celle de la dialectique de la *praxis* matérielle ») *Ibid.*, p.257
[7] *Ibid*., p.256
[8] Face à l'herméneutique de Dilthey, qui reste tributaire de la conception hégélienne de l'histoire, la critique marxiste apparaît à Apel comme un correctif nécessaire faisant ressortir « le conditionnement practico-matériel

entre réflexion et *praxis* matérielle, en raison de ce que Apel nomme alors un « *asylum ignorantiae* »[1]. Ce que Gadamer néglige à ses yeux, c'est l'autre moment de la dialectique, celui de la réflexion, laissant par là-même « sans réponse la question des conditions de possibilité de la prétention à la validité universelle de ses propres propositions »[2].

S'il n'est donc pas question, pour Apel, de nier le bien-fondé de la critique gadamérienne de Descartes et de considérer que les sciences de l'esprit doivent suivre l'idéal méthodique de la science cartésienne, il n'en reste pas moins que, pour lui, Gadamer va trop loin dans sa contestation de la fondation cartésienne de la pensée scientifique et, du même coup, pas assez loin dans la médiatisation de la réflexion et de la *praxis* matérielle. Affirmer, en effet, comme le fait Gadamer, que l'homme appartient à l'histoire présuppose, pour sa formulation même en termes de validité universelle, que l'histoire « en un point de médiation formelle de la réflexion, en tant qu'objet disponible, ait appartenu à la conscience humaine »[3]. Gadamer et Heidegger ont donc sous-estimé (comme Apel le souligne dès ce début des années 60) l'apport de la fondation cartésienne de la science qui ne se réduit pas à celle des sciences de la nature, constituant un modèle dont il faudrait globalement se distancier. La « vérité » de Descartes est celle de la pensée « qui se donne réflexivement son point de vue à validité universelle »[4]. Elle est, non pas dépassée, mais toujours présupposée par « toute présentation à validité universelle de la pensée herméneutique »[5], y compris l'herméneutique gadamérienne.

La reconnaissance de l'impossibilité pour l'homme, être fini, de parvenir à une « image du monde » universellement valide, en raison de l'a priori centrique du corps-point de vue (reconnaissance de ce que Apel nommait, en 1958, le « principe de technognomie »[6]), ne doit pas conduire à l'occultation de ce qui permet à la fois de formuler ce principe et de dédogmatiser un point de vue qui oublierait sa propre finitude. Si le renoncement au point de vue spéculatif hégélien du savoir absolu ne s'accompagne pas de la reconnaissance de la

---

des contenus de la prétendue histoire de l'esprit », « Réflexion et praxis matérielle. Pour une fondation de la dialectique par l'anthropologie de la connaissance entre Hegel et Marx », *Transformation de la philosophie*, volume 1, p.257

[1] *Ibid*., p.261

[2] C'est ce « silence » sur la pratique philosophique que Apel conceptualisera plus tard comme une « auto-contradiction performative ».

[3] « Réflexion et praxis matérielle. Pour une fondation de la dialectique par l'anthropologie de la connaissance entre Hegel et Marx », *Transformation de la philosophie*, volume 1, p.263

[4] *Ibid*., p.264

[5] *Ibid*., p.264

[6] Nous renvoyons ici au chapitre II de notre première partie

réflexion de la conscience comme « contre-instance autonome au processus matériel » permettant le dépassement formel des points de vue historiques et garantissant leur renouvellement permanent, non seulement on occulte alors philosophiquement ce que ce renoncement présuppose, mais on se prive aussi de ce qui entraîne la résistance à une dogmatisation, toujours à craindre, d'une perspective particulière[1]. La dénonciation de l'illusion dont est victime l'idéal de neutralisation de la tradition ne conduit alors qu'à une négation du « moment de vérité contenu dans l'affirmation d'un détrônement de la tradition par la compréhension de l'histoire »[2], en négligeant ce qui permet la dénonciation même de cette illusion.

L'alternative entre une fondation objectiviste-historiciste ou une fondation existentielle-herméneutique du sens des sciences de l'esprit apparaît donc à Apel comme une simplification du processus complexe qu'est la médiation de la tradition. L'application contraignante de la compréhension s'avére tout aussi incomplète, au regard de cette complexité, que le refoulement (positiviste) du pouvoir de l'histoire. Face à ces simplifications empêchant la dédogmatisation nécessaire (en raison d'une reconnaissance insuffisante ou excessive du pouvoir de la tradition), c'est donc à une pensée plus dialectique que Apel s'efforce de parvenir, évoquant ainsi, en 1966, la résolution « philosophique du problème de l'historicisme par une médiation dialectique entre la méthode objective-positiviste et la méthode herméneutique au sein de la critique de l'idéologie »[3].

Si l'idéal de l'herméneutique classique - l'identification avec les auteurs des textes à comprendre - est une illusion, explique ainsi Apel, c'est parce que l'histoire de la nature se poursuit dans notre comportement, en constituant donc un obstacle principiel à une

[1] Faute d'avoir reconnu cette contre-instance autonome de la conscience réflexive, la théorie de la connaissance de la dialectique matérialiste de Lénine n'a pu opposer- explique Apel- une quelconque résistance à la dogmatisation de sa philosophie de l'histoire.Cf « Réflexion et praxis matérielle. Pour une fondation de la dialectique par l'anthropologie de la connaissance entre Hegel et Marx », *Transformation de la philosophie*, volume 1, p.266

[2] « Positivisme, herméneutique et critique de l'idéologie », *Transformation de la philosophie*, vol.1, p.369

[3] Titre de la seconde partie de « Positivisme, herméneutique et critique de l'idéologie », *Transformation de la philosophie*, vol.1. Apel reviendra ultérieurement sur cette formulation de 1966, témoignage de sa complicité intellectuelle d'alors avec Habermas, en regrettant avoir donné « à tort » l'impression « que la « prétention à l'universalité » de l'herméneutique philosophique défendue par Gadamer pouvait être mise en question en partant des sciences sociales comme la psychanalyse et la critique de l'idéologie » afin non pas de remettre en question la possibilité et même la nécessité d'une rectification des résultats des sciences herméneutiques par les sciences sociales mais de distinguer cette « réflexion empirique autocritique » de la réflexion herméneutique transcendantale située au niveau philosophique thématisant les conditions de possibilité et de validité de la critique elle-même. Cf. « Idées régulatrices ou advenir de la vérité? : à propos de la tentative gadamérienne de répondre à la question des conditions de possibilité d'une compréhension valide », *L'héritage de H.G Gadamer*, Ed.Sborg, collection Phéno,2003, p.165.

transparence à soi-même. Si cette transparence existait, deux intérêts de connaissance seulement seraient alors justifiés : « l'intérêt scientifique pour la connaissance technique de la nature, l'intérêt herméneutique pour l'entente intersubjective concernant de possibles motivations de sens de la vie »[1]. Mais, tel n'est pas le cas : l'histoire naturelle de l'homme se prolonge dans son histoire spirituelle, rendant impossible une auto-compréhension parfaite de soi (l'identité des intentions de sens et des œuvres) et conduisant à l'échec « les tentatives d'identification herméneutiques, en particulier avec les auteurs de cultures lointaines par le temps et le lieu »[2].

Une compréhension réussie n'est donc pas une identification, mais un dépassement réflexif de ce que l'auteur comprenait de lui-même : non pas un « comprendre autrement » mais un « mieux comprendre »[3]. Il y a, en effet, plus dans les œuvres, dans les textes, dans les expressions à comprendre, que dans les intentions de l'auteur, ce dont témoignent, souligne Apel, les contradictions internes aux textes, mais aussi celles existant entre les textes et les actes[4]. Ces contradictions, témoignages de la permanence du « sombre impact de l'histoire naturelle »[5] dans l'histoire spirituelle de l'homme, ne peuvent être levées par le seul recours aux méthodes herméneutiques.

Puisqu'il existe des facteurs échappant à la transparence subjective et pourtant factuellement agissants, il convient, pour Apel, de renoncer à ce que Habermas nommera

[1] « Positivisme, herméneutique et critique de l'idéologie », *Transformation de la philosophie*, vol.1, 372
[2] *Ibid*., p.372
[3] Notons ici que Apel, alors qu'il défend un « mieux comprendre » et non un « comprendre autrement », ne se réfère pas de manière précise à l'herméneutique de Schleiermacher à laquelle l'emploi de cette devise renvoie pourtant. Rejoignant l'interprétation donnée par Gadamer dans *Vérité et Méthode* - qui écrivait ainsi : « la théorie de la compréhension atteint son apogée dans la doctrine de Schleiermacher de l'acte divinatoire par lequel on se transfère entièrement dans l'auteur et, dans cette position, on dissout tout ce qui, dans le texte, est étranger ou étrange » (*Vérité et Méthode*, Ed. du Seuil, p.133) -, Apel, associant Dilthey et Schleiermacher, en donne une interprétation psychologique. Il pointe alors l'oubli du « sombre impact de ce qui n'est pas intentionné » : « Si les hommes pouvaient être transparents à eux-mêmes dans les motivations de leurs actes, ou du moins dans la conception du sens de leurs œuvres littéraires, alors le fait de se rendre-simultané par la compréhension, l'identification réciproque des monades individuelles (Schleiermacher en référence à Leibniz), la « haute conversation spirituelle » entre tous les auteurs illustres qui surmonte la distance temporelle (Pétrarque, P. Bembo) devraient être principiellement possibles ». Tel n'étant pas le cas, Apel poursuit alors : « toute compréhension, pour autant et dans la mesure où elle réussit, doit comprendre un auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même, en dépassant réflexivement la compréhension du monde et la compréhension de soi de l'auteur - au sens de Hegel -, et en ne se contentant pas seulement de reconstruire par un vécu après coup ses vécus psychiques (Schleiermacher-Dilthey). (Cf. « Positivisme, herméneutique et critique de l'idéologie : projet d'élaboration d'une épistémologie du point de vue de l'anthropologie de la connaissance », *Transformation de la philosophie,* vol.1, p.372). Une telle interprétation de Schleiermacher est discutable, comme le souligne Chr. Berner : « L'interprétation de Schleiermacher par Apel, qui reproduit exactement celle de Gadamer, en limitant la méthode de Schleiermacher à l'interprétation psychologique, est ici erronée » (Cf. Chr. Berner, *Au détour du sens*, Paris, Ed. du Cerf, 2007, note 3, p.100).
[4] Apel n'utilise pas encore, en 1966, le terme d' « auto-contradiction performative » mais en évoque déjà l'idée qui, comme nous le verrons, deviendra un concept central de la « pragmatique transcendantale ».
[5] *Ibid*., p.372

« la prétention à l'universalité de l'herméneutique »[1], en acceptant que la conversation soit interrompue provisoirement par une mise à distance objectivante de l'autre sujet sur le modèle de la psychanalyse. La compréhension intègre alors en elle un moment d'objectivation, d'analyses comportementales relevant de la psychologie ou de la sociologie. Le fait que ces explications comportementales puissent fonctionner « comme si » leur objet n'était pas un sujet et, conformément à l'idéal positiviste, suivre un intérêt de connaissance technique (la maîtrise de l' « objet ») ; le fait qu'elles puissent, ainsi, être victimes d'une erreur principielle dans l'auto-compréhension d'elles-mêmes (comme la réaction de l' « objet » qui adopte un comportement nouveau suite aux explications fournies et qui parvient à une compréhension plus profonde de lui-même en témoigne) ; le fait, enfin, des questions morales[2] qu'une telle mécompréhension soulève, tout cela ne peut, pour Apel, justifier que l'on renonce en droit à une médiation dialectique entre explication et compréhension.

[1] « La prétention à l'universalité de l'herméneutique », *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, PUF, 1987, p.239-273. Signalons ici (nous aurons à nouveau l'occasion de revenir sur ce point dans le chapitre VI) la convergence des reconstructions critiques de Gadamer menées par Apel et Habermas à cette période et l'influence réciproque qu'ils ont eue alors l'un sur l'autre. Pour l'un comme pour l'autre, l'apport de l'herméneutique est indéniable dans la mise en évidence des illusions scientistes mais il ne peut être question pour autant de renoncer globalement à la raison et à l'idéal d'émancipation. Apel ainsi évoque dans la conférence qu'il donna en 1964 - et dont l'article de 1965 « le déploiement de la philosophie « analytique » du langage et le problème des sciences de l'esprit » » est la version remaniée- la nécessité d'approfondir « la conversation que nous sommes » par des phases de distanciation afin de « mieux comprendre l'homme qu'il ne se comprend lui-même ». Il cite alors en modèle épistémique la psychanalyse, comme il le fera encore en 1966, année de la conférence de Habermas « Erkenntnis und Interesse ».

[2] Apel évoque, de manière allusive encore en 1966, dans l'article « Positivisme, herméneutique et critique de l'idéologie » les conséquences pratiques « funestes » de cette possible confusion des intérêts de connaissance : les sciences sociales comportementales peuvent se comprendre sur le modèle des sciences de la nature et suivre l' « intérêt de connaissance » de celles-ci, adoptant alors la manipulation comme rapport à l'autre (Apel évoque ainsi « la manipulation des demandeurs d'emploi par un manager versé dans la psychologie du travail, la manipulation des consommateurs par le publicitaire, des électeurs par le politicien formé aux enquêtes d'opinion » p.375). En concevant, par contre, les sciences sociales comme des contributions à une auto-réflexion pouvant transformer « des modes de comportement explicables causalement en agir compréhensible » (p.377), on parvient alors – écrit-il- non seulement à la « seule fondation logique sensée » des sciences objectives-explicatives de l'homme mais également à leur « seule justification morale ». S'il n'en est pas encore à « justifier » cette justification morale (ou son emploi de l'adjectif « funeste »), on peut toutefois noter que cette époque de la fin des années 60 correspond à la prise de conscience des conséquences politiques et morales découlant du réductionnisme scientiste comme de l'herméneuticisme. Comme Apel le souligna lui-même lors d'une conférence en 1988 (« Retour à la normalité ? Ou : Se pourrait-il que, nous autres Allemands, nous ayons appris quelque chose de particulier de notre catastrophe nationale ? » Cf *Discussion et Responsabilité*, vol 2, p.135-210), le rôle d'Habermas fut déterminant à cette époque dans son « éveil à la dimension politique de la philosophie », en raison notamment de son interprétation du néo-marxisme et son refus du réductionnisme scientiste. La lecture de *Vérité et Méthode* contribua elle aussi - mais négativement - à la prise de conscience de la « nécessité de réorienter dans un sens critique le programme formulé par une « herméneutique philosophique », réorientation qui devait remettre en valeur, à la fois vis-à-vis de Heidegger, de Gadamer et de Wittgenstein, la dimension transcendantale, universaliste et en même temps normative de la compréhension historique et reconstructrice, ainsi que celle de la « raison pratique » » (p.144) .

Cette appréciation de l'insuffisance de la transformation gadamérienne de la philosophie transcendantale ne fera que « gagner en force » au fil des années[1], « se faire plus claire et plus ferme »[2], la « *Wirkungsgeschichte* »[3] de Gadamer confirmant, aux yeux de Apel, l'existence d'un oubli du *logos* tout aussi nécessaire à « relever », pour lui, que celui de l'histoire. Le reproche qui apparaît, en effet, dès les premiers textes où Apel évoque l'herméneutique philosophique gadamérienne et où il esquisse le sens de son propre projet, c'est de ne pas « transformer » la philosophie kantienne, mais de s'en éloigner en croyant pouvoir se dispenser du questionnement sur la « validité », en ne retenant que l'interrogation sur les conditions de « possibilité » de la compréhension (tout en prétendant, toutefois, à la validité de son approche herméneutique).

Dix ans après ses premiers textes sur Gadamer[4], Apel, en s'appuyant sur un passage de *Vérité et Méthode* qu'il citera *in extenso*[5], développera cette approche « critique » de l' « herméneutique philosophique », confirmant une opposition déclenchée - comme il l'écrit lui-même[6] - par la phrase de Gadamer « dès lors que l'on comprend tout simplement, on comprend autrement »[7]. On ne peut - explique en substance Apel - se réclamer de Kant (de façon « valide », pourrait-on dire) et vouloir, en même temps, écarter la question des

[1] « Retour à la normalité ? Ou : se pourrait-il que, nous autres Allemands, nous ayons appris quelque chose de particulier de notre catastrophe nationale ? », *Discussion et Responsabilité*, Ed du cerf, Paris, 1998, vol.2, p.144

[2] Introduction de *Transformation de la philosophie*, vol.1, Ed du Cerf, 2007, note 2, p.53

[3] L'influence internationale exercée par l'œuvre de Gadamer sera visible pour Apel dans l'œuvre de Rorty, de Vattimo et des post-modernistes, auteurs qui interprèteront son œuvre dans le sens d'une invitation à faire le deuil du *logos*. Ces interprétations, reconnues par Apel comme « radicales » et dépassant la propre auto-compréhension de Gadamer, confirmeront et renforceront le jugement qu'il formulait dès 1962 sur l'herméneutique philosophique gadamérienne.

[4] *Transformation de la philosophie*, Introduction, Ed. du Cerf, Paris, 2007, p.9-88. (Cette introduction fut écrite en 1972 spécialement pour ce livre qui rassemble des écrits de Apel allant de 1955 à 1973)

[5] Apel renvoie au passage suivant de la Préface de *Vérité et Méthode* : « C'est donc, me semble-t-il, par une entière méprise que l'on ferait intervenir ici la fameuse distinction kantienne entre *quaestio juris* et *quaestio facti*. Kant n'avait assurément pas l'intention de prescrire à la science moderne de la nature comment elle devait se comporter pour affronter avec succès le tribunal de la raison. C'est une question philosophique qu'il a posée, à savoir quelles sont les conditions de notre connaissance en vertu desquelles la science moderne est possible et jusqu'où notre connaissance peut s'étendre. En ce sens, l'investigation qu'on poursuit ici pose elle aussi une question philosophique. (…) Elle le pose à l'ensemble de l'expérience que l'homme fait du monde et de la pratique qu'il applique à la vie. Pour s'exprimer en termes kantiens, la question posée est celle-ci : comment la compréhension est-elle possible ? C'est une question qui précède toute attitude de la subjectivité où la compréhension est en jeu, y compris l'attitude méthodologique des sciences basées sur la compréhension, leurs normes et leurs règles. L'analytique heideggerienne de la temporalité du *Dasein* humain a montré de manière convaincante, selon moi, que comprendre n'est pas un mode de comportement du sujet parmi d'autres, mais le mode d'être du *Dasein* lui-même. C'est dans ce sens que le concept d'herméneutique est mis ici en œuvre. Il désigne la motion fondamentale de l'existence, qui la constitue dans sa finitude et dans son historicité, et qui embrasse par là-même l'ensemble de son expérience du monde. », *Vérité et Méthode*, Ed du Seuil, Paris, 1976, p.9-10

[6] *Transformation de la philosophie*, Ed. du Cerf, 2007, vol .1, p.53, note 2

[7] Gadamer, *Vérité et Méthode*, Ed du Seuil, Paris, 1976, p.137

conditions de la « validité » de la connaissance et en réduisant la réflexion à celle de la « possibilité ». Que Kant ne veuille pas, en effet, imposer de prescriptions aux sciences dans la découverte des principes méthodologiques ne signifie pas qu'il ait renoncé à une réflexion a posteriori sur la validité et se soit contenté d'une description de ce qui est.

Sans jamais revenir sur la nécessité d'intégrer l'apport de la phénoménologie herméneutique dans la mise au jour de conditions de possibilité de la connaissance jusqu'alors occultées, Apel pointe donc, de plus en plus clairement au fur et à mesure de son parcours, la distance qui le sépare de cette approche phénoménologique inspirée de Heidegger, l'impossibilité de s'en contenter sous peine de tomber dans des apories et des auto-contradictions. Loin de vouloir « réduire Heidegger au silence » comme cela tendait alors à être parfois le cas[1], c'est à une délimitation plus précise de son apport au sein d'une réflexion se proposant, depuis le départ, de transformer la pensée kantienne que Apel veut parvenir. Gadamer a donc eu raison, pour Apel, de recourir à Heidegger : il faut, en effet, « rendre à César ce qui appartient à César »[2] et reconnaître que l'on doit à Heidegger d'avoir « établi la possibilité de réfléchir les structures humaines fondamentales (par exemple, les contraintes corporelles, le travail, le langage) dans leur fonction quasi transcendantale »[3]. Mais, cela ne signifie pas que Heidegger ait, pour autant, résolu la question de la validité de la connaissance par sa conception de la vérité comme « *aletheia* » présupposée par Gadamer (comme cela était également le cas par Apel lui-même dans ses premiers écrits). S'il a, en effet, été possible de penser, explique ainsi Apel, que le « Heidegger d'*Etre et Temps* n'a pas encore totalement coupé tous les liens qui le rattachent à une philosophie transcendantale au sens kantien »[4], une telle lecture ne peut être considérée comme valide dès lors que l'on se réfère au dernier Heidegger. Ce dernier, loin de prolonger *Etre et Temps* vers une reconstruction « empirique et normative des conditions de possibilité et de validité incluses dans la « préstructure » présidant à la compréhension de soi et du monde », est, en effet, passé d'une « analyse encore quasi transcendantale du *Dasein* à une pensée désormais libérée de tout lien méthodologico-normatif »[5].

[1] Apel signale cette tendance à laquelle il s'oppose dans l'introduction de *Transformation de la philosophie*, Ed du Cerf, 2007, vol .1, p.42
[2] *Ibid*., p.42
[3] *Ibid*., p.42-43
[4] *Ibid*., p.44
[5] *Ibid*., p.45

C'est en se référant à une conférence donnée en février 1964 par Ernst Tugendhat[1] dans laquelle ce dernier exposait une critique de la réception heideggerienne du concept husserlien de vérité et de son prolongement en termes d'*aletheia* (critique dont la pertinence fut confirmée par des textes de Heidegger lui-même[2]), que Apel veut montrer que l'herméneutique de Gadamer repose sur une présupposition discutable : celle de la vérité comme dévoilement. Ce que Tugendhat a, en effet, mis en évidence (et qui a incontestablement joué un rôle déterminant dans la distance prise par Apel lui-même à l'égard de la philosophie heideggerienne et le conduisit à une autocorrection de ses premiers écrits[3]), c'est que si la grande découverte de Heidegger est celle de l'ouverture du sens comme condition de possibilité de la vérité, cette ouverture du « sens » n'est pas, elle-même, la « vérité ». C'est donc sur la problématique de la constitution des résultats de la compréhension que l'apport de Heidegger est essentiel et non sur celle de leur justification, de leur validité. Or, on ne peut séparer ces deux questions, car répondre à la première nécessite un critère permettant de distinguer une compréhension valide d'une mécompréhension.

En cherchant à être philosophiquement pertinent, à parvenir à une entente sur le comprendre et en en critiquant la compréhension scientiste, l'herméneutique philosophique de Gadamer est implicitement normative. De deux choses l'une alors, en conclut Apel : « soit les réponses qu'apporte Gadamer à la question qu'il pose sont dépourvues de toute pertinence normative et méthodologique, et dès lors les propos concernant *l'advenir de l'Etre* ou *l'advenir de la vérité* constituent un « paralogisme naturaliste » et il n'y a tout simplement aucune réponse à la question transcendantale. Soit les constatations de Gadamer sur ce qui « advient toujours », une fois *compris*, présupposent implicitement qu'il s'agit des préalables

[1] Cette conférence que Tugendhat donna en février 1964 s'intitulait « L'idée heideggerienne de la vérité ». Il la développa ensuite pour son habilitation portant sur « le concept de vérité chez Husserl et Heidegger ». Cf Tugendhat, *Der Wahreitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, 1967.

[2] Apel se réfère notamment à la conférence donnée par Heidegger en avril 1964, intitulée « la fin de la philosophie et la tâche de la pensée » citant les passages suivants qu'il interprète dans « Idées régulatrices ou advenir de la vérité » (Cf. *L'héritage de H.G Gadamer*, Ed.Sborg, collection Phéno, 2003, p.158) comme « une pertinente autocorrection systématique » et un « recul » de Heidegger : « *aletheia*, le non-retrait pensé comme clairière de la présence, n'est pas encore la vérité » ou encore « Questionner en direction de l'aletheia, du non-retrait comme tel, ce n'est pas se poser la question de la vérité. C'est pourquoi, par rapport à ce qui était à penser, c'était faire fausse route que de nommer « vérité » l'*aletheia* au sens de *Lichtung* » (*Questions IV*).

[3] Cette autocorrection apparaît dans les notes ajoutées par Apel à ses écrits de la fin des années 50-début des années 60 lors de leur regroupement au sein du premier volume de *Transformation de la Philosophie* paru en 1973. Ainsi, à la suite de la conclusion de l'article de 1959 « le concept philosophique de vérité comme préalable à toute science du langage déterminée par son contenu », il précise en note « Après la critique du concept heideggerien de vérité par Tugendhat, reconnue comme justifiée par Heidegger lui-même, notre argumentation serait à corriger en ce sens que, concernant le présupposé découvert par Heidegger de toute justesse déclarative, il ne s'agit pas déjà de vérité, mais d'ouverture-de-sens comme condition de possibilité transcendantale-herméneutique de possibilité de la vérité », *Transformation de la philosophie*, Ed du Cerf, 2007, vol .1, p.155

à une compréhension adéquate, et dès lors ils sont pour le moins incomplets. Sur cette question on ne peut guère tirer du texte de *Vérité et Méthode* une réponse univoque »[1].

L'herméneutique philosophique gadamérienne souffre donc, pour Apel, d'un déficit critique qui l'empêche d'éviter l'auto-contradiction entre sa prétention à la validité et son refus d'un progrès dans le comprendre. Renoncer au savoir absolu et reconnaître la finitude de la raison ne revient pas, *ipso facto*, pour Apel, à renoncer à toute idée de progrès. Certes, cela implique (comme Gadamer l'affirme à juste titre) qu'une des présuppositions constitutives de l'herméneutique est « la possibilité d'apprendre quelque chose d'une instance souveraine »[2] et tant que l'on est face à « la tâche de comprendre »[3], la présupposition heuristique de la supériorité de l'auteur sur l'interprète est maintenue. Mais, ce n'est là qu'une demi-vérité, car cette tâche présuppose également l'exigence d'un « mieux comprendre l'auteur qu'il ne s'est compris lui-même » par une « réserve tout aussi nécessaire du questionnement critique-réflexif à l'égard de ces prétentions à la validité »[4]. Sans défendre aucunement la possibilité d'une compréhension parfaite (immédiate ou médiate), Apel souligne, en effet, que l'affirmation gadamérienne de la supériorité principielle de celui qui dit ou écrit sur l'interprète s'inscrit dans une herméneutique de fait normative, en contradiction donc avec la revendication par Gadamer de l'impossibilité du progrès en compréhension.

Prendre en compte la finitude et l'historicité n'est pourtant pas incompatible avec l'idée de l'idéalisme allemand présentant le comprendre comme la possibilité pour l'esprit de voir clair en lui-même, de « pouvoir se connaître y compris dans autrui »[5]. Des exemples pris dans l'histoire de la philosophie, comme dans celle de la science, permettent à Apel de mettre en évidence la non-pertinence du rejet gadamérien de la possibilité du mieux comprendre (présupposé heuristiquement), tout autant que la supériorité possible de l'*interpretandum*. Les mathématiciens ayant relativisé la géométrie euclidienne peuvent être ainsi considérés comme ayant mieux compris cette dernière que ceux qui n'ont fait que la reproduire (conformément à ce qu'Einstein avançait en affirmant n'avoir jamais mieux compris que ce qu'il avait pu améliorer) tout comme, en philosophie, on pourrait penser « à la façon dont Heidegger montre

[1] *Ibid*., p.52
[2] *Ibid*., p.54
[3] *Ibid*., p.57
[4] « Idées régulatrices ou advenir de la vérité ? : à propos de la tentative gadamérienne de répondre à la question des conditions de possibilité d'une compréhension valide », *L'héritage de H.G Gadamer*, Ed.Sborg, collection Phéno, 2003, p.156
[5] Introduction de *Transformation de la philosophie*, vol.1, Ed du Cerf, 2007, p.56

que l'ontologie grecque de la substance continue de déterminer les concepts cartésien de conscience et hégélien d'esprit, et que cela conduit « au-delà de la compréhension que la métaphysique moderne a d'elle-même », conformément à ce que Gadamer, lui-même, écrit ne manque pas de souligner Apel [1].

Parce que son approche de l'herméneutique repose sur des présupposés hérités de Heidegger, parce qu'il prolonge Heidegger en cohérence avec le tournant de ce dernier, le rôle de Gadamer a donc effectivement été « essentiel » dans le *Denkweg* de Apel. S'inscrire dans le même héritage et vouloir, comme il le souhaitait initialement, prolonger une perspective heideggerienne c'est donc, comme Apel s'en rend clairement compte à la fin des années 60, se vouer à ne pas pouvoir justifier sa propre pratique philosophique de la reconstruction, pratique qui l'avait conduit à dévoiler la philosophie « secrète » des humanistes ou la métaphysique « cachée » du positivisme logique, à critiquer, comparer et à jeter donc des ponts, par-delà l'éloignement temporel ou spatial, par-delà les supposées monades des époques et des cultures.

Dès lors, ce qui lui apparaît également de plus en plus clairement, c'est la nécessité d'un retour à Kant, transformant le concept hégélien de clairvoyance de l'esprit en lui-même en un principe régulateur, faisant droit à la reconnaissance de l'altérité d'une part (et évitant donc l'illusion d'une identification transcendant l'histoire), mais, également, d'autre part, à celle d'une identification conçue sur le modèle d'une « médiatisation par l' « idée » d'actes dont nous sommes séparés du point de vue spatio-temporel »[2]. Sans revenir à l'idée du savoir absolu ou à une métaphysique idéaliste, on doit, pour Apel, reconnaître l'intérêt de l'idée d'une compréhension procédant par mises au jour, incluant des moments de distanciation, d'objectivation provisoire, cette dialectique méthodologique étant fondée non « à partir de la seule idée » mais sur une « dialectique de l'histoire qui concilie idéalisme et matérialisme »[3].

Or, si l'herméneutique gadamérienne, parce qu'elle substitue la facticité du sens à la validité et réduit le questionnement au lieu de l'élargir, s'avère mener davantage à une détranscendantalisation qu'à une véritable transformation de la philosophie kantienne, la

[1] « Idées régulatrices ou advenir de la vérité ? : à propos de la tentative gadamérienne de répondre à la question des conditions de possibilité d'une compréhension valide », *L'héritage de H.G Gadamer*, Ed.Sborg, collection Phéno,2003, p.156
[2] *Transformation de la philosophie*, vol.1, Ed du Cerf, 2007, p.58
[3] *Ibid.*, p.59

reconstruction entreprise à la même période de l'oeuvre de Ch.S.Peirce viendra « compenser » la prise de conscience de l'impasse du prolongement heideggerien envisagé au début des années 50. La transformation sémiotique de Kant effectuée par le fondateur du pragmatisme américain apportera, en effet, (et de manière paradoxale si l'on se réfère à l'inscription possible de Peirce dans le champ de la philosophie analytique et si l'on pense aux rôles respectifs de l'herméneutique et de la philosophie analytique dans le projet initial de Apel), des concepts-clés dans l'élaboration de sa pensée.

2 - La reconstruction de l'œuvre de Peirce et son apport décisif dans l'élaboration du projet de Apel

a- De l'intention initiale à l'apport final de la reconstruction : le changement progressif de perspective

En 1967 et en 1970, Apel accompagna par deux longues introductions[1] les premières publications en allemand de textes de Peirce. Il s'agissait, par le biais de ces introductions-reconstructions, de présenter le fondateur du pragmatisme américain au public allemand et de combler ainsi une ignorance présente même « chez les quelques auteurs allemands »[2] ayant examiné le pragmatisme américain.

Cette présentation par Apel de l'œuvre de Peirce s'inscrivait alors dans le cadre d'un projet de reconstruction de l'histoire de la philosophie visant à confronter le pragmatisme aux deux autres philosophies « fonctionnant effectivement dans le monde de la société industrielle »[3] et médiatisant théorie et *praxis* de vie : le marxisme et l'existentialisme. Si le pragmatisme et l'existentialisme caractérisent, en effet, un « système de complémentarité » entre vie privée et vie publique et qu'ils se distinguent ainsi du « système d'intégration »[4]

[1] Elles seront réunies en 1975 sous le titre *Der Denkweg von Charles S.Peirce : Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Francfort, Suhrkamp

[2] Cf. *Der Denkweg von Charles S.Peirce : Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfort, Suhrkamp, 1975, p.17. Apel fait ainsi remarquer en note que les présentations les plus importantes du pragmatisme en Allemagne - celles de Jakoby, Scheler et Baumgarten - n'ont pas pris en considération l'œuvre de Peirce, Baumgarten l'oubliant consciemment et Scheler ne le connaissant qu'à travers les écrits de James.

[3] *Ibid*., p.11

[4] Au-delà du point de départ commun de ces trois philosophies, à savoir le fait de constituer « des réponses à la primauté kantienne de la raison pratique ou encore à l'accomplissement par Hegel de la métaphysique théorique comme métaphysique de l'histoire » (*Der Denkweg von Charles S.Peirce : Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfort, Suhrkamp, 1975, p.12), le marxisme, l'existentialisme et le

caractérisant le marxisme dominant, en 1967, à l'Est, il n'en demeure pas moins qu'au sein de cette complémentarité fonctionnelle[1], les choses varient selon les ères géographiques occidentales et qu'une certaine ignorance réciproque de l'existentialisme et du pragmatisme est souvent à l'œuvre. Dans les pays anglo-saxons où le pragmatisme domine, on note ainsi une tendance à considérer comme superflu tout complément existentialiste à la médiation formulée de façon pragmatique de la théorie et de la *praxis* et, à l'inverse, on trouve dans d'autres pays d'Europe (et c'est le cas notamment en Allemagne), une résistance à prendre au sérieux la nouvelle philosophie anglo-saxonne analysant les règles pragmatiques de la vie quotidienne, de la politique ou de l'économie.

Manifestant ainsi, une nouvelle fois, sa volonté d'ouvrir le plus largement possible la conversation philosophique à différentes perspectives afin d'éviter une dogmatisation découlant d'un oubli des conditions centriques de possibilité de la réflexion (volonté qui l'avait déjà conduit à étudier l'humanisme comme la philosophie analytique), c'est alors vers celui qui lui apparaissait, non seulement comme le fondateur du pragmatisme, mais, bien au-delà, comme « le plus grand penseur américain »[2] que Apel décida de consacrer cette présentation du pragmatisme, à savoir Charles Sanders Peirce.

En se centrant sur cette « figure » centrale du pragmatisme, Apel pensait mieux faire connaître en Allemagne ce courant de pensée, en donnant toute sa place à celui qui, malgré son influence profonde sur James et Dewey, mais aussi sur Royce comme sur Mead et Morris dans leur fondation d'une science sociale quasi-béhavioriste et malgré son travail de pionnier en logique mathématique, n'en resta pas moins très longtemps méconnu[3].

---

pragmatisme se distinguent non seulement par leur implantation géographique mais, surtout, par leur façon de concevoir l'articulation entre la vie privée et publique (ou entre la rationalité scientifique et l'éthique comme Apel le soulignera quelques années plus tard dans son essai de 1973 sur « l'éthique à l'âge de la science » comme, en 1986, dans la préface à l'édition anglaise de son livre sur Peirce). Là où le marxisme intègre la vie privée dans la vie publique et le devoir-être dans l'être (en maintenant ainsi une forme d'ontologie téléologique), l'existentialisme et le pragmatisme se divisent le travail au sein des démocraties parlementaires. Toute orientation théologico-métaphysique est reléguée dans la sphère privée, la sphère publique écartant toute vérité absolue. Nous reviendrons plus loin sur ces distinctions entre l'intégration et la complémentarité (Cf. le chapitre VII de notre travail).

[1] Apel explique ainsi en 1967 qu'une distribution géographique de ces courants est aisément décelable : le marxisme domine L'Eurasie communiste, le pragmatisme les pays anglo-saxons et la Scandinavie et l'existentialisme le reste de l'Europe, s'étendant aux pays d'Amérique latine.

[2] *Der Denkweg von Charles S.Peirce : Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*.Frankfurt, Suhrkamp, 1975,p.17

[3] Apel explique par une double raison cette reconnaissance tardive de Peirce : le fait externe de l'éparpillement des nombreux essais de Peirce dans différents journaux (ceux-ci ne prirent une forme ordonnée qu'entre 1931 et 1935 puis, en 1958, lors de la parution des *Collected Papers*) d'une part ; leur « subtilité analytique, leurs illustrations - compréhensibles seulement à l'expert de l'histoire des sciences exactes, leur excursus dans

Sans négliger l'apport de ce travail important pour le public allemand (et bien au-delà[1] pour tous ceux désireux d'approcher l'œuvre de Peirce à l'aide d'une reconstruction ordonnant et structurant un ensemble d'écrits fragmentaires[2]), ce n'est pas cette première reconstruction qui met le mieux en évidence le rôle essentiel joué par la lecture de Peirce dans le cheminement de Apel. L'ordre chronologique qu'y suit Apel en distinguant quatre périodes principales du développement de la pensée de Peirce[3] ne fait, en effet, pas ressortir ce qui va

---

l'histoire de la philosophie (particulièrement dans l'histoire de la terminologie) et leur référence continuelle à la recherche de leur auteur sur la logique au sens strict » d'autre part. » (*Der Denkweg von Charles S.Peirce : Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus,* Francfort, Suhrkamp, 1975, p.18). Apel souligne d'emblée la nécessité de ne pas s'en tenir aux lectures réductrices ou partielles de cette œuvre qui se basent, notamment, sur l'interprétation subjectiviste et psychologique que fit James du pragmatisme ou sur celle plus sociologique de Dewey

[1] Dans son introduction à la traduction en langue anglaise de *Der Denkweg von Charles S.Peirce : Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, R. Bernstein souligne que cette étude constitue «l'une des meilleures introductions à Peirce en quelque langue que ce soit » (Cf, *Ch S. Peirce. From pragmatism to pragmaticism*, University of Massachusettes Press, Amherst, 1981, p.xxiv*)*

[2] Comme le signale Claudine Tiercelin, si Peirce comme disciple de Kant « fut d'emblée en quête d'une architectonique (…) l'écriture sera toujours chez lui moyen plus d'analyse et de recherche que d'exposition ou de synthèse. C'est pourquoi hormis quelques articles formant une unité, les écrits de Peirce restent fragmentaires et inachevés, malgré bien des projets presque tous avortés. Il est par là-même pratiquement impossible de spécifier un canon des textes peirciens majeurs. En dépit des prouesses actuellement réalisées par l'édition américaine (1982) qui a déjà fait paraître cinq sur les trente volumes prévus, le lecteur de Peirce se trouve, aujourd'hui encore, en position d'exégète, contraint de se frayer un chemin dans la masse d'articles de revues et de dictionnaires, de compte-rendus, de lettres et de manuscrits inédits, écrits dans une langue souvent inégale, parfois même cryptique. » *La pensée signe. Etudes sur C.S Peirce*, Ed.J.Chambon, 1993, p.9.

[3] Même si, comme il le précise d'emblée, sa reconstruction fut conduite à la lumière d'implications encore seulement implicitement présentes dans les écrits de1867-1869 (Apel se réfère notamment à la vision réaliste des universaux, à la sémiotique de l'interprétation et à la logique normative), les deux grandes introductions de Apel aux publications en allemand de textes de Peirce suivent, en effet, un ordre chronologique. Apel distingue ainsi quatre périodes principales du cheminement intellectuel de Peirce (l'introduction de 1967 portant sur les deux premières périodes, celle de 1970 sur les deux dernières).

La première période (de 1855 à 1871) s'étend des premiers travaux de Peirce (une étude sur Kant entreprise quand il avait 16 ans) jusqu'à la fondation du club métaphysique à Cambridge. Apel la caractérise comme le passage « de la critique de la connaissance à la critique du sens » et insiste dans la présentation de cette première phase sur « le sens de l'histoire » de Peirce dont la pensée s'est constituée par la confrontation avec la tradition philosophique. Apel souligne ainsi l'importance de l'héritage de Duns Scott mais surtout de Kant dans les écrits de 1868 où Peirce esquisse déjà une nouvelle théorie de la réalité et de la connaissance en dépassant les oppositions habituelles rationalisme-empirisme, idéalisme-réalisme par une transformation sémiotique du concept de connaissance basée sur l'idée d'inférence hypothétique. Nous ne pouvons, en effet, pour Peirce, concevoir des choses qu'en référence à la possibilité de former une opinion sémantiquement cohérente sur elles, ce qui a pour conséquence son refus de considérer comme sensée la présupposition métaphysique de l'existence de choses en soi. La définition que Peirce donne du réel par l'idée de l' « opinion ultime » (définition qui apparaît dès le second essai de 1868 et qui continuera à être élaborée ensuite) permet à Apel de caractériser ce point de départ comme un « réalisme relevant de la critique du sens ».

La seconde période (de 1871 à 1883) correspond à l'époque du succès public de Peirce et s'étend du club métaphysique de Cambridge jusqu'à sa démission du poste d'enseignement à l'université de John Hopkins. Il s'agit de l'époque classique du développement du pragmatisme et de la « philosophie américaine ».

La troisième période (de 1883 à 1893 ou 1902) correspond au moment où Peirce travaille à des études de logique et de métaphysique et parvint vers 1901-02 à l'architectonique finale de son système philosophique. S'amorce ici le développement ultérieur de Peirce conduisant du pragmatisme au pragmaticisme (qui justifie le découpage initial de l'introduction du texte de Apel).

s'avérer, au fur et à mesure de son travail, déterminant pour lui : la sémiotique peircienne. « Ma perspective - reconnaîtra ainsi Apel dans sa Préface à la traduction anglaise du livre réunissant ses deux introductions[1] - a connu certaines modifications au cours de mes études sur Peirce ».

Contrairement à ce qu'il avait initialement considéré, Apel en vint progressivement à reconnaître que « Peirce était un choix beaucoup moins approprié que celui de William James ou de John Dewey comme prototype du pragmatisme américain dans une comparaison idéale avec les deux autres philosophies de la médiation de la théorie et de la pratique »[2], la pensée de W.James semblant constituer un choix plus pertinent pour une comparaison avec l'existentialisme et celle de Dewey pour une comparaison avec le marxisme. C'est également le choix initial d'un ordre chronologique de présentation qui lui apparut, plus tard, discutable : « si je devais me remettre à la tâche d'interpréter la philosophie de Peirce - écrira-t-il ainsi- je prendrais d'emblée sa sémiotique comme le point focal général et j'y incorporerais les parties correspondantes de son travail beaucoup plus que je ne le fis dans ce livre »[3].

Mais, la transformation décisive qui se produisit au cours de ce travail sur l'œuvre de Peirce est interne au propre cheminement de Apel. En étudiant les écrits de Peirce, il découvrit, en effet, des éléments essentiels dans sa recherche d'une transformation de la pensée kantienne qui prenne en compte l'a priori du corps, du langage et de la communauté. Peirce devint ainsi, progressivement, moins le représentant idéal du pragmatisme (comme leprojet initial d'une comparaison historique avec l'existentialisme et le marxisme le concevait), qu'un « allié dans l'entreprise systématique d'une « transformation de la philosophie » »[4] .

b- la sémiotique tridimensionnelle de Peirce; son rôle déterminant dans le projet de Apel

Apel a reconnu à maintes reprises le rôle décisif que la lecture de l'oeuvre de Peirce a joué dans l'élaboration de son projet d'une transformation de la philosophie transcendantale

---

La quatrième et dernière période (1898 ou 1902 à 1914) correspond, enfin, à la discussion internationale du pragmatisme et à la popularité de la version de James.

[1] *Ch S. Peirce. From pragmatism to pragmaticism*, University of Massachusettes Press, Amherst, 1981,, p. vii

[2] *Ibid*., p.viii

[3] *Ibid*., p.xi

[4] *Ibid*., p.ix

alliant la concrétisation et la validité intersubjective, évitant l'oubli du corps comme celui du *logos*. « Une source d'inspiration essentielle à cet égard a été pour moi l'oeuvre de Ch.S. Peirce qui, à la différence de tous les autres pragmatistes américains, n'a jamais abandonné les leitmotive de Kant » reconnaîtra-t-il ainsi[1], tout en admettant avoir été conduit à « penser par-delà Peirce en utilisant les propres idées de Peirce contre lui et en tenant à la primauté de sa transformation sémiotique de la logique de la connaissance »[2].

La sémiotique peircienne constitue, en effet, un élément déterminant dans la constitution du projet systématique de Apel. C'est donc sur elle que nous insisterons pour mettre en évidence l'apport de Peirce dans l'élaboration de la « pragmatique transcendantale » (en suivant en cela ce que Apel fait généralement lui-même quand il présente rétrospectivement les « éléments de base »[3] hérités de cette philosophie[4]).

Quels sont donc les points essentiels que Apel retient de la sémiotique peircienne ? On pourrait les résumer par un seul mot: la « triadicité »[5]. Ce qui caractérise, en effet, la

---

[1] « Le problème de l'évidence phénoménologique à la lumière d'une sémiotique transcendantale », *Critique*, 1986, n°464, p.81.

[2] *Ch S. Peirce. From pragmatism to pragmaticism*, University of Massachusettes Press, Amherst, 1981, p.ix

[3] Apel utilise cette expression dans la 1ère partie de l'article « C.S Peirce and the post-tarskian problem of an adequate explication of the meaning of truth : towards a transcendantal-pragmatic theory of truth », paru dans *The Monist*, Juillet 1980, vol 63, n°3, p.401 en affirmant que Peirce a fourni les « éléments de base » d'une théorie transcendentale- pragmatique de la vérité.

[4] La structure des nombreux articles où Apel élabore ou expose l'idée d'une pragmatique transcendantale en se référant à Peirce met clairement en évidence ce privilège accordé à la sémiotique. Dans plusieurs études la sémiotique de Peirce sert à Apel de point de départ à l'exposé de son propre projet. C'est ainsi que :

1) Dans „ Szientismus oder transzendentale Hermeneutik ? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation" de 1969 *(*Cf. *Transformation der Philosophie*, vol.2 p.178-219*)* qui porte sur « la question du sujet de l'interprétation des signes dans la sémiotique du pragmatisme », Apel, après avoir noté qu'une pragmatique béhavioriste réduit le sujet à l'objet (et effectue donc le tournant pragmatique d'une manière plutôt ambiguë puisque, comme nous l'avons déjà vu il s'agit en fait d'une approche sémantique, dyadique et non triadique), se demande s'il existe une alternative à cette approche béhavioriste, néopositiviste et s'il est possible de trouver « dans la sémiotique pragmatique un quelconque point de départ à une réponse, non pas scientiste mais herméneutico-transcendantale à la question du sujet de la fonction du signe ». Il se tourne alors vers le « fondateur du pragmatisme sémiotique » - Ch.S.Peirce - en mettant en évidence le rôle que ce dernier peut jouer dans « une transformation sémiotique de la philosophie transcendantale par la présentation de sa sémiotique.

2) Dans « La sémiotique transcendantale et les paradigmes de la prima philosophia » (*Revue de métaphysique et morale*, 1987, n°2, p.147-) dont le but est de « développer la conception systématique d'une sémiotique transcendantale comme *prima philosophia* », Apel commence en évoquant « la thèse de Ch.S.Peirce, selon laquelle la fonction du signe, ou sémiose, est une illustration de la structure irréductible d'une relation triadique ou tripartite » et en se référant à la définition peircienne du signe;

3) Dans „ Zur Idee einer transzendentalen Sprach-Pragmatik" (Cf. Albert, *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, 1974) dont l'objectif est de mettre en évidence la nécessité d'une passerelle entre la philosophie analytique et la philosophie transcendantale afin d'éviter leurs apories respectives, Apel se réfère d'emblée comme élément de base à la sémiotique peircienne.

[5] Cette triadicité est représentée schématiquement ainsi par Apel dans l'essai intitulé « Vers l'idée d'une pragmatique transcendantale du langage » (« Zur Idee einer transzendentalen Sprach-Pragmatik », in J. Simon *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, 1974, p.286) :

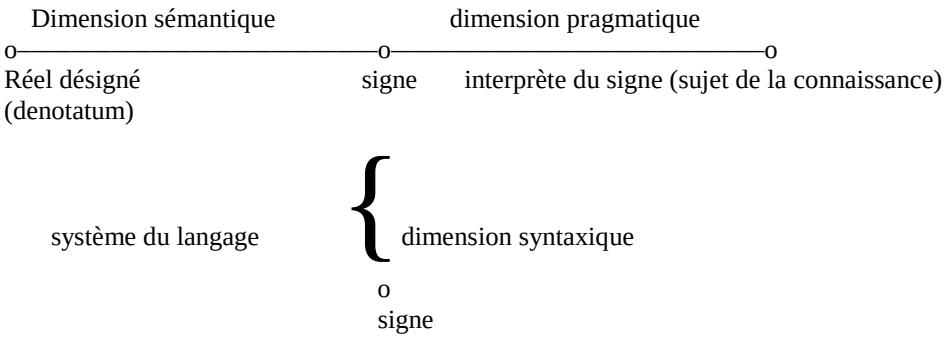
III I II

sémiotique peircienne, c'est qu'elle ne se réduit pas (explicitement ou implicitement comme c'est le cas, selon Apel, dans la lecture néopositiviste qui en est faite) à une relation dyadique.

Au contraire, toute réduction de la relation tripartite du signe (ou « *semiosis* ») constitue une « *reductive fallacy* », un paralogisme réducteur. Un signe est, en effet, pour Peirce « quelque chose qui, auprès de quelqu'un, est là pour quelque chose à un certain égard ou selon une certaine propriété. »[1]. Le point crucial de la conception peircienne est donc, comme le souligne Apel, que «la connaissance, comme fonction médiatisée par les signes, correspond à une relation triadique qui ne peut être réduite à une relation dyadique, comme cela est possible dans toutes les réactions observables dans le monde-objet. L'essentiel de la connaissance n'est pas la relation effective d'un objet mondain envers un autre (catégorie de la secondéité) mais l'interprétation de quelque chose *comme* quelque chose, interprétation qui doit être médiatisée par les signes (catégorie de la tiercéité). Aucun des éléments de base de la relation triadique ne doit, dès lors, manquer, sous peine de détruire la possibilité de la fonction de connaissance. Cela signifie, entre autres choses,que la connaissance ne peut être réduite aux simples donnés des sens (positivisme classique) ni à une relation dyadique sujet-objet (...) ni à une relation dyadique entre théories et faits au sens de la sémantique (du positivisme logique.) »[2].

La découverte de cette sémiotique peircienne évitant, par sa triadicité, bien des apories et des occultations dénoncées auparavant par Apel, joua alors un rôle déterminant dans la recherche de la transformation recherchée de la philosophie. Il est possible, plus précisément, de lui attribuer au moins un double apport dans l'élaboration progressive du projet de Apel : celui, d'une part, d'éléments conceptuels permettant, notamment, de penser le dépassement

---



(Ce schéma, comme Apel le précise, ne sert qu'à une élucidation provisoire de la triadicité essentielle de la sémiose car il ne prend pas en compte des distinctions importantes comme le fait que le « *denotatum* » identifiable déïctiquement n'est pas équivalent au « *designatum* » signifié dans le « cadre abstrait » de la dimension sémantique. Il ne montre pas non plus que l'interprétant logique du signe implique une communauté illimitée d'interprètes).

[1] *Collected Papers,* 2.228

[2] « Szientismus oder transzendentale Hermeneutik ? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation », *Transformation der Philosophie*, vol.2 p. 188

du solipsisme méthodique (nous nous référons ici à l'idée de la « communauté indéfinie de chercheurs ») mais aussi, d'autre part, un modèle de philosophie « dialogique ». La « transformation sémiotique de la philosophie transcendantale » offre ainsi à Apel, par son intégration de traditions philosophiques différentes, un principe classificatoire des « paralogismes abstractifs » présents dans l'histoire de la philosophie.

-1- les « éléments de base » fournis par la sémiotique peircienne

Comme Apel le signale dans l'article « Scientisme ou herméneutique transcendantale »[1], il est possible de dégager trois conséquences de la triadicité permettant de mettre en évidence l'intérêt de la sémiotique peircienne :

1) « Il ne peut y avoir aucune connaissance de quelque chose comme quelque chose sans une médiation réelle par un signe à l'aide d'un véhicule matériel du signe »[2], qu'il s'agisse d'un symbole, associé par convention à ce qu'il représente, d'un index ou indice, lié existentiellement à ce dont il est signe, ou encore d'un icône, partageant quelques propriétés avec ce qu'il signifie[3] : « Nous n'avons pas le pouvoir de penser sans signes » affirme clairement Peirce[4].

2) « Il ne peut exister aucune fonction de représentation pour une conscience sans un monde réel »[5]. La négation de l'existence du réel comme membre de la sémiose tout comme

[1] « Szientismus oder transzendentale Hermeneutik ? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation », *Transformation der Philosophie*, vol.2
[2] *Ibid.*, p.189
[3] Notons ici que cette « tripartition » des signes, interne à la tripartition de la sémiose est reliée dès 1867 à une tripartition catégorielle dans l'oeuvre de Peirce qui distingue trois catégories phénoménologiques ou « phanéroscopiques »: la priméité, la secondéité, la tiercéité, qu'il définit ainsi dans une *lettre à Lady Welby (*Première *lettre à Lady Welby* du 12 octobre 1904, traduite par G.Deledalle dans *Ch.S.Peirce, Ecrits sur le signe*, Ed. du Seuil,1978) : « La priméité est le mode d'être de ce qui est tel qu'il est, positivement et sans référence à quoi que ce soit d'autre. La secondéité est le mode d'être de ce qui est tel qu'il est, par rapport à un second mais sans considération d'un troisième quel qu'il soit. La tiercéité est le mode d'être de ce qui est tel qu'il est, en mettant en relation réciproque un second et un troisième ».Dans la même lettre, Peirce explique ensuite que « les idées typiques de la priméité sont des qualités du sentiment », des affections simples comme « l'écarlate » d'une livrée royale, indépendamment du fait d'être perçue. Il s'agit d'une possibilité « positive sans rapport avec quoi que ce soit d'autre ». Elle est associée à la catégorie modale de la possibilité. Le type, par contre, d'une idée de secondéité est « l'expérience de l'effort dissocié d'un but à atteindre », elle « consiste en une chose agissant sur une autre, l'action brute. Je dis brute parce que dans la mesure où l'idée d'une loi ou d'une raison apparaît, la tiercéité apparaît ». La secondéité est liée chez Peirce à la modalité de l'existence. Enfin, la tiercéité est la catégorie de la pensée et de la loi, la médiation mettant en relation un premier et un second, catégorie du général dont la nature modale est celle du devenir. Ainsi, la sémiotique de Peirce divise le signe suivant les catégories phanéroscopiques en icônes, indices et symboles, chacune de ces divisions se subdivisant à son tout, comme nous le verrons en étudiant la fonction indexicale du langage ou « secondéité » de la « tiercéité »).
[4] *Collected Papers*, 5.265
[5] *Ibid.*, p.189

l'hypothèse kantienne d'une chose en soi représentent pour Peirce des propositions auto-contradictoires[1], les concepts d'erreur, d'apparence, d'illusion, présupposant, pour être pourvus de sens, l'existence du réel et du connaissable[2]. La distinction entre « connaissable » et « inconnaissable » sera, dès lors, remplacée par celle entre ce qui est connu effectivement, maintenant, et ce qui est connaissable « à long terme », à la limite idéale de la recherche rationnelle et dans l'attente de cette « opinion ultime », toute connaissance doit être considérée comme « faillible », de validité seulement provisoire.

3) « Il ne peut y avoir aucune représentation de quelque chose comme quelque chose par un signe sans une interprétation par un interprète réel »[3]. La définition de ce troisième membre de la relation tripartite, définition qui « représente en même temps sa réponse à la question du sujet de la science »[4] permet de comprendre, explique Apel, pourquoi l'on peut rapprocher la sémiotique peircienne de la philosophie transcendantale, mais aussi comment elle a pu donner lieu à des interprétations plus naturalistes, béhavioristes. D'un côté, en effet, « la transformation sémiotique du concept de connaissance nécessite tout d'abord un sujet réel de l'emploi du signe qui doit remplacer une pure conscience; de l'autre côté, le remplacement de la conscience d'objet par l'opinion formulable comme interprétation du signe exige la transcendance de chaque subjectivité finie par la connaissance comme processus d'interprétation »[5]. La critique du sens qui définit le réel comme le connaissable à long terme exige le dépassement de la conscience solipsiste par la communauté de recherche illimitée : toute pensée est un signe et doit donc entrer dans le processus triadique de la sémiose. L' « interprétant » ne fait donc pas, dans la sémiotique peircienne, référence à un interprète empirique mais à une pensée, une connaissance. L'interprétant joue ici le rôle de la

[1] Apel peut s'appuyer notamment sur l'affirmation peircienne suivante : » « Nous n'avons pas de conception de l'absolument inconnaissable » (5.265)

[2] Apel avait insisté sur ce point dès la reconstruction chronologique de la première période de la pensée de Peirce (*Der Denkweg von Charles S.Peirce : Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*. Francfort, Suhrkamp, 1975, partie 1, chapitre 3 - « la 1ère période : Peirce et la tradition, ou : de la critique de la connaissance à la critique du sens », p 41-106) soulignant que l'originalité de Peirce résidait dans sa « critique du sens », selon laquelle « nous ne pouvons concevoir des choses sauf dans la relation à une connaissance possible et ceci signifie en premier lieu en référence à la possibilité de former sur elles une opinion pourvue de sens, sémantiquement cohérente et vraie ». (*Der Denkweg von Charles S.Peirce : Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*. Francfort, Suhrkamp, 1975, p. 52. « Nous n'avons pas de conception de l'absolument inconnaissable » comme l'affirme Peirce (5.265) car « la signification d'un terme est la conception qu'il véhicule » (5.225).

[3] « Szientismus oder transzendentale hermeneutik ? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation », *Transformation der Philosophie*, vol.2 p. 190

[4] *Ibid*., p.190

[5] *Ibid*., p.190

médiation sans laquelle la signification n'aurait pas lieu[1] . Définir le sujet de la fonction du signe comme un être concret, fini, reviendrait, pour Peirce, à adopter une sémiotique dyadique et à ramener la catégorie de la tiercéité, de la médiation par le concept ou la loi à celle de secondéité. Dès 1868, souligne Apel, Peirce répondit à la question du sujet du processus d'interprétation par une définition communautaire du sujet du signe. Celle-ci, si elle concrétise la conscience transcendantale, ne mène pas au béhaviorisme et permet de trouver chez Peirce une alternative à l'interprétation scientiste de la pragmatique. Une réduction naturaliste de la question du sujet de la science ne peut donc, selon Apel, se réclamer de l'oeuvre de Peirce. Si, en effet, c'est bien une communauté réelle qui est le sujet et si la connaissance est comprise comme processus d'interprétation réel, la définition de la réalité et la validité nécessaire des procédures synthétiques font référence au consensus d'interprétation dans la communauté illimitée, idée régulatrice, impliquant le « socialisme logique » comme principe éthique. « L'interprétant final » ou « ultime » vers lequel tend l'interprétant réel serait donc ce à quoi aboutirait la communauté si elle poursuivait indéfiniment sa recherche.

Si le pragmatisme populaire et le béhaviorisme de Morris ont donc pu trouver une source d'inspiration dans les écrits de Peirce datant de la période dans laquelle il développa la maxime pragmatiste[2] et où il expliqua que la fonction de la pensée est de produire des habitudes d'action (ce qui entraîne que « pour développer sa signification, nous avons, par conséquent, simplement à déterminer quelles habitudes elle produit »[3]) , ces versions sont, pour Apel, réductrices et ne rendent pas compte de l'originalité et de l'intérêt de la sémiotique peircienne. « Rien n'était plus éloigné de l'intention de Peirce quand il introduisit la maxime pragmatiste que de remplacer la compréhension du sens des idées par l'observation ou la description de leurs conséquences effectives »[4]. « Déterminer » ce n'est, en effet, ni « observer » ni « décrire ». Il faut plutôt comprendre la maxime pragmatiste ainsi : quelles habitudes la pensée entraînerait dans le cas d'une interprétation correcte selon une règle. La maxime pragmatique possède donc un sens « herméneutique » que ne décèlent pas ceux qui, comme les béhavioristes, adhèrent à une logique déductive et voient un cercle vicieux là où se

[1] « Un signe est seulement un signe *in actu* en vertu de ce qu'il reçoit une interprétation, i.e. en vertu de ce qu'il détermine un autre signe du même objet » affirme ainsi Peirce (5.569)
[2] Cette maxime consiste à « considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de l'objet. » *Collected Papers*, 5.402
[3] *Ibid*., 5.400
[4] „Szientismus oder transzendentale Hermeneutik? ", p.195

trouve, en réalité, le cercle vertueux du passage du vague à une clarification demandant à être expérimentée[1].

Apel peut donc répondre à la question du sujet de la fonction du signe selon Peirce en écartant à la fois sa réduction à l'objet des sciences sociales empiriques ou à la pure conscience et en le définissant comme « une communauté réelle d'expérimentation et d'interprétation dans laquelle simultanément une communauté idéale, illimitée est présupposée comme *telos*. Tout comme ses signes et ses actions, cette communauté est expérimentable mais non comme un objet de l'expérience qui pourrait être décrit et expliqué de l'extérieur comme un donné d'observation, mais plutôt comme le médium intersubjectif de la communication sur les conditions de possibilité et de validité des descriptions et explications des donnés d'expérience »[2]. En concrétisant le sujet de la connaissance sans le réduire à un objet empiriquement observable, Peirce a donc fourni, pour Apel, ce qu'il n'hésite pas à qualifier de l'un des « deux énoncés philosophiques fondamentaux qui accomplissent une fonction clef dans la transformation du kantisme »[3], le concept de jeu de langage du dernier Wittgenstein constituant le premier, celui de la communauté illimitée des chercheurs le second.

-2- La sémiotique peircienne : un modèle de pensée « médiatrice »

La sémiotique de Peirce incarne, pour Apel, la possibilité et la fécondité d'une méthode dialogique ne négligeant nullement l'histoire de la philosophie, les conceptions qui ont pu s'y confronter, mais jouant, au contraire, le rôle de médiateur entre points de vue classiquement opposés. Loin d'occulter la tradition, Peirce rentre, en effet, dans le cadre de ce que nous avons appelé à propos de N. de Cues ou de Dante « les penseurs médiateurs » dont Apel souligne et valorise le travail de médiation qu'ils effectuent entre des idées ou des courants de pensée habituellement séparés en raison de leurs contenus ou de leur « ancrage corporel », historique ou spatial[4]. « Peirce -souligne ainsi Apel- a élaboré sa pensée systématique par une

[1] Peirce a ainsi insisté sur la fonction de l'abduction, procédure inférentielle qui, contrairement à l'induction, est capable de produire des idées nouvelles et « suppose quelque chose d'une espèce différente de ce que nous avons directement observé, et fréquemment quelque chose qu'il nous serait impossible d'observer directement » *Collected Papers* (2.640). Elle est donc « la seule espèce de raisonnement susceptible d'introduire des idées nouvelles, la seule espèce qui soit, en ce sens, synthétique. »(2.777).
[2] *Ibid.*, p. 198
[3] „Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendentale Voraussetzung der Sozialwissenschaften", *Transformation der Philosophie*, II, p.223
[4] Voir sur ce sujet le chapitre II et le chapitre III de notre travail

confrontation permanente avec la grande tradition de pensée occidentale »[1], parvenant à fonder la philosophie américaine par une nouvelle médiation entre le rationalisme et l'empirisme se dessinant dès ses premiers écrits. C'est grâce à sa connaissance de l'histoire de la logique et de la philosophie que Peirce élabora une pensée systématique dépassant à la fois Hume et Kant. Dans l'analyse qu'il mène de la première période de la pensée de Peirce, Apel insiste, ainsi, sur ce qui lui apparaît comme une caractéristique essentielle, distinguant Peirce de nombreux autres représentants de la logique formelle ou des sciences exactes, à savoir son « sens de l'histoire » et sa conscience du fait que toute pensée est médiatisée par la tradition[2].

Grâce à son sens de l'histoire, Peirce parvient à une transformation fructueuse de la pensée kantienne, transformation que visait également Apel dès ses premiers écrits. Ce que Apel voit à l'œuvre, en effet, dans la pensée de Peirce - qu'il n'hésite pas à appeler le « Kant de la philosophie américaine »[3] - c'est une « transformation sémiotique de la logique transcendantale de Kant »[4]. Pas plus que le sien, le travail de Peirce n'est guidé, pour Apel, par un intérêt « historico-antiquaire » : « il ne s'agit jamais d'une interprétation historico-philologique de Kant, mais bien d'une reconstruction de l'intention kantienne dans un nouveau contexte »[5] . Mais reconstruire ce n'est pas détruire : il s'agit d'une transformation, d'un enrichissement par une concrétisation et non d'une négation de la philosophie transcendantale. Comment ne pas alors mettre en parallèle le titre qu'il donnera au premier livre exposant la pragmatique transcendantale : *Transformation de la philosophie* - avec celui par lequel il définit la philosophie peircienne: « *transformation sémiotique de la logique transcendantale* » ? Dans l'œuvre de Peirce, explique Apel, on peut dire « que les principaux éléments de l'épistémologie kantienne de l' « idéalisme transcendantal » sont ici transformés sémiotiquement, c'est-à-dire suspendus et préservés de la façon suivante : l'idée de la conscience transcendantale comme sujet et justification de la connaissance objectivement valide est remplacée par l'idée de la communauté indéfinie des interprètes des signes dont le consensus est le critère ultime qu'on ne peut transcender (...) pour la validité intersubjective et ainsi pour la vérité de notre connaissance. Correspondant à cela, l'unité transcendantale des

[1] *Der Denkweg von Charles S.Peirce : Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*.Francfort, Suhrkamp, 1975, p.41
[2] *Ibid*., ,p.41
[3] « De Kant à Peirce. La transformation sémiotique de la logique transcendantale », *Transformation de la philosophie*, vol. 1, p.414
[4] Cf sous-titre de l'article cité ci-dessus
[5] *Ibid*., p.415

donnés objectifs dans la « synthèse de l'aperception », que Kant postulait comme une synthèse transcendantale, pour ainsi dire, du critère de vérité de l'évidence (de la correspondance phénoménologique), est remplacée ou transformée par le postulat ou principe régulateur de l'unité ultime de l'interprétation du signe par un consensus sur la signification et la vérité des propositions. Correspondant à cela, le réel comme objet transcendantal de la connaissance est conçu non comme ce qui peut être connu effectivement mais comme le « connaissable » et cela signifie, comme ce qui pourrait être l'objet de « l'opinion ultime » de la communauté indéfinie des chercheurs. »[1]

Au-delà de l'apport théorique de la pensée peircienne, c'est donc un véritable modèle de philosophie, s'inscrivant explicitement dans la communauté philosophique d'argumentation que Apel trouve en Peirce. Cette seconde fonction de la sémiotique peircienne dans la pensée de Apel apparaît tout particulièrement lorsque Apel aborde la théorie peircienne de la vérité[2] et souligne l'actualité et la pertinence philosophique de la synthèse qu'elle effectue. Par sa complexité, par le travail de médiation entre traditions qui la caractérise, la théorie peircienne de la vérité permet, en effet, d'éviter, selon Apel, de nombreuses apories auxquelles conduisent les théories de la vérité comme « évidence », « correspondance » ou encore « cohérence ».

Analysant ainsi « la crise contemporaine de la phénoménologie »[3] conditionnée par deux leitmotive entremêlés dans le tournant herméneutico-pragmatique - « l'orientation vers la forme du langage » et « l'institution d'une contextualité de la pré-compréhension des phénomènes » - Apel explique que ces deux leitmotive « ont discrédité présentement presque complètement toute prétention husserlienne à fonder la philosophie comme science rigoureuse et sans présupposition en faisant appel à l'évidence apodictique d'une vision catégoriale ou d'une intuition des essences »[4]. Mais les approches ayant mis en question la possibilité « d'une évidence phénoménologique fondationnelle conduisent elles-mêmes dans des apories aussi graves que celles qui attendaient la phénoménologie classique »[5]. Ces apories, comme nous l'avons vu, Apel les souligne notamment quand il analyse le *Tractatus* de

[1] *Ch.S.Peirce et le problème post-tarskien d'une explication adéquate de la vérité*
[2] C'est le cas par exemple dans les articles : « Le problème de l'évidence phénoménologique à la lumière d'une sémiotique transcendantale » et « Ch.S.Peirce et le problème post-tarskien d'une explication adéquate de la signification de la vérité: vers une théorie transcendantale pragmatique de la vérité. »
[3] « Le problème de l'évidence phénoménologique à la lumière d'une sémiotique transcendantale », *Critique*, 464-465, 1986, p.79
[4] *Ibid*., p.81
[5] *Ibid*., p.81

Wittgenstein et, plus généralement, la période logiciste de la philosophie analytique. Le refus de toute évidence (assimilée à une simple certitude subjective) et la revendication de fonder la logique par des moyens purement logiques, ont, en effet, conduit dans la philosophie analytique, premièrement, à « l'aporie de la fondation empirique et phénoménale des propositions scientifiques élémentaires »[1] (menant Neurath à l'idée de vérité-cohérence) et, deuxièmement, à celle ayant « trait au caractère indicible de l'évidence transcendantale de la réflexion » qui empêcha de reconnaître comme pourvues de sens les propositions du *Tractatus* ou entraîna une régression à l'infini des métalangages.

Or, la sémiotique peircienne, par sa non-réductibilité à l'une ou l'autre de ces approches, peut ici permettre d'éviter ces apories. Intégrant une phénoménologie et une sémiotique, elle permet, en effet, d'instaurer une « médiation entre la phénoménologie de l'évidence et la philosophie analytique du langage »[2]. Ceci Apel le montre en insistant sur la reconnaissance pragmatique du rôle des icônes (priméité) et des indices (secondéité) à l'intérieur de la médiation langagière (tiercéité). Apel explique, en effet, dans son introduction aux écrits de Peirce[3], qu'à partir de 1885, ce dernier a complété sa théorie sémiotique de la « représentation » possible du réel en reconnaissant - à l'intérieur de la tiercéité - la fonction des signes « indices » et des signes « icônes ». Les indices de notre langage (comme les pronoms démonstratifs) nous permettent, en effet, d'avoir un contact réel avec les objets individuels de nos propositions, « ils fournissent une sorte d'identification non cognitive, temporaire, du réel, dont une représentation (par les moyens de définitions générales) serait le contenu de l'opinion finale dans la communauté finale des chercheurs. Les « indices » remplissent, par conséquent, la fonction de la catégorie de secondéité à l'intérieur de la catégorie de tiercéité (...) Ils le font en établissant un contact dénotatif avec les faits existants par une forme de l'usage du langage dépendante en principe des situations. Les indices nous permettent de diriger notre attention vers des phénomènes similaires et par là vers la confirmation inductive d'hypothèses par énumération de cas qui la confirment »[4]. La catégorie de priméité, de la « qualité », a également une « fonction indispensable »[5] : « la fonction iconique du langage dans le prédicat de la proposition, c'est-à-dire, comme la priméité de la

[1] *Ibid*., p.83
[2] *Ibid*., p.103
[3] Cf. *Der Denkweg von Charles S.Peirce : Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*

[4] *Der Denkweg von Charles S.Peirce : Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, p.185-186
[5] *Ibid*., p.186

tiercéité de la synthèse prédicative de la proposition est supposée capturer l'expression qualitative du monde et l'incorporer dans le processus rationnel de l'interprétation »[1].

Les théoriciens de la vérité-cohérence vont donc trop loin, pour Apel, quand, à partir de la prise en compte de l'imprégnation linguistique des donnés de l'expérience, ils concluent que nous pouvons seulement comparer des propositions à d'autres propositions. L'intérêt de la sémiotique peircienne est d'éviter ce raccourci par la reconnaissance de l'interaction des diverses fonctions du signe. En insistant sur l'importance des expressions indexicales et des prédicats, Peirce évite de confondre une connaissance du monde réel avec des propositions, certes cohérentes, mais ne portant que sur un monde possible (confusion permise par le refus de toute évidence et l'absence d'analyses pragmatiques).

Mais, cela ne signifie pas un simple retour pré-sémiotique à la vérité-évidence. La conception peircienne de la vérité évite, également, la simple admission du critère d'évidence puisque, pour lui, l'évidence iconique (qui légitime l'application des prédicats à des objets existants et non seulement possibles, identifiables à l'aide des expressions indexicales) doit aussi être interprétée avec l'aide de la signification générale portée par les prédicats comme symboles appartenant à un système sémantique conventionnel[2].

Si la sémiotique peircienne intègre donc bien l'évidence phénoménale (et ce contrairement, pour Apel à la conception hégélienne de *La phénoménologie de l' Esprit* qui « ne sauve pas vraiment les phénomènes » et manque en particulier la contribution des expressions indicielles ou indexicales du langage en présupposant « que l'apport des mots tels que « je », « ceci », « ici » ou « maintenant » à la vérité énoncée ne peut résider que dans le sens des concepts généraux qui leur correspondent[3]), il n'en reste pas moins que « la certitude

[1] *Ibid*., p.192

[2] Apel explique ainsi que pour « baptiser » par le terme « babu » une matière nouvellement découverte, mais encore non reconnaissable comme telle, et pour que ce baptême soit « le point de départ d'un processus de communication », il est nécessaire de recourir aux trois types de signes : « l'usage iconique du signe pour la saisie protocolaire de l'être tel et tel (...) l'usage du signe comme indicateur pour identifier dans le rapport à la situation l'objet d'appellation existant et affectant causalement la sensibilité, (...) l'usage symbolique du langage pour médiatiser priméité et secondéité. ». Cf « Le problème de l'évidence phénoménologique à la lumière d'une sémiotique transcendantale », *Critique*, n° 464-465, 1986, p.107.

[3] Apel souligne également la supériorité de l'analyse de Peirce sur celle de Hegel dans un entretien- « Rekonstruktion der Vernunft durch Transformation der Transzendantalphilosophie » - donné, en 1986, à R. Fornet -Betancourt et Klauss Hedwig pour la Revue *Concordia* : « Hegel n'a pas compris la fonction des expressions indexicales ; il n'a compris que le « ici » et le « ceci ». Or, la fonction des expressions indexicales n'est pas conceptuelle. L'apport de Peirce est ici encore décisif, car il a mis en évidence deux autres fonctions du

sensible de l'évidence phénoménale, telle qu'elle est approchée par les catégories de priméité et de secondéité, ne signifie pas encore, pour Peirce, (et il en va autrement pour lui que pour Husserl) qu'il y ait *vérité valide intersubjective d'une connaissance de quelque chose comme étant quelque chose*. Pour cela, Peirce a bien plutôt besoin de *l'interprétation des signes*, c'est-à-dire de la médiation conceptuelle de la priméité et de la secondéité dans la reconstruction des phénomènes, telle que l'entend la catégorie de *tiercéité »*[1]. La fonction que joue le type de signe du « symbole » (à savoir la synthèse de la représentation de quelque chose comme quelque chose au moyen de concepts) serait « vide » sans l'intégration de la fonction index et de la fonction icône qui, à leur tour, seraient « aveugles » sans l'intégration de la fonction de représentation, souligne Apel qui ne manque pas de mettre ainsi en parallèle l'analyse de Peirce et la formule kantienne « des concepts sans intuitions sont vides et des intuitions sans concepts sont aveugles »[2].

Mais, pour Peirce l'évidence de conscience (au sens de la synthèse transcendantale de l'aperception) n'est en aucune façon garante d'une validité intersubjective de la connaissance scientifique. Celle-ci dépend, en réalité, de la compréhension langagière du sens et de la formation d'un consensus. Le « plus haut point » de la déduction transcendantale des conditions de possibilité et de validité de la connaissance dépend donc, dans la sémiotique peircienne, non plus de la synthèse transcendantale de l'aperception, mais d'une synthèse transcendantale de l'interprétation par une communauté illimitée nécessairement postulée : ce point le plus élevé ne peut « qu'être postulé par l' « idée régulatrice » d'une unité dernière de la convergence du processus de recherche potentiellement infini »[3].

Parce qu'elle s'inscrit dans la tradition de la pensée kantienne tout en la transformant, parce qu'elle intègre le tournant linguistique et l'évidence phénoménologique, la pensée

---

signe : il n'y a pas seulement la fonction conceptuelle, mais aussi la fonction indexicale et la fonction iconique. Avec cette découverte, il s'est donné les moyens sémantiques nécessaires pour montrer la manière dont la langue élabore, au niveau de la perception, ce qu'il y a de nouveau dans le champ de l'expérience. Ainsi a-t-il montré que la langue même est ouverte à l'expérience et que dans son rapport à la réalité le concept ne lui fournit pas a priori tout ce qu'il peut y avoir d'essentiel dans l'expérience. En décrivant ces deux fonctions du langage, Peirce nous a permis de comprendre, d'un point de vue sémiotique, que la médiation avec le sens immédiat de la perception est assurée par le langage lui-même. » Traduction française « La reconstruction de la raison par la transformation de la philosophie transcendantale » dans *Concordia,* 13,1989 et dans *L'Ethique en dialogue*, Ed. Pleins Feux, 2005, p.82.

[1] « Le problème de l'évidence phénoménologique à la lumière d'une sémiotique transcendantale », *Critique*, n°464-465, 1986, p.106.

[2] Kant, *Critique de la Raison pure*, P.U.F., 1980, p.77

[3] « La réflexion pragmatique transcendantale comme perspective principale d'une transformation actuelle de la philosophie kantienne », dans *Kant et les kantismes dans la philosophie contemporaine 1804-2004*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2007, p. 202

peircienne représente donc, pour Apel, la possibilité et la fécondité d'une méthode dialogique. Elle dépasse ainsi les paralogismes abstractifs présents dans la philosophie transcendantale classique comme la philosophie analytique et permettra par là-même à Apel de présenter une typologie des paralogismes réducteurs. C'est ainsi que dans l'essai *Vers une pragmatique transcendantale du langage*[1], après avoir exposé la relation tripartite de la fonction du signe qui réside dans le fait qu'un signe (l) désigne à un interprète (ll) quelque chose (lll), Apel présente la classification suivante des positions philosophiques à refuser en raison de leur « abstraction »:

1) ll sans l et lll : idéalisme de la conscience
2) ll et l sans lll : idéalisme sémiotique
3) lll sans l et ll : réalisme-matérialisme
4) lll et ll sans l : réalisme de l'affection
5) lll et l sans ll: réalisme onto-sémantique
6) l sans ll et lll : modèle platonicien du langage

La sémiotique peircienne permet, selon Apel, d'éviter ces abstractions de la philosophie transcendantale classique, comme celles de la philosophie analytique « logiciste », en prenant en considération l'a priori du langage (on passe d'une critique de la connaissance à une critique du sens) ainsi que les conditions pragmatiques de possibilité et de validité de l'expérience. Quelques années plus tard, dans l'article « La sémiotique transcendantale et les paradigmes de la *prima philosophia* »[1], Apel se servira également de la fonction triadique du signe mise en évidence par Peirce comme point de départ de sa présentation des trois types possibles de « *prima philosophia* » et présentera le « dépassement » effectué en donnant une interprétation transcendantale du schéma peircien de la sémiose, très éloignée de l'interprétation béhavioriste de Morris.

Commençant par évoquer « la thèse de Charles Peirce, selon laquelle la fonction du signe, ou sémiose, est une illustration de la structure irréductible d'une relation triadique ou tripartite »[2], Apel explique que la philosophie peut, soit considérer comme thème primaire la première place de la relation triadique du signe (on peut alors renvoyer à la métaphysique générale ou l'ontologie qui considère l'étant (I)) ; soit ne prendre en considération « l'étant comme thème de la philosophie que pour autant qu'il soit un objet cognitif possible du sujet

[1] „Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik",dans J.Simon, *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, Alber, 1974
[2] « La sémiotique transcendantale et les paradigmes de la Prima Philosophia », *Revue de métaphysique et Morale*, 2, 1987, p.148

transcendantal ou de la conscience (lll), sans envisager le langage ou la fonction du signe (ll) comme condition transcendantale de possibilité d'une interprétation intersubjectivement valide » ; soit, enfin, prendre en compte la totalité de la fonction du signe et devenir « sémiotique transcendantale » (troisième type de « *prima philosophia* », faisant office de synthèse des deux paradigmes précédents). La succession est donc celle de (I), (I /III), (I/II /III)[1].

Or, le troisième type de *prima philosophia* ne représente pas seulement un paradigme parmi d'autres, mais « l'idée fondamentale à partir de laquelle la possibilité des trois paradigmes de la prima philosophia est déduite »[2]. Il ne s'agit donc pas d'un troisième type succédant à deux autres types « au sein d'une énumération (aléatoire) de types possibles de la *prima philosophia* » mais d'une « synthèse possible et nécessaire des deux paradigmes précédents de la *prima philosophia* »[3]. Les trois paradigmes de *prima philosophia* forment donc pour Apel un ordre hiérarchique compréhensible *ex post* et téléologiquement nécessaire (ce qui évidemment ne signifie pas causalement prévisible et contenant par avance la garantie de sa réalisation), distincte en cela de l'idée d'une succession sans progrès.

---

[1] A partir de cette « tripartition », héritée directement de Peirce, il est certes possible comme Apel le souligne de déduire quatre autres types possibles (« sous-paradigmes de la *prima philosophia* »)ce qui donne alors la liste suivante: (l), (ll), (lll), (l/ll), (l/lll), (ll/lll), (l/ll/lll) :

1- (l) : métaphysique ontologique (ou naturalisme matérialiste ou objectivisme scientiste)
(ll) : sémioticisme (ou sémanticisme)
(lll) : idéalisme subjectif
(l/ll) : onto-sémantique

2- (l/lll) : philosophie transcendantale de la conscience
(ll/lll) : idéalisme sémiotique

3- (l/ll/lll): sémiotique transcendantale.

Mais cela ne remet pas en question le statut privilégié, chronologique et logique, des trois premiers types de paradigmes : « la suite (l), (ll), (lll) ou la suite (l), (l/ll/lll), (l/lll), ne forment pas un ordre plausible de la succession historique des paradigmes de la *prima philosophia*. La raison de l'invraisemblance de cette succession vient de ce qu'elle suggère une dialectique peu plausible de l'auto-réflexion critique dans l'histoire de la philosophie (...) Je crois que c'est non seulement la succession effective des trois paradigmes de la *prima philosophia* qui contredit cet ordre mais également la logique du développement de la radicalisation possible de l'auto-réflexion de la pensée en philosophie. », « La sémiotique transcendantale et les paradigmes de la Prima Philosophia », *Revue de métaphysique et Morale*, 2,1987, p161

[2] *Ibid.*, p.157

[3] *Ibid.*, p.157

Conclusion

De la transformation herméneutique de la philosophie transcendantale menée par Gadamer et de la transformation sémiotique menée par Peirce, il est donc possible de dire qu'elles ont joué un rôle inverse par rapport à ce que les orientations des premières reconstructions de Apel pouvaient laisser penser. La référence commune à l'herméneutique heideggerienne pouvait, en effet, en conformité avec le sentiment initial de Apel lui-même[1], laisser présager que c'est la proximité qui caractériserait les travaux respectifs de Apel et Gadamer. Les critiques proférées à l'encontre de la philosophie analytique et de la conception instrumentale du langage semblaient, elles, orienter la relation de la pensée de Apel à ce mouvement -pris dans sa globalité - comme celle d'une confrontation.

C'est pourtant comme déclencheur d'une « consternation » salutaire que Apel présente le rôle de Gadamer dans la transformation de « sa » philosophie et, au contraire, comme ayant constitué « une source d'inspiration essentielle » pour lui qu'il caractérise celui de Peirce. La « consternation » devant *Vérité et Méthode* est liée au relativisme du « comprendre autrement » et de l'impossibilité sur la base des présupposés heideggeriens de l'herméneutique de Gadamer « de penser quelque chose comme un *progrès* normativement contrôlé dans la compréhension »[2] . Rabattant la question de la validité sur celle de la possibilité, l'herméneutique de Gadamer ne peut justifier ses propres propositions[3] ni rendre compte du fait de la possibilité de « comparer empiriquement des perspectives de compréhension relatives à des situations différentes aussi bien d'un point de vue synchronique que diachronique », possibilité à laquelle « de très nombreuses sciences historiques, anthropologiques et ethnologiques ont aujourd'hui recours »[4]. La réponse heideggerienne au défi de l'oubli du temps et de l'histoire est source d'un nouveau défi - celui de l'oubli du *logos* - dont Apel prend toute la mesure « grâce » à Gadamer.

---

[1] Cf. Introduction de ce chapitre

[2] « Idées régulatrices ou advenir de la vérité ? : A propos de la tentative gadamérienne de répondre à la question des conditions de possibilité d'une compréhension valide », *L'héritage de H.G Gadamer*, Ed.Sborg, collection Phéno, 2003, p.153

[3] Cette insuffisance réflexive est signalée par Apel, dès 1962, dans l'article « Réflexion et praxis matérielle » dans lequel il souligne que l'herméneutique gadamérienne « laisse sans réponse la question des conditions de possibilité de la prétention à la validité universelle de ses propres propositions », *Transformation de la philosophie*, p.261

[4] *Ibid*., p.168

Face à ce nouveau défi, l'œuvre de Peirce apporte à Apel des éléments décisifs dans sa recherche d'une transformation du kantisme, prenant en compte ce que Kant occulte (le corps, l'histoire, l'intersubjectivité), tout en n'étant pas synonyme de mise en question de la pertinence du questionnement sur la validité.

Une telle différence dans les apports respectifs de Gadamer et de Peirce peut sembler curieuse, voire paradoxale, si l'on se réfère aux interprétations habituelles du pragmatisme. Le passage de l'universalité logiciste abstraite à la prise en compte pragmatique des « formes de vie » caractérisant l'histoire de la philosophie analytique (passage qu'incarne l'évolution de la pensée de Wittgenstein) a, en effet, conduit à un rapprochement entre la phénoménologie herméneutique et la philosophie analytique. Une « convergence », souligne Apel, s'est ainsi produite « dans le sens d'un « tournant linguistique, herméneutique et pragmatique », convergence qu'il reconnaît d'autant plus qu'il a lui-même « contribué à préparer ce « tournant » au cours des années 1960, par exemple en publiant des études comparatives sur Heidegger et Gadamer d'une part, Wittgenstein et Peirce, de l'autre »[1].

La dénonciation commune de l'impossibilité du doute cartésien illustre ce rapprochement possible de traditions jusque là disjointes. Si, en effet, pour Gadamer on ne peut penser sans préjugés, Peirce comme Wittgenstein mettent en avant, au nom de la critique du sens, l'impossibilité d'un doute universel sous peine d'avoir affaire à un « *paper doubt* ». Apel ne nie d'ailleurs pas que, par de nombreux côtés, la pensée de Peirce puisse être rapprochée de celle de Wittgenstein[2].

Mais, le refus par Peirce d'un doute universel, basé sur l'impossibilité du doute radical (une pensée ne sortant jamais du néant), a pour conséquence un « faillibilisme » qui fait écho au relativisme auquel le « comprendre autrement » gadamérien aboutit également. Si, en effet « dans sa discussion avec Descartes, Peirce explique qu'on ne peut douter de tout dans son ensemble, qu'on ne peut douter, par exemple, de l'existence d'un monde extérieur réel, dans sa totalité, mais qu'on ne peut bien plutôt douter *virtuellement* que de tout ce qu'on tient pour certain : on doit pouvoir douter, dans certaines circonstances, de la réalité de chaque fait

[1] « Retour à la normalité ? Ou : Se pourrait-il que, nous autres Allemands, nous ayons appris quelque chose de particulier de notre catastrophe nationale ? », *Discussion et Responsabilité*, vol.2, Ed. du Cerf, 1998, p.143

[2] Apel écrit ainsi : « Dans les sciences empiriques, un doute pourvu de sens présuppose selon Peirce, qu'on ne doute pas de tout, mais plutôt qu'on parte de convictions tenues pour certaines et qu'on les assure comme la mesure à la fois de ce dont on doute et d'une nouvelle évidence considérée théoriquement comme possible. On peut trouver des arguments très semblables, du domaine de la critique du sens, dans le dernier Wittgenstein. ». Or, si chez Descartes le doute est le point de départ dépassé par l'évidence du *cogito*, chez Wittgenstein il est, sous une forme rénové, indépassable. « La question d'une fondation ultime de la raison », *Critique*, 413, p.909

qu'on pense appartenir au monde extérieur à la conscience. Ce *doute virtuellement universel* correspond, me semble-t-il, au principe du « faillibilisme » de Peirce »[1].

On aurait donc pu s'attendre à ce que la « consternation » résultant de la lecture de *Vérité et Méthode* soit également ressentie face aux *Collected Papers* de Peirce. Or, tel n'est pas le cas. C'est, au contraire, dans cette œuvre que Apel a pu trouver des éléments décisifs pour la transformation de « sa » philosophie comme de « la » philosophie transcendantale. Si le tournant herméneutico-pragmatique, loin de correspondre au projet appelien d'une synthèse véritable entre la réflexion et la *praxis*, aboutit à un relativisme théorique et pratique très éloigné d'une transformation de la philosophie kantienne et si Apel ne sous-estime pas la présence chez Peirce des arguments critiques à l'égard du doute cartésien, il n'en reste pas moins que la transformation sémiotique de Kant par Peirce ne conduit pas, contrairement à la transformation herméneutique de Kant par Gadamer, à l'abandon de tout discours normatif.

Si Peirce relativise, en effet, les principes a priori de la science du réel et ne peut envisager comme pertinente une « déduction transcendantale » des catégories ou des jugements synthétiques a priori (la connaissance ne pouvant être l'affaire d'une conscience finie et solitaire), il ne supprime pas, pour autant, la question kantienne de la validité. Il transforme et renouvelle la question de la validité mais n'y renonce pas, effectuant un « déplacement de la problématique de la vérité de la connaissance de la question kantienne portant sur la « constitution » de l' « objectivité » du monde de l'expérience vers la question, elle aussi kantienne, des « idées régulatrices » de l'accomplissement possible de la connaissance »[2]. La vérité, pour Peirce, est ce à quoi parviendrait la communauté des chercheurs si rien ne venait entraver cette recherche et si celle-ci pouvait se poursuivre indéfiniment. Le faillibilisme est donc, ici, associé et non opposé à l'idée de progrès : « Ce déplacement de la nécessité et de l'universalité de la validité d'énoncés scientifiques vers le but que sont les procédures de recherche permet à Peirce d'éviter le scepticisme de Hume, sans pour autant insister, avec Kant, sur la nécessité ou l'universalité d'énoncés scientifiques actuellement valides » souligne Apel[3]. Il existe, pour Peirce, une procédure méthodique scientifique qui permet de réviser des croyances et de progresser (et non seulement de

[1] « La question d'une fondation ultime de la raison », *Critique*, 413, p.911
[2] « La réflexion pragmatique transcendantale comme perspective principale d'une transformation actuelle de la philosophie kantienne », *Kant et les kantismes dans la philosophie contemporaine 1804-2004*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2007, p. 202
[3] « De Kant à Peirce. La transformation sémiotique de la logique transcendantale », *Transformation de la philosophie*, vol.1, Ed. du Cerf, p. 425

substituer à une croyance une autre croyance). La méthode scientifique, par le jeu de la déduction, de l'induction et de l'abduction (cette procédure inférentielle centrale que Peirce nomme « logique du pragmatisme » (5.196) et qui ouvre sur l'avenir en produisant des idées nouvelles), n'est pas pour Peirce une méthode comme les autres[1] : elle seule peut permettre de parvenir à l' « opinion ultime ».

Mais si, parce que sa transformation sémiotique n'élimine pas toute normativité, Peirce a apporté à Apel des éléments « essentiels » dans son « *Denkweg* », il n'en demeure pas moins des impensés ou des insuffisances qui conduiront Apel à prolonger la transformation peircienne, plus qu'à s'en contenter.

S'il a, comme il le reconnaît volontiers, « interprété et adopté les transformations de la philosophie kantienne par Peirce » comme représentant une « transformation de la philosophie transcendantale » et, ce faisant, en s'écartant sur plus d'un point « tant de l'interprétation usuelle de Peirce par le pragmatisme américain que de la réception de Kant en Allemagne », Apel a également dans les années qui suivirent complété les perspectives de Peirce « par d'autres perspectives de la transformation de la philosophie kantienne qui ne sauraient être trouvées (même) dans le pragmaticisme » de Peirce, si proche de Kant. Car ni chez Kant, ni chez Peirce (qui s'orientaient tous deux sur les sciences de la nature) on ne trouve une fondation appropriée de la possibilité et de la validité des « sciences de l'esprit » ou des sciences sociales « compréhensives »[2]. Or, cet impensé « épistémologique » est symptomatique, pour Apel, d'un impensé philosophique, d'un manque de « réflexion » sur la compatibilité du postulat du faillibilisme et le statut reconnu de la méthode scientifique. Peirce n'a pas suffisamment « clarifié » comment la reconnaissance d'un doute virtuellement universel sur les jeux de langage scientifiques était conciliable avec celle de l'évidence de la supériorité du processus de recherche sur lequel un discours normatif est tenu. Le manque de « réflexion » sur les conditions de validité du discours philosophique soutenant le faillibilisme (validité à laquelle ce discours prétend) occulte la nécessité de ne pas réduire la raison à la rationalité technico-scientifique et laisse, par conséquent, hors de la science tout un pan de la réalité humaine.

[1] Dans son écrit de 1877, *The fixation of belief*, Peirce montre la différence entre la méthode scientifique et les trois autres méthodes de « fixation de la croyance » que sont la ténacité, l'autorité et l'a priori évaluant la croyance par l'agréable.

[2] « La réflexion pragmatique transcendantale comme perspective principale d'une transformation actuelle de la philosophie kantienne », *Kant et les kantismes dans la philosophie contemporaine 1804-2004*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2007, p. 204

L' « optimisme » de Peirce n'est, en ce sens, pas plus fondé en raison que le relativisme auquel conduit l'herméneutique gadamérienne, Apel adressant aux deux auteurs le reproche commun de ne pas avoir relevé véritablement le défi d'une véritable médiation dialectique entre « réflexion et *praxis* matérielle ». Dès 1962, Apel écrivait que Gadamer laissait « sans réponse la question des conditions de possibilité de la prétention à la validité universelle de ses propres propositions »[1]. Il soulignera, en 1967, l'existence du même déficit de réflexion chez Peirce en écrivant qu' « en vérité, Peirce a tout simplement oublié de distinguer les niveaux de réflexion philosophique et scientifique : si profondément engagé dans l'analyse des conditions du processus concret de recherche qu'il ne réfléchit pas aux conditions de possibilité de sa propre analyse théorique de la science »[2].

Aucune des deux transformations ne relève donc véritablement les moments de la dialectique entre *praxis* et réflexion. C'est de parvenir, à partir de ces apports comme de ces insuffisances, à une véritable « *Aufhebung* »que Apel ambitionnera.

[1] « Réflexion et praxis matérielle », *Transformation de la philosophie*, vol. 1 p.263
[2] *Der Denkweg von Charles S.Peirce : Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus.* Francfort, Suhrkamp, p.123

Conclusion de la Première Partie

De 1950 - date de présentation de sa dissertation doctorale- au début des années 70, Apel s'est livré, comme nous avons pu le constater, à de nombreuses reconstructions le conduisant de l'interprétation *d'Etre et Temps* à l'étude de la philosophie analytique en passant par celle de l'humanisme.

Malgré leur apport parfois important pour l'histoire de la philosophie[1], malgré aussi le fait que Apel ait commencé son cursus universitaire par des études d'histoire, ces reconstructions nombreuses et variées dans leur « objet » n'ont jamais constitué une pratique érudite à vocation « historico-antiquaire ». D'emblée, elles furent, en effet, guidées par un intérêt philosophique : « répondre à la question des conditions de possibilité d'une compréhension valide »[2] et se sont donc inscrites dans le cadre d'un questionnement kantien à prolonger en l'élargissant à la question herméneutique.

Répondre à cette question transcendantale restera de l'aveu même de Apel « l'affaire centrale de son philosopher »[3] et c'est d'abord en se tournant vers Heidegger qu'il essaiera d'en trouver la solution, croyant alors pouvoir « comprendre l'herméneutique du *Dasein* de Heidegger en tant que transformation nécessaire et suffisante de la philosophie transcendantale de Kant et de Husserl dans la mesure où elle prenait en considération le caractère langagier et historique de notre être-au-monde »[4]. Par la reconnaissance de notre « être-avec », de notre corps, de notre appartenance à l'histoire, l'herméneutique heideggerienne concrétisait la problématique kantienne et substituait au solipsisme de la conscience, la reconnaissance de l'intersubjectivité.

En cohérence avec cette herméneutique heideggerienne comme avec les apports de l'anthropologie de la connaissance provenant (notamment de l'enseignement de Rothacker), Apel, par la pratique de la reconstruction des autres philosophes, distingua d'emblée son

[1] Cet apport est manifeste si l'on se réfère à ses essais sur la philosophie analytique qui contribuèrent à faire connaître au public allemand l'œuvre de Wittgenstein, Morris, Searle et bien sûr Peirce.
[2] Cf le sous-titre de l'essai « Idées régulatrices ou advenir de la vérité ? » : « à propos de la tentative gadamérienne de répondre à la question des conditions de possibilité d'une compréhension valide », *L'héritage de H.G.Gadamer*, Ed. Sborg, p.153
[3] « Idées régulatrices ou advenir de la vérité ? » : « à propos de la tentative gadamérienne de répondre à la question des conditions de possibilité d'une compréhension valide », *L'héritage de H.G.Gadamer*, Ed. Sborg, p.153
[4] *Ibid*., p. 153

travail d'une pensée prétendant pouvoir se contruire *ex nihilo*. Reconstruire, c'est reconnaître l'importance de l'intersubjectivité, de ce « déjà-là » qui le précède, d'un apriori « centrique » conscient de lui-même : sa pensée se forme « avec » ou « contre » ceux qui l'ont précédé mais pas « sans » eux. Les premiers essais de Apel chercheront donc à montrer la spécificité d'une conception herméneutique faisant toute sa place à l'intersubjectivité et ce en en reconstruisant l'ancienneté comme en la confrontant à ses opposés.

Mais, comme nous l'avons vu au cours de cette Première Partie, ces reconstructions firent évoluer le point de vue initial de Apel, rendant, en quelque sorte, l'orientation initiale victime de l'ouverture aux expériences concrètes, de l'écoute « physiognomique » des autres points de vue qu'elle-même exigeait. Ce qui apparut en effet aux yeux de Apel, de plus en plus clairement, (et ce fut là le rôle « essentiel » joué par la lecture de *Vérité et Méthode*), c'est l'insuffisance de la transformation herméneutique effectuée par Heidegger et Gadamer pour répondre à la question transcendantale. A l'oubli de l'a priori centrique succéda l'oubli de l'a priori excentrique, « oubli du *logos* » (« *Logosvergessenheit* ») synonyme de relativisme (« comprendre autrement ») et d'incapacité à rendre compte de la pratique herméneutique, de fait, valorisée. En substituant « à la validité contrefactuelle de la vérité et dans cette mesure intersubjective en général - laquelle est présupposée par Kant -, la facticité du sens qui nous est toujours manifeste dans la situation historique », en remplaçant les concepts normativement orientés par des « concepts temporaux-ontologiques (et cela signifie, souligne Apel, des concepts théoriques évènementiels comme, par exemple, « compréhension en tant qu'insertion dans l'advenir de la tradition », « application de la compréhension en tant que prolongement de la tradition » »[1]), Heidegger et Gadamer ont perdu de vue la question transcendantale.

Dès 1962, Apel relevait que la non-reconnaissance de la dimension normative menait à des apories dues au manque de réflexion sur les présupposés de la pratique mise en œuvre : « l'herméneutique gadamérienne (…) laisse sans réponse la question des conditions de possibilité de la prétention à la validité universelle de ses propres propositions(…) comme déjà Heidegger, elle ne croit plus devoir médiatiser une pensée qui appartient à l'être, et en ce

[1] « Idées régulatrices ou advenir de la vérité ? » : « à propos de la tentative gadamérienne de répondre à la question des conditions de possibilité d'une compréhension valide », *L'héritage de H.G.Gadamer*, Ed. Sborg, p.154

sens historique et substantielle, par le point qu'avait atteint Descartes, et à nouveau Hegel, d'une réflexion noologique »[1].

La voie initiale d'un prolongement simple de Heidegger ne pouvait donc être suivie, aboutissant à une destruction plutôt qu'à une transformation de la philosophie transcendantale. Mais, il ne pouvait non plus être question, pour Apel, de revenir purement et simplement à Kant sans intégrer l'apport décisif constitué par la prise en compte du « déjà-là », du corps, du langage ou de se tourner vers un scientisme que ces approches herméneutiques avaient contribué, de façon pertinente, à mettre en question.

Or, le relativisme sur lequel débouchait le tournant linguistique herméneutique constituait un défi d'autant plus important à relever qu'il se trouvait rejoint dans ses conclusions par la transformation interne à la philosophie analytique conduisant ainsi Apel à évoquer, pour caractériser l' « esprit du temps », le tournant « linguistique, herméneutique et pragmatique »[2] de la philosophie.

Loin de méconnaître, en effet, les « perspectives de compréhension relatives à des situations différentes aussi bien d'un point de vue synchronique que diachronique » et en cohérence avec sa prise en compte de la dogmatisation pouvant découler de l'a priori centrique, Apel a, comme nous l'avons souligné, consacré des essais importants (par leur contenu comme par leur nombre) à la philosophie analytique, caractérisée au départ comme l'opposé donnant à voir « *via negationis* » l'intérêt de l'approche herméneutique et non instrumentale du langage[3]. Par ses reconstructions comparatives, Apel avait, toutefois, mis en évidence des convergences - au moins partielles - entre les deux traditions philosophiques, rapprochant ainsi les pensées de Heidegger et de Wittgenstein à l'aide de la référence à Kant tout d'abord et de leur démarche commune de « critique du sens » mais aussi, en prenant en compte l'évolution de Wittgenstein, sur la base de leur prise en compte de « l'être-au-monde » et des « jeux de langage » quotidiens. Sa connaissance de l'histoire de la philosophie

[1] « Réflexion et praxis matérielle », *Transformation de la philosophie*, vol. 1, p. 262
[2] « Retour à la normalité ? Ou : Se pourrait-il que, nous autres Allemands, nous ayons appris quelque chose de particulier de notre catastrophe nationale ? », *Discussion et Responsabilité*, vol.2, Ed. du Cerf, 1998, p. 143
[3] C'est ainsi que dans l'essai "The impact of analytic philosophy on my intellectual biography", Apel - caractérisant de façon rétrospective sa perception initiale de la philosophie analytique- rappellera qu'il la concevait à la fin des années 50 comme un « défi » et comme celle d'une « opposition extrême » sa relation avec la conception du langage comme a priori de l'ouverture au monde qu'il soutenait alors en s'appuyant sur Heidegger et Rothacker. Cf. "The impact of analytic philosophy on my intellectual biography",*From a transcendental-semiotic point of view*, Manchester university press, 1998, p. 9.

analytique lui permit donc de déceler, dans ce mouvement, une évolution menant d'une phase logiciste à une phase pragmatique, mais, également, au relativisme dont témoignait, par exemple, la « monadologie des divers systèmes culturels conçus comme des formes de compréhension »[1] défendue par Winch. Par ce passage du logicisme au pragmatisme, ce pôle de la philosophie contemporaine constitué par la philosophie analytique pouvait converger avec l'autre pôle (auquel il s'opposait plutôt initialement) : celui de la phénoménologie herméneutique influencé par Heidegger.

Reconnaissant non seulement le fait de ce tournant, mais aussi le rôle que ses propres reconstructions avaient pu y jouer[2], Apel y verra l'insuffisance de réflexion de la part d'une critique du logicisme et du scientisme abstraits, certes justifiée, mais oublieuse de ses propres prétentions et prenant ainsi la « direction d'une critique des prétentions à la validité universelle qu'élève le logos philosophique »[3]. Cette convergence des traditions herméneutique et analytique représentera alors, pour Apel, la jonction de philosophies détruisant la question transcendantale, au lieu de la transformer, par occultation de la réflexion sur leur propre pratique.

La question qu'il se posera alors sera de savoir s'il est possible de concrétiser sans relativiser, de prendre en compte les acquis de l'herméneutique heideggerienne comme ceux de Wittgenstein et Peirce (en particulier, le dépassement du solipsisme prenant la forme de la mise en avant de l' « être-avec », du refus du langage privé ou de la référence à l'interprétant logique et à la communauté idéale des chercheurs) , sans pour autant réduire la justification de la validité aux constitutions du sens dans l'histoire de l'être. « Si nous refusons le programme husserlien de la philosophie transcendantale, y a-t-il encore une solution de remplacement à la transformation et à la destruction heideggeriennes de la philosophie transcendantale ? »[4].

---

[1] « Le déploiement de la philosophie analytique du langage et le problème des sciences de l'esprit », *Transformation de la philosophie*, vol. 1, p.340

[2] Nous avons déjà évoqué ce point en conclusion du chapitre 5 de notre étude en citant la phrase de Apel extraite de « Retour à la normalité ? Ou : Se pourrait-il que, nous autres Allemands, nous ayons appris quelque chose de particulier de notre catastrophe nationale ? », *Discussion et Responsabilité*, vol.2, Ed du Cerf, 1998, p.143 : « j'ai moi-même contribué - soulignera-t-il ainsi - à préparer ce « tournant », au cours des années 1960, par exemple en publiant des études comparatives sur Heidegger et Gadamer, d'une part, Wittgenstein et Peirce de l'autre ».

[3] « Le problème de l'évidence phénoménologique à la lumière d'une sémiotique transcendantale », *Critique de la raison phénoménologique*, Paris, Ed. du Cerf, 1991, p.37

[4] « Constitution du sens et justification de la validité. Heidegger a-t-il dépassé la philosophie transcendantale par sa conception de l' « histoire de l'être » ? », *Etudes philosophiques*, n°3/1990, p.390

Cette solution de remplacement, Apel la cherchera en intégrant et en dépassant les acquis de ses reconstructions (et non en les niant), reprenant ainsi la démarche de Vico dont il avait salué la pertinence. En élargissant le questionnement transcendantal, en incluant dans la réflexion la reconnaissance de l' « a priori herméneutique de l'historicité de la raison (…) on pourra répondre au problème découvert pour la première fois par Vico en 1708, à savoir celui de la réconciliation de la tension entre le rationalisme de la philosophie transcendantale-réflexive et la nécessité d'un rattachement à la précompréhension historique du monde de la vie »[1].

En transformant « sa » philosophie, Apel n'effectuera donc pas une « rupture » par rapport à ses premiers travaux. Il voudra plutôt ajuster la théorie à une pratique dont la pertinence, loin d'être remise en question, sera alors fondée. Les reconstructions, comparaisons et confrontations, loin d'être abandonnées, seront en effet poursuivies. Trouver la « solution de remplacement », ne signifiera donc pas, pour Apel, passer à une pratique moins « alter-référentielle » et présenter un système de manière plus solipsiste mais justifier par la théorie cette pratique et la confirmer ensuite volontairement.

[1] « De nostri temporis studiorum ratione ou le principe transcendantal-herméneutique de l'auto-appropriation comme ratio de la culture philosophique (quasi cartésienne) et des sciences humaines (quasi vichiennes) de notre temps », *Pour une éducation postnationale*, Ed. de l'Université de Bruxelles, 2003, p.257

Seconde Partie :

La pragmatique transcendantale : l'auto-réflexion de la raison sur les présupposés de sa pratique

Introduction

Comme nous avons pu le voir dans notre Première Partie, les reconstructions conduites par Apel pendant les vingt premières années de son itinéraire philosophique ne lui ont pas permis de trouver une formulation déjà existante de transformation de la philosophie kantienne parvenant à concilier concrétisation et réflexion sur la validité de manière satisfaisante. L'espoir de la solution apportée par le gain en « concrétisation » effectué par l'herméneutique heideggerienne s'est, en effet, progressivement transformé en « consternation » devant le déficit en auto-réflexion d'une telle orientation, assimilable davantage à une « destruction » qu'à une « transformation » de la philosophie transcendantale.

C'est au début des années 70 que Apel parviendra, à partir des éléments fournis par ses premiers travaux, à la « solution » recherchée. Celle-ci s'efforcera d'éviter l'oubli du corps, de l'histoire, de l' « être-avec » comme celui du *logos*, en articulant la constitution du sens (liée à notre insertion dans une communauté réelle), et la validité intersubjective (renvoyant à une communauté idéale contrefactuelle). Par cette articulation - condensée dans l'énoncé même de « pragmatique transcendantale » - Apel prétendra « fonder ultimement la raison » et éviter les apories des approches herméneutique et analytique. Cette solution de « remplacement » constituera l'objet du chapitre six de notre étude qui précèdera l'examen des conséquences que Apel en dégage face aux défis que le relativisme ne manque pas de poser à la raison théorique et pratique.

Mais, formuler cette transformation ne signifiera pas, pour Apel, parvenir à un niveau systématique synonyme de la fin des reconstructions et des passages par l'Autre (qu'il s'agisse d'un autre-philosophe, psychologue, sociologue, linguiste ou économiste). Bien au contraire, la pratique alter-référentielle persistera en prenant la forme de confrontations dans lesquelles la pragmatique transcendantale sera en débat « avec et contre » les matériaux apportés par d'autres approches. Pas plus que les reconstructions n'étaient dépourvues de dimension philosophique, les exposés systématiques de la pensée de Apel n'excluront donc la dimension reconstructrice et ne seront synonyme d'abandon d'une pratique intersubjective, dialogique.

Au-delà de l'étude du contenu plus systématique de sa pensée qui apparaît et se développe à partir des années 70, cette Seconde Partie se propose donc, également, de mettre en évidence et de réfléchir à cette pratique intersubjective que Apel n'a jamais abandonnée.

Chapitre VI

La fondation ultime de la raison

Introduction

C'est comme ayant à relever de nombreux « défis » qu'à partir des années 70 Apel présente la situation de la « raison » (comprise comme « instance disposant d'une force d'obligation intersubjective »[1]), aucun domaine - théorique ou pratique - ne semblant, en effet, échapper à une mise en question générale du pouvoir du « *logos* ». La pragmatique transcendantale constituera la « réponse » à ces défis, réponse d'autant plus urgente à apporter qu'il ne s'agissait pas seulement, pour Apel, de résoudre des apories philosophiques ésotériques, mais de faire face aussi au défi de sa propre reconstruction, suite à la « catastrophe nationale de l'époque hitlérienne »[2], comme à celui caractérisant la situation - paradoxale- d'une époque où « le besoin d'une éthique universelle, c'est-à-dire susceptible d'engager la société humaine dans sa totalité, n'a jamais été aussi pressant » mais où en même temps , « la tâche philosophique de fonder en raison une éthique universelle n'a jamais été aussi ardue, voire désespérée »[3].

1- Des défis à relever

a- Les défis pour la raison théorique : les critiques justifiées de l' « évidence » et leurs apories respectives

Comme Apel le soulignera à maintes reprises en reconstruisant la situation de la philosophie à laquelle il se trouve confronté [4], la convergence des deux « leitmotive anglo-saxons et continentaux » (l'orientation vers la forme du langage, d'une part, l'affirmation

[1] « Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité. Le défi d'une critique totale de la raison », *Le débat*, 1988, n°49, p.142

[2] « Retour à la normalité ? Ou : Se pourrait-il que, nous autres Allemands, nous ayons appris quelque chose de particulier de notre catastrophe nationale ? », *Discussion et Responsabilité*, vol. II, p.136

[3] *L'éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, PUL, 1986, p.43

[4] Cf. notamment « Le problème de l'évidence phénoménologique à la lumière d'une sémiotique transcendantale », *Critique* 464-465, 1986, p.79-113

d'une contextualité de la pré-compréhension des phénomènes, de l'autre) a entraîné une « crise de la phénoménologie » comme philosophie des fondements fondée sur l' « évidence apodictique d'une vision catégoriale ou d'une intuition des essences »[1].

Si Husserl partageait, en effet, l'antipsychologisme des logiciens du langage, il voulait toutefois, comme le souligne Apel, fonder la réfutation du psychologisme sur « l'évidence transcendantale de la conscience » : « dernier classique d'une philosophie transcendantale de la conscience solipsiste par esprit de méthode, Husserl n'a précisément pas considéré le contexte verbal d'interprétation de l'évidence des phénomènes comme un a priori , c'est-à-dire comme ce en deçà de quoi on ne peut transcendantalement régresser »[2]. En « voulant comprendre les significations du langage comme les résultats possibles des performances intentionnelles d'une conscience en principe solitaire »[3], la théorie husserlienne s'exposait aux critiques des héritiers de Frege et de Heidegger, faisant valoir que « l'évidence pour moi » étant toujours déjà interprétée verbalement, toujours déjà médiatisée sémantiquement par un langage commun, ne peut représenter un critère suffisant de vérité.

Voyant dans ce recours à l'évidence (même transcendantale) une rechute dans le psychologisme, la philosophie analytique refusa de lui reconnaître un rôle dans la fondation de la logique ou dans celle des arguments scientifiques et la réduisit à un simple sentiment subjectif. De son côté, la phénoménologie herméneutique heideggerienne en insistant sur l' « être-avec » s'efforça de dépasser l'illusion solipsiste en insistant sur le rôle de l'histoire et l'a priori du corps. Deux refus de l'évidence justifiés par l'insuffisance de ce critère au nom d'une intersubjectivité logiquement ou bien historiquement constituée, d'un langage idéal commun ou des langues historiques.

Mais, sans nier ce qu'il pouvait y avoir de « profond et de justifié dans une critique de la théorie husserlienne de l'évidence phénoménologique qui s'inspire à la fois d'une analyse du langage et de l'herméneutique »[4], ces remises en question conduisirent non pas à la résolution des problèmes soulevés mais à « des apories aussi graves que celles qui attendaient la phénoménologie classique »[5].

[1] *Ibid.*, p.81
[2] *Ibid.*, p.91
[3] *Ibid.*, p.92
[4] *Ibid.*, p.92
[5] *Ibid.*, p.81

L'évolution de la philosophie analytique témoigne, pour Apel, de l'insuffisance des modèles alternatifs à la fondation par l'évidence.

Le premier Wittgenstein ne put ainsi éviter la régression à l'infini de la série des métalangages qu'en interrompant en deux lieux la fondation de son argument et en introduisant la différence entre « ce qui se dit » et « ce qui se montre ». La fondation empirique des propositions élémentaires par les faits et l'existence de la forme transcendantale du langage et du monde sont, en effet, postulées dans le *Tractatus* mais non démontrées, Wittgenstein rendant ainsi visibles les présuppositions métaphysiques et les apories de la phase 1 de la philosophie analytique (et c'est là son mérite pour Apel[1]). En héritant de cette métaphysique néo-leibnizienne cachée, le positivisme logique devait également hériter de ses apories. Vouloir fonder les énoncés seulement par des énoncés conduisit Neurath à remplacer la vérité-correspondance par la vérité-cohérence, ce que Popper voulut éviter, tout en reconnaissant l'impossibilité du recours à une évidence phénoménale pour fonder la science. Il déploya alors une « stratégie fondationnelle de remplacement orientée vers la falsification », stratégie vouée à l'échec pour Apel « du seul fait qu'une fondation logico-sémantique de la vérité soit dépourvue de pertinence dès qu'il s'agit d'y trouver des critères empiriques ».

Incapable de fonder empiriquement les propositions, la philosophie analytique ne put non plus fonder sa propre consistance réflexive. Resté sans solution de Wittgenstein à Quine, ce problème constitue, pour Apel, l'« aporie la plus profonde de toute la philosophie analytique »[2] : le refus par le positivisme logique des propositions synthétiques a priori invalide sa propre formulation tout comme « lorsqu'on applique le principe holistique à lui-même surgit un paradoxe analogue à celui qui apparaît lors de l'application à lui-même du principe de faillibilité »[3]. Associé au refus de toute évidence et au tabou de l'auto-référence, le refus de la métaphysique cachée de l'atomisme et du positivisme logique devait donc conduire à deux conclusions possibles : « la première est celle que tire C.S Peirce et plus tard Popper : la théorie du faillibilisme scientifique qui s'attache à l'idée régulatrice d'un progrès téléologique de la vérité »[4], la deuxième solution, qui va plus loin, étant celle de l'abandon de

[1] Nous renvoyons ici au chapitre 4 de la 1ère partie de notre travail.
[2] « Le problème de l'évidence phénoménologique à la lumière d'une sémiotique transcendantale », *Critique*, 1986, n°464, p.87
[3] *Ibid*, p.87
[4] *Ibid*, p.93

cette idée de progrès en faveur d'un relativisme illimité conduisant par exemple Feyerabend à ne plus distinguer la science et l'art. Pour Apel, cette seconde position est l'aboutissement logique de la conclusion faillibiliste : « parce que le faillibilisme illimité, applicable à lui-même, ne connaît aucune différence de principe entre des hypothèses falsifiables et les présuppositions et étalons de mesure non-falsifiables de la falsification » il doit « se reconvertir dans la seconde position »[1] (l'évolution de Wittgenstein et l'interprétation que fait Winch de sa dernière philosophie du dernier Wittgenstein sont emblématiques d'une telle logique menant d'une présupposition solipsiste et logiciste du langage idéal à la reconnaissance relativiste de la diversité des jeux de langage et des formes de vie[2]).

Il n'est dès lors pas étonnant (compte-tenu de cette évolution interne de la philosophie analytique) qu'une convergence ait pu se faire entre cette tradition et l'herméneutique heideggerienne donnant ainsi naissance à un tournant « herméneutico-langagier ou sémiotique et pragmatique de la philosophie »[3] comme en témoignera, par exemple, Richard Rorty.

Se distinguant, en effet, également de la phénoménologie husserlienne de l'évidence orientée « de manière optique et prélinguistique », l'herméneutique heideggerienne insiste sur la dimension du « chaque fois déjà », d'une précompréhension toujours déjà articulée, déterminée historiquement et c'est « par cette dimension du « chaque fois déjà » que fut rendue possible la convergence entre la phénoménologie herméneutique et le développement post-wittgensteinien de la philosophie analytique du langage »[4].

Evoquant ainsi le rapprochement entre ces traditions initialement disjointes, Apel se réfèrera aux convergences entre l'herméneutique de Heidegger et de Gadamer, d'un côté, et de la dernière philosophie de Wittgenstein ou encore de l'épistémologie post-empirique de Kuhn de l'autre, cela allant, précisera-t-il, « jusqu'à la mise en parallèle des « paradigmes incommensuraux » de l'histoire des sciences avec les dévoilements et voilements simultanés du sens de l'être au cours de l'histoire de l'être »[5].

---

[1] *Ibid*, p.93
[2] Nous renvoyons une nouvelle fois ici au chapitre 4 de notre étude.
[3] « Constitution du sens et justification de la validité. Heidegger a-t-il dépassé la philosophie transcendantale par sa conception de l' « histoire de l'être » ? », *Les Etudes Philosophiques*, n°3/1990, p.374
[4] *Ibid*.,p.380
[5] *Ibid*., p.375

Mais cette convergence commune permise par la reconnaissance d'une « dépendance parasitaire du paradigme de l'idéalisme de la conscience et la dépendance du paradigme solipsiste de la certitude cartésienne envers des paradigmes déjà présupposés »[1], allait mener à une convergence dans la conséquence relativiste dégagée à partir de cette concrétisation de la pensée et à l'idée d'une « détranscendantalisation » nécessaire de la philosophie par une réduction de la préstructure de l'être-au-monde à des présuppositions factuelles et contingentes.

Contrairement, en effet, à ce que Apel espérait au début des années 50, l'évolution de la pensée de Heidegger et l'histoire de sa réception, loin de poursuivre dans la voie d'une « transformation » nécessaire de la philosophie transcendantale, devaient mettre l'accent sur « l'exigence d'une « destruction » dans son ensemble de la métaphysique occidentale », donnant ainsi l'impression que la « déconstruction de la philosophie (transcendantale) était la conséquence nécessaire » du projet heideggerien[2].

C'est donc, non comme une réponse à prolonger, mais comme un véritable« défi » pour une philosophie transcendantale (défi qui « atteint son point culminant quand, selon Heidegger, la philosophie du « sujet transcendantal » - et par la suite toute la philosophie dans son ensemble considérée comme l'entreprise du « *logos* » ou de la raison » exigeant et attribuant des fondements » - doivent être comprises elles-mêmes, quant à leur validité, comme le résultat limité d'un évènement dans l'histoire de l'être »[3]) - que la philosophie heideggerienne apparaîtra de plus en plus clairement à Apel.

Dans ce passage de la perception du projet heideggerien comme pensée à prolonger à celle d'un défi à relever, Gadamer joua un rôle « essentiel » comme nous l'avons souligné au chapitre V de notre étude. Ne se donnant, en effet, « plus aucune peine pour nier le caractère intratemporel de l' « advenir du sens » et de la vérité »[4], Gadamer contribua au rapprochement de l'herméneutique et de l'analytique au sein du tournant herméneutico-pragmatique (notamment par sa « réhabilitation du préjugé et, dans cette mesure, sa réhabilitation des idées de la « rhétorique » et des topiques aristotéliciennes concernant la nécessité de présupposer dans le discours un « accord » avec les destinataires de l'allocution, au sujet de ce qui est

[1] *Ibid.*, p.377
[2] *Ibid.*, p.373
[3] *Ibid*, p.386
[4] *Ibid*, p.387

« acceptable » ou « plausible » »[1]). Par là-même, il devait jouer un rôle déterminant dans l'éloignement critique de Apel vis-à-vis de cet héritage heideggerien. Plus l'esprit du temps suivait la subordination principielle de la question de la validité à la question de la constitution du sens et de son « advenir », plus Apel percevait, en effet, clairement les problèmes qu'une telle « victoire du temps sur la raison »[2] ne manquait pas de soulever sur la vérité ou la fausseté des énoncés scientifiques mais aussi sur la rectitude ou non-rectitude des normes morales ou la validité du discours philosophique.

Pas plus, en effet, que la philosophie analytique, l'herméneutique heideggerienne n'échappait à l'aporie de l'auto- fondation du discours philosophique relativisant la validité. « Heidegger et Wittgenstein n'ont jamais tenté d'analyser la « préstructure » de *leurs analyses* du comportement quotidien et des jeux de langage qui lui sont liés. S'ils l'avaient fait, il n'aurait pas été possible à Heidegger de reconduire le logos de la philosophie occidentale et l' « être-jeté » propre à toute compréhension du monde à une copropriation (*Ereignis*) dans le cadre d'une histoire de l'être ; et Wittgenstein aurait dû donner une réponse à la question de savoir comment - c'est-à-dire à l'aide de quels jeux de langage « sains » - il pourrait guérir la maladie des jeux de langage philosophique « vides » »[3], « Heidegger n'a pas su rendre compte, de façon transcendantale-réflexive, de l'irrécusable prétention universelle à la validité ni des présuppositions de ses propres analyses philosophiques portant sur les structures (ontologico-existentiales) de l'être-au-monde »[4], « Heidegger a négligé quelque chose : il n'a pas tenu compte de ce qui nous permet d'analyser ce qu'on présuppose. Heidegger n'a pas cherché l'a priori qui lui permet de parler pertinemment des choses dont il parle dans *Etre et Temps »*[5]. Autant d'exemples d'un même jugement que Apel esquissera à partir des années 60 et qui ne fera que gagner en force : celui de l'existence d'un déficit réflexif responsable d'apories et de contradictions.

Or, relever le défi d'un tel déficit est d'autant plus important pour Apel que c'est bien l'oubli du *logos* qui, en raison notamment du « succès » de l'influence internationale exercée par Gadamer caractérise l' « esprit du temps » et que ses conséquences relativistes

[1] *Ibid*, p.380
[2] *Ibid*, p.386
[3] « Idées régulatrices ou advenir de la vérité ? : à propos de la tentative gadamérienne de répondre à la question des conditions de possibilité d'une compréhension valide », *L'Héritage de H.G.Gadamer,* p.172
[4] « Constitution du sens et justification de la validité. Heidegger a-t-il dépassé la philosophie transcendantale par sa conception de l' « histoire de l'être » ? », *Les Etudes Philosophiques*, n°3/1990, p.394
[5] « La reconstruction de la raison par la transformation de la philosophie transcendantale », *L'éthique en dialogue,* Ed. Plein Feux, p.76

n'épargnent aucun domaine de la philosophie. C'est, en effet, le syndrome de la « critique totale de la raison » qui « hante la philosophie contemporaine »[1], affectant le domaine théorique comme pratique. L'humanité se trouve pourtant face au défi du besoin d'une morale universelle que le développement scientifique semble rendre tout autant nécessaire qu'impossible à fonder. Apel, de son côté, doit relever le défi de sa propre reconstruction suite « à la catastrophe nationale de l'époque hitlérienne »[2]. Mais, loin d'apporter une réponse aux défis tant internes qu'externes, les ressources philosophiques caractérisant l'esprit du temps vont apparaître clairement à Apel comme constituant elles-mêmes un défi à relever, un obstacle à franchir.

b-*La raison pratique face au « défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui » : défis externes et internes pour la philosophie*

A partir de la fin des années 60, les écrits de Apel mettront au premier plan l'urgence et la nécessité de répondre philosophiquement à des défis pratiques auxquels l'humanité est confrontée.

C'est par une réflexion sur son époque et sur le défi « externe » qu'il y décèle d'un besoin urgent d'une éthique universelle (paraissant, paradoxalement, plus que jamais impossible à fonder en raison), que Apel ouvre le premier essai[3] où l'élargissement de sa réflexion à des défis relevant de la raison pratique apparaît clairement. D'un côté, en effet, « le besoin d'une éthique universelle, c'est-à-dire susceptible d'engager la société humaine dans sa totalité, n'a jamais été aussi pressant que de nos jours, alors même que nous assistons, à travers les retombées technologiques de la science, à la mise en place, à l'échelle planétaire, d'une société unifiée. Mais, d'un autre côté, la tâche philosophique de fonder en raison une éthique universelle n'a jamais été aussi ardue, voire désespérée qu'en cette époque scientifique. »[4].

[1] « Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité », *Le débat*, 1988, n°49, p.141
[2] « Retour à la normalité ? Ou : se pourrait-il que, nous autres Allemands, nous ayons appris quelque chose de particulier de notre catastrophe nationale ? » *Discussion et responsabilité*, vol. 2, p.136
[3] *L'Ethique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique* , PUL. C'est par cet essai qualifié par Habermas de « fascinant » (*Raison et légitimité*,Paris, Payot,1978,p.204) que le 2ème volume de *Transformation de la philosophie*, symboliquement, se clôture.
[4] *Ibid.*, p.43

Reconstruisant[1] cette situation contemporaine dans de nombreux écrits[2], Apel la présente comme l'intensification dramatique d'un « défi initial à l'éthique inhérent à la situation humaine »[3], l' « accentuation, qualitativement nouvelle, d'un problème qui survint pour la première fois avec l'hominisation et qui, d'emblée, révéla l'être humain comme un être requérant une morale »[4]. C'est, en effet, une « situation de crise »[5] qui caractérise, pour Apel, la situation de vie de l'homme (même si cette crise revêt un caractère nouveau et sans précédent en raison de l'importance quantitative et qualitative des conséquences et effets secondaires du développement technico-scientifique).

Cherchant à mettre en évidence la spécificité de la situation humaine, Apel évoque souvent l'interprétation kantienne du mythe biblique du péché originel telle qu'elle apparaît dans *les Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine* (interprétation « allant dans le sens d'une théorie de l'évolution » comme « passage de l'état de primitivité d'une créature purement animale à celui d'humanité, passage des lisières où le tenait l'instinct à la direction qu'exerce la raison ; bref de la tutelle de la nature à l'état de liberté » [6] , tout en la complétant

[1] Une telle reconstruction de l'évolution humaine n'est, toutefois, pas sans présuppositions et le reproche d'un cercle vicieux, d'une circularité méthodologique, pourrait être fait. Pourquoi ne pas affirmer, par exemple, que notre situation ne soulève que le problème de la survie et reconstruire l'évolution de l'homme dans la lignée socio-darwinienne du biologisme (ce que fait, par exemple, Dawkins qui conçoit les produits de cette évolution comme des « mimens », des innovations réussies par imitation, analogues aux mutations biologiques réussies au niveau de la sélection naturelle). Pourquoi ne pas analyser la situation actuelle comme le résultat d'une stratégie sélective pour la survie et faire valoir, au contraire, le devoir d'une préoccupation, d'une responsabilité vis-à-vis des générations à venir ou encore vis-à-vis du Tiers-monde ? En présentant la situation de l'homme comme un défi moral, ne risque-t-on pas de commettre un « paralogisme naturaliste », de dériver un devoir-être d'un être, de franchir l'interdit humien ? Ces arguments, que certains membres de la communauté philosophique pourraient lui opposer, Apel les anticipe et, prévenant les objections possibles à une telle reconstruction de l'hominisation, reconnaît que la présentation de la situation humaine comme défi moral présuppose un devoir être moral. Cette circularité, Apel l'assume : elle ne renvoie nullement pour lui à un « cercle vicieux » mais bien plutôt à un « cercle herméneutique » inévitable dans la reconstruction historique. La réponse aux objections ne peut donc être entièrement donnée d'emblée mais, en anticipant une justification plus précise.

[2] En dehors de *L'Ethique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, nous pouvons citer ici :

- « la crise écologique en tant que problème pour l'éthique du discours » dans G. Hottois, *Nature et Responsabilité*, Paris, Vrin, 1993, p. 93-130.

-*Ethique de la discussion*, Ed. du Cerf, Paris, 1994

- « La situation de l'homme comme problème éthique », *Discussion et responsabilité*, Ed du Cerf, Paris, 1996, vol.1, p.15-37

- *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, Louvain/Paris, Peeters, 2001

[3] *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, Ed de l'Institut supérieur de philosophie Louvain-la –Neuve, Paris, 2001, p.13

[4] *Ethique de la discussion*, Ed du cerf, collection Humanités, 1994

[5] « La crise écologique en tant que problème pour l'éthique du discours » dans G.Hottois, *Nature et Responsabilité*, Paris, Vrin, 1993, p.94

[6] Kant, *Œuvres philosophiques*, II, Paris, Gallimard, p.511

et en la réinterprétant à l'aide d'analyses issues de l'anthropologie philosophique[1], de l'éthologie et de la biologie [2]. Si la théorie kantienne approfondie par Herder « s'est avérée extraordinairement féconde pour l'anthropologie philosophique » en présentant la raison pratique comme la ressource compensant la déficience instinctuelle, elle souligne, toutefois, de manière si radicale le fossé entre l'instinct et la liberté qu'elle n'apporte pas, selon Apel, de réponse satisfaisante à la question de savoir comment « le remplacement du comportement animal conduit par l'instinct par un comportement conduit par la raison peut bien avoir concrètement eu lieu au cours de ces nombreux millénaires d'histoire primitive qui constituent, selon les préhistoriens, le « champ de transition de l'animal à l'homme »[3].

C'est en se référant de manière privilégiée à Uexküll que Apel caractérisera plus concrètement « l'évènement primordial de l'anthropogenèse »[4]. L'homme est « un être requérant une morale » car l'hominisation s'est accomplie par la rupture de l'équilibre naturel présent chez les animaux entre ce que Uexküll nomme le « *Merkwelt* » - le monde de la perception - et le « *Wirkwelt* » - le monde de l'action. Dans l'évolution de l'homme, c'est l'invention par l'*homo faber* des armes et des outils qui constitue, pour Apel, le point déterminant. Par cette invention, l'harmonie entre le *Merwelt* et le *Wirkwelt* est, en effet, rompue en faveur d'une expansion du *Wirkwelt* (quand, chez les animaux, un équilibre existe entre *Merkwelt* et *Wirkwelt* grâce au cycle rétroactif constant entre actions et perceptions conduisant à ce que Lorenz nomme des « comportements analogues à la moralité »[5]). La possibilité pour l'homme de renforcer artificiellement des organes naturels au moyen d'armes mortelles lui permit de s'en prendre aux animaux et à ses semblables, les médiations techniques empêchant le contrôle possible du comportement par de possibles résidus

[1] Apel se réfère notamment aux œuvres de Gehlen qui, dans son anthropologie philosophique, avait développé l'idée que ce n'est pas la raison qui compense le déficit instinctuel mais les institutions au sens large. Sur Gehlen, nous renvoyons au chapitre 4 de *La philosophie allemande depuis 1945* de G.Raulet - « L'anthropologie philosophique et la psychanalyse » - A.Colin, Paris, 2006, p.85-113

[2] Apel évoque ainsi les travaux de Konrad Lorenz et de l'ancienne école de l'éthologie, comme il se réfèrera en 1999 dans *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui* à ceux de la nouvelle éthologie (« sociobiologique ») représentée notamment par Dawkins et Wickler. Dès 1950, comme nous l'avons souligné, il renvoyait à la théorie biologique de Jakob von Uexküll qu'il considère comme le précurseur de l'éthologie.

[3] *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, p.18

[4] « La crise écologique en tant que problème pour l'éthique du discours » dans G.Hottois, *Nature et Responsabilité*, Paris, Vrin, 1993, p.94

[5] Apel renvoie par exemple aux combats entre animaux qui, selon Lorenz, permettent d'observer le « respect » instinctuel de la capitulation de l'adversaire

instinctuels : « fort de son pouvoir de création, Homo faber lança sans discontinuer des défis que homo sapiens pouvait à peine relever »[1].

Mais, dans cette évolution humaine comprise comme réponse aux défis moraux lancés par l'homo faber, le développement de la science et l'essor considérable des moyens techniques qu'il entraîna créérent un fossé d'une nouvelle qualité entre le monde perceptible et le monde de l'action : « Compte tenu de la portée spatiale et temporelle des actions humaines collectives notamment - qu'il s'agisse des actions de guerre ou des activités technico-industrielles -, il n'est à présent plus guère possible à l'homme d'être immédiatement impliqué au plan sensori-émotionnel par les conséquences de ses actions. La conscience de péché, qu'on pouvait dire dans une certaine mesure instinctivo-résiduelle, doit donc faire définitivement place à la responsabilité de la raison »[2].

Si le déficit instinctuel avait, en effet, éventuellement pu être compensé, dans un premier temps, par des « institutions » (qui, d'après Gehlen, disciplinent l'homme), celles-ci ne peuvent suffire, compte tenu de la hauteur du défi à relever. Face à l'expansion de la *Wirkwelt*, les normes morales de groupe, conventionnelles (qu'il s'agisse de la microsphère des relations familiales ou de voisinage ou de la mésosphère nationale) ne peuvent constituer une réponse pertinente. Le défi se situe, en effet, au niveau de la macrosphère, à l'échelle de l'humanité dont l'existence même peut être mise en question. Un véritable fossé s'est, en effet, développé par l'extension de la médiation technique entre le monde de la perception et celui de l'action comme en témoignent, explique Apel, les bombardements d'Hiroshima et de Nagasaki dans lesquels aucun contact sensoriel n'existait entre les équipages et les victimes tout comme « les grands cerveaux , comme on dit, qui opèrent derrière la scène des génocides modernes comme l'holocauste n'ont, eux non plus, dans la plupart des cas, aucun contact sensoriel avec leurs victimes »[3].

Le risque d'une guerre nucléaire constitua, bien évidemment, la première justification donnée par Apel du caractère planétaire du défi moral représenté par les conséquences technologiques de la science, la destruction potentielle par la guerre ne se limitant plus à la

[1] *Ibid*, p.15
[2] « La situation de l'homme comme problème éthique », *Discussion et responsabilité*, Ed du Cerf, Paris, 1996, vol.1, p.17
[3] *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, Louvain/Paris, Peeters, 2001, p.25

microsphère de la famille ou du voisinage ni à la mésosphère de la politique nationale mais concernant la macrosphère de l'humanité.

Mais, dans la cohérence d'une pratique philosophique initialement justifiée par la reconnaissance de l'a priori corporel imposant l'ouverture aux expériences concrètes et aux constructions théoriques les réfléchissant[1], à l'écoute permanente de l'évolution de la situation humaine comme des analyses que les autres philosophes, scientifiques ou experts de divers domaines pouvaient en faire[2], Apel intégra très vite dans ses réflexions la question de la crise écologique et, ultérieurement, celle de la globalisation[3]. La pollution, voire la destruction de l'environnement[4] tout comme la globalisation des transactions économiques et la question de la justice face aux inégalités entre pays du Nord et pays du Tiers-monde, représentent, pour Apel, des défis pour la macrosphère de l'humanité auxquels une micro ou une méso-éthique ne peuvent désormais faire face, plaçant l'humanité dans une situation nouvelle (même si elle s'inscrit dans une histoire, celle de l'hominisation, qui « d'emblée révéla l'être humain comme un *être requérant une morale* »[5]). Un tel fossé ne peut être comblé par d'éventuels résidus instinctuels[6] ou des institutions propres à un groupe plus ou moins restreint. Seule une éthique universelle peut être à la hauteur des défis planétaires auxquels l'homme se trouve confronté.

---

[1] « Il est manifestement de la plus grande importance d'acquérir la connaissance la plus précise de la constitution corporellement médiatisée des multiples expériences concrètes du monde dont la réflexion théorique s'achève dans la philosophie. A cet égard, il me semble qu'au niveau de ses analyses la théorie de la connaissance philosophique contemporaine dépend d'une médiation par la question des fondements des sciences particulières », *L' « a priori » du corps dans le problème de la connaissance*, p.30 (Cf. La conclusion du chapitre II de notre étude)

[2] De nombreuses analyses de psychologues, d'éthologistes ou encore d'économistes par exemple seront ainsi prises en compte par Apel qui, loin d'ignorer les sciences humaines ou sociales en fera des partenaires de discussion.

[3] « Le même fossé entre le « monde de la perception » et le « monde de l'action » détermine également, désormais, l'aspect moralement significatif des transactions économiques anonymes entre les hommes » souligne ainsi Apel dans *Ethique de la discussion*, Ed. du Cerf, Paris, 1994, p.17

[4] « en ce qui la pollution industrielle des rivières, des lacs, des océans et de l'atmosphère planétaire, ou la destruction des forêts et d'innombrables espèces de plantes et d'animaux, la *soustraction* de la sensibilité et de la sensitivité des acteurs isolés aux effets directs et indirects de leurs actions est, en bien des aspects, encore plus complète qu'elle ne l'était quand la bombe atomique fut lancée », « la crise écologique en tant que problème pour l'éthique du discours » in G.Hottois, *Nature et Responsabilité*, Paris,Vrin, 1993, p.95

[5] *Ethique de la discussion*, Ed du Cerf, p.13-14

[6] Il est, pour Apel, possible d'admettre avec K.Lorenz que « certaines dispositions comportementales et certains sentiments moralement pertinents à l'égard d'êtres humains qui nous accompagnent, comme par exemple l'empathie, la compassion, l'assistance spontanée, la protection des enfants et des faibles, la combativité pour défendre la famille ou le groupe, etc., ont pour base des résidus instinctuels, au sens d'un « comportement analogiquement moral », *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, Louvain/Paris, Peeters, 2001, p.29

Or, si le développement de la rationalité scientifique et de ses conséquences technologiques est à l'origine de défis externes mettant potentiellement en péril l'existence même de l'humanité, il est aussi, en même temps, un obstacle à la découverte d'une réponse appropriée c'est-à-dire elle aussi universelle : « la science apparaît comme l'instance rationnelle qui rend la fondation rationnelle d'une éthique de la responsabilité à la fois nécessaire et principiellement impossible »[1].

En déterminant notre précompréhension de la rationalité, la science nous fait, en effet, considérer comme allant de soi que « la possibilité d'une validité intersubjective des arguments est exactement coextensive à la possibilité d'une objectivité scientifique dans le domaine des sciences formelles logico-mathématiques et dans celui des sciences empirico-analytiques »[2]. Il semble alors « logique », en suivant le lien établi par une telle précompréhension entre la rationalité et la neutralité axiologique, de considérer que, puisqu'on ne peut « déduire » les normes et les devoirs par des inférences logico-mathématiques ou par des inférences inductives, elles soient cantonnées à la sphère de la subjectivité privée, arbitraire et assimilées à des décisions irrationnelles.

Dans la période postérieure à 1945, c'est sous la forme d'une « contradiction dialectique »[3] que se présente ce paradoxe entre le besoin d'une éthique intersubjectivement valide et son apparente impossibilité, comme l'explique Apel en se référant à l' antagonisme réel des positions orientant idéologiquement alors l'Est et l'Ouest. D'un côté, en effet, à l'Est, le marxisme (à l'aide d'un postulat aristotélico-thomiste d'une ontologie téléologique selon laquelle « l'étant correctement compris est identique au bien »[4]), développe une conception intégrative de ce qui doit être dans ce qui est. Ainsi, l'analyse et la synthèse dialectique du cours nécessaire de l'histoire semblent d'emblée supprimer la distinction de Hume entre ce qui est et ce qui doit être, au profit de la totalité d'une réalité comprise comme rationnelle »[5]. L'historiquement nécessaire est ici équivalent au bien moral. En prétendant à une connaissance scientifique du devoir-être comme être-à-venir, comme fait nécessaire, le marxisme, par sa compréhension dialectique du réel, s'oppose à l'idée moderne de l'objectivité scientifique et de la subjectivité des valeurs. Face à cette conception, Apel, en se

[1] *Ethique de la discussion*, Ed du Cerf, p. 24
[2] *L'Ethique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, PUL, p.46
[3] *Ibid*., p.48
[4] *Ibid*., p.49
[5] *Ibid*., p.50

référant aux critiques de Popper, souligne qu' « on ne dispose d'aucune super-science qui puisse garantir l'unité de la théorie et de la pratique grâce à une analyse objective (...) l'idée marxiste d'une médiation de la théorie et de la pratique, de la science et de l'éthique, apparaît nécessairement comme une révocation dogmatique tout à la fois de l'esprit de la science et de l'esprit de la libre responsabilité éthique »[1]. Le marxisme-léninisme adopte ainsi une position située « en dehors du discours faillible et auto-correcteur de la science libre et en dehors de la co-responsabilité morale et politique de personnes humaines libres, une position qui est celle de l'élite du parti et finalement du politburo ou du secrétaire général équivalent au philosophe-roi »[2].

De l'autre côté (contrairement à cette thèse intégrative), l'antithèse « occidentale » défend la complémentarité de la science et de l'éthique, de l'objectivité et de la subjectivité. C'est, en effet, par une division intellectuelle du travail entre, d'un côté, le rationalisme scientifique et, de l'autre, l'existentialisme que Apel caractérise la position servant d'orientation idéologique à l'Ouest. Ceci est manifeste, explique-t-il, si l'on se reporte à la différence entre la philosophie analytique et l'existentialisme : Kierkegaard reconnaît que l'objectivité et la rationalité relèvent seulement du domaine de la science et Wittgenstein déclare l'impossibilité de propositions éthiques pourvues de sens.

Dans cette optique de la complémentarité du scientisme et du subjectivisme, les normes morales, assimilées à des décisions axiologiques infondables, doivent être (au même titre que la foi religieuse) strictement confinées dans la sphère privée, la sphère publique n'acceptant dès lors que la rationalité procédurale axiologiquement neutre pour orienter les décisions. « Dans cette division du travail, on présupposait que toutes les procédures rationnellement réglées de la sphère publique de la vie, dans toute la mesure où elles sont rationnellement contrôlables, ne nécessitaient ni orientation éthique ni donc évaluation éthique »[3], ceci conduisant à la volonté de réduire les procédures du droit et de l'économie à des procédures axiologiquement neutres ou à des « conventions » entre citoyens libres, renvoyant donc ultimement à des décisions situées hors du champ de la rationalité axiologiquement neutre donc dans cette optique irrationnelles.

[1] *Ibid.*, p.53
[2] *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, p.54
[3] *Ibid.*, p.49

Un tel partage des domaines entre le rationalisme scientifique (y compris, comme le précise Apel, le positivisme juridique et l'économie libérale de marché) et l'existentialisme, qui « désenchante » la sphère publique au nom d'une conception de la rationalité réduite à la rationalisation scientifique, n'en est toutefois pas moins aporétique que « le système d'intégration de l'Est communiste »[1]. Une éthique existentialiste ne peut relever le défi d'une macro-éthique de la responsabilité rendue nécessaire par les effets directs et indirects des activités scientifiques et techniques, « étant incapable de fonder des critères *intersubjectivement* valides de responsabilité morale, par exemple la *solidarité* avec tous les êtres humains à l'échelle globale»[2]. Quant à la rationalité axiologiquement neutre, elle ne peut, de son côté, « fonder des critères intersubjectivement valides de responsabilité *morale* »[3].

C'est en se référant de manière privilégiée au rationalisme critique des poppériens (dont la position lui apparaît comme « la représentation la plus forte et la plus cohérente du système de complémentarité du libéralisme occidental »[4]) que Apel s'efforce de montrer les insuffisances d'une telle répartition des rôles et son incapacité à relever les défis externes. K.Popper comme H.Albert partagent avec l'optique existentialiste (avec laquelle ils se « divisent le travail ») l'idée que l'éthique repose sur une décision qui échappe au domaine de la raison, sur un acte de foi. Le choix de la raison ne peut être, pour eux, fondé en raison. Ils acceptent, toutefois, que les méthodes et arguments de la rationalité axiologiquement neutre de la science soient mis au service d'une éthique de la responsabilité en informant les citoyens sur les effets directs et indirects des activités. C'est dès lors à des arguments « pragmatiques,(comme peuvent en fournir les « experts » à partir de règles scientifiquement et techniquement objectivables »[5] que l'on confie la place de la recherche des fondements moraux de la pratique dans les différents secteurs de la vie publique.

Or, si pour Apel cette « fonction de rationalisation d'une recherche scientifique axiologiquement neutre (…) est certainement un élément important et indispensable d'une

[1] *Ibid*., p.52
[2] *Ibid*., p.51
[3] *Ibid*., p.51
[4] *Ibid*., p.55
[5] *L'Ethique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, PUL, p.57. Comme Apel le précise lui-même dans la note 19 p.57 , le « pragmatisme » dont il est question ici ne renvoie pas à Peirce mais au « pragmatisme instrumentaliste » de J.Dewey qui constitue « la philosophie qui « fonctionne » dans la vie publique de la société industrielle occidentale ».

éthique à l'âge de la science »[1], la complémentarité de ce type de rationalité et des décisions prises par les individus sur la base de leurs intérêts n'en reste pas moins aporétique ne pouvant « ni remplacer ni rendre superflue une fondation ultime rationnelle des principes de l'éthique »[2]. A la question «quel est l'étalon moralement valide qui peut être découvert par la science axiologiquement neutre pour le jugement des gens sur les effets directs et indirects des actions et activités ? »[3], on pourra répondre d'emblée par « l'intérêt des gens » mais cela ne résoudra pas la question de savoir quels intérêts sont légitimes. Si la responsabilité morale incombe, en effet, à la sphère privée, à la sphère des « décisions » assimilées à des actes irrationnels, arbitraires, comment ces décisions peuvent-elles « s'accorder entre elles d'après des règles normatives de façon qu'elles puissent assumer une responsabilité solidaire dans la pratique sociale ? »[4].

Certes, à cette question il serait possible de répondre en identifiant la légitimité - au moins juridique - à la théorie de la démocratie, que les conventions, les compromis majoritaires permettant la formation publique de la volonté suffisent à constituer une force d'obligation intersubjective, les conventions synthétisant décisions subjectives et validité objective. Mais, cette réponse qui présente les contrats ou les accords majoritaires comme les moyens de médiatiser les intérêts privés et de parvenir ainsi au partage (supposé alors suffisamment légitimé) d'un intérêt commun, loin d'être satisfaisante, ne fait, pour Apel, que reposer le problème et l'obscurcir plutôt que le clarifier.

On ne voit pas, d'une part, pourquoi, dès lors que le contrat s'avère contraire à nos intérêts ou que la désobéissance peut nous être bénéfique, nous le respecterions. Si le respect des contrats, le *pacta sunt servanda* est fondé sur un contrat, nous sommes conduits à une régression à l'infini. La rationalité stratégique et la prudence qui conduisent à passer un contrat ne fondent pas le caractère moralement obligatoire du respect de ce contrat. Le renvoi au seul intérêt des contractants n'exclut pas, d'autre part, un contrat aux dépens d'un tiers qui serait, néanmoins, concerné par les conséquences du contrat passé ? Tel est le cas, par exemple, des générations futures. Aux questions : pourquoi respecter un contrat qui n'est plus avantageux ? ou encore « pourquoi devons-nous, en cas de conflits d' intérêts, considérer les

[1] *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, p.56
[2] Ibid, p.56
[3] Ibid, p.57
[4] *L'Ethique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, PUL, p.61

intérêts des autres personnes, y compris celles qui ne participent pas aux négociations, comme représentant des droits égaux en principe ? Ou encore : pourquoi devons-nous assumer au moins une co-responsabilité pour les conséquences de nos actions et même pour les conséquences futures de nos activités collectives ? »[1], c'est-à-dire finalement à la question : pourquoi être moral ?... l'utilitarisme et le contractualisme ne fournissent aucune réponse. Inutile du côté du marxisme, l'éthique tant nécessaire s'avère ici impossible à fonder et à répondre aux défis externes auxquels l'humanité est confrontée.

Comme nous l'avons souligné un peu plus haut, si le risque cité par Apel à la fin des années 60 est celui de guerre atomique, quand il examinera, en 1999, la situation d'après 1970, il expliquera alors que l'urgence d'une réponse au besoin d'une macro-éthique, loin d'avoir diminuée au fil des années, s'est accrue. Si après l'écroulement de l'Union soviétique le risque de guerre atomique a pu sembler s'éloigner, la menace de crise écologique représente à présent « le défi numéro un à l'échelle globale tandis que l'antagonisme socio-économique entre le premier Monde des pays riches et technologiquement développés et le Tiers-Monde des pays dits en développement n'a pas été désamorcé »[2].

Mais l'évolution des ressources internes n'a pu, malgré des changements *prima facie* considérables, répondre à ces nouveaux défis. De même, en effet, que dans l'évolution de la philosophie analytique, le solipsisme méthodique avait persisté au-delà de l'atomisme logique et se retrouvait dans la conception néopositiviste des conventions comprises comme décisions solitaires et irrationnelles et que le dépassement du présupposé solipsiste avait entraîné (notamment chez Wittgenstein) une reconnaissance de l'intersubjectivité et une mise en avant de la relativité des formes de vie, de même, dans l'évolution des ressources internes de l'éthique, le solipsisme du décisionnisme existentialiste a fait place à une reconnaissance de l' intersubjectivité conduisant, là aussi, à un relativisme problématique eu égard aux défis externes.

Intégrant le tournant linguistique, herméneutique et pragmatique, les nombreux écrits de littérature éthique appliquée tout comme les essais visant à réhabiliter la raison pratique parus à partir des années 70 semblent certes - comme Apel le reconnaît - avoir surmonté le

[1] *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui,* p.58
[2] *Ibid.*, p.91

solipsisme méthodique et lui avoir substitué un paradigme plus communautaire. C'est ce dont témoignent le néo-aristotélisme herméneutique continental qui insiste sur la *phronesis* liée aux habitus et le communautarisme anglo-américain, tendances qui montrent ainsi « beaucoup de convergences et d'entrelacements »[1] .

Or, si la remise en cause du solipsisme constitue une prise de conscience nécessaire de l'illusion d'une pensée oubliant l'a priori du corps et des autres (alors réduits à des objets comme la raison l'est à la rationalité stratégique), il n'en reste pas moins que les différentes tendances[2] issues du tournant linguistique, herméneutique et pragmatique ne constituent pas des réponses pertinentes aux problèmes auxquels l'humanité, dans son ensemble, doit faire face. Les réponses renvoyant aux usages, aux traditions culturelles contingentes, au sens commun, à la phronésis peuvent tenter de dédramatiser les problèmes mais, en faisant cela, elles n'y répondent nullement puisque ce n'est pas en régressant vers des méso-éthiques que l'on résoudra des questions concernant l'humanité dans sa globalité et que l'on pourra justifier du devoir d'être moral.

Les ressources internes de la philosophie, loin donc de pouvoir répondre aux défis externes, s'avèrent constituer, elles-mêmes, des défis à relever. Plus précisément, ce qui les unit dans le tournant linguistique- herméneutique-pragmatique représente, aux yeux de Apel, « le » défi majeur à relever : celui du relativisme. « Je désire affirmer - déclare-t-il ainsi - que je considère cette position finale du *relativisme historique* comme une des plus profondes apories des ressources *internes* de l'éthique philosophique que l'on puisse rencontrer dans la situation présente. C'est pour ainsi dire un renforcement *interne* des défis *externes* à l'éthique qui sont posés par le processus de globalisation de la civilisation humaine »[3].

---

[1] *Ibid.*, p.92.

[2] Apel évoque ainsi dans de nombreux textes la convergence de la tendance néo-conservatrice d'une éthique néo-aristotélicienne des « habitus » et des tendances néopragmatiques ou post-wittgensteiniennes (comme celle de Rorty) en les qualifiant de « démissionnaires, historicistes et relativistes » (« la crise écologique en tant que problème pour l'éthique du discours » dans G.Hottois, *Nature et Responsabilité*, Vrin, Paris, 1993, p.96). Loin de fonder une éthique universaliste, elles ont en commun de renvoyer aux bases consensuelles contingentes des traditions. Ces positions ont ainsi persuadé le dernier Rawls, souligne Apel, « d'admettre qu'une « fondation philosophique indépendante de la justice » était impossible étant donné que toutes les positions de philosophie morale doivent participer à des « doctrines métaphysiques compréhensives » et donc être culturellement dépendantes » (*La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, p.39), ce que Rorty a radicalisé. La position du postmodernisme français, notamment celle de Lyotard, fait également partie pour Apel des tendances convergeant vers le relativisme

[3] *Ibid.*, p.39-40

c- Le défi initial progressivement clarifié de sa propre reconstruction

Dans la mesure où ces défis internes avaient en commun le fait de souligner la dépendance de la raison envers le processus temporel de l'être et devaient donc beaucoup à Heidegger et Gadamer, porter un tel diagnostic sur la situation de l'homme comme « défi moral » à relever (et non, par exemple, comme un fait à constater et à décrire), n'était pas sans présupposition. Cela présupposait, en effet, notamment, que Apel ait déjà pris un certain « tournant » par rapport à son point de départ initial l'amenant à porter le jugement « ceci n'est plus acceptable »[1].

Cette transformation progressive de « sa » philosophie vers la critique du passage de la reconnaissance (certes nécessaire) de l'a priori du corps à l'abandon au *kairos* temporel de l'être est la condition même de la formulation même du problème comme « moral ». C'est dans le même temps où il s'éloigne de son optique heideggerienne initiale (grâce à des « impulsions stimulantes » venues des « défis provocateurs lancés par l'esprit du temps »[2], comme la lecture de *Vérité et Méthode*), que l'accent systématique des écrits de Apel l'emporte sur les reconstructions et que le champ de sa réflexion s'élargit à des questions pratiques, initialement non évoquées.

C'est ainsi dans un essai portant sur « l'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique »[3] que Apel accéde - comme il le signalera lui-même ensuite - « pour la première fois » à « la position d' « une pragmatique linguistique transcendantale »[4], position qu'il s'efforcera ensuite de développer « en allant dans le sens d'une fondation tant de la philosophie théorique que de la philosophie pratique »[5]. Cette position systématique apparaît donc dans le cadre d'une réflexion dont le point de départ n'est plus (comme cela était le cas auparavant) le constat de défis pour la raison théorique mais « le fait que les résultats de la science représentent un défi moral pour l'humanité »[6].

---

[1] « Retour à la normalité ? Ou : Se pourrait-il que, nous autres Allemands, nous ayons appris quelque chose de particulier de notre catastrophe nationale ? », *Discussion et Responsabilité*, vol. II, p.145
[2] *Ibid*., p.136
[3] Cet essai clôture le 2nd volume de *Transformation de la philosophie*
[4] Cf. L'avant-Propos de Apel à la publication en français de cet essai, *L'Ethique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, PUL, p.13
[5] *Ibid*., p.14
[6] *Ibid*., p.45

De fait, en effet, tant qu'il s'agissait pour Apel de mener un travail de « prolongement » de l'herméneutique heideggerienne, ce sont les questions relevant plus de la raison théorique que de la raison pratique qui constituaient le centre de sa réflexion et de ses reconstructions comparatives. Ce n'est pas ainsi la question de la fondation de la morale (ou celle de la bonne politique) qui est posée dans ses premiers écrits mais celle de la théorie de la connaissance, de la nécessité d'un élargissement du questionnement transcendantal. Les questions relevant de la philosophie pratique deviendront le centre[1] d'écrits témoignant simultanément d'un éloignement explicite de Apel par rapport à son projet initial d'herméneutique transcendantale inspirée de Heidegger.

Cette simultanéité de l'éloignement par rapport à l'ancrage heideggerien initial et de la prise en compte des questions pratiques ne doit rien au hasard et la reconstruction biographique, qui figure dans la première partie de l'essai « Retour à la normalité ? Ou se pourrait-il que, nous autres Allemands, nous ayons appris quelque chose de particulier de notre catastrophe nationale ? »[2], nous apporte des éléments éclairants sur cette transformation.

Comme il l'explique, en effet, dans ce texte, c'est l'expérience de la « catastrophe nationale de l'époque hitlérienne » [3]qui constitua le défi initial auquel Apel dut faire face. Engagé volontaire en 1940 à l'âge de 18 ans comme l'ensemble de sa classe de terminale, il éprouva « lors du réveil qui suivit la catastrophe »[4] le sentiment du caractère « inouï » de celle-ci dans l'histoire universelle, sentiment s'expliquant non pas tant par la dimension mondiale de la guerre et ses conséquences géo-politiques ou par la remise en question du sentiment national ou patriotique mais, plus profondément, par le sentiment « encore peu clair que « « tout » ce pour quoi nous nous étions engagés était faux »[5]. Cela devait l'inciter à une « distance méfiante » à l'égard de toute politique. Cette « période de ce qu'on a appelé alors la « rééducation » » coïncida pour les étudiants revenus de la guerre, « avec l'entrée dans le monde plutôt réconfortant des études universitaires, mais aussi avec la lecture de la philosophie existentialiste »[6]. Dans cette période, nous dit Apel, le premier élément important fut - pour l'étudiant d'histoire puis de philosophie qu'il était alors à Bonn - l'autorité de

[1] C'est même à ses réflexions sur l'éthique de la discussion que Apel devra sa notoriété
[2] « Retour à la normalité ? Ou : Se pourrait-il que, nous autres Allemands, nous ayons appris quelque chose de particulier de notre catastrophe nationale ? », *Discussion et responsabilité*, Ed.du Cerf, Paris, 1998, Vol. 2, p.135-210
[3] *Ibid.*, Vol.2, p.136
[4]*Ibid.*, p.136
[5] *Ibid.*, p.136
[6] *Ibid.*, p.139

professeurs d'université souhaitant restaurer la science d'avant-guerre, l'histoire politique inspirée de Ranke mais aussi « l'histoire de l'esprit et de la philosophie inspirée par Dilthey ou par le néo-kantisme »[1]. Tirant le bilan de cet enseignement, Apel écrit : « il m'était impossible de trouver, dans la culture qui s'offrait à moi, une quelconque orientation normative permettant de reconstruire ma propre situation historique ; j'y trouvais, en revanche, un certain enthousiasme à adopter toutes les perspectives possibles et à « tout comprendre » au sens de l'historicisme et de l'herméneuticisme de Dilthey, à quoi s'ajoutait chez mon professeur de philosophie, Eric Rothacker, la psychologie et l'anthropologie philosophique. ». Le premier plan était, toutefois, occupé par la philosophie de l'existence composée « d'éléments empruntés à la fois à Kierkegaard, à Karl Jaspers et surtout à *Etre et Temps* de Heidegger »[2]. Or, cet élément, loin de lui permettre de résoudre la question de la « destruction » de sa conscience morale et de l'amener à la réflexion politique joua « une fonction de retardement, voire de dépolitisation de la pensée historique et philosophique »[3]. La philosophie de l'existence suggérait, en effet, « une sorte d'indifférence obstinée à l'égard des contenus politiques et historiques du passé le plus récent. Il ne s'agissait guère, nous semblait-il, de savoir pour quoi on s'était engagé, mais de quelle manière on l'avait fait ; il s'agissait de savoir si l'on était « authentique » ou « inauthentique » »[4].

A cette première période d'après 1945, succéda dans l' « esprit du temps » une seconde période marquée par la confrontation à des théories « importantes du point de vue de l'éthique politique ou de la philosophie de l'histoire »[5]. Si entre 1950 et les années 1960 Apel se consacra à de nombreuses reconstructions, prolongeant sa perspective initiale d'une transformation de Kant à l'aide de l'herméneutique heideggerienne, et à des confrontations de cette orientation avec la philosophie analytique, son « éveil -au sens d'une découverte de la dimension politique de la philosophie » fut « assurément provoqué »[6], comme il le souligne lui-même, par le travail de Habermas et, plus particulièrement, par son interprétation du néo-marxisme[7].

[1] *Ibid*., p.139
[2] *Ibid*., p.140
[3] *Ibid*., p.140
[4] *Ibid*., p.140
[5] *Ibid*., p.141
[6] *Ibid*., p.141
[7] Nous reviendrons dans la suite de ce chapitre sur cette seconde période et l'apport d'Habermas (Cf. chapitre VI, 2 - c)

C'est, toutefois, dans une troisième période que Apel s'éloigna véritablement de Heidegger et que la question du défi moral occupa la première place dans un nombre important d' articles qu'il fit paraître à partir de la fin des années 1960. A l'intérieur de cette troisième période (qui se prolonge encore quand il reconstruit en 1988 l'expérience faite par l'esprit du temps entre 1945 et 1987 »[1]) et qu'il caractérise par une « dédramatisation pragmatique », Apel distingue trois tendances principales : la convergence du tournant herméneutique de la phénoménologie avec le tournant pragmatique de la philosophie analytique, le post-modernisme philosophique et la « réhabilitation de la raison pratique » dans le sens d'une « dédramatisation néo-aristotélicienne et néo-conservatrice »[2]. C'est, en effet, bel et bien la réalisation du tournant linguistique, herméneutique et pragmatique (auquel il avait contribué par ses reconstructions comparatives) qui lui fit prendre conscience de la nécessité d'une réorientation philosophique remettant « en valeur, à la fois vis-à-vis de Heidegger, de Gadamer et de Wittgenstein, la dimension *transcendantale, universaliste* et en même temps *normative* de la *compréhension historique et reconstructrice*, ainsi que celle de la « raison pratique » »[3].

La lecture de *Vérité et Méthode* et l'influence internationale de Gadamer constituèrent, pour Apel, des stimulants négatifs l'incitant à rompre avec une orientation qui, en raison d'un déficit réflexif, ne pouvait parvenir à fonder sa propre possibilité affirmant que « toute validité- c'est-à-dire la vérité comme et la validité normative de type éthique- et même (selon Heidegger) l'idée de la validité ou de la vérité, et donc le logos en général doivent être compris comme des *fonctions de l'être temporel et de son histoire*. »[4].

En raison donc de l'apport politique de Habermas et de la lecture de *Vérité et Méthode* comme de celle des auteurs qui s'en inspirèrent, Apel en vint progressivement à partir de la fin des années 60 à réaliser l'impasse d'une orientation initiale retardant la réponse au défi auquel il était personnellement confronté, ayant vécu « la catastrophe nationale de l'époque hitlérienne » : celui d'une reconstruction historique et d'une orientation pratique valides.

[1] « Retour à la normalité ? Ou : se pourrait-il que, nous autres Allemands, nous ayons appris quelque chose d particulier de notre catastrophe nationale ? » *Discussion et responsabilité*, vol 2, p.142
[2] *Ibid.*, p.143. Nous aborderons l'analyse que fait Apel du post-modernisme comme de la dédramatisation pragmatique néo-aristotélicienne dans le chapitre suivant.
[3] *Ibid.*, p.144
[4] *Ibid.*, p.145

C'est, en effet, comme un défi interne renforçant les défis externes (au lieu de contribuer à les relever) que Apel évaluera, de plus en plus clairement, le développement de la philosophie heideggerienne. Il en viendra ainsi en 1988 à formuler le jugement suivant : « Aujourd'hui, je ne doute plus du fait qu'il existe un rapport interne entre le développement de la philosophie heideggerienne après *Etre et Temps* et son attitude en 1933, à savoir un rapport entre le fait d'interpréter le « projet, lui-même jeté », le « pouvoir-être » et l' « avoir-à-être » dans le sens d'un *kairos* temporel, et cet autre fait que Heidegger se soit livré au *kairos* politique de l'histoire universelle - car telle était son interprétation de la prise du pouvoir par le national-socialisme. En d'autres termes, il me semble qu'il n'y a jamais eu, dans la philosophie de Heidegger, d'instance permettant de justifier rationnellement un principe normatif universellement valide, susceptible de le mettre à l'abri de l'abandon total au *kairos* - ce qui veut dire, en 1933, au « Führer » »[1].

Sans contester l'apport de Heidegger pour une « poursuite autocritique des Lumières »[2] (en particulier dans la prise en compte de l'a priori du corps et de l'intersubjectivité), c'est la conscience d'une erreur majeure commune à de nombreux auteurs reconstruits qui permit progressivement à Apel de pointer, en même temps que le défi interne, la voie de sa résolution. La même erreur fondamentale, point de départ d'une « aberration caractéristique »[3], se retrouve chez Heidegger, Nietzsche ou Wittgenstein : ils « oublient de réfléchir sur les conditions de possibilité du sens qu'ont leurs propres prétentions à la validité, de même qu'ils oublient d'imposer a priori, par une telle réflexion transcendantale et critique, relativement à son sens, des limites à leurs tentatives pour expliquer de façon externe les prétentions à la validité émises par la raison théorique et par la raison pratique »[4].

C'est cette « réflexion » sur les présupposés de la pratique philosophique qui conduira Apel à la formulation de la « fondation ultime de la raison ».

[1] *Ibid*., p.146
[2] *Ibid*., p.150
[3] *Ibid*., p.150
[4] *Ibid*., p.150

2- Une réponse « pragmatico-transcendantale » à apporter : la fondation ultime de la raison

a- Les présupposés à l'œuvre dans le refus de la fondation ultime de la raison : un examen métacritique du rationalisme critique

Considérant que la thèse, si communément partagée par l'esprit du temps, de l'impossibilité d'une fondation ultime de la raison théorique comme pratique avait été le plus clairement exposée par les poppériens, c'est à la présentation qu'en fait H.Albert que Apel se réfère souvent avant de critiquer les présupposés responsables de cette impossibilité présumée.

En 1968, Hans Albert expliqua, en effet, dans son *Traktat über kritische Vernunft*[1] que toute tentative de fondation ultime devait inéluctablement conduire à l'une des trois possibilités de ce qu'il nomme le « trilemme de Münchhausen » (en se référant ainsi au baron qui dans ses récits dit s'être extrait d'un marécage en se tirant lui-même par les cheveux) : une régression infinie dans la recherche des raisons, un cercle logique nous faisant recourir aux assertions dont on recherchait la fondation ou un arrêt arbitraire du processus synonyme de dogmatisme métaphysique ou religieux. Tout recours à l'évidence étant, en effet, considéré comme « entièrement analogue à la suppression du principe causal par l'introduction d'une causa sui »[2] , toute prémisse admise comme telle « peut être fondamentalement l'objet d'un doute ». Albert propose donc, avec Popper, de tenir toute connaissance comme objet d'une critique possible et d'adopter le principe du « faillibilisme » sans réserve en l'appliquant aux théories scientifiques comme aux normes morales, dès lors soumises les unes et les autres à un réexamen permanent. Comme nous l'avons déjà souligné au début de ce chapitre, le refus de l'évidence (réduite à une pure certitude subjective, à une pensée privée, solipsiste, sans valeur intersubjective), semble donc conduire inéluctablement au relativisme ce qui, souligne Apel, confère un caractère paradigmatique à la pensée de Feyerabend assimilant science et art.

Or, s'il n'est pas question pour Apel de revenir à la position du rationalisme classique et à une théorie de la connaissance comme conscience, s'il n'est pas question de ne pas intégrer

[1] H. Albert, *Traktat über krtitische Vernunft*, Tübingen, 1968
[2] Ce passage du *Traktat über krtitische Vernunft* est cité par Apel dans son essai « La question d'une fondation ultime de la raison », *Critique*, 1981, n°413, p.896

les acquis essentiels des analyses mettant en évidence l'importance de l'être-au-monde, de l'être-avec et du langage, la destruction de la philosophie transcendantale au profit d'une primauté du temps ne constitue pas, pour lui, un résultat inéluctable. Elle ne le devient que sur la base de présupposés, s'inscrivant davantage en continuité qu'en rupture avec le scientisme pourtant dénoncé. La fondation ultime apparaît, en effet, impossible si et seulement si on admet tacitement comme allant de soi l'équivalence de toute fondation avec un processus déductif et que l'on refuse d'accorder toute pertinence à l'évidence.

Tout en précisant qu'il ne souhaite pas défendre un retour au rationalisme classique et au solipsisme méthodologique d'une théorie de la connaissance comme conscience et qu'il reconnaît avec Popper et Albert que « l'évidence de convictions accessibles à une conscience individuelle ne suffit pas à assurer la vérité des assertions »[1], c'est le déficit réflexif de ce rationalisme critique que Apel s'efforce de pointer.

Affirmer, en effet, que la validité intersubjective des assertions repose, non sur l'évidence, mais sur le discours argumentatif et critique des scientifiques, c'est ne pas réduire la question de la validité à la logique formelle. Cela constitue un pas important (que Apel souligne et ne renie absolument pas) dans la reconnaissance de la pertinence de la dimension pragmatique. Albert admet ainsi que « le choix entre le principe de fondation suffisante et le principe d'un examen critique » est « du ressort de la pragmatique », qu'il est nécessaire de ne pas limiter la théorie de la science aux dimensions syntaxique ou sémantique et qu'il faut prendre en compte les « états de choses qui constituent le contexte des activités humaines de connaissances » comme la discussion critique comme « modèle d'interaction sociale »[2]. Mais, si prendre en compte la dimension pragmatique et l'idée que les faits sont imprégnés de théories et d'interprétations, revient à dépasser l'abstraction du positivisme, réduire toute fondation à une déduction c'est y retomber aussitôt.

Des failles pragmatiques existent dans le raisonnement de H.Albert et un examen métacritique de la critique peut les mettre en évidence. L'acceptation du trilemme présuppose ainsi comme allant de soi que « fonder » c'est « dériver », « déduire ». La « fonction

[1] *Ibid.*, p.901
[2] H. Albert, *Traktat über krtitische Vernunft*, passages cités par Apel dans l'essai « La question d'une fondation ultime de la raison », *Critique*, n°413, p.902

interprétative du sujet épistémique et argumentant »[1], est alors occultée, ce dernier se trouvant réduit à un objet dont les assertions peuvent être motivées par des « causes » au lieu d'être pensé comme un sujet justifiant ce qu'il avance par des « raisons ». L'organon logique est absolutisé au lieu d'être considéré comme un moyen, un moment d'élucidation, de médiation, intégré à un contexte argumentatif plus large basé sur des évidences cognitives. Or, ce refus même de l'évidence ne peut être démontré logiquement, formellement : il repose sur l'admission d'une évidence non réfléchie par ceux qui la nient tout en y recourant.

En s'appuyant sur l'apport essentiel de la sémiotique peircienne et des fonctions remplies par les différentes sortes de signes, Apel explique ainsi que le processus cognitif repose sur des évidences qui ne peuvent être réduites à des dogmes et qui sont, d'emblée, reliées à l'usage du langage. Peirce et le dernier Wittgenstein ont, en effet, chacun à leur façon, et au nom de leur critique respective du sens, souligné que l'on ne pouvait douter de tout en même temps. Nous aurions alors affaire, disait Peirce, à un « paper doubt » vide de sens, négligeant le fait que le « jeu de langage » même du doute présuppose une certitude car, comme l'expliquait Wittgenstein, « celui qui n'est certain d'aucun fait ne peut même être certain de la signification de ses mots »[2]. Des convictions fonctionnent comme paradigmes de jeux de langage pourvus de sens et la critique, elle-même, n'échappe pas à ce recours à l'évidence qui n'est nullement équivalent à un recours à une décision individuelle, arbitraire ou à un dogme.

Mais, si cette critique du sens conduit Peirce à critiquer le doute cartésien sur l'existence du monde réel dans sa totalité et à le déclarer dépourvu de sens, il n'en reste pas moins qu'il est le fondateur du faillibilisme et qu'il met en avant un doute virtuellement universel tel celui que visera Albert. Comment alors, demande Apel, « réconcilier ce postulat du « faillibilisme » avec les arguments par lesquels Peirce et Wittgenstein établissent que l'on doit pouvoir fonder *en principe* tout doute et toute critique (si on les considère comme éléments d'un jeu d'argumentation scientifique pourvu de sens) par une *évidence* présupposée indubitable ? »[3].

A cette question, Peirce n'a pas, pour Apel, répondu de manière satisfaisante, faute d'avoir distingué clairement deux degrés de réflexion : celui propre aux jeux de langage

[1] *Ibid*., p.906
[2] *De la certitude*, §115
[3] « La question d'une fondation ultime de la raison », *Critique*, n°413, p.911

préscientifiques et scientifiques et celui « propre à la réflexion pragmatico-transcendantale sur la structure des jeux de langage en général »[1]. Certes, on peut, par une médiation entre la philosophie de la conscience et la philosophie analytique, affirmer que « l'évidence accessible à la conscience et la validité intersubjective d'arguments formulés verbalement ne sont pas des instances de vérité réductibles l'une à l'autre, mais des instances intriquées l'une à l'autre »[2]. On peut ainsi faire valoir, d'une part, que ce n'est pas par le recours à l'évidence de la conscience que l'on peut répondre à la question de la validité intersubjective de la connaissance (ceci demande, au contraire, de faire référence au « postulat de l'accessibilité à un consensus sur la base d'un discours argumentatif développé dans la « communauté d'interprétation » des scientifiques (Peirce, Royce) »[3]) et que, d'autre part, cette formation d'un consensus ne peut être pensée sans un recours aux évidences cognitives (sauf à confondre la critique avec une activité anarchique [4]). Mais reconnaître cela ne constitue nullement un argument en faveur de la fondation ultime. Cela semble, au contraire, plaider pour la priorité du principe de la critique, les évidences étant considérées comme intrinsèquement liées à des jeux de langage déterminés pouvant être mis en question par la critique.

Sur la base d'un accord avec Popper et Albert (rendu possible par l'intégration des apports de la sémiotique peircienne qu'il avait lui-même reconstruite et de l'idée que « seul le discours critique des scientifiques » peut « décider de la validité intersubjective des résultats scientifiques »[5]), la démarche de Apel consiste donc à mener une réflexion sur cette condition de possibilité et de validité de la connaissance dans le cadre d'une « pragmatique transcendantale »[6]. Ce que veut Apel, c'est prendre au sérieux cette reconnaissance de la dimension pragmatique, la penser philosophiquement dans ses conséquences.

---

[1] *Ibid.*, p.911
[2] *Ibid.*, p.913
[3] *Ibid.*, p.914
[4] « Bien que l'évidence de conscience qui est toujours mienne ne puisse se porter garante de la validité intersubjective de la connaissance, il reste que la fondation argumentative de la validité doit renvoyer, en dernière instance, dans un jeu de langage scientifique à cette évidence que peut en principe éprouver chaque membre individuel de la communauté d'interprétation par l'intermédiaire d'évidences de conscience (empiriques ou aprioriques » souligne ainsi Apel (« La question d'une fondation ultime de la raison », p.915). Ces évidences cognitives, paradigmatiques ne sont pas, comme le précise Apel, les évidences cognitives originellement expérimentées mais des « conventions » y renvoyant (ce qui les distingue des décisions arbitraires auxquelles on tend à les réduire).
[5] La question d'une fondation ultime de la raison, *Critique*, n°413, p.901
[6] Si dans de nombreux articles, Apel évoque indifféremment les termes de « pragmatique transcendantale » ou de « sémiotique transcendantale » (« Par transformation de la philosophie, j'entends la transformation de la philosophie transcendantale traditionnelle, dans le sens d'une pragmatique linguistique transcendantale ou sémiotique », écrit-il, par exemple, dans « La reconstruction de la raison par la transformation de la philosophie

Au lieu de réduire la pragmatique à une étude empirique, béhavoriste (en la ramenant ainsi à une relation sujet-objet comme l'ont fait Morris et Carnap[1]), il convient, selon Apel, de lui accorder un statut véritablement philosophique en prolongeant la transformation peircienne de la critique kantienne. Transformer sémiotiquement la philosophie transcendantale et « trancendantaliser » la reconnaissance de la dimension pragmatique en réfléchissant aux conditions de possibilité et de validité des conventions, aux présuppositions occultées par les approches syntaxique et sémantique comme par certaines approches pragmatiques, telle est la fonction « théorico-scientifique »[2] que Apel confie à la pragmatique transcendantale.

Quelles conditions peuvent, en effet, permettre à la critique permanente de prétendre au statut de principe premier? Qu'est-ce qui permet d'affirmer que le recours à l'évidence est synonyme d'interruption arbitraire ? La critique elle-même ne recourt-elle pas, par cet acte même d'affirmation, à des évidences définitivement indubitables, distinctes en cela des évidences paradigmatiques des jeux de langage révisables ? Pour que le principe du faillibilisme soit pourvu de sens, ne doit-il pas être limité et fondé sur une évidence philosophique considérée comme non-critiquable ? C'est à partir de telles questions, par le biais donc d'un « examen métacritique »[3] réfléchissant aux conditions de possibilité d'une critique intersubjectivement valide, que Apel veut montrer que, loin de pouvoir se substituer au principe de fondation, le principe du criticisme le présuppose. Or, rien n'oblige à absolutiser la méthode axiomatique, surtout si l'on affirme, en même temps, que les dimensions syntaxiques et sémantiques sont dépendantes de la dimension pragmatique ! Un tel « sophisme d'abstraction »[4] conduit au fait que le principe du faillibilisme, appliqué à lui-même, aboutit à un paradoxe qui n'est pas sans rappeler, comme le signale Apel, celui du

---

transcendantale » (Cf. *L'Ethique en dialogue*, Ed. Pleins Feux, 2005, p.74), il lui arrive, toutefois, de distinguer la pragmatique de la sémiotique. La pragmatique transcendantale - réflexion « sur les conditions de possibilité d'une connaissance formulée verbalement et, comme telle, virtuellement valide d'un point de vue intersubjectif » (« La question d'une fondation ultime de la Raison », *Critique*, n°413, 1981) - est ainsi, parfois, présentée comme un aspect complétant et élargissant son projet initial d'« herméneutique transcendantale », cette complémentarité s'effectuant au sein d'une « sémiotique transcendantale », troisième paradigme de *la prima philosophia*. C'est le statut particulier de la dimension pragmatique par rapport aux dimensions syntaxique et sémantique qui explique une telle « souplesse » dans le vocabulaire. L'intérêt de la sémiotique peircienne est, en effet, d'avoir mis en évidence l'impossibilité de faire abstraction de la dimension pragmatique. Cette sémiotique tridimensionnelle a joué un rôle majeur puisque c'est par une réflexion sur ce que nos actes de langage présupposent que Apel parvient à la fondation ultime de la raison.

[1] Comme nous l'avons noté dans le chapitre 4 de notre travail, la pragmatique conçue à la façon de Morris ou Carnap représente pour Apel une sémantique cachée.

[2] « La question d'une fondation ultime de la raison », *Critique*, n°413, p.904

[3] « La question d'une fondation ultime de la raison », *Critique*, n°413, p.898

[4] *Ibid*., p.920

menteur : « Si le principe du faillibilisme est lui-même faillible, il reste dans cette mesure justement lui-même non faillible et vice-versa »[1]. (Bartley, le fondateur du rationalisme critique, avait d'ailleurs - dans une auto-critique que Apel juge réussie - pris en compte ce problème et affirmé que la logique ne pouvait appartenir à ce qu'elle soumet à l'examen).

Mais, face à des évidences paradigmatiques que l'on ne peut ni mettre en question sans se contredire, ni fonder déductivement sans les présupposer, un autre chemin de fondation est possible en éliminant le sophisme d'abstraction et en acceptant de ne pas absolutiser l'organon assimilé à l'argumentation dans sa totalité. « La discussion concernant l'impossibilité d'une fondation philosophique ultime s'avère dériver d'une confusion : on confond l'argumentation originellement reliée au dialogue par l'affirmation et l'objection, l'argumentation sur laquelle Socrate voulait fonder la philosophie avec l' « Apodictique » d'Aristote »[2]. Le constat du caractère non objectivable des conditions de possibilité de l'argumentation au moyen de la logique formelle n'aboutit donc au principe de la critique permanente qu'en vertu de l'abstraction de la dimension pragmatique et de la confusion (inhérente à cette abstraction) entre l'argumentation-dialogue et un organon. Si l'on accepte, au contraire, de penser la fondation comme réflexion transcendantale sur les présuppositions réflexivement incontournables, on peut alors éviter le trilemme et ses apories.

Une préfiguration de cette alternative à l'équivalence considérée comme allant de soi entre la fondation et la déduction se trouve déjà, signale Apel, chez Platon et Aristote dans ce qui est appelé l' « *élenchos* », pratiqué par Socrate et dont quelques exemples non formalisés sont donnés par Aristote. Evoquant ainsi la fondation du principe de non-contradiction que l'on trouve dans la *Métaphysique* d'Aristote (où il est expliqué que quiconque nie ce principe qu'il présuppose ne peut que quitter la discussion et être alors « presque comme une plante »[3]), Apel souligne - non sans préciser, toutefois, que l'interprétation et la portée donnée à ce passage ne recouvrent pas nécessairement l'auto-compréhénsion d'Aristote[4] - que l'on alors affaire à une fondation qui n'est pas effectuée à l'aide d'une logique sémantique apodictique mais par « autoréflexion sur la performance de l'argumentation effectuée par

[1] *Ibid*., p.918
[2] *Ibid*., p.920
[3] Aristote, *Métaphysique*, Livre IV, 1006a, 6-18
[4] Aristote n'a sans doute pas - comme le reconnaît Apel - perçu la différence entre une contradiction propositionnelle et une contradiction performative. (On peut même, selon Apel, estimer que le passage de la dialectique dialogique vers la logique apodictique formalisable ne constitue nullement un progrès en raison de l'exclusion de la dimension dialogique de l'argumentation).

ceux qui pratiquent l'argumentation dans une interaction dialogique »[1]. La fondation ultime de la raison consistera donc en une réflexion menée sur ce que nous ne pouvons nier sans contredire en même temps ce que nous présupposons dans notre acte de langage argumentatif.

b- La théorie des actes de langage : penser avec et contre Austin, Grice et Searle

C'est en intégrant la théorie d'Austin sur les actes de langage que Apel formulera l'incohérence de celui qui défend une proposition en contradiction avec son acte même d'argumentation par le biais d'une expression qui deviendra le cœur de sa pensée de la fondation ultime : « l'autocontradiction performative ».

Austin a, en effet, pour Apel, contribué (sans, toutefois, le mesurer et le comprendre lui-même) au développement d'un nouveau paradigme de la philosophie du langage en rupture avec le paradigme classique parcourant l'histoire d'Aristote jusqu'à la sémantique référentielle moderne dérivée de Frege : « le paradigme sémantico-référentiel du logos propre au langage humain »[2]. En lui conseillant de ne pas attacher trop d'importance à la communication et de se tourner plutôt vers les propositions, Popper devait jouer pour Apel le rôle d'une impulsion intellectuellement stimulante , dans un sens toutefois inverse à celui du conseil donné[3]. C'est, en effet, comme l'expression d'un paradigme classique de la philosophie du langage pouvant « être sérieusement remis en question »[4] par la théorie moderne des actes de langage que Apel interpréta la remarque de Popper. Ce qui caractérise ce paradigme classique, c'est l'opposition entre une sémantique référentielle considérée comme une spécificité humaine et une pragmatique des fonctions communicationnelles. C'est ainsi que la théorie du langage de Bühler - sur laquelle le conseil de Popper se base - distingue trois fonctions sémiotiques du langage : la fonction sémiotique représentative que possèdent les symboles ; la fonction expressive des symptômes et la fonction d'appel des signaux. Elle n'accorde, toutefois, pas la même valeur à la fonction « représentative » qu'aux fonctions « communicationnelles » considérées comme les plus primitives, en partage avec les animaux. Dans cette approche, c'est dans la fonction symbolique qu'est supposé résider

[1] *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, p.64
[2] *Le logos propre au langage humain*, Ed de l'Eclat, p.8
[3] Apel évoque ainsi le conseil que Popper lui donna : « Vous ne devriez pas attacher autant d'importance à la communication : c'est ce que nous avons en commun avec les animaux. Ce qui est en jeu dans le langage humain, ce sont les propositions. C'est sur elles seules que repose l'exceptionnelle faculté humaine de présenter la vérité du monde réel ». Cf. *Le logos propre au langage humain*, Ed de l'Eclat, p.7
[4] *Ibid.*, p.8

« le logos propre au langage humain »[1]. Si une telle exclusion des fonctions servant à la communication et à l'expression de la subjectivité hors du « logos propre au langage humain » n'apparaît pas avec Frege (des origines antiques peuvent être citées comme la démarcation dès l'époque hellénistique entre la logique apodictique d'un côté, la poétique et la rhétorique), elle se renforce avec lui, la position logistique réduisant toute réflexion sur le langage axée sur le sujet à du psychologisme. Comme nous avons pu le voir[2], la philosophie analytique est, ainsi, initialement orientée vers une conception du langage reposant sur un présupposé solipsiste rendant toute communication superflue pour comprendre le monde ou soi-même. C'est ce qu'illustre, notamment, le *Tractatus* de Wittgenstein. La reconnaissance par Morris et Carnap de la dimension pragmatique ne signifiera pas, comme nous l'avons également signalé, *ipso facto* le dépassement du paradigme sémantico-référentiel. Bien au contraire, la carrière du paradigme du *logos* est, alors, portée « à son sommet »[3]. La dimension pragmatique, admise comme complément de la syntaxique et la sémantique, reste, en effet, limitée dans sa fonction, « n'étant pas seulement censée n'avoir aucune importance pour la problématique de la vérité propre à la science empirique et formaliste » mais n'étant « pas non plus censée contribuer en quoi que ce soit au logos sémantique, i.e. au sens, intersubjectivement valide, des signes conventionnels du langage »[4]. L'adjectif « pragmatique » désigne alors les problèmes dont la logique sémantique et la logique de la science ne se chargent pas.

Or, si ce paradigme dominant n'est jamais demeuré incontesté[5], il est possible, pour Apel, en s'appuyant sur la théorie moderne des actes de langage de le remettre sérieusement en question, à condition, toutefois, de prendre vraiment conscience de la portée révolutionnaire des découvertes d'Austin, ce à quoi ce dernier parvint pas.

Se référant à *How to do things with words*[6], cours publiés à titre posthume, Apel explique ainsi qu'il est possible de distinguer différents stades dans la pensée d'Austin. En accord avec le second Wittgenstein sur le fait que les négligences à l'encontre des fonctions

[1] *Ibid.*, p.10
[2] Nous renvoyons au chapitre IV de notre travail
[3] *Le logos propre au langage humain*, Ed de l'Eclat, p.26
[4] *Ibid*, Ed de l'Eclat, p.22
[5] La protestation humaniste à l'encontre de la démarcation qu'Ammonius attribue à Théophraste entre la rhétorique et la poétique d'un côté et la philosophie de l'autre va dans ce sens (Cf chapitre trois de notre travail). Elle est, toutefois, demeurée « assez *tender minded*, et s'est révélée impuissante sur le plan argumentatif ». *Le logos propre au langage humain*, p.17.
[6] Traduction française : *Quand dire, c'est faire*, Ed. du Seuil, Paris, 1970

non théoriques du langage expliquent la naissance de questions dépourvues de sens, Austin fit la découverte des énoncés « performatifs » par lesquels nous accomplissons une action (comme par exemple le baptême), distincts en cela des énoncés « constatifs ».

Partant de la dichotomie entre, d'un côté, les « actes locutionnaires » exprimés au moyen d'énoncés constatifs (dont la signification équivaut - conformément à la tradition - à la signification sémantique référentielle de déclarations (*statements*) capables de vérité et de fausseté) et, de l'autre, les « actes illocutionnaires » exprimés au moyen d'énoncés performatifs possédant une « force » en faisant un acte non pas vrai ou faux mais « heureux » ou « malheureux », la découverte d'Austin reste, dans cette première phase de son autocompréhension, compatible avec la conception particulière que donne Carnap de la dimension pragmatique. Loin de formuler explicitement un nouveau paradigme du langage, cette première version peut, au contraire, s'accorder pleinement avec la théorie du langage de Bühler et Popper.

Dans le cours de ses recherches, Austin en vint, toutefois, à dépasser cette dichotomie première et à abandonner l'opposition tranchée entre les énoncés constatifs et performatifs. Il prit ainsi en compte, comme Apel le souligne, le fait que des énoncés classés comme « constatifs » pouvaient servir à une formulation performative (par exemple : « je constate qu'il pleut ») et que, plus généralement, « tous les emplois communicationnels du langage représentent des actes de langage »[1] (et non seulement quelques formes institutionnalisées).

Demeurant, toutefois, « sous l'emprise de la sémantique référentielle classique »[2], Austin ramena la signification de tous les énoncés (y compris leurs composantes performatives) à la désignation de faits. Réduisant ainsi la signification à sa dimension référentielle et expliquant qu'on doit pouvoir comprendre cette signification sémantico-référentielle des expressions langagières avant de savoir comment les expressions sont employées dans un acte de communication, Austin en vint à remettre en question (à tort pour Apel) la spécificité des performatifs, à masquer la portée de ses découvertes et à retrouver ainsi Carnap contre le second Wittgenstein.

[1] „ Austin und die Sprachphilosophie der Gegenwart ", *Überlieferung und Aufgabe*, Nagl-Docekal, Vienne,1978, vol.1, p.191
[2] *Le logos propre au langage humain*, Ed de l'Eclat, p.42

A l'aide de l'exemple de la phrase assertorique : « j'affirme par ces termes qu'il pleut », il est possible, selon Apel, de mettre en évidence l'aporie où mène une telle dépendance à l'égard du paradigme classique. Cette phrase a, en effet, pour Austin la même signification que la phrase « il pleut » » : elle explicite simplement la « force » potentielle de la seconde partie. Mais, « par ailleurs, Austin pense que la *signification sémantique* de la composante : « j'affirme par là que… » est censée résider dans sa valeur possible de vérité »[1]. On se trouve donc face à deux hypothèses incompatibles : « ou bien il faut totalement rejeter l'hypothèse selon laquelle la force illocutoire de la phrase pourrait être explicitée par une composante performative de la phrase, sans qu'on saisisse la signification de celle-ci. *Ou bien* il faut rejeter l'hypothèse sémantico-référentielle selon laquelle la signification de toute phrase du langage - y compris celle des composantes performatives - réside uniquement dans sa *valeur de vérité possible comme représentation d'états de choses* »[2].

C'est cette seconde hypothèse que Apel retient. Il reprend alors la formulation de Searle et Habermas d'une « double structure performative-propositionnelle » caractérisant les propositions de la langue naturelle. Si, dans le cas des langues artificielles formalisables, le logos sémantique se limite à la fonction représentative, il n'en est pas de même pour les langues naturelles dont le logos sémantique va bien au-delà du paradigme référentiel et confère « par le jeu des expressions *performatives* ou des composantes propositionnelles, comme fonctions communicationnelles du langage, un *sens symboliquement articulé* et qui à ce titre possède une *validité intersubjective* »[3].

C'est la complémentarité, au sein du « *logos sémantikos* », de la signification propositionnelle et de la signification performative qui fait la spécificité du langage humain. Loin de vouloir revenir à une théorie de l'intentionnalité synonyme de solipsisme, loin de penser devoir renoncer à l'a priori du langage pour réaffirmer, purement et simplement, l'a priori de la conscience, ce que vise c'est le dépassement d'une conception étroite du logos vers un nouveau paradigme plus vaste que le paradigme propositionnel-référentiel excluant l'auto-référence du domaine du sens.

Les différents essais qu'il consacrera aux reconstructions d'Austin, Grice ou Searle au

[1] *Ibid.*, p.43
[2] *Ibid.*, p.43
[3] *Ibid.*, p.37

cours des années 80 ne seront donc pas menés uniquement au nom de la nécessité d'être à l'écoute des conceptions émergeant dans la philosophie. Sans nier leur apport pour sa pensée, il s'agira aussi, pour lui, de mettre en évidence, *via negationis*, la spécificité de l'approche des actes de langage par la « pragmatique transcendantale ». Bien comprise, la théorie des actes de langage ne doit pas faire renoncer au « *linguistic turn* » qui constitue « le plus grand acquis de la philosophie analytique-le privilège du logos sémantique du langage en tant que condition de sens intersubjectivement valide »[1] en réduisant la signification linguistique à des intentions d'actes prélinguistiques. Sur la base de ses reconstructions de la sémiotique tripartite peircienne et en se référant, notamment, à la distinction entre les trois dimensions de la signification (les intentions subjectives - « l'intentionnalité » - ; les conventions linguistiques - « l'intensionnalité » ; la référence aux choses - « l'extensionnalité » -), Apel voudra montrer les déficits abstractifs des différentes théories de la signification privilégiant une dimension en occultant les deux autres.

Si le tournant linguistique, tel qu'il peut être représenté par le *Tractatus* de Wittgenstein, se caractérise par la substitution « par des concepts linguistiques des concepts mentalistes de la philosophie moderne de Descartes à Husserl tels que conscience, jugement, pensée ou intention(nalité) »[2] et qu'il répare, de cette manière, l'oubli de la dimension intensionnelle de la signification, il n'a pas, pour autant, échappé à des apories dues à d'autres erreurs abstractives. Le refus de l'auto-référence et de l'évidence phénoménale a ainsi conduit à une seconde phase dépassant « l'erreur abstractive du sémanticisme transcendantal »[3] et conduisant au tournant pragmatique. Mais au lieu de « relever » le tournant linguistique en conservant ses acquis et en pensant la complémentarité des intentions, des conventions linguistiques et des références des signes, ce sont des théories de la signification privilégiant l'une des dimensions qui se développent alors. Ainsi, quand des théories sémantiques réalistes soulignent le rôle de l'extensionnalité (Apel renvoie aux conceptions de Kripke et de Putnam), d'autres, insistant sur l'intentionnalité, s'inscrivent davantage dans le cadre des philosophies de l'esprit. Tel est le cas de Grice et de Searle qui, au-delà des différences de leurs conceptions, redonnent par leur sémantique intentionnelle, la priorité méthodologique à la philosophie de l'esprit sur celle de la philosophie du langage.

[1] *Ibid.*, p.28
[2] "The „pragmatic turn" and the transcendantal semiotics: the compatibility of the „linguistic turn" and the „pragmatic turn" of meaning theory within the framework of a transcendental semiotics",*Towards a Transcendental Semiotics. Selected Essays of K.-O. Apel,* Vol. I, Atlantic Highlands , Humanities Press, 1994, p.133
[3] *Ibid.*, p.132

Comme il le signale dans quelques essais[1], Apel tient donc à se démarquer de la sémantique intentionnelle de Grice qui prétend réduire « la signification intemporelle (…) à l'intention prélinguistique du locuteur »[2]. Deux traits sont essentiels, pour Apel, afin de saisir cette approche intentionnaliste de Grice : l'idée que « la structure de la signification dans la parole peut être réduite à la structure de la signification dans la communication prélinguistique » et l'idée que « la structure des actes communicationnels en général peut être réduite à la structure des actions rationnelles en finalité (pour reprendre la terminologie de Max Weber) »[3].

Or, s'il existe bien pour Apel une « différence pragmatique » entre la signification littérale d'une phrase déclarée et sa signification dans la déclaration individuelle et si la compétence communicationnelle va au-delà de la compétence linguistique et nous permet d'utiliser des expressions verbales de façon non-conventionnelle, cela ne signifie pas qu'il soit pertinent de réduire la structure de la signification à un type extralinguistique ou prélinguistique ne présupposant pas de conventions linguistiques. Au lieu de revenir au solipsisme méthodologique, il faut articuler « intention » et « intension ». « On doit souligner selon moi - écrira-t-il ainsi - que le sujet singulier de l'intentionnalité, y compris pour son auto-compréhension comme « je », doit présupposer des significations intensionnelles publiques toujours déjà portées par des signes linguistiques » et l'intentionnalité est à son tour « nécessaire, contrairement à la signification publique comme intensionnalité pour réaliser pragmatiquement la dimension sémantique de référence du signe en identifiant des denotata réels »[4].

Malgré « la priorité génétique de la communication prélinguistique »[5], réduire le concept de signification à la signification prélinguistique revient à se méprendre sur la nature

[1] Citons plus particulièrement „Intentions, conventions and references to things : dimensions of understanding meaning in hermeneutics“ 1981 repris dans *Selected Essays* vol.1 *Towards a transcendental semiotics* ou encore "Läßt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden? Zum Problem der Rationalität sozialer Kommunikation und Interaktion“, *Archivio di Filosofia* Année LI, p. 373-434

[2] „Intentions, conventions and references to things : dimensions of understanding meaning in hermeneutics“*Selected Essays* vol.1 *Towards a transcendental semiotics*, p.54

[3] *Ibid.*, p.63

[4] "The „ pragmatic turn“ and the transcendantal semiotics: the compatibility of the „linguistic turn“ and the „pragmatic turn“ of meaning theory within the framework of a transcendental semiotics“, *Selected Essays*, vol1, *Towards a transcendental semiotics* p.141

[5] „Intentions, conventions and references to things : dimensions of understanding meaning in hermeneutics“*Selected Essays* vol.1 *Towards a transcendental semiotics*, p.64

de la question posée - *quaestio juris* et non *quaestio facti* - à laquelle seule une réflexion transcendantale peut répondre. Suivre « cette auto-réflexion non-psychologique doit nous conduire » au résultat « que nos intentions de signification sont en fait rendues possibles par les significations publiques du langage - même si, grâce à la « compétence communicationnelle », nous transcendons les significations linguistiques conventionnelles des mots et des phrases en fonction de nos intentions particulières »[1]. La réflexion que l'on peut mener sur les conditions de validité de notre propre pensée montre que la signification de celle-ci est rendue possible, non seulement par les fonctions synthétiques de la conscience, mais aussi par les significations publiques du langage. Cette combinaison s'éloigne du kantisme classique comme du sémanticisme moderne en présupposant que « la formation subjective de la pensée intersubjectivement valide est rendue possible, au moins en partie, par les significations publiques du langage, lesquelles, néanmoins de leur côté sont dépendantes de l'interprétation et de leur éventuelle réinterprétation créatrice par les sujets humains d'intentions de signification »[2].

La version intentionnaliste de la théorie des actes de langage par Grice constitue donc une régression vers le solipsisme méthodique dont témoigne sa réduction de la structure des actions communicationnelles à celle des actions rationnelles en finalité dans lesquelles les signes linguistiques et extralinguistiques sont des moyens au service d'effets perlocutionnaires visés. En réalité, la compréhension par un individu de ses actions rationnelles en finalité présuppose la signification intersubjective, commune, fixée dans le langage. Cela implique, souligne Apel, qu'il doit donc y avoir « des actions communicationnelles particulières, à savoir, des actions de partage de la signification linguistique »[3] dont les conditions de réussite ne consistent pas dans le suivi solitaire des règles moyens-fins, indépendamment du suivi des règles d'accord avec d'autres personnes.

En réduisant la signification à l'intention prélinguistique, Grice a occulté des distinctions importantes entres trois types différents d'actions rationnelles. A côté de la relation scientifico-technologique au sein de laquelle l'interlocuteur est exclu de la communication et n'est pas considéré comme un partenaire mais comme un objet, il existe

[1] *Ibid*., p.64
[2] *Ibid*., p.65
[3] *Ibid*., p.65

déjà un autre type de rationalité en finalité accordant à l'autre le statut de partenaire : le type stratégique[1].

Mais, l'action communicationnelle au sens propre constitue, pour Apel, « un type supplémentaire d'action et de rationalité qui ne peut être réduit à celui de l'action ou de la rationalité stratégique »[2] . Ce dont il s'agit, en effet, c'est de la possibilité de parvenir à un accord sur les règles du jeu[3]. Tout en reconnaissant qu'il est possible de dévier des conventions pertinentes, Apel souligne donc que la structure de communication véritable est médiatisée par le partage de la signification et que les autres cas sont déficitaires, en situation parasitaire, par rapport à cette structure.

C'est également pour refuser le retour d'une mise en avant de l'a priori de la conscience sur celui du langage que Apel se livrera à plusieurs reconstructions-confrontations de la sémantique intentionnelle de Searle.

Dans ses premiers écrits, Searle avait donné des clefs importantes pour une critique de la sémantique intentionnelle de Grice. En accord avec la distinction fortement soulignée par Strawson entre les actes illocutionnaires qui expriment « les intentions véritables de signification par des signes linguistiques publics et les actes perlocutionnaires , sortes d'actes secrètement stratégiques dont les intentions ne peuvent être rendues publiques par les signes conventionnels du langage pour remplir leurs buts »[4], Searle avait développé « le principe d'exprimabilité »[5] selon lequel les intentions directes des actes illocutionnaires sont en

[1] Tout comme l'interaction des partenaires dans un jeu, les négociations commerciales fournissent un exemple de ce type stratégique de rationalité.
[2] Ibid., p.67
[3] Dans l'essai "Intentions, conventions and references to things : dimensions of understanding meaning in hermeneutics", Apel évoque des exemples donnés par Searle comme celui du soldat américain qui, lors de la seconde guerre mondiale, est capturé par des Italiens et tente de leur faire croire qu'il est un officier allemand en citant le vers de Goethe „Kennst du das Land, wo die Zitronen blühen ?".
[4] "The „pragmatic turn" and the transcendantal semiotics: the compatibility of the „linguistic turn" and the „pragmatic turn" of meaning theory within the framework of a transcendental semiotics", *Selected Essays*, vol.1,*Towards a transcendental semiotics*, p.158
[5] Apel se réfère, notamment, au passage suivant de Searle : « Le principe selon lequel tout ce que l'on peut vouloir signifier peut être dit, et que j'appellerai « principe d'exprimabilité », est un principe important (…) même si je me trouve dans l'impossibilité de fait de dire exactement ce que je veux signifier, je peux toujours, en principe, surmonter cette impossibilité. Je peux, en principe donc sinon en fait, améliorer ma connaissance de la langue ou bien, procédé plus radical, si quelle que soit la langue utilisée, elle est inadéquate pour l'usage que je veux en faire ou simplement ne dispose pas des moyens qui me seraient nécessaires, je peux, toujours en principe, enrichir cette langue en y introduisant de nouveaux termes ou de nouvelles tournures. » *Les actes de langage*, Hermann, 1972, p55-57 (passage cité par Apel par exemple dans l'essai : "The „pragmatic turn" and the transcendantal semiotics: the compatibility of the „linguistic turn" and the „pragmatic turn" of meaning

principe aptes à être exprimées par des phrases explicitement performatives. De ce principe, considéré par Apel comme « un argument crucial[1] pour l'achèvement pragmatique du tournant linguistique dans la philosophie »[2] (et non comme un simple retour en arrière), il découle que les significations ne sont pas réductibles à des intentions prélinguistiques, idée à défendre contre le tournant psychologiste que Searle lui-même prit avec la parution de son ouvrage paru en 1983 : *Intentionality.*

C'est, en effet, l'idée d'une philosophie de l'esprit - comprise comme une « philosophie du cerveau » - que Searle présente alors comme constituant la base de la philosophie du langage. En suivant une thèse évolutionniste, il fait ainsi valoir que le cerveau est antérieur à la conscience, elle-même antérieure d'un point de vue phylogénétique comme ontogénétique au langage. « C'est avec mon livre sur l'intentionnalité - expliquera ainsi Searle[3] - que je suis passé de la philosophie du langage à la philosophie de l'esprit (…) L'intentionnalité est un fait biologique. Je considère le cerveau comme une machine, un mécanisme naturel (…) Pour moi, la conscience et l'intentionnalité sont des phénomènes biologiques et la philosophie du langage est une branche de la philosophie de l'esprit ». Effectuant donc un retour à un paradigme précommunicationnel et prélinguistique de la signification, Searle en vient à accorder un rôle plus fondamental aux états intentionnels de l'esprit qu'aux conventions et met en avant une relation de dépendance unilatérale entre les actes illocutionnaires et les états intentionnels, l'intention du locuteur apparaissant comme l'élément central des « conditions de satisfaction » des actes de langage.

Or, s'il ne veut aucunement nier le rôle de l'intentionnalité et qu'il souligne même qu'un des mérites particuliers de la théorie des actes de langage réside, précisément, dans le fait que l'auto-référentialité de l'esprit (rendue taboue par le sémanticisme logique de Frege et

---

theory within the framework of a transcendental semiotics", *Selected Essays*, vol.1, *Towards a transcendental semiotics* p.159

[1] « Sans son premier travail sur les « actes de langage », je ne serais pas parvenu à ma vision actuelle de l'achèvement pragmatique du tournant linguistique » reconnaît ainsi Apel dans l'essai " The „pragmatic turn" and the transcendantal semiotics : the compatibility of the „linguistic turn" and the „pragmatic turn" of meaning theory within the framework of a transcendental semiotics", *Selected Essays*, vol1, *Towards a transcendental semiotics*, p.171

[2] "The „pragmatic turn" and the transcendantal semiotics: the compatibility of the „linguistic turn" and the „pragmatic turn" of meaning theory within the framework of a transcendental semiotics", *Selected Essays*, vol1, *Towards a transcendental semiotics*, p.160

[3] Cf. *Le débat*, Mars 2000, n°109

Russell) a été réhabilitée par la découverte austinienne des performatifs »[1], Apel n'en restera pas moins toujours soucieux d'éviter la négation « de la dépendance inverse de la signification des états intentionnels envers leurs expressions possibles par des actes illocutionnaires et de là envers des phrases linguistiques explicites »[2] .

C'est donc bien « l'inadéquation de l'explication de la signification illocutionnaire par les concepts de « conditions de satisfaction des états intentionnels » »[3] qu'il entend mettre en évidence dans ses reconstructions critiques[4] de l'explication searlienne. Certes, par sa prise en considération de la signification non seulement des phrases constatives ou affirmatives mais aussi des ordres ou des promesses, Searle semble bien, à la suite de Strawson, sortir du modèle vérificationniste hérité de Frege et de Wittgenstein[5]. La différence qu'il admet entre la direction d'ajustement ou d'adaptation des conditions de satisfaction des actes de parole assertifs ou constatifs et celle des actes de parole directifs ou commissifs en témoigne.

Il n'en reste pas moins que, face à ce qui peut apparaître comme un élargissement de la théorie de la compréhension de la signification, Apel fait valoir deux objections principales. En soulignant le bien-fondé de l'analyse de F. de Saussure qui expliquait que « sans le secours des signes, nous serions incapables de distinguer deux idées d'une façon claire et constante » et que, tout comme « il n' « y a pas d'idées préétablies (…) avant l'apparition de la langue », les sons ne constituent pas non plus des « entités circonscrites d'avance » (le fait linguistique pouvant alors être défini comme « une série de subdivisions contiguës dessinées à la fois sur le plan indéfini des idées confuses et sur celui non moins indéterminé des

[1] "The „pragmatic turn" and the transcendantal semiotics: the compatibility of the „linguistic turn" and the „pragmatic turn" of meaning theory within the framework of a transcendental semiotics", *Selected Essays*, vol.1, *Towards a transcendental semiotics*, p.165

[2] *Ibid.*, p.165

[3] " Ist Intentionalität fundamentaler als sprachlicher bedeutung?" , Transzendentalpragmatische Argumente gegen Searles Rückkehr zum semantischen Intentionalismus der bewußphilosophie" *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Francfort-sur-le Main, Suhrkamp, 1998,p.436.

[4] Cf notamment les essais : " Ist Intentionalität fundamentaler als sprachlicher bedeutung?", Transzendentalpragmatische Argumente gegen Searles Rückkehr zum semantischen Intentionalismus der bewußphilosophie", *Intentionalität und Verstehen*, Frankfort, Suhrkamp, 1990 (repris dans *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*) ; „Sprachliche Bedeutung , Wahreit und normative Gültigkeit. Der soziale Bindekraft der Rede im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik", *Archivio di filosofia*, LV, p51-88 (traduction partielle « La fondation pragmatico-transcendantale de l'entente communicationnelle illimitée »,H.Parret, *La communauté en paroles*,Ed Mardaga, 1991, p15-32)

[5] Quand il évoque le vérificationnisme, Apel se réfère à la proposition 4.024 du *Tractatus* : « Comprendre une phrase signifie : savoir ce qui est le cas quand elle est vraie »

sons »[1]), Apel souligne que les contenus propositionnels sont toujours dépendants des conventions linguistiques. Mais il pointe également, d'autre part, le fait que l'extrapolation searlienne du principe vérificationniste ne rend pas justice à la différenciation linguistique de la signification illocutionnaire. Cette défaillance apparaît le plus nettement quand on évoque la force illocutionnaire des actes de parole non assertifs. Se limiter à la prise en considération des conditions de satisfaction qui se rapportent au contenu propositionnel et aux états intentionnels du locuteur ne permet pas de comprendre la différence entre, par exemple, un ordre et une prière[2]. Ces conditions quasi vérificationnistes, si elles sont nécessaires à la compréhension, ne sont pas pour autant suffisantes.

La « percée décisive » accomplie par Habermas avec sa « pragmatique universelle » permettra à Apel, par le biais de la confrontation de cette approche avec celle de Searle qu'il présente dans plusieurs de ses essais[3] , de mettre en évidence la cause de telles insuffisances.

c- « L'explication de la force illocutionnaire des actes de langage en termes de conditions de validité. La théorie des actes de langage à la lumière d'une pragmatique universelle ou transcendantale[4] » : « penser avec Habermas contre Habermas »

C'est en 1950-1951, à l'Université de Bonn, que Apel et Habermas se sont rencontrés et qu'un dialogue (incessant depuis lors), fait d'apports réciproques comme de critiques

[1] *Cours de linguistique générale*, Payot, p. 155-157. Passage cité par Apel dans l'article "The „pragmatic turn" and the transcendantal semiotics : the compatibility of the „linguistic turn" and the „pragmatic turn" of meaning theory within the framework of a transcendental semiotics", *Selected Essays*, *Towards a transcendental semiotics* vol.1, p.167

[2] Pour faire comprendre la défaillance de l'explication searlienne, Apel prend l'exemple de l'ordre : « Ouvrez la porte ! » donné à un soldat par son supérieur. Si la connaissance des conditions de satisfaction suffit, alors le soldat qui comprend qu'il s'agit d'ouvrir la porte parce qu'il veut satisfaire les *désirs* de son supérieur ou parce qu'il considère l'ordre comme une *prière* d'un officier ami ou parce qu'il trouve que c'est une *exigence* moralement légitime, comprend dans tous les cas. Pourtant il n'a pas compris la différence entre la force illocutionnaire d'un ordre et celle d'une prière ou d'une exigence. Cet exemple est cité dans différents essais. Cf. notamment " Ist Intentionalität fundamentaler als sprachlicher bedeutung?", Transzendentalpragmatische Argumente gegen Searles Rückkehr zum semantischen Intentionalismus der bewußphilosophie" *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1998, p.438 ; « La fondation pragmatico-transcendantale de l'entente communicationnelle illimitée », H.Parret, *La communauté en paroles*, Ed. Mardaga, 1991 p.17).

[3] Citons ici notamment : "The „pragmatic turn" and transcendantal semiotics: the compatibility of the „linguistic turn" and the „pragmatic turn" of meaning theory within the framework of a transcendental semiotics", *Selected Essays*, vol1; " Ist Intentionalität fundamentaler als sprachlicher bedeutung?", Transzendentalpragmatische Argumente gegen Searles Rückkehr zum semantischen Intentionalismus der bewußphilosophie", *Intentionalität und Verstehen*, Francfort, Suhrkamp, 1990.

[4] Sous-titre de la 5ème partie de l'essai " Ist Intentionalität fundamentaler als sprachlicher bedeutung?" , Transzendentalpragmatische Argumente gegen Searles Rückkehr zum semantischen Intentionalismus der bewußphilosophie" *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1998, p.443

respectives, a commencé entre ces deux auteurs. Habermas arrive à Bonn à la fin de l'hiver pour poursuivre ses études avec E. Rothacker avec qui Apel avait également soutenu sa dissertation doctorale sur Heidegger et dont il était alors assistant. Evoquant cette période dans le discours[1] qu'il tint le 23 mai 1990, à l'occasion d'un colloque organisé par l'Université de Francfort, lorsque Apel devint professeur émérite, Habermas écrira : « D'un point de vue académique, nous avons alors tous les deux grandi dans le monde de Dilthey, de l'école historique allemande et aussi du néokantisme de l'Allemagne du Sud-Ouest. Nous avons vécu avec les problèmes des sciences de l'esprit compréhensives, des sciences de la culture comparatives et de la philosophie du langage remontant à Humboldt »[2], mentionnant également l'habitude, acquise grâce à l'enseignement de Rothacker, de prendre au sérieux les apports théoriques de l'anthropologie philosophique, de l'éthologie ou de la psychologie. Mais, au-delà du partage de l'enseignement de Rothacker ou de Litt, c'est une relation dialogique privilégiée qui va se mettre en place entre les deux hommes. Passionné par le débat philosophique, incarnant une « pensée engagée »[3], Apel devint pour Habermas et un « petit cercle » d'étudiants un véritable professeur de philosophie : « Ce qui nous liait à lui et qui a depuis fasciné de nombreuses générations d'étudiants » - confiera Habermas - est « le fait qu'il incarnait dans sa personne la chose même de la philosophie »[4].

Une collaboration fructueuse et décisive dans l'élaboration de leurs projets respectifs sortira de ce début des années 50. Son importance a été reconnue très explicitement par Habermas : « Parmi les philosophes vivants » - écrit-il ainsi dans la préface de *Morale et Communication* en justifiant la dédicace de son livre à Apel - « nul n'a déterminé la direction de ma pensée aussi durablement que Karl-Otto Apel »[5]. De manière plus implicite, les nombreux renvois au travail de Habermas présents dans les textes de Apel et le fait qu'il lui ait consacré spécifiquement trois essais[6] témoignent de l'attention et de l'intérêt d'Apel pour

[1] Ce discours figure en Postface de l'ouvrage *Karl-Otto Apel Zur Einführung* de Walter Reese-Schäfer, Junius, Hamburg, 1990, p.137-149
[2] *Ibid*., p.139
[3] *Ibid*., p.138
[4] *Ibid*., p.139
[5] *Morale et communication*, Ed du Cerf, 1986, p.21
[6] Ces trois essais parus respectivement en 1989, 1994 et 1998 sont rassemblés avec d'autres articles dans *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes, (*Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1998). Ils s'intitulent respectivement : „Normative Begründung der « Kritischen Theorie » durch Rekurs auf Lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientiert Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken" (traduction française : *Penser avec Habermas contre Habermas*, édition de l'Eclat, 1990; „Das Problem des offen strategischen Sprachgebrauchs in transzendentalpragmatischer Sicht. Ein zweiter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken"; *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, p701-725, „Auflösung der Diskursethik? Zur Architectonik der

celui avec qui il s'agira, au fur et à mesure de l'évolution de leur « *Denkweg* » respectif, de penser « avec » mais aussi « contre », en associant ainsi à la reconnaissance d'apports déterminants et de convergences nombreuses celle de divergences décisives qui apparaitront de plus en plus nettement[1].

Malgré des différences déjà perceptibles[2], les essais de deux penseurs écrits antérieurement à la fin des années 70, peuvent expliquer que leurs noms aient été systématiquement associés. Refusant le scientisme comme l'universalité de l'herméneutique, ils évoquent alors, l'un comme l'autre, la notion d' « intérêt de connaissance », prennent acte du tournant linguistique et n'hésitent pas à intégrer à leur pensée des traditions différentes, pratiquant également une ouverture « technognomique » aux autres philosophes comme aux autres disciplines.

L'élaboration commune de l' « éthique de la discussion » renforcera, dans le cours des années 70, une impression - quelque peu erronée - de convergence totale. Comme le signale Christian Bouchindhomme, « leurs noms étaient à ce point associés à l' « éthique de la discussion » que l'on n'hésitait pas à parler à leur propos de la Seconde Ecole de Francfort, leurs positions étant confondues (on ne compte pas les ouvrages où « l'éthique de la discussion » est présentée, ou contestée, comme étant, pour ainsi dire, celle d'un auteur bicéphale - Apel-Habermas, à l'instar de Boileau-Narcejac) à l'image de celles de leurs prédécesseurs Adorno et Horkheimer »[3].

Sans tomber dans cette assimilation excessive (même lorsqu'elle se réfère à leurs premiers travaux), sans vouloir occulter les différences entre les itinéraires respectifs, reconnaissons, toutefois, que ce qui domine au départ, c'est incontestablement davantage un « penser avec » qu'un « penser contre ».

Diskursdifferenzierung in Habermas'Faktizität und Geltung. Dritter, transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken" *Auseinandersetzungen In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, p.727-836.

[1] Nous concentrant sur les textes de Apel, nous ne pouvons naturellement dans le cadre de notre travail aborder tous les aspects d'une telle relation dialogique qui demanderait l'analyse symétrique des apports de Apel dans la pensée de Habermas ainsi que celle des réponses de ce dernier aux objections et aux critiques formulées par Apel, notamment à partir de 1987.

[2] Christian Bouchindhomme souligne ainsi que les divergences entre Apel et Habermas qui seront formulées très explicitement à partir des années 80 « sont en fait bien antérieures » à cette époque et sont telles que l'extraordinaire n'est peut-être pas qu'Apel et Habermas aujourd'hui se querellent mais qu'ils aient collaboré d'une manière aussi étroite », Cf. Chr. Bouchindhomme, « Une querelle de famille. Aux sources de la controverse entre Apel et Habermas », dans Rochlitz, *Habermas, l'usage public de la raison* , PUF , débats,p.34

[3] *Ibid*., p.31

Un des premiers apports essentiels de Habermas dans le *Denkweg* de Apel fut (comme Apel l'expliquera lui-même), d'avoir contribué à mettre fin à la « sorte d'indifférence obstinée à l'égard des contenus politiques et historiques du passé le plus récent »[1] caractéristique, pour lui, de la première période de l'esprit du temps (et de son itinéraire personnel) entre 1945 et 1987, période dans laquelle la philosophie de l'existence et, en particulier, la pensée heideggerienne constituait un élément important. « Dans mon cas - soulignera Apel -, l'éveil - au sens d'une découverte de la dimension politique de la philosophie - fut assurément provoqué par Jürgen Habermas, ou, plus précisément, par son interprétation du néo-marxisme »[2]. Cet apport d'Habermas est particulièrement visible dans les essais qui constituent la première partie du second volume de *Transformation de la philosophie*. Apel, comme nous l'avons vu, y développe l'idée d'une médiation dialectique de la compréhension et de l'explication et fait même référence, dans un essai de 1966, à la « critique de l'idéologie » afin d'éviter l'alternative réductrice entre positivisme et herméneutique. « Le « *terminus technicus* » de cette médiation dialectique entre « comprendre et expliquer » - écrit alors Apel - porte le nom de « critique de l'idéologie ». En tant que « psychanalyse » de l'histoire sociale humaine, et en tant que « psychothérapie » des crises actuelles de l'agir humain, elle me paraît représenter la seule fondation logique sensée, et la seule justification morale des sciences objectives-explicatives de l'homme »[3].

Mais dans le cadre de ce chapitre, c'est sur la « percée décisive »[4] accomplie par l'approche habermassienne de la compréhension en termes non pas de « conditions de satisfaction » mais de « conditions de validité » qu'il convient d'insister. L'intérêt de cette conception aux yeux de Apel est de ne pas avoir négligé les acquis du tournant linguistique et, en lieu et place d'une conception intentionnaliste, de s'être référé à un modèle intersubjectif et non solipsiste. Ce que Habermas met, en effet, en avant dès 1972 (dans son essai sur les *Théories relatives à la vérité*, paru un an avant l'essai dans lequel Apel est « pour la première

[1] « Retour à la normalité ? Ou : se pourrait-il que, nous autres Allemands, nous ayons appris quelque chose de particulier de notre catastrophe nationale ? », *Discussion et Responsabilité*, vol.2, p.140
[2] *Ibid.*, p141
[3] « Positivisme, herméneutique et critique », *Transformation de la philosophie*, vol. 1, p.376-377. Comme nous l'avons déjà signalé (Cf. p.205-206 note 4) et comme nous y reviendrons ultérieurement, Apel regrettera de n'avoir pas suffisamment distingué à cette époque la réflexion empirique de la réflexion philosophique thématisant les conditions de possibilité et de validité de la critique, distinction qui sera au centre de sa confrontation avec Habermas.
[4] « La fondation pragmatico-transcendantale de l'entente communicationnelle illimitée », dans H.Parret, *La communauté en paroles*, Ed. Mardaga, 1991, p.20

fois » parvenu à « la position d'une pragmatique linguistique transcendantale »[1]), c'est la nécessité d'un élargissement pragmatique de l'explication de la signification illocutionnaire qui ne réduise pas cette dernière au contenu propositionnel ou à l'état intentionnel du locuteur mais se réfère aux conditions intersubjectives de validité englobant les conditions de vérité sans s'y réduire. En reprenant les trois fonctions du langage évoquées par Bühler (présentation ; appel ; expression), mais en les considérant toutes comme des fonctions symboliques et en subordonnant à cette première trichotomie celle des prétentions à la validité (vérité ; rectitude ; véracité) et celle des dimensions du monde (monde des états de choses ; de l'interaction et de la communication régulées par des normes ; monde intérieur subjectif), l'architectonique habermassienne dépasse un certain nombre d'erreurs abstractives ou d'insuffisances.

Un élément décisif manquait, en effet, à la compréhension searlienne de la force illocutionnaire : ce qui rend un acte de langage acceptable pour le destinataire. Je peux ne pas comprendre un ordre parce que je n'en saisis pas, par exemple, la légitimité morale : dans un tel cas, un conflit existe entre les conditions de satisfaction et les conditions d'acceptabilité qui entrent en jeu dans la compréhension de l'ordre. C'est parce que l'on se centre sur les propositions affirmatives (et que, dans ce cas, il existe non pas une identité mais une convergence entre les conditions de validité et de satisfaction), qu'on néglige la nécessité du dépassement de cette explication. Les divergences et conflits possibles entre les conditions de satisfaction et les conditions de validité dans le cas d'actes directifs sont là pour témoigner de cette insuffisance[2].

Il convient donc, explique Apel, d' « abandonner le paradigme insuffisant de l'explication de la signification en termes de condition de remplissement ou de satisfaction » et de se référer au paradigme plus englobant « des conditions intersubjectives de validité et - pour cette raison - d'acceptabilité des actes de parole, paradigme qui intègre les conditions de

[1] Cf. l'Avant-Propos de K.O Apel à la publication en français du dernier essai du volume 2 de *Transformation de la philosophie : L'éthique à l'âge de la science*, Presses universitaires de Lille, p.13

[2] « La différence entre la prétention de validité des actes de langage assertifs et directifs correspond - explique Apel - « au hiatus entre *être* et *devoir* » ; la réception ou la légitimation de la prétention à validité liée à un devoir ne se réfère pas à des états de choses existants dans le monde extérieur mais doit s'appuyer sur des normes sociales en vigueur ou, dans le cas de la mise en question de toutes les conventions, sur des normes universellement valides »," Ist Intentionalität fundamentaler als sprachlicher Bedeutung?" , Transzendentalpragmatische Argumente gegen Searles Rückkehr zum semantischen Intentionalismus der bewußphilosophie", *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1998, p.445.

vérité des propositions en tant que conditions de l'acceptation possible d'actes assertoriques »[1].

C'est cet abandon qu'effectue Habermas en défendant l'idée que comprendre un énoncé, c'est comprendre ce qui le rend acceptable, les raisons que le locuteur pourrait faire valoir et non seulement l'intention du locuteur ou le contenu propositionnel. Habermas insiste, en effet, sur l'engagement présent dans tout acte de langage : le destinataire doit pouvoir évaluer l'énoncé en se basant sur des critères de validité et le locuteur doit pouvoir justifier son acte par rapport à ces critères de validité s'il veut qu'il réussisse. « Je défendrai- écrit-il ainsi- l'idée selon laquelle il existe au moins quatre prétentions à la validité également originelles et que ces quatre prétentions, à savoir l'intelligibilité, la vérité, la justesse et la sincérité, forment un tout que nous pouvons appeler la rationalité »[2]. En communiquant, nous élevons des prétentions à la validité et nous attendons qu'autrui reconnaisse les bonnes raisons que nous nous engageons, implicitement, à expliciter s'il ne les comprend pas, tout comme nous nous engageons à les revoir si de meilleures sont avancées par d'autres participants. Communiquer, c'est prétendre à la validité et, par là-même, renvoyer à une situation idéalisée en tendant nécessairement à un consensus universel, une entente autour du meilleur argument. Comprendre, c'est reconnaître le bien-fondé de la prétention à la validité émise par le locuteur : une compréhension normativement neutre est, dès lors, impossible. Cette pratique de la raison communicationnelle, intersubjective n'est donc pas réductible à celle d'une rationalité instrumentale ou stratégique. Habermas s'oppose ainsi à la réduction opérée par Weber dans sa présentation d'un processus de rationalisation qui occultait non seulement un type de rationalité parmi d'autres, mais celui là-même qui permet aux autres de se développer (y compris de manière excessive en colonisant le monde vécu).

Parce qu'elle prenait pour base une architectonique plus vaste que la sémantique formelle tout en ne régressant pas en deçà du tournant linguistique, l'explication donnée par Habermas de la signification illocutionnaire en termes de conditions de validité (et non plus de satisfaction) ne pouvait donc que retenir l'attention de Apel. Entre les paradigmes habermassien et searlien se joue, en effet, toute « la différence entre une stratégie visant à un accomplissement pragmatique du tournant linguistique et une position qui revient derrière le tournant linguistique de la philosophie en faveur d'une version du psychologisme et du

[1] La fondation pragmatico-transcendantale de l'entente communicationnelle illimitée", H.Parret, *La communauté en paroles*, Ed. Mardaga, Liège, 1991, p.19
[2] Habermas, « Théories relatives à la vérité », *Logique des sciences sociales et autres essais*, PUF, Paris, 1987, p.285.

solipsisme méthodologique »[1]. Insistant sur la spécificité de la prétention à l'intelligibilité, conformément à Habermas qui la comptait « parmi les *conditions* de la communication et non parmi les prétentions à la validité émises *à l'intérieur* de la communication »[2], Apel souligne qu'ici est pointée l'idée que c'est seulement par le partage de la signification publique que les autres prétentions peuvent être honorées[3]. Comme il le reconnaît lui-même, « immédiatement après en avoir pris connaissance, cette architectonique m'a semblé plausible dans ses trichotomies et j'ai tenté de l'intégrer à mon programme pragmatico-transcendantal »[4].

Cette tentative d'intégration ne fut toutefois que partiellement possible. Malgré la convergence des deux auteurs sur la nécessité d'une approche des actes de langage rendant compatible le tournant linguistique et le tournant pragmatique, malgré leur souci commun d'éviter une régression vers le solipsisme méthodique et la réduction du processus de rationalisation à la prise ne compte de la seule rationalité téléologique, malgré la prise en considération d'idéalisations liées aux présuppositions pragmatiques (le *telos* du consensus au sein de la « communauté idéale et illimitée de communication », pour reprendre l'expression si souvent utilisée par Apel à la suite de ses lectures de Peirce[5]), des différences apparaîtront de plus en plus explicitement entre leurs analyses au fur et à mesure des années. Loin de porter sur des détails distinguant à la marge la pragmatique universelle de la pragmatique transcendantale, elles mettront, au contraire, en évidence « une différence principielle à

---

[1] "The „pragmatic turn" and the transcendantal semiotics: the compatibility of the „linguistic turn" and the „pragmatic turn" of meaning theory within the framework of a transcendental semiotics", *Towards a Transcendental Semiotics. Selected Essays of K.-O. Apel,* Vol. I, Atlantic Highlands , Humanities Press, 1994, p.168

[2] Cf. « Théories relatives à la vérité », *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, PUF, 1987, p.288

[3] Idée soulignée par Apel par exemple "The „pragmatic turn" and transcendantal semiotics: the compatibility of the „linguistic turn" and the „pragmatic turn" of meaning theory within the framework of a transcendental semiotics", *Towards a Transcendental Semiotics. Selected Essays*, p.168 ou encore dans *Le logos propre au langage humain* (Ed. de l'Eclat, 1994, p.51) : « De manière encore plus fondamentale que les trois prétentions universelles à la validité du discours précédemment esquissées, cette prétention universelle du discours est celle d'une validité de sens intersubjectivement identique. Comme « *logos semantikos* » du langage naturel, au sens de la double structure performative-propositionnelle, elle est la condition de possibilité des autres prétentions intersubjectives des propositions vraies, ce qui veut dire qu'elle ne rend pas seulement possible la validité intersubjective des propositions vraies, mais la validité intersubjective des intentions de sens humaines en général. Soit au sens de l'affirmation des propositions vraies, au sens des appels motivés à la communication et des expressions sincères de soi. » .

[4] « La fondation pragmatico-transcendantale de l'entente communicationnelle illimitée », H.Parret, *La communauté en paroles*, Ed. Mardaga, Liège, 1991 p.22

[5] Comme nous l'avons signalé dans le chapitre V de notre travail, Apel considère la « communauté indéfinie des chercheurs » postulée par Peirce (et élargie par Royce en communauté d'interprétation) comme l'un des deux énoncés philosophiques fondamentaux accomplissant « une fonction clef dans la transformation du kantisme », (le second étant le concept wittgensteinien de jeu de langage ». Cf « Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendentale Voraussetzung der Socialwissenschaften », *Transformation der Philosophie*, II, p.223

l'égard de la stratégie de fondation »[1] impliquant un désaccord fondamental sur le statut de la philosophie.

S'ils partagent l'héritage du tournant herméneutique, linguistique et pragmatique et que leur horizon commun de précompréhension a mis en évidence le rôle des horizons de précompréhension constituant les ressources qui conditionnent toute possibilité d'entente mutuelle (dans le monde vécu comme dans la discussion argumentée de la philosophie), le différend entre Apel et Habermas portera, en premier lieu, précisément sur la nature des « ressources » auxquelles la discussion philosophique fait appel. « Est-il suffisant » - demandera ainsi Apel dans le premier des trois « penser avec Habermas contre Habermas » [2] - « de faire appel aux mêmes ressources d'entente mutuelle que celles du monde vécu »[3] ? La discussion philosophique - qui n'est pas la communication du monde vécu mais sa réflexion - ne doit-elle pas recourir comme condition de possibilité d'entente mutuelle à des présupposés spécifiques, universels qui « en tant qu'ils fondent la possibilité du doute et constituent à ce titre la *fondation* philosophique *ultime* des prétentions à la validité, transcendent par principe les ressources relativisables des formes de vie historiques-contingentes et sont, à ce titre, *transcendantaux* ? »[4].

---

[1] *Ibid*., p.22

[2] Le premier des trois essais „ Normative Begründung der « Kristischen Theorie » durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit ? Ein transzendentalprgmatisch orientiert Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken" (1989, Suhrkamp) est traduit en français aux éditions de l'Eclat : *Penser avec Habermas contre Habermas* (1990); le second - „Das Problem des offen strategischen Sprachgebrauchs in transzendentalpragmatischer Sicht. Ein zweiter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken" (1994) et le troisième („Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas' Faktizität und Geltung. Dritter, transzendentalpragmatisch, orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken" (1998)) figurent à sa suite dans *Auseindersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes* , Suhrkamp 1998. Même si comme nous l'avons vu, Apel a fréquemment utilisé (et cela depuis sa thèse sur l'humanisme élaborée au cours des années 50) la formule « penser avec… et contre… » et cela à propos de Heidegger, de Wittgenstein comme de nombreux autres auteurs, le fait de l'employer à propos de Habermas est, bien entendu, loin d'être anodin. L'expression même fait, en effet, écho au titre même de l'article que Habermas avait fait paraître le 25/07/1953 dans le journal *Frankfurter Allgemeine Zeitung* : « Penser avec Heidegger contre Heidegger » . Loin d'être ici anecdotique cette précision est, comme le souligne Jean-Marc Ferry, utile « pour comprendre que Apel soupçonne Habermas d'une rechute dans l'historicisme heideggerien » (Cf. J-M Ferry, *Philosophie de la communication*, vol.1, Ed. du Cerf, Paris, 1994). En appliquant à Habermas la formule qu'il avait lui-même employée à l'encontre de Heidegger, Apel pointe, en effet, le dépassement insuffisant - sinon illusoire - effectué par la pragmatique universelle de la pensée heideggerienne. Dans le corps de l'essai, Apel n'hésite pas à rapprocher très explicitement la conception habermassienne de l'herméneutique heideggerienne et gadamérienne. Habermas - écrit-il ainsi - reconnaît depuis la *Théorie de l'agir communicationnel* que « la précompréhension du monde, comme l'admettent aussi Gadamer et les wittgensteiniens, est liée à la communauté factuelle d'une forme de vie déterminée. C'est ce rapatriement de toutes les ressources de l'entente mutuelle à l'arrière-plan d'un monde vécu toujours déjà concrétisé (pour parler avec Heidegger : « *je unsrig* ») qui, pour autant que je puisse en juger, conditionne chez Habermas la contextualité, l'historicité et la contingence de principe des conditions nécessaires de la communication », *Penser avec Habermas contre Habermas*, Editions de l'éclat, 1990, p.13.

[3] *Penser avec Habermas contre Habermas*, Editions de l'éclat, 1990, p.9

[4] *Ibid*., p.9-10

La réponse de Habermas à cette question apparaît à Apel comme souffrant d'un manque de clarté tel qu'il en « menace la cohérence interne voire la consistance »[1]. Habermas voudrait, en effet, « sauvegarder l'universalité des prétentions à la validité inhérentes au discours humain (sens, vérité, véridicité, normativité) ainsi que le caractère d'inconditionalité et d'idéalité qui appartiennent au présupposé contrefactuel et à l'anticipation effective d'un consensus possible de tous les participants imaginables, impliqués dans l'argumentation »[2] tout en maintenant un faillibilisme n'excluant pas plus les énoncés philosophiques que ceux des sciences sociales. Ainsi, s'il se réfère bien à des présuppositions universelles et inéluctables de l'activité communicationnelle et admet qu'on peut les dire « en ce sens transcendantales »[3], il convient pour Habermas de déconnecter ce terme de l' apriorisme qui caractérisait la philosophie kantienne. « Nous appelons « transcendantale » la structure conceptuelle, récurrente dans toutes les expériences cohérentes, tant que l'affirmation de sa nécessité et de son universalité n'a pas été réfutée. Dans cette variante plus faible, on renonce à la prétention de pouvoir en fournir une démonstration a priori », souligne-t-il ainsi[4]. Il n'existe donc pas, pour lui, de différence fondamentale entre les énoncés des sciences sociales reconstructrices et ceux de la philosophie (y compris donc ceux de la pragmatique universelle), différence pouvant justifier une attitude plus prescriptive que simplement médiatrice. Il n'est donc nullement question, pour lui, d'accepter de se référer à une fondation ultime de la raison qu'il juge tout autant impossible qu'inutile. Trop « forte » pour ne pas s'inscrire dans le cadre d'une métaphysique dogmatique, une telle démarche lui semble simultanément trop « faible » pour convaincre le sceptique.

Or, c'est précisément par le biais d'une fondation ultime de la raison que l'on pourra, pour Apel, éviter une métaphysique forte de l'histoire à laquelle la revendication d'une pragmatique universelle se voulant seulement « faiblement » transcendantale n'échappe pas en réalité. Là où Habermas pointe le danger d'une fondation trop forte, Apel voit, en effet, l'illusion d'une version qui se revendique comme plus faible mais qui, par crainte de retomber dans les travers d'une métaphysique dogmatique, rejette la condition même qui lui permettrait

[1] *Ibid*., p.10
[2] *Ibid*., p.10
[3] Habermas, « Signification de la pragmatique universelle », *Logique des sciences sociales et autres essais*, PUF 1987, p.330
[4] *Ibid.* p.355 Dans cet essai paru initialement en 1976, Habermas explique « hésiter à reprendre la terminologie » kantienne, un tel choix pouvant masquer la rupture avec l'apriorisme qu'il souhaite, au contraire, souligner.

d'y échapper, à savoir la justification ultime, a priori (et donc non faillible) du principe de discussion, de l'ouverture caractérisant la discussion argumentée, de l'idée régulatrice du consensus. En refusant de fonder ultimement les idéalisations, en voulant justifier « par le bas »[1] l'universalité, le consensus contrefactuel visé par la discussion, Habermas s'expose donc, selon Apel, à un idéalisme clandestin encore plus fort que celui qu'il souhaite éviter. Mettre les présuppositions de validité à l'abri de la critique et du champ du faillibilisme peut, certes, au premier abord, apparaître comme un signe de fermeture, voire de dogmatisme. Pour Apel, c'est, au contraire, seulement par le biais de cette fondation ultime que la raison évitera de se transformer éventuellement en son contraire. L'a posteriori (même s'il n'est pas un simple constat empirique mais renvoie à une présupposition contrefactuelle) n'est pas suffisant à ses yeux pour échapper au retour d'une métaphysique cachée derrière le refus de la fondation, pour éviter un « reliquat de la philosophie spéculative de l'Histoire »[2].

Inversant la critique, Apel s'efforce donc de montrer que la pragmatique universelle, par son « rapatriement de toutes les ressources d'entente mutuelle à l'arrière-plan du monde vécu»[3], ne peut constituer la réponse aux différents défis, théoriques et pratiques, externes et internes, que la raison trouve face à elle . « D'où la compréhension propre aux sciences sociales reconstructrices (critiques) - pour autant que cette compréhension doit être en mesure de procéder à un jugement d'évaluation - tire-t-elle les critères d'un jugement rationnel des raisons - en particulier les critères de jugement nécessaires à la reconstruction critique des processus de rationalisation, admis conformément aux trois prétentions à la validité du discours humain ? »[4] . Comment « se figurer une éthique déontique qui, au bout du compte ramènerait le caractère d'inconditionnalité de sa validité à une hypothèse empiriquement vérifiable ? »[5], demande-t-il ainsi. Si fonder sans reconstruire revient à s'exposer à l'illusion d'une pensée se développant de façon solitaire en occultant « l'a priori du corps » et des autres, reconstruire sans fonder « ultimement », c'est s'exposer à celle d'un monde vécu indiquant de lui-même le *telos* qui guidera sa reconstruction théorique et l'action que l'on y mène. Pour éviter l'a priori, Habermas renvoie à un hypothétique qui relativise le principe de discussion, « point d'Archimède »[6] d'une fondation ultime de la philosophie qu'il avait trouvé mais dont il ne fait pas, selon Apel, une utilisation appropriée en ramenant, non seulement

[1] *Penser avec Habermas contre Habermas*, Editions de l'Eclat, 1990, p.49
[2] *Ibid*., p.15
[3] *Ibid*., p.13
[4] *Ibid*., p.34
[5] *Ibid*.,p.35
[6] *Ibid*., p.42

la constitution du sens, mais également la justification de la validité aux seules ressources du monde vécu qui fait dès lors l'objet d'une idéalisation.

C'est ce qu'entend montrer plus spécifiquement le second des trois essais consacrés spécifiquement à Habermas[1] dans lequel Apel s'efforce de montrer l'insuffisance de la stratégie habermassienne par le prisme d'une interrogation sur l'usage ouvertement stratégique du langage. Il existe, en effet, « une circonstance disgracieuse » : « dans la pratique de la communication et d'interaction au sein du monde vécu, ce ne sont pas seulement des *critères de validité* qui font office de *bonnes raisons* pour l'acceptation ou la non-acceptation d'actes de parole, mais également des *critères stratégiques de rationalité* »[2] tels les menaces de violence ou suggestions d'avantages comme s'efforcent de le souligner les « « réalistes durs » (par exemple en philosophie sociale, les partisans de la théorie stratégique des jeux »[3]) opposés aux « idéalistes de la communication ». Or, la stratégie habermassienne n'est pas en mesure de relever ce défi aux yeux de Apel. Habermas a, certes, analysé de façon très pertinente l'usage stratégique dissimulé du langage en montrant qu'il est non seulement distinct de l'usage du langage orienté vers la compréhension mutuelle mais qu'il en dépend de façon parasitaire. Cette dépendance de la « persuasion » à l'égard de l'apparence nécessaire de la « conviction » témoigne de la reconnaissance tacite du primat normatif de la rationalité communicationnelle sur la rationalité instrumentale, sans que l'on ait donc, semble-t-il du moins, à quitter le sol du monde vécu.

La question est, toutefois, plus complexe si l'on se réfère à l'usage ouvertement stratégique du langage beaucoup moins pris en compte par Habermas. Ce « déséquilibre » entre l'analyse de l'usage stratégique dissimulé et celle, manquant chez Habermas, de l'usage ouvertement stratégique témoigne, pour Apel, d'une « erreur idéaliste »[4] sur le monde vécu. Précisant qu'il donne, dans un premier temps, raison aux réalistes, Apel souligne dans les

[1] „ Das Problem des offen strategischen Sprachgebrauchs in transzendentalpragmatischer Sicht. Ein zweiter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken", H.Burckhart, *Diskurs über Sprache* (1994) repris dans *Auseindersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes* , Suhrkamp, 1998. Dans un essai de 1987 („Sprachliche Bedeutung, Wahreit und normative Gültigkeit. Die soziale Bindekraft der Rede im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik", *Archivio di filosofia*, LV, p51-88 dont la traduction française est parue en 1991 : « La fondation pragmatico-transcendantale de l'entente communicationnelle illimitée », H.Parret, *La communauté en paroles. Communication, consensus, ruptures*, Ed.P.Mardaga, p.15-34), Apel présentait déjà les grands traits de son analyse sur les acquis et les limites de la stratégie habermassienne développés ensuite dans les essais de 1989 et 1994.

[2] « La fondation pragmatico-transcendantale de l'entente communicationnelle illimitée », H.Parret, *La communauté en paroles. Communication, consensus, ruptures*, Ed.Mardaga, p.25

[3] *Ibid.*, p.19

[4] *Ibid.*, p.26

nombreux essais[1] où il analyse l'usage stratégique non dissimulé du langage, que celui qui parle en prenant, de manière ouverte, la position du pouvoir sans se dissimuler en aucune façon derrière l'apparence de la validité d'arguments pouvant convaincre son interlocuteur, ne *montre* pas qu'il a toujours déjà reconnu la priorité de la forme de communication orientée vers les prétentions à la validité[2]. En ce sens, si la stratégie habermassienne est apte à établir la différence entre une rationalité ouvertement stratégique et une rationalité orientée vers l'entente, elle ne peut, pour autant, établir le primat de l'une ou de l'autre.

Mais cette impossibilité de dégager quasi-empiriquement la dépendance parasitaire de l'usage ouvertement stratégique envers la rationalité communicationnelle ne signifie pas, pour Apel, qu'il convient de capituler devant ce défi et de revenir sur les acquis de l'explication de la force illocutionnaire en termes de condition de validité. « Je n'ai (naturellement !) pas formulé une critique envers Habermas pour ensuite l'abandonner avec l'essentiel de son entreprise » précisera-t-il ainsi[3]. Si la pragmatique universelle échoue, en effet, à démontrer le primat de la rationalité communicationnelle par le biais d'une reconstruction de la pratique dans le monde vécu, cela ne signifie pas que le défi de la critique réaliste ne puisse définitivement être relevé. Certes, quiconque assume ouvertement le point de vue du pouvoir n'a pas besoin de reconnaître la même dépendance parasitaire que celle de celui qui agit startégiquement seulement secrètement. Mais cela n'est juste qu'aussi longtemps qu'il ne cherche pas à justifier son point de vue, qu'il ne cherche pas à fouler « le sol du discours argumentatif »[4]. Aussitôt qu'il s'engage dans une discussion argumentative visant à montrer

---

[1] Cf. notamment « La fondation pragmatico-transcendantale de l'entente communicationnelle illimitée », H.Parret, *La communauté en paroles. Communication, consensus, ruptures*, Ed.P.Mardaga, ; " Ist Intentionalität fundamentaler als sprachlicher Bedeutung?" , Transzendentalpragmatische Argumente gegen Searles Rückkehr zum semantischen Intentionalismus der Bewußphilosophie", *Auseindersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes* , Suhrkamp, 1998; „Das Problem des offen strategischen Sprachgebrauchs in transzendentalpragmatischer Sicht. Ein zweiter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken", *Auseindersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes* , Suhrkamp 1998,

[2] Pour illustrer une telle attitude, Apel se réfère très fréquemment au point de vue des Athéniens dans leurs négociations avec les Méliens en évoquant ainsi *La guerre du Péloponèse* de Thucydide. Ce texte (*La guerre du Péloponèse*, V, 84-116) est ainsi longuement cité dans „ Das Problem des offen strategischen Sprachgebrauchs in transzendentalpragmatischer Sicht. Ein zweiter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken", *Auseindersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes* , Suhrkamp 1998, p.719-722. Apel y fait également référence dans de nombreux autres essais comme « La fondation pragmatico-transcendantale de l'entente communicationnelle illimitée », H.Parret, *La communauté en paroles. Communication, consensus, ruptures*, Ed.P.Mardaga, p.29 ; *Penser avec Habermas contre Habermas*, Editions de l'Eclat, 1990, p.46

[3] « La fondation pragmatico-transcendantale de l'entente communicationnelle illimitée », H.Parret, *La communauté en paroles. Communication, consensus, ruptures*, Ed.P.Mardaga, p.29

[4] *Ibid.*, p.30

qui a raison, il a alors implicitement déjà nécessairement reconnu le droit égal de son interlocuteur.

C'est donc seulement « via le « détour » strictement réflexif d'une réponse à la question des conditions pragmatico-transcendantales de la possibilité d'une argumentation valide et non par le biais d'une ontologie au sens prékantien (suggérant le discours d'un *telos* habitant le langage) et, encore moins, par celui d'une théorie de la communication quasi-empirique (ou d'une sociologie de la communication »[1]) que l'on peut décider, selon Apel, du primat de la rationalité communicationnelle sur la rationalité stratégique. On ne peut convaincre celui qui adopte le point de vue du pouvoir ouvertement qu'il se contredit à partir de ce qu'il montre, mais seulement s'il se transforme en locuteur prétendant à la validité argumentative de son positionnement. On ne peut, non plus, le convaincre d'effectuer ce choix du passage vers le sol argumentatif. Il n'en reste pas moins que dès lors que le stratège ou le sceptique relativiste effectue un tel détour, il ne peut pas ne pas présupposer la priorité de la rationalité communicationnelle (et - comme nous y reviendrons - d'une éthique de la discussion). Cette rationalité est, estime Apel, dès lors fondée « ultimement » et non seulement dans l'attente d'une remise en question au nom d'une faillibilité principielle. Une « différence transcendantale »[2] doit, en effet, être reconnue entre des énoncés faillibles et non faillibles, les hypothèses empiriquement testables et les énoncés réflexifs formulant les présuppositions de tout discours argumentatif. La nier de façon discursive revient à entrer dans une « auto-contradiction performative » dont Apel fera désormais le test de pertinence des pensées reconstruites.

d- « le test de l'évitement de l'auto-contradiction performative »[3]

Si Apel reconnaît, qu'y compris au sein de l'argumentation philosophique, le principe du faillibilisme a un rôle à jouer car on ne peut plus soutenir la « complétude définitive d'un « système de la raison pure » » et qu'il est plutôt nécessaire de penser en termes « d'élargissement réflexif et progressif des horizons transcendantaux »[4], cela ne permet en

[1] „ Das Problem des offen strategischen Sprachgebrauchs in transzendentalpragmatischer Sicht. Ein zweiter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken", *Auseindersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes* , Suhrkamp 1998, p.724
[2] *Penser avec Habermas contre Habermas*, Editions de l'éclat, 1990, p.12
[3] « La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui », Louvain/Paris : Ed.Peeters, 2001, p.68
[4] « La question d'une fondation ultime de la raison », *Critique*, n°413, p.918

aucun cas, selon lui, au principe du faillibilisme de se substituer à celui de la fondation ultime de la raison puisqu'au contraire, il le présuppose, au contraire, de manière incontournable. Le principe de la critique ne peut, en effet, revendiquer la priorité sur celui de la fondation ultime au niveau métascientifique que par la reconnaissance de la prétention a priori universelle de l'argumentation philosophique. La critique présuppose l'existence d'un jeu de langage philosophique dans lequel on peut discuter et mettre en question les autres jeux de langage par une argumentation qui prétend à une validité universelle. La pragmatique transcendantale inverse donc, par une radicalisation de la critique du sens initiée par Peirce et Wittgenstein, l'ordre des priorités entre le principe de fondation ultime « qui prend alors le pas sur le principe de la critique permanente »[1]. Elle se propose donc de fonder ultimement la raison en dégageant ces conditions non critiquables « de possibilité de la critique philosophique intersubjectivement valide et de l'auto-critique.

En procédant à une réflexion sur l'acte d'argumentation, nous découvrons, explique ainsi Apel, qu'il est impossible de prouver l'absurdité de la fondation ultime de la raison sans commettre une « auto-contradiction performative ». Distincte de la contradiction propositionnelle (dire A et non-A), l'auto-contradiction performative est l'incohérence entre la proposition et l'acte d'argumentation. Contrairement au principe de non-contradiction propositionnelle, s'interdire une auto-contradiction performative ne revient pas à suivre un axiome d'une théorie logique mais une exigence d'auto-cohérence sans laquelle on ne peut comprendre aucune argumentation, qu'elle soit tenue par autrui ou par soi-même. Le paradoxe du menteur qui affirme « je mens toujours » réside dans le fait que le locuteur affirme par son acte une présupposition de sincérité qu'il dénonce dans sa proposition. Il en est de même du faillibilisme: « Si le principe du faillibilisme est lui-même faillible, il reste dans cette mesure justement lui-même non faillible et vice-versa »[2]. Pour que le principe du faillibilisme soit pourvu de sens et évite l'auto-contradiction entre le contenu propositionnel et les présuppositions de l'acte qui l'énonce, il doit être limité et fondé sur une évidence philosophique considérée comme non-critiquable.

Apel en arrive donc à formuler un critère permettant de considérer comme ultimement fondés des principes de la philosophie théorique comme pratique : « pourront être considérés comme principes ultimement fondés les présupposés d'argumentation qui ne pourront être

[1] « La question d'une fondation ultime de la raison », *Critique*, n°413, p.917
[2] *Ibid.*, p.918

contestés sans qu'il soit commis d'auto-contradiction performative, et qui, de ce fait, ne pourront justement pas être fondés logiquement sans qu'il soit commis de pétition de principe (circularité) »[1]. Si je ne puis affirmer ou nier un énoncé sans me contredire performativement tout en ne pouvant le fonder déductivement, alors on doit reconnaître qu'il s'agit d'une présupposition pragmatico-transcendantale non faillible.

En se référant à l'analyse de Hintikka[2], Apel peut ainsi montrer que la certitude du « *cogito, ergo sum* » ne repose pas sur une inférence syllogistique, menant de l'essence de ce qui pense à son existence, mais sur le fait que « l'existence du sujet pensant doit toujours être tacitement présupposée afin de pouvoir éliminer comme appropriée la pensée à des personnes fictives, par exemple à Hamlet »[3]. La certitude du « je pense, donc je suis » représente une condition pragmatico-transcendantale de « possibilité du jeu de langage de l'argumentation et n'est en rien révisable ou faillible. Que se passerait-il, en effet, si je disais : « j'affirme par ces mots que je n'existe pas »? Je me placerais en situation d'auto-contradiction performative dans la mesure où la partie propositionnelle de l'énonciation ne s'accorderait pas avec sa partie performative. L'acte de parole accompli par l'énonciation réfute donc la proposition « je n'existe pas », tout comme il réfute (et Hintikka l'a aussi montré) l'affirmation « vous n'existez pas ». Lorsque quelqu'un emploie cette affirmation (face à une apparition fantomatique par exemple), il désigne « réflexivement son acte de communication comme un échec »[4]. La certitude du *cogito* ne repose donc pas sur une introspection solitaire, elle est « simultanément réflexive et communicationnelle ». Toute *épochê*, toute mise entre parenthèses de l'existence du monde et d'autrui, toute tentative solipsiste d'obtention d'évidences, ne peuvent, sans se contredire performativement, être formulées de façon valide intersubjectivement. Autrement dit, pour prendre conscience réflexivement de l'évidence paradigmatique indubitable de la conscience tout en la formulant avec une prétention au sens, Descartes et Husserl devaient nécessairement se considérer comme membres d'un dialogue et « donner à cette intuition la forme d'un argument dans le cadre d'un jeu de langage transcendantal face à une communauté idéale de communication »[5] .

[1] « Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité. Le défi d'une critique totale de la raison », *Le débat*, 1988, n°49
[2] J. Hintikka, « *cogito, ergo sum* : inférence or performance ? », *Philosophical Review*,71,1962, p.3-32
[3] « La question d'une fondation ultime de la raison », *Critique*, n°413, p.922
[4] *Ibid.*, p.923
[5] *Ibid.*, p.924

A l'inverse, de nombreux auteurs ne passent pas avec succès « le test de l'évitement de l'autocontradiction performative », ce « critère négatif de rationalité de la fondation ultime du logos (philosophique) »[1] auquel Apel les soumettra systématiquement dans les reconstructions qui suivront la fondation ultime de la raison. Sera ainsi pointée l'auto-contradiction performative de tous ceux qui défendent une critique totale de la raison (et Apel se réfère notamment -sous l'appellation de ce syndrome contemporain- aux « post-modernes » français inspirés par Nietzsche et Heidegger et tout particulièrement à J.F Lyotard), de tous les tenants d'un faillibilisme sans limite (Peirce, Popper, Albert) ou encore de ceux qui comme Habermas ne revendiquent qu'une fondation « faible » de la raison communicationnelle[2].

Conclusion

Nécessaire et possible : c'est donc ainsi que la fondation ultime de la raison apparaît à Apel à partir des années 70. Soulevant explicitement la question : « pourquoi une fondation ultime transcendantale-réflexive est-elle nécessaire pour une philosophie critico-faillibiliste post-métaphysique ?[3] », Apel explique que la réponse apparaît le plus aisément dans le champ de l'éthique en renvoyant simplement au fait que, sans fondation ultime, on ne peut répondre à la question que pourrait se poser « une jeune personne en pleine crise d'adolescence qui, comme Nietzsche, en vient à questionner toutes les conventions morales traditionnelles et demande : « pourquoi devrais-je agir moralement ? »[4]. Cette question constitue un « défi » d'autant plus nécessaire à relever que l'humanité est confrontée, comme jamais, au besoin d'une éthique universelle que les réponses contemporaines les plus fréquentes (le relativisme ou le choix pré-rationnel en faveur de l'agir moral ou immoral), loin de résoudre, amplifient.

---

[1] *Le logos propre au langage humain*, Ed de l'éclat, p.66

[2] Evoquant le rejet par Habermas de la différence fondamentale entre différentes classes d'énoncés avancée par avancée par Kuhlmann, Apel écrit : « Habermas a rejeté l'argumentation de Kuhlmann par l'assertion suivante : « Il n'y a pas de méta-discours au sens où un discours supérieur pourrait prescrire des règles à un discours qui lui serait subordonné. Les jeux argumentatifs ne constituent pas une hiérarchie ». A-t-il remarqué que cette proposition revendique précisément ce qu'elle nie et qu'elle exprime donc une (auto)-contradiction performative ? », *Penser avec Habermas contre Habermas*, Editions de l'éclat, 1990, p.12

[3] sous-titre de l'article « Can an ultimate foundation of knowledge be non-metaphysical ? », *From a transcendental-semiotic point of view*, Manchester University Press, 1998, p.84

[4] *Ibid.*, p.84

Du côté de la philosophie théorique, l'affirmation de cette nécessité ne va nullement de soi : « le besoin d'une fondation ultime apparaît moins évident en philosophie théorique »[1] surtout si, comme Apel, on ne remet pas en question le principe du faillibilisme en science. Pourquoi, en effet, « une fondation ultime, transcendantale et réflexive est-elle nécessaire pour une philosophie post-métaphysique, critique et faillibiliste ? »[2] Pourquoi la philosophie devrait-elle requérir une fondation ultime quand la science empirique ne le doit pas ? Cela ne révèle-t-il pas un simple « besoin psychologique de sécurité »[3] ? La fondation ultime n'est-elle pas tout simplement comme le disent les partisans d'un faillibilisme illimité « non seulement impossible mais aussi non nécessaire »[4] ?

Ne souhaitant nullement que l'on confonde sa position avec le reniement des apports des auto-critiques de la raison, Apel ne sous-estime pas mais cherche, au contraire, à éviter les mécompréhensions possibles de sa position. « Beaucoup - souligne t-il ainsi - éprouveront certainement de grandes difficultés à comprendre ne serait-ce que le sens et la motivation rationnelle de l'alternative pragmatico-transcendantale que j'esquisse. Croyant en comprendre le sens et la motivation, ils pourraient bien être enclins à y voir l'amorce d'une régression, aussi bien par rapport au *principe du faillibilisme* que par rapport à des concepts que la pragmatique du langage et l'histoire de l'herméneutique ont rendus clairs, qu'il s'agisse de la *factualité*, de l'*historicité* ou de la *contingence* de tout ce qui relève de la « précompréhension » et de l'accord processual en situation d'entente mutuelle »[5].

C'est en retournant leurs critiques éventuelles que Apel va répondre à ceux qui pourraient mettre en avant l'équivalence de la fondation ultime à un « fondamentalisme métaphysico-religieux »[6]. Non seulement, explique-t-il ainsi, l'abandon de la métaphysique traditionnelle (qu'il prône tout comme les tenants du faillibilisme illimité) n'est pas synonyme de renoncement à toute fondation ultime de la raison, mais cette dernière est, au contraire, la seule manière de défendre de manière non-métaphysique le principe du faillibilisme. C'est, en effet, l'équivalence entre « post-métaphysique » et « post-philosophique » qui ne va pas de soi.

---

[1] *Ibid*.,p.84
[2] « Can an ultimate foundation of knowledge be non-metaphysical ? », *From a transcendental-semiotic point of view*, Manchester University Press, 1998, p.84
[3] *Ibid*., p.83
[4] *Ibid*., p.86
[5] *Penser avec Habermas contre Habermas*, Editions de l'éclat, 1990, p.10
[6] « Can an ultimate foundation of knowledge be non-metaphysical ? », *From a transcendental-semiotic point of view*, Manchester University Press, 1998, p.83

Sans fondation ultime de la raison, il est, en effet, impossible d'éviter le relativisme qui conduit Feyerabend à considérer comme équivalents un conte de fée et une hypothèse scientifique (sauf à faire appel à la raison de manière dogmatique, à renvoyer ce choix à une décision irrationnelle ou à évoquer un *telos* (la vérité) sans le fonder). S'il n'est, en effet, nullement question, pour Apel, d'attendre que les hypothèses de la science empirique soient, elles, ultimement fondées, il est essentiel d'éviter l'illusion d'une assimilation de l'histoire des hypothèses scientifiques à l'évolution naturelle des espèces, et de considérer que cela représente, de manière suffisamment adéquate, l'histoire de la science, pour rendre inutile toute fondation ultime de la raison. La falsification d'une hypothèse ne se produit pas, en réalité, avec « une facticité brute ». Elle doit être admise sur la base d'arguments et de justifications. Il s'agit donc d'une entreprise rationnelle qu'on ne peut comprendre à l'aide de présuppositions seulement contingentes. A « l'argument de la particularité » qui évoque la possibilité d'une modification dans le futur de présuppositions actuellement considérées sans alternative, d'une remise en question de leur validité universelle, Apel répond par « l'argument décisif de la critique du sens »[1] : « Si nous voulions essayer de penser aussi ces présupposés comme falsifiables, nous ne serions plus en mesure de donner un sens au concept de falsification et, partant, à celui de substitution des présuppositions admises dans la fiction »[2]. Une déficience réflexive est à l'œuvre dans l'argument de la particularité qui ne lui permet pas d'éviter l'auto-contradiction performative. Si le principe du faillibilisme était lui-même faillible et ne présupposait pas un principe de discussion échappant à la critique (parce que la garantissant et la rendant possible), alors on ne pourrait plus comprendre la signification même de « faillible ». Les énoncés philosophiques se référant au principe du faillibilisme et sa présupposition du principe de discussion ne peuvent en ce sens être corrigés qu'à la marge : s'il est possible de corriger une explicitation, une formulation, perfectible, incomplète ou défectueuse, il ne peut en aucun cas, pour Apel, être question d'aller au-delà. Résumons donc : c'est parce que la discussion argumentative « dans son ouverture antidogmatique » « doit être garantie comme la condition normative de la possibilité même de la critique et de la falsification possibles des hypothèses »[3] que la fondation ultime de la raison est nécessaire du point de vue de la philosophie théorique. Or, apporter une réponse aux défis théoriques et pratiques que nous venons de rappeler est, non seulement nécessaire,

[1] *Penser avec Habermas contre Habermas*, Editions de l'éclat, 1990, p.12
[2] *Ibid*., p.52
[3] « Can an ultimate foundation of knowledge be non-metaphysical ? », *From a transcendental-semiotic point of view*, Manchester University Press, 1998, p.88

mais c'est aussi possible aux yeux de Apel dans la mesure où fonder ne signifie pas nécessairement « déduire » ou dériver quelque chose d'autre chose. Seule cette assimilation habituelle (mais néanmoins discutable) de la fondation à la dérivation rend le trilemme de Münchausen inéluctable. Un autre chemin de fondation est possible passant par la « réflexion transcendantale sur les présuppositions de la pensée en acte qui ne peuvent être niées sans que soit commise une auto-contradiction performative »[1]. Celle-ci constitue un test permettant de distinguer la méthode de la fondation philosophique ultime portant sur les conditions de validité de l'argumentation valide d'un recours à une simple évidence subjective ou à un examen empirique pouvant falsifier des hypothèses scientifiques. Montrer la pertinence de cette voie face aux défis posés à la philosophie théorique et pratique, expliquer pourquoi elle ne tombe pas dans les impasses du trilemme de Münchhausen (et cela contrairement aux autres reconstructions de l'histoire de la science ou de la situation humaine) constitueront les objectifs des essais qui suivront l'affirmation de la nécessité et de la possibilité de la fondation ultime de la raison.

Parce que cette dernière n'est pas synonyme de fondation métaphysique dogmatique, parce qu'elle ne l'est pas non plus d' « infaillibilité personnelle »[2] et que « l'a priori du corps » n'est pas oublié au profit de l'a priori de la réflexion, l'intersubjectivité ne sera pas plus absente après la fondation qu'avant dans les écrits de Apel. Il persistera ainsi à penser « avec » les autres en tirant un apport conceptuel de ces discussions intra-philosophiques ou inter-disciplinaires. Mais, il s'agira aussi pour lui de confronter la pragmatique transcendantale et les reconstructions de l'histoire de la science ou de la situation humaine qui en découlent à d'autres points de vue, en pensant donc aussi « contre » eux et en soulignant fréquemment leur auto-contradiction performative.

Continuant à pratiquer l'échange argumentatif inscrit « systématiquement » dans sa démarche par le biais de reconstructions de pensées connues ou par la prise en compte d'objections exprimées ou anticipées, Apel n'aura, en effet, de cesse de justifier la supériorité de la pragmatique transcendantale et de démontrer comment la circularité pouvant caractériser ses propres reconstructions n'est pas un cercle vicieux mais bien plutôt un « cercle herméneutique » inévitable dans la reconstruction historique. C'est ce que le

[1] « La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui », Louvain/Paris : Ed.Peeters, 2001, p.66
[2] « Can an ultimate foundation of knowledge be non-metaphysical ? », *From a transcendental-semiotic point of view*, Manchester University Press, 1998, p.89

principe d'auto-intégration des sciences reconstructrices (implication historique du principe de l'évitement de la contradiction performative), formulera : « le principe de la discussion indépassable au plan pragmatico-transcendantal doit, en tant que condition de possibilité de la reconstruction de l'Histoire, être aussi simultanément un fait et un *telos* de l'Histoire à reconstruire »[1]. Les explications réductionnistes seront ainsi dénoncées comme auto-contradictoires, la priorité devant revenir à « la reconstruction rationnelle des processus de rationalisation »[2].

Suite à la formulation systématique de la fondation ultime, plusieurs écrits de Apel prolongeront donc de manière systématique les interrogations présentes dès ses premiers travaux en dégageant les implications épistémologiques de la pragmatique transcendantale et en montrant en quoi les défis posés à la philosophie théorique peuvent désormais trouver une réponse. Mais, c'est essentiellement à la philosophie pratique que les essais qui suivront seront consacrés et, plus spécifiquement, à la question de la fondation rationnelle de la morale. De la fondation de l'éthique de la discussion à la réflexion sur la question de son application afin de penser une éthique de la responsabilité, il s'agira, pour Apel, de montrer la pertinence de la fondation ultime face aux défis de la situation humaine.

[1] *Penser avec Habermas contre Habermas*, Editions de l'éclat, 1990, p.44
[2] *Ibid*., p. 44

Chapitre VII

De la fondation de la raison à la complémentarité des types de rationalité dans la philosophie théorique et pratique

Introduction

Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre de notre travail, c'est par une « contribution à la problématique traditionnelle de la théorie de la connaissance » que Apel débuta son itinéraire philosophique. Cherchant à transformer la philosophie kantienne dans le sens d'une concrétisation prenant en compte l'a « priori du corps », insistant ensuite sur l'importance de celui du langage, il fut, toutefois, confronté rapidement à la nécessité d'éviter une détranscendantalisation de la philosophie synonyme d'occultation de l'a priori de la réflexion. La fondation ultime de la raison, obtenue par réflexion sur les présuppositions incontournables de l'acte de langage argumentatif, ne précède donc pas chez Apel l'émergence des questionnements épistémologiques : elle est une réflexion obtenue à partir de reconstructions de thématiques, d'auteurs, de mouvements, toutes guidées par le souci d'éviter des réductionnismes de divers types.

Contrairement aux nombreux essais que Apel consacrera à la philosophie pratique à la suite de ses premières positions systématiques du début des années 70, les textes qui porteront, à partir de cette époque, sur la philosophie théorique ne constitueront donc pas une nouveauté thématique mais des prolongements de ses analyses initiales. Celles-ci se verront, toutefois, justifiées par le « principe d'auto-intégration » - *Prinzip der Selbsteinholung* - permettant à Apel l'évaluation comparative de ses propres reconstructions des processus de rationalisation avec celles qu'il critique. C'est sur cette dimension normative que nous insisterons ici non sans avoir avoir rappelé, rapidement, le cheminement qui y conduisit Apel à partir de ses premières analyses. Si l'axe de la philosophie théorique n'est pas abandonné

par Apel dans les essais postérieurs à la formulation systématique de sa pensée, un changement thématique important s'effectue à partir des années 70, les questions de philosophie pratique (au centre desquelles, comme cela est bien connu, l'élaboration de l' « éthique de la discussion ») devenant l'objet principal de ses écrits. Alors, en effet, que pas un des écrits de Apel antérieur à la période 1950-1970 ne porte sur la philosophie pratique, c'est sur la question de la possibilité d'une fondation rationnelle ultime de l'éthique puis de celle de son application que porteront ensuite un grand nombre de ses essais. Nous y consacrerons l'essentiel de ce dernier chapitre.

En abordant les implications épistémologiques comme pratiques de la fondation ultime de la raison, nous nous efforcerons de mettre en évidence, dans le contenu des idées défendues par Apel, la place réservée à l'intersubjectivité, tout en nous interrogeant sur la permanence de sa propre pratique philosophique.

1. Les conséquences épistémologiques de la fondation ultime de la raison

a- Du questionnement initial au nouveau paradigme épistémologique de « l'entente à propos de quelque chose » : la constance du refus des réductionnismes

Comme il le rappelle lui-même dans sa tentative de « bilan intermédiaire rétrospectif » parue en 1978[1] en faisant explicitement référence à sa dissertation doctorale *Dasein und Erkennen - Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie Martin Heideggers*[2], c'est en réfléchissant à une transformation de la philosophie transcendantale de Kant que, comme nous l'avons vu, Apel débuta ses écrits. Il souhaitait alors reprendre à nouveaux frais le questionnement kantien afin d'y intégrer « le développement des sciences postérieur à Kant (et plus particulièrement les problèmes liés à la compréhension dans les sciences de l'esprit » tout en rompant « le lien avec l'idéalisme transcendantal et l'idée de choses en soi inconnaissables »[3].

[1] „Transformation der Transzendentalphilosophie : Versuch einer retrospektiven Zwischenbilanz", A.Mercier, *Philosophes critiques d'eux-mêmes*, Vol. 4, Bern/Francfort/Las Vegas: Peter lang, p.9-43
[2] Nous avons consacré le premier chapitre de notre étude à ce travail doctoral de Apel, non publié
[3] „Transformation der Transzendentalphilosophie : Versuch einer retrospektiven Zwischenbilanz", A.Mercier, *Philosophes critiques d'eux-mêmes*, Vol. 4, Bern/Francfort/Las Vegas: Peter lang, p.10

« Fasciné » par l'approche heideggerienne et « l'identification fondamentale du comprendre et de l'être-au-monde »[1], Apel pensait, initialement, pouvoir y trouver une base satisfaisante pour élaborer « une épistémologie phénoménologiquement concrétisée des sciences de la nature comme de l'esprit »[2] rendant possible l'intégration de certains résultats de l'anthropologie philosophique au sein d'une philosophie transcendantale. Ce « programme d'investigation d'une raison concrète qui se rapporte au corps »[3] conduira Apel à vouloir mettre en évidence une structure fondamentale partagée par les sciences de l'esprit comme les sciences de la nature, un a priori commun épistémo-anthropologique : le principe de « technognomie » rendant dépendante toute connaissance à l'égard de l'a priori centrique du corps. Concrétisant l'approche kantienne en s'appuyant sur Heidegger (ainsi que sur l'enseignement de Rothacker qui complétait le principe de conscience par celui de la significativité et par la reconnaissance de la présence incontournable d'une « dogmatique »), Apel affirmera donc, dès la fin des années 50, qu'une conscience pure, solitaire, désincarnée ne peut accéder au sens du monde. « Toute connaissance perspective qui éclot le monde présuppose un *a priori du corps centrique* » écrira-t-il ainsi[4]. Ce rapprochement des sciences de la nature et des sciences de l'esprit, en vertu de l'appartenance à une même structure fondamentale, ne conduisait, toutefois, nullement Apel à occulter les différences entre les sciences de l'esprit et celles de la nature[5]. Il s'agissait, pour lui, de dénoncer le paralogisme abstractif scientiste occultant le « principe de technognomie » (et particulièrement la technognomie fondamentale et intersubjective du langage), passant ainsi outre la diversité des « intérêts de connaissance » et celle des types de sciences (diversité à laquelle Habermas faisait alors également référence).

L'unité de l'appartenance à une même structure était donc initialement soulignée pour contrer l'uniformité réductrice de visions scientistes. De nombreux essais de Apel[6] eurent

[1] *Ibid*., p.11
[2] *Ibid*., p.11
[3] « Technognomie, une catégorie épistémo-anthropologique » dans *L'«a priori du corps dans le problème de la connaissance suivi de Technognomie et Postface trente-huit après,* Paris, Ed. du Cerf, 2005, p.47. Nous renvoyons ici au chapitre II de la première partie de notre travail.
[4] *Ibid.*, Postface, p.92
[5] Comme nous l'avons signalé dans le chapitre II de notre étude, Apel reconnaît que l'analogie entre la microphysique et les sciences de l'esprit a des limites, ces dernières ayant affaire à des « objets » au caractère unique et imprévisible et ne pouvant être sursumés mathématiquement (y compris statistiquement).
[6] Cf. par exemple : « Le déploiement de la philosophie analytique du langage et le problème des "sciences de l'esprit », *Transformation de la philosophie*, vol.1, Editions du Cerf, Paris, 2007, p.273-344 ; « Positivisme, herméneutique et critique de l'idéologie », *Transformation de la philosophie*, vol.1, Editions du Cerf, Paris, 2007, p.345-377 ; "The a priori of communication and the foundation of the humanities", *Man and World*, 1972, p.3-37 ; "Types of social science in the light oh human cognitive interests", *Social Research*, 44/3, p.425-70.

ainsi pour objectif de répondre à la question méthodologique : « les sciences de l'esprit devraient-elles imiter les méthodes qui ont si bien réussi dans les sciences de la nature ? »[1] en pointant la thèse d'une reconnaissance nécessaire de la diversité et de la complémentarité des méthodes scientifiques, conformément à la diversité et la complémentarité des intérêts de connaissance. C'est, nous l'avons vu, ce qui guida Apel dans sa reconstruction critique du positivisme logique, de la logique de la « science unifiée » qui limitait la compréhension à un procédé heuristique (la compréhension comme « tasse de café ») ayant éventuellement sa place dans le contexte de découverte (mais non dans celui de justification) et ceci en raison de la présupposition métaphysique du solipsisme[2]. Dès 1965, Apel dénonçait ainsi « l'abstraction constitutive que la « *Logic of science* » pratiquait à l'égard de la dimension pragmatique du langage de la science (du langage dans lequel les problèmes sont posés, ce qui veut dire celui des intérêts de connaissance internes) »[3]. Très tôt dans son itinéraire intellectuel, Apel dénonça donc l'absolutisation d'un intérêt de connaissance particulier.

Loin de pouvoir être réduite - de manière scientiste - à l'idée d'une motivation causale externe, cette notion d' « intérêt de connaissance » s'inscrivait dans le prolongement de la volonté initiale de Apel de concrétiser la philosophie transcendantale et renvoyait donc aux « conditions de possibilité de la constitution de la signification d'objets possibles de l'expérience »[4] . Elle constituait ainsi « le cœur caractéristique d'une philosophie de la science se comprenant elle-même comme une alternative à la « théorie moderne de la science c'est-à-dire à la conception néopositiviste d'une logique de la science unifiée »[5], l'objet d'une « réflexion transcendantale sur ces conditions de possibilité de la connaissance humaine qui ne furent pas prises en compte par l'idéalisme transcendantale de Kant »[6].

Sans vouloir nullement s'élever contre l'intérêt de connaissance au centre du développement des sciences de la nature (intérêt visant la mise à disposition et le contrôle d'un monde de faits distinct du sujet l'expliquant nomologiquement de manière axiologiquement neutre), c'est l'absolutisation scientiste que Apel critique. A côté, en effet, de cet intérêt de connaissance plaçant le sujet face à un objet et visant un savoir de mise à

[1] "The a priori of communication and the foundation of the humanities", *Man and World*, 1972, p.3
[2] Nous renvoyons ici au chapitre IV de la première partie de notre étude et, en particulier, aux pages consacrées à « la métaphysique cachée du positivisme logique »
[3] « Le déploiement de la philosophie analytique du langage » et le problème des « sciences de l'esprit », *Transformation de la philosophie*, Ed. du Cerf, p.313
[4] "Types of social science in the light oh human interests of knowledge", *Social Research*, 1977, 44, p.426
[5] *Ibid.*, p.425
[6] *Ibid.*, p.427

disposition - un « *Verfügungswissen* » - il existe un second intérêt fondamental visant, lui, la compréhension d'autres personnes et l'entente communicationnelle avec elles (le terme de « *Verständigung* » incluant à la fois, comme Apel le souligne souvent, le fait de comprendre la signification (*Verstehen der Bedeutung*) et celui de parvenir à un accord (*Einigung*) avec les autres membres de la communauté de langage). Or, c'est seulement si l'on prend en considération cette diversité des intérêts de connaissance et de leurs combinaisons possibles (et non seulement la diversité des régions de l'être) que l'on peut véritablement différencier méthodologiquement les types de sciences.

Toutes les « sciences sociales » (et Apel, comme il le précise, ne parle pas seulement en employant ce terme « de la pure interprétation des textes mais bien de la connaissance de la réalité socio-culturelle qui constitue le but visé par les sciences historiques reconstructives, par les sciences sociales comparatives et les sciences sociales empiriques systématiques, de l'ethnologie et de l'anthropologie culturelle jusqu'à la théorie sociologique des systèmes et à ce qu'on appelle la science du comportement »[1]) ont une « dimension herméneutique »[2] parce qu'elles portent toutes sur « la réalité des êtres humains et de leurs réalisations culturelles »[3], sur un « sujet-objet » non réductible à un simple « objet ».

Si la constitution de la physique moderne ne fut rendue possible que par le renoncement à toute forme de compréhension communicationnelle et téléologique (renoncement permettant de voir dans la nature un objet explicable selon des lois causales), un tel renoncement ne peut constituer l'objet intentionnel des sciences sociales y compris des sciences comportementales. Les sciences de la nature doivent, en effet, supposer des régularités « qui ne sont pas des règles (ou même des normes) pouvant ou non être suivies ou suivies d'une façon erronée par la nature à la manière d'un sujet d'une action téléologique, mais qui sont des lois déterminant le comportement d'objets naturels dans le sens d'une nécessité causale ou statistique »[4]. Les sciences de la nature ne traitent donc pas du monde comme « histoire ». Contrairement à cela, les sciences sociales doivent, de leur côté, supposer des régularités conçues comme des

[1] « La dimension herméneutique des sciences sociales et sa fondation normative », centre de linguistique française, *Colloque Herméneutique : Sciences, textes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p.184
[2] C'est ce que souligne le titre même d'un texte de Apel (paru initialement en anglais en 1992) « La dimension herméneutique des sciences sociales et sa fondation normative » (Centre de linguistique française, *Colloque Herméneutique : Sciences, textes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997) dans lequel Apel défend comme première thèse l'existence de cette dimension à l'encontre d'une vision de la science unifiée selon le modèle des sciences de la nature.
[3] *Ibid.*, p.184
[4] "Types of social science in the light oh human interests of knowledge", *Social Research*, 1977, 44, p.439

règles ou des normes suivies ou non (et de manière plus ou moins intentionnelle et plus ou moins correctement) par les sujets de l'action qui, par ailleurs, peuvent réagir et modifier ce qui était prévu par la connaissance même de ces prévisions rendues ainsi par nature impossibles[1].

L'identification méthodologique des sciences sociales et des sciences de la nature n'est donc pas pertinente au regard des différences des régions de l'être. Les sciences sociales ne peuvent inférer « à partir d'une correspondance observée entre une régularité imposée de l'extérieur et le comportement observé que la régularité est une règle suivie par les objets comme sujets des actions »[2]. Toute connaissance des sciences sociales est ainsi doublement médiatisée par le langage associant à la théorie des scientifiques le jeu de langage « à la lumière duquel les sujets-objets humains comprennent leur propre comportement de suivi de règle »[3]. L'objectif est, dès lors, de « jeter un pont méthodique entre les deux jeux de langage »[4] par une compréhension conçue comme encastrée dans la communication intersubjective (et non comme un processus psychologique entre individus isolés).

Mais, cette prise en compte de la spécificité ontologique du « sujet-objet » s'effectue, toutefois, à des degrés divers dans les sciences sociales elles-mêmes. La reconnaissance de la particularité de l'objet particulier y est, en effet, plus ou moins présente, témoignant ainsi d'une complexité plus grande que ce que la seule prise en compte de la distinction « sciences de la nature - sciences sociales » pouvait laisser présager. Il est, en effet, possible d'opérer des distinctions à l'intérieur de l'unité que confère aux sciences sociales la particularité de l'objet qu'elles étudient et ceci parce que les intérêts de connaissance ne recoupent pas

[1]Pour illustrer cette impossibilité de toute science sociale de se défaire totalement de la dimension herméneutique au profit d'une description objectivante, Apel évoque dans plusieurs essais l'exemple d'une science comportementale quasi nomologique se proposant d'expliquer et de prédire le comportement des consommateurs. La description et l'explication des comportements de consommation supposent, en effet, l'acquisition préalable « d'une compréhension adéquate des intérêts, des buts et des convictions des gens, bref des raisons de leurs actions. Et pour s'assurer d'une telle compréhension ou pour la vérifier il est à tout le moins utile d'établir une relation avec les gens qui sont l'objet de la recherche, par exemple au moyen de questionnaires, d'interviews et d'autres procédés de ce genre » (« La dimension herméneutique des sciences sociales et sa fondation normative », (Centre de linguistique française, *Colloque Herméneutique : Sciences, textes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p.191). L'impossibilité d'une identification méthodologique complète des sciences sociales et des sciences de la nature est particulièrement mise en évidence, pour Apel, par les paradoxes de Merton (Cf ; R.Merton, *Social Theory and Social Structure*, New York, 1957) montrant que l'attitude des consommateurs varie lorsqu'ils sont informés des explications de leur comportement. Ils influencent ainsi l'histoire par une reconfirmation ou une infirmation des tentatives d'explication, devenant ainsi des « cosujets » des scientifiques ce qu'un objet naturel ne peut être.

[2] "Types of social science in the light oh human interests of knowledge", *Social Research*, 1977, 44, p.440-441

[3] *Ibid*., p.441

[4] *Ibid*., p.441

nécessairement parfaitement les régions ontologiques. Dans la mesure, en effet, où les sciences sociales étudient une réalité située dans l'espace et le temps, elles partagent « plus ou moins avec les sciences de la nature *l'intérêt de connaissance visant l'objectivation* ». Cette objectivation du co-sujet est secondaire par rapport à l'entente communicationnelle normale et intervient quand des difficultés surgissent dans une communauté rendant problématique le fonctionnement de la compréhension communicationnelle. Cela peut ainsi se produire dans le cas d'une « crise affectant le processus de la tradition culturelle ou à l'occasion de la rencontre d'une culture étrangère »[1]. Il est alors nécessaire de formuler des hypothèses herméneutiques et de procéder à une objectivation secondaire des co-sujets humains en s'éloignant temporairement d'une compréhension qui, originellement, est ancrée, enchâssée, dans la communication intersubjective, dans la « *Verständigung* ». Cette objectivation secondaire du co-sujet est plus ou moins poussée selon les sciences sociales. Entre la communication intersubjective de la compréhension normale entre co-sujets et l'objectivation scientiste absolue, des degrés d'objectivation existent, menant d'une proximité encore grande avec l'intérêt de connaissance de la compréhension (comme dans le cas de l'interprétation de textes appartenant à l'histoire où les conjectures herméneutiques sont des compensations face à une distance temporelle empêchant le dialogue réel) à un éloignement qui, s'il ne peut être une rupture complète, témoigne de la primauté accordée à l'intérêt de connaissance de la mise à disposition. C'est le cas des sciences comportementales à la base de la technologie sociale : « l'intérêt de connaissance et le degré d'objectivation sont si rapprochés de ceux que l'on retrouve dans les sciences de la nature, que nous pouvons dire qu'il s'agit d'un cas de science sociale quasi-nomologique », d'un « cas limite »[2]. D'un procédé d'objectivation secondaire légitime, on peut alors passer à une conception méthodologique uniformisante qui, s'efforçant de calquer le modèle des sciences de la nature, tente d'occulter le plus possible la dimension herméneutique. Les types de sciences sociales correspondent donc au degré d'objectivation du sujet-objet étudié et à l'éloignement par rapport à l'intérêt de connaissance de l'entente communicationnelle au profit de celui de la mise à disposition.

Le refus d'une identification uniformisante des méthodologies et des intérêts de connaissance ne signifie toutefois pas qu'il faille, selon Apel, prôner l'idée d'une distinction conduisant à mettre en avant la séparation des opérations scientifiques et l'absence de

[1] « La dimension herméneutique des sciences sociales et sa fondation normative », centre de linguistique française, *Colloque Herméneutique : Sciences, textes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p.179
[2] *Ibid.*, p.191

communauté entre les types de sciences. Très tôt dans son itinéraire intellectuel, Apel insista, au contraire, sur la nécessité de dépasser l'opposition simple entre « expliquer » et « comprendre » en dévoilant « la structure fondamentale commune » aux sciences de la nature et de l'esprit » par la catégorie de « technognomie »[1]. En insistant sur cette « structure complète de l'être-au-monde connaissant »[2], Apel dépassait donc le point de vue de Dilthey en insistant sur le « fait que les sciences de la nature, afin de pouvoir « expliquer » des « faits » dans le contexte de leur apprentissage (par ex. la succession temporelle), doivent d'abord avoir « compris » ces faits « comme étant quelque chose » »[3]. Au fur et à mesure de ses écrits et de la transformation de sa philosophie, Apel ne remettra nullement en question l'idée que toute théorie est imprégnée de langage, encastrée dans une dimension de la communication intersubjective (ce que la persistance d'un héritage solipsiste empêche les positivistes de reconnaître). L'importance qu'il accordera à la sémiotique tripartite de Peirce le renforcera, au contraire, dans son idée que toute connaissance est médiatisée par les signes, par cette « technognomie fondamentale » qu'est le langage et qu'on ne peut remplacer la communauté d'investigation par une pensée solitaire prélinguistique. Transformer sa philosophie ne signifiera pas effectuer un simple retour à Kant et nier l'a priori du « corps collectif de la connaissance »[4].

Mais ce qui lui apparut de plus en plus clairement, c'est l'insuffisance de l'insistance sur la seule question de la « constitution » de la connaissance et la nécessité de reprendre à nouveaux frais celle de la « validité ». Le défi auquel Apel voulut, en effet, faire face ne fut plus celui de la nécessité d'une concrétisation de la philosophie transcendantale mais celui d'une fondation de la raison face à l'oubli non plus de l'être-au-monde mais du « logos ». Refusant la convergence des traditions herméneutique et analytique vers le relativisme, Apel ne se contentera pas de pointer une communauté des types de science par la référence à l'ingérence centrique de l'être-au-monde et de ses intérêts de connaissance mais réorientera sa réflexion sur la *quaestio juris* kantienne.

C'est en soulignant l'existence d'une structure commune aux types de science, une structure de complémentarité des intérêts de connaissance, que Apel proposera d'avancer sur la voie d'une véritable transformation de la philosophie transcendantale. Cette structure sera

[1] C'est notamment ce qu'il fit en 1958 dans *Technognomie*. Cf. le chapitre II de notre étude.
[2] *Technognomie*, p.77
[3] *Ibid*., p.48-49
[4] Postface à *L' « a priori du corps dans le problème de la connaissance »*, p.95

celle de « l'entente à propos de quelque chose » - « *Verständigung über etwas* » - qui joindra à la référence à l'objet, celle de la validation intersubjective. Il faut, en effet, pour Apel, substituer au paradigme de l'épistémologie moderne (la seule présupposition de la relation sujet-objet) « la structure pragmatico-transcendantale de la compréhension communicationnelle et de la formation d'un consensus à propos de quelque chose dans le monde »[1], réunissant (tout en reconnaissant leur différence et en évitant donc tout réductionnisme positiviste ou toute tentation du tout herméneutique) la relation sujet-objet de la connaissance et la relation sujet-cosujet de la communication.

Si dans toute science sociale, une objectivation plus ou moins poussée intervient, l'intérêt de connaissance tourné vers l'entente n'est, à son tour, pas totalement absent du domaine des sciences de la nature. Certes, il ne s'agit pas de dire que l'objet naturel peut être « compris » et de nier les différences ontologiques justifiant des méthodologies différentes mais de souligner que la dimension herméneutique est présente dans la constitution comme dans la validité des théories. La relation sujet-cosujet n'est, en réalité, nullement absente du contexte de justification des sciences de la nature mais doit y être intégrée. C'est, en effet, « au sein de cette dernière dimension, celle de la communication, que l'usage du langage et particulièrement la valeur nominale des termes scientifiques doivent être établis ; c'est finalement dans cette dimension que le consensus (ou la dissension) portant sur des prétentions à la vérité doit être atteint grâce au discours argumentatif »[2]. Le nouveau paradigme épistémologique de « l'entente à propos de quelque chose » remet donc sur le devant de la réflexion philosophique la question de la validité et y répond en intégrant toute connaissance scientifique à la structure du discours argumentatif.

L'intersubjectivité linguistique est donc présente dans la constitution des hypothèses théoriques (toute théorie étant le fait d'une communauté réelle historiquement déterminée) mais elle l'est aussi dans la validité par la référence à la communauté idéale d'argumentation. « Tout type de prétention cognitive à la vérité - écrira ainsi Apel»[3]- et ainsi tout type de connaissance scientifique, repose sur le *discours argumentatif* qui est son *contexte* fondamental de justification. En ce sens, *tout* type d'investigation scientifique- dans les

[1] « La dimension herméneutique des sciences sociales et sa fondation normative », centre de linguistique française, *Colloque Herméneutique : Sciences, textes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p.166
[2] *Ibid*., p.176
[3] *Ibid*., p.174

sciences naturelles aussi bien que dans les sciences humaines- doit participer de la structure propre à *l'entente à propos de quelque chose »* [1].

La fondation ultime de la raison ne s'oppose donc pas à l'idée d'une constitution différenciée de la signification des objets et des types de sciences sur laquelle Apel insistait initialement. Elle la complète au nom d'une unité qui n'est pas uniforme, qui prend toujours en compte les différences ontologiques et celles des intérêts de connaissance, unité permise par la référence à une raison qui n'est pas plus réduite à la rationalité scientifico-technique qu'elle n'est conçue de manière prélinguistique.

En faisant du discours argumentatif le contexte de justification de toute science et en complétant la relation sujet-objet par la relation sujet-cosujet, Apel remettait aussi en question le problème de l'évaluation en s'opposant à l'idée wébérienne d'une neutralité axiologique des sciences sociales. La reconnaissance de la raison communicationnelle (du discours argumentatif) au fondement de la validité de toute science (associée à la spécificité de l'objet à reconstruire) conduira Apel à insister sur la fondation normative d'une dimension

[1] Cette structure est présentée par Apel sous la forme du schéma suivant (« La dimension herméneutique des sciences sociales et sa fondation normative », centre de linguistique française, *Colloque Herméneutique : Sciences, textes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p.178)

KARL-OTTO APEL

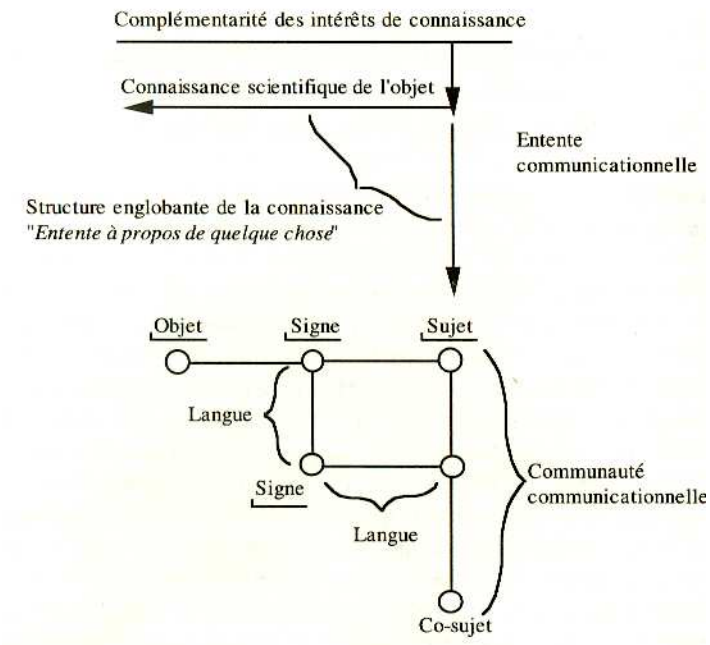


Figure 1

herméneutique présente dans toutes les sciences mais caractérisant, plus spécifiquement, l'intérêt de connaissance des sciences sociales reconstructives.

b- Le cas paradigmatique de l'histoire des sciences et le principe d'auto-intégration

Par la structure de complémentarité de « l'entente à propos de quelque chose » réunissant (sans les confondre) la relation sujet-objet et la relation sujet-cosujet, c'est la dimension herméneutique que Apel introduit au sein même de la science explicative. Comprendre le co-sujet (qu'il s'agisse d'un autre scientifique ou du sujet-objet étudié), ce n'est nullement pour lui recourir à un procédé heuristique psychologique, ou à une empathie pré-linguistique. C'est reconnaître la fonction de la communication intersubjective comme « fondement et condition de la compréhension herméneutique »[1]. Or, comprendre c'est pour Apel (comme pour Habermas) évaluer la validité de prétentions à la validité, c'est juger de raisons avancées par les co-sujets et non pas saisir de façon neutre des contenus de pensée.

Mettre en avant la raison communicationnelle et non la rationalité objectivante, c'est donc, pour Apel, reposer la question de l'évaluation dans le champ de l'épistémologie et rompre avec le positivisme comme avec le « comprendre toujours autrement » de Gadamer ou encore l'idée wébérienne de la neutralité axiologique des sciences sociales. Si Weber acceptait, en effet, l'idée d'une « relation à la valeur », il le faisait au titre d'une précondition heuristique au service d'une science sociale axiologiquement neutre. Il n'admettait pas par là un présupposé inconditionnellement valide, une norme servant à évaluer l' « objet ».

Or, c'est l'histoire même de la science qui mit en évidence la faiblesse interne de cette « relativisation objectiviste du transcendantal »[2], une telle reconstruction représentant, alors, un véritable défi pour la logique de la science et devenant aux yeux de Apel « un paradigme de la reconstruction herméneutique de l'histoire ». Par le biais d'une comparaison[3] entre le sens de la question « pourquoi ? » posée, d'un côté, par un chercheur en science comportementale (par exemple un institut de recherche économique chargé de fournir des

[1] Ibid, p.176 (titre de la troisième partie de cet essai)
[2] *Ibid.*, p.170
[3] Cf. notamment « La dimension herméneutique des sciences sociales et sa fondation normative », centre de linguistique française, *Colloque Herméneutique : Sciences, textes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, et aussi « Das Selbsteinholungsprinzip der kritisch-rekonstruktiven Geisteswissenschaften », paru en 1993 dans G.Seel : *L'art, la science et la métaphysique : Festschrift für A.Mercier* (Bern, Peter Lang p.53-65), repris en 1996 dans S. Dietz : *Sich im Denken orientieren*, Francfort, Suhrkamp, 1996, p.19-32.

prédictions sur le comportement des consommateurs) et par un historien des sciences (se demandant par exemple pourquoi Isaac Newton a intégré le concept d'espace absolu à sa théorie de la nature), de l'autre côté, Apel souligne, en effet, qu'on ne peut réduire ces questions l'une à l'autre en les concevant également sur le modèle d'une interrogation sur les causes de l'occurrence d'un évènement (comme c'est le cas dans les sciences de la nature). Certes, dans les sciences comportementales, l'intérêt de connaissance et le degré d'objectivation se rapprochent de ceux des sciences de la nature, sans pouvoir, toutefois, s'y réduire totalement. La compréhension herméneutique apparaît alors ici comme un procédé heuristique au service d'une explication axiologiquement neutre et l'intérêt de connaissance celui de la mise à disposition. Mais, la question « pourquoi » lorsqu'elle est formulée par un historien de la science, ne peut être entendue ainsi. Il ne peut, en effet, alors s'agir de vouloir effectuer des prédictions sur les réalisations futures de l'histoire de la science mais de s'interroger sur les bonnes ou mauvaises raisons de l'action de Newton. La question « pourquoi » vise ici la compréhension herméneutique des raisons (et non des causes) ce qui signifie également « *juger* et *évaluer* les *bonnes* ou les *mauvaises* raisons que Newton a pu avoir »[1].

C'est ainsi (ce que Apel ne manque pas de souligner), que Popper et son disciple Imre Lakatos qui, initialement, considéraient la sociologie historique comme une science axiologiquement neutre au sens de Weber, furent conduits à changer de point de vue en présentant celle-ci, non comme des changements de paradigmes à la manière de Kuhn, mais comme un processus de progrès interne pouvant être reconstruit par l'évaluation critique. C'est en ce sens que Lakatos distingua « l'histoire interne » et « l'histoire externe » de la science, la première se voyant conférer la priorité méthodologique, l'historien pouvant avoir recours à la seconde seulement après être allé aux limites de la première. Sans comprendre (et donc évaluer) les raisons il est, en effet, impossible de sélectionner même les réalisations pertinentes des scientifiques. Il convient donc de maximiser l'étendue de l'histoire interne et seulement « *quand toutes les tentatives de compréhension herméneutique des raisons sont vouées à l'échec* »[2] de s'abstenir provisoirement de l'évaluation pour une objectivation au service d'une compréhension à venir. Reste à savoir si l'histoire de la science représente un

[1] « La dimension herméneutique des sciences sociales et sa fondation normative », Centre de linguistique française, *Colloque Herméneutique : Sciences, textes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p.193
[2] *Ibid.*, p.194

cas exceptionnel de « *Geisteswissenschaft* » ou s'il s'agit, au contraire, d'un cas paradigmatique.

La première option semble caractériser l'auto-compréhension que Popper et Lakatos[1] pouvaient avoir de l'histoire de la science. Elle s'efforce de maintenir la compatibilité du cas particulier de l'histoire des sciences et de sa dimension normative avec le principe général wéberien de la neutralité axiologique (compatibilité que permettrait la référence à un étalon immanent à la science : celui du progrès dans la recherche de la vérité). En suivant Weber on pourrait souligner - rétorque Apel - que même la rationalité scientifique et l'objectivité doivent être conçues comme reposant sur des choix axiologiques subjectifs ultimement irrationnels, position caractérisant l'esprit du temps et représentée tant par la référence à Nietzsche, qu'à Weber ou à l'existentialisme.

Il s'agit pour Apel, au contraire, de « s'opposer à l'esprit du temps à l'aide d'une stratégie d'argumentation pragmatico-transcendantale »[2] et de généraliser le cas paradigmatique de l'histoire des sciences en l'appliquant « à d'autres disciplines faisant partie d'une reconstruction critique, compréhensive et évaluatrice, des progrès et des régressions dans l'évolution culturelle », Apel citant alors les reconstructions des « processus de rationalisation dans la dimension du droit et même de la morale »[3]. Comme nous l'avons vu, le choix de la raison n'est pas pour lui un possible parmi d'autres, une décision subjective irrationnelle : la raison peut être fondée ultimement par réflexion sur les présuppositions incontournables de l'argumentation. Il est impossible à quiconque argumente de ne pas avoir toujours déjà reconnu l'existence de présuppositions incontournables sauf à tomber dans une auto-contradiction performative. La rationalité argumentative est incontournable « et cela signifie qu'il n'existe aucun point de vue philosophique de la *pure subjectivité* avant la décision pour la rationalité *intersubjectivement* valide de l'argumentation »[4].

Ainsi, la fondation ultime de la raison fournit une fondation normative pour la reconstruction de l'histoire de la science. Mais, cela va bien au-delà puisque la prétention à la

[1] Apel se réfère notamment à l'article « History of science and its rational reconstruction » in Buck et Cohen *Boston Studies in the Philosophy of Science*, tome VIII, Dordrecht, Reidel, 1972
[2] « Das Selbsteinholungsprinzip der kritisch-rekonstruktiven Geisteswissenschaften », S. Dietz : *Sich im Denken orientieren*, Francfort, Suhrkamp, 1996, p. 25.
[3] « La dimension herméneutique des sciences sociales et sa fondation normative », centre de linguistique française, *Colloque Herméneutique : Sciences, textes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p.171
[4] « Das Selbsteinholungsprinzip der kritisch-rekonstruktiven Geisteswissenschaften », S. Dietz : *Sich im Denken orientieren*, Francfort, Suhrkamp, 1996, p.26

vérité n'épuise pas les prétentions à la validité qui comprennent aussi la prétention au sens, à la sincérité mais également à la justesse normative. Loin d'être un cas particulier, l'histoire de la science doit donc préfigurer, aux yeux de Apel, la possibilité de reconstructions de processus de rationalisation non limités à ceux d'une forme particulière de rationalité. « Par là, la situation exceptionnelle de la théorie critico-reconstructrice de la science est relevée en faveur d'un parallélisme principiel des critères d'évaluation de la raison théorique et pratique »[1]. Il est donc possible d'extrapoler la conception de Lakatos et de reconstruire l'histoire de la conscience morale, comme celle des institutions juridiques, sans supposer un *telos* de l'histoire de façon métaphysique, sans, pour autant, s'inscrire, de manière plus ou moins claire, dans le sillage d'une philosophie spéculative de l'histoire[2] mais en appliquant à la dimension historique le principe d'évitement de l'auto-contradiction performative.

C'est le sens de ce que Apel nomme le principe d' « auto-intégration » (« *das Selbsteinholungsprinzip* »)[3] des sciences sociales reconstructrices en vertu duquel « elles doivent reconstruire les progrès et les régressions dans l'histoire humaine, c'est-à-dire qu'elles doivent les comprendre et les évaluer de manière herméneutique, d'une façon telle que la possibilité de leur propre entreprise puisse être vue comme un résultat de l'histoire »[4].
Il ne s'agit donc nullement, dans l'esprit de Apel, de développer par là un point de vue métaphysique sur l'histoire. C'est, au contraire, pour lui, quand on évalue sans fonder que l'on s'inscrit (sans nécessairement le voir) dans une conception dogmatico-métaphysique ou spéculative de l'histoire humaine.

Le principe d'auto-intégration est donc un « point de vue quasi-téléologique »[5] dérivé à partir des présuppositions incontournables de l'argumentation, des prétentions à la validité

[1] *Ibid.*, p.27
[2] C'est ce que Apel reproche à l'ancienne école de Francfort qui « n'a pas su s'affranchir entièrement de la conception hégélienne et marxienne d'une philosophie spéculative de l'histoire qui voulait se substituer à la fondation normative de l'éthique », « La dimension herméneutique des sciences sociales et sa fondation normative », *Colloque Herméneutique : Sciences, textes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p.165
[3] Cf notamment « Das Selbsteinholungsprinzip der kritisch-rekonstruktiven Geisteswissenschaften », S. Dietz : *Sich im Denken orientieren*, Francfort, Suhrkamp, 1996 et « La dimension herméneutique des sciences sociales et sa fondation normative » *Colloque Herméneutique : Sciences, textes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997. Sur son application à l'histoire de la conscience morale (sur laquelle nous reviendrons), Cf. « La fondation de l'éthique de la communication au moyen de présupposés de la pragmatique transcendantale et le problème que pose le stade le plus élevé d'une logique du développement appliquée à la conscience morale », *Discussion et responsabilité*, Ed. du Cerf, Paris, 1998.
[4] « La dimension herméneutique des sciences sociales et sa fondation normative », p.197.
[5] « Das Selbsteinholungsprinzip der kritisch-rekonstruktiven Geisteswissenschaften », S. Dietz : *Sich im Denken orientieren*, Francfort, Suhrkamp, 1996, p.28

permettant de parler d'une « raison communicationnelle » ultimement fondée. Le présentant en cinq étapes[1], Apel explique ainsi que :

1- Les présuppositions incontournables de l'argumentation sont *eo ipso* celles de toutes les sciences et donc des sciences herméneutiques. L'a priori de la discussion argumentative relie ainsi toutes les sciences et la philosophie.

2- Cette reconnaissance de la discussion argumentative, comme a priori incontournable, constitue, elle-même, un « fait de l'histoire »

3- Dans la mesure où la tâche des sciences sociales compréhensives est de reconstruire l'évolution culturelle humaine et d'évaluer les progrès comme les régressions, elles doivent aussi permettre de comprendre comment la conscience de l'a priori du discours argumentatif est devenue un fait de l'histoire. Elles doivent « comprendre leurs propres présuppositions de rationalité comme un *quasi-telos* de l'histoire et dans cette mesure le considérer comme l'étalon normatif de leur compréhension critique »[2]. Sans la reconnaissance de cette « nécessité méthodologique », la reconstruction entrerait en contradiction avec ses propres présuppositions de rationalité. Le principe d'auto-intégration découle donc du principe d'évitement de l'auto-contradiction performative.

4- Il est donc possible de généraliser par extrapolation la thèse de la priorité de l'histoire interne sur l'histoire externe que défendait Lakatos à propos de l'histoire des sciences et d'envisager la reconstruction critique de l'histoire de la science herméneutique (mais aussi des institutions juridiques ou de la conscience morale). Reconnaître que, pour savoir qui a raison (qu'il s'agisse d'hypothèses scientifiques ou de conflits pratiques), pour déterminer si les prétentions à la validité émises sont intersubjectivement valides, la seule voie est celle du discours argumentatif c'est, en même temps, reconnaître les normes morales déterminantes pour la communauté de communication idéale anticipée contrefactuellement dans la communauté de communication réelle. « En gros, cela signifie que nous devons avoir reconnu qu'en principe, tous les partenaires potentiels du discours ont des droits et des devoirs égaux, au sens d'un engagement à la solidarité et à la coresponsabilité, dans l'entreprise commune consistant à soulever et à résoudre des problèmes au moyen d'arguments »[3]. Les normes fondamentales de la communauté idéale de communication peuvent donc être les étalons ultimes des évaluations d'une reconstruction de l'histoire de la conscience morale accordant une priorité à l'histoire interne sur les explications externes.

---

[1] *Ibid.*, p.28-29
[2] *Ibid.*, p.29
[3] « La dimension herméneutique des sciences sociales et sa fondation normative », *Colloque Herméneutique : Sciences, textes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p.196

5- Par ce principe d'auto-intégration, il est possible de montrer l'insuffisance des réductionnismes qui transfèrent la méthode de l'explication causale des sciences de la nature aux sciences sociales reconstructrices et utilisent, pour cela, la structure commune du « rien d'autre que » (que ce « rien d'autre que » renvoie à l'instinct, à l'intérêt ou à la volonté de puissance). Ne pas reconnaître la priorité de l'histoire interne, c'est, en effet, s'empêcher de rendre compte de sa propre possibilité et validité (tout en y prétendant et donc ne pas éviter une auto-contradiction performative).

c- conclusion : « le continuum de la raison entre science et éthique »[1]

La controverse entre « expliquer » et « comprendre » n'est donc résolue par Apel ni par la voie de l'uniformisation des types de sciences reposant sur la reconnaissance d'un seul type de rationalité, ni par celle de leur séparation radicale. Ce qu'il met en avant, c'est une structure de « complémentarité » au sein de l'appartenance à une même raison : la raison communicationnelle présupposée par tout type de science.

Cette structure de complémentarité se distingue donc clairement du « système de complémentarité de la rationalité axiologiquement neutre et des décisions axiologiques pré-rationnelles »[2], de cette « division du travail entre le scientisme et de l'existentialisme »[3] reposant sur une compréhension réductrice de la raison comme rationalité scientifico-technologique et axiologiquement neutre, excluant du champ de la validité intersubjective tout énoncé ne pouvant être dérivé de « faits ».

C'est, en effet, le lien de présupposition inverse que Apel veut souligner en pointant la dépendance des formes particulières de rationalité (qu'il ne s'agit pas de nier) à l'égard d'une raison qui, si elle s'auto-différencie en types de rationalité distincts, n'en garde pas moins une unité donnée par la nécessité incontournable de l'argumentation. Toute hypothèse théorique scientifique présuppose une communauté réelle de communication pour sa constitution et une communauté idéale pour sa validation. La mise entre parenthèses de ce « commun » est une

[1] Nous nous référons ici au titre de l'article : "Types of rationality today : the continuum of reason between science and ethics", dans Th.Geraets, *Rationality today*, Ottawa, University Press, p.307-340
[2] "Types of rationality today : the continuum of reason between science and ethics", dans Th.Geraets, *Rationality today*, Ottawa: University Press, p.311
[3] *Ibid.*, p.311

abstraction, une illusion solipsiste qui ne peut se défendre, de manière argumentée, sans présupposer ce qu'elle nie.

Il faut donc tenir ensemble le refus de l'uniformité et celui d'une diversité sans unité, ne nier ni les types de rationalité, ni l'unité de la raison. C'est ainsi que, dans l'introduction à sa reconstruction de « la controverse expliquer et comprendre »[1], par la voie -comme le précise le sous-titre- d'une « approche pragmatico-transcendantale », Apel écrira que « contre l'absolutisation scientifique (et existentialiste !) de la rationalité méthodique caractérisant la mise à disposition du monde par une objectivation théorique et une démarche causalement explicative, on peut ainsi avancer la conjecture d'un dispositif hypothétique de quatre formes typiquement différentes de rationalité : la rationalité scientifique de l'analyse causale présuppose la rationalité technologique de l'action rationnelle par rapport à un objectif, laquelle de son côté présuppose la rationalité herméneutique de la compréhension, ou celle de l'entente , et, ce faisant, la rationalité éthique »[2].

Si dans ses premiers écrits, c'est par la question de la constitution du sens que Apel articule théorie et pratique, en remettant au premier plan la question de la validité par une démarche réflexive, il orienta sa réflexion sur une dimension morale, toujours déjà implicitement reconnue par celui qui argumente. Cela devait lui permettre de fonder un jugement critique (déjà présent avant la fondation ultime) sur les implications sociales d'une conception de la rationalité réduite à sa version scientifico-technologique, à savoir la réduction de l'autre à un objet manipulable[3].

La mise en évidence du lien de présupposition menant de la rationalité scientifique à la rationalité herméneutique et de la rationalité herméneutique à la rationalité éthique constituera l'objet de nombreux essais que Apel publiera à partir du début des années 70. Ils seront d'abord centrés sur la question de la fondation de l'éthique de la discussion. Mais, si le temps ne doit pas, pour lui, vaincre le *logos,* Apel sera, toutefois, conduit, à partir de la fin des

[1] *Die Erklären- Verstehen Kontroverse in transzendentalprgmatischer Sicht*, Suhrkamp Verlag, 1979. Traduction française *La controverse Expliquer-Comprendre, une approche pragmatico-transcendantale*, Ed. du Cerf, Paris, 2000

[2] *La controverse Expliquer-Comprendre, une approche pragmatico-transcendantale*, Ed du Cerf, Paris, 2000, p.23

[3] Comme nous l'avons signalé dans le chapitre V de notre travail, en 1966, bien avant d'avoir exposé l'idée d'une fondation ultime de la raison, Apel évoquait déjà les « conséquences pratiques funestes » de la réduction de tout intérêt de connaissance à l'intérêt de la mise à disposition. Cf. « Positivisme, herméneutique et critique », *Transformation de laPhilosophie*, Ed. du Cerf, vol.1, p.375

années 80, à orienter sa réflexion vers la question de l'application de l'éthique de la discussion rapportée à l'histoire afin d'éviter l'abstraction de l'histoire et de la communauté réelle des hommes dans le temps.

2- L'éthique de la discussion : de la question de la fondation à celle de l'application.

a- L'éthique à l'âge de la science : une fondation nécessaire et possible

Telle que Apel la présente, la situation humaine est, comme nous l'avons déjà souligné, celle d'un être nécessairement placé devant la nécessité de répondre à des défis externes de manière créatrice en l'absence d'une assurance instinctuelle animale[1]. Les retombées technologiques de la science, les conséquences et effets secondaires entraînés par le développement du savoir guidé par l'intérêt de la mise à disposition ont, toutefois, intensifié dramatiquement ce défi initial en plaçant l'homme devant le paradoxe apparent d'une science apparaissant comme « l'instance rationnelle qui rend la fondation rationnelle d'une éthique de la responsabilité à la fois nécessaire et principiellement impossible »[2]. Caractérisant la situation d'après 1945 dans un texte paru en 2001, Apel confirmera un verdict prononcé dès l'essai clôturant le deuxième volume de *Transformation de la philosophie :* face à des défis externes qui ont atteint au vingtième siècle « un sommet jusqu'alors inégalé »[3] et à la nécessité donc d'une éthique universelle (et non seulement d'une méso-éthique renvoyant à des institutions particulières), les ressources internes de l'éthique philosophique se sont avérées insuffisantes, constituant ainsi elles-mêmes un « défi à l'éthique par leurs apories ». Ni le système idéologique d'intégration du devoir-être dans l'être qui régnait à l'Est, ni le système occidental de division du travail entre le rationalisme scientifique et l'existentialisme n'ont permis de fonder en raison une éthique à portée universelle.

L'aporie du dogmatisme et l'aporie du décisionnisme ne sont, toutefois, pas sans lien. C'est, au contraire, un même présupposé qui est à l'œuvre : celui d'une conception de la raison réduite à un type de rationalité qui, pourtant, loin d'être exclusif, en présuppose d'autres. C'est, en effet, en raison de l'équivalence présupposée de toute fondation avec une

[1] Nous renvoyons ici au chapitre VI de notre travail
[2] *Ethique de la discussion*, Ed. du Cerf, Paris, 1994, p.24
[3] *La Réponse à l'Ethique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, Ed. Peeters, Louvain, Paris, 2001, p.45

déduction, de toute forme de rationalité avec la rationalité scientifico-technologique, axiologiquement neutre, de la validité avec l'objectivité que l' « esprit du temps » s'est avéré incapable de fonder une éthique à la hauteur des problèmes rencontrés par l'homme. « Par la fixité scientiste du concept de rationalisation dans le sens de la neutralité axiologique », la science rendait « impossible la *fondation rationnelle* de l'éthique universellement valide qui était pourtant requise »[1].

Une telle division du travail conduisant à l'exclusion des normes morales du domaine de la raison repose, toutefois, sur l'assimilation de toute fondation à une déduction et, associée au refus de toute évidence, cette présupposition aboutit (au mieux) à la thèse du faillibilisme pour la raison théorique et à la seule reconnaissance de l'adaptation des moyens aux fins par une rationalité stratégique, incapable de se prononcer sur le bien-fondé des fins, dans le champ de la raison pratique.

S'il est encore possible dans le domaine théorique, de tenter de « sauver » la validité intersubjective des théories scientifiques (de manière toutefois provisoire) en l'assimilant à l' « objectivité », ce n'est nullement le cas, semble-t-il alors, dans le domaine de la raison pratique puisque, conformément à l'interdit humien, on ne peut dériver des normes de faits, le devoir-être de l'être, sans accomplir dès lors un « paralogisme naturaliste »[2]. Cette raison, réduite à la rationalité axiologiquement neutre, ne peut donc elle-même se fonder. Des décisions irrationnelles semblent alors motiver le choix de la raison et rendre impossible le dépassement, dans le champ de la pratique, d'un relativisme (associé, éventuellement, à la seule reconnaissance de la rationalité stratégique ne se prononçant pas sur la désirabilité des fins), ou d'un contractualisme incapable de faire face véritablement à l'argument du parasitisme.

C'est, nous l'avons vu, en remettant en question ces présupposés que Apel parviendra à développer l'idée d'une fondation ultime de la raison concernant le champ théorique comme pratique. En dévoilant le présupposé solipsiste à l'oeuvre derrière ces réductions de la rationalité à l'un de ces types, Apel aboutira à une conception non relativiste des sciences et de l'éthique. Si on parvient à la conclusion de l'impossibilité d'une fondation rationnelle

[1] *Ibid.*, p.51
[2] Apel emploie à plusieurs reprises cette expression employée initialement comme il le précise par G.E. Moore dans *Principa Ethica*, Cambridge, 1903

d'une éthique normative, c'est, en effet, parce que l'on présuppose « qu'une personne seule peut rester un sujet incontournable de pensée et de connaissance même si l'existence d'autres sujets pensants est « révoquée en doute » (ou, comme disait Husserl, « mise entre parenthèses ») »[1]. En suivant cette présupposition solipsiste, aucune intersubjectivité transcendantale n'est reconnue et c'est l'objectivité qui apparaît comme assurant la validité intersubjective : « tout semble ainsi aller comme si la raison pouvait être pensée comme une faculté du sujet autarcique pour lequel seuls des objets sont pensables ou connaissables »[2].

En partant, au contraire, non pas du solipsisme mais de « *l'intersubjectivité transcendantale de la pensée en acte* »[3], on reconnaît la nécessité pour la pensée de passer par un langage public, y compris dans le cas d'une pensée empiriquement solitaire car transcendantalement toujours reliée aux autres. La pensée solitaire, ce « dialogue sans voix de l'âme avec elle-même » qu'évoquait Platon[4] est, en effet « l'intériorisation d'un dialogue réel avec des partenaires qui peuvent avoir fonction d'opposants et donc doivent être convaincus par des arguments »[5]. Cette reconnaissance de l'intersubjectivité transcendantale permet de montrer que la validité intersubjective n'est pas l'objectivité qui, au contraire, la présuppose. C'est précisément cette forme de rationalité liée à l'échange intersubjectif que l'absolutisation de la rationalité scientifico-technique tente d'occulter. Or, dans la mesure où la fondation réflexive de la raison communicationnelle met également en évidence des normes éthiques fondamentales, il devient possible de dire que si la science n' « implique » pas une éthique qu'elle pourrait « déduire », elle la « présuppose ».

Tirant alors parti des apports de la philosophie transcendantale comme de ceux du dernier Wittgenstein, de Peirce et de la théorie des actes de langage, Apel forgera avec Habermas[6], à partir du début des années 70, « l'éthique de la discussion », éthique présupposée par quiconque pense et parle sérieusement. Quand nous parlons en prétendant à

---

[1] *La Réponse à l'Ethique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, Ed Peeters, Louvain, Paris, 2001, p.67
[2] *Ibid*., p.67
[3] *Ibid*., p.67
[4] *Sophiste*, 263d
[5] *La Réponse à l'Ethique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, Ed Peeters, Louvain, Paris, 2001, p.68
[6] Apel ne se cachera jamais de cette élaboration conjointe de l'éthique de la discussion. Il écrira ainsi que « Bien qu'elle soit fondée chez Habermas à l'aide d'une pragmatique universelle et chez moi à l'aide d'une pragmatique transcendantale, l'éthique de la discussion (ou de la communication) est une approche que nous avons pour l'essentiel définie et défendue en commun » (« L'éthique de la discussion : sa portée, ses limites », *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.1 : l'univers philosophique, Paris : PUF, 1989, p.154)

la validité, nous avons toujours, en effet, déjà reconnu implicitement qu'il est impossible d'identifier et de résoudre un problème autrement que par le moyen de discussions et en visant le consensus de tous les partenaires possibles de discussion. Si donc le sujet pensant s'inscrit dans une « communauté réelle de communication » avec laquelle il partage des jeux de langage et des certitudes paradigmatiques, il s'inscrit aussi dans une « communauté idéale de communication » qu'il présuppose nécessairement sur un mode contrefactuel.

Quiconque prétend à une pensée valide a ainsi nécessairement toujours déjà reconnu que c'est seulement par le médium du discours argumentatif que les problèmes doivent être résolus (et non par l'usage de la force ou de la persuasion). Il a nécessairement toujours déjà reconnu qu'il doit tendre vers le consensus de tous les partenaires possibles qu'il doit donc penser comme pourvus de droits égaux (il s'agit là de la norme fondamentale de la justice, de l'égalité des droits des partenaires de discussion à faire valoir leurs intérêts et leurs hypothèses théoriques par des arguments) et comme porteurs d'une égale responsabilité dans l'identification et la résolution des problèmes. La réflexion pragmatico-transcendantale sur les présupposés de l'argumentation dévoile ainsi la solidarité primordiale des membres de la communauté de discussion, solidarité constituée par « le caractère co-originel des droits égaux et de l'égale co-responsabilité au niveau de la reconnaissance réciproque de tous les partenaires possibles de discussion ». Parce qu'argumenter c'est présupposer « une coopération non restreinte de co-sujets de pensée, il devient clair également que l'argumentation présuppose aussi des *normes éthiques fondamentales* »[1].

b- Les deux niveaux de l'éthique de la discussion

La reconnaissance de principes transcendantaux, a priori valides, de l'éthique de la discussion ainsi fondée ne signifie nullement, pour Apel, la possibilité d'en déduire « logiquement » des normes matérielles concrètes. Si l'éthique de la discussion est formaliste, universaliste et fait volontairement abstraction des circonstances pour sa fondation, il s'agit d'un « formalisme procédural » qui délègue la justification des normes matérielles adaptées aux circonstances particulières à des discussions pratiques que les personnes concernées, à plus ou moins long terme, ou leurs représentants doivent avoir. Dans sa fondation, l'éthique de la discussion ne supprime pas la communauté de communication réelle mais prescrit à ses

[1] *La Réponse à l'Ethique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, Ed Peeters, Louvain, Paris, 2001, p.69

membres des principes formels dont le respect rend seul possible une éthique de la responsabilité solidaire. Elle se borne donc « à mettre en évidence une procédure de formation de la volonté, elle cède la place aux personnes concernées dès lors qu'il s'agit pour elles de devoir trouver une réponse à leurs questions pratico-morales »[1]. Elle doit donc reconnaître ses limites et être modeste en renvoyant aux discussions pratiques collectives concrètes les réponses substantielles apportées.

Il n'est donc pas question - et Apel insiste souvent sur ce point - de confondre à nouveau « fondation » et « déduction » et « d'attendre du philosophe qui se fait l'avocat de l'éthique de la discussion, qu'il puisse dériver de son principe des normes - morales ou bien juridiques - ayant trait à une situation donnée, des normes qui établiraient, par exemple, qu'il est recevable de mettre en œuvre le génie génétique ou la fertilisation extra-utérine, d'utiliser l'énergie nucléaire (et donc de « gérer » les déchets), de recourir à l'euthanasie, qui justifieraient le caractère licite de l'expérimentation animale, ou bien encore qui permettraient d'apprécier - comme on me l'a un jour demandé - s'il faut ou non accepter en République fédérale l'Initiative de défense stratégique (IDS) »[2]. Contrairement aux discussions purement théoriques des sciences, les intérêts de vie des participants ne sont pas mis entre parenthèses dans ces discussions pratiques. Ils sont, au contraire, tous étudiés. Il existe, cependant, une analogie avec l'auto-reddition (cette exigence de « *selfsurrender* » que Peirce évoquait à propos des scientifiques) car, s'il ne s'agit pas ici de faire abstraction des intérêts vitaux finis, la subjectivité est également dépassée au profit d'une « « transsubjectivité » de la représentation argumentative des intérêts »[3].

S'il est donc nécessaire de reconnaître une certaine « modestie » au philosophe défendant l'éthique de la discussion, celle-ci ne doit pas, selon Apel, être confondue avec une « fausse modestie », renonçant à la prétention de fondation ultime de la raison pratique. L'éthique de la discussion est donc « cognitiviste » au sens où elle s'oppose au décisionnisme ou à l'irrationalisme et « met l'accent sur la part de raison qu'elle saisit dans la validité

[1] « L'éthique de la discussion : sa portée, ses limites », *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.1 : l'univers philosophique, Paris, PUF, 1989, p.155
[2] « La portée éthique du sport du point de vue de l'éthique de la discussion », *Discussion et Responsabilité*, vol. 1, Ed. du Cerf, Paris, 1996, p.158
[3] « L'éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique », Presses universitaires de Lille, p.125

(l'obligation) afférente à un principe du bien en tant que principe de ce qui doit être fait cette éthique cognitiviste en ce sens et universaliste »[1].

Articulant la fondation réflexive d'un principe qui renvoie lui-même la résolution de tous les problèmes aux discussions pratiques, aux arguments pouvant faire l'objet du consensus de toutes les personnes concernées, l'éthique de la discussion est donc, d'emblée, une éthique à deux niveaux. C'est seulement dans le cadre des discussions pratiques réelles que les intérêts des personnes concernées pourront être exprimés, en intégrant ainsi le savoir faillible et évolutif des experts sur les conséquences possibles des décisions prises. La résolution de problèmes moraux ne peut, en effet, ne pas faire appel à des discussions pratiques réelles puisqu'on ne peut « déduire » ce qui est lié à notre « être-jeté », les contingences historiques, les connaissances sur les conséquences de nos décisions. Mais, dans ces discussions pratiques, il s'agit de trouver de manière co-responsable et conformément aux procédures idéales quelles normes pourraient faire l'objet du consensus idéal de toutes les personnes concernées. La résolution des problèmes moraux doit, en ce sens, relever de discussions pratiques soumises au principe régulateur de l'universalisation que Apel formule ainsi : « doivent être établies les normes matérielles qui, au cas où elles sont suivies de façon générale, auront probablement des conséquences acceptables par toutes les personnes concernées »[2].

Parce qu'il évoque le mieux cette éthique à deux niveaux reconnaissant à la fois la communauté réelle et la communauté idéale de communication, c'est le terme d' « éthique de la discussion » et non plus celui « d'éthique de la communauté communicationnelle idéale » qu'il avait employé initialement, dans l'essai de 1973, que Apel sera conduit à privilégier. Il expliquera ainsi, en 1990, le choix de ce terme en faisant valoir deux raisons : « Premièrement, ce titre renvoie à une forme particulière de la communication - soit le discours argumentatif - en tant que medium de la fondation concrète des normes ; deuxièmement, il renvoie au fait que c'est le discours argumentatif - et pas n'importe quelle forme de communication dans le monde de la vie - qui contient l'a priori rationnel de

[1] « L'éthique de la discussion : sa portée, ses limites », *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.1 : l'univers philosophique, Paris : PUF, 1989, p.154

[2] *La Réponse à l'Ethique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, Ed Peeters, Louvain, Paris, 2001, p.71. Apel signale lui-même que ce principe régulateur correspond au principe d'universalisation « U » formulé par Habermas dans *Moralbewubtsein und kommunikatives Handeln*, Francfort, 1983 (traduction française : *Morale et communication*, Paris, Cerf, 1986)

fondation pour le principe de l'éthique »[1]. Celui qui argumente se trouve donc dans une situation dialectique : il présuppose à la fois une communauté réelle historique et à une communauté idéale de communication qui est, elle-même, la « possibilité réelle de la société réelle »[2] même si elle n'y est pas réalisée.

En dévoilant le double « a priori de la communauté communicationnelle », Apel s'efforce donc, non pas de supprimer toute contradiction (au profit de la seule reconnaissance de la situation historique ou, au contraire, de l'idéal) mais de la penser, non comme une contradiction logico-formelle, mais comme une « dialectique historique inachevée »[3] dont la solution constitue une stratégie morale à long terme guidée par deux principes régulateurs fondamentaux : « premièrement, garantir dans tous nos faits et gestes la survie de l'espèce humaine en tant que communauté réelle de communication, et deuxièmement, réaliser la communauté idéale dans la communauté réelle de communication ». Si la communauté réelle est la condition de la communauté idéale, cette dernière en constitue le but auquel la communauté réelle ne peut que se référer contrefactuellement.

Or, si quiconque argumente reconnaît nécessairement « au moins implicitement toutes celles des prétentions possibles de tous les membres de la communauté de communication qui peuvent être justifiées par des arguments raisonnables (à défaut de quoi la prétention de l'argumentation se limiterait thématiquement à elle-même), et il s'engage à justifier par des arguments toutes les prétentions à l'égard des autres »[4], cela ne peut pas ne pas concerner, en premier lieu, le philosophe qui se caractérise, précisément, par ce choix de la raison sur lequel insistait également Eric Weil[5]. Il n'est donc guère surprenant mais, au contraire profondément cohérent, que, suite à la fondation de la raison théorique et pratique, la pratique intersubjective de Apel n'ait pas disparu au profit d'une présentation monologique de ses thèses. La fondation de l'éthique de la discussion renforcera, au contraire, en lui donnant un nouveau sens - celui du respect d'un engagement moral - une pratique dialogique de la philosophie initialement justifiée par la nécessité herméneutique de l'écoute technognomique des autres visions du monde. Mieux comprendre l'éthique de la discussion demande donc de nous

[1] « L'éthique du discours comme éthique de la responsabilité : une transformation post-métaphysique de l'éthique kantienne », *Revue de métaphysique et de morale*, 98/4, 1993, p.506.
[2] « L'éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique », Presses universitaires de Lille, p.131
[3] *Ibid*., p.132
[4] *Ibid*., p.125
[5] Cf. E. Weil, *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris, 1996

tourner vers ces autres philosophes « avec et contre » qui Apel l'a pensée, en reconfirmant volontairement par cette pratique alter-référentielle une éthique déjà implicitement reconnue. Cette prise en compte des autres co-sujets philosophes prend, dans les essais que Apel consacre à l'éthique de la discussion, la forme de la reconnaissance des apports des autres membres de la communauté réelle, historique, des philosophes. Cela lui permet de caractériser *via negationis* sa pensée en pointant les différences essentielles par rapport aux points de vue ayant contribué à la former. C'est alors, notamment, sur l'héritage de Kant et de Hegel que Apel insiste particulièrement. Mais, il s'agit également de prendre en compte et de répondre aux objections argumentées formulées à son encontre en pointant parfois l'auto-contradiction performative de ses partenaires de discussion.

c - Une éthique de la discussion pensée « avec… et contre… » les autres membres de la communauté d'argumentation de la philosophie

Comme nous avons eu déjà à plusieurs reprises l'occasion de le souligner, Apel, en cohérence avec le contenu des idées qu'il développe, ne présente jamais sa pensée comme une création *ex nihilo*, faisant abstraction de l'histoire de la communauté de discussion de la philosophie. Il est inconcevable, pour lui, de fonder sans passer par des reconstructions critiques témoignant des apports et évaluant les insuffisances des théories philosophiques qui ont contribué à la constitution de sa pensée.

Présentant son projet comme celui d'une transformation de la philosophie transcendantale qu' « *after all* - souligne-t-il - nous devons bien à Kant »[1] et l'éthique de la discussion, elle-même, comme une « transformation postmétaphysique de l'éthique kantienne »[2] ou encore comme une « transformation critique et comme prolongement de l'éthique kantienne »[3], c'est à Kant que Apel se réfère de manière privilégiée pour caractériser l'éthique de la discussion qu'il défend.

Il est, en effet, possible de considérer le postulat régulateur du consensus de tous les partenaires possibles de discussion comme une nouvelle version du principe kantien de

[1] « Kant, Hegel et le problème actuel des fondements normatifs de la morale et du droit », *Discussion et Responsabilité*, vol 1 *L'éthique après Kant*, Ed. du Cerf, Paris, 1996, p.39
[2] « L'éthique du discours comme éthique de la responsabilité : une transformation post-métaphysique de l'éthique kantienne », *Revue de métaphysique et de morale*, 98/4,1993, p.506
[3] Sous-titre du chapitre 5 de *La Réponse à l'Ethique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, Ed Peeters, Louvain, Paris, 2001, p.78

l'universalisation, un « équivalent à l'impératif catégorique de Kant »[1], de voir dans la communauté idéale de communication, une reprise de ce que Kant évoque par le « règne des fins » (communauté que les êtres purement raisonnables constituent avec Dieu) et dans l'éthique de la discussion une nouvelle façon de déchiffrer un fait de la raison qui n'est, ni pour Apel ni pour Kant, un fait empirique. Cela justifie le fait que Apel ne parle pas de rupture avec l'éthique kantienne mais de transformation critique.

Les changements apportés sont, toutefois, importants. C'est en les pointant que Apel montre à plusieurs reprises, *via negationis*, la spécificité de l'éthique de la discussion et sa pertinence face aux nombreux défis externes comme internes.

La différence essentielle tient au fait que, contrairement à l'éthique kantienne, l'éthique de la discussion ne part pas « d'une supposition métaphysique « transcendante » mais bien d'une *réflexion transcendantale* montrant que l'appel à une communauté idéale de communication est une incontestable *présupposition de l'argumentation* »[2]. Ce qu'il faut dépasser, pour Apel, dans la philosophie transcendantale kantienne (et donc aussi dans l'éthique), c'est essentiellement sa « métaphysique dualiste ». Par là, Apel précise entendre « aussi bien le dualisme du « monde phénoménal » et des « choses en soi » inconnaissables que celui, en particulier, qui est au principe de l'éthique, du « moi empirique » et du « moi intelligible » qui fait de l'homme, selon Kant, le « citoyen de deux mondes » »[3]. Réduisant le connaissable à une nature déterminée causalement, Kant ne pouvait pas plus parvenir à penser « l'esprit objectif » au sens de Hegel (qui sera ensuite défini comme l' « objet » des sciences humaines) qu'à fonder autrement que métaphysiquement l'impératif catégorique.

Cette métaphysique dualiste imposait ainsi « de lourdes contraintes à l'éthique kantienne »[4]. En plaçant le sujet connaissant (pensé de façon solipsiste) face à une nature causalement déterminée et en excluant ainsi du monde empirique toute motivation provenant de normes morales (et non d'inclinations), Kant s'empêchait de penser le rôle des habitudes et des institutions de la communauté réelle de communication. Il ne pouvait, de même,

[1] *La Réponse à l'Ethique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, Ed Peeters, Louvain, Paris, 2001, p.71
[2] *Ibid.*, p.80
[3] « Kant, Hegel et le problème actuel des fondements normatifs de la morale et du droit », *Discussion et Responsabilité*, vol 1 L'éthique après Kant, Ed. du Cerf, Paris, 1996, p.46
[4] *La Réponse à l'Ethique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, Ed Peeters, Louvain, Paris, 2001, p.80

concevoir la responsabilité pour les conséquences futures de nos actions, celle-ci présupposant l'intervention dans le monde d'une causalité par liberté et le dépassement de l'opposition nécessité-liberté par une relation de complémentarité.

Relever le défi d'une éthique de la co-responsabilité impliquait le dépassement d'une éthique de la conviction déléguant, en raison de son dualisme, la responsabilité des conséquences de nos actes à Dieu. Dans une telle optique, l'individu est surchargé, ayant la tâche d'examiner seul si une maxime d'action peut devenir une loi universelle sans que des discussions pratiques éclairent les intérêts des partenaires possibles et les conséquences prévisibles des actions. La communauté est, par contre, occultée tant dans la constitution des maximes d'action que dans l'examen, en co-responsabilité, de leur universalisation possible. L'éthique kantienne apparaît donc à Apel comme une éthique déontologique abstraite de l'histoire, du passé comme du futur, simplifiant la complexité des discussions morales. Contrairement à Kant (pour qui l'homme ordinaire peut toujours savoir ce qui est son devoir), justifier une norme demande, pour Apel, une procédure intersubjective complexe impliquant à la fois la prise en compte la diversité de points de vue de toutes les personnes concernées possibles comme de tous ceux disposant de connaissances sur les effets prévisibles de nos décisions.

Le dualisme kantien est donc un obstacle à dépasser dans la philosophie théorique comme dans la philosophie pratique et, en ce sens, il convient de se tourner aussi vers Hegel. « Tous les aspects essentiels de la critique hégélienne de Kant doivent, dans une transformation aujourd'hui effective de la philosophie transcendantale, être pris en compte si l'on veut opérer une telle transformation. Cela vaut particulièrement pour la critique hégélienne du dualisme métaphysique inhérent à la philosophie théorique et pratique de Kant » écrira ainsi Apel[1]. Interprétée par le prisme de la critique du sens peircienne (dont elle se rapproche, à ses yeux, fortement[2]), la critique hégélienne de la séparation de la connaissance et de l'Etre en soi inconnaissable apparaît à Apel profondément justifiée : « nous ne pouvons sensément avoir aucun concept de l'être-en-soi qui, par principe, serait

[1] « Kant, Hegel et le problème actuel des fondements normatifs de la morale et du droit », *Discussion et Responsabilité*, vol 1 L'éthique après Kant, Ed du Cerf, Paris, 1996, p.39

[2] « Il est étonnant - écrit ainsi Apel - de toujours constater, à lire sa *Logique*, à quel point Hegel est proche de la critique du sens telle que la conçoit Peirce » Cf. « Kant, Hegel et le problème actuel des fondements normatifs de la morale et du droit », *Discussion et Responsabilité*, vol. 1 *L'éthique après Kant*, Ed du Cerf, Paris, 1996, p.42 note 4

inaccessible à la connaissance et par là-même au concept »[1]. En se référant, en effet, à des choses en soi inconnaissables, Kant limitait inutilement la prétention à la connaissance et menait une réflexion transcendantale tronquée, occultant la nécessité relevée par Hegel de connaître pour soumettre la connaissance à la critique.

De la même façon, le dualisme du devoir-être et de l'être n'est pas tenable pour une analyse basée sur une critique du sens. En ne prenant pas en considération les traditions communautaires, les médiations des formes substantielles de moralité, en faisant abstraction de toute dépendance historique on ne se donne pas les moyens d'élucider « le sens qu'il y a à respecter un impératif du devoir-être, car il faut bien que la signification de « bien » et de « mal » soit connaissable »[2], que le sens de ces termes soit élucidable par des exemples. Il est, dès lors, impossible (au nom de la critique du sens) que l'on ait, par principe, seulement affaire à des actions légales, extérieurement conformes au devoir. Par le concept d' « esprit objectif », Hegel était le premier « à dégager et à définir ce domaine phénoménal spécifique situé entre la nature et la morale (intérieure) », thématisé plus tard comme le domaine d'objet des sciences humaines. Il dépassait ainsi la distinction kantienne entre la légalité extérieure et la moralité intérieure par le concept de morale sociale, d'éthicité des mœurs.

Mais, si Hegel a eu raison, à ses yeux, de critiquer le dualisme kantien, il n'en reste pas moins que la voie spéculative du dépassement de la philosophie de Kant qu'il propose ne sera pas celle que Apel empruntera. S'il faut, en effet, dépasser le point de vue d'une éthique déontologique des principes faisant abstraction des conditions historiques, il ne s'agit pas, pour autant, d'adopter le pôle opposé d'une dépendance totale de l'éthique à l'égard de l'histoire.

Une telle position peut être défendue selon deux versions différentes : « Ou bien elle « *assume et emporte* » le « devoir » moral dans le progrès nécessaire de l'histoire vers une fin considérée comme le *bien*, ce qui est sommairement le schéma de la position de Hegel et de Marx. Ou bien elle *relativise* le bien moral, c'est-à-dire les principes moraux, les normes et les valeurs, en les rattachant aux traditions diverses, factuelles et contingentes des « valeurs fortes » communautaires, de sorte que se trouve nié tout critère (ou mesure) indépendant permettant à l'éthique de fonctionner comme évaluation et critique des faits de moralité

[1] *Ibid.*, p.40
[2] *Ibid.*, p.43

historiquement donnés »[1]. Si Apel ne nie pas les différences existant entre l'historisme spéculatif de Hegel et le relativisme historique moderne (qui insiste sur la dépendance du normatif à l'égard du passé sans se référer à l'idée d'un progrès nécessaire rendant identique le bon et le raisonnable avec le réel), il voit naître de ces positions des apories qui constituent autant de signes d'une distanciation nécessaire pour qui veut penser une réponse aux défis auxquels la situation humaine doit faire face.

A la question « que dois-je faire ? », la réponse de Kant apparaît, à Apel, simplificatrice, ne prenant pas davantage en considération les conséquences prévisibles des décisions que le poids des traditions communautaires. Une telle éthique strictement déontologique ne peut être appliquée puisqu'elle ne connecte pas « de manière responsable nos décisions d'action avec les conditions historiquement données »[2]. Elle peut seulement faire référence à « un point zéro de l'histoire ».

Mais la réponse hégélienne n'est pas non plus satisfaisante. Si Hegel, contrairement à Marx, ne prétendra pas pouvoir prédire le cours futur de l'histoire, sa thèse selon laquelle « la philosophie - la chouette de Minerve - vient de toute façon trop tard pour apprendre au monde ce qu'il doit être est une information qui ne satisfera guère celui qui cherche sérieusement une orientation pratique »[3] et veut ouvrir une voie face à l'insuffisance des réponses apportées par la morale substantielle. Contrairement à l'aide que pourrait représenter une reconstruction herméneutique des réponses données dans l'histoire à des défis plus ou moins similaires à ceux rencontrés dans le présent (reconstruction qui pourrait être conciliée avec un principe éthique de raison qu'elle doterait d'un contenu concret), la saisie hégélienne « fait comme si l'avenir ne lui était plus extérieur ». Le devoir moral est entièrement « assumé et emporté » par le progrès de l'histoire en direction d'un terme absolu »[4].

L'éthique de la discussion est donc un prolongement critique de Kant et de Hegel. Elle se propose de médiatiser le principe formel-abstrait du devoir-être et la réalité historique mouvante au lieu de les maintenir dans leur extériorité ou de les concilier par une philosophie

[1] *La Réponse à l'Ethique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, Ed Peeters, Louvain, Paris, 2001, p.102
[2] *Ibid.*, p.102
[3] « Kant, Hegel et le problème actuel des fondements normatifs de la morale et du droit », *Discussion et Responsabilité*, vol 1 L'éthique après Kant, Ed du Cerf, Paris, 1996, p.54
[4] *La Réponse à l'Ethique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, Ed Peeters, Louvain, Paris, 2001, p.101

de l'histoire identifiant spéculativement le devoir et l'être. En la présentant comme le « résultat positif de la double distanciation négative »[1] par rapport à Kant et Hegel, Apel symbolisait, par sa pratique philosophique, une relation entre l'héritage de l'histoire et l'ouverture à l'avenir, relation caractéristique d'une éthique devant associer le déontologique et le téléologique, les principes et leur application responsable dans un contexte historiquement donné.

Par sa fondation pragmatico-transcendantale, l'éthique de la discussion n'abandonne pas l'idée de progrès. Elle prescrit bien un but moral à l'histoire. Mais, ce progrès vers la communauté idéale de communication n'est pas pensé comme certain ou nécessaire mais comme un idéal régulateur qui permet, également, d'évaluer et de reconstruire normativement l'histoire de la conscience morale en respectant le principe d'auto-intégration.

Comme nous l'avons, en effet, déjà signalé[2], reconstruire la situation humaine comme un « défi externe » accentué par le développement de la rationalité scientifico-technique et renforcé par l'insuffisance des ressources internes, n'est en rien une présentation axiologiquement neutre ou victime d'un cercle vicieux. Cela renvoie à un cercle herméneutique qui commence par présupposer que « nous devons être moraux, ce qui veut dire que nous devons observer certaines normes morales ». C'est tout à fait explicitement que Apel refuse de partir d'une approche socio-darwienne reconstruisant les institutions et les produits de l'histoire humaine sur le modèle des résultats d'une stratégie sélective dans le combat pour la vie (ce que fait Dawkins en les concevant comme des « mimens », des imitations analogues aux mutations biologiques ou encore comme Hayek qui nie l'obligation de solidarité des habitants des pays riches à l'égard des habitants du Tiers-Monde atteints par la famine). De telles reconstructions de l'évolution culturelle n'intègrent pas, en effet, leurs propres présuppositions de raison et occultent un « fait de la raison » qui, loin d'être empiriquement constatable ou seulement pensable métaphysiquement, peut être déchiffré transcendantalement comme le dévoilement explicite d'un toujours déjà reconnu implicitement dès lors que nous argumentons. Le principe méthodologique de l'auto-intégration des sciences reconstructrices « n'implique pas que nous devions supposer, par une métaphysique dogmatique, que l'évolution ou l'histoire a un *telos* pour but et à quoi ce

[1] *Ibid.*, p.103
[2] Cf chapitre VI de notre étude, note 1 p. 251

telos ressemble »[1]. Il permet, par contre, d'éviter les auto-contradictions performatives des approches réductrices. S'il ne s'agit pas de couper le devoir-être de l'être, l'anticipation de la réalisation du rationnel est, pour Apel, contrefactuellement toujours présupposée « sous réserve d'un risque absolu et d'une totale incertitude quant à la réalisation effective de la raison, tant à l'époque présente que dans l'avenir »[2].

Par une caractérisation de sa version de l'éthique de la discussion prenant en compte les apports de Kant et Hegel tout en s'en distanciant, Apel s'efforçait donc, dans la présentation même de sa pensée, de ne pas tomber dans l'illusion du point zéro de l'histoire ou d'un prolongement sans distance critique. De ce souci d'éviter les pièges d'une pensée illusoirement refermée sur elle-même, de cette cohérence entre le contenu développé de l'éthique de la discussion et sa présentation, les écrits où Apel ne se réfère pas à un héritage philosophique prolongé mais à des objections à l'encontre de l'éthique de la discussion (qu'elles soient explicitement formulées par des partenaires de discussion contemporains ou simplement anticipées comme possibles), en témoignent également.

C'est par le biais de « confrontations », constituant autant de mises à l'épreuve de ses prétentions à la validité[3], que Apel caractérise et « affine »[4] progressivement sa version de l'éthique de la discussion. Il réaffirme ainsi, en « pensant avec Searle contre Searle »[5], qu'il

---

[1] *La Réponse à l'Ethique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, Ed Peeters, Louvain, Paris, 2001, p.16

[2] « Kant, Hegel et le problème actuel des fondements normatifs de la morale et du droit », *Discussion et Responsabilité*, vol 1 *L'éthique après Kant*, Ed du Cerf, Paris, 1996, p. 64

[3] Nous nous référons ici au titre même que Apel donna à son livre paru en 1998 - *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp - dans lequel (outre la troisième et inédite jusqu'alors avec Habermas), sont réunis des textes écrits à partir de 1976.

[4] « Forgée au début des années 70, cette position a suscité un certain nombre de discussions qui ont contribué à l'affiner » précise ainsi Apel au début de l'essai « L'éthique de la discussion : sa portée, ses limites », *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.1 : *l'univers philosophique*, Paris : PUF, 1989, p.154

[5] L'expression figure notamment dans la présentation que fait Apel de l'essai (déjà publié en 1976) consacré à sa confrontation avec Searle - „Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen" -dans l'introduction générale de *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, p16. Dans la seconde partie de son livre *Les actes de langage* (Hermann, Paris, 1972), Searle mettait en question la critique du paralogisme naturaliste (critique interdisant la dérivation de normes à partir de faits) à partir de la reconnaissance de l'existence de « faits institutionnels » (comme les promesses) à partir desquels il est possible, selon lui, de dériver le devoir de l'être. Une telle méta-critique de la critique du paralogisme naturaliste n'est pas pertinente pour Apel, car elle réduit ce qui relève du transcendantal à l'empirique. « Il est à mon avis trompeur d'interpréter avec J.R.Searle cette constatation d'un « fait institutionnel » comme « dérivation du devoir à partir de l'être ». Car notre jugement qu'il existe une obligation pour celui qui s'est engagé n'est pas identique à la constatation empirique que cette personne s'est engagée : il ne suit pas seulement de cette constatation, mais de cette dernière et de la présupposition normative que les obligations doivent être remplies, pourvu que ne s'y oppose aucune obligation plus forte » expliquera ainsi Apel (*L'éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, Presses universitaires de Lille, p.114, note 89).

ne s'agit pas dans l'éthique de la discussion de remettre en question la distinction humienne entre le devoir-être et l'être et de vouloir « déduire » les normes morales à partir de faits empiriques (même si ceux-ci ont le caractère de faits institutionnels comme le fait de la promesse). Mais refuser de franchir l'interdit humien ne revient pas, pour Apel, à renvoyer le domaine de la validité intersubjective à la seule rationalité scientifico-technologique et à se résoudre au décisionnisme. L'éthique de la discussion est, en effet, fondée par la réflexion de la raison sur les présupposés de sa propre pratique argumentative. En ce sens, il s'agit bien de reconstruire le « fait » de la raison kantien en le faisant passer du domaine métaphysique transcendant au domaine transcendantal, en le présentant comme ayant la structure grammaticale d'un « passé composé a priorique »[1]. Un tel refus de l'abandon du « reconstructionnisme transcendantal (qui procède de la réflexion !) au profit d'un constructivisme procédant de la décision »[2] devait conduire Apel à devoir répondre à d'autres objections. C'est ainsi par le biais d'une confrontation avec Karl Heinz Ilting[3] qui lui avait reproché de développer une éthique cognitiviste reposant sur un « paralogisme intellectualiste », que Apel précisera en quel sens l'éthique de la discussion peut être dite cognitiviste tout en ne reniant pas pour autant toute liberté, en réduisant le « *sollen* » à un « *müssen* ».

Si l'éthique de la discussion s'oppose bien au décisionnisme (qui repose sur le présupposé métaphysique du solipsisme en réduisant la raison à son seul type scientifico-technologique), elle ne prétend pas, pour autant, par cette remise en question de l'idée d'un choix irrationnel de la raison, supprimer la reconnaissance libre et pouvoir se passer de faire référence à un acte volontaire. Apel ne nie pas la nécessité d'une reconnaissance libre mais le fait que celle-ci soit suffisante pour la validité des normes morales. Il convient, à ses yeux, de distinguer (au lieu de les confondre) deux problèmes distincts : « celui de l'intellection

[1] *Ethique de la discussion*, Ed. du Cerf, Paris, 1994, p.49

[2] *L'éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, Presses universitaires de Lille, p.119

[3] Apel renvoie à l'essai de K.H Ilting intitulé « Der Geltungsgrund moralischer Normen » , paru en 1982 (dans Kuhlmann / Böhler, *Kommunikation und Reflexion*, p.612-648. Dans cet essai, Ilting faisait part, comme le précise Apel, de la discussion entre leurs points de vue respectifs remontant à l'époque commune de leur enseignement à l'université de Saarland (1969-72), période pendant laquelle Apel commençait à ébaucher l'éthique de la discussion. En 1983, dans l'article „Läßt sich ethische vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden?" (*Archivio di Filosofia*, LI, p.375-434), Apel répondit une première fois à Ilting qui lui signala, toutefois, avant sa mort n'avoir pas trouvé claires et satisfaisantes les réponses apportées. Apel lui répondit à nouveau, en 1990, dans un essai qu'il consacra spécialement à cette confrontation „Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung ? Beruht der Ansatz der transzendentapraglatischen Diskursethik auf einem intellektualistischen Fehlschluß", in Apel/Pozzo, *Zur rekonstruktion der praktischen Vernunft*, essai repris en 1998 dans *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, p.221-280.

transcendantalo-réflexive concernant la fondation, et celui - évidemment non soluble par des arguments - de la traduction de cette intellection transcendantale en une résolution à agir par l'intermédiaire de la bonne volonté »[1]. Si la bonne volonté est nécessaire pour agir moralement, cela ne signifie pas qu'elle soit équivalente à une décision irrationnelle : reconnaître librement ne revient à fonder sans raison et fonder en raison ne garantit pas la traduction automatique en motivations d'action. Refuser tout cognitivisme au profit du décisionnisme revient à réduire la rationalité de l'interaction sociale à la seule forme de la rationalité axiologiquement neutre fin-moyens. En défendant l'idée que la fondation des normes relève de la seule reconnaissance libre par les sujets de contrats factuels conclus au nom de leur intérêt stratégiquement calculé, Ilting développe, pour Apel, une variante de la conception hobbesienne dont il avait signalé l'aspect aporétique. Si l'existence de la norme fondamentale de la « reconnaissance » de tous les hommes comme personnes doit obligatoirement être suivie par les partenaires du contrat, elle est, en effet, pensée sur le modèle du respect des règles d'un jeu que l'on décide volontairement de jouer en évaluant stratégiquement les conséquences nuisibles du fait de ne pas jouer.

Une telle conception conduit alors à l'idée d'une négation sensée possible de la rationalité au nom de la liberté et présente l'acceptation des normes morales fondamentales comme un impératif non pas catégorique mais hypothétique, une décision - et non une fondation ultime - que l'on pourrait ne pas prendre tout en le justifiant, à la possibilité d'une délibération intérieure pré-argumentative, pré-rationnelle, sur le choix ou non de la raison. Or, celui qui pense sérieusement a nécessairement déjà reconnu les normes de la raison. On ne peut justifier par la raison (sans auto-contradiction performative) le choix de ne pas suivre ce que nous présupposons de manière incontournable et ainsi comprendre soi-même cette décision. « La discussion argumentative n'est pas une entreprise rationnelle en fonction d'une fin à laquelle on pourrait se résoudre ou ne pas se résoudre. Pour autant que l'on argumente (que l'on pense !), on est dès toujours engagé dans cette entreprise et dans ses présuppositions normatives. Et on ne peut pas dire (ou, à tout le moins penser) : je refuse de participer à la discussion (je n'y vais simplement pas), et pourtant je pense »[2]. En traduisant cela dans les

[1] *Ethique de la discussion*, Ed. du Cerf, Paris, 1994, p.45
[2] *Ibid*., p.56

concepts de la théologie spéculative, on pourrait alors dire, souligne Apel, que « le Diable ne peut se rendre indépendant de Dieu que par un acte d'autodestruction »[1].

C'est dans le sens d'une telle reconnaissance des apories du contractualisme (le recours à la seule reconnaissance volontaire de contrats factuels ne permet pas d'exclure un contrat immoral ou conclu aux dépens d'un tiers[2]) que Apel interprète l'évolution de Rawls. Alors qu'il « s'appuyait aussi initialement sur Hobbes et sur la théorie stratégique du « choix rationnel », Rawls a développé l'idée dans sa *Théorie de la justice* de 1972[3] , que, même dans un état de droit, les citoyens ont aussi besoin, par delà le « choix rationnel » au sens de la théorie des jeux, d'être « raisonnables » et d'avoir un « sens de la justice » »[4]. Par le biais d'une synthèse de l'utilitarisme et du principe d'universalisation, Rawls dépasse, par sa théorie de la justice, ce que Kohlberg[5] caractérise comme le « stade 5 » du développement de la compétence morale (stade caractérisé par une orientation contractuelle légaliste suivant le principe de l'utilitarisme de la règle). En faisant référence, non pas seulement à l'utilité pour les contractants, mais à un principe d'universalisation par l'expérience fictive de l'adoption de rôle réversible[6], la théorie de la justice de Rawls parvient au « stade 6 » du développement de la conscience morale (le dernier selon Kohlberg).

Un tel dépassement du simple contractualisme n'est, toutefois, pas suffisant pour Apel. Le principe de loyauté que Rawls évoque n'est, en effet, pas fondé en raison mais renvoyé à des intuitions du *common sense.* Rawls est, en ce sens, aussi loin d'envisager de déchiffrer le fait de la raison kantien quand il évoque le sens de la justice que les « défenseurs anglo-saxons de l'éthique communautarienne ou de l'éthique institutionnelle », qui en fin de compte, retournent à la « base consensuelle contingente » (tel Richard Rorty) inhérente à une

---

[1] *L'éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, Presses universitaires de Lille, p.112

[2] Sur le recours à la seule reconnaissance volontaire de contrats factuels qui ne permet pas d'exclure un contrat immoral ou conclu aux dépens d'un tiers, nous renvoyons au chapitre VI de notre travail

[3] J.Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987

[4] *La Réponse à l'Ethique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, Ed Peeters, Louvain, Paris, 2001, p.94

[5] Kohlberg, *The Philosophy of moral development*, Harper- Row, San Francisco, 1981,p101-189. Apel se réfère à Kohlberg notamment dans son article « La fondation de l'éthique de la communication au moyen de présupposés de la pragmatique transcendantale et le problème que pose le stade le plus élevé d'une logique du développement appliquée à la conscience morale », *Discussion et Responsabilité*, Ed du Cerf, Paris, 1988, vol.2, p.85-133

[6] Rawls renvoie à l'idée d'une « position originelle » et à la condition restrictive du choix rationnel stratégique par le « voile d'ignorance ». Par le principe de loyauté- « fairness »- il dépasse l'utilitarisme tout en intégrant la responsabilité à l'égard des conséquences de nos actions et en accordant la priorité de la maximisation de l'utilité totale sur l'égalité si la situation qui en découle est meilleure que les autres solutions possibles y compris pour les moins bien lotis.

forme de vie socioculturelle et tiennent dès lors, l'éventualité d'un principe universellement valide et, par conséquent, celle d'un principe éthique doté d'une force d'obligation inconditionnée pour rigoureusement impossible »[1].

A la référence à une liberté pré-rationnelle du sujet solitaire se substitue alors celle de communautés ou traditions particulières diverses, héritage du tournant herméneutique et pragmatique. C'est donc également par le biais de confrontations avec les nombreuses tendances relativistes qui convergent « dans le spectre contemporain, au sein duquel une position s'associe aux autres pour proclamer le soulèvement contre la prétention à des principes moraux universalistes » que Apel va souligner la singularité et l'intérêt de l'éthique de la discussion. C'est ainsi que, devant participer à une table ronde consacrée aux fondements éthiques de la culture occidentale (au cours de laquelle il devait exposer le statut de l'éthique universaliste des principes comme prolongement de l'éthique kantienne), Apel fit le choix de la voie « non complètement dépourvue d'esprit de controverse, d'un débat avec la remise en question polémique de l'éthique universaliste à laquelle on assiste aujourd'hui »[2]. Un tel relativisme, un tel abandon au temps et un tel oubli du *logos* apparaissaient d'autant plus inacceptables, à ses yeux, qu'en Allemagne ils avaient constitué l'un des principaux facteurs ayant contribué à la paralysie de la conscience morale[3].

Parmi les noms des partenaires d'argumentation convergeant dans cette insurrection contre la prétention de la raison et le relativisme que Apel évoque, reviennent essentiellement ceux de Foucault et de Lyotard, représentants du « postmodernisme français », celui de Rorty ou même encore le néo-aristotélisme se développant en Allemagne (il se réfère alors notamment à Odo Marquard).

Sans reprendre dans le détail chacune de ces confrontations, il est, toutefois, important de souligner que Apel reconnaît la nécessité d'examiner (et non d'occulter ou de mépriser) le problème à l'origine d'une telle insurrection contre la raison, tout en pointant l'insuffisance des différentes réponses relativistes apportées par rapport aux défis posés ainsi que leur auto-contradiction performative. Derrière le soulèvement contre la revendication de principes

[1] « L'éthique de la discussion en tant qu'éthique de la responsabilité et le problème de la rationalité économique », *Discussion et Responsabilité*, vol 2, p.65

[2] « L'éthique et l'universalisme postkantien à la lumière des incompréhensions actuelles », *Discussion et responsabilité*, vol.1, p.69

[3] Comme nous l'avons souligné dans le chapitre VI, Apel a ainsi pris progressivement conscience du rapport interne entre l'évolution de la pensée de Heidegger et son attitude en 1933 en raison d'un oubli du *logos*.

moraux universellement valides se cache, en effet, pour Apel « une requête sérieuse et même un problème qui, en éthique, est resté jusqu'ici irrésolu »[1], à savoir l'abstraction des intérêts individuels au bonheur.

Que l'on plaide comme Foucault pour une éthique du souci de soi en insistant sur l'accomplissement d'un beau style de vie et en présentant comme une « catastrophe »[2] la référence à des principes universels (référence synonyme d'uniformisation), que l'on mette en avant, comme Lyotard, la fin des grands méta-récits pour encourager le « dissensus » présenté comme émancipateur par rapport au consensus jugé répressif et autoritaire ou que l'on renvoie non plus à la réalisation de soi mais aux seuls usages des morales substantielles ou aux institutions en se référant à Aristote ou, comme Rorty, à la tradition du pragmatisme américain remontant à Dewey, on désigne la raison comme le « problème » et non la « solution », comme l' origine du défi et non comme le moyen de le résoudre. La référence à des catégories esthétiques se substituent alors à l'exigence de discussions argumentatives[3].

Or, si pour Apel, il y a incontestablement dans un tel soulèvement l'indice d'une élucidation insuffisante chez Kant des liens entre les principes moraux universels (« *Moralität* ») et la question de la moralité (« *Sittlichkeit* ») personnelle ou collective, de la réalisation de soi (en raison du dualisme l'empêchant de thématiser le domaine de l' « esprit objectif »), cela ne signifie nullement que l'universel est voué à n'être synonyme que de répression mais qu'il faut préciser davantage comment articuler dans une relation de complémentarité éthique déontologique et éthique du bonheur.

Suivre, en effet, les critiques relativistes c'est tomber, tout d'abord, dans une auto-contradiction performative à laquelle aucun philosophe n'échappe dès lors qu'il prétend argumenter contre « la » raison. Pas plus, en effet, que Nietzsche et Heidegger, « penseurs -

[1] « L'éthique et l'universalisme postkantien à la lumière des incompréhensions actuelles », *Discussion et responsabilité*, vol.1, p.70

[2] Apel cite ainsi cette phrase de Foucault (*Les nouvelles littéraires*, 28 juin 1984): « La recherche d'une forme morale qui serait acceptable par tout le monde, en ce sens que tous devraient s'y soumettre, me paraît catastrophique »

[3] Apel relève ainsi dans l'article consacré à « L'éthique et l'universalisme postkantien à la lumière des incompréhensions actuelles » (*Discussion et responsabilité*, Ed. du Cerf, vol.1) que la valorisation du style de vie marqué par la beauté est accompagnée d'un style typiquement postmoderne où l'exposé des arguments afin de convaincre autrui est remplacé par « de la provocation esthético-rhétorique ».Tout partenaire de dialogue et de confrontation se voit alors exposé « au reproche facile de manquer d' « esprit de finesse » voire de manquer d'humour . O.Marquard fait, de son côté, référence à deux types de discussion : la discussion parlementaire traitant la question de la légitimation des normes en la renvoyant à l'autorité des conventions factuelles et la discussion herméneutique « littéralisée » en refusant la discussion absolue sur une légitimation apte à produire un consensus et Rorty n'exclut pas le recours à la « persuasion »

prédécesseurs de la révolte »[1] contre la raison, les nouvelles figures du refus de l'universalisme n'échappent à l'auto-contradiction performative en commettant l'erreur fondamentale commune de ne pas réfléchir aux conditions de possibilité de leurs propres prétentions de validité[2]. C'est aussi prôner un relativisme dont le suivi s'avère, non seulement incapable de résoudre le défi au niveau global où il se pose, mais même bien plus catastrophique, pour la diversité des formes de vie, que le respect des principes bien compris, de l'éthique de la discussion. Sans référence à des principes normatifs universels (référence considérée comme impossible - et même non souhaitable - au regard de la pluralité des formes de vie concrètes), au nom de quoi, en effet, revendiquer le droit égal de tous à l'accomplissement d'une vie réussie ? La singularité et l'égalité ne sont pas antinomiques, pour Apel, mais doivent s'inscrire dans une relation de complémentarité évitant l'uniformisation répressive grâce à la reconnaissance (et non à la négation) de principes universels restrictifs[3]. Si on ne peut déduire de ces principes universels formels aucun style de vie, aucune forme obligatoire de réalisation individuelle ou collective de soi, aucune valeur (les valeurs étant relatives à des formes de vie particulières, diverses), c'est au nom de ces principes que l'on peut critiquer telle ou telle forme d'impérialisme culturel en se référant à un idéal régulateur prescrivant une direction souhaitable (mais non garantie) à l'histoire. « L'éthique des normes - écrira ainsi Apel - est tout entière complémentaire de l'éthique des valeurs »[4]. C'est cette complémentarité qu'exprime le respect nécessaire de conditions idéales procédurales lors des discussions pratiques, elles-mêmes incontournables, pour éviter l'oubli symétrique de l'histoire. La dimension téléologique n'est donc pas absente de l'éthique de la discussion qui prescrit (sans craindre l'uniformisation que constituerait une mauvaise utopie visant à imposer une forme de vie substantielle) « un but universellement valide de l'histoire à toutes les formes de vie socio-culturellement différentes. Elle peut, par exemple, prescrire la réalisation à long terme des conditions institutionnelles politiques, juridiques et économiques

[1] « L'éthique et l'universalisme postkantien à la lumière des incompréhensions actuelles », *Discussion et responsabilité*, vol.1, p.71

[2] C'est ainsi que Foucault s'est, selon Apel, fourvoyé en ne réfléchissant pas à sa propre activité et s'est ainsi lui-même très mal compris : « Par exemple, dans sa critique du pouvoir il a cru devoir reconnaître, avec Nietzsche, qu'il y a seulement du pouvoir. Il s'ensuivrait un paradoxe : mais que fait donc Foucault ? N'est-ce pas aussi une pratique du pouvoir ? » (« La reconstruction de la raison par la transformation de la philosophie transcendantale », *Concordia*, 1988, n° 13 et n°14 repris dans *L'Ethique en dialogue*, Ed. Pleins Feux, p.97)

[3] Apel ne manque d'ailleurs pas de souligner un certain nombre de contradictions chez ceux qui, pour défendre la diversité, critiquent l'universel. La défense des droits de l'homme par Foucault n'est ainsi pas véritablement en cohérence avec la seule prise en compte d'une éthique du souci de soi.

[4] « La reconstruction de la raison par la transformation de la philosophie transcendantale », *L'Ethique en dialogue*, Ed Pleins Feux, p.87

de l'interaction humaine qui rendent possible le règlement de tous les conflits d'intérêts par la discussion argumentative et non par la violence »[1].

Mais, ce double a priori qui renvoie l'élaboration des normes concrètes à des discussions pratiques sous l'égide de principes procéduraux universels, devait apparaître à Apel, au fur et à mesure des années, comme insuffisant au regard de la question de l'application de cette éthique à l'histoire réelle. Apel sera ainsi conduit à distinguer à l'intérieur de l'éthique de la discussion, non pas seulement deux « niveaux » (celui des principes fondamentaux de la communauté idéale de communication et celui des normes concrètes dont la discussion est confiée à des discussions pratiques de la communauté réelle), mais deux « parties » : une partie fondationnelle abstraite « A » (rassemblant les deux niveaux antérieurement distingués) et une partie fondationnelle « B » reliée à l'histoire.

d- la question de l' « application » : l'éthique de la discussion comme éthique de la responsabilité reliée à l'histoire

C'est avec une « évidence et une urgence croissantes »[2] que le problème de l'application responsable de l'éthique de la discussion s'imposa à Apel à partir des années 80, exigeant, à ses yeux, l'approfondissement de sa réflexion.

Dès sa fondation, l'éthique de la discussion était, pourtant, éloignée d'une stricte « éthique de la conviction » et s'inscrivait plutôt immédiatement dans le cadre d'une « éthique de la responsabilité » en prenant en considération les conséquences et effets prévisibles des actions (pour reprendre les termes de Max Weber auxquels Apel se réfère pour la caractériser). Cette différence avec l'éthique kantienne, Habermas la formule par le principe (U) « *Toute norme valable doit satisfaire la condition selon laquelle les conséquences et les effets secondaires résultant, de manière prévisible, de l'observation universelle de la norme en vue de satisfaire les intérêts de tout un chacun peuvent être acceptés sans contrainte par tous les concernés* », conduisant au principe d'action (U^a) : « *N'agis que d'après une maxime d'action dont tu puisse présupposer, sur la base d'une concertation réelle avec les concernés, ou - à titre de succédané - sur la base d'une expérience de pensée correspondante, que toutes*

[1] *La Réponse à l'Ethique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, Ed Peeters, Louvain, Paris, 2001, p.94
[2] *Discussion et responsabilité*, Préface, vol.1, p.7

les conséquences et effets secondaires résultant de manière prévisible de son observation universelle en vue de la satisfaction des intérêts de chacun des concernés pris individuellement, puissent être acceptés sans contrainte, dans une discussion réelle par tous les concernés »[1]. Dès sa fondation, donc, la spécificité du lien de l'éthique de la discussion avec l'histoire apparaît puisque c'est à un double a priori dialectique (celui de la communauté réelle de communication et de la communauté idéale de communication) qu'elle fait référence.

Dans un tel cadre, le problème de l'application ne peut être réduit au problème classique de l'application d'une morale conventionnelle (les conditions d'application apparaissent dans ce cas avec cette morale comme Apel le souligne en se référant à Hegel et à Wittgenstein[2]). L'éthique de la discussion étant postconventionnelle et universaliste, la résolution de son lien nécessaire avec l'histoire ne peut, en effet, se trouver dans le recours aux coutumes conventionnelles de l'application. Mais elle ne peut pas non plus (compte-tenu de la prise en compte de la nature intersubjective du double a priori sur lequel elle est fondée), se contenter d'une référence à la faculté de juger « de l'homme commun qui, selon Kant, doit savoir ce qu'il a à faire même s'il possède peu de perspicacité et de science »[3], sans prendre en considération les conséquences réelles de ses actes. L'éthique de la discussion postule, dès sa fondation, des discussions pratiques réelles pour la fondation des normes concrètes afin que les intérêts des personnes concernées mais aussi les conséquences prévisibles soient pris en considération. Elle exige la participation des personnes concernées (ou de leurs représentants) tout comme l'intégration du savoir - faillible - des experts et une coopération

[1] A l'objection possible (anticipée par Apel) du dilemme devant lequel l'éthique du discours placerait l'individu : soit suivre le consensus réel et son résultat factuel, soit rendre ce dernier superflu en pouvant le remplacer par une expérience *in foro interno*, en risquant soit - dans le premier cas - une « rechute collectiviste ou communautariste derrière le paradigme kantien de l'autonomie, soit - dans le deuxième cas -, la manifestation d'une « idiosyncrasie cognitive et volitive », Apel précise que l'éthique de la discussion est une tentative de médiation entre l'autonomisme monologique de la conscience et le renvoi à l'ordre moral substantiel. L'individu doit pouvoir évaluer et critiquer tout consensus factuel mais en se référant à un accord intersubjectif possible dans la communauté communicationnelle idéale (Cf. « L'éthique du discours comme éthique de la responsabilité : une transformation postmétaphysique de l'éthique kantienne », *Revue de Métaphysique et de Morale*, N°4/1993, p.516).

[2] Apel explique ainsi que les coutumes régissant l'application des normes conventionnelles sont entremêlées, enchâssées, dans le cadre d'une forme de vie « comme Wittgenstein l'a supposé pour toutes les règles. Hegel a dépeint ces circonstances de façon plus concrète quand il a précisé les caractéristiques de l' « ordre moral substantiel naïf » des Grecs avant l'arrivée de Socrate (…) Selon Hegel, « l'esprit non cultivé » de l'ordre moral substantiel naïf contient toujours déjà, pour ainsi dire, le savoir sur les exceptions à l'applicabilité des normes, dans les situations particulières » (Cf. « L'éthique du discours comme éthique de la responsabilité : une transformation postmétaphysique de l'éthique kantienne », *Revue de Métaphysique et de Morale*, N°4/1993, p.527-528)

[3] « L'éthique du discours comme éthique de la responsabilité : une transformation postmétaphysique de l'éthique kantienne », *Revue de Métaphysique et de Morale*, N°4/1993, p.524

interdisciplinaire[1]. Le recours aux coutumes conventionnelles ou à la conscience solitaire ne peut être suffisant pour résoudre la question de l'application d'une éthique post-conventionnelle fondée sur un « paradigme intersubjectiviste de la transcendantalité »[2].

Mais, souligner la nécessité de discussions pratiques réelles pour la fondation de normes concrètes, révisables, et en rester à cette fondation d'une éthique à deux niveaux déléguant l'élaboration des normes concrètes aux discussions pratiques de la communauté réelle de communication, c'est encore ne pas répondre entièrement à la question de l'application responsable de cette éthique dans l'histoire. Ne sont, en effet, alors évoquées que des conditions idéales abstraites.

Alors qu'il avait initialement seulement « présupposé, en faisant abstraction de la situation historique de la vie éthique concrète (…) que tous les membres de la communauté réelle de communication (entendons par là l'humanité actuellement existante) seraient en mesure, et seraient principiellement prêts à le faire, de prendre part à l'institutionnalisation et à l'exercice des discussions pratiques (à tous les niveaux) »[3], Apel se rendra donc progressivement compte de la nécessité de « remettre en question cette présupposition abstractive idéalisante elle-même »[4] et d'aller plus loin dans la réflexion sur l'application de l'éthique de la discussion comme éthique de la responsabilité reliée à l'histoire.

Se référant notamment aux travaux de L.Kohlberg[5] sur la logique du développement de la conscience morale et ses différents niveaux[6], Apel explique ainsi que la question de

[1] Pour Apel, la coopération nécessaire entre la philosophie et les sciences empiriques dans les discussions réelles peut se faire selon deux dimensions : d'une part, en vue de faciliter la prise de décision par le savoir des experts des sciences de la nature et des sciences sociales sur les conséquences prévisibles de nos actions ; d'autre part, en vue de reconstruire la situation historique de la communauté réelle de communication par l'aide des sciences sociales et historiques afin de permettre l'application responsable de l'éthique dans cette forme de vie particulière.

[2] « L'éthique du discours comme éthique de la responsabilité : une transformation postmétaphysique de l'éthique kantienne », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°4/1993, p.519

[3] *Ethique de la discussion*, Ed.du Cerf, coll. Humanités, Paris, 1994, p.75

[4] *Ibid*., p.76

[5] L.Kohlberg, *The philosophy of Moral Development*, Sans Francisco, Harper et Row, 1981. Il va sans dire qu'une telle référence s'inscrit dans la cohérence de la pratique philosophique de Apel recherchant la complémentarité de la philosophie et des sciences reconstructives. Nous renvoyons sur son analyse des travaux de Kohlberg tout particulièrement à son article « La fondation de l'éthique de la communication au moyen de présupposés de la pragmatique transcendantale et le problème que pose le stade le plus élevé d'une logique du développement appliquée à la conscience morale », *Discussion et Responsabilité*, volume 2, p.85-133

[6] Kohlberg propose une reconstruction de la compétence du jugement moral distinguant plusieurs stades de développement et constituant une hiérarchie axiologique allant vers une justice croissante. Il distingue ainsi deux stades préconventionnels (le stade 1 où les enfants, encore incapables de conduire des opérations de pensée avec réversibilité des rôles et réciprocité, ne peuvent concevoir la justice comme une réciprocité dans l'échange entre

l'application d'une éthique postconventionnelle se pose eu égard à « la dépendance des conditions d'application de la compétence morale postconventionnelle - atteintes par certaines parties de la population mondiale - à l'égard du niveau de l'ordre moral collectif »[1]. L'organisation des discussions réelles ne va, en effet, nullement de soi et peut se heurter à des obstacles divers dont on ne doit pas nier l'existence si l'on veut éviter un « déficit en concrétude »[2]. Dans la mesure, en effet, où chacun d'entre nous doit « en tant qu'être vivant, répondre de lui-même en tant que système d'auto-affirmation, de sa famille, du groupe social d'intérêts auquel il appartient, y compris - notamment s'il est politicien - de l'Etat en tant que système d'autoaffirmation »[3], la question de l'application de l'éthique de la discussion ne peut faire abstraction des effets et conséquences prévisibles directs et indirects de ses actions

Comment doit-on agir - demande ainsi Apel - si l'autre n'est pas disposé à résoudre le conflit par la discussion ou qu'on ne peut le savoir avec certitude (comme lors de négociations de désarmement)? Comment un individu responsable d'un groupe - famille ou Etat - doit-il agir quand les conditions historiques réelles ne sont pas celles d'un Etat de droit mais, par exemple, celles d'une guerre civile? Comment doit-on agir encore face à l'exclusion de toute une partie de l'humanité des discussions importantes ? Ces trois situations illustrent, pour Apel, les difficultés de l'application de l'éthique de la discussion. Quand bien même nous serions animés de la bonne volonté nécessaire pour entrer dans des discussions réelles, on ne peut, pour autant, nier la dépendance de cette application de l'éthique de la discussion envers la volonté ou la possibilité de nos partenaires d'y entrer également et les problèmes que soulève le manque possible de réciprocité de coopération.

---

individus différents : la justice est ici l'obéissance aux plus forts ; le stade 2 où la réciprocité de l'échange de dons ou de prestations intervient sous la forme d'une conception naïve et stratégique de la loyauté) ; deux stades conventionnels (le stade 3 correspond à la possibilité pour les enfants et adolescents de faire jouer l'adoption de rôle réfléchie et une réciprocité idéale, souhaitable, mais dans le cadre réduit d'un groupe concret restreint comme la famille contrairement au stade 4 qui correspond au stade de « la loi et de l'ordre » renvoyant à un ordre social politique et juridique) ; deux stades postconventionnels (le stade 5 qui suit une orientation contractuelle légaliste accordant aux individus le droit de passer des contrats dont la légitimation est renvoyée à leur utilité et le stade 6 de la conscience morale autonome, s'appuyant sur le principe de la réciprocité généralisée : une maxime d'action peut devenir une loi universelle si son contenu doit encore pouvoir être affirmé quand on adopte les différents rôles des personnes concernées).

[1] « L'éthique du discours comme éthique de la responsabilité : une transformation postmétaphysique de l'éthique kantienne », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°4/1993, p.527

[2] « La fondation de l'éthique de la communication au moyen de présupposés de la pragmatique transcendantale et le problème que pose le stade le plus élevé d'une logique du développement appliquée à la conscience morale », *Discussion et Responsabilité*, volume 2, p. 125

[3] « La situation de l'homme comme problème éthique », *Discussion et Responsabilité*, vol.1, p.32

Se référer ici au principe (U) ou (U^a) en faisant « comme si » nous étions membres d'une communauté idéale de communication revient à présupposer comme données les conditions d'application du principe de la discussion, en occultant le fait qu'elles ne le sont pas et en faisant donc abstraction des effets de cette mise entre parenthèses des conditions historiques réelles. Cette réflexion conduira ainsi Apel à la reconnaissance, au-delà du lien existant entre elles, d'une différence entre la fondation de l'éthique à deux niveaux de la partie A et l'application « responsable » de cette éthique dans l'histoire. Malgré la transformation non négligeable de l'éthique kantienne qu'elle effectuait d'emblée (en prenant en compte les conséquences et effets prévisibles des actions), l'éthique de la discussion - si elle se contentait de se référer pour la question de l'application aux principes (U) et (U^a) - serait, en effet, encore victime d'une abstraction en assimilant conditions idéales et conditions réelles.

Une telle assimilation serait irresponsable pour Apel qui, pour le montrer, insiste particulièrement sur la situation de l'homme politique qui ne peut, par exemple, dans des négociations de désarmement, présupposer la bonne volonté de ses partenaires et faire fi de la « responsabilité pour les risques de la réciprocité »[1]. Faire « comme si » nous pouvions appliquer l'éthique de la discussion à partir d'un point zéro de l'histoire humaine, en ne prenant pas en compte « le fait que les personnes responsables d'un système d'auto-affirmation (individus, familles, groupes, Etats, etc.) ne vivaient pas (encore) dans un monde où elles pourraient en fait (et *en droit* !) escompter que chacun observe continuellement l'impératif catégorique, même transformé par les soins de l'éthique de la discussion »[2] et en se référant au principe préconisé par Kant « *fiat justitia, pereat mundus* », c'est cela même qui constituerait une attitude irresponsable. Exiger de tous (et, en particulier, de l'homme politique), une application stricte et immédiate du principe de la discussion, alors que les conditions collectives de son application ne sont pas présentes, constituerait ainsi « l'indice d'une faculté de juger morale n'ayant pas tout à fait atteint l'âge adulte »[3].

---

[1] « ce serait justement de présupposer comme données les conditions d'application du principe de la discussion qui pourrait se révéler irresponsable - par exemple, lorsqu'il s'agit de négociations entre des systèmes d'autoaffirmation »[1] souligne Apel. *Discussion et Responsabilité*, Préface, vol.1, p.10-11

[2] *L'éthique de la discussion: sa portée, ses limites*, dans A.Jacob (Ed.), *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.1, P.U.F, 1989, p.161

[3] « La morale formelle, appréhendée d'un point de vue postkantien, peut-elle être à nouveau convertie en moralité sociale ? Le problème d'une application historique de l'éthique de la discussion, entre utopie et régression », *Discussion et Responsabilité*, vol .1, p.121

En ne voulant oublier ni le logos, ni l'historicité, mais en s'efforçant de tenir ensemble l'exigence de la raison et la reconnaissance de la facticité, Apel se trouvait donc confronté, sur la question de l'application d'une éthique postconventionnelle non monologique, à des difficultés « encore plus grandes que celles liées à la fondation ultime dans la partie A de l'éthique »[1].

Face à la complexité de cette question, Apel aurait pu voir dans le passage de la morale formelle *(« Moralität* ») à la moralité sociale (« *Sittlichkeit* ») la limite de l'éthique de la discussion, certes ultimement fondée, mais confrontée à une impossibilité pratique. Il aurait pu dès lors considérer que la voie raisonnable et responsable était celle du néo-aristotélisme sceptique et pragmatique qui l'environnait et prônait l' « adieu aux principes »[2]. Il aurait pu encore vouloir confier, avec Hegel, à une « ruse de la raison » la résolution dans le temps de cette application « quitte entre temps à abandonner - avec Machiavel, Hegel et Lénine - l'activité politique (dans le sens le plus large d'activité responsable pour des systèmes d'auto-affirmation) à l'amoralité d'une raison stratégique »[3].

Mais, c'est vers une troisième voie, véritablement médiatrice sans être spéculative, que Apel se tournera : celle d'un principe complémentaire caractérisant la partie B de l'éthique de la discussion et qui, tout en prenant acte de la dépendance des conditions d'application de la compétence morale à l'égard de l'ordre moral collectif réel, ne renonce pas à une validité universelle - non restreinte à certaines formes collectives de vie - du principe de l'éthique de la discussion fondé dans la partie A (en limitant, par exemple, à l'Occident la validité de l'idée des droits de l'homme). Si Apel reconnaît, en effet, que l'application stricte du principe de l'éthique de la discussion ne peut être réalisée que là où les formes collectives de vie - notamment le niveau des institutions juridiques[4] - le permettent (et encore seulement de manière approximative), cela ne doit nullement conduire à une remise en question de la validité universelle de ce principe mais à sa transformation (dans la partie B) en un étalon de mesure pour un principe téléologique complémentaire (C) au principe déontologique fondé dans la partie A.

[1] *Ibid.*, p.126
[2] Apel cite ainsi le livre d'O.Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, 1981
[3] *L'éthique de la discussion: sa portée, ses limites*, dans A.Jacob (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.1, P.U.F, 1989, p.162
[4] Nous reviendrons un peu plus loin sur l'analyse du rôle de ces institutions.

Les individus qui ont compris la validité universelle du principe de discussion et ont la (bonne) volonté de l'appliquer, doivent alors non pas nier la différence (D) entre la communauté idéale de discussion (au sein de laquelle seule la rationalité communicationnelle-consensuelle non stratégique aurait sa place) et la communauté réelle (dans laquelle ils se trouvent) mais en prendre acte en opérant une médiation entre ces types de rationalité idéalement disjoints. Ainsi, eu égard à la responsabilité vis-à-vis de systèmes d'auto-affirmation divers, ils n'écarteront pas a priori, en suivant Kant, comme étant immoral le recours au mensonge ou même à la violence s'ils se trouvent confrontés à un criminel ou à la Gestapo. Pour exercer leur responsabilité à l'égard des membres des systèmes d'auto-affirmation réels qui dépendent d'eux (et faire face, donc, aux exigences de la « responsabilité liée au risque ») , ils essaieront plutôt « d'agir stratégiquement d'une façon qui soit appropriée à la situation, et de telle sorte que la maxime de leur agir puisse être considérée comme une norme apte à susciter le consensus, sinon dans un discours réel, du moins dans un discours fictif idéal impliquant toutes les personnes de bonne volonté qui sont concernées »[1].

Mais, de telles « déviations » par rapport aux normes idéales ne sont pas, pour autant, légitimées sans plus de précision. Elles s'inscrivent dans le cadre d'un principe téléologique qui fournit aussi une compensation morale visant la transformation des conditions de l'interaction humaine, la suppression de la différence (D). La conscience de cette différence entre les conditions de la communication (anticipées nécessairement mais contrefactuellement), et les conditions réelles (qui font obstacle à une application stricte, complète et immédiate du principe de discussion) fait que nous devons suivre une « stratégie morale » visant la suppression approximative et à long terme d'une telle différence.

Une telle médiation du déontologique et du téléologique, de la rationalité consensuelle-communicationnelle et de la rationalité stratégique, ne signifie nullement pour Apel un retour vers la visée d'une utopie sociale concrète ou d'une réalisation uniformisante d'une forme de vie bonne. Le but de la suppression est, en effet, à comprendre comme une « idée régulatrice » à réaliser donc approximativement[2] et non comme un retour à une philosophie

[1] « L'éthique du discours comme éthique de la responsabilité : une transformation postmétaphysique de l'éthique kantienne », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°4/1993, p.535

[2] Pour éviter des mécompréhensions sur cette dimension téléologique, Apel sera conduit à souligner, de plus en plus systématiquement au cours des années, que la réalisation visée n'est qu'approximative. « Dans des textes antérieurs - expliquera-t-il ainsi en 2001 - j'ai parfois omis le mot « approximativement » en parlant du devoir ou de la tâche de « réaliser les conditions d'une communauté idéale de communication à l'intérieur de la communauté réelle de communication ». Mais j'ai toujours supposé et le plus souvent explicitement déclaré

spéculative de l'histoire. Il est synonyme d'un engagement pour le progrès moral et non d'un savoir sur la nécessité historique. Le « *telos* » ici n'est pas substantiel mais consiste seulement dans la volonté de transformer les conditions qui font obstacle au principe de discussion permettant de fonder par des discussions pratiques les normes concrètes.

Il s'agit donc de « remplacer progressivement des institutions et des conventions traditionnelles (« surgies spontanément ») par des institutions et des conventions qui tiennent compte du principe d'universalisation (U) propre à cette méta-institution qu'est la discussion argumentée »[1]. Autrement dit, l'intention est ici d'associer (et non d'opposer) à la stratégie moralement nécessaire de l' « émancipation » prônée par Ernst Bloch (mais que Apel précise ne pas concevoir dans le sens d'une d'une utopie sociale concrète) un « principe de conservation » (revendiqué par H.Jonas) en visant ici, non seulement la préservation de l'espèce humaine, mais également celle des conquêtes institutionnelles allant dans le sens du principe (U).

Cette médiation des acquis de l'histoire (évaluables par l'étalon de mesure ultimement fondé que constitue le principe (U)) avec la visée des transformations à accomplir, complète donc la partie A de l'éthique de la discussion en la prolongeant (et non en s'y opposant puisque celle-ci faisait déjà référence à un double a priori et que la prise en compte des conditions historiques réelles est elle-même susceptible de consensus). Le complément apporté au principe (U) a beau, en ce sens, ne pas disjoindre le stratégique et le déontologique, c'est bien la rationalité autoréflexive de la discussion et non la rationalité stratégique qui le valide.

La partie B de l'éthique de la discussion refuse donc tout « utopisme éthique »[2] qui n'accorderait a priori aucune pertinence morale aux mesures « stratégiques-

---

que j'appliquais un « principe régulateur » au sens kantien, c'est-à-dire un principe auquel « aucune circonstance empirique ne peut jamais correspondre complètement » *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, Louvain/Paris, Peeters, 2001, p.127, note 24.

[1] « La morale formelle, appréhendée d'un point de vue postkantien, peut-elle être à nouveau convertie en moralité sociale ? Le problème d'une application historique de l'éthique de la discussion, entre utopie et régression », *Discussion et Responsabilité*, vol .1, p.128

[2] *La Réponse à l'Ethique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, Ed Peeters, Louvain, Paris, 2001, p.132

contrestratégiques »[1] (telles le mensonge, la manipulation ou même l'usage de la violence) ou aux contraintes fonctionnelles des institutions ou sous-systèmes sociaux, Apel citant ici la politique comme l'économie mais insistant, tout particulièrement, sur le droit positif. Même s'il reconnaît que la rencontre du visage de l'autre sur laquelle Lévinas insiste peut constituer une origine des obligations morales, Apel souligne la présence (dans cette relation apparemment dyadique) des médiations sociales que forment les règles conventionnelles des institutions sociales.

Accordant une valeur instructive aux théories de Gehlen sur les institutions, Apel n'entend pas, en effet, réduire ces substituts au manque d'instincts, à des médiations facultatives, en négligeant « le fait anthropologique qu'un moment *d'extériorisation quasi naturelle* et donc d'*aliénation* de soi et de réification est nécessairement lié à la fonction des institutions sociales »[2]. Reconnaître cette nécessité c'est, certes, admettre que ces médiations variables culturellement peuvent constituer des obstacles importants à une application simple et immédiate de l'éthique postconventionnelle. C'est aussi prendre en compte le fait que l'exigence d'une éthique de responsabilité, eu égard aux défis planétaires qui se posent, ne peut consister en une simple adresse aux individus, sans quoi elle tomberait à juste titre sous le reproche de trop charger l'individu en oubliant le rôle des institutions.

Mais, si Apel ne se réfère pas à une auto-attribution de responsabilité individuelle pour répondre à l'exigence de responsabilité globale et s'il se refuse à négliger le rôle des institutions sociales dans la mise en œuvre de cette responsabilité individuellement imputable, il ne prône pas, pour autant, une attitude de résignation mais se réfère, au contraire, à la notion de « co-responsabilité solidaire » présupposée par tous ceux qui argumentent. Celle-ci leur impose, non pas de nier les contraintes fonctionnelles ou de vouloir supprimer les médiations conventionnelles, mais de les orienter dans le sens de l'éthique postconventionnelle.

[1] Apel emploie ici, comme il le précise lui-même, un terme de M.Kettner. Cf. *La Réponse de l'Ethique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, Ed Peeters, Louvain, Paris, 2001, p.125

[2] *Ibid*., p.132

Il ne s'agit donc pas de limiter l'espace de la responsabilité morale à la conscience des personnes privées en se plaçant sous le niveau des institutions[1] ou encore de se référer comme Gehlen au niveau de la responsabilité liée aux institutions sociales[2], mais de ne pas occulter (sous peine d'une résignation non justifiée) la responsabilité métainstutionnelle et collective des hommes à l'égard de leurs institutions. C'est, en effet, à ce niveau-là « que devient possible une chance réelle pour l'application de l'éthique de la discussion en tant qu'éthique de la co-responsabilité humaine reliée à l'histoire. Cette possibilité se présente ainsi : d'une part, l'éthique de la discussion doit entrer en application sous les contraintes des institutions qui, en tant que telles, sont inéluctables et, d'autre part, ces contraintes peuvent être cependant soumises, dans leur forme contingente, à un contrôle et à une transformation qui s'accorde avec la stratégie morale à long terme du principe supplétif de la partie B de l'éthique de la discussion »[3]. Dans cette optique, les membres de la communauté idéale de communication sont donc considérés comme les co-sujets d'une co-responsabilité dans l'identification et la recherche discursive de solutions aux problèmes (il s'agit là, en référence à la partie A de l'éthique de la discussion, d'une responsabilité solidaire présupposée de manière incontournable mais qui n'est pas liée à des devoirs individuellement imputables).

Mais, l'éthique de la discussion devant être appliquée dans l'histoire et ne pas faire fi des institutions sociales, ces co-sujets sont aussi coresponsables de l'attribution des devoirs de responsabilité imputables individuellement via les institutions. La coresponsabilité de ce que Apel nomme aussi « la communauté primordiale de discussion », n'est pas spécifique mais elle valide, elle légitime en les transcendant, les formes instutionnalisées de l'attribution de responsabilité spécifique.

Reconnaître l'existence des contraintes et la nécessité des médiations institutionnelles ne revient donc pas, pour Apel, à identifier ces formes institutionnelles et le principe qui les valide. Ainsi, si la démocratie est dans le champ de la politique une « mise en œuvre

[1] Demander aux individus de répondre aux exigences d'une éthique globale de la responsabilité reviendrait à les surcharger et à s'exposer au reproche d'utopisme de la responsabilité. Apel cite, à ce titre, le compte-rendu (paru dans *Frankfurter Allgemeine Zeitung)* par Günther Maschke du livre de Jonas, *Le Principe Responsabilité.* Interprétant l'exigence de responsabilité solidaire comme une adresse à l'individu, Maschke s'y livre pour Apel à une caricature de ce que peut être une macroéthique de la responsabilité.

[2] « Les porteurs de responsabilités professionnelles au niveau même des institutions sont toujours en danger d'agir uniquement comme fonctionnaires des contraintes systémiques » écrit ainsi Apel dans *La Réponse de l'Ethique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, Ed Peeters, Louvain, Paris, 2001, p.142

[3] *Ibid.*, p.142-143

institutionnelle de la communauté primordiale de discussion des êtres humains », elle est également un système de pouvoirs pris dans des relations de rapports de force y compris avec d'autres démocraties. Il s'agit donc d'une mise en œuvre seulement partielle du principe non contingent de la discussion et c'est plutôt la quasi méta-institution globale de ce qu'il nomme les « mille dialogues et conférences » (dont font partie les « conférences au sommet » qui rassemblent des délégués internationaux d'une grande diversité de compétences professionnelles) que Apel considère comme « le champ paradigmatique d'application de la co-responsabilité primordiale de tous les êtres humains par-dessus le niveau des institutions et de leurs contraintes systémiques fonctionnelles »[1] (même si, là encore, il n'y a pas identité avec la communauté idéale de discussion). Les délégués y sont, en effet, doublement engagés et responsables à deux niveaux : d'une part ils représentent un système social, une institution qui leur confère leur responsabilité individuellement imputable ; d'autre part, ils ne peuvent pas ne pas se référer (au moins ouvertement) à ce qu'ils présupposent, à savoir la résolution argumentative et donc le respect du principe procédural de la discussion. Cela n'élimine pas le problème de l'application mais l'illustre et Apel ne confond nullement ces conférences et les discussions pratiques idéales. Bien des accords conclus correspondent en effet, moins au consensus idéal de toutes les personnes concernées, qu'à un consensus par recoupement (l'« *overlapping consensus* » évoqué par Rawls[2]) entre systèmes sociaux déléguant leurs représentants.

Au niveau des institutions, la réalisation d'un ordre juridique cosmopolitique, conforme à l'idée des droits de l'homme, éliminant institutionnellement ce qui, dans les relations internationales, équivaut trop souvent à des « résidus de l'état de nature »[3], à des solutions faisant appel à la violence plus qu'à la discussion, constituerait donc la contrepartie institutionnelle de la méta-institution du « public qui raisonne ». Cet ordre juridique cosmopolitique représente ainsi une exigence de l'éthique de discussion (dans sa partie B)

[1] *La Réponse de l'Ethique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, Ed Peeters, Louvain, Paris, 2001, p.142

[2] Apel se réfère à l'ouvrage de Rawls *Political Libéralism* paru en 1993 et critique le développement que ce dernier y donne à sa théorie de la justice réduisant l'idée de justice soit à un concept « métaphysique » relativisé par les doctrines culturellement diverses, soit la pensant comme un « consensus par recoupement ». Il s'agit là, à ses yeux, d'une abdication désastreuse, un consensus factuel pouvant (contrairement au consensus idéal), exclure une partie de l'humanité. « Une conception de l'esclavage correspondait par exemple naguère, pour autant que nous sachions, à un « consensus par recoupement » de ceux qui comptent politiquement dans la société multiculturelle de l'empire romain » *La Réponse à l'Ethique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, p.146

[3] *La Réponse de l'Ethique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, p.147

visant à permettre aux individus d'être déchargés de la nécessité de faire valoir eux-mêmes leur droit de manière stratégique, par la violence contre la violence. Il remplit « à l'échelle globale la même fonction que celle qui a permis, depuis qu'en Europe l'état de droit absolu a remplacé l'institution archaïque de la vengeance sanglante et éliminé la vendetta médiévale, un type d'interaction largement libéré de la violence entre les individus devenus citoyens »[1].

Le droit représente, en effet, pour Apel une institution pouvant jouer un rôle essentiel dans la médiation entre la morale et la politique. Si le droit positif inclut, en effet, des contraintes systémiques et n'est pas identique à la morale, en jouant le rôle de « stratégie contrestratégique » ou du monopole de la violence contre la violence, en composant avec les contraintes, il permet à l'individu lui-même d'adopter un comportement moral libre de toute stratégie. Le droit constitue ainsi, en raison même « de sa différence par rapport à la moralité, l'aide la plus importante apportée à l'application de l'éthique de la discussion au monde de la vie »[2] . S'il ne peut donc être question de se dispenser d'un système juridique, il faut contrôler ceux qui existent, les évaluer et les orienter en se référant aux normes dégagées dans la partie A de l'éthique de la discussion. Par rapport aux différents systèmes de droit positif, les droits de l'homme constituent une médiation entre le légal et le moral, se référant, d'un côté, aux étalons que constituent les normes morales fondamentales tout en pouvant, de l'autre, s'inscrire dans le cadre du droit positif.

Voulant éviter simultanément l'oubli de l'idéal présupposé et celui de la réalité dans laquelle cette présupposition prend place, Apel sera conduit - dans la continuité de sa pratique philosophique intersubjective - à distinguer, d'une part, le résultat de sa réflexion de celui auquel Habermas était parallèlement (et non plus conjointement) parvenu de son côté et, d'autre part, en élargissant encore dans l'espace le champ de ses partenaires de discussion, à entamer un dialogue (fait de constats de convergences comme de divergences) avec l'éthique de la libération de Enrique Dussel.

Nous terminerons ce chapitre en évoquant ces deux dernières « *Auseinandersetzungen* ».

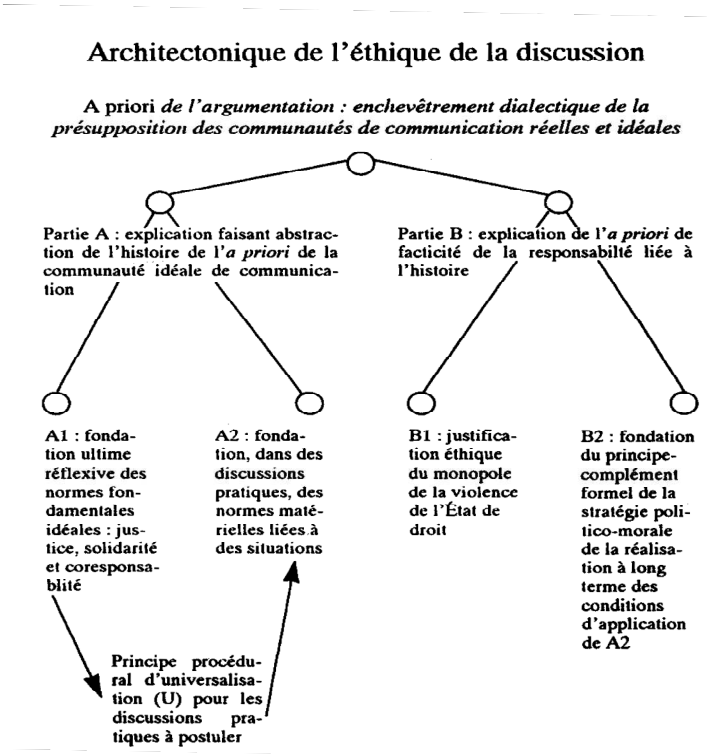
[1] *Ibid*., p.147
[2] *Ibid*., p.149

e- L'architectonique de l'éthique de la responsabilité de Apel face à « l'architectonique de la bifurcation » de J.Habermas et à l' « éthique de la libération » de E.Dussel

C'est en 1998 que Apel publie un troisième « penser avec Habermas contre Habermas»[1].

La comparaison du schéma par lequel il présente l'architectonique complexe de l'éthique de la discussion à laquelle il était parvenu au cours des années 80 avec celui dont il se sert pour présenter « l'architectonique de la bifurcation » à laquelle Habermas parvient en 1992[2] est éclairante.

Schéma de l'architectonique de l'éthique de la discussion de Apel [3] :

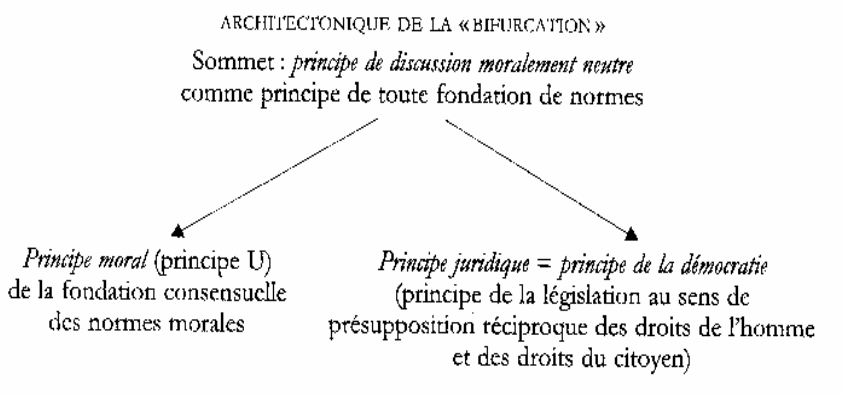


[1] „Auflösung der Diskursethik ? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas' Faktizität und Geltung, Dritter transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken", *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*", Suhrkamp, 1998, p.727-837

[2] Apel se réfère à *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, 1992 (traduction française : *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997)

[3] *Ethique de la discussion*, Ed du Cerf, Paris, 1994, p.105

Schéma de l'architectonique de la « bifurcation » de Habermas [1]



L'architectonique de la bifurcation marque, aux yeux de Apel, une évolution importante de Habermas. Celui-ci ne conteste plus désormais seulement (comme cela était déjà le cas en 1973) la possibilité et la nécessité d'une fondation transcendantale ultime, mais il renonce au primat de la philosophie morale sur la philosophie du droit en faisant procéder le principe moral, comme le principe juridique, d'un principe de discussion moralement neutre.

Or, si, comme Habermas, Apel distingue les normes morales des normes juridiques (qui ne concernent que la forme externe des actions), s'il partage aussi avec lui l'idée de la nécessité pour les normes matérielles morales, comme pour les normes juridiques, d'une fondation par un principe procédural de discussion, cela ne revient pas, pour lui, à dire que ce principe est, lui-même, moralement neutre. Le principe procédural doit, en effet, inclure, pour Apel, l'égalité et la coresponsabilité primordiale, autrement dit les normes transcendantales qui rendent les discussions pratiques possibles et qui ne peuvent, de ce fait, être mises sur le même plan que leurs résultats. La raison qui avait provoqué le premier « penser avec et contre » Habermas est donc toujours ici au centre de cette troisième confrontation : « le principe de discussion n'est en mesure de fonder les normes procédurales fondamentales de la morale de la discussion que si et seulement si, comme on peut l'apercevoir grâce à une

[1] « La relation entre morale, droit et démocratie. La philosophie du droit de J. Habermas jugée du point de vue d'une pragmatique transcendantale », *Les Etudes philosophiques*, n°1/2001, p.68

réflexion transcendantale, il n'est pas lui-même *moralement neutre* mais contient déjà de manière implicite les normes procédurales fondamentales de la morale de la discussion »[1].

La ramification de l'architectonique de Habermas laisse également entendre que le principe juridique peut-être fondé parallèlement au principe moral à partir du principe de discussion supposé neutre. Ce parallélisme constitue une seconde erreur, selon Apel, car « le rapport du principe de discussion au principe juridique est principiellement différent de son rapport au principe moral »[2]. Comme nous l'avons vu, la justification du principe juridique passe par la reconnaissance du rôle des institutions et des mesures stratégiques-contrestratégiques et non seulement par celle du principe (U) et de l'idéal d'une communication sans domination. Aussi, si Apel, « avec Habermas », est de l'avis que, dans une démocratie, la puissance étatique ne peut constituer la seule fondation des normes juridiques mais que celle-ci se fait également en se référant à des procédures de discussion, « contre Habermas » il souligne, cependant, que la question de la fondation normative de l'Etat de droit, la justification par le droit du pouvoir de l'Etat, du monopole de la violence, ne peut se faire que si l'on se réfère à une éthique de la coresponsabilité reliée à l'histoire. « Dans notre monde actuel, la démocratie est certes, entre autres, une mise en œuvre institutionnelle de la communauté primordiale de discussion des êtres humains mais elle est aussi en même temps un état particulier, c'est-à-dire un système de pouvoir politique qui se trouve dans des rapports de force prélégaux avec d'autres Etats, y compris d'autres démocraties »[3]. Le principe politique démocratique n'est donc pas équivalent, pour Apel, au principe universel du droit tel qu'il s'exprime dans l'idée des droits de l'homme sauf à négliger, notamment, la prise en compte des relations internationales, Apel n'hésitant pas à qualifier une telle abstraction de la dimension du pouvoir de « principiellement fausse et naïve »[4].

Le refus d'une idéalisation - « irresponsable » - du réel ne conduit donc pas Apel à renoncer à toute justification des mesures stratégiques. C'est seulement quand on pense que tous les défis auxquels les hommes ont à faire face, que tous les problèmes moralement pertinents soulevés par leur interaction, peuvent être traités en se référant à la seule partie A

[1] *Ibid*., p.73
[2] *Ibid*., p.74
[3] *La Réponse de l'Ethique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, p.147
[4] « La relation entre morale, droit et démocratie. La philosophie du droit de J. Habermas jugée du point de vue d'une pragmatique transcendantale », *Les Etudes philosophiques*, n°1/2001, p.79

de l'éthique de la discussion, qu'une justification morale des mesures stratégiques (comme le monopole de la violence par l'Etat de droit) n'est pas envisageable. On pourrait donc résumer la critique de Apel en disant que, pour lui, Habermas en se montrant trop modeste à l'égard de la fondation « par le haut » idéalise par là-même la réalité[1] et néglige ainsi une justification qui, si elle est effectivement possible en raison, doit passer par la reconnaissance (et non l'occultation) des contraintes systémiques et d'un écart entre la communauté idéale et les communautés réelles qui ne peut être comblé qu'approximativement (même si cela doit être l'objet d'un engagement moralement fondé).

Ce souci de ne pas davantage occulter l'histoire, une fois la morale fondée, qu'il n'avait voulu s'affranchir de la raison, une fois la facticité reconnue, conduira Apel à prendre également très au sérieux l'exclusion de grandes parties de l'humanité de la participation à la communauté de communication internationale et à répondre ainsi au « défi »[2] posé à l'éthique de la discussion par « l'éthique de la libération » de Enrique Dussel[3].

C'est en 1989, que Apel, à l'occasion d'un séminaire international dont l'objet portait précisément sur la comparaison des « fondations de l'éthique en Allemagne et en Amérique latine », première étape d'un « Programme de Dialogue Philosophique Nord-Sud » qui devait se poursuivre au fur et à mesure des années d'un côté ou de l'autre de l'Atlantique[4], se trouva pour la première fois confronté à ce « défi » et que le dialogue avec E.Dussel débuta.

---

[1] Nous retrouvons ici le second « penser avec et contre Habermas ». Apel y formulait un reproche d'idéalisation du monde vécu en donnant raison « aux « réalistes » et aux « empiristes » contre Habermas » afin d'éviter de passer sur le fait que, dans le monde vécu, les interactions se font aussi sur la base de négociations ouvertement stratégiques. Nous renvoyons ici au chapitre VI de notre travail et à l'article de Apel « la fondation pragmatico-transcendantale de l'entente communicationnelle illimitée », paru dans H.Parret, *La communauté en Paroles*, Ed. Mardaga, Liège,1991

[2] C'est ainsi que Apel présente l'éthique de la libération dans le titre même de l'essai « Diskursethik vor der Herausforderung der « Philosophie der Befreiung » : Versuch einer Antwort an Enrique Dussel » paru en deux parties successives, la première en 1992 (Cf. R. Fornet-Betancourt : *Diskursethik oder Befreiungsethik?* Aachen: Augustinus Buchhandlung, p. 16-54 (paru en anglais : "Discourse Ethics before the Challenge of 'Liberation Philosophy': Attempt at a response to Enrique Dussel. First Part: Preliminary Considerations", E. Mendieta : *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Taylor and The Philosophy of Liberation*, New Jersey, Humanities Press 1996, p.163-204) et la seconde en 1996 "Discourse ethics" before the challege of "liberation philosophy" ", Philosophy and social criticism, vol.22, n°2, p.1-25

[3] Enrique Dussel est né le 24/12/1934 en Argentine (à La Paz) et a dû s'exiler en 1975 au Mexique dont il est devenu citoyen où il enseigne la philosophie à l'Université métropolitaine autonome de Mexico. Il est l'un des fondateurs de la « philosophie de la libération » qu'il continue à présenter dans de nombreux colloques internationaux. Peu d'ouvrages de Dussel sont disponibles en français. Citons ici *L'éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*. Ed L'Harmattan, 2002, Paris-Montréal

[4] Ce séminaire fut organisé par Raúl Fornet-Betancourt à Fribourg. Le titre de cette première étape du programme de dialogue philosophique Nord-Sud était « Philosophie der Befreiung. Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute ».

Le fait même de ce dialogue confirmera la possibilité, affirmée par Apel, de la commensurabilité des pensées, de la compréhension mutuelle à partir de contextes culturels pourtant très différents tout en montrant le lieu privilégié que représente la communauté philosophique d'argumentation, plus proche de la communauté idéale de communication que les communautés réelles où les enjeux de pouvoir interviennent davantage. Il permettra aussi, bien évidemment, à Apel de présenter *via negationis* l'éthique de la discussion en la distinguant de l'éthique de la libération. Mais ce dialogue avec Dussel jouera également un rôle non négligeable dans le contenu même de la pensée de Apel. Il renforcera, en effet, sa volonté d'éviter toute idéalisation irresponsable par une occultation des obstacles à l'application directe de la partie A de l'éthique de la discussion.

C'est, en effet, à la suite de l'écoute du point de vue de Dussel, que Apel insistera très explicitement sur l'importance du défi externe de « la justice sociale à une échelle mondiale »[1] en évoquant la question de la pauvreté, des inégalités Nord-Sud et de l'exclusion de toute une partie de l'humanité des discussions de la communauté internationale. Analysé par le prisme de la « théorie de la dépendance » des peuples du Sud à l'égard de la domination économique et culturelle des peuples du Nord, le sous-développement de l'Amérique latine représente, en effet, dans la pensée de Dussel, le pendant du déclencheur que la conscience de la catastrophe nationale de la seconde guerre mondiale a pu constituer dans celle de Apel.

Le « défi externe » à l'origine de l'éthique de la libération se trouve dans l'exclusion de l' « Autre »[2] non pas seulement de la discussion mais, avant cela, de la vie elle-même. Loin de se limiter à un détail contextuel permettant seulement de comprendre l'origine ou l'impulsion initiale d'une éthique de la libération qui se veut également universaliste, c'est à

[1] *La Réponse de l'Ethique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, p.49. Dans cet écrit qui date de 2001 (comme dans quelques autres essais postérieurs à 1989 comme, par exemple, *L'éthique de la discussion*), Apel met en avant prioritairement dans les défis externes qui témoignent du besoin d'une éthique universelle, non plus la question de l'armement nucléaire mais la crise écologique, d'une part, les effets de la globalisation de l'économie,de l'autre. Ainsi écrit-il dans *La Réponse de l'Ethique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui* : « il est devenu tout aussi clair également que le nouveau problème de la crise écologique est lié à un autre problème de crise lui aussi global. Déjà au temps de la colonisation européenne des autres régions, un rapport de disparité et d'antagonisme politique, économique et culturel était apparu entre les pays du *Nord* (appelés plus tard *premier* et *deuxième Monde*) et les pays dits sous-développés du *Sud* (appelés *Tiers-Monde*). Depuis lors cette tension virtuellement conflictuelle, qui soulève par-dessus tout le problème de la justice sociale à une échelle mondiale, paraît avoir acquis une nouvelle charge de danger du fait de sa connexion avec ce que l'on appelle maintenant la « globalisation » de l'économie mondiale ».

[2] A côté de la pensée de Marx, celle de Lévinas constitue une référence centrale pour Dussel qui aura recours à la catégorie d' « Autrui » pour signaler le dépassement nécessaire d'une négation de la diversité et de l'extériorité, d'un universalisme synonyme d'uniformisation et de domination.

ce fait de la situation d'exclusion dans laquelle se trouvent de nombreux hommes que Dussel se réfère pour développer « une éthique de la vie »[1]. Il insiste ainsi sur l'importance (à ses yeux insuffisamment prise en compte par Apel) d'un moment matériel incontournable et premier. « Le projet d'une Ethique de la libération - écrit-il ainsi - se développe de manière propre, à partir de l'exercice de la critique éthique où s'affirme la dignité niée de la vie de la victime, de l'opprimé ou de l'exclu »[2]. Dans l'architectonique de l'éthique de la libération de Dussel, ce n'est pas le principe (U) qui est premier mais le principe matériel universel suivant : « celui qui agit éthiquement doit (c'est une obligation) produire, reproduire et développer, de façon auto-responsable, la vie concrète de chaque sujet humain dans une communauté de vie »[3].

Il existe donc bien une différence dans les principes fondateurs premiers des deux éthiques, l'un renvoyant à la communauté idéale de communication nécessairement présupposée dans la communauté réelle, l'autre à la communauté de vie dont sont exclus trop d'hommes. Présentant leur point de départ respectif, Dussel souligne ainsi : « La première part de la communauté de communication, tandis que la seconde s'inspire des concernés-exclus de la dite communauté : les victimes de la non-communication. Donc la première se trouve pratiquement dans la position d' « inapplication » des normes morales fondamentales en situations normales d'asymétrie (et non pas proprement exceptionnelles) tandis que l'éthique de la libération se place justement dans la « situation exceptionnelle de l'exclu », c'est-à-dire, au moment même où l'éthique de la discussion révèle ses limites »[4].

La reconnaissance de cette différence est, bien entendu, nécessaire pour comprendre que le dialogue entre Apel et Dussel n'ait pas constitué simplement le constat d'un accord. Mais il est impossible, pour autant, de transformer cette différence en une opposition avec, d'un côté, une éthique de la discussion formelle et, de l'autre, une éthique de la libération matérielle.

Les points de convergence entre les deux auteurs sont, en effet, nombreux et ils le sont parce qu'aucun des deux philosophes ne développe une architectonique simple. Tous deux s'efforcent, au contraire, de prendre en compte le moment matériel comme le moment formel

[1] Tous les chapitres de *L'éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion* débutent par ces mots : « L'éthique de la libération est une éthique de la vie ».
[2] *L'éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*. Ed L'Harmattan, 2002, Paris-Montréal p.17
[3] *Ibid*., p.31
[4] *Ibid*., p.165

au sein d'éthiques universalistes, seules aptes à répondre aux défis de l'époque. Pour l'un, comme pour l'autre, répondre au défi de la pauvreté liée à la globalisation de l'économie comme au défi écologique, demande une éthique universaliste et non communautariste ou relativiste. Chez l'un comme chez l'autre, l'intersubjectivité est déterminante dans la constitution de notre être comme dans la validité de nos pensées et normes. Nous l'avons vu dans ce qui précède, Apel se réfère à un double a priori et renvoie à la communauté idéale comme à la communauté réelle de communication. Si Dussel, de son côté, se méfie d'un universalisme uniformisant pouvant cacher un eurocentrisme, synonyme de domination et d'oppression et s'il insiste sur la reconnaissance du « Vous » de l'exclu, c'est pour l'inclure dans un « Nous » plus réel (et non pour revenir au solipsisme critiqué par Apel). La dimension communautaire n'est, en effet, nullement absente du moment matériel de l'éthique de la vie de Dussel comme il le précise explicitement lui-même : « Ce critère matériel, sur lequel se fonde l'éthique, la reproduction et le développement de la vie humaine, est universel et de plus, il n'est pas solipsiste, mais communautaire. Il s'agit d'une « communauté de vie » »[1]. Pour Dussel aussi « l'être humain est structuré à partir d'une intersubjectivité qui le constitue lui-même comme sujet communicatif (dans une communauté de vie et de communication linguistique) »[2]. L'universalisme de l'éthique de la libération ne se limite pas, de plus, au principe matériel. Celui-ci est complété par un principe universel formel moral nécessaire pour la validité intersubjective que Dussel formule ainsi : « celui qui argumente avec une prétention de validité pratique, à partir de la reconnaissance réciproque de tous les participants comme égaux, qui gardent pour cette raison, la symétrie dans la communauté de communication, a accepté a priori les exigences morales procédurales en raison desquelles tous les affectés (affectés dans leurs besoins, leurs conséquences ou les questions éthiquement pertinentes dont il s'agit) doivent participer réellement à la discussion argumentative, disposés à arriver à des accords sans autre contrainte que celle du meilleur argument »[3]. Ces deux premiers principes (matériel et formel) se voient, de plus, complétés par un troisième principe - le principe de « faisabilité »[4]- déterminant le cadre de ce qui peut se faire (du permis

[1] Dussel écrira ainsi « Ce critère matériel, sur lequel se fonde l'éthique, la reproduction et le développement de la vie humaine, est universel et de plus, il n'est pas solipsiste, mais communautaire. Il s'agit d'une « communauté de vie » » *L'éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*. Ed L'Harmattan, 2002, Paris-Montréal, p.22.
[2] *Ibid.*, p.33
[3] *Ibid.*, p.69
[4] Dussel en donne la formulation suivante : « celui qui construit éthiquement une norme, une action, une institution ou une éthicité systématique *doit* a) remplir les conditions logiques et empiriques (technique, économique, politique, culturelles, etc.) de faisabilité, c'est-à-dire qui soit réellement possible à tous ces niveaux, à partir du cadre de b) les *exigences* b.1) éthico-matérielles de la vérité pratique, et, b.2) morales-formelles discursives de validité, dans une catégorie allant de b.i) les actions éthiquement permises (qui sont simplement

éthiquement au nécessaire). Ce principe demande donc l'intégration de la raison instrumentale et stratégique par la raison pratico-matérielle et la raison discursive-formelle, afin d'éviter l'illusion utopique sans, toutefois, tomber dans l'absolutisation de la rationalité stratégique demandant à être guidée.

Cette présentation succinte des trois principes de l'éthique de la libération suffit à montrer, qu'au-delà d'une divergence sur ce qui est premier dans l'ordre de la fondation (divergence qu'il ne s'agit nullement de nier), les deux philosophes ont élaboré des éthiques aux architectoniques complexes combinant différemment des principes très proches. Si l'éthique de la libération ne se contente pas de faire référence du moment matériel auquel elle accorde la priorité, l'éthique de la discussion ayant évolué vers une éthique de la responsabilité n'occulte pas, de son côté, les problèmes d'application de la partie A.

Comme nous l'avons vu, en effet, l'éthique de la discussion fait également référence à trois normes[1] et défend la nécessité d'une médiation entre des types de rationalité différents. L'hostilité de Dussel à l'égard de l'utopisme[2] fait donc ici écho aux positions formulées par Apel dans plusieurs essais au cours des années 80[3]. L'un comme l'autre insistent, ainsi, sur le rôle des médiations et des institutions qu'il s'agit de transformer et non de nier. C'est donc l'antériorité dans l'ordre de la fondation accordée au moment formel ou au moment matériel qui distingue ces deux éthiques, devenues si proches par la connaissance que chacune a pu avoir de l'autre. Ainsi, si dans chacune des deux architectoniques le principe fondateur est différent, il se voit, dans les deux cas, complété par celui auquel l'autre accorde une antériorité : le principe fondateur de l'une devient ainsi le principe conduisant à son application chez l'autre.

« possibles », ne contredisant pas les principes éthiques ou moraux) jusqu'au b.ii) les actions obligatoires (qui sont éthiquement « nécessaires » pour l'accomplissement des exigences humaines fondamentales : matérielles - de reproduction et du développement de la vie du sujet humain - ou formelles - à partir du respect de la dignité de tout sujet éthique, jusqu'à la participation effective et symétrique des intéressés aux décisions). » *Ibid*., p.95

[1] Les deux premières normes sont présentes dès l'essai publié en 1973 et renvoient à la nécessité de garantir la survie de l'espèce humaine comme communauté réelle de communication et de réaliser la communauté idéale dans la communauté réelle. Elles sont complétées par le principe téléologique (C) qui prend en compte les obstacles à l'application immédiate des normes fondées dans la partie A.

[2] L'utopiste qui ne prend pas en compte le principe de faisabilité succombe, écrit Dussel, « à de dangereux irréalismes ». Cf. *L'éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*. Ed. L'Harmattan, 2002, Paris-Montréal, p.97

[3] Cf. notamment les essais suivants de Apel „ Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie ?" dans W. Vosskamp, *Utopieforschung*, Stuttgart : Metzler, 1983, vol.1 p.325-55 et « La morale formelle, appréhendée d'un point de vue postkantien, peut-elle être à nouveau convertie en moralité sociale ? Le problème d'une application historique de l'éthique de la discussion, entre utopie et régression », *Discussion et Responsabilité*, vol .1

Cette complexité, expression du refus commun de Apel et Dussel de toute abstraction idéalisante ou relativisante, est, elle-même, le fruit de leur dialogue et les deux auteurs souligneront la complémentarité - plus que l'opposition- des accents différents de leurs points de départ respectifs. Dussel présente ainsi sa description du principe formel moral de validité universelle comme étant une redéfinition « de l'énoncé de la norme fondamentale d'Apel » auquel il ajoute la reconnaissance d'une vérité pratique (moment matériel) antérieure, faisant ainsi preuve - comme le souligne Apel - « de sa volonté et de sa capacité à l'appropriation herméneutique du jeu de langage de l'éthique de la discussion »[1]. Par le point de départ herméneutique de son itinéraire philosophique et sa familiarité avec les thèses de l'école de Francfort, Apel ne pouvait, de son côté, que prendre au sérieux la critique idéologique menée par l'éthique de la libération à l'encontre de l'eurocentrisme. En se référant, dès le début des années 70 (dans la formulation de la partie fondationnelle A de l'éthique de la discussion), à la « communauté réelle de communication » historiquement déterminée, il témoignait de sa « réception et de sa reconstructions antérieures de pensées herméneutique et idéologico-critique »[2] concernant la dépendance de tout sujet qui argumente envers une précompréhension (tout en refusant le relativisme). « Je suis moi-même parvenu - écrira-t-il ainsi - de manière similaire à Dussel- au problème de l'éthique à partir du problème de l'herméneutique »[3].

Mais, le « point de défi » constitué par l'éthique de la libération auquel Apel s'efforcera de répondre en développant au cours des années 80 et 90 la partie B de l'éthique de la discussion, sera constitué par la question de la possibilité de l'application dans un monde où, pour reprendre les termes de Dussel, des cyniques[4] dominent des exclus. Loin de nier l'existence d'obstacles politico-économiques à l'application simple de la partie A, Apel les intègrera à l'architectonique de l'éthique de la discussion en développant la partie B : « Il faut admettre et souligner que dans les discussions si nécessaires aujourd'hui, la philosophie de la libération a la tâche de nous rappeler continuellement l'évidence de l'interpellation justifiée du pauvre »[5]. Cette évidence est le rappel d'une différence entre la communauté idéale et la

[1] Apel, "Discourse ethics" before the challenge of "liberation philosophy" ", *Philosophy and social criticism*, vol.22, n°2, p.2
[2] *Ibid*., p.8
[3] *Ibid*., p.11
[4] Le cynique est caractérisé pour Dussel par la négation d'Autrui. Un sceptique qui refuse la discussion par intérêt politico-économique se transforme ainsi en cynique.
[5] *Ibid*., p.3.

communauté réelle que l'éthique de la discussion se refuse de nier de façon naïve[1]. Que des cyniques existent, que le refus d'entrer dans la discussion soit possible, cela ne remet pas en question, pour Apel, la pertinence de l'éthique de la discussion dans la mesure où elle ne confond pas la question de la fondation avec celle de l'application et qu'elle distingue « ceux *avec qui* on peut et on doit parler - y compris les sceptiques, qui sont nécessairement des partenaires de discussion !- »[2] de ceux « *à propos desquels* » on peut et on doit le faire (comme les cyniques). Mais, le fait même de la possibilité d'effectuer et de justifier une telle différence témoigne de la « priorité transcendantale » des discussions argumentatives par rapport à tout système fermé, à toute « totalité ». Sans cette différence, Dussel, lui-même, ne pourrait mettre en évidence les caractéristiques de la raison cynique dans la discussion. Comme tout philosophe, il présuppose nécessairement possible cette différence, ce que Apel, toujours soucieux d'une prise en compte par le philosophe de ce que sa pratique présuppose, ne manque pas de lui objecter. Cette différence ne peut, en effet, être effectuée que dans les discussions argumentatives qui présupposent une réalisation suffisante des conditions idéales de communication. Seule cette rationalité autoréflexive de la discussion peut valider l'emploi d'une réponse contre-stratégique à l'action stratégique du cynique et fonder l'éthique de la responsabilité.

La reconnaissance d'une réalité empirique, non conforme à l'interaction idéale présupposée, ne peut donc invalider l'architectonique de l'éthique de la discussion. Elle peut seulement l'enrichir. Pour la même raison, le moment matériel ne peut, pour Apel, être premier dans l'ordre de la fondation. S'il admet, en effet, que la rencontre du visage de l'Autre (Lévinas) - et celui, donc, de l'interpellation de l'exclu (Dussel) - peuvent jouer un rôle non négligeable dans l'éthique (à savoir celui d'une origine possible des obligations morales), Apel souligne que, d'une part, cette rencontre est généralement médiatisée par des règles conventionnelles institutionnelles et il se refuse, d'autre part, à mettre sur le même plan « origine » et « fondation » en faisant reposer, à l'instar de Dussel, le moment formel et rationnel sur un moment matériel pré-réflexif. L'interpellation de l'Autre peut jouer le rôle d' « éveil empirique » de notre réactivité morale mais lui accorder la priorité reviendrait à ce

[1] Apel souligne, cependant, que le soupçon de naïveté formulé par l'éthique de la libération est pertinent à l'égard de l'éthique européenne déontologique traditionnelle qui ne prend pas en compte la question de l'application et se réfère (explicitement ou non) à un point zéro de l'histoire.
[2] *Ibid*., p.16

que Apel n'hésite pas à qualifier de « régression irrationnelle-intuitionniste grossière vers ce que Kant rejetait comme étant l' « hétéronomie » de la morale traditionnelle »[1] .

L'apport incontestable de Dussel dans la réflexion de Apel sur l'application de l'éthique de la discussion ne conduira donc pas, pour autant, ce dernier à accepter, pour éviter tout « déficit en concrétude », l'architectonique inversée de l'éthique de la libération. En cela, Apel pensera bien « avec » mais aussi « contre » Dussel, cette confrontation philosophique pointant particulièrement bien le statut particulier de la communauté de communication des philosophes qui, comme communauté réelle, n'est pas à l'abri des exclusions (et du reproche d'eurocentrisme par exemple) mais ne peut, sans se contredire performativement, occulter qu'elle présuppose possible un dépassement des totalités fermées sur elle-mêmes.

[1] *Ibid*., p.16

CONCLUSION GENERALE

De 1950 aux derniers écrits dont nous disposons, c'est la même volonté philosophique de se « frotter aux autres philosophes »[1] et de construire « avec et contre eux » sa pensée qui caractérise la pratique de Apel.

Le détour par la pensée de l'Autre s'inscrit, dans le premier temps de son itinéraire intellectuel, dans la cohérence de son refus de concevoir la constitution du sens de manière solipsiste. Reconstruire, c'est, témoigner explicitement de la place que l'on accorde à l'Autre, de l'effort nécessaire à mener pour comprendre toujours davantage de points de vue et éviter l'illusion dont serait inévitablement victime celui qui en occulterait la pluralité ou l'épaisseur historique. La reconstruction de l'humanisme, prolongeant sur l'axe diachronique la dissertation doctorale sur Heidegger, atteste ainsi de la conscience du rôle de l'histoire. Reconstruire, c'est, ici, vouloir faire partager cette reconnaissance d'une dette à l'égard de ceux grâce auxquels la pensée prend conscience de son ancrage dans un monde historique commun. Les nombreuses reconstructions de la philosophie analytique constituent, quant à elles, des exemples privilégiés de la nécessité de la confrontation des points de vue. Reconstruire, c'est, dans ce cadre-là, s'efforcer de « dédogmatiser » en s'ouvrant à la diversité des expériences et des représentations du monde.

Cette pratique d'ouverture à l'Autre-philosophe conduira, toutefois, Apel à percevoir de plus en plus clairement la nécessité de la compléter par le dévoilement des présupposés la rendant possible. Mettre l'accent seulement sur la constitution intersubjective du sens (comme l'a fait le tournant linguistique-herméneutique), conduit, en effet, à des impasses relativistes, véritables « défis internes » pour le philosophe soucieux de faire face aux nombreux « défis externes » de son époque.

Mais, s'il y a bien une « transformation » dans la pensée de Apel qui passe à partir du début des années 70 à des écrits plus systématiques insistant sur l'a priori de la réflexion, elle n'est pas, pour autant, synonyme d'un arrêt de la pratique initiale. « Re-transcendantaliser »,

[1] Nous renvoyons ici à l'analyse par Chr. Berner des formulations par Kant des maximes du sens commun (« penser par soi-même », « penser en se mettant à la place de chaque autre », « toujours penser en accord avec soi-même »). Cf. Chr. Berner, *Au détour du sens*, chapitre II - « Le devoir de comprendre » Ed du Cerf, Paris, 2007, p.123-190 (l'analyse de la seconde maxime suit le sous-titre « Se frotter à autrui » p.147-169).

ce n'est pas, pour Apel, revenir à une philosophie solipsiste ou oublieuse de l'historicité. La justification première de la pratique alter-référentielle reste donc valide, même après les premiers écrits systématiques. Mais, si la transformation théorique ne remet pas en question la nécessité des reconstructions et des confrontations, elle ne reste pas, toutefois, sans conséquences sur la pratique philosophique de Apel.

Il devient d'abord, explicitement, celui qui pense « avec et contre » et ne se contente plus de comparaisons externes. Les partenaires « avec et contre » lesquels il pense ne sont, toutefois, pas ceux que son approche initiale pouvait laisser supposer : re-transcendantaliser, c'est ainsi penser davantage « avec Kant » et davantage aussi…« contre Heidegger ». La pragmatique transcendantale est, en effet, réflexion sur les présuppositions toujours déjà reconnues implicitement par quiconque pense sérieusement. Elle est le retour de la raison sur sa propre pratique, sur les prétentions nécessairement émises par l'acte d'argumenter. Dès lors, critiquer « la » raison tout en argumentant revient à ce que Apel nomme une « auto-contradiction performative » à laquelle Heidegger, comme tant d'autres, n'a pas échappé.

Compléter l'a priori du corps par celui de la réflexion, consiste donc souvent, dans cette seconde période de l'itinéraire philosophique de Apel, à penser « «avec et contre » le même partenaire de la communauté philosophique en reconnaissant ses apports (y compris ceux des critiques nécessaires à adresser à certains types de rationalité) tout en dénonçant l' « oubli du *logos* » dont sa pensée peut témoigner.

Mais, si la confrontation des pensées peut mettre en évidence d'éventuels déficits en réflexion responsables d'auto-contradiction performatives, elle est aussi la volonté d'être en cohérence avec la raison communicationnelle que nous présupposons nécessairement quand nous argumentons, d'articuler l'ouverture aux autres avec le respect par tous des normes procédurales lui permettant d'avoir lieu. « Penser avec et contre » exprime alors la démarche volontaire du philosophe qui s'efforce d'orienter « la conversation que nous sommes » par notre ancrage au monde vers le dialogue idéal que quiconque argumente présuppose**.** Passer par le procédé de la confrontation philosophique, c'est ainsi prendre acte des désaccords et des dissensus au sein d'une communauté philosophique sur la base, toutefois, de l'accord fondamental portant sur l'usage exclusif de la raison communicationnelle comme moyen de le dépasser. Par la confrontation, c'est la nécessité de l'acceptation d'une révision toujours possible des idées avancées par des arguments plus pertinents dont Apel témoigne. La

confrontation est le passage volontaire par le procédé intersubjectif du meilleur argument, une façon de s'exposer et d'exposer l'autre au jugement d'une communauté idéale de communication que nous ne pouvons éviter de présupposer. Il n'est évidemment pas anodin que Apel ait appelé l'ouvrage paru en 1998 *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes* et présenté dans « l'Avant-propos » les différentes confrontations qui s'y trouvent réunies comme une manière continue de tester la pragmatique transcendantale en passant par l'Autre. « Penser avec et contre » c'est, jusque dans la forme des écrits, s'inscrire ainsi en faux contre les « anticipations solipsistes de la vérité définitive à travers les « visions du monde » des « grands penseurs » »[1], tout en ne prônant pas l'abolition de la philosophie mais une position « au-delà des visions du monde » perspectivistes des « grands penseurs » »[2] : celle d'une communauté de communication des philosophes. Dans la mesure où, pour Apel, cette pratique communicationnelle de la raison présuppose le respect des normes fondamentales de « l'éthique de la discussion », « penser avec et contre », c'est aussi une manière de pointer une nécessité « pratique ».

Par sa prise en compte de la complexité et de la particularité de l'*Umweltlichkeit* de l'homme, Apel s'efforce donc d'éviter bien des abstractions. Penser l'articulation de la facticité et de la validité, de l'historicité et de l'idéal, de la finitude et de la raison, de l'empiricité et de la liberté, de l'intersubjectivité et de la réflexion (au lieu de se contenter de les maintenir dans leur opposition), nous semble un « défi interne » dont le philosophe ne peut s'affranchir s'il veut contribuer à relever les « défis externes » auxquels l'humanité est confrontée.

Reste que - même lorsque cette complexité est pleinement reconnue -, la manière de penser et d'articuler ce qui, au départ, semble disjoint est au centre de discussions philosophiques contemporaines qui témoignent de difficultés incitant à prolonger la réflexion de Apel.

C'est autour du caractère « ultime » de la fondation de la raison et de la reconnaissance nécessaire des présuppositions incontournables de la pensée sérieuse que se développent des interrogations. Si nous ne pouvons toutes les citer - et encore moins les développer-, il nous

[1] *Transformation de la Philosophie*, I, Ed. du Cerf, Paris, 2007, Introduction, p.12
[2] *Ibid.*, p.12

semble important de mentionner deux directions d'un possible prolongement de la pragmatique transcendantale invitant à « « penser avec Apel contre Apel »[1].

Refuser le relativisme implique-t-il, ainsi, nécessairement de considérer que de l'infaillible a été atteint ? C'est ce que conteste, par exemple, Jean-Marc Ferry qui voit dans la fondation ultime de la raison revendiquée par la pragmatique transcendantale un oubli du poids de l'empiricité (dont témoigne le peu de marge de correction que Apel accorde à sa pensée). Eviter le dogmatisme impose, explique Jean-Marc Ferry, par principe, de ne pas négliger l' « argument de finitude » et « la part irréductible d'empiricité dans les certitudes de la réflexion transcendantale, et d'historicité dans ses intellections »[2]. En guise de « fondation » ultime, nous aurions, en fait, affaire à une « reconstruction » oublieuse - par sa revendication « forte » et définitive d'un caractère « ultime » - d'une dépendance à l'égard de l'expérience, alors que la conscience de notre finitude devrait nous empêcher de confondre le « maintenant » et le « une fois pour toutes ». « N'y aurait-il pas place - demande ainsi Jean-Marc Ferry - pour une version plus critique ? Certes, la fondation transcendantale - pragmatique de Apel est « critique » en ce sens qu'elle n'est pas métaphysique. Non seulement elle est kantiennement conçue comme une critique du sens, mais en outre, cette critique du sens est « pragmatique », en ce qu'elle ne remonte pas à des actes de constitution (du vrai ou du juste) par une conscience assignée à une subjectivité originaire, mais à des actes de validation par une procédure assignée à l'intersubjectivité. Reste cependant « dogmatique » la présupposition d'un point de vue théorique, qui postule la coïncidence de l' « en soi » et du « pour nous » : la validité possible en général est énoncée à partir d'une réflexion sur les présuppositions de la validation effectuée selon des procédures dont nous avons pu faire l'expérience, au point d'en reconnaître la nécessité. Cependant, la prétention à la fondation ultime implique que les conditions de validité possible consisteraient une fois pour toutes dans les présuppositions que nous pouvons reconstruire grâce à une réflexion sur nos procédures actuelles de validation. Or, non seulement ces procédures, formées dans notre expérience actuelle, ne peuvent sans plus se présenter comme toute l'expérience possible ou, du moins, suffisante de la raison en général, mais rien ne dit qu'elles ne soient susceptibles que de l'interprétation qu'en offre telle ou telle « fondation » philosophique»[3].

[1] L'expression est employée par Jean-Marc Ferry qui en fait le titre du chapitre 5 de son livre *Philosophie de la communication, I, De l'antinomie de la vérité à la fondation ultime de la raison*, Ed. du Cerf, coll. Humanités, Paris, 1994
[2] *Ibid*., p.105-106
[3] *Ibid*., p.105

Eviter le dogmatisme imposerait de consentir à une relativisation du transcendantal, en considérant l' « incontournable », non comme absolu, mais seulement comme relatif au « maintenant » de notre situation. Ce que Apel aurait donc négligé, c'est qu'une fondation « ultime » de la raison « est vide car aucune intuition ou intellection portée dans le mouvement de la vie ne saurait mettre le philosophe à hauteur d'une expérience l'autorisant à prononcer quelque chose de définitif sur la raison en général »[1]. La reconnaissance de notre finitude devrait ainsi conduire à une modestie (que refuse explicitement Apel[2]) et à ne pas considérer a priori qu'une raison autre ne pourrait être qu'un autre de la raison. Jean-Marc Ferry reconnaît, certes, qu'aucun concept de cette « raison autre » ne peut être exhibé mais cette réserve « aveugle » représente, en quelque sorte, le prix à payer pour éviter le dogmatisme de la fondation ultime.

Parce qu'en raison de notre finitude, nous ne pouvons prétendre préjuger seul et définitivement des conditions d'acceptabilité d'un énoncé, mais que l'on ne peut, pour autant, identifier facticité et validité, Jean-Marc Ferry propose de « dédogmatiser » la prétention à la fondation ultime en en donnant un équivalent fonctionnel justifié du seul point de vue de la pratique. « « Penser avec Apel contre Apel » ? Cela consisterait ici à renoncer à la fondation ultime sans en détruire l'intention »[3], précise donc Jean-Marc Ferry, qui propose de substituer au geste spéculatif le geste performatif d'une « limitation »[4] pratique en cohérence avec ce que nous présupposons véritablement lorsque nous cherchons l'entente avec autrui : moins la connaissance théorique que la « reconnaissance ». « Ce que « j'idéalise » - explique J.M. Ferry - lorsque j'affirme quelque chose dans le milieu des interlocutions ordinaires, c'est d'être reconnu comme un sujet capable de répondre (…) comme une personne digne de discussion, par conséquent, ou encore, comme quelqu'un de « responsable »[5] ». « On idéalise que nous nous sommes mutuellement pris au sérieux »[6]. La procédure critique de l'argumentation apparaît, dans ce cadre, seulement comme « la limite actuelle du raisonnable », appelant, par la nécessité pratique d'un *Sollen* (et non pas par la

[1] *Ibid*., p.97
[2] « La modestie dont fait preuve mon ami Habermas me semble être pour le moins de la *fausse* modestie ; eu égard au scepticisme et au relativisme dominants, elle est tout à fait compréhensible, mais étant donné ces attitudes précisément elle est non seulement superflue mais encore déplacée » précise ainsi Apel dans l'article « L'éthique de la discussion : sa portée, ses limites », *Encyclopédie philosophique universelle*. Vol.1 : L'univers philosophique, Paris, PUF, 1989, p. 154-164
[3] *Philosophie de la communication, I, De l'antinomie de la vérité à la fondation ultime de la raison,* Ed. du Cerf, coll. Humanités, Paris, 1994, p.101
[4] *Ibid*., p.107
[5] *Ibid*., p.52
[6] *Ibid*., p.63

nécessité théorique d'un *Müssen*), à nous opposer à ce qui tenterait d'être imposé par une autre modalité. L'admission de la possibilité principielle d'une raison autre, d'une médiation stabilisant le consensus censément valide qui ne serait plus les normes de l'argumentation), ne mène donc pas à accepter de donner à l'Histoire universelle « un chèque en blanc ».

Or, c'est précisément sur la nécessité pratique (soulignée par Apel dans sa présentation de l'éthique de la discussion) de la reconnaissance des normes fondamentales que nous présupposons dès lors que nous argumentons, que d'autres interrogations méritent d'être « prises au sérieux ».

Si Jean-Marc Ferry insiste sur l'importance du postulat de finitude insuffisamment pris en compte par Apel, c'est, en prenant en considération la décision que le sujet doit prendre pour se reconnaître et reconnaître autrui comme partenaire de discussion et se conformer donc aux normes fondamentales de l'éthique de la discussion, qu'André Stanguennec nous invite à poursuivre la réflexion de et sur la pragmatique transcendantale.

Apel refuse, certes, l'assimilation de l'éthique de la discussion à un cognitivisme éliminant toute décision du sujet, tout choix possible et donc toute responsabilité. Mais, il « arrête » sa réflexion à cette question de la « bonne volonté », y reconnaissant un « mystère » sans impact sur la question au centre de sa réflexion philosophique : celle du fondement de l'éthique de la discussion. Si l'éthique de la discussion est bien « cognitiviste », prétendant accéder à une fondation rationnelle ultime mettant en évidence l'autocontradiction performative des formes de scepticisme et de relativisme caractérisant les « impulsions stimulantes »[1] de l'esprit du temps et si elle « s'oppose en cela au décisionnisme sous toutes ces formes, qui croit devoir substituer à une fondation de la valeur de la saisie d'un principe, une *décision ultime irrationnelle en faveur* d'un principe (voire en faveur de la raison elle-même) »[2], pour autant, ce cognitivisme doit être complété par une décision de la volonté de se conformer à ce qui pour Apel a nécessairement déjà été reconnu par celui qui pense sérieusement. « L'éthique de la discussion ne va pas jusqu'à supposer qu'en fondant par l'argumentation la validité intelligible du principe elle pourrait *fournir la démonstration* de ce que, en situation concrète d'action, la « *volonté bonne » se conformerait* au principe

[1] « Retour à la normalité ? Ou : Se pourrait-il que, nous autres Allemands, nous ayons appris quelque chose de particulier de notre catastrophe nationale ? », *Discussion et responsabilité*, II, Paris, Ed. du Cerf, 1998, p.136

[2] « L'éthique de la discussion: sa portée, ses limites », *Encyclopédie philosophique universelle*. Vol. 1 : L'univers philosophique, Paris, PUF, 1989, p. 154

intelligible »[1], reconnaît ainsi Apel, qui distingue clairement le problème de « l'*intellection* transcendantaloréflexive concernant la *fondation* et celui de la « traduction de cette intellection transcendantale en une résolution à agir par l'intermédiaire de la *bonne volonté* » »[2]. S'inscrivant ainsi en faux contre le reproche de *Restdezisionismus* exprimé à son encontre (y compris, comme il le précise[3], par Habermas), Apel y répond en articulant la revendication de la fondation avec la reconnaissance du fait qu'aucune éthique ne peut garantir ce qui ressort d'une confirmation volontaire : « si cela était à faire, nous n'aurions de toute façon plus besoin d'éthique car cela serait comme si l'on pouvait automatiquement régler la conduite des gens »[4].

Mais, s'il reconnaît l'intervention nécessaire de la liberté pour traduire la reconnaissance des normes fondamentales dans les faits, cette reconnaissance est synonyme, pour Apel, d'une difficulté devant laquelle sa réflexion s'arrête. « Sur ce point - où il s'agit de corroborer par la volonté ce que l'on a saisi dans la validité - l'éthique de la discussion doit reconnaître, comme l'avait déjà fait Kant, le « mystère » irrationnel de la décision issue de l'exercice du libre-arbitre (qui peut aussi trancher en faveur du mal !) comme étant, si on veut le dire ainsi, sa limite »[5] .

C'est précisément cette limite de l'éthique de la discussion que la « dialectique réflexive » développée par André Stanguennec « réfléchit ». Loin de s'arrêter à ce que Apel qualifie de « mystère » ne concernant pas la question de la fondation, André Stanguennec part de ce « décisionnisme transcendantal »[6], de la décision contingente du Soi de « choisir les normes à plusieurs »[7] et propose ainsi de compléter l'éthique de la discussion par la réflexion génétique sur ce qui permet son fonctionnement.

[1] *Ibid*., p.154
[2] *Ethique de la discussion*, Ed du Cerf, Paris, 1994, p.45
[3] «« La reconstruction de la raison par la transformation de la philosophie transcendantale. », *L'Ethique en dialogue*, Ed Pleins Feux, Nantes, 2005, p.103
[4] *Ibid*., p.103
[5] « L'éthique de la discussion: sa portée, ses limites », *Encyclopédie philosophique universelle*. Vol.1 : *L'univers philosophique*, Paris, PUF, 1989, p. 154
[6] *Etudes post-kantiennes*, II, Lausanne, 1994, p.147
[7] *Ibid*., p.154

Le premier moment de l'auto-réflexion de l'Idée pratique dont part la « dialectique réflexive » est ainsi le « « *cogito* pratique »[1] et non l'intersubjectivité. Ce n'est qu'une fois que le Soi s'est décidé pour la « liberté - autonomie » ou pour la « violence »[2], ce n'est qu'une fois ce choix initial effectué que le discours rationnel impose sa nécessité comme médiation entre des sujets ayant décidé de construire ensemble leurs normes de vie. L'auto-nomie n'est pas ici une donnée première mais un choix que peut - ou non - faire le Soi qui s'est déjà posé comme indépendant. « La liberté de la première négation peut : ou bien prendre comme sa fin dernière pratique l'affirmation de la particularité (psychique, sociale, historique), de cette identité-mêmeté à laquelle elle est liée comme à sa condition extérieure et à partir de laquelle elle s'est posée, décision qui mène en fin de compte à l'affrontement violent avec les autres ; ou bien prendre comme fin *dernière* de sa pratique (puis de sa théorie) l'affirmation de son universalité, de ce en quoi elle est identique aux autres, de son identité-séité : la liberté comme négativité ontologique, pouvoir de n'être pas, en tant que soi auto-réfléchissant, ce que l'on est comme nature et culture particulières données. Cette seconde option mène au choix de la raison »[3]. La liberté indépendance est donc condition d'une éventuelle décision de s'orienter soit selon une éthique particulariste absolutisant mes valeurs, soit selon une éthique universaliste : « Dans un cas, j'ai l'affirmation de moi dans la négation de l'autre, dans l'autre cas j'ai l'affirmation de moi dans l'affirmation de l'autre qui, d'ailleurs, s'il fait le même choix que moi, m'affirme également »[4].

Pourquoi alors choisir la raison ? A cette question, Apel répond que celui qui la pose sérieusement, parce qu'il délibère intérieurement, a toujours-déjà effectué ce choix qu'il peut alors réaffirmer volontairement. Si Apel « déchiffre » bien le « *factum* de la raison » en transformant la philosophie kantienne par l'intégration de la dimension intersubjective mise en évidence par le tournant linguistique, la « dialectique réflexive » complète ainsi génétiquement la pragmatique transcendantale en pensant le « mystère » du franchissement contingent de l'entrée dans la communauté d'argumentation. La raison est alors *ratio cognoscendi* d'un choix pouvant être fondé par le « plus d'être » qu'il apporte : « Si je choisis la raison comme fin et non la violence, c'est parce que j'ai plus d'être et de chance

[1] *La dialectique réflexive. Lignes fondamentales d'une ontologie du Soi*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2006

[2] La référence à E .Weil qui insiste également sur l'alternative raison-violence est, bien évidemment, très présente dans les analyses d'A.Stanguennec.

[3] *La dialectique réflexive.Lignes fondamentales d'une ontologie du Soi*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2006, p.27-28

[4] « Marxisme, Pragmatique et Idée républicaine », *Le droit et la République*, Ed. Pleins Feux, 2000

d'être en faisant ce choix qu'en faisant l'autre choix. Par ce choix, j'affirme mon propre être et affirme l'être de l'autre qui en retour peut m'affirmer »[1].

La dialectique réflexive prolonge ainsi « avec » Hegel une pragmatique transcendantale qui, si elle pense aussi avec Hegel la communauté réelle de communication, s'arrête, avec Kant, devant un « mystère ». La reconstruction des paradigmes de la « *prima philosophia* » proposée par Apel est ainsi prolongée « en une auto-réflexion de l'intersubjectivité humaine dans un Soi naturel qui en conditionne génétiquement la possibilité »[2]. « Avec Kant et contre Hegel », toutefois, pourrait-on dire, la dialectique réflexive ne prétend pas que la dialectique théologique à laquelle elle aboutit est l'objet d'une connaissance mais seulement d'un savoir analogique.

Ces deux prolongements de la pragmatique transcendantale que constituent l'éthique reconstructrice de J.M Ferry et la dialectique réflexive d'A. Stanguennec témoignent, s'il le fallait, de la difficulté d'articuler conscience de la finitude et refus du relativisme.

S'il faut peut-être « limiter » les ambitions de la pragmatique transcendantale pour ne pas penser « sans » les futurs autres membres d'une communauté humaine historique, et si l'arrêt de Apel devant le mystère de la liberté est une invitation à poursuivre sur la voie de la « réflexion génétique », la pragmatique transcendantale, par le refus de mettre sur le même plan le choix de la médiation rationnelle et celui de la violence en ne reconnaissant que le premier comme « ultimement fondé », nous paraît constituer un apport majeur pour le philosophe qui, soucieux d'une « absolue cohérence », se trouve face à ceux qui n'ont pas choisi la raison.

Ayant appartenu à ceux qui ont vécu « la catastrophe nationale de l'époque hitlérienne », et à sa suite, lors du « réveil », la « destruction de leur conscience morale » et qui « peut-être pour cette raison aussi en sont « devenus philosophes »[3], Apel sait que le choix de la violence est possible et qu'un usage ouvertement stratégique du langage peut être fait. Il ne nie donc pas l'existence, que souligne A.Stanguennec, des « deux finalités alternatives »

[1] *Ibid*., p. 66
[2] *Etudes post-kantiennes, II, Raison analytique et raison dialectique dans la pensée post-kantienne*, Lausanne, Ed. l'Age d'Homme, 1994, p.137
[3] « Retour à la normalité ? Ou : Se pourrait-il que, nous autres Allemands, nous ayons appris quelque chose de particulier de notre catastrophe nationale ? », *Discussion et responsabilité*, II, Paris, Ed. du Cerf, 1998, p.136

que la liberté trouve face à elle : « soit de constituer les normes de la vie *sans* la totalité des autres particularités interactives dans le groupe (violence patriarcale familiale, violence libérale économique, violence despotique politique, pour exemples), soit instituer les normes de la vie *avec* la totalité des autres particularités sociales impliquées dans ce groupe. Normer la vie *sans* la totalité des autres particularités libres : éthique de la liberté violente ; la normer *avec* la totalité des autres : éthique de la liberté comme autonomie au sens strict »[1].

Loin d'occulter cette liberté, le « défi » principal que Apel veut relever est qu'une forme ou une autre de relativisme ne conduise à une nouvelle « paralysie des principes éthiques qui, - associée à un nationalisme compensatoire et à l'opportunisme, que l'on trouve, partout et toujours- eut pour conséquence la défaillance de l' « élite intellectuelle » dans le Troisième Reich ». « Penser *avec* et *contre* », c'est refuser « ultimement » que le choix de la violence - celui du penser « *sans* » les autres -, puisse se présenter comme valant autant que le choix de la raison, choix d'un penser « *avec* » (même quand il prend la forme d'un penser « *contre* » qui se veut alors pratique autocritique de la raison).

« Penser avec et contre » c'est, aussi, au nom de ce refus du penser « *sans* », faire le choix d'une « éthique de la co-responsabilité reliée à l'histoire » qui, n'occultant nullement la différence entre le réel et l'idéal, en prend acte pour réfléchir au rôle et à l'évolution possible des institutions collectives afin de favoriser - sans le garantir - le « choix de la raison » par tous.

[1] *Ibid.*, p154

ANNEXES

BIBLIOGRAPHIE

A) Ecrits de Karl Otto Apel

(Comme nous l'avons signalé dans notre chapitre 1, la dissertation doctorale de Apel de 1950 *Dasein und Erkennen (Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie Martin Heideggers)* n'a jamais été éditée et peut être consultée à la bibliothèque de l'Université de Bonn).

I - Livres de Apel

-*Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico, Archiv für Begriffsgeschichte,* vol. 8, Bonn, Bouvier, 1963.
- *Transformation der Philosophie, 2 volumes*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp 1973. Traduction française partielle : *Transformation de la philosophie*, vol.1, Editions du Cerf, Paris, 2007
-*Der Denkweg von Charles Sanders Peirce - Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus,* Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1975 (Traduction française des pages 261-286 parue sous le titre « La métaphysique de l'évolution », *Philosophie,* 10, 1986, p. 25-47).
-*Die „Erklären : Verstehen" Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht,* Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp , 1979. Traduction française : *Expliquer-Comprendre*, Paris, Editions du Cerf, 2000
-*Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral,* Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp 1988. Traduction française: *Discussion et Responsabilité, 2 volumes*, Paris, Les Éditions du Cerf 1996 (vol. I) ,1998 (vol. II).
- *Towards a Transcendental Semiotics. Selected Essays of K.-O. Apel,* Vol. I, Atlantic Highlands , Humanities Press, 1994.
-*Ethics and the Theory of Rationality. Selected Essays of K-0. Apel,* Vol. II, Atlantic Highlands, Humanities Press 1996.
- *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes,* Francfort-sur-le Main, Suhrkamp, 1998.
-*From a Transcendental-Semiotic Point of View.,* Manchester, Manchester University Press, 1998.
- *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, Louvain/Paris, Peeters, 2001

II - Articles et autres publications :

(Un certain nombre d'articles ont fait l'objet de publications françaises sous forme de livres séparés, nous les intégrons dans cette partie de la bibliographie en les indiquant à la suite du titre original).

1955 : - **„** Die beiden Phasen der Phänomenologie in ihrer Auswirkung auf das philosophische Vorverständnis von Sprache und Dichtung in der Gegenwart ", *Jahrbuch für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* III, 1955-57, p. 54-76 (repris dans *Transformation der Philosophie,* vol.1, p.79-105*).*Traduction française : « Les deux phases de la phénoménologie et leurs répercussions sur la précompréhension philosophique du langage et de la poésie dans le présent », *Transformation de la philosophie,* vol.1, Editions du Cerf, Paris, 2007, p.91-119

- „Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte)", *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. I, Bonn, p. 142-199.

- „ Die Idee der Sprache bei Nicolaus von Cues ", *Archiv für Begriffsgeschichte,* vol. 1, Bonn, p. 200-211.

1958 : - „Technognomie - eine erkenntnisanthropologische Kategorie", dans G. Funke, *Konkrete Vernunft* (Festschrift für Erich Rothacker), Bonn, p. 61-79. Traduction française: « Technognomie, une catégorie épistémo-anthropologique » dans *L'«a priori du corps dans le problème de la connaissance suivi de Technognomie et Postface trente-huit après,* Editions du Cerf, Paris, 2005, p.45-84

1959 : - „Der philosophische Wahrheitsbegriff einer inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft“, dans H. Gipper, *Sprache - Schlüssel zur Welt* (Festschrift für L. Weisgerber), Düsseldorf 1959, p.11-38 (repris dans *Transformation der Philosophie* , vol.I , p. 106-137). Traduction française « Le concept philosophique de vérité comme préalable à toute science du langage déterminée par son contenu », *Transformation de la philosophie*, vol.1, p.121-155.

- „Sprache und Wahrheit in der gegenwärtigen Situation der Philosophie“, *Philosophische Rundschau*, 7. , p. 161-184 (repris dans *Transformation der Philosophie, vol.* I, p.138-166). Traduction française « Langage et vérité dans la situation actuelle de la philosophie », *Transformation de la philosophie*, vol.1, p.157-187.

1960 : - „Sprache und Ordnung: Srachanalytik versus Sprachhermeneutik“, in: *Akten des 6. Deutschen Kongresses für Philosophie*, München, p. 200-255 (repris dans *Transformation der Philosophie* I, p.167-196).Traduction française : « Langage et ordre. Analyse du langage dans le sens de l’herméneutique du langage », *Transformation de la philosophie*, vol.1, p.189-247

1962 : - „ Reflexion und materielle Praxis. Zur erkenntnisanthropologischen Begründung der Dialektik zwischen Hegel und Marx“, *Hegel Studien*, l , Heidelberger, 1962,, p. 151-166 (repris dans *Transformation der Philosophie* II, p.9-27). Traduction française : « Réflexion et praxis matérielle », *Transformation de la philosophie*, vol.1, p.251-271

- „Kann es ein wissenschaftliches ‚Welt-Bild ' überhaupt geben ? Die theoretische Wissenschaft der Gegenwart in erkenntnisanthropologischer Sicht “, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. XVI , 1962, p. 26-57.

- „Arnold Gehlens Philosophie der Institutionen “, *Philosophische Rundschau*, 10, p. 1-21 (repris dans *Transformation der Philosophie I*, p197-221*)*.Traduction française : « La « Philosophie des institutions » d’Arnold Gehlen et la méta-institution du langage », *Transformation de la philosophie*, vol.1, p.221-247

1963 : - „Das Leibapriori der Erkenntnis. Eine erkenntnisanthropologische Betrachtung im Anschluß an Leibnizens Monaden-Lehre“, *Archiv für Philosophie* 12, p. 152-172. Traduction française : *L’ « a priori »du corps dans le problème de la connaissance*, Editions du cerf, paris 2005, p.7-43

- „H.-G. Gadamers ’Wahrheit und Methode' “, in: *Hegelstudien 2*, p. 314-322.

1965 : - “Die Entfaltung der ‚sprachanalytischen‘ Philosophie und das Problem der Geisteswissenschaften ' “, *Philosophisches Jahrbuch*, 72, p. 239-289 (repris dans *Transformation der Philosophie* II, p.28-95). Traduction française : « Le déploiement de la philosophie « analytique du langage » et le problème des « sciences de l’esprit », *Transformation de la philosophie*, vol.1, p.273-344

1966: - „ Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens«, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, *63, p.49-87* (repris dans *Transformation der philosophie*, I, p.335-377)

1967 : -„ Wittgenstein und Heidegger : Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik“, ‚*Philosophische Jahrbuch*, 75, p. 56-95 (repris dans *Transformation der Phlosophie*, I, p.225-275).

- „ Einführung: Der philosophische Hintergrund der Entstehung des Pragmatismus bei Ch. S. Peirce“, dans *Charles Sanders Peirce, Schriften*, vol. I : *Zur Entstehung des Pragmatismus*, Francfort-sur-le Main, p. 13-153.

1968 : - „ Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik: Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht“, *Wiener Jahrbuch für Philosophische* I, p.15-45 (repris dans *Transformation der Philosophie* II, p.96- 127). Traduction française : « Positivisme, herméneutique et critique de l’idéologie : projet d’élaboration d’une épistémologie du point de vue de l’anthropologie de la connaissance », *Transformation de la philosophie*, vol.1, p.345-378

- „Die erkenntnisanthropologische Funktion der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Hermeneutik“dans S. Moser, *Information und Kommunikation*, Münich/ Vienne, p. 163-171.

- „ Die Frage nach dem Sinnkriterium der Sprache und die Hermeneutik “, *Welterfahrung in der Sprache*, Fribourg , Herder . Version élargie : „Heideggers philosophische Radikalisierung der 'Hermeneutik' und die Frage nach dem ‚Sinnkriterium‘ der Sprache“, O. Loretz et W. Strolz: *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, Fribourg, Herder 1968, p. 86-152 (repris dans *Transformation der Philosophie* I, p.276-334).

1969 : -„Sprache und Reflexion“, *Akten des XIV. Internat. Kongresses für Philosophie, Wien 1968*, vol. III, Vienne, p. 417-29.

1970 : -„Szientismus oder transzendentale Hermeneutik ? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus“, R. Bubner , *Hermeneutik und Dialektik* (Festschrift für H.-G. Gadamer), vol. I, Tübingen, p. 105-145 (repris dans *Transformation der Philosophie* II, p.178-219).

- „Wissenschaft als Emanzipation? Eine kritische Würdigung der Wissenschaftskonzeption der Krtischen Theorie“, *Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie* I, p. 173-95 (repris dans *Transformation der Philosophie* II, p.128-154). Traduction française : « La science comme émancipation ? Une reconnaissance critique de la conception de la science comme émancipation politique », *Transformation de la philosophie*, vol.1, p.379-406

- „Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion“, *Man and World*, Vol. 3, N°. 4, p. 323-337 (repris dans *Transformation der Philosophie* II, p.311-329).

- „Einführung: Peirce's Denkweg vom Pragmatismus zum Pragmatizismus“, *Charles Sanders Peirce, Schriften, Bd. II: Vom Pragmatismus zum Pragmatismus*, Francfort-sur-le Main, Suhrkamp, p.11-211

1971: -„Noam Chomskys Sprachtheorie und die Philosophie der Gegenwart. Eine wissenschaftstheoretische Fallstudie“ *Neue Grammatiktheorien, Jahrbuch d. Inst. für Deutsche Sprache,* p. 9-54 (repris dans *Transformation der Philosophie* II, p.264-310).

1972 : - „Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendentale Voraussetzung der Sozialwissenschaften“, in: *Neue Hefte für Philosophie* 2/3, p. 1-40 (repris dans *Transformation der Philosophie* II, p.220-263).

- „From Kant to Peirce: The Semiotic Transformation of Transcendental Logic“, dans L. W. Beck, *Proceedings of the Third International Kant Congress 1970*, Dordrecht: Reidel, p. 90-104 (traduction allemande “Von Kant zu Peirce: Die semiotische Transformation der transzendentalen Logik”, *Transformation der Philosophie,vol.*II, p.157-177. Traduction française : « De Kant à Peirce : la transformation sémiotique de la logique transcendantale, *Philosophie*, 1995, n°48, p.49-70

- “Communication and the Foundations of the Humanities”, *Acta Sociologica*, 15, n° l, p. 7-26. Version plus longue: “ The Apriori of Communication and the Foundations of the Hlumanities”, *Man and Worid*, Vol. 5, n° l, 1972, p. 3-37.

- „Wie ist Erkenntniskritik als Sprachkritik möglich? “ dans J. Schlemmer: *Sprache, Brücke und Hindernis*, Münich, Piper, p. 9-22.

1973 : - „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik“, *Transformation der Philosophie*, II, p.358-435. Traduction française : *L’a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l’éthique*, Presses Universitaires de Lille, 1986.

. - „Charles W. Morris und das Programm einer pragmatisch integrierten Semiotik“, Introduction à *Ch. W. Morris*: *Zeichen, Sprache und herhalten*, Düsseldorf, Schwan, p. 9-66.

- „Programmatische Bemerkungen zur Idee einer .transzendentalen Sprachpragmatik“,T. Airaksinen, *Studia Philosophica in Honorem Sven Krohn*, p. 11-36.

1974 : - Article „Sprache“ H. Krings *Handbuch philosophischer Begriffe*, Münich, p. 1383-1402

- „Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik (Die Dreistelligkeit der Zeichenrelation und die ‚abstractive Fallacy‘ in den Grundlagen der klassischen Transzendentalphilosophie und der sprachanalytischen Wissenschaftslogik)“ dans J. Simon ‚*Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, Friburg, Alber, p. 283-326.

- „Kein Ende der Tugenden“, *frankfurterHefte*, 29, n°. 11.

- „ Einführende Bemerkungen zur Idee einer „transzendentalen Sprachpragmatik“„ dans Carl H. Heidrich, *Semantics and Communication*, Amsterdam/Londres, p. 81-108.

-Article »Hermeneutik«, Chr. Wulf, *Wörterbuch der Erhebung*, Münich, p. 277-283.

- Article „Sprache“ dans Chr. Wulf *Wörterbuch der Erziehung*, Münich, p. 561-567.

1975 : - „Der Semiotische Pragmatismus von C. S. Peirce und die , Abstractive Fallacy ‘ in den Grundlagen der Kantschen Erkenntnistheorie und der Carnapschen Wissenschaftslogik“ dans A. J. Bucher: *Festschrift für G. Funke*, Bonn, Bouvier, p. 49-58.

- “The Transcendental Conception of Language-Communication and the Idea of First Philosophy”, H. Parret , *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, p. 32-61(repris dans *Selected essays* I- *Towards a Transcendental Semiotics*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1994, p.83-111).

- „ Die Konflikte unserer Zeit und die Möglichkeit einer ethisch-politischen Grundorientierung“, *Der Mensch in den Konfliktfeldern der Gegenwart*, Cologne, Wissenschaft und Politik, p. 41-64 (repris dans *Diskurs und Verantwortung,vol.1*). Traduction française « Les conflits de notre époque et l’urgence d’une orientation fondamentale de l’éthique normative », *Discussion et Responsabilité*, vol. 1, p.133-155

1976 : - „Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen“, *Sprachpragmatik und Philosophie,* Francfort-sur-le Main, Suhrkamp, p.10-173.

-„Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik : Versuch einer Metakritik des .Kritischen Rationalismus“ dans B. Kanitscheider , *Sprache und Erkenntnis* (Festschrift für G. Frey), Innsbruck, p. 55-82 (repris dans *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes,* p.33-79. Traduction française: « La question d'une fondation ultime de la raison », *Critique,* 413, 1981, p. 895-928.

- “Causal Explanation, Motivational Explanation, and Hermeneutic Understanding. Remarks on the Recent Stage of the Explanation-Understanding Controversy”,dans R. Ryle *Contemporary aspects of Philosophy,* Stocksfield, Oriel Press, p. 161-176. (Version plus longue dans *ajatus* 38,1980,p.72-123).

1977 : - „Ist der Tod eine Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung?“, in *MEAETH ÕANATOY,* Athen, p. 122-142.

- “Types of Social Science in the Light of Human Cognitive Interests”, dans *Social Research* 44/3, p. 425-70

1978 : - *Neue Versuche über Erklären und Verstehen,* Francfort-sur-le Main, Suhrkamp.

-„Transformation der Transzendentalphilosophie : Versuch einer retrospektiven Zwischenbilanz“ dans A. Mercier, *Philosophes critiques d'eux mêmes,* vol. 4, Bern/Francfort-sur-le-Main/Las Vegas: Peter Lang, p. 9-43.

- “Transcendental Semiotics and the Paradigms of First Philosophy”, *Philosophic Exchange,* Vol. 2, n°. 4, p. 3-22.Traduction française partielle: « La Sémiotique Transcendantale et les paradigmes de la Prima Philosophia », *Revue de Métaphysique et Morale* 2, 1987,8. p. 147-163.

1979 : - „Sprechakttheorie und Begründung ethischer Normen“,dans K. Lorenz ,*Konstruktionen versus Positionen,* vol. 2, Berlin, W. de Gruyter, p. 37 - 107.

- „Warum transzendentale Sprachpragmatik? Bemerkungen zu H. Krings ‚Empirie und Apriori' - Zum Verständnis von Transzendentalphilosophie und Sprachpragmatik“, H. M. Baumgartner, *Prinzip Freiheit* (Festschrift für H. Krings), Fribourg/Münich, Alber, p. 13-43 (repris dans *Auseinandersetzungen,* p.195-220).

- “Types of Rationality Today: The Continuum of Reason between Science and Ethics”,: Th. Geraets, *Rationality Today,* Ottawa: University Press, p. 307-340 (repris dans *Ethics and the Theory of Rationality Selected Essays* II, p. 137-173).

- “The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics : Types of Rationality beyond Science and Technology”, dans J. Sallis *Phenomenology and the Human Sciences* , Humanities Press,p. 35-53..

1980 : -„Zwei paradigmatische Antworten auf die Frage nach der Logos - Auszeichnung der menschlichen Sprache“, in: Heinrich Lützeler: *Kulturwissenschaften,* Bonn, Bouvier, p. 13-68 . Traduction française : *Le logos propre au langage humain,* Editions de l’Eclat

-Article „Geisteswissenschaften“, in Speck : *Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe,* vol. 2, Göttingen: Vandenhoek, p. 246-251.

-„Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft“, P. Kanellopoulos , *Festschrift für K Tsatsos,* Athen, p. 215-75.

-“Hermeneutic philosophy of understanding as a heuristic horizon for displaying the problem-dimensions of analytic philosophy of meaning”, *Philosophy and Social Criticism* 3/4, 1980, p.243-59

-“C. S. Peirce and Post-Tarskian Theory of Truth, 1ère partie, *The Monist* 63/3, p. 386-407

1981 : - “Intentions, Conventions and Reference to Things: Dimensions of Understanding Meaning in Hermeneutics and in Analytic Philosophy of Language”, H. Parret : *Meaning and Understanding,* Berlin, de Gruyter, p. 79-111 (repris dans *Towards a Transcendental Semiotics. Selected Essays of K.-O. Apel,* Vol. I, Atlantic Highlands , Humanities Press, 1994,p.51-82)

- “Three Dimensions of Understanding Meaning in Analytic Philosophy : Linguistic Conventions, Intentions, and Reference to Things”, in: *Philosophy and Social Criticism* 1/2, p. 118-142

- “Social Action and the Concept of Rationality”, in: *Phenomenology and the Human Sciences,* Denver/Colorado, p. 9-35.

1982 : - „Die Situation des Menschen als ethisches Problem“, *Zeitschrift für Pädagogik,* 28, p. 677-693 (repris dans *Diskurs und Verantwortung,* I), traduction française : « La situation de l’homme comme problème éthique », *Discussion et responsabilité* I, Ed du Cerf, 1996, p15-37

- „Kant, Hegel und das aktuelle Problem der Grundlagen von Moral und Recht„ A. Werner : *Filosofi och Kultur,* Lund, p. 59-91 (repris dans *Diskurs und Verantwortung*).Traduction française : « Kant, Hegel et le

problème actuel des fondements normatifs de la morale et du droit », *Discussion et responsabilité*, I, Ed du Cerf, 1996, p.39-67

-"The 'Erklären/Verstehen'-Controversy in the Philosophy of the Human and Natural Scicnces", G. Floistadt : *Contemporary Philosophy. A new survey* (Chronicles of the International Institute for Philosophy II), la Hague/Boston/Londres, Martinus Nijhof, p. 19-50.

-"Comments on Professsor Pöggeler's Paper", R. Bruzinga u. B. Wilshire , *Phenomenology: Dialogues and Bridges*, Albany: State University of New York Press, p. 88-106.

- "Normative Ethics and Strategical Rationality. The Philosophical Problem of Political Ethics", *Graduate Faculty Philosophy Journal* 9 /1, New York, New School for Social Research, p.81-107

- „Austin und die Sprachphilosophie der Gegenwart", H. Nagl-Docekal : *Überlieferung und Aufgabe* (Festschrift für E. Heintel zum 70. Geburtstag). Vol. l, Vienne, p. 183-196.

- "C. S. Peirce and the Post-Tarskian Problem of Truth", Partie II, *Transactions of the Charles S. Peirce-Society* XVIII/1, p. 3-17.

1983 : - „Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von ‚Ethik, Geschichtsphilosophie und Utopie'", Voßkamp *Utopieforschung*, vol. l, Stuttgart, Metzler, p. 325-355.

- „Läßt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden? Zum Problem der Rationalität sozialer Kommunikation und Interaktion", *Archivio di Filosofia*, Année LI, p. 373-434.

- "C. S. Peirce and the Post-Tarskian Problem of an Adequate Explication of the Meaning of Truth: Towards a Transcendental-Pragmatic Theory of Truth", R. Freeman : *The Relevance of Charles Peirce*, La Salle, 111, The Hegeler Institute, p. 189-223 (repris dans *Towards a Transcendental Semiotics. Selected Essays of K.-O. Apel*, Vol. I, Atlantic Highlands , Humanities Press, 1994, p.175-206

-"Some Critical Remarks on Karl Popper's Contribution to Hermeneutics", *Philosophy of the Social Sciences* 13, 1983, p. 183-194.

1984 : -„Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen", H. Schnädelbach : Nationalität, Francfort-sur-le Main, p. 15-31.

-„Comments on Donald Davidson: ‚Language and Communication'«, Synthese 59.

1985 : -„Diltheys Unterscheidung von ‚Erklären' und ‚Verstehen' im Lichte der Ergebnisse der modernen Wissenschaftstheorie", in E. W. Orth : *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Friburg, Alber, p. 285-347.

1986 : -„Das Problem der Begründung einer Verantwortungsethik im Zeitalter der Wissenschaft", E. Braun, *Wissenschaft und Ethik*, Francfort-sur-le-Main, p. 11-52.

-„Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit, aufgehoben' werden? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression", Forum für Philosophie Bad Homburg : *Moralität und Sittlichkeit*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, p. 217-264 (repris dans *Diskurs und Verantwortung*,I). Traduction française : « La morale formelle appréhendée d'un point de vue postkantien, peut-elle être à nouveau convertie en moralité sociale ? Le problème d'une application historique de l'éthique de la discussion, entre utopie et régression », *Discussion et responsabilité*, I, Ed du Cerf, 1996, p.91-132

- „Grenzen der Diskursethik?", *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 40, N. l, p.3-31.Traduction française: « L'éthique de la discussion: sa portée, ses limites », *Encyclopédie philosophique universelle*. Vol. l: L'univers philosophique, Paris, PUF, 1989, p. 154-164.

-„Sprachliche Bedeutung und Intentionalität. Das Verhältnis von Sprachapriori und Bewußtseinsapriori im lichte einer transzendentalen Semiotik", Pasternak *Um Problem des Apriorismus in den Wissenschaften*, Bremen, Pressestelle der Universität Bremen, p. 136-153.(Version élargie: „ Läßt sich sprachliche Bedeutung auf Intentionalität reduzieren? Das Verhältnis von Sprachapriori und Bewußtseinsapriori im lichte einer transzendentalen Semiotik bzw. Sprachpragmatik", M. Benedikt - R. Burger, *Bewußtsein, Sprache und die Kunst*, Vienne , 1988, p. 55-69).

- „Das Problem der phänomenologischen Evidenz im Lichte einer transzendentalen Semiotik", M. Benedikt - R. Burger, *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts*, Vienne, p.78-99. Traduction française : « Le problème de l'évidence phénoménologique à la lumière d'une sémiotique transcendantale », *Critique* 464-465, 1986, p. 79-113 (repris dans J. Poulain *Critique de la Raison Phénomenologique. La transformation pragmatique*, Paris, Ed du Cerf 1991, p. 37-66).

- „Verantwortung heute - nur noch Prinzip der Bewahrung und Selbstbeschränkung oder immer noch der Befreiung und Verwirklichung von Humanität?", in: T. Meyer u. S. Miller *Zukunftskritik und Industriegesellschaft*, Münich, J. Schweitzer, p. 15-40.

- „ Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins “, *Archivio di filosofia*, p. 107-157 (repris dans *Diskurs und Verantwortung,II*). Traduction française : « La fondation de l'éthique de la communication au moyens de présupposés de la pragmatique transcendantale et le problème que pose le stade le plus élevé d'une logique du développement appliquée à la conscience morale », *Discussion et responsabilité*, II, Paris, Ed. du Cerf, 1998, p.85-133

1987 : - „ Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung“, *Forum für Philosophie Bad Homburg* :*Philosophie und Begründung*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, p. 116-211 (version élargie dans *Auseinandersetzungen*, p.81-193) .

- „ Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen“, *Concordia* 11, p. 2-23. Traduction française : « Le défi de la critique totale de la raison et le Programme d'une théorie philosophique des types de rationalité », *Le débat*, 49, 1988, p. 141-163.

- „Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gültigkeit. Die soziale Bindekraft der Rede im lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik“, *Archivio di filosofia* LV, p. 51-88. Traduction française: « La fondation pragmatico-transcendantale de l'entente communicationelle illimitée », H. Parret, *La Communauté En Paroles. Communication, Consensus, Ruptures*, Bruxelles, Ed. P. Mardaga 1991, p. 15-34.

-„ Der postkantische Universalismus in der Ethik im Lichte seiner aktuellen Mißverständnisse“, A. Schwan - K. W. Kempfer , *Grundlagen der politischen Kultur des Westens*, Berlin, de Gruyter, p. 280-300. Traduction française : « L'éthique et l'universalisme postkantien à la lumière des incompréhensions actuelles », *Discussion et responsabilité*, I, Paris, Ed. du Cerf, 1998, p.69-89

- „ Konfliktlösung im Atomzeitalter als Problem einer Verantwortungsethik“ W. P. Fahr, *Europäische Sicherheit, Prinzipien, Perspektiven, Konzepte*, Vienne, Braumüller, p. 245-263. Traduction française : Résoudre les conflits à l'époque nucléaire : un problème d'éthique de la responsabilité », *Discussion et responsabilité*, II, Paris, Ed. du Cerf, 1998, p.39-56

- „Rekonstruktion der Vernunft durch Transformation der Transzendentalphilosophie“, *Concordia* 10, p. 2-25. Traduction française « Reconstruction de la raison par la transformation de la philosophie transcendantale. Entretien», 1ère partie *Concordia* 13, 1989, p. 89-99 et 2ème partie *Concordia* 14, 1989, p. 41-47, réunies dans *L'Ethique en dialogue*, Ed Pleins Feux, Nantes, 2005.

1988 : -„Zurück zur Normalität ? - Oder könnten wir aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben ? Das Problem des (welt-)geschichtlichen Übergangs zur postkonventionellen Moral aus spezifisch deutscher Sicht“, Forum für Philosophie Bad Homburg : *Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins: Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus*, Francfort-sur-le Main, Suhrkamp, p. 91-142. (version élargie dans *Diskurs und Verantwortung*, II). Traduction française : « Retour à la normalité ? Ou : Se pourrait-il que, nous autres Allemands, nous ayons appris quelque chose de particulier de notre catastrophe nationale ? », *Discussion et responsabilité*, II, Paris, Ed. du Cerf, 1998, p.135-210

-Die ethische Bedeutung des Sports in der Gegenwart in der Sicht einer universalistischen Diskursethik“, Elk Franke , *Ethische Aspekte des Leistungssports*, Clausthal-Zellerfeld, p. 105-134 (repris dans *Diskurs und Verantwortung*). Traduction française : La portée éthique du sport du point de vue de l'éthique de la discussion, *Discussion et responsabilité*, II, Paris, Ed. du Cerf, 1998, p.155-179

- “Harmony Through Strife as a Problem of Natural and Cultural Evolution”, in Shu-Hsien Liu et Robert E. Allinson, *Harmony and Strife. Contemporary Perspectives East & West*, Hong Kong: The Chinese University Press, p. 3-19.

- „Sprachliche Bedeutung und Intentionalität. Die Kompatibilität des , Linguistic Turn' und des , Pragmatic Turn' der Bedeutungstheorie im Rahmen einer Transzendentalen Semiotik“, *European Journal for Semiotics* l, p. 11-74.

1989 : - „Normative Begründung der .kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken«, Axel Honneth, *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung* (Festschrift für J. Habermas), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, p. 15-65 (repris dans *Auseinandersetzungen*, p.649-699).Traduction française : *Penser avec Habermas contre Habermas*, Paris, Éditions de l'éclat, 1990.

-„Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie“, Forum für Philosophie Bad Homburg : *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, p. 131-175. Version élargie *Auseinandersetzungen*, p. 505-568. Traduction française : « Constitution du sens et justification de la validité. Heidegger a-t-il dépassé la

philosophie transcendantale par sa conception de 1'histoire de l'être? », *Les études philosophiques*, 1990, p. 373-396.

1990 : -„Diskursethik als Verantwortungsethik und das Problem der ökonomischen Rationalität", B. Biervert, *Sozialphilosophische Grundlagen ökonomischen Handelns*, Francfort-sur-le Main, Suhrkamp (repris dans *Diskurs und Verantwortung*). Traduction française : « L'éthique de la discussion en tant qu'éthique de la responsabilité et le problème de la rationalité économique », *Discussion et responsabilité*, Vol.2, p. 57-83

-„Diskursethik als Verantwortungsethik. Eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants ", Raul Fomet-Betancourt, *Ethik und Befreiung*, Concordia, Reihe Monographien, Aachen : Augustinus-Buchhandlung, 1990, p.10-40. Traduction française : « L'éthique du discours comme éthique de la responsabilité: une transformation post-métaphysique de l'éthique kantienne », *Révue de métaphysique et de morale*, 98/4, 1993, p. 505-538.

-„Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung? Beruht der Ansatz der transzendentalpragmatischen Diskursethik auf einem intellektualistischen Fehlschluß?" dans Apel/Pozzo, *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog. p67-123 (repris dans *Auseinandersetzungen* p.221-280).

-„Diskursethik als politische Verantwortungsethik in der gegenwärtigen Weltsituation", B. Engholm et W. Röhrich, *Ethik und Politik heute. Verantwortliches Handeln in der technisch-industriellen Welt*, Opladen, Leske & Budrich, p. 37-55.

- Interview mit Dorando Juan Michelini : „Über Diskurs und Verantwortung. Anwendungsprobleme der Diskursethik", *Concordia* 17, p. 80-95.

- "Universal Principles and Particular (Incommensurable?) Decisions and Forms of Life - A Problem of Ethics that is both post-Kantian and post-Wittgensteinian", R. Gaita : *Value* & *Understanding. Essays for Peter Winch*, London/New York: Routledge, p. 72-101. (traduction en allemand dans *Auseinandersetzungen*, p.609-647.

-" The Problem of an Universalistic Macroethics of Co-responsibility", S. Griffioen : *What Right does Ethics have?* Amsterdam: VU University Press, p. 23-40

-„ Ist Intentionalität fundamentaler als sprachlicher Bedeutung?", Forum für Philosophie Bad Homburg : *Intentionalität und Verstehen*, Francfort-sur-le Main, Suhrkamp, p.3-54 (repris dans *Auseinandersetzungen*, p.413-457).

1991 : -„Wittgenstein und Heidegger: kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs", J. Habermas : *Der Löwe spricht ... und wir können ihn nicht verstehen*, Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp, p. 27-68 (repris dans *Auseinandersetzungen*, p.459-503).

-„Nichtmetaphysische Letztbegründung?" , Karl-Rahner-Akademie Köln : *Nachmetaphysische Philosophie*, Köln, p. 27-49.

-"A Planetary Macroethics for Humankind: The Need, the Apparent Difficulty, and the Eventual Possibility", Eliot Deutsch : *Culture and Modernity: East-West Philosophical Perspectives*, Honolulu: University of Hawaii Press, p. 261-278 (repris dans *Ethics and the Theory of Rationality. Selected Essays of K-0. Apel*, Vol. II, Atlantic Highlands, Humanities Press 1996, p.275-292).

1992 : -„Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik" dans Apel et M. Kettner, *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht undWissenschaft*, Francfort-sur-le Main, Suhrkamp, p.29-61.

- „Diskursethik vor der Herausforderung der, Philosophie der Befreiung': Versuch einer Antwort an Enrique Dussel" I, R. Fornet-Betancourt, *Diskursethik oder Befreiungsethik?* Aachen: Augustinus Buchhandlung, p. 16-54

-„The Ecological Crisis as a Problem for Discourse Ethics", A. Öfsti, *Ecology and Ethics, A Report from MeIbu Conference*, Trondheim: Nordland Akademi for Kunst og Vitenskap, p. 219-260. Traduction française : « La crise écologique en tant que problème pour l'éthique du discours », dans G. Hottois , *Nature et Responsabilité*, Paris, Vrin 1993, p. 93-130.

- "The Hermeneutic Dimension of Social Science and its Normative Foundations", *Man and World 25, p*. 247-270 (repris dans *Ethics and the Theory of Rationality. Selected Essays of K-0. Apel*, Vol. II, p.293-315). Traduction française: « La Dimension Hermeneutique des Sciences Sociales et sa Fondation Normative », *Colloque Hermeneutique: Sciences, textes*, Centre de linguistique française Paris: Press Universitaires de France, 1997, p. 163-198.

-« Une éthique universaliste est-elle possible ? », R. Klibansky, D. Pears, *La Philosophie en Europe*, Paris: Gallimard 1993, p. 486-504.

1993 : - "How to Ground a Universalistic Ethics of Co-Responsibility for the Effects of Collective Actions and Activities?", *Philosophica* 52/2, 1993, p. 9-29.

-„Pragmatische Sprachphilosophie in transzendentalsemiotischer Begründung",H. Stachowiak, *Pragmatik*, IV, Hambourg, Meiner, p. 38-61.

-"Transcendental Semiotics and Truth: The Relevance of a Peircean Consensus-Theory of Truth in the Present Debate about Truth-Theories", M. A. Bonfantini et. A. Martone , *Peirce in Italia*, Naples,

p. 191-208 (repris dans *From a Transcendental-Semiotic Point of View*,p.64-80)

-„Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der Ersten Philosophie geben? ", H. Schnädelbach et Keil , *Philosophie der Gegenwart - Gegenwart der Philosophie*, Hambourg, Junius, p. 41-70.
Traduction française : « Philosophie première et paradigme postmétaphysique », *Un siede de philosophie: 1900-2000*, Paris, Gallimard/centre Pompidou 2000, p. 53-102.

- « Comment peut-on thématiser les conditions, non objectivables, de la possibilité de 1'objectivation - celle du corps (L) par exemple? », *Variations sur l'object. En hommage à Gérard Deledalle*, Vol. 5-1,2, Vienne/Barcelone/Budapest/Perpignan, p. 11-24.

-„Das Anliegen des anglo-amerikanischen ‚Kommunitarismus' in der Sicht der (transzendentalpragmatischen) Diskursethik. Worin liegen die kommunitären Bedingungen der persönlichen Identität?" , M. Brumlik u. H. Brunkhorst , *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Francfort-sur-le Main , Fischer, p. 149-172.

-„Das Selbsteinholungsprinzip der kritisch-rekonstruktiven Geisteswissenschaften", Académie Intern. de, Philosophie de 1'Art) : *L'Art, La Science et la Métaphysique* (Festschrift für A. Mercier), Bern, Peter Lang, p. 53-66

1994 a:

-„ Regulative ideas or sense events? An attempt to determine the *logos* of hermeneutics ", T.J. Staleton, *The Question of Hermeneutics*, Dordrecht, Kluwer, p37-60

-„Sprachphilosophie als Schlüssel zur Begründung der Ethik?", *Festschrift für G.Petrovic*, Zagreb.

-„Ist die transzendentalpragmatische Konzeption der Diskursrationalität eine Unterbestimmung der Vernunft?", P. Kolmer et H. Korten, *Grenzbestimmungen der Vernunft* (Festschrift für Hans-Michel Baumgartner), Frieburg/Münich, Alber, p. 77-102.

- „Das Problem des offen strategischen Sprachgebrauchs in transzendentalpragmatischer Sicht", H. Burckhart, *Diskurs über Sprache*, Würzbourg, Konigshausen & Neumann, p. 31-52 (repris dans *Auseinandersetzungen*, p.701-725.

-„Die Diskursethik vor der Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung", R. Fornet-Betancourt, *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprachs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Aachen, Augustinus-Buchhandlung, p. 17-38

- „Anderssein, ein Menschenrecht?", *Blätter für deutsche und internationale Politik* 9/94, p. 1062-1068.

-« La pragmatica trascendental y los problemas eticos norte-sur », E. Dussel, *Debate entorno alla etica del discurso de Apel. Dialogo filosofico norte-sur desde America Latina*, Iztapalata: Siglo XXI, p. 37-54.

-« Replicas y comentarios », E.Dussel, *Debate entorno alla etica del discurso de Apel. Dialogo ftlosofico norte-sur desde America Latina*, Iztapalata: Siglo XXI, p. 37-54; p. 105-111; p. 142-146; p.163-170.

1995 : -"Rationalitätskriterien und Rationalitätstypen.Versuch einer transzendentalpragmatischen Rekonstruktion des Unterschiedes zwischen Verstand und Vernunft", A. Wüstehube, *Pragmatische Rationalitätstheorien*, Würzbourg, Königshausen & Neumann, p. 29-64.

-"The Rationality of Human Communication : On the Relationship between Consensual, Strategical, and Systems Rationality", *Graduate Faculty Philosophy Journal* 18/1, S. 1-25 (repris dans *Ethics and the Theory of Rationality. Selected Essays of K-0. Apel*, p.316-339.Traduction française: «La rationalité de la communication humaine dans la perspective de la pragmatique transcendantale », *Critique* 493/94, 1988, p. 579-603.

-"Transcendental Semiotics and Hypothetical Metaphysics of Evolution: A Peircean or Quasi-Peircean Answer to a Recurrent Problem of Post-Kantian Philosophy«, K. L. Ketner, *Peirce and Contemporary Thought. Transactions of the Sesquicentennial International Congress 1989*, New York, Fordham University Press, p. 366-397.

1996 : -„Kants Philosophischer Entwurf: ‚Zum ewigen Frieden': eine geschichtsphilosophische Quasi-Prognose aus moralischer Pflicht. Versuch einer kritisch-methodologischen Rekonstruktion aus der Sicht einer transzendentpragmatischen Verantwortungsethik", R. Merkel et R. Wittmann, *200 Jahre ‚Zum ewigen Frieden'*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, p. 91-124.

-„Ethnoethik und universale Makroethik : Gegensatz oder Komplementarität?", W. Lütterfelds et T. Mohrs , *Eine Welt - Eine Moral?* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, p. 60-76.

-„Das Anliegen der Befreiungsethik als Anliegen des Teils B der Diskursethik. (Zur Implementation moralischer Normen unter den Bedingungen sozialer Institutionen bzw. Systeme)“, R. Fornet-Betancourt , *Armut-Ethik-Befreiung,* Aachen: Augustinus-Buchhandlung, p. 13-44.

-„Kann es eine normative Begründung einer kritisch-hermeneutischen Rekonstruktion der Geschichte geben?“, K. S. Johannessen et T. Nordenstamm, *Wittgenstein and the Philosophy of Culture* Kirchberg-Konferenz, Vienne, Hölder-Pichler-Tempsky, p. 18-32

-“Transcendental Semiotics and the Paradigms of First Philosophy”, *Silentium* 3, St. Petersburg: Eidos, p. 360-376.traduction française : « La sémiotique transcendatale et les paradigmes de la *prima philosophia* », Revue de métaphysique et morale, 1987, n°2, p.147-163

1997 : -„Institutionsethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik? Das Problem der institutionellen Implementation moralischer Normen im Falle des Systems der Marktwirtschaft“, J. P. Harpes et W. Kuhlmann, *25 Jahre Diskursethik. Ein Symposion,* Münster: LIT-Verlag.

-„Das Problem der Gerechtigkeit in einer multikulturellen Gesellschaft“, R. Fornet-Betancourt , *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur,* Aachen: Augustinus-Buchhandlung, p. 106-130

-“Regulative Ideas or Truth-Happening? An Attempt to Answer the Questions of the Conditions of the Possibility of Valid Understanding”, L. E. Hahn , *Library of Living Philosophers, Vol. XXIV: The Philosophy of Hans-Georg Gadamer,* La Salle/Ill.: Open Court 1997, p. 67-94. (traduction en allemand dans *Auseinandersetzungen*, p.569-607). Traduction française : « Idées régulatrices ou advenir de la vérité?: à propos de la tentative gadamérienne de répondre à la question des conditions de possibilité d’une compréhension valide », G.Deniau et J.Cl. Gens, *L’héritage de H.G Gadamer,* Paris, 2003, p. 153-179

- “The Impact of Analytic Philosophy on my Intellectual Biography”, S. Cremaschi, *Analytic Philosophy. Views from the Continent* (repris dans *From a Transcendental-Semiotic Point of View.*, Manchester, Manchester University Press, p. 9-42

-“Plurality of the Good ? The Problem of Affirmative Tolerance in a Multicultural Society from an Ethical Point of View”, L. Gianformaggio et Francesco Margiotta Broglio , *Conference : Tolerance and Law, dans*: *Ratio Juris* 10/2, p. 199-212.

1998 : -„Erste Philosophie heute?“, Apel, V. Hösle et R. Simon-Schäfer , *Globalisierung: Herausforderung für die Philosophie,* Bamberg: Universitäts-Verlag, p. 21-74.

-“The Cartesian Paradigm of First Philosophy. A Critical Appreciation from the Perspective of Another (the Next?) Paradigm?”, *International Journal of Philosophical Studies (IJPS)* 6/1, S. 1-16

-„Auflösung der Diskursethik ? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas’ Faktizität und Geltung (Dritter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken)“, Apel, *Auseinandersetzungen,* p. 727-838.

-“History of Science as a Problem of Hermeneutics. An Argument with Karl Popper's Third World Hermeneutics“, Apel, *From a Transcendental-Semiotic Point of View,* p.216-232

1999 : -„Zum Verhältnis von Moral, Recht und Demokratie. Eine Stellungnahme zu Habermas’ Rechtsphilosophie aus transzendentalpragmatischer Sicht“,P.Siller et B. Keller : *Rechtsphilosophische Kontroversen der Gegenwart,* Baden-Baden, Nomos, p. 27-40. Traduction française : « La relation entre Morale, Droit et Démocratic. La philosophic du Droit de Jürgen Habermas jugée du point de vue d’une pragmatique transcendentale », *Les Etudes philosopiques* 1, 2001, p. 67-80.

-„Giambattista Vico’s Anticartesianismus und sein Programm einer ‚Neuen Wissenschaft’: Ein topologischer Beitrag zur Wissenschaftsprogrammatik der frühen Neuzeit“, *Zeitsprünge,* vol. 3, 1/2, p. 209-245

-„Husserl, Tarski oder Peirce? Für eine transzendentalsemiotische Konsenstheorie der Wahrheit“, *I Jørste, andre og tredje person* (Festschrift für A. Øfsti), Trondheim, p. 3-14

-„Globalisierung und das Problem der Begründung einer universalen Ethik“, K. J. Kuschel, *Ein Ethos für eine Welt?* Francfort-sur-le-Main, Campus, p. 48-75

2000 : „First things First: Der primordiale Begriff der Mit-Verantwortung (Ein Beitrag zur Begründung einer planetaren Makroethik)“, M. Kettner , *Angenwandte Ethik als Politikum,* Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp, p. 21- 50.

2001 : - „Diskursethik als Ethik der Mit-Verantwortung vor den Sachzwängen der Politik, des Rechts und der Marktwirtschaft“, Apel, Burckhart : *Prinzip Mitverantivortung. Grundlage von Ethik nrid Pädagogik,* Würzburg: Königshausen & Neumann, p69-95.

-„Primordiale Mitverantwortung. Zur transzendentalpragmatischen Begründung der Diskursethik als Verantwortungsethik. Ein Gespräch mit Karl-Otto Apel“, Apel, Burckhart : *Prinzip Mitverantivortung. Grundlage von Ethik nrid Pädagogik,* Würzburg: Königshausen & Neumann, p.97-121.

-„Diskursethik und die systemischen Sachzwänge der Politik, des Rechts und der Marktwirtschaft“, M. Niquet : *Diskursethik, Grundlegungen und Anwendungen,* Würzbourg: Königshausen & Neumann, p. 181-204.

-„Intersubjektivität, Sprache und Selbstreflexion-ein neues Paradigma der Transzendentalphilosophie?“,W.Kuhlmann: *Anknüpfen an Kant. Konzeptionen der Transzendentalphilosophie,* Würzbourg: Königshausen & Neumann, p. 63 - 78.

-“What is Philosophy ? - The Transcendental-philosophical Point of View after the End of Dogmatic Metaphysics”, S. Heidt et. S. Ragland , *What is Philosophy?* ,New Haven: Yale University Press, p. 153-182.

-“May a Political Conception of ‘Overlapping Consensus’ be an Adequate Basis for Global Justice? (An Argument with the later Rawls’ Conception of Political Liberalism)”, D. M. Rasmussen : *Proceedings of the 20th World Congress of Philosophy, Boston 1998,* Vol. 11, Philosophy Documentation Center 2001, p. 1-15.

-„Das Spannungsfeld zwischen Ethik, Völkerrecht und politisch-militärische Strategie in der Gegenwart. Philosophische Retrospektive auf den Kosovo-Konflikt“, M. Niquet, *Diskursethik. Grundlegungen und Anwendungen*, Würzburg: Königshausen & Neumann, p. 205-218.

-« De « Nostri Temporis Studiorum Ratione » ou : le principe transcendental-herméneutique de l’aulo-appropriation comme ratio de la culture philosophique (quasi-cartesienne) et des sciences humaines (quasi-vichienne) de notre temps », Jean-Marc Ferry et Boris Libois, Pour une éducation postnationale, Ed. de l’Université de Bruxelles, Bruxelles, 2003, p.239-259

- article „Verstehen“, *Historisches Worterbuch der Philosophic*, 11. p. 918 - 938.

2002 : -„ Diskursethik als Antwort auf die Situation des Menschen in der Gegenwart“, K.-O. Apel et. M. Niquet, *Diskursethik, und Diskursanthropologie*,Alber, Friebourg/Munich, p.13-94

-„Pragmatismus als sinnkritischer Realismus auf der Basis regulativer Ideen. In Verteidigung einer Peirceschen Theorie der Realität und der Wahrheit“, M. L. Raters et M. Willaschek : *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus,* Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, p. 117-150.

- „Transzendentale Intersubjektivität und das Defizit einer Reflexionstheorie in der Philosophie der Gegenwart“, Burckhart et H. Gronke, *Philosophieren aus dem Diskurs* (Festschrift für Dietrich Böhler), Würzbourg: Königshausen & Neumann, p. 71 - 88.

-„Metaphysik und die transzendentalphilosophischen Paradigmen der Ersten Philosophie“, V. Hösle, *Metaphysik. Herausforderungen und Möglichkeiten,* Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, p. 1-29.

- « Le problème du multiculturalisme dans la perspective de l’éthique de la discussion », Lukas K. Sosoe, *Diversité humaine : démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Presses de l’Université de Laval, Sainte-Foy/Québec et L’Harmattan, Paris, p.83-99

2003 : “Wahrheit als regulative Idee“, in D. Böhler, M. Kettner et G. Skirbekk : *Reflexion und Verantrvortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel,* Francfort-sur-le- Main: Suhrkamp, p. 171-196

2007 : « La réflexion pragmatique transcendantale comme perspective principale d’une transformation actuelle de la philosophie kantienne », dans *Kant et les kantismes dans la philosophie contemporaine 1804-2004*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d’Ascq, 2007, p. 202

B) Autres ouvrages cités

(Lorsqu’elle existe, nous mentionnons la version en français des textes cités par Apel)

ABEL, Th., “The operation called “Verstehen” ”, in : Feigl et Brodbeck, *Readings in the philosophy of science*, New York, 1953

ALBERT, H., *Traktat über krtitische Vernunft*, Tübingen, 1968

ARISTOTE, *Les Réfutations sophistiques, Organon VI*, trad. J.Tricot, Paris, Vrin, 2003

– *Métaphysique*, Paris, Vrin, trad. J. Tricot, 1953, 2000

BACON, *Novum organum*, Introduction, trad. et notes par M. Malherbe et J.M.Pousseur, Paris, PUF, 1986.

BOCHENSKI, J.M., *Formale Logik*, K.Alber, 1956, 1996

BEMBO.P., *Prose della volgar lingua*, Ed. Liviana, 1955

BERNER, Chr., *Au détour du sens*, Paris, Ed. du Cerf, 2007,

BOUCHINDHOMME, Chr., « Une querelle de famille. Aux sources de la controverse entre Apel et Habermas », in Rochlitz, *Habermas, l'usage public de la raison,* PUF, débats
BOUVERESSE, J., *Herméneutique et linguistique*, Ed. de l'Eclat, 1991
– *Le mythe de l'intériorité*, Paris, Ed. de Minuit
CARNAP, *La construction logique du monde*, Paris, Vrin, 2002
– *Testability and meaning*, Graduate Philosophy Club, Yale University, 1950
– « Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft », *Erkenntnis*, 3, 1932
CASSIRER, E., *Individu et Cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Paris, Ed.de Minuit, 1983
– *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, Paris, Ed. du Cerf, 2005
CHAMARD, H., *Histoire de la Pléiade*, Paris, 1939
CICERON, *Divisions de l'art oratoire*, *Topiques*, Ed. Les Belles Lettres, trad. H. Bornecque
– *De l'Orateur* , Paris, Ed. Les Belles Lettres, 1995,2003,
CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico,* Bari, 1911 ; (traduction française *: La philosophie de J.B. Vico,* Paris, Giard et Brière, 1913)
CUES, Nicolas de. *De Mente* in Cassirer, *Individu et Cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Paris, Ed.de Minuit, 1983, trad. M. de Gandillac, p.243-299
– *De Docta Ignorantia,* Traduction française, *La Docte Ignorance,* Paris, Ed.Rivages, 2008
DANTE, *De vulgari eloquentia*, Paris, Ed.Gallimard, coll. La Pléiade, 1965
– *Divine comédie*, Paris, Ed. Galliamard, coll. La Pléiade, 1965
– *Le banquet*, Paris, Ed. Gallimard, coll. La Pléiade, 1965
DELEDALLE, G., *LirePeirce aujourd'hui, De Boeck Université*, 1971
– *Ch.S.Peirce. Ecrits sur le signe*, Paris, Ed. du Seuil, 1978
DILTHEY W., *Contributions à la solution de la question de l'origine de notre foi à la réalité du monde extérieur et de son droit*
– *La naissance de l'herméneutique, Œuvres,* T.VII , Paris, Ed. du Cerf, 1995
DU BELLAY, *La Défense et illustration de la langue française*, Paris, Gallimard, 2002
DUSSEL, E., *L'éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion,* Paris-Montréal, Ed. L'Harmattan, 2002
ECO U., *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, Ed. du Seuil, Paris, 1994
FERRY, J.M., *Philosophie de la communication, I, De l'antinomie de la vérité à la fondation ultime de la raison,* Ed. du Cerf, coll. Humanités, Paris, 1994

GADAMER, H.G., *Vérité et Méthode*, Paris, Ed. du Seuil, 1976
HABERMAS, J., *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, PUF, 1987
– *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997)
– *Profils philosophiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1974
– *Morale et communication*, Paris, Ed.du Cerf, 1986

HEIDEGGER, M., *Etre et Temps*, Ed.Gallimard, Paris, 1986
– *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Paris, Ed. Nathan, 2001
– *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la Raison Pure de Kant »*, Paris, Ed. Gallimard
– *Lettre sur l'humanisme* dans *Questions III et IV,* Paris, Ed.Gallimard, coll. Tel
HEISENBERG, *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*, Leipzig, 1935, rééd. 1959,
HEMPEL et OPPENHEIM « Theory of scientific explanation », In *Philosophy of science*, 15,1948 (repris dans Feigl et Brodbeck, *Readings in the philosophy of science*, New-York, 1953)
HINTIKKA, J., „ cogito ergo sum : inférence or performance? ", *Philosophical Review*, 71, 1962, p.3-32

HOLDERLIN, *Friedensfeier*, Ed. W. Kohlhammer, 1954 (traduction française : Hölderlin, *Oeuvres*, Bibliothèque de La Pléiade, Gallimard, 1967
HUMBOLDT, W.von, *Introduction à l'œuvre sur le kavi et autres essais*, Paris, Ed.du Seuil, 1974
ILTING, K.H. « Der Geltungsgrund moralischer Normen », in Kuhlmann /Böhler, *Kommunikation und Reflexion*, 1982, p.612-648
KANT, E., *Critique de la Raison Pure*, Paris, PUF, 1980
– *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*, *Oeuvres philosophiques*, II, Paris, Gallimard
– *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Paris, Vrin, 1993
KOHLBERG, L., *The philosophy of Moral Development*, Sans Francisco, Harper et Row, 1981
LEIBNIZ, G.W., *La Monadologie*, Librairie Générale Française, 1991
– *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, Paris, G.F- Flammarion, 1990
– *Ermahnung an die Deutschen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967
LAKATOS, I., « History of science and its rational reconstruction » in Buck et Cohen *Boston Studies in the Philosophy of Science*, tome VIII, Dordrecht, Reidel, 1972
LATRAVERSE, F., *La pragmatique, histoire et critique*, Paris, Ed. Mardaga, 1987
LOCKE, J., *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, traduction Coste, Paris, Ed. Vrin, 1989
MALHERBE, J.F., *Epistémologies anglo-saxonnes*, Paris, PUF, 1981
MARQUARD, O., *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, 1981
MOORE, G.E, *Principia Ethica*, Cambridge, 1903
MORRIS, Ch., *Foundations of the theory of signs*, The University of Chicago Press, 1975
– *Signs, language and behavio,*, Prentice-Hall, 1946 repris dans *Writings on the general theory of signs*, La Haye, Mouton, 1972
– *Introduction to semantics, studies in semantics*, Cambridge University Press,
NEURATH, *Empirische Soziologie*, vol.5 de *Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung*, Springer, Vienne,1931
PEIRCE,Ch. S., *Collected Papers*, Harvard University Press, 1966
PETRARQUE, *Lettres familières*, Paris, Ed.Les Belles Lettres
PLATON, *Théétète*, Paris, Gallimard, 1992
– *Le Sophiste*, Paris, Gallimard, 1992
PLESSNER : *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin, De Gruyter (2e éd. 1965)
RAULET, G., *La philosophie allemande depuis 1945*, Paris, A.Colin, 2006
RAWLS, J., *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987
– *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995
REESE-SCHAFER, W., *Karl-Otto Apel Zur Einführung*, Junius, Hamburg, 1990
ROSSI, J.G., *La philosophie analytique*, Paris, PUF, 1989
ROTHACKER, E., *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Bouvier, 1948
– *Probleme der Kulturanthropologie*, Stuttgart, Kolhammer, 1942,(4ème éd. Bonn, Bouvier, 1988)
– *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1954
SAUSSURE, F. De., *Cours de linguistique générale*, Payot, 1916
SCHELER , *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Francke, 1960
SEARLE, J., *Les actes de langage*, Hermann, 1972
SPERONE SPERONI, *Dialogue des langues*, Paris, Les Belles Lettres, 2001
STANGUENNEC, A., *La dialectique réflexive. Lignes fondamentales d'une ontologie du soi*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2006
– *Etudes post-kantiennes*, II, Raison analytique et raison dialectique dans la pensée post-kantienne, Lausanne, Ed. l'Age d'Homme, 1994

– « Marxisme, Pragmatique et Idée républicaine », *Le droit et la République*, Ed. Pleins Feux, 2000
TIERCELIN, Cl. *La pensée signe. Etudes sur C.S. Peirce*, Ed.J.Chambon, 1993
STENIUS, E., *Wittgenstein's 'Tractatus': a critical exposition of its main lines of thought*, Oxford, Blackwell, 1960
TOFFANIN, *Geschichte des Humanismus*, Wormerveer, 1941
TUGENDHAT, *Der Wahreitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, 1967
THUCYDIDE, *La guerre du Péloponèse*, Paris, Gallimard, 2000
TIERCELIN, Cl. *La pensée signe. Etudes sur C.S. Peirce*, Ed.J.Chambon, 1993
TRABANT, J., « « La scienza nuova » de G.Vico »**,** *Noesis*, n°8
VICO, G., *La Science Nouvelle*, Paris, Fayard, 2001
– *de Constantia Jurisprudentis*, vol.2 de *Origine de la poésie et du droit*, Paris, Cafe, Clima, 1983
WEIZSACKER,V. von, *Zum Weltbild der Physik*, Hirzel, 1945 (14e édition en 2002), *Le monde vu par la physique*, Paris, Flammarion, 1956
WINCH, P., *The idea of a sosial science and its relation to philosophy*, Londres, Routledge-Kegan, 1958
« Nature and convention », *Proceedings of the Aristotelician Society*, vol. LX (1960) p.231-252 (repris dans P. Winch, *Ethics and action* , Routledge and Kegan Paul, 1972)
WITTGENSTEIN, L, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris,Gallimard, coll. Tell,
– *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1961
– *Cahiers bleu et brun*, Paris, Gallimard, 1980
– *De la Certitude*, Paris, Gallimard, 1965, 2006
– *Remarques sur les fondements des mathématiques*, Paris, Gallimard, 1983

Ouvrage collectif : *La philosophie analytique*, Cahiers de Royaumont, Ed. de Minuit, 1962

Index des noms

A

Abel, Th · 174, 175, 177
Adorno · 292
Albert · 66, 67, 226, 265, 274, 275, 276, 277, 305
Alberti · 119
Ammonius · 114
Archimède · 299
Aristote · 80, 94, 102, 112, 126, 279, 345
Austin · 6, 280, 282, 283

B

Bacon · 5, 102, 105, 126, 127, 134
Bartley · 279
Beck · 144, 384
Berkeley · 102, 105, 125
Berner · 1, 2, 215, 371
Bloch Ernst · 354
Boccace · 118, 119
Bochenski · 102
Boeckh · 53
Böhme · 55, 104, 105, 118
Bouchindhomme · 292
Bouveresse · 144, 195
Braccciolini · 118
Bruni · 118
Bühler · 280, 282, 294

C

Carnap · 81, 82, 93, 95, 101, 141, 161, 168, 170, 171, 172, 180, 182, 183, 184, 186, 187, 192, 197, 278, 281, 282
Cassirer · 54, 55, 56, 58, 96
Chamard · 122
Chaucer · 198
Cicéron · 5, 83, 104, 112, 113, 114, 117, 119, 149
Cues, N. de · 4, 15, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 75, 103, 104, 106, 110, 133, 231, 382

D

Dante · 5, 14, 45, 48, 49, 51, 52, 55, 83, 89, 90, 94, 96, 97, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 124, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 135, 136, 137, 140, 206, 209, 225, 231, 382
Dawkins · 259, 260, 339
Derbolav · 96, 99
Descartes · 24, 64, 80, 105, 124, 128, 135, 159, 170, 195, 201, 212, 213, 240, 246, 284, 304
Dewey · 183, 223, 224, 225, 265, 345
Dilthey · 17, 23, 24, 25, 33, 34, 40, 53, 67, 98, 123, 125, 145, 160, 194, 196, 212, 215, 271, 291, 317, 386, 392
Droysen · 145
Du Bellay · 122, 392
Dussel · 3, 7, 10, 358, 359, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 388

E

Eckhart · 55, 104, 105, 117
Einstein · 69, 220
Engels · 76
Eunomios · 107
Evans · 144

F

Ferry J-M. · 132, 138, 140, 297, 374, 375, 379, 391, 392
Feyerabend · 255, 274, 307
Fornet-Betancourt · 362, 388, 389, 390
Foucault · 344, 345, 346
Frege · 253, 280, 281, 288, 289

G

Gadamer · 6, 15, 47, 48, 49, 88, 104, 139, 144, 206, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 239, 240, 241, 243, 244, 245, 247, 255, 256, 257, 269, 272, 297, 320, 383, 384, 390, 392
Galilée ·58, 119, 121, 133
Gehlen · 110, 124, 260, 261, 355, 356, 383
Gödel · 168
Goethe · 78, 156, 287
Grice · 6, 280, 283, 284, 285, 286, 287
Grimm · 53
Guicciardini · 119

H

Habermas · 6, 7, 10, 32, 35, 43, 48, 100, 175, 214, 215, 216, 258, 271, 272, 283, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 305, 306, 307, 309, 320, 329, 332, 340, 347, 358, 359, 360, 361, 362, 375, 387, 388, 390, 392
Hahn · 168, 390
Hamann · 75, 103, 104, 105, 129
Hayek · 339

Hegel · 26, 31, 40, 48, 53, 72, 76, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 222, 235, 246, 334, 335, 336, 337, 338, 340, 348, 352, 379, 383, 385, 386

Heidegger · 3, 4, 11, 12,15 , 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 53, 54, 61, 62, 82, 83, 84, 85, 87, 96, 99, 100, 101, 103, 138, 142, 144, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 208, 209, 213, 216, 218, 219, 220, 221, 240, 244, 245, 246, 247, 253, 255, 257, 269, 270, 271, 272, 273, 291, 297, 305, 312, 344, 345, 371, 372, 383, 387, 388, 392, 394
Heintel · 96, 99, 386
Heisenberg · 68, 70, 392
Hempel · 174, 176, 177, 392
Herder · 53, 103, 260, 383
Hintikka · 304, 392
Hobbes · 102, 105, 172, 343
Hölderlin · 62, 117, 206, 392
Holl · 123
Hönigswald ·96, 210
Horkheimer · 292
Humboldt · 53, 58, 60, 77, 79, 84, 103, 138, 291, 393
Hume · 62, 239, 249, 271
Husserl · 10, 19, 30, 50, 55, 61, 62, 85, 102, 109, 164, 166, 175, 213, 225, 243, 252, 260, 293, 313, 338, 401, 404

I

Ilting · 341, 342, 388, 393

J

James, W. · 222, 223, 224, 225
Jaspers · 21, 22, 271
Jonas · 354, 356

K

Kant · 9, 12, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 30, 38, 47, 48, 55, 64, 70, 103, 111, 129, 146, 156, 160, 162, 163, 164, 206, 207, 208, 209, 210, 217, 218, 221, 222, 224, 226, 232, 235, 236, 240, 242, 244, 245, 246, 259, 271, 311, 313, 317, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 344, 348, 351, 353, 369, 371, 372, 377, 379, 384, 385, 391, 392, 393
Kierkegaard · 22, 31, 40, 44, 45, 264, 271
Kohlberg · 343, 359, 393
Kripke · 284
Kuhlmann · 305, 351, 390, 391, 393
Kuhn · 255, 321

L

Lakatos · 321, 323, 324, 393
Lardic · 1, 2
Lazzaro · 120, 122
Leibniz · 5, 58, 64, 65, 66, 69, 72, 75, 80, 99, 102, 103, 120, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 135, 137, 142, 215, 393
Lénine ·214, 352
Litt · 73, 87, 96, 97, 98, 99, 101, 167, 210, 291
Locke · 102, 105, 127, 130, 140, 170, 194, 393
Lorenz ·260, 262, 385
Löwith · 103
Lulle · 102, 135
Lyotard · 268, 305, 344, 345

M

Machiavel · 104 , 119, 352
Marquard ·344, 345, 352, 393
Marx · 76, 203, 210, 211, 212, 213, 214, 337, 338, 363, 383
Mead · 183, 223
Merleau-Ponty · 75, 144
Mill · 102
Moore ·146, 150, 328, 393
Morris · 5, 81, 82, 83, 94, 95, 99, 103, 141, 147, 148, 149, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 192, 223, 230, 237, 244, 278, 281, 384, 393

N

Nagel · 174
Neurath · 169, 174, 175, 234, 254, 393
Newton · 70, 321
Nietzsche · 273, 305, 322, 345, 346
Nizolius · 120, 121, 129

O

Ockham · 102, 105, 125, 137
Oppenheim · 179, 181, 182

P

Parret · 144, 289, 290, 293, 295, 296, 300, 301, 362, 384, 385, 387
Peirce · 6, 14, 15, 55, 66, 88, 141, 144, 182, 184, 187, 204, 207, 208, 209, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 247, 254, 276, 277, 296, 303, 317, 329, 331, 336, 382, 383, 384, 385 386, 389, 390 392, 393, 394
Peretto · 120, 121, 122
Pétrarque · 104, 109, 113, 116, 117, 118, 119, 206, 215, 393
Philon · 107
Platon · 35, 55, 64, 65, 99, 279, 393
Plessner · 65
Poliziano · 113
Pomponazzi · 120
Popper · 254, 264, 265, 274, 275, 277, 280, 282, 305, 321, 322
Pseudo-Denys · 55
Putnam · 284, 391

Q

Quine · 254

R

Ranke · 34, 53, 271
Raulet · 1, 2, 34, 260, 393
Rawls · 268, 343, 357, 391, 393
Reinhold · 77
Rickert · 35
Rorty · 255, 268, 343, 344, 345
Rothacker · 32, 33, 34, 50, 52, 64, 67, 68, 77, 89, 105, 244, 246, 271, 291, 312, 382
Royce · 223, 277, 296
Russell · 92, 93, 96, 97, 98, 101, 102, 105, 146, 149, 150, 151, 153, 155, 156, 161, 167, 170, 186, 289
Ryle · 144, 385

S

Saint Augustin ·55, 124
Salutati · 118
Sartre · 75, 76
Saussure, F. de · 289, 393
Savigny · 53
Scheler · 29, 123, 222, 393
Schlegel · 127
Schleiermacher · 53 215
Schlick · 168
Searle · 6, 244, 280, 283, 284, 287, 289, 290, 340, 393
Sénèque · 117, 119
Sicco Polenton · 118
Speroni · 119, 120, 121, 122, 393
Stanguennec · 1, 2, 376, 377, 378, 379, 393
Stegmüller · 174
Stenius ·158, 162, 394
Strawson ·287, 289
Suétone · 119
Süssmilch · 107

T

Tarsky ·97, 98, 101
Théophile ·128, 130
Théophraste ·114, 118, 281
Thucydide · 301, 394
Tugendhat ·85, 219, 394

U

Uexküll, J. von · 32, 33, 35, 165, 260

V

Valla · 113, 118, 119, 125
Varchi · 119
Vico · 5, 11, 14, 45, 48, 49, 51, 52, 53, 58, 83, 84, 89, 90, 91, 94, 96, 97, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 128,129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 206, 209, 248, 382, 392, 394
Vinci, L. de · 58, 121, 133
Virgile · 119

W

Waismann · 168
Weber ·285, 295, 320, 321, 322, 347
Weil. E ·321, 378
Weisgerber · 77, 79, 84, 85, 89, 103, 383
Weizsäcker · 68 70, 74, 75, 394
Winch · 193, 194, 195, 196,197, 198, 199, 200, 204, 205, 206, 247, 255, 388, 394
Winckelmann · 53
Wittgenstein · 5, 48, 92, 93, 94, 95, 96, 99, 100, 102, 103, 141, 142, 144, 146, 147 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 169, 170, 171, 180, 181, 182, 186, 187, 188, 189, 190, 191 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 216, 231, 234, 240, 244, 246, 247, 254, 255, 257, 264, 267, 272, 273, 276, 281, 282, 284, 297, 303, 329, 348, 383, 388, 390, 394

« Penser avec…et contre… ». La pragmatique transcendantale de Karl-Otto Apel : une théorie et une pratique de l'intersubjectivité.

Né en 1922, Karl Otto Apel a développé, durant la seconde moitié du XXe siècle, l'idée d'une « transformation de la philosophie » kantienne substituant l'intersubjectivité au sujet solipsiste. Il a ainsi élaboré une « pragmatique transcendantale » dont l'ambition est de fonder ultimement la raison par la réflexion sur les présuppositions de l'argumentation. En dévoilant les conditions de validité des connaissances théoriques et les normes fondamentales d'une « éthique de la discussion », la pragmatique transcendantale se présente comme une réponse au relativisme, défi majeur pour Apel. Or, c'est au sein d'une pensée qui s'est explicitement construite à l'aide de multiples reconstructions et confrontations que cette reconnaissance théorique d'une intersubjectivité transcendantale s'effectue. De la pensée de Heidegger à la philosophie de la libération de Dussel, en passant par l'humanisme ou la philosophie analytique, Apel ne présente, en effet, jamais sa philosophie « sans » se référer à celle des autres mais part, au contraire, systématiquement de leur pensée pour développer la sienne. De sa dissertation doctorale de 1950 aux derniers essais publiés dont nous disposons, c'est ainsi la pratique constante d'un « penser avec et contre » qui caractérise ses écrits. Depuis l'exigence herméneutique initiale de la compréhension des points de vue divers à la nécessité méthodologique et éthique de la confrontation des idées, c'est l'examen de la cohérence interne entre la théorie et la pratique philosophique de Apel qui servira de fil conducteur à l'étude de la genèse et du développement de la pragmatique transcendantale.

« Thinking with…and against ... ». Karl-Otto Apel's transcendental pragmatics : a theory and a practice of intersubjectivity

---

Born in 1922, Karl Otto Apel has developped, during the second half of the 20th century, the idea of a "transformation" of the kantian philosophy, substituting intersubjectivity for the solipsist subject. He has, thus, elaborated a "transcendental pragmatics" whose ambition is to provide an ultimate foundation of reason by the reflection on the necessary presuppositions of argumentation. By disclosing the pre-conditions of the scientific validity and the fundamental norms of a "discourse ethics", "transcendantal pragmatics" presents itself as a response to relativism which is a main challenge for Apel. Now, this theoretical recognition of a transcendantal intersubjectivity takes place in a thought which has always constructed itself with the help of many reconstructions and confrontations. From Heidegger's hermeneutics to Dussel's philosophy of liberation, from humanism to analytical philosophy, Apel never presents his philosophy without refering to the other ones but, on the contrary, he systematically starts from their thought to develop his own. From his doctoral dissertation of 1950 to the last edited essays we have at our disposal, it is the constant practice of " thinking with...and against..." that characterizes Apel's writings. From the initial hermeneutical requirement to understand different points of views to the methodological and ethical necessity of the confrontation of ideas, it is the examination of the internal coherence between Apel's theory and practice that will serve as the main thread in the study of genesis and development of transcendental pragmatics.

Philosophie

Mots clefs : Apel - Pragmatique transcendantale - Ethique de la discussion – Herméneutique– Philosophie analytique - Intersubjectivité –

Key words : Apel - Transcendental pragmatics - Discourse ethics – Hermeneutics- Analytical philosophy- Intersubjectivity.

U.F.R Lettres et Langages, département de philosophie