

RECHERCHES EN COURS : L'ARGUMENT TRANSCENDANTAL AUJOURD'HUI :

I) Les travaux en général, toile de fond sur laquelle se détache la question du moment

II) Les travaux en cours : La reformulation de l'argument transcendantal.

III) Les manques et la recherche à venir : la phénoménologie en question

Nous donnons ici une conférence prononcée à l'université de Paris 1, dans le cadre du séminaire « Travaux en cours », de l'université de Paris 1, qui donne à chacun des chercheurs de ce centre la possibilité de faire le point sur ses travaux devant ses collègues. Le but est de présenter sa recherche sans technicité abusive (les collègues n'étant pas tous spécialistes des mêmes champs) et de manière synthétique. Cette conférence a été faite le 15 mai 2006. Nous conservons le caractère d'exposé oral et n'avons donc pas retouché cette conférence, même dans sa troisième partie (« la recherche à venir ») qui demeure très libre, voire désinvolte. Le lecteur voudra bien prendre en compte le caractère oral et informel de cet exposé sur nos « travaux en cours ».

Isabelle Thomas-Fogiel

Recherches en cours : l'argument transcendantal aujourd'hui

Introduction :

Pour tenter de répondre à l'esprit de ce séminaire, je développerai tout d'abord très rapidement les axes de ma recherche, c'est-à-dire en brosserai un tableau général, afin de circonscrire mon champ d'intervention ; une fois ce paysage général dessiné, je me focaliserai, dans un deuxième temps, sur un des motifs plus particuliers de cette recherche, à savoir la reformulation de l'argument transcendantal, qui a constitué l'un des principaux enjeux de mon dernier livre *Référence et autoréférence*. Enfin, les résultats de cette recherche redéfinis, j'en soulignerai les manques, ce qui m'entraînera, dans un troisième temps, à faire une esquisse des perspectives à venir, c'est-à-dire à croquer ma recherche future. Pour le dire encore autrement, c'est-à-dire par rapport au titre de ce séminaire, je vous propose de procéder en trois moments très disproportionnés quantitativement : tout d'abord, les travaux en général, puis ensuite les travaux en cours et enfin les travaux à venir, déductibles en fait des insuffisances des travaux en cours.

I LES TRAVAUX EN GENERAL, TOILE DE FOND SUR LAQUELLE SE DETACHERA LA QUESTION DU MOMENT

Ma recherche s'est jusqu'à présent déployée autour de trois axes qui convergent tous vers une même direction ; le premier de ces axes est constitué par la philosophie transcendantale dans la multiplicité de ses acceptions : Kant, bien sûr, et un tantinet électivement, Fichte, mais aussi en règle générale tous les acteurs de la première réception de Kant. A cette étude de Kant et du tout premier post-kantisme j'ai ajouté l'examen de certaines formes de néokantisme, celui de Helmholtz, puis de Cassirer et Natorp ; enfin j'ai également étudié formes les plus actuelles du transcendantal, à savoir celles proposées par Habermas et surtout par K.O Apel. Par suite, dans ce premier axe de recherche, il s'agit d'examiner les différentes métamorphoses du terme « transcendantal » et de dresser une typologie de ses différents usages. Cette analyse s'effectue à partir d'un problème central qui est le problème du savoir dans sa double dimension de savoir de quelque chose et de savoir de soi comme savoir. En un mot, la direction générale est celle de la « référence et de l'autoréférence » ; la référence est entendue comme ce que Ricoeur analyse et critique sous le terme classique de « référence *ad extra* », c'est-à-dire comme renvoi à un objet quel qu'il soit –fictif ou non-, et l'autoréférence est définie comme mouvement inverse, à savoir comme interrogation sur le dire en tant que dire, le voir en tant que voir, le savoir en tant que savoir. Telle est la ligne directrice vers laquelle tend ce premier axe de recherche qui analyse les multiples facettes que prît le terme de transcendantal.

Au regard de ce premier axe, le deuxième axe de recherche, pourrait paraître inattendu puisque la philosophie transcendantale, massivement de tradition continentale, est mise en dialogue avec des auteurs de la tradition analytique, qu'il s'agisse des analytiques de la première vague, comme par exemple Carnap ou encore Russell que je confronte à Fichte sur la question des propositions autoréférentielles, ou qu'il s'agisse des analytiques de la seconde vague comme par exemple Austin¹. Austin et Searle sont, en fait, les principaux interlocuteurs avec lesquels je fais converser la philosophie dite spéculative, puisque j'essaie de montrer que le principe d'identité tel qu'il a été transformé et reformulé par Fichte et Hegel est ce que la pragmatique appelle aujourd'hui la non-contradiction performative ou l'identité pragmatique. Ce deuxième axe, qui tente de penser les conditions d'une comparaison entre des paradigmes en apparence frontalement opposés est, en fait, moins extravagant qu'il n'y paraît de prime abord. En effet, c'est la tradition analytique elle-même qui fait retour au transcendantal par le

¹ : « Autoréférence et autoréflexion, la relation d'un x à lui-même chez Russell et chez Fichte », comme Carnap dans l'article : « les références kantienne de l'*Aufbau* » ; de Vienne à Cambridge en passant par Léna » ou encore comme Austin, dans l'article « Austin face à la tradition spéculative, c'est-à-dire essentiellement face à Hegel et Fichte ».

biais de Strawson et de la querelle dite des arguments transcendants. Comme l'écrit S. Laugier dans un collectif consacré aux arguments transcendants : « la querelle des arguments transcendants a dominé toute la philosophie analytique de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle ». Bref, et aussi étonnant que cela puisse paraître, la question du transcendantal fédère la philosophie analytique depuis 1960. Il est donc normal lorsqu'on a pour thème, le transcendantal et pour corpus, les différentes lectures de Kant, c'est à-dire les différentes métamorphoses du transcendantal de s'attacher à répondre aux multiples philosophes qui prennent parti, aujourd'hui, pour ou contre les arguments transcendants. Cette querelle des AT m'apparaît comme un pont susceptible de relier les deux traditions, continentale et analytique, pont jeté non dans le but de proposer une synthèse impossible mais dans l'espoir de faire dialoguer entre elles les deux sources de la philosophie contemporaines et de dépasser ainsi les oppositions qui attristent le paysage philosophique aujourd'hui, par exemple l'opposition entre la vision et la signification (l'image et le signe), pour ne citer que l'antinomie la plus emblématique de la distribution de la philosophie en phénoménologie d'un côté et philosophie analytique de l'autre.

Ainsi si le premier axe s'attachait à dresser une typologie des différents sens du modèle transcendantal, le deuxième pose la question de sa consistance aujourd'hui : faut-il abandonner la perspective transcendantale, en la considérant comme survivance d'une métaphysique exténuée ou faut-il au contraire comme le voulait Strawson en revivifier l'esprit sans pour autant faire retour à Kant ?²

Ces deux premiers axes définis, et leur cohérence montrée, le troisième axe pourrait apparaître comme excentré, voire excentrique puisque ce troisième pan de la recherche est constitué d'analyses sur les pratiques et théories picturales. Dans cet axe, sont interrogées des œuvres comme celles de Kandinsky, Giacometti, Fra Angelico, ou encore, du point de vue des théoriciens, les analyses de L. Marin ou d'A. Danto. Alors qu'est ce que ces auteurs peuvent bien venir faire dans cette galère de tonalité quand même épistémologique, au sens général d'une interrogation sur la structure du savoir ? En fait il ne s'agit pas par leur étude de prétendre faire de l'esthétique ni encore moins de l'histoire de l'art, mais il s'agit d'interroger à nouveau frais la notion de « Critique de la représentation », notion déjà mise en œuvre dans

² Ce deuxième axe tend également vers la question de la référence et de l'autoréférence dans la mesure où l'on peut montrer (c'est du moins ce que je me suis attachée faire) que la querelle des paradigmes peut se penser comme tension entre la référence et l'autoréférence. En effet, la philosophie analytique s'est concentrée, focalisée, polarisée sur la question de la référence (c'est un fait relevé et souligné par beaucoup - Linsky notamment dans son livre de 1969 intitulé significativement la référence, mais aussi Descombes et Bouveresse ou encore plus récemment Jocelyn Benoist qui parle de « course à la référence »). Or, cette focalisation s'accompagne de l'occultation, voire du rejet de la question de l'autoréférence qui est, assez souvent, stigmatisée comme question continentale, métaphysique, spéculative, bref comme ce qui doit être détruit. Par suite, ma tentative de dialogue entre des traditions frontalement opposées est elle aussi menée à partir de la question de la référence et de l'autoréférence)

un de mes livres sur Fichte. Il est donc question de retrouver à partir d'un « lieu » autre que strictement philosophique, à savoir le « lieu de la peinture », les grandes oppositions qui donnent sens à la notion de critique de la représentation, par exemple l'opposition du fini et de l'infini (avec Levinas), du visible et de l'invisible (avec Merleau-Ponty), mais aussi l'opposition de la référence et de l'autoréférence (avec Marin). En effet, comme l'a montré L. Marin (sur les analyses duquel je m'appuie), ce qui se joue à travers la question de la représentation picturale, c'est prioritairement cette réversibilité de la question de la référence et de l'autoréférence ; le tableau en même temps qu'il réfère à quelque chose d'autre doit se dire lui-même comme tableau. Au cœur de l'image, se trouve donc le double jeu de la référence et de l'autoréférence, de même qu'au cœur du signe se trouve, comme l'a montré Récanati, l'indication d'un autre et l'indication de soi ; le signe n'est signe que parce qu'il renvoie à un référent qui n'est pas lui mais en même temps le signe doit s'indiquer lui-même comme signe, sans quoi, comme le montrait déjà la logique de Port-Royal, il ne serait plus signe mais chose. C'est ainsi que référence et autoréférence structure également la réflexion sur l'image et le tableau. En résumé, dans ce paysage général, nous avons trois axes : l'histoire des métamorphoses du transcendantal, la querelle des arguments transcendants dans la philosophie analytique aujourd'hui et la question de la représentation, axes qui convergent vers une seule direction : la question de la référence et de l'autoréférence. Cette question, comme je viens de le suggérer à propos du tableau, concerne tout aussi bien le signe que l'image, la signification que la vision ; elle apparaît donc comme susceptible de dépasser les polarités sur lesquelles se construit la querelle des paradigmes ; *c'est une formulation synthétique en ce qu'elle renvoie à la fois à la question du regard qui voit (pour le dire en terme phénoménologique), à la question du discours qui dit (pour le dire en terme de philosophie du langage), et à la question du savoir qui sait (pour revenir à une formulation de type philosophie transcendantale classique).*

Cet espace général de ma recherche dessiné à partir de trois traits qui se recoupent en un même point, je peux donc me concentrer maintenant sur mes travaux en cours, représentés par les résultats de mon dernier livre, livre qui s'intitule, stupéfiante coïncidence : « référence et autoréférence ». L'un des buts de ce livre est de déterminer la consistance de l'argumentation transcendantale, telle qu'elle a été proposée par Strawson et retravaillée par K.O.Apel. Plus précisément encore, il s'agit de proposer une reformulation de cet argument, en espérant que cette nouvelle formulation permette de soustraire l'argument aux critiques dont il a été l'objet ces quarante dernières années.

II) LES TRAVAUX EN COURS : LA REFORMULATION DE L'ARGUMENT TRANSCENDANTAL.

Dans ce deuxième moment, je rappellerai tout d'abord les termes de la querelle des arguments transcendants (au cas où certains d'entre vous n'aient pas ce débat dans leur mémoire vive), et ensuite je m'attacherai à la définition que je propose de cet argument transcendantal.

A) Les termes de la querelle actuelle

Dans un ouvrage de 1966, intitulé *les limites du sens* Strawson montre³ comment Kant, dans la *Critique de la raison pure* utilise différents types de dispositifs argumentatifs dont l'un consiste à montrer que si l'on accepte pas tel ou tel concept, on ne peut ni penser ni agir comme nous le faisons. Par exemple, Kant justifie le recours au concept de cause en indiquant que ce concept est la condition nécessaire de notre expérience de la succession. Montrer comment certains concepts ou série de concepts sont impliqués nécessairement dans des opérations cognitives que, de fait, nous réalisons, telle est aux yeux de Strawson, la structure nucléaire de « l'argument transcendantal ». Strawson utilise ce dispositif argumentatif dans ses propres analyses philosophiques, détachant cet argument de son contexte initial pour le considérer comme un type de raisonnement valide, et par là réutilisable hors du seul contexte de la philosophie kantienne. Ainsi, il démontre que nous ne pouvons différencier les objets que nous percevons si nous ne sommes pas en mesure de nous penser nous-mêmes et les objets comme deux entités coexistants dans l'espace. A sa suite, G. Evans prenant, là encore, en considération un type général d'opérations cognitives couramment effectuées (comme par exemple référer à quelque chose) tente d'en dégager les présupposés nécessairement impliqués. Dans le même sens, J. Habermas, K.O. Apel utilisent ce type de raisonnement lorsqu'ils entreprennent de mettre en lumière les conditions nécessairement sous-jacentes à nos expériences communicationnelles les plus communes.⁴ En résumé, l'argument transcendantal est un argument qui montre que les opérations quotidiennes des êtres humains ne seraient pas possibles sans un certain nombre de conditions que le chercheur doit déterminer. Ce sont ces conditions qui justifient le recours au terme kantien de « transcendantal », terme conçu de manière très générique comme recherche des conditions nécessaires de possibilité d'une opération cognitive.

Cette première définition de l'argument transcendantal donné, il va de soi qu'elle fut l'objet de remises en cause, contestations et récusations qui justifient l'expression aujourd'hui communément usitée dans la philosophie analytique de « querelle des arguments

³ *The Bounds of sense*, 1966, Londres, Methuen and Co, notamment p. 72 à 89

⁴ Nous empruntons cette définition à S. Virvidakis, « les arguments transcendants et le problème de la justification de la normativité morale », *Philosophiques*, 28/1, Printemps 2001, p. 109-128.

transcendantsaux ». Par delà, le foisonnement des interventions de ces quarante dernières années, j'ai cru pouvoir repérer trois grands types de contestations.

La première objection provient du philosophe sceptique Barry Stroud dans un article de 1968⁵, objection reprise par le courant « sceptique » ou relativiste jusqu'à Rorty. Stroud nous dit que l'argument transcendantal ne parvient pas à prouver l'existence du monde et dès lors manque son objectif. Pour Stroud, l'argument transcendantal n'a de sens chez Kant qu'en opposition au scepticisme, c'est-à-dire, pour lui, en opposition aux philosophies qui nient la possibilité de poser l'existence d'un monde en dehors de la pensée. C'est là la première objection, qui suscite une première question qu'on devra affronter, à savoir : la finalité de l'argument transcendantal est-elle uniquement de récuser le scepticisme, lui-même réduit à la simple posture d'un doute face à l'existence des choses hors de nous ?

La deuxième objection vise à montrer l'absence d'originalité de l'argument transcendantal ; cet argument serait, affirment les objecteurs ici, parfaitement réductible à un simple argument de logique classique, de type *modus ponens* ou autre. C'est ainsi que A. Boyer pourra montrer qu'il n'y a, en science, pas de place pour d'autres argument que des Des arguments déductifs ou des inférences inductives et généralisantes. Il écrit dans un article contre les AT : « *un raisonnement est soit déductif soit non déductif : dans ce cas il est inductif. Tertium non datur* »⁶. La question est donc ici de savoir s'il existe d'autres dispositifs argumentatifs que la simple déduction (soumise à l'arbitraire des postulats ou axiomes) ou la simple induction (simple affirmation probabiliste, toujours sujette à falsification).

La troisième objection, est la possible absence de fécondité des arguments transcendantsaux. Les arguments transcendantsaux seraient en fait incapables de nous faire découvrir des énoncés nouveaux, des propositions jusqu'alors inconnues. La question est donc de savoir si les arguments transcendantsaux peuvent être autre chose que de simples machines à réfuter les systèmes ou propositions passées ?

Face à ces trois objections, j'ai donc essayé de proposer une version de l'argument transcendantal qui les dépasse, version qui se décline en trois temps puisqu'il y a trois types d'objections.

B) La réponse aux objections

1) L'AT face au scepticisme

Tout d'abord, pour répondre aux sceptiques, il faut dire qu'il ne s'agit nullement avec l'argument transcendantal de s'assurer de l'existence de choses hors de nous. L' AT n'est pas

⁵ « Arguments transcendantsaux », traduit par S. Chauvier, Cahiers Philosophiques de l'Université de Caen, 1999, n°33, p.27 à 45

⁶ CPUC 35, p.37

un argument ontologique. En effet, à la différence des arguments ontologiques qui visent à établir une proposition portant sur les objets eux-mêmes et leur propriétés, l'argument transcendantal doit établir une proposition qui porte sur les concepts ou opérations de pensée. Comme le souligne M. Bitbol, qui s'intéresse à l'usage des arguments transcendantsaux en physique quantique «*les arguments transcendantsaux [n'ont] strictement rien à nous dire sur le plan ontologique*»⁷. Paradoxalement ce sont les sceptiques qui ont le plus « ontologisé » le débat en faisant vouloir à tout prix montrer que l'argument ne permettait pas de lever le doute sur le monde extérieur. C'est ainsi qu'aux Etats-Unis, la querelle sur les arguments transcendantsaux, a, du fait des sceptiques, pris l'allure d'une querelle entre réalisme et anti-réalisme, ce que la notion d'argument transcendantal n'appelait pas immédiatement. Cela dit, on peut essayer de reformuler l'argument des sceptiques en le concevant autrement que par le biais de cette pathétique question de l'existence du monde ; on peut par exemple le concevoir comme une mise en question du contenu de la prémisse. Par une opération classique, il serait en effet loisible de mettre en doute la proposition de départ (par exemple la proposition selon laquelle : « je perçois des objets »). C'est un argument qui a été souvent donné contre la démarche de la *Critique de la raison pure*, qui recherchant la condition de possibilité d'un fait, par exemple la validité des mathématiques, dépend donc de ce *factum* de départ. Que faire face à un sceptique qui dirait que le *factum* « je perçois des objets » est une expérience privée, voire délirante puisque je ne perçois rien mais suis tout nu dedans mon lit, selon un air connu ?

Pour répondre à cette objection possible, il s'agira, pour le défenseur de l'argument transcendantal, non de prouver la valeur du fait, ni de discuter le contenu de la proposition du sceptique en lui opposant un autre contenu, mais il s'agira de prendre en compte l'attaque sceptique elle-même du point de vue de son énonciation. Que prétend faire le sceptique lorsqu'il attaque l'AT ? Il s'agit donc d'interroger « la prétention à » inscrite *in nucleo* dans son intervention philosophique, et plus généralement dans toute intervention philosophique ou argumentation en faveur de tel ou tel contenu. Pour le dire autrement : il s'agit de reconstruire l'argument non pas à partir d'un *factum*, fut il aussi apparemment indéniable que la proposition « je perçois des objets » mais à partir de « la prétention à », inhérente à un type de discours. Ainsi reformulé, l'argument transcendantal porte sur le statut d'un discours, sur « les prétentions à » qui le définisse et non sur le contenu ponctuel de telle ou telle proposition philosophique ou scientifique. Or, si on revient à notre sceptique, en interrogeant la « prétention à », inscrite *in nucleo* dans tel ou tel type de discours, il est évident que l'on va

⁷ *La querelle des arguments transcendantsaux*, Cahiers de l'université de Caen, (à l'avenir CPUC 35) N°35 p.81

arriver assez vite à la réfutation canonique du scepticisme, puisqu'en fait l'intervention du sceptique poussée à son terme sera auto-réfutante ; cette réfutation du sceptique est certes classique mais K.O. Apel a montré à quel point elle était plus que jamais nécessaire dans le contexte de la philosophie actuelle toute entière placée sous la menace de l'autoréfutation. Plus précisément encore, le gain de cette reformulation à partir de la notion de « prétention à » d'un discours est, à mon sens, de pouvoir repenser le transcendantal de manière minimaliste, c'est-à-dire en ayant pris en compte les objections du *linguistic turn* contre le solipsisme ou autres défauts navrants sensés affecter la position transcendantale. En effet, l'argument transcendantal ainsi formulé ne dit rien d'autre que ceci : soit un jeu de langage défini, par exemple, celui de la philosophie ; ce jeu de langage comprend « des prétentions à », sans lesquelles il ne serait pas ce jeu de langage mais un autre (par exemple, il ne s'agirait plus de la philosophie mais de la poésie ou encore de la prière pour reprendre l'exemple d'Aristote). Il ne s'agit donc pas de classer les jeux de langage à partir de leur contenu propositionnel (le classiquement à partir de leur objet), ni encore selon la structure *apophantique* ou non de leurs énoncés, mais bien de penser les discours à partir de la notion de « prétention à ». Les différents types de discours (la science, la poésie, la théologie, la philosophie, la prière etc.) n'ont pas les mêmes « prétentions à », ne sont pas candidates au même type d'appréciation⁸. On peut donc essayer de déterminer la prétention structurant un type de discours, par exemple déterminer la prétention à la validité de l'intervention du sceptique qui dit que notre argument n'est pas valide et ne sera donc pas accepté par lui. Or, dans certains types de discours (de la physique à l'économie, des mathématiques à la philosophie, de la biologie à la sociologie ou à la théologie) le locuteur prétend dire quelque chose de valide. Or ce jeu de langage dont « la prétention à » est, par exemple dans les cas cités, « la prétention à la validité » est régi par une grammaire spécifique. Ce jeu de langage a des règles précises que le chercheur aura pour tâche de déterminer ; ces règles peuvent être dites a priori au sens où l'on peut montrer que la transgression de ces règles annihilent le jeu de langage précis dans lequel on prétendait être⁹. Ne pas mettre en œuvre ces règles c'est rompre en quelque sorte le contrat énonciatif en lequel je m'étais initialement engagé et qui définit tel jeu de langage. Pour le dire encore autrement on peut, certes, ne pas vouloir rentrer dans un jeu de langage, par exemple on peut ne pas faire de philosophie (on peut prier, faire de la poésie, ou aller danser sous le soleil), mais une fois le jeu de langage posé, alors il obéit à des règles spécifiques..

⁸ Pour reprendre en la transformant une expression de Goodman

⁹ A priori signifiait ici : ce sans quoi un X n'est pas ; c'est en fait ce que Husserl aurait appelé l'*eidos* obtenue par le procédé de la fiction anéantissante

Résumons donc cette réponse à l'objection sceptique ; si ce dernier veut contester l'argument transcendantal, ainsi reformulé, il doit comprendre que la question ne porte pas sur la relation entre nos représentations et les choses extérieures, ni même sur le contenu de telle ou telle proposition mais porte sur la relation d'un locuteur à ce qu'il dit¹⁰. C'est donc bien le statut du discours qui est en jeu dans cette reformulation de l'argument transcendantal à partir de la « notion de prétention à » impliquée dans nos différents jeux de langage. On notera au passage que nous retrouvons ici la question de l'auto-référentialité, puisqu'il s'agit par un mouvement de retour critique de s'interroger sur le discours qui dit (statut de l'énonciation).

Voilà donc pour ce qui est de la reformulation par rapport à l'objection du scepticisme, dont le principal acquis est que le point de départ de la réflexion s'exprime en terme non de contenus (qu'il s'agisse d'un contenu de type kantien tel : « les mathématiques sont vraies » ou des contenus dont part Strawson comme par exemple : « je perçois des objets hors de moi ») mais en terme de « prétention à¹¹. Il s'agit donc de substituer à la notion de *factum* ou de contenu de départ la notion de « prétention à ».

Envisageons maintenant la deuxième objection.

2) La spécificité de l'AT

A l'objection de l'absence d'originalité ou de spécificité de l'argument, il s'agit de montrer comment l'argumentation transcendantale est un type de raisonnement spécifique qui consiste à poser la question de la congruence entre ce que l'on dit (contenu du discours) et les procédés mis en œuvre pour pouvoir dire ce que l'on dit. Dès lors, argumenter ne consistera ni à tirer une conséquence d'une prémisse donnée (raisonnement déductif) ni à généraliser une donnée empirique (induction). Argumenter dans ce cadre visera à s'assurer de la congruence entre le contenu de ce qui est dit et le statut de l'énonciation.

Pour le dire encore plus précisément, il s'agit de mettre au cœur même du dispositif la notion de non-contradiction performative, (qui, je l'ai déjà mentionné mais le redis au passage, est le strict équivalent de la notion d'identité spéculative de Fichte puis de Hegel). Rappelons donc, la définition la plus générale de la contradiction performative, définition susceptible d'être produite à partir des analyses de la pragmatique standard (Austin, Searle).

Si les contradictions performatives sont par définition toujours fausses, c'est non pas en raison de leur sens, comme dans la proposition analytique : « tout marié est célibataire », mais en raison du statut de leur énonciation, comme par exemple dans l'énoncé « je ne parle pas ».

¹⁰ Le Quel est le statut de son discours ? Un sceptique peut-il aller jusqu'à dire que tout ce qu'il dit est faux, y compris la proposition qu'il vient d'énoncer à savoir que « tout est faux », etc. ?

¹¹ Le « en disant cela ou en intervenant de la sorte, tu prétends à ». La question, dès lors, concerne le rapport du philosophe à ses propres propositions On part du discours de l'interlocuteur ; dimension dialogique de l'analyse et qui montre que d'emblée le solipsisme qui affecte normalement la position réflexive est dépassé.

À l'intérieur de cette catégorie de contradiction performative, définie comme énoncés qui se suppriment eux-mêmes par le fait de leur énonciation, deux types de contradiction peuvent être dégagés, selon des termes que j'emprunte à K.O. Apel : 1) la contradiction « pragmatico-empirique » qui a trait aux conditions empiriques du discours. Dans ce cadre, le contenu du discours et les conditions empiriques pour que ce discours soit tenu sont contradictoires performativement, comme par exemple dans l'énoncé : « je me trouvais sur ce bateau qui a fait naufrage et sur lequel il n'y a eu aucun survivant » ; 2) la contradiction « pragmatico-transcendantale » qui a trait aux conditions du fait de l'argumentation lui-même, par exemple lorsque je dis : « la vérité n'existe pas ». Nous retrouvons ici la classique autoréfutation du scepticisme radical, le nécessaire suicide du sophiste conséquent. Aucun discours ne peut, sans contradiction, vouloir argumenter son refus de l'argumentation. En un mot, il n'est qu'une alternative : avoir déjà accepté ces conditions ou se condamner au silence (voir la réfutation du sophiste en Gamma 4, ceci pour rétrocéder à la classique histoire de la philosophie).

Ce qui est intéressant ici, c'est la nature de la non-contradiction performative. Elle n'est réductible à aucune des contradictions classiques. Ce n'est pas une contradiction qui relève de l'analyse de la logique formelle, qu'il s'agisse de la traditionnelle logique des prédicats ($a \text{ est } a$) ou de la logique propositionnelle ($P \text{ implique } Q$) ; ce n'est pas non plus une contradiction entre deux éléments opposés, comme la contradiction newtonnienne entre deux forces physiques que Kant nommait l'opposition. Ce n'est pas non plus une contradiction entre une proposition et l'objet qu'elle devrait traduire, mais c'est une contradiction entre l'acte de dire X et ce qui est dit de X . Ce qui m'intéresse dans ce type d'identité c'est qu'elle induit une autre manière d'argumenter que celle repérée par A. Boyer. Il ne s'agit ni de tirer une conséquence logique d'un axiome de départ ni de généraliser une expérience donnée mais d'évaluer la consistance pragmatique d'une proposition en interrogeant la congruence entre l'énonciation et le contenu de l'énoncé.

Par suite, il apparaît que l'argument transcendantal ainsi défini possède une structure spécifique et originale ; cette structure ne saurait en aucun cas être rabattue sur des modalités de raisonnements de type *modus ponens*. Pour autant, cette structure argumentative ne peut être, comme le veulent les tenants d'un logicisme strict, reléguée dans les propositions non valides parce que ni déductives, ni inductives. *Tertium datur*, pourrait-on dire, en ce que le cœur de l'argument ici est cela même que Russell rejetait « jusqu'à la phobie », à savoir l'autoréférence. L'argument transcendantal, ici proposé, est bien une manière de raisonner « inédite » et, pour le dire avec Bitbol : sa « mise en œuvre pourrait modifier dans des

proportions considérables notre compréhension de ce que sont les théories »¹², et, en règle générale tout système de proposition qui prétend à la validité de ce qu'il dit.

Pour le dire encore plus précisément, si nous devons faire l'histoire des différentes manières de prouver un énoncé, aucune ne correspond à ce que nous appelons l'AT dans cette version hyper réflexive. Prouver, en effet, ne consiste plus à déduire à partir d'une première certitude les conséquences qui en découlent (schéma cartésien que l'on trouve dans les *Regulae* ou le *Discours de la méthode*) ; ce n'est pas non plus remonter régressivement à partir d'un fait à un *anhypothétique* (Platon) ; ce n'est pas mettre en œuvre, comme le préconise parfois Aristote, un raisonnement par l'absurde ; ce n'est pas non plus montrer la non-contradiction logique d'un énoncé quelconque (ce que demandait Leibniz), mais ce n'est plus non plus à partir d'un *factum* arbitrairement admis remonter à ses conditions de possibilité (Kant). Prouver sera s'assigner une tâche : mettre en accord ce qui est dit et le fait de le dire, le savoir et le su, le contenu d'une proposition et son statut. Prouver sera donc obéir à une loi qu'on s'est prescrite à savoir la loi de l'identité pragmatique, identité pragmatique ou performative qui est également l'identité spéculative, et si l'on veut aller encore plus loin, identité qui est en fait la reformulation épistémique de l'antique *noesis noseos*, que significativement cite Hegel à la fin de l'Encyclopédie. En résumé, la reformulation de l'AT consiste à mettre en son cœur la notion de congruence entre le contenu d'un énoncé et le statut de l'énonciation. Voilà pour la deuxième objection.

Pour achever de répondre aux objections, il nous faut maintenant affronter la troisième question, à savoir celle de la fécondité de l'argumentation transcendantale. Il convient de noter au passage qu'il s'agit là d'un argument extrêmement courant contre toute démarche transcendantale en général.

3) La fécondité de l'argument transcendantal

Je proposerai ici deux manières de montrer la fécondité : la première manière est ce que j'appellerai, selon un air connu, la positivité du négatif.

a) La positivité du négatif

De fait, quand bien même –ce qui n'est pas le cas- l'AT ne serait qu'une machine à réfuter, le gain serait néanmoins considérable. En effet, stigmatiser les doctrines fausses, et ce faisant, dire ce qui ne peut être philosophiquement admis, est déjà une construction positive. A ce titre, dans mon dernier livre je me suis livré à cet exercice, en apparence négatif, et ai donc montré pourquoi on ne pouvait accepter sur des points déterminés la position de Rorty, de

¹² *Op. . Cit.* p.82.

Quine et des différentes formes de naturalisme actuels¹³, la position d'Austin, de Cavell ou encore la position de Levinas ou enfin celles de Habermas, et par delà Habermas de toutes les formes actuels de kantisme. Si l'on ne saurait reprendre le détail des raisons qui conduisent à refuser ces positions, il est néanmoins loisible de donner brièvement une illustration de ce que la réfutation révèle. L'étude des différentes doctrines citées a permis de montrer qu'elles souffraient toutes, du scepticisme le plus radical au positivisme le plus assumé, d'une même pathologie logique celle de l'autoréfutation. Cette prégnance de la contradiction performative commande évidemment le souci de son évitement. Cette tâche qui consiste à éviter la contradiction performative qui affecte tant de positions contemporaines, a dessiné en creux une certaine allure des propositions à retenir.

Par exemple, j'ai pu, sur la base de la réfutation, démontrer la nécessité pour les propositions d'un certain niveau de s'appliquer à elles-mêmes -l'autoréférence devenant ainsi une caractéristique de la proposition et non pas un synonyme de retour sur lui-même d'un sujet qu'il soit formel, substantiel, empirique ou transcendantal. Pour le dire d'un exemple, il est apparu que toutes les propositions qui portent sur la vérité (qui contiennent le prédicat de vérité pour parler comme Tarski) doivent pouvoir subir le test de l'auto-application sans contradiction. Ainsi, outre l'exemple fameux du scepticisme qui prétend que la vérité n'existe pas, bien d'autres positions telle le kantisme qui définit la validité comme la liaison d'un concept et d'une intuition ou le positivisme logique qui pense la vérité d'une proposition à partir de son analyticité et de sa conformité à l'expérience se réfutent d'elles mêmes sans qu'il soit nécessaire de leur opposer un dispositif extérieur ou un contenu alternatif. En effet, la proposition selon laquelle « est vraie la proposition qui unit un concept et une intuition » n'est pas elle-même une proposition qui lie un concept et une intuition. Par suite elle s'exclue de facto du champ de la vérité qu'elle vise à d finir¹⁴. Nous saisissons donc sur la base de cet exemple concret comment toute proposition qui vise à définir la vérité doit pouvoir s'appliquer à elle-même, i.e doit pouvoir passer le test de l'auto-application).

Mais cette mention, dans une proposition, du prédicat de v rit ¹⁵ n'est pas le seul cas de nécessaire réflexivité d'une proposition, l'unique cas où il faille procéder au test de l'auto-application. Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple rapide lorsqu'un historien, un sociologue ou un psychanalyste affirme que : « la pensée de tout homme est le reflet ou le produit de son

¹³ In *Philosophie de l'esprit, Etat de lieux*, Vrin 2000 en collaboration avec P. Poirier. Dans l'introduction les auteurs recensent les différentes formes de naturalisme (b haviourisme, potentialistes, physicalistes, etc., jusqu'au « matérialisme » (p.28).

¹⁴ Dire « est vraie une proposition qui lie intuition et concept » revient du point de vue de la grille d'analyse performative à dire : « et cette proposition que je prononce n'est pas vraie »

¹⁵. Contrairement à ce que prétend Tarski, qui (voulant à la suite de Russell, interdire tout énoncé autoréférentiel) affirme que seules sont concernées les propositions comprenant le prédicat de vérité. Or, nous le montrons, bien d'autres propositions sont concernées (sans doute l'ensemble des propositions fondamentales de la philosophie, mais aussi de l'anthropologie voire certaines propositions économiques

milieu social ou de son histoire contingente », il dit en même temps et sous le même rapport que la proposition qu'il prononce est le produit de *son propre* milieu, spécifique et contingent. Ce faisant, il ne peut échapper au dilemme (: ou bien, parce qu'il admet que sa proposition est l'expression d'un moment contingent, il ne peut plus prétendre à son universalité. Cette proposition devient ainsi l'expression d'un individu contingent (nommé par exemple P. Bourdieu), lui-même produit d'un moment historique (la dernière moitié du XX^e siècle) et d'un milieu social déterminé (la bourgeoisie d'école) et non plus une proposition valable par-delà ce lieu précis et ce temps ponctuel ; ou bien il admet des exceptions à cette proposition, à savoir au moins sa proposition et celui qui la dit, mais, derechef, il ne peut plus prétendre à l'universalité de cette proposition puisque, au moins pour la proposition d'un individu, à savoir lui-même, « ce n'est pas le cas » selon l'expression canonique des logiciens. Quoi qu'il en soit,). **A** chaque fois *sa proposition est fautive parce qu'elle échoue à s'appliquer à elle-même*. Nous avons là un exemple de propositions qui, bien que ne contenant pas, directement et en son contenu, les termes « vérité ou validité », est autoréfutante si elle ne s'applique pas à elle-même, c'est-à-dire ici si elle ne prend pas en compte la totalité de l'énoncé, en lequel est impliquée l'instance de l'énonciation, instance d'énonciation qui ne doit pas être un contre-exemple de ce qui est dit au niveau du contenu.

Cette analyse nous révèle deux groupes au sein des propositions auto-référentielles : le premier où la proposition doit s'appliquer à elle-même, directement, c'est-à-dire au niveau du contenu même de ce qui est dit ; c'est le cas des propositions qui visent à définir la vérité, comme dans l'exemple de la définition kantienne. Le deuxième où la proposition doit englober l'instance qui la prononce (par exemple le sociologue dans mon exemple). Il convient de s'attarder sur ce dernier groupe qui éclaire décisivement la notion d'instance d'énonciation et révèle ainsi la positivité de l'argument transcendantal.

Cette instance en effet doit être non pas un « je » mais un « nous » ; un « nous » qui se donne *immédiatement* comme « nous » et non pas après l'addition de plusieurs « je ». Tentons d'éclairer ce point capital à partir d'une comparaison de quelques propositions.

Dans la proposition « tous les cygnes sont blancs », l'instance d'énonciation (philosophe ou naturaliste au sens ancien) prétend à la vérité de ce qu'elle dit ; cette vérité peut être attestée ou invalidée par différents moyens qu'il n'est pas de mon propos de recenser ici. Mais la proposition n'a pas à s'appliquer à l'énonciateur lui-même qui ne prétend pas être un cygne ; elle ne comporte pas non plus le prédicat de vérité puisqu'elle dit : « tous les cygnes sont blancs » et non « tous les énoncés vrais sont x ». Si nous trouvons bien une prétention à l'universalité impliquée dans cette proposition, cette universalité exigée concerne des choses

ou êtres extérieurs, soit pour le dire en termes de pronoms personnels, l'universalité est relative à des « ils » (je peux remplacer le terme « cygnes » par « ils »). Ces propositions ne font pas problème ici car bien que prétendant à l'universalité (que dit le « tous »), elles ne requièrent pas le test de l'auto-application à soi ou englobement de l'instance d'énonciation.

Si nous considérons maintenant des propositions en première personne comme « j'ai mal aux dents », il y a bien cette fois une référence directe à soi et non à plus un énoncé concernant un impersonnel « il ». Néanmoins, dans ce cas, l'énonciateur ne prétend pas que tout le monde a mal aux dents. La prétention à l'universalité n'est pas comprise dans cette proposition. Le « je » qui parle peut donc bien être identifié à tel sujet empirique ici et maintenant, par exemple LW.

Mais si nous abordons des propositions du type « tous les hommes, sujets ou êtres parlants sont x » (par exemple sont libres ou à l'inverse déterminés), nous semblons avoir à la fois l'universalité du premier cas envisagé et la nécessaire autoréférentialité du deuxième. En effet, cette proposition porte à la fois sur des « ils » (« tous les hommes ou tous les sujets parlants », contenu de la prédication) et en même temps doit englober celui qui l'énonce. Le pronom personnel ici pertinent n'est donc pas le « je » ni le « il ». Ni le « je », car la proposition prétend qu'elles concernent tous les hommes¹⁶ ni le « ils » car elle doit englober celui qui l'énonce. Elle n'est évidemment pas non plus gouvernée par le seul « tu » ni par un « vous », car encore une fois le « je » doit y figurer. L'instance d'énonciation est donc bien un « nous » qui a la particularité d'associer les deux dimensions requises : la prétention à l'universalité et l'autoréférentialité. Ni « je » empirique, ni même le « je » du *cogito* cartésien, ni encore moins le « il » de « Dieu ou la nature » ne peuvent rendre compte de la double dimension que dévoilent les propositions envisagées.

Par suite, montrer les apories, analyser leur fonctionnement, déconstruire leur principe permet une découverte positive puisque nous pouvons caractériser l'instance d'énonciation qu'est le philosophe, l'anthropologue ou tout x qui prétend dire véridiquement ce que sont les hommes, les êtres parlants, les êtres rationnels ou même certains types de mammifères si on tient absolument à un langage naturaliste. Le philosophe est un « nous » et rien d'autre qu'un « nous ». Ce « nous » permet de dépasser l'imputation de solipsisme, que ce dernier soit entendu en son sens wittgensteinien de « langage privé », ou en son sens heideggérien de « métaphysique de la subjectivité ». Cette démonstration en son point de départ négative aboutit donc à une découverte positive telle que certaines propositions, d'une importance

¹⁶. On pourrait évidemment se poser la question sur le « je » de Descartes qui ne réfère pas à l'individu empirique R. Descartes. Ce « je » est donc un « je » d'universalité mais pour autant n'est pas un « nous », car dire « nous pensons » serait trop dire par rapport à l'argument du malin génie.

relativement capitale puisqu'elles portent sur ce qu'est l'homme, la pensée, la parole etc., sont régies par un pronom, le « nous », pronom réglé par des usages définis et une grammaire précise. C'est donc là un acquis qu'on ne saurait considérer comme négatif puisque la déconstruction des erreurs permet de déterminer la grammaire qui régit un certain nombre de propositions.

Avant que de déployer une autre manière de répondre à la question de la fécondité de l'argument transcendantal, je voudrais insister sur cette positivité du négatif car par delà un syntagme hégélien que l'on peut juger un peu figé, ce qui se joue dans la reconnaissance de la positivité du négatif, c'est le maintien d'une posture dialogique en philosophie. Philosophier peut assurément se dire de diverses manières : l'activité philosophique peut ainsi consister à déconstruire (Derrida) ou à décrire (les phénoménologues de toutes tendances) ou encore philosopher peut consister à analyser le langage ordinaire (Austin ou Cavell), voire à interpréter les textes, comme dans l'herméneutique issue de Gadamer. Toutes ces manières ne sauraient à mon sens être exclusives l'une de l'autre ni même incompatibles entre elles. On ne saurait dire, par exemple, comme me l'a objecté récemment un phénoménologue, que seule importe la description des phénomènes et que la réfutation des pensées comme celles de Rorty voire de Quine est inutile car, disait ce phénoménologue, la fausseté de leur démarches apparaîtra d'elle-même, tel le criminel qui dans le chien de Baskerville se détruit de lui-même sans qu'il ne soit besoin à Sherlock Holmes de s'épuiser à le poursuivre. Cette opposition de la discussion, qui serait nécessairement négative parce que comprenant une part de réfutation, à la description, qui serait nécessairement positive parce que dévoilant des phénomènes jusqu'à présent non-vus, me semble sujette à caution tant le durcissement de la description menace de transformer l'activité philosophique en une pratique privée qui ne s'embarrasserait plus de la considération de positions autres. Comme le montre une entreprise comme celle de P. Ricoeur qui toujours discute au plus près des positions qui ne sont pas les siennes, la phénoménologie perdrait beaucoup à s'opposer à la dimension dialogique de la philosophie, à occulter ce que Habermas définit comme pratique communicationnelle. A ce titre, il est licite de dire au terme de cette digression que l'un des autres aspects positifs de l'argument transcendantal est de montrer que la pratique dialogique comme discussion des positions autres n'est exclusive ni de la description des phénomènes, ni de l'analyse du langage ordinaire, ni d'un quelconque modes de philosopher aujourd'hui mis en avant, tel la déconstruction ou l'interprétation. Discuter, décrire, déconstruire, analyser, interpréter sont autant de pratiques unifiées en une même activité : la prétention à la validité caractéristique de

l'activité philosophique, prétention qui implique le respect d'un certain nombre de conditions que l'argumentation transcendantale a pour tâche de mettre en lumière.

b) Quelques exemples d'énoncés concrets permis par L'AT

Ceci acquis, il est également loisible de montrer que L'AT ne se contente pas d'une argumentation négative, fut-elle productive (positivité du négatif), mais a les moyens de passer de la proposition « vous ne pouvez pas dire X » à cette autre qui, en dépit de la double négation, est grosse de propositions positives à savoir : « vous ne pouvez pas ne pas dire que Z ». Pour sinon montrer ce point car je n'ai plus le temps mais le suggérer, je vous propose de partir d'un exemple que j'analyse longuement dans mon livre à savoir H. Simon. Pourquoi Simon, parce que c'est un exemple supposé concret en ce que qu'un prix Nobel d'économie est une espèce généralement considérée comme ne relevant pas de la catégorie infamante des méta-dicoueurs formalistes et orphelins de tout contenu que seraient les philosophes transcendantsaux. Simon indique dans la préface de son ouvrage *Reason in Human Affairs* que la question de la façon dont on peut penser la rationalité des individus est le cœur même de toute sa réflexion : « la nature de la raison humaine – ses mécanismes, ses effets, et ses conséquences pour la condition humaine – a été ma préoccupation centrale depuis près de cinquante ans »¹⁷. Pour Simon, la rationalité de l'individu est « limitée » en ce qu'il ne peut percevoir qu'une partie de la réalité. C'est pourquoi, il devient décisif, pour l'économiste, de comprendre la procédure par laquelle l'individu se représente le monde.¹⁸ En cela, Simon s'oppose à la vision de l'économie standard pour laquelle, l'hypothèse de « rationalité illimitée » des agents était posée et pour laquelle, ce faisant, la connaissance de l'environnement suffisait à comprendre la réaction des agents (c'est là le positivisme traditionnel que perpétuent les tenants contemporains d'une économie comme science, qui construit des modèles mathématiques).

Si l'on s'intéresse aux termes généraux de cette querelle, sans entrer dans le détail de la théorie de Simon¹⁹, nous pouvons dire que nous avons dans le dispositif de Simon, et plus généralement dans l'économie aujourd'hui, trois termes très nettement distincts. 1) La réalité, 2) la rationalité de l'agent (et sa conception ou connaissance de la réalité), 3) le discours de

¹⁷ Op. Cit, Stanford University-press, California, 1983, intro, VII.

¹⁸ Il faut, dit Simon : « distinguer entre l'environnement objectif dans lequel l'acteur économique vit « réellement » et l'environnement subjectif qu'il perçoit et auquel il répond. Lorsque cette distinction est faite, nous ne pouvons plus prévoir son comportement – même s'il devait être rationnel – à partir des caractéristiques de l'environnement objectif ; nous avons aussi besoin de connaître quelque chose au sujet de son processus de perception et de cognition » p. 739.

¹⁹ Simon a d'abord pensé l'intelligence humaine à partir de l'intelligence artificielle puis il a semblé s'orienter à partir de 1983, vers un modèle lamarckien où l'intelligence est conçue comme adaptation biologique à un environnement extérieur. L'œuvre de Simon s'étend sur quasiment 50 ans, ce qui explique sans doute la diversité des paradigmes, fluctuants au gré des espoirs suscités par telle ou telle science particulière à une époque donnée.

l'économiste. Il n'y a plus deux paramètres (le scientifique élucidant les lois de la réalité et la réalité) mais bien trois, à savoir : le discours de l'économiste sur la rationalité des agents, le contenu donné à la rationalité des agents et la réalité (même si cette réalité est considérée comme un ensemble de règles ou de conventions). Ces trois paramètres démultiplient les tâches de l'économiste : d'une part, il doit dire ce qu'est la réalité (pour le scientifique) ; est-ce un ensemble de conventions arbitraires-ce que dirait par exemple un wittgensteinien- ou un ensemble de lois immuables et nécessaires- ce que disait par exemple Cournot, père de l'économie standard- ? Nous avons là la classique question du réalisme ou de la référence. D'autre part, l'économiste doit définir la rationalité de l'individu (limitée, illimitée, déterminée, non déterminée, pur calcul d'intérêt, etc.). En outre, l'économiste doit déterminer la représentation que l'agent économique se fait de la réalité (puisque cette représentation n'est pas nécessairement la même que celle de l'économiste). Enfin, il doit tenter de penser la compatibilité entre la rationalité qu'il met en œuvre en tant que scientifique, et celle qu'il prête à l'individu ou agent économique. Si la question de la « raison humaine » est le « problème central » de Simon, il ne doit pas définir cette raison comme si son discours scientifique n'en était pas aussi l'expression !

Or, face à ces tâches²⁰ que pouvons nous dire *a priori* ? Qu'il faut que la rationalité prêtée à l'agent et la rationalité mise en œuvre par l'économiste ne soient pas absolument contradictoires. La rationalité de l'économiste, par sa mise en œuvre même, ne doit pas entrer en contradiction avec ce qu'il dit de la rationalité des agents. En un mot, le discours scientifique (économique mais aussi sociologique ou anthropologique) doit veiller à ne pas s'invalider lui-même en prêtant aux hommes une rationalité que le fait même de leur discours contredirait. Nous retrouvons bien là notre argument transcendantal.

Or, si nous revenons brièvement à Simon, il apparaît qu'il pense la rationalité de l'agent comme entièrement déterminée, et cela, qu'il se réfère au modèle de l'intelligence artificielle (dans les années 60) ou au modèle évolutionniste (dans les années 80).²¹ C'est ce que souligne aussi bien A. Boyer que Searle. Sans entrer dans le détail du type de déterminisme proposé par Simon, on peut montrer qu'il y a contradiction que Simon relève lui-même, à savoir il n'arrive pas à penser la rationalité scientifique. La théorie de la rationalité procédurale de Simon n'est pas universelle puisqu'elle ne peut s'appliquer à celui qui l'a conçue. Parce que

²⁰ (que nous pouvons déterminer sans qu'il soit besoin de rentrer dans le détail des analyses ni de tester la faisabilité des modèles mathématiques proposés par les uns et les autres),

²¹ C'est ce que souligne A. Boyer qui, à propos de la conception de Simon, écrit : « l'agent « se satisfaisant » paraît ne pouvoir être autre chose qu'un automate suivant des règles ou des routines, incapable à la limite de tout regard critique et réflexif sur les routines en question. » A. Boyer : « la rationalité simonienne est-elle satisfaisante ? », 1994, in Quelles hypothèses de rationalité pour la théorie économique ? Collectif, L'harmattan, p. 165

la rationalité scientifique, par sa propre mise en œuvre, excède ce qui est dit de la rationalité, elle se contredit.

Cet exemple montre donc que le dispositif transcendantal permet de déterminer qu'une théorie déterministe de la rationalité humaine est impossible, parce qu'inconsistante. Ce qui est quand même un contenu important. Par delà cet exemple précis de la théorie de Simon, on peut montrer combien d'autres hypothèses sur « la rationalité humaine » sont impossibles : par exemple, réduire la rationalité humaine à un pur calcul d'intérêt strictement individuel (cas fréquemment envisagé en économie aujourd'hui) revient à prétendre, en même temps, que le discours scientifique qui affirme cette proposition est lui aussi le produit du pur intérêt individuel ; ce faisant il n'a aucune valeur d'universalité et nous n'avons pas à discuter ni à argumenter avec quelqu'un qui, implicitement, ne fait qu'exprimer une préférence ou un intérêt individuel.) Bref, multiples sont les dispositifs et les thèses que l'on peut dénoncer à partir de la prise en vue de ce que nous avons appelé la version dure de l'AT.

Part suite, les résultats concrets de la reformulation de l'AT peuvent être ainsi esquissés :

1) Nous pouvons établir que le déterminisme est, dans certains cadres –en l'occurrence, ici, celui des hypothèses portant sur la définition de la rationalité humaine- impossible à énoncer. Le déterminisme n'est pas seulement, comme le voulait Kant, dans la *Critique de la faculté de juger*, infiniment improbable du point de vue de certains types de phénomènes, il est faux et cette fausseté est démontrable par voie d'argumentation.

2) Ensuite, et toujours dans le souci de rejoindre des contenus concrets, nous pouvons dire que tout discours politique qui s'alignerait sur une prétendue nécessité immuable (droit divin ou lois nécessaires de l'économie) ou une prétendue rationalité nécessaire (comme pur calcul de intérêt individuel ou accumulation de routines et d'automatismes) peut être dénoncé. Nos propositions sur l'AT débouchent donc bien sur une position concrète, fondée en raison. Cette position s'effectue à partir de la considération de ce qui peut se dire et de ce qu'il est impossible de dire sans contradiction et autoréfutation.

3) Nous pouvons même dire, mais c'est une démonstration que je mènerai plus précisément à bien dans un article à venir en collaboration avec un économiste, que l'argument transcendantal permet d'intervenir dans les discussions actuelles sur le statut du réalisme en sciences sociales (par exemple permet de parvenir à ce que Searle appelle le réalisme externe qu'il oppose à la fois à l'idéalisme phénoméniste et au constructivisme social. On peut montrer l'apport de l'argument transcendantal dans certains débats sur la construction de la réalité sociale, pour reprendre le titre de l'ouvrage de 1995 de Searle.

Par suite, la fécondité de L'AT est attestée. Loin d'être un discours seulement méta-théorique, cette méthode d'argumentation conduit à des énoncés sur le réel qui ont la particularité de s'exprimer de manière négative sous deux formes : « vous ne pouvez pas dire X » et « vous ne pouvez pas ne pas dire Z ».

Au terme de ce parcours sur l'AT, quels enseignements tirer ?

1) Le premier acquis réside sans doute dans la notion de « prétentions à », à partir de laquelle on analyse un discours, une discipline ou pour parler en terme wittgensteinien un jeu de langage (philosophie, économie, anthropologie, etc.). Cette notion nous permet de faire saillir les règles immanentes à un type de discours, règles dont la transgression entraîne la destruction du jeu de langage qu'on voulait tenir. Cette annihilation montre que ces règles sont des lois d'essence pour parler comme Husserl, c'est-à-dire des lois dont la transgression entraîne la disparition de la chose. La règle principale que nous avons mise en lumière ici est en fait un certain type d'identité, l'identité pragmatique qui permet de définir une manière d'argumenter précise. Et donc le résultat nodal de nos analyses est la mise en lumière d'un principe *a priori*. Cet *a priori*, qui n'est pas kantien ni ne relève de la simple logique formelle²², est la loi de l'autoréférence qui permet de juger de la consistance d'un système ou d'un certain type de proposition et de produire, à partir de lui, une logique de l'effectuation structurée par un argument transcendantal renouvelé. Ce modèle ou schéma permet la démonstration d'un certain nombre de thèses plus directement concrètes telle l'impossibilité du déterminisme strict en matière de raison humaine ou encore la fausseté d'une réduction du sujet à un pur calcul d'intérêt. Ces derniers résultats soulignent la différence entre l'argument transcendantal issu de l'*a priori* pragmatique et les positions positivistes qui prétendraient naturaliser l'humain ou à l'inverse les positions plus ou moins sceptiques du « tout se passe comme si », positions communes aux tenants du kantisme et aux sceptiques américains comme S. Cavell.

2) En outre, ce recours à l'argument transcendantal permet de redessiner la relation entre philosophie et sciences empiriques portant sur l'humain, soit la relation à ce qu'on appelle traditionnellement les sciences humaines, anciennement sciences de l'esprit ou de la culture²³. La philosophie peut prétendre à une position non de surplomb négateur mais de mise à l'épreuve de certains énoncés généraux des sciences humaines.

Ces résultats acquis, il est loisible maintenant de déduire les manques de la recherche. C'est à la recension de ces manques que je voudrais procéder dans un troisième moment.

²². Nous n'évoquons pas les sceptiques qui par définition refusent tout principe *a priori*.

²³. L'ensemble des sciences cognitives ainsi qu'une partie de la neurologie appartiennent à ces sciences humaines en ce que s'y met en œuvre nécessairement l'autoréférentialité.

III) LES MANQUES ET LA RECHERCHE A VENIR : LA PHENOMENOLOGIE EN QUESTION

1) *Husserl et le monde*

Le premier manque de cette recherche est patent et se situe dès le premier axe, à savoir dans l'étude des différentes métamorphoses du transcendantal. En effet, dans la recension que j'ai faite des différents figures du transcendantal, on avait Kant, les premiers post-kantiens contemporains de Kant, puis les deux grandes vagues du néo-kantisme, Helmholtz dans les années 1850 et Natorp et Cassirer dans les années 1920 ; on avait enfin Habermas et Apel, pour les années 1980 comme formes les plus actuelles du transcendantal. Or l'énumération fait apparaître l'absence (si j'ose dire), l'absence du plus grand représentant de la philo transcendantale à savoir Husserl. On se souvient en effet que Husserl dans les Médiations cartésiennes établit une synonymie pure et simple entre « phénoménologie » et « idéalisme transcendantal ». Pour Husserl, la phénoménologie est transcendantale ou n'est pas phénoménologie, et cela, (comme l'a montré J.F Lavigne) très tôt i.e dès 1908.

Cette absence dessine en creux la tâche à venir : il faut maintenant déployer la signification du transcendantal chez Husserl en même temps qu'essayer de comprendre pourquoi cette dimension du transcendantal a été si sévèrement critiqué par tous ses disciples, sans exception, qu'il s'agisse des disciples qui se référant aux *Recherches logiques* font de Husserl un philosophe analytique, réaliste, voire positiviste ou qu'il s'agisse des disciples qui excipant un troisième Husserl, génétique et concret, investissent la thématique de la chair, de la passivité et toutes ces sortes de choses. Ces deux lectures de Husserl, analytique et existentielle, lectures en apparence si opposées, se rejoignent sous une même bannière : « le transcendantal doit être détruit ». C'est donc la phénoménologie qui reste à interroger pour achever ce cycle d'études sur les « métamorphoses du transcendantal ».

Ceci étant, là n'est pas le seul manque et une autre absence se dévoile. Cette absence est d'ailleurs peut être liée à l'absence de Husserl ou pour le dire autrement, la présence de Husserl permettra peut-être de remédier à cette absence.

Alors quel est ce manque ? Je l'exprimerai sous forme de boutade en disant : ce qui manque à la perspective transcendantale, c'est le monde. C'est là une plaisanterie qu'aimait à faire Heine à propos des fichtéens et plus généralement à propos de toute approche transcendantale. Cette absence de monde peut s'exprimer de la manière suivante : que peut la philosophie et jusqu'où le peut-elle ? Doit elle être un discours sur la science en général ou peut-elle prétendre dire le monde ? Deux projets peuvent incarner l'alternative ainsi définie. Le premier serait le projet d'une philosophie transcendantale pure et dure, projet que l'on peut attribuer

à Fichte (c'est en tout cas ce que j'ai fait). Il s'agit de dire ceci que j'emprunte précisément à Fichte dans la WL de 1813 : « la doctrine de la science n'est pas une doctrine de l'être. L'être quel qu'il soit ne peut être appréhendé par nous que comme su. Celui qui affirme : il n'y a pas de doctrine de l'être, l'unique doctrine et science absolue à être possible est la science du savoir, celui là est un idéaliste transcendantal puisqu'il reconnaît que le savoir est ce qu'il y a de plus haut comme objet du savoir ». Ainsi l'être qu'il soit conçu comme Dieu, comme monde, mais aussi comme expérience, affect, vie ou désir archi-originaire, ne relève plus du domaine de la philosophie. Cette option ne fait pas pour autant du « transcendantal » un synonyme de « vide ». Le transcendantal pur et dur n'empêche nullement un contenu, voire peut permettre un accès au réel. Par exemple, dans l'analyse que j'ai faite tout à l'heure de l'économie, nous obtenons certains acquis (relatifs à la définition de la rationalité humaine), exactement comme Simon peut en obtenir par d'autres chemins. Mais cela dit, il est indéniable que dans cette perspective, l'analyse et la description reste celle du discours, demeure une analyse des énoncés de la science et non description de la chair du monde. En contrepoint de cet « épistémisme », se trouve l'autre membre de l'alternative qu'incarne de manière exemplaire à mon sens Merleau-Ponty, qui écrit que la philosophie doit : « nous réapprendre à voir le monde », doit « délivrer une parole originaire du monde », et ouvrir ainsi la voie à une ontologie retrouvée.

Alors « épistémé recherchée » avec Fichte ou « ontologie retrouvée » avec Merleau ? Ces positions, en fait, s'opposent traits pour traits, y compris dans les aspects les plus concrets. Ainsi dans la perspective d'une philosophie comme « épistémé recherchée », des thématiques comme celle de l'existence ou de la mort, qui en est le corollaire, voire des questions comme celles de Dieu (Dieu, en tant qu'expérience ou croyance) ne relèvent pas du domaine de la philosophie. Voir le visible est le fait du peintre, voir l'invisible, celui du religieux ou alors de l'artiste en général mais ne relève nullement de la compétence du philosophe. Dans cette perspective, si les anciens (grecs et latins) ont pu concevoir la philosophie non comme théorie de la connaissance mais comme manière de vivre, c'est parce qu'il n'avait pas la religion qui est venue structurer nos attitudes et assumer nos questions existentielles. Jamais, dirait Fichte, la philosophie ne concurrencera cette immense « machine » à faire du sens qu'est la religion ou, si on en pince pour la mort de Dieu, cette immense machine à faire du sens et à « voir l'invisible » qu'est l'art. La philosophie ne peut y prétendre sans excéder son domaine de compétence et sans annexer des régions qui doivent être préservées comme telles.

A l'inverse, dans la perspective de l'ontologie retrouvée, Merleau-Ponty veut affronter la question du monde dans ses moindres replis, y compris les replis d'avant toute réflexion. On

assiste à une extension du domaine de la philosophie, philosophie définie comme phénoménologie, au sens où écrit Merleau « ce qui résiste en nous à la phénoménologie ... ne peut pas demeurer hors de la phénoménologie et doit avoir sa place en elle » (*Signes* p. 225). Alors entre « épistémé » assurée mais limitée et ontologie retrouvée, quelle est la juste voie ? Je n'en sais rien et je n'ai pas les moyens pour l'instant d'en décider. Mon *habitus* tendrait à choisir la première solution. J'aurai tendance à dire : « ce qu'on peut savoir, il faut le déterminer par l'enquête philosophique mais ce qu'on ne peut dire il faut le taire, ou plus exactement il faut laisser à d'autres champs, (d'autres chants ?), comme ceux de l'art ou la religion, le soin d'accueillir ou de recueillir ces questions. Mais cet *habitus* est peut-être celui de la paresse, puisque c'est peut-être renoncer à la pensée que de répondre à chaque question à connotation existentielle ou spirituelle par le « ce qu'on ne peut dire, il faut le taire » de Wittgenstein, ou par le « Non possumus » de Kant ou encore par le « t'as le bonjour d'Alfred » de Michel Audiard (toutes expressions synonymiques). Pour éviter de sombrer dans ce qui n'est peut-être qu'une solution de facilité, j'ai l'intention, dans les travaux à venir, de tenter une expérimentation (au sens où l'on fait une expérience de chimie) ; je veux donc faire une expérience pour voir si et en quel sens quelque chose comme un monde sinon le monde peut-être « récupéré ». Pour cela, j'ai en vue un plan de recherche, recherche encore inchoative, que je déclinerai néanmoins en cinq points programmatiques (quintuplicité fichtéenne oblige !) ? Outre un texte, déjà largement entamé, qui porte non sur le monde mais en un sens néanmoins merleau-ontien, sur la relation de la philosophie à ses autres (universalité concrète), je pense aller encore plus « vers le concret » selon l'ancien mot d'ordre de J. Wahl, pour interroger sans doute un événement. Je vous propose donc de finir par l'indication des cinq chapitres possibles d'un livre possiblement à venir, livre qui tentera de prendre en charge les manques apparus jusqu'à présent.

2) *Qu'appelle t-on décrire ?*

Tout d'abord, la thèse du livre, d'un mot : il s'agira de faire le pari que l'on peut rejoindre le monde via la phénoménologie. De fait, pour redonner un contenu, une chair à la démarche philosophique, nous avons historiquement le choix entre Hegel, Husserl et Wittgenstein (comme philosophie du langage ordinaire). Je choisis entre ces trois solutions pour l'instant Husserl, dans la mesure où des trois il est le seul à assumer le transcendantal qui est mon domaine d'investigation. Si cela rate, j'irai peut être vers Wittgenstein ou Hegel, ou alors je reviendrai à l'*épistémé* recherchée contre l'ontologie retrouvée, mais pour l'heure, donc je fais le pari d'une philosophie qui peut sinon se « résorber dans la texture du monde », comme le

voulait Merleau, du moins approcher le monde et le dire, dans le cadre d'une perspective qui demeure transcendantale.

De ces cinq chapitres à venir, je vous ai déjà quasiment délivré le contenu des trois premiers. En effet, il s'agit :

1) D'un commentaire des *Méditations cartésiennes* et du lien qu'établit Husserl entre idéalisme transcendantal et phénoménologie, lien qu'il dit dans le § 41 nécessaire puisqu'il écrit « la phénoménologie est ipso facto idéalisme transcendantal »

2) Le deuxième chapitre est une étude du rejet de la thématique transcendantale dans la postérité de Husserl, rejet qui procède, je vous l'ai dit des deux tendances les plus opposées de la philosophie contemporaine, à savoir pour faire court le positivisme analytique et la phénoménologie existentielle. Il s'agit donc de recenser et en même temps d'évaluer les raisons de cette sortie hors du transcendantal.

3) Le troisième moment ou chapitre interrogera le souci de Husserl de donner à la philosophie transcendantale un contenu, en le mettant en rapport avec la philosophie de Kant et Fichte. Comme je l'ai dit, le principal reproche fait à la philosophie transcendantale de Kant et Fichte est son absence de contenu. Husserl entreprend de dépasser ce formalisme par l'ouverture du champ de l'apparaître. Il s'agira donc d'interroger avec Husserl les structures propres du champ de l'apparaître ; ce faisant, il faudra penser les différentes procédures de la description proposée par Husserl. La question structurant ce chapitre est donc: qu'appelle-t-on décrire ? Peut-on produire à partir du texte une définition rigoureuse, munie de procédures précises et répétables, reproductibles par autrui.

IV) Le quatrième chapitre étudiera la postérité de la notion de description et comparera cette notion avec d'autres démarches qui se veulent également descriptives. Interroger les avatars de cette notion de description dans la postérité française de Husserl permettra de poser la question : quelle méthode descriptive aujourd'hui ? comme on a posé la question quelle argument transcendantal aujourd'hui. Cette tentative d'élucidation systématique de la notion de description, permettra de comparer la description eidétique de Husserl à la notion de description hégélienne et la notion de description wittgensteinienne (car pour le dire d'une parenthèse, pour Wittgenstein aussi, philosopher c'est décrire). Il s'agira donc de comparer ces procédures de description).

Cela fait, on arrivera au cinquième point qui l'expérience de chimie proprement dite :

5) il s'agit donc d'une expérimentation de la pertinence de la notion de description dans un domaine précis. Multiples sont les domaines où la phénoménologie peut être appliquée : l'art mais aussi le monde des affects, de l'expérience du corps, l'amour, et toutes ces sortes de

choses. Alors je poserai pour ma part la question du phénomène historique. En fait, puisque tout le monde saute sur sa chaise en réclamant à la philosophie transcendantale du réel, du contenu, du concret, on peut en fourbir, via l'histoire, grande pourvoyeuse de contenus ; par exemple, la seconde guerre mondiale : 50 millions de mort, c'est du concret ! Si la chair, dans l'histoire, c'est plutôt de la chair à canon, cette chair à canon fait malheureusement tout autant partie des « institutions du monde de la vie » pour reprendre l'expression de Merleau, que l'expérience de l'art ou de la caresse. C'est donc en histoire que j'ai décidé d'essayer de faire l'expérience phénoménologique. Plus précisément, je pense décrire ce que j'ai déjà étudié à la fin de *Critique de la représentation* sous le terme de « conscience commune nazie ». Cette conscience commune nazie était basée sur l'analyse d'Eichmann et de ce qu'en dit H. Arendt dans *Eichmann à Jérusalem*. (mais d'autres témoignages sont mobilisables comme les journaux des commandants des camps). Il s'agit donc de décrire cette manière d'être au monde qu'ont incarné ces gens pour voir si la description phénoménologique permet des découvertes autres que celles que peut fournir l'histoire ou l'herméneutique classique ou n'importe quelle autre type d'investigation. Peut-on avec cette méthode voir autre chose et autrement ? Il y a-t-il des traits constitutifs de la conscience commune nazie. Je rappelle que dans *Critique de la représentation*, j'avais cerné quelques traits « d'essence » de la conscience commune nazie, à savoir : absence de conscience du bien et du mal, confusion entre loi morale et loi juridique, mésusage du principe d'universalisation et application mécanique de l'impératif kantien (Eichmann) ou de la loi en général. Cette conscience nazie décrite, la question se posera de savoir si d'aventure elle ne serait pas l'une des manifestations possibles, une des figures de ce que l'on pourrait appeler la « conscience allemande », elle-même possibilité de la conscience occidentale. Le point de départ qui donne corps à cette idée encore inchoative d'une « conscience allemande » est le texte de Heine *De l'Allemagne*. Si l'on se souvient de ce texte, on voit que Heine a prévu en 1830 la catastrophe de manière extrêmement précise. Heine met en garde sur ce que peut « le peuple allemand », versant possible de ce que Hegel appelait « l'esprit du peuple ». Cette mise en garde, on la retrouve également chez différents penseurs peu suspects d'anti-germanisme, par exemple Clausewitz. Il y a quelque chose dans la conscience allemande (conçue comme cristallisation d'un ensemble d'idéaux et de tendances, d'*habitus*, d'inclinations idéologiques) qui tend à la catastrophe. Il s'agira de déterminer les traits de la conscience allemande : pour l'instant deux traits peuvent être repérés en consonance avec le texte de Heine : la survalorisation de la mort dans la pensée allemande et la question de l'absence de limite ou le problème de l'infini,

c'est-à-dire la question du sublime en politique. J'esquisse de manière scandaleusement rapide ces deux traits :

a) La survalorisation de la mort : la thématique de l'être pour la mort trouve son origine dans *la phénoménologie de l'esprit* où l'on se souvient que Hegel thématise au moment de la dialectique du maître et de l'esclave, lorsqu'il parle de la mort ce maître absolu et qu'il voit la véritable émergence de l'esprit dans l'être pour la mort. Or ce qui est frappant et ce que peut établir un commentaire précis du texte c'est qu'il n'y avait pas de nécessité interne (du point de vue du système de Hegel lui-même) à ce que cela soit la mort qui apparaisse. On peut précisément montrer que l'amour était plus appelé phénoménologiquement après le passage sur le désir et la vie que la mort, qui fait irruption de manière quasi arbitraire du point de vue de la nécessité même du système. Ensuite, on peut suivre à la trace dans la philosophie allemande cette valorisation ou cette surdétermination du thème de la mort (l'homme comme être pour la mort », etc), survalorisation que vous ne trouveriez pas dans la philosophie anglaise de la même période (de 1815 à 1930) et qui peut donner sens à cette idée de « philosophie nationale ». Même s'il faut évidemment se méfier de ce concept, même si bien des précautions devront être prises pour penser un usage acceptable de cette notion, il n'en demeure pas moins que l'on peut poser pour l'instant que certains thèmes apparaissent avec prédilection dans un univers donné (par exemple, les lumières françaises qui ne sont pas les lumières allemandes et dont le trait principal à savoir l'athéisme militant semble relever de la particularité nationale si on compare avec les lumières allemandes qui s'accrochent très bien de la religion).

B) Deuxième thème très prégnant et lié à la mort, est celui de ce que je serai tenté d'appeler un « sublime déréglé ». Là encore, on peut penser la constitution de la philosophie allemande dans ses thèmes spécifiques (le romantisme) et le thème de l'infini dans le fini, que je veux étudier quand il s'applique à la politique et dès lors dégénère complètement, alors que dans d'autres domaines –Art, religion- il y a moins de possibilité de dégénérescence.

Voilà donc les grands traits de cette recherche à venir déductible de la recherche passée.

Pour conclure, j'ai hésité entre deux formules : la colère ou la farce.

La colère naîtrait de la considération des thèmes phénoménologiques investis ces soixante dernières années ; elle naîtrait de ce que je considère (peut-être à tort) comme l'abandon des thèmes historiques au profit de la considération de l'affect, des synthèses passives, du pathos, etc. La colère aurait dénoncé la tendance de la phénoménologie française à oublier l'histoire collective au profit de l'itinéraire d'un individu jeté dans le monde qui le transcende. La colère aurait rappelé ces paroles, qui furent aussi d'expérience : je cite un extrait de Shoah de

Lanzmann analysé par A. Alterman, dans un livre qui vient de paraître. « Nous pouvions percevoir de nos propres yeux, la signification profonde de l'être humain, ils arrivaient là, hommes, femmes, enfants, tous innocents, disparaissaient soudain, et le monde était muet ». La colère aurait tout simplement rappelé que la *Prose du monde* c'est aussi le cri des hommes.

Mais je renonce à la colère et je choisis la farce. Je l'ai dit, la recherche à venir s'apparente à une expérimentation de chimie, au sens où je ne sais pas où cette tentative de description me mènera. Je prends une méthode, celle de la description phénoménologique (mais je pourrai tout aussi bien prendre la méthode de l'analyse du langage prôné par Wittgenstein), et j'essaie de voir « ce que cela donne ». Ce faisant, il est possible que je n'en tire rien ou que tout saute (la phénoménologie, le transcendantal, voire la philosophie même). Et c'est pourquoi j'ai choisi de résumer la posture de ma recherche par Gaston Lagaffe qui fait une expérience de chimie. Pour conclure donc, je vous offre une photocopie d'une page tirée des *Œuvres complètes (SW)* de Gaston Lagaffe, tome 12, p. 34 et choisi de résumer ma recherche par cette phrase hautement phénoménologique de Gaston dans cette page : je le cite : « on mélange tous les produits » et « **on attend de voir ce que cela donne** ».