

ARTIGO

ARTÍCULO

# FONDEMENT DE LA PHILOSOPHIE PRAGMATIQUE DU LANGAGE DANS LA SÉMIOTIQUE TRANSCENDANTALE

*FUNDAMENTO DA FILOSOFIA PRAGMÁTICA DA  
LINGUAGEM NA SEMIÓTICA TRANSCENDENTAL*

*FUNDAMENTO DE LA FILOSOFÍA PRAGMÁTICA DEL  
LENGUAJE EN LA SEMIÓTICA TRANSCENDENTAL*

*FOUNDATION OF THE PRAGMATIC PHILOSOPHY OF  
LANGUAGE IN TRANSCENDENTAL SEMIOTICS*

**KARL-OTTO APEL**

Universidade de Frankfurt, Alemanha

**PUBLICAÇÃO ORIGINAL  
CRUZEIRO SEMIÓTICO**  
1988

**PUBLICACIÓN ORIGINAL  
CRUZEIRO SEMIÓTICO**  
1988

**CRUZEIRO  
SEMIÓTICO**

COMO CITAR

CÓMO CITAR

APEL, Karl-Otto. Fondement de la philosophie pragmatique du langage dans la sémiotique transcendantale. **Cruzeiro Semiótico**, São Paulo, v. 1, n.1, p. 1-25, dez., 2024.

## INTRODUCTION À LA PROBLÉMATIQUE

### Explication du titre

Je me propose d’esquisser très brièvement, dans les lignes qui suivent, le programme annoncé dans le titre, en essayant de déterminer sa place dans la discussion des fondements de la philosophie contemporaine. Cette place peut être caractérisée, ainsi que le titre l’indique, par rapport à trois concepts de référence:

(1) par rapport à ce qu’on appelle “*le tour pragmatique*”, dont on parle surtout en philosophie analytique du langage et dans la théorie des sciences afférente;

(2) par rapport à la sémiotique : plus particulièrement, dans la relation à trois places du signe au sens de Ch. Peirce, et des trois dimensions de la thématization scientifique des fonctions du signe — syntactique, sémantique et pragmatique — que distingue Ch. Morris;

(3) par rapport à la philosophie transcendantale comprise comme reconstruction et transformation de la forme de la *prima philosophie* fondée par Kant, qui doit répondre essentiellement à la question de la condition de la possibilité d’une argumentation valide.

On peut considérer ce troisième point de vue comme une clé pour la compréhension de notre point de départ, car le concept d’argumentation est revendiqué ici comme philosophiquement irréductible. Ceci devrait constituer, après le “*linguistic turn*” et après le “*pragmatic turn*” de la philosophie contemporaine, le point de départ de la question transcendantale et, par là même, de la justification ultime de la validité des arguments transcendantsaux réflexifs. Nous devons, tout d’abord, tenter d’apporter quelque lumière à cette thèse en expliquant la notion d’“irréductibilité”.

### **Qu’est-ce qui est méthodiquement irréductible en philosophie: l’a priori de la conscience de soi, celui de la praxis vitale antérieure à la pensée, ou celui du langage?**

L’exigence de la validité méthodique de l’irréductible, en tant que certitude intuitive indubitable, caractérise l’activité philosophique des temps modernes, marquée par la réflexion méthodique. Le *cogito ergo sum* de Descartes peut être considéré comme le premier paradigme de cette stratégie argumentative, non sans quelques restrictions; le caractère transcendantal de l’a priori, qui ne peut pas être remis en question par la pensée, n’a pas encore été élaboré dans sa différence

d'avec toute connaissance de soi empirico-introspective ou métaphysique possible. Ces limites ont été franchies par Kant, pour lequel la pensée en général "*doit pouvoir accompagner toute représentation*" et doit constituer "*la synthèse transcendantale de l'aperception*", le "*point culminant*" de "*la déduction transcendantale*". En ce sens, l'irréductibilité de la conscience transcendantale de soi reste déterminante pour l'idéalisme allemand, le néo-kantisme et la philosophie transcendantale de Husserl.

Cette irréductibilité méthodique du "*je pense*" — ou de la conscience transcendantale — a fait l'objet de contestations. On lui a encore opposé — en partant du dernier Husserl — "*le monde vécu*" ou le "*toujours-déjà-être-dans-le-monde*" (Heidegger), considéré comme un *a priori* plus profond parce que pré-réflexif; auparavant, on lui avait déjà opposé l'*a priori* de "*la vie*" (Dilthey) ou celui de la "*pratique*" matérielle et sociale (Marx). On peut en effet démontrer que la réalité d'un monde vécu intelligible, et donc significatif, ne peut pas être considérée comme due à l'intention d'une conscience réflexive pure, et ceci, aussi bien dans l'acceptation habituelle du *primum vivere, deinde philosophari*, que dans celle de la problématique quasi-transcendantale de la constitution de l'objet du sens. C'est la réflexion de la conscience surtout qui nous permet de comprendre que la "*signification*" (Dilthey) du monde vécu présuppose la constitution pré-réflexive du sens, fondée sur l'*a priori* corporel des perspectives, sur l'*a priori* pratique des motivations de la connaissance et, globalement, sur l'*a priori* de la facticité et de l'historicité de l'être-dans-le-monde (Apel, 1963). Mais le questionnement de l'irréductibilité méthodique de la conscience transcendantale du "*je pense*", en suivant la voie du recours à l'irréductibilité pré-réflexive de la praxis vitale, est manifestement ambigu. C'est le fait même que ce questionnement aide à la compréhension réflexive de la priorité des conditions pré-réflexives de la praxis vitale — en ce qui concerne la compréhension de la constitution du sens de l'univers — qui montre que le questionnement n'a non seulement pas dépassé la pensée fondamentale de l'irréductibilité transcendantale de l'*a priori* de la conscience réflexive, mais le présuppose : l'irréductibilité de l'*ego cogito* se référait essentiellement dès le début à la pensée, au sens de possibilité de douter et de questionnement des prétentions à la validité. Il y a là un angle sous lequel le *cogito* n'a pas été invalidé par tout ce qui a pu en être dit. On a réussi, jusqu'ici, à ébranler l'idée — émise par Kant, renouvelée par Husserl et soumise, depuis, à tous les excès — de la possibilité de résoudre la question des conditions de possibilité de la connaissance, en ayant recours aux résultats de la connaissance présupposée dans la pensée de la validité — résultats qui constituent l'objet. L'*a priori* de la connaissance de la pensée de la validité se voit confronté, dans une certaine mesure, à un *a priori* de la constitution du sens, qui est pré-réflexif — et, en tant que tel, relève de

la praxis vitale —, et qui la précède nécessairement en tant que “*pré-structure*” de la compréhension du monde (Heidegger), tout en étant susceptible d’être soumis à une reconstruction rationnelle, suivant les règles de l’*a priori* de la pensée de la validité, mais nous y reviendrons ultérieurement.

En troisième lieu, nous devons parler de l’*a priori* sémiotique transcendantal de la médiatisation des signes et du langage par rapport à la pensée validée dans l’intersubjectivité, ce que nous avons appelé l’*a priori* du langage. Sa caractéristique principale est d’être attribué à la fois au primat pratique vital pré-réflexif de l’*a priori* de la constitution du sens — ceci restant à démontrer — et au primat réflexif de l’*a priori* de la pensée de la validité. Car celle-ci correspond non seulement à la pré-structure herméneutique du monde vécu en tant que condition principale de la pré-compréhension du monde, mais il s’avère qu’elle représente aussi une condition de la réflexion la plus radicale sur, et de la mise en question, des présuppositions du monde vécu concernant la compréhension du monde, dans la mesure où elle permet d’envisager la validité intersubjective de la pensée réflexive dans le cadre d’un discours argumentatif. En résumé : l’*a priori* du langage engendre l’irréductibilité de l’argumentation postulée ci-dessus.

Le primat de l’*a priori* du langage désormais postulé, par rapport à toutes les autres positions sur l’irréductibilité, exige toutefois davantage d’explicitations. Un survol historique doit nous permettre de clarifier le discours sur l’*a priori* du langage dans sa relation au discours sur la transformation transcendantale sémiotique de la philosophie transcendantale.

### **Le “tour herméneutique-linguistique-pragmatique-sémiotique” de la philosophie contemporaine: vue d’ensemble et problématique**

En ce qui concerne la position sémiotique transcendantale à laquelle nous venons de faire allusion, s’est fait jour, à mon avis, depuis peu, la possibilité de faire converger des directions initialement divergentes (ce qui dépendra cependant de la réalisation de certaines conditions):

(1) L’herméneutique post-heideggerienne *qua* herméneutique du langage (Gadamer) — dans la mesure où on peut soumettre le sens et la vérité, événementiels et temporels, de la médiation de la tradition aux principes régulateurs d’une herméneutique transcendantale.

(2) La théorie des jeux de langage du dernier Wittgenstein — dans la mesure où l’on peut démontrer la nécessité fonctionnelle de la présupposition d’un jeu de langage transcendantal, face au pluralisme de jeux de langages incommensurables.

(3) La théorie des actes de langage d’Austin et Searle — dans la mesure où l’on peut interpréter la “double structure performativo-propositionnelle du discours” et ses divers “rapports au monde” (Habermas) d’une manière pragmatique transcendantale.

(4) La pragmatique constructiviste du langage initiée par P. Lorenzen — dans la mesure où l’on pourrait démontrer, par une réflexion pragmatique transcendantale, que sa re-construction des actes du discours en tant que “base pragmatique de la sémantique et de la syntaxe” (Apel, 1975) présuppose la double structure performativo-propositionnelle du discours et de ses rapports au monde, comme *a priori* de l’argumentation et comme *a priori* de l’enseignement et de l’apprentissage, dans des situations exemplaires d’initiation.

(5) La sémiotique pragmaticiste issue de Ch. Peirce — dans la mesure où l’on peut réfuter comme inadéquate l’interprétation empirico-naturaliste des présupposés peirciens (par exemple, dans la sémiotique behavioriste de Ch. Morris), sur la base de la logique normative, quasi transcendantale et sémiotique de l’enquête selon Peirce ; et dans la mesure où elle peut s’interpréter comme une sémiotique ou une pragmatique ou herméneutique transcendantale.

Ces positions sont convergentes, au sens où elles dépassent plus ou moins — par le recours à l’*a priori* du langage, et donc à la dépendance implicite de la pensée et de la connaissance de la compréhension intersubjective — un présupposé demeuré constant dans la pensée occidentale depuis St. Augustin: il s’agit de la présupposition du solipsisme méthodique, que Husserl a été le dernier à défendre comme une nécessité pour le penseur honnête et radical.

Je comprends par cela le préjugé encore actuel, selon lequel chacun devrait arriver individuellement et par ses propres moyens à des résultats valides de la pensée et de la connaissance — au moins en principe, quoique pas empiriquement, bien sûr, c’est-à-dire en renonçant au processus de socialisation.

Une telle position se trouve à la fois chez J. Locke — qui affirme que la pensée dépend surtout de “*private ideas*” — et chez Kant — qui présuppose qu’une capacité pré-linguistique de régulation fondée sur “la conscience en général” peut assurer la validité intersubjective de notre connaissance, sans qu’il soit nécessaire un partage intersubjectif des significations, c’est-à-dire une compréhension communicative. (Je ne crois pas que Kant ait dépassé dans la *Critique du jugement* la position de principe du “solipsisme méthodique” — par exemple, en revendiquant “le Sens Commun” ou “l’assentiment des autres” ; car l’assentiment des autres n’est, chez lui — comme d’ailleurs dans la théorie aristotélo-stoïcienne de la vérité fondée sur le consensus — qu’un critère “subjectif” de la vérité, “pragmatiquement” nécessaire pour éviter les erreurs, mais qui, pour Kant, ne saurait constituer un “critère objectif de la vérité”,

qu'il conçoit comme critère "formel" "d'une cohérence de la connaissance avec elle-même, ou, ce qui revient au même, avec les lois générales de la raison et de l'entendement" (Apel, 1972). On n'y trouve rien de semblable à la présupposition posée en premier par Ch. Peirce et J. Royce (Apel, 1974), selon laquelle l'accès à la vérité objective dépend toujours d'un processus d'interprétation communicative du signe, dans une "communauté interprétative des chercheurs" — en principe illimitée).

L'alternative sur laquelle repose la thèse du dépassement du "solipsisme méthodique" est à mon avis beaucoup plus radicale que la différenciation de la pensée "monologique" et "dialogique" opérée par Habermas ; car même la pensée monologique au sens d'Habermas — par exemple, l'exécution de calculs ou d'inférences logiques — est concevable comme "l'application de règles" au sens de Wittgenstein, et dans cette mesure elle ne demeure pas moins essentiellement dépendante du principe de la compréhension et du contrôle d'autrui. Je n'irai cependant pas jusqu'à nier l'évidence d'une conscience autonome en ce qui concerne l'application correcte des règles en général, ni jusqu'à faire dépendre la correction possible de l'application des règles en général de l'existence factuelle d'une "coutume sociale" ou d'une "forme de vie". Cette conséquence d'un "wittgensteinisme" radical me semble mener à une impasse relativiste. Elle serait, à mon avis, inconciliable avec le concept de compétence (d'application des règles), elle aurait des conséquences graves, par exemple, pour la compréhension de la conscience morale ; et elle serait, évidemment, inconciliable avec une interprétation transcendantalo-philosophique.

Nous sommes confrontés ici au problème fondamental posé par notre interprétation sémiotique transcendantale du "linguistic pragmatic hermeneutic turn" de la philosophie contemporaine: dans la mesure où l'on fait dépendre — dans le sens d'un dépassement du "solipsisme méthodique" de la philosophie transcendantale classique de la conscience — la pensée et la connaissance, de la compréhension communicative par le médium du langage historique — c'est-à-dire du langage cultivé gouvernant telle ou telle forme de vie —, il semble alors qu'un *a priori* contingent du monde vécu — par exemple au sens de la "facticité" et de la "projection" ou d'une "appartenance" à l'être de "l'être-dans-le-monde" des hommes (Heidegger) — doit remplacer le *logos* universel de la philosophie transcendantale classique ; et il ne paraît pas si étonnant que puisse s'opérer une convergence parmi les tendances du "hermeneutic linguistic pragmatic turn" émanant de Heidegger, Gadamer et du dernier Wittgenstein, convergence qui consiste en une "de-transcendentalization" (Apel, 1976a) et en un renoncement à toutes les exigences de validité universelle. C'est ici que le "néopragmatisme" de Rorty rencontre Heidegger — et Derrida — et

leur relativisation historique du *Logos* de la philosophie et de la science occidentales, au sens de son dépassement possible par “l’être événementiel développant-enveloppant”, dépassement qui a donné naissance à une “époque”.

Cependant, peut-on trouver un argument incontournable contre la nécessité d’une “de-transcendentalization” liée au “linguistic pragmatic hermeneutic turn” à la manière de Rorty et autres post-modernistes ? Cette nécessité ne découle-t-elle pas nécessairement du caractère contingent de l’*a priori* du langage ?

A mon avis, nous pouvons obtenir une première indication de la fausseté de cette position dans notre opposition antérieure entre l’*a priori* du langage et l’*a priori* de la conscience, dans le cadre de la philosophie transcendantale : entendue dans le sens de la “de-transcendentalization”, l’exigence de l’*a priori* du langage aboutit à la même contradiction que celle à laquelle aboutissait l’exigence de l’irréductibilité de la praxis vitale ou du monde vécu : en tant qu’incitation à l’acceptation de la contingence de l’*a priori* du langage, elle ne semble que confirmer le primat, en théorie de la validité, de l’irréductibilité de la conscience réflexive. Cette interprétation de l’*a priori* du langage n’est certainement pas à même de prouver que la compréhension réflexive de la conscience en tant que telle, assortie de son exigence de validité intersubjective, présuppose l’*a priori* du langage en tant qu’*a priori* de l’argumentation. Dans la mesure où l’irréductibilité de ce dernier doit être considérée comme la condition de toute philosophie, il faut nécessairement y référer en tant que condition de la possibilité de la validité universelle de toute compréhension philosophique. L’*a priori* du langage — dans le domaine de la pensée et de la connaissance —, dans la même mesure où il est irréductible dans une argumentation philosophique, ne peut pas être déterminé de façon suffisante par son caractère contingent.

En effet, ni le dernier Wittgenstein, ni Rorty, ni un autre représentant post-heideggérien du tour “linguistique herméneutique pragmatique” n’ont pu renoncer jusqu’ici à la propagation de leurs thèses, qui contestent la possibilité ou la nécessité des exigences de validité et de principes universels, sous la forme habituelle d’un appel aux philosophes à admettre la validité universelle de tout argument (par exemple, en ce qui concerne l’incommensurabilité des jeux de langage et des formes de vie inhérentes). Dans le cas contraire, ils eussent dû cesser de philosopher (sur la place publique). (Les proclamations de Rorty et de quelques post-modernistes en faveur d’une littérisation du discours philosophique sont révélatrices dans ce contexte ; mais même cette fuite hors du discours argumentatif doit — au risque de passer inaperçue — s’exprimer dans des thèses qui se donnent comme universelles).

En résumé, l'auto-contradiction performative est devenue un signe de marque de cette interprétation du "linguistic pragmatic hermeneutic turn" de la philosophie contemporaine (Apel, 1976b). J'en déduis qu'il est temps de cesser d'interpréter le tour esquissé par la philosophie contemporaine dans le sens de la "de-transcendentalization", pour s'intéresser plutôt à celui d'une transformation critique de la philosophie transcendantale classique. Il en résulterait la tentative d'une interprétation (ou ré-interprétation), spécifique de la philosophie transcendantale, pour les cinq points de vue indiqués ci-dessus ; et ceci en explicitant la signification des cinq conditions émises, selon le type correspondant de la philosophie transcendantale transformée, c'est-à-dire, en premier lieu, dans le sens d'une herméneutique transcendantale ; en second lieu, d'une théorie des jeux de langage transcendantale ; troisièmement, d'une interprétation pragmatique transcendantale de la théorie des actes de langage ; quatrièmement, d'une interprétation analogue de la pragmatique du langage constructiviste ; et cinquièmement, d'une sémiotique transcendantale offrant un point de départ à une herméneutique et une pragmatique transcendantales.

L'espace restreint de cette publication m'amène à renvoyer le lecteur à des écrits antérieurs (Apel, 1973) en ce qui concerne les points (1) à (3) ; et à laisser le point (4) à l'état de thèse programmatique. Je voudrais cependant m'efforcer de montrer, en reprenant le point (5), non seulement que la conception d'une sémiotique transcendantale représente une interprétation transcendantale spécifique adéquate de la sémiotique de Peirce, mais aussi qu'elle est susceptible de fonder la convergence des quatre autres positions initiales, dans la perspective d'un nouveau paradigme d'une *prima philosophia*.

## **LE PARADIGME SÉMIOTIQUE TRANSCENDANTAL DE LA PRIMA PHILOSOPHIA EN TANT QUE PERSPECTIVE FONDAMENTALE VISANT À UNE RÉ-INTERPRÉTATION ET UNE INTÉGRATION DU "TOUR HERMÉNEUTICO-LINGUISTICO-PRAGMATIQUE" DE LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE**

Par la suite, j'utiliserai deux schémas de pensée destinés à mettre en évidence le noyau relationnel des conceptions de la *semiosis* et de la sémiotique en vigueur dans la philosophie contemporaine, de manière iconico-diagrammatique (au sens peircien du terme).

Le premier schéma concerne la thèse—à mon avis la plus fondamentale—de la sémiotique de Ch. Peirce, en tant que logique sémiotique de la recherche: la triadicité de la relation du signe et de la connaissance du réel médiatisée par les signes (cf. Schéma 1).

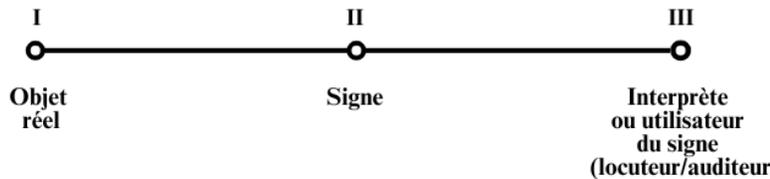


Schéma 1 — La relation triadique du signe d’après C. S. Peirce. Expliqué dans le texte.

D’après Peirce, “A Sign, or Representamen, is something which stands to somebody for something in some respect or capacity” (Apel, 1979), ou encore “A Sign is in a conjoint relation to the thing denoted and to the mind” (Apel, 1983).

Le deuxième schéma, qui peut être développé à partir du schéma peircien, est fondé sur la pensée de Morris (*Foundations of the Theory of Signs*) (cf. Schéma 2). En passant par Carnap, ce schéma a déterminé aussi bien la problématique fondamentale de la philosophie analytique du langage, que la théorie analytique des sciences—et pour cette dernière son développement en direction du “pragmatic turn”.

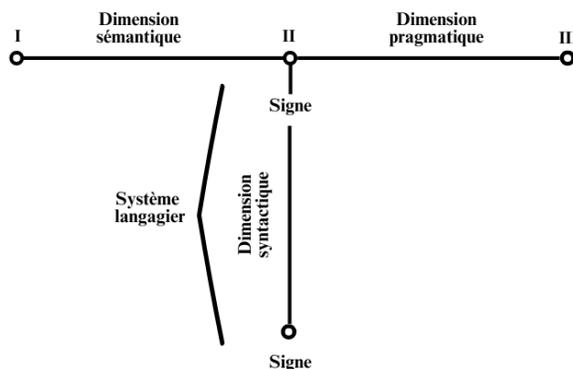


Schéma 2 - La relation du signe peircien interprétée par Morris. Expliqué dans le texte.

Avant d'interpréter ces deux schémas, je voudrais préciser que je ne cherche pas essentiellement, dans le contexte présent, à interpréter Peirce ou Morris (Apel, 1986a), ou à fonder une sémiotique qui serait une théorie empirique puissante—discipline fondant elle-même la linguistique, les sciences de la culture ou encore une métaphysique hypothétique de l'évolution au sens peircien. Je m'intéresse par contre à la possibilité—et à la nécessité méthodologique—d'une sémiotique transcendante, et, dans ce cadre, d'une pragmatique transcendante du langage. La nécessité méthodologiquement évidente d'une transformation de l'idée de la *prima philosophia* en direction des disciplines nommées ci-dessus repose cependant sur une thèse ouvertement inspirée de Peirce. À mon avis, seule une interprétation transcendante de la sémiotique est en mesure d'explicitier l'exigence du sens et de la vérité de la compréhension peircienne de la triadicité de principe de la relation du signe. Car on peut démontrer que toute interprétation sémiotique non transcendante des deux schémas de base aboutit, du moins au plan philosophique, à des conclusions *abstractives* erronées—par exemple, par rapport aux fondements de la théorie des sciences et de l'éthique.

## **L'interprétation sémiotique transcendante de la sémiotique peircienne**

### **L'interprétation logique transcendante versus les perspectives empirico-métaphysiques de l'interprétation de Peirce**

Il nous faut tout d'abord dire que le fait que Peirce conçoive la relation du signe comme relation de la connaissance médiatisée par les signes implique la nécessité d'une interprétation sémiotique transcendante; car c'est uniquement dans cette perspective que l'on peut parler de la primauté de la fonction cognitive du signe, par rapport à d'autres fonctions du signe, primauté qu'il reste malgré tout à démontrer.

Ceci entraîne que l'on ne peut mettre un terme à la discussion classique sur la primauté de la sémiotique ou de la philosophie du langage (c'est-à-dire de la philosophie analytique du langage) en se contentant de dire que la philosophie du langage ne serait qu'une discipline spéciale de la sémiotique — par exemple, comme thématization d'une sous-classe de signes, ou de la dernière phase de l'évolution cosmique des processus de signe, au niveau d'une révolution culturelle. Une telle thématization est possible dans le cadre de la "*métaphysique de l'évolution*", mais présuppose toujours — en termes de "*classification des sciences*" (Apel, 1986b) — la méthodologie de la connaissance humaine médiatisée par les signes (Apel, 1978).

C'est dans ce sens que l'on trouve également chez Peirce l'idée de la primauté du langage — dans le cadre de la logique de la connaissance sémiotique normative; car c'est le langage seul qui autorise l'interprétation symbolique qui est co-constitutive de la connaissance intersubjectivement valide (assurant le consensus). Ce qui importe en matière d'épistémologie est le fait que la sémiotique peircienne est capable de montrer — en signalant ainsi sa différence avec la philosophie analytique du langage développée jusqu'ici — pourquoi le langage, en tant que médiateur de la connaissance, n'est pas constitué de signes purement symboliques, par contre la sémiotique requiert des signes qui médiatisent les fonctions symboliques du langage avec la fonction extra-linguistique (naturelle) des indices et des icônes, saisissant ainsi "l'intuition" et "le naturel" kantien, et donnant en outre une présentation adéquate de "l'affection causale des sens" dans la perception (autrement dit, de la "tiercéité" de l'interprétation conceptuelle avec la "secondéité" de la réciprocité causale entre *l'ego* et le *non ego*, et avec la "priméité" de l'évidence de la qualité non relationnelle des phénomènes de la représentation pure). Ce sont ces qualités qui n'apparaîtront, à mon avis pleinement, que dans le cadre d'une interprétation sémiotique transcendantale (c'est-à-dire comprise comme une transformation de la pensée de Kant).

Dans ce contexte apparaît une autre solution possible à un problème fondamental et irritant de la sémiotique peircienne: les textes proprement sémiotiques de Peirce suggèrent souvent, au lieu de la triadicité de la relation de signe, un remplacement des deux relata non sémiotiques du signe par d'autres signes, de façon que soit suscitée une régression infinie du renvoi sémiotique aux deux extrémités (Apel, 1987). Il semble ainsi qu'à l'objet réel de la référence sémiotique soit substitué "*l'objet immédiat*", qui ne prend corps que sous l'éclairage sémiotique, cet objet immédiat renvoyant à son tour à un autre objet immédiat, etc. *ad infinitum*. Parallèlement, l'interprétant de Peirce prend la place de *l'interprète réel*, c'est-à-dire un signe interprétant qui renvoie à un interprétant etc. *ad infinitum*.

C'est de cette manière que naît l'impression d'un sémioticisme philosophique pour lequel le monde se dissout en signes ("*signs about signs about signs*"). Cette impression est renforcée par la lecture de textes qui font apparaître l'homme interprétant comme un simple signe, dans un processus infini d'interprétation du signe faisant suite à l'évolution naturelle et constituant une phase de l'évolution culturelle (Austin, 1962). Ces passages ont récemment suscité une grande fascination parmi les défenseurs du "*semiotic turn*", et les tenants du post-structuralisme français, pour lequel l'homme et la réalité semblent pris dans un tissu relationnel.

La reconstruction de la philosophie peircienne et en particulier de la logique de l'enquête sémiotique normative — qui remplacent dès 1867-8 la logique transcendantale de Kant, et qui précèdent encore dans les conférences sur le pragmatisme

de 1903, sous la forme de sciences normatives, toute métaphysique empirico-hypothétique et les sciences spéciales —, montre que la possibilité d'une sémiotisation infinie des relata sémiotiques réels ne possède qu'une pertinence empirique, et ne saurait en tous cas exercer une influence sur le système relationnel triadique présupposé par la philosophie sémiotique (transcendantale). Si les *relata* non sémiotiques de la relation de signe — l'objet réel et l'interprète réel — n'étaient par principe que des signes, alors le sens du concept de "signe" devrait s'évanouir, tout comme celui des concepts de "rêve" ou "conscience" lorsqu'on met en doute la réalité du monde extérieur, en suivant la ligne cartésienne de "l'idéalisme problématique" et en recourant à l'argument: peut-être ce que l'on appelle réel n'est-il qu'un rêve (n'est-il que dans la conscience). (Une argumentation parallèle serait: si le monde n'était compréhensible qu'en tant que texte, c'est-à-dire comme un tissu de signifiants sans signifiés, il serait justement impossible de formuler une telle assertion dans la mesure où il est impossible de parler du signifiant comme signifié).

Par contre, on peut montrer que la sémiotisation empirique du processus réel de la connaissance — de l'objet et du sujet possibles — n'est pas en contradiction avec le primat sémiotique *transcendental* de la triadicité de la relation sémiotique. Si donc la connaissance du réel n'est pas par principe "intuitive" mais médiatisée par le signe, alors on comprend que la structure de la connaissance médiatisée sémiotiquement — structure triadique déterminée *a priori* — exige, en ce qui concerne les relata réels de la relation sémiotique, un processus de médiatisation par principe infini, dans la mesure où l'on cherche à atteindre la connaissance du réel par un processus d'enquête (un processus d'inférence et d'interprétation) empiriquement réalisable. C'est alors qu'il devient possible et même nécessaire d'expliquer la transformation sémiotique *transcendantale* de la philosophie transcendantale de Kant par Peirce et aussi l'idée de la *prima philosophia* en général.

### **La déduction sémiotique transcendantale des trois paradigmes principaux de la prima philosophia**

Si l'on part, comme le fait Peirce, de l'idée que la structure de la relation sémiotique est aussi celle de la connaissance du réel médiatisée sémiotiquement (ceci étant possible au moins des deux points de vue de l'épistémologie et de la méthodologie sémiotique comme connaissance de la fonction sémiotique), il est alors envisageable de tirer des conséquences intéressantes des paradigmes possibles de la *prima philosophia* (Carnap, 1942) (cf. tableau 1). Pour la fonder, on peut distinguer trois paradigmes principaux, selon que l'on met l'accent sur la première place, ou sur la première et la troisième, ou sur les trois ensemble: la thématization de ce qui est de

manière objective, en première place de la triade, caractérise la métaphysique qua ontologie; la relation sujet-objet, en première et troisième places, est la thématization de la conscience de l'objet dans les termes de la philosophie transcendantale classique; la thématization des trois places, qui est à rapporter à l'interprétation du monde médiatisé sémiotiquement, caractérise la sémiotique transcendantale. Mais ceci mérite d'être étudié de plus près.

*A propos du point 1.* La métaphysique ontologique pré-kantienne est caractérisée par le fait qu'elle ne thématise ni la relation sémiotique h·iadique, ni la relation dyadique sujet-objet de la connaissance comme condition méthodologiquement pertinente de la possibilité et de la validité de la connaissance de ce qui est. Cela ne signifie pas pour autant qu'il n'y ait pas; pour ce paradigme, une théorie de la connaissance et une théorie du langage et du signe. Cela veut simplement dire que se trouvent thématisées la relation de la connaissance et la relation sémiotique médiatisante, non pas dans une perspective réflexive de la condition de l'objectivité du monde, mais seulement – immédiatement données dans l'*intentio recta* – comme relations objectives entre les entités du monde.

Le manque de réflexion attaché à ce paradigme de la *prima philosophia* est doublement évident: d'abord dans l'aporie de la théorie classique de la vérité comme correspondance, et ensuite dans l'aporie du problème de la fondation ultime des principes.

La première aporie repose sur le fait que la correspondance (l'adéquation) entre l'esprit (l'énoncé) et les choses (l'état des choses) devrait être imaginée comme une relation entre des choses objectivables dans le monde, et être examinée en conséquence. Mais Kant a déjà montré qu'on ne peut comparer la connaissance de l'objet qu'avec la connaissance de l'objet (Carnap, 1956). L'aporie fondamentale de la métaphysique ontologique réside manifestement dans le fait que la relation sujet-objet de la connaissance — qui précède toute connaissance de l'objet comme condition de sa possibilité — ne peut pas être, par principe, réduite à une relation objet-objet ou monde. Cette explication renvoie déjà au second paradigme de la *prima philosophia*. L'aporie de la fondation ultime, liée au paradigme ontologico-métaphysique du moment qu'elle ne part pas d'axiomes indiscutables.

*A propos du point 2.* La solution de ce dilemme, dans la perspective du deuxième paradigme, est peut-être à trouver dans la réflexion transcendantale – déjà présente chez St. Augustin et Descartes – sur les conditions subjectives irréductibles de la pensée, ou celles de la connaissance d'un monde donné objectivement. Le paradigme désormais en vigueur de la *prima philosophia* est défini par le fait que l'objectivité de ce qui est est réfléchi en tant que telle, et comprise par principe comme corrélat de la subjectivité transcendantale de la "conscience large". C'est

pourquoi l'auto-réflexion de la subjectivité transcendante chez Kant et, de façon encore plus radicale, chez les idéalistes post-kantiens, peut exercer la fonction de fondation ultime.

Husserl, dernier penseur classique du second paradigme de la *prima philosophia*, a indiqué une solution, applicable à la fois au problème de la vérité et à celui de la fondation ultime, sous la forme d'une phénoménologie transcendante de la relation sujet-objet — c'est-à-dire de la relation stricte entre des actes intentionnels de la connaissance et des phénomènes donnés : la fondation ultime est ici une résultante du recours à la fonction du "je pense" ou de la conscience intentionnelle, fonction qui ne peut être rejetée quand on tente de cerner la croyance en l'existence du monde ; l'explication de ce que signifie la vérité-correspondance apparaît dans la réflexion de la conscience intentionnelle sur l'évidence du constat des intentions de la conscience relativement à ses objets, par l'autoprésence des phénomènes.

De cette façon, Husserl réussit à éviter les apories du premier paradigme de la *prima philosophia*. Le "je pense" est en effet irréductible en matière de pensée et l'assurance de l'accomplissement de l'intention du sens de l'énoncé "Le chat est sur le paillason", par une perception correspondant au phénomène donné, peut être considérée comme l'apport de l'évidence de la coïncidence désirée de l'énoncé avec la réalité - dans la mesure où peut être présumée, dans le monde vécu, une compréhension de la signification de l'énoncé, partagée intersubjectivement, et assortie de la compréhension du phénomène à identifier.

Cette restriction renvoie à l'aporie du second paradigme : l'évidence phénoménale — évidence de la perception médiatisée par les sens, ou évidence de la représentation catégorielle (Husserl) — repose sur l'évidence interprétée par le langage ; ceci signifie qu'elle ne peut être identifiée, au plan scientifique, à la vérité que si elle est fondée discursivement comme validité intersubjective de l'interprétation par le langage — ce qui n'est après tout qu'un présumé du monde vécu. Contrastivement avec l'assurance de l'évidence phénoménale, ceci ne peut jamais être affaire de conscience ; l'exigence de validité doit être reconnue, par la communauté d'interprétation des interprètes du signe, comme apte à susciter le consensus. Si l'on tient compte de l'apport de l'expérience ou de l'observation, et du travail continu de la langue de l'interprétation et de l'interprétation elle-même (ce qui est lié, d'après Peirce, aux "conclusions synthétiques"), interfèrent également les critères de vérité qui ne sont pas fondés sur l'évidence empirique, et en particulier les critères de cohérence qui doivent être médiatisés, avec l'interprétation des évidences empiriques, lors de la formation discursive du consensus au sein de la communauté scientifique. Nous disposons maintenant des termes clé du troisième paradigme de la *prima philosophia*, qui est celui de la sémiotique transcendante.

À propos du point 3. Le troisième paradigme est pleinement achevé, à mon avis, du moment où, premièrement, remplaçant la relation à deux places sujet-objet, est thématifiée la relation triadique de la connaissance — médiatisée par le signe ou par le langage —, comme condition transcendantale réflexive de la possibilité de la validité de la connaissance, et où, deuxièmement, ont été tirées toutes les conséquences de la transformation de la philosophie transcendantale classique.

Ceci n'est pas automatiquement garanti par le "linguistic turn" de la philosophie contemporaine, mais il convient que celui-ci soit complété par le "pragmatic turn", au sens de la triadicité de la relation sémiotique; ce qui ne peut être réalisé que par une pragmatique empirique ou, si elle est formellement sémantisée, méta-linguistique. On ne peut se satisfaire d'une transformation de la philosophie transcendantale limitée à "la forme symbolique" comme condition sémiotique de médiation de "l'aperception de la synthèse transcendantale" (E. Cassirer), pas plus qu'à l'interprétation des "représentations" ou "apparences" (Kant) comme signes (Derrida, 1974). Ces transformations sémiotiques initiales ne tiennent compte que des places I et/ou II de la relation du signe, tandis que la place III — celle de l'interprète du signe — est occupée par la "conscience large" de Kant, c'est-à-dire de la capacité de synthèse pré-communicative des représentations (comme le fait, par exemple, Schönrich), ou est laissée vide (comme, par exemple, dans le *Tractatus* de Wittgenstein, compris comme "critique du langage pur", c'est-à-dire comme une onto-sémantique transcendantale dans laquelle la fonction de synthèse du moi transcendantal est remplacée, dans une certaine mesure par la "forme logique" du langage) (Dewey, 1946).

Est nécessaire une transformation pragmatique transcendantale de la fonction sujet de la connaissance, médiatisée sémiotiquement comme fonction de l'interprète du signe, qui intègre *a priori* la transformation sémantique transcendantale. Ceci implique le dépassement du "solipsisme méthodique" (Husserl) de la philosophie transcendantale classique, qui négligeait la distinction des significations sémiotiques du langage comme condition de la possibilité de la validité intersubjective du sens et, en tant que telles, comme connaissances valides.

Cette transformation conduit à voir la dépendance de la pensée et de la connaissance par rapport aux conventions de signification des langues concrètes "naturelles", c'est-à-dire des règles de jeux de langage différents, incommensurables lorsqu'ils sont saisis dans leur entité—nous avons là un point de départ pour l'herméneutique moderne du langage (Gadamer, 1960). Mais tout discours interlingual (surtout le discours philosophique qui dépend de la traduction, et qui thématise la possibilité de la dépendance linguistique par rapport aux significations) montre que nous escomptons toujours l'ouverture de toute langue naturelle sur l'anticipation

générale—bien que contre-factuelle—de significations intersubjectives (c'est-à-dire valides interlingualement). C'est dans une telle mesure que l'équivalence suggérée par le dernier Wittgenstein entre la signification ("*Bedeutung*") et "l'usage dans la langue" est peu satisfaisante ; elle doit au moins être complétée par la doctrine pragmatico-normative au sens peircien des "*logical interpretants*" des signes correctement compris, c'est-à-dire des principes régulateurs comme validité universelle du sens, qui sont implicites dans toutes les significations des mots des langues naturelles. Il y a une illustration particulièrement frappante de clarification trans-linguale possible des significations linguistiques pré-scientifiques, au sens de la "*maxime pragmatique*" de Peirce: il s'agit de la re-définition de la signification du concept de "*simultanéité*", à partir des spéculations expérimentales - pragmatico-sémantiques - de la "*théorie spéciale de la relativité*" d'Einstein. De façon comparable, la philosophie est sans cesse confrontée à la nécessité de redéfinir progressivement des concepts, comme celui de "*justice*" par exemple ; ce faisant, la philosophie serait néanmoins dépendante, autant que le sont les sciences naturelles, des significations linguistiques, et elle ferait donc bien de s'assurer d'abord de "*l'usage dans la langue*".

Ce sont les actes d'assertion du langage (Habermas, 1971) qui montrent le mieux que l'allocutaire comme interprète, et l'énonciateur comme locuteur, à la fois présupposent et transcendent "*l'usage dans la langue*", revendiquant ce faisant la validité intersubjective du sens. Car ces actes — en tant qu'énoncés assortis d'une exigence universelle de vérité — reposent implicitement sur la présupposition de la validité des significations, conventionnellement limitée pour chaque langue donnée par les signes de cette langue, tout autant que sur celle de la validité potentiellement universelle des signes linguistiques (Habermas a, en extrapolant, généralisé l'exigence de validité universelle des actes d'assertion du langage et a, parallèlement, postulé la véracité universelle des actes expressifs du langage et la conformité normative des actes régulateurs, cette véracité et cette conformité étant liées au "*pouvoir illocutoire*" de ces actes dérivé de l'exigence de leur validité universelle (Habermas, 1976)).

Cette dialectique de la dépendance langagière et de l'exigence de validité universelle peut se résumer ainsi : en tant qu'interprète du signe, le sujet connaissant doit se concevoir *a priori* à la fois comme membre d'une communauté idéale de communication et "*d'interprétation*" anticipée contrefactuellement (Peirce et J. Royce). Ceci n'est pas seulement valable au regard de l'interprétation du monde médiatisé par le langage, mais eu égard aussi à la compréhension de soi-même, c'est-à-dire à l'évidence du "*je pense*" ou *ego cogito*, déjà interprété sur le plan verbal depuis Descartes, Kant et Husserl. En effectuant les transformations de la philosophie trans-

pendantale que nous venons de postuler sur la base de la triadicité, nous obtenons les solutions au problème de l'explication de la vérité et à celui de la fondation ultime, d'une manière propre à caractériser le troisième paradigme de la *prima philosophia*.

Peirce a apporté la solution possible au premier problème avec l'idée régulatrice d'un consensus ultime de la "*communauté illimitée des chercheurs*", et ce consensus concerne l'acceptabilité d'hypothèses faillibles (Habermas, 1981). Le point fort de cette solution consiste, à mon avis, dans le fait qu'elle transcende tout consensus factuel pensable et le soumet à la critique, et qu'elle se donne pour but l'établissement toujours renouvelé d'un consensus discursivo-argumentatif de la communauté des chercheurs, basé sur des critères de vérité disponibles même lorsqu'ils sont potentiellement conflictuels.

La solution possible au second problème réside dans le fait que le "*je pense*", dans le sens de la fonction de sujet (non réductible dans le discours) de l'interprétation du signe, est toujours compris comme "*j'argumente*". Par la suite, doivent être élucidées les présuppositions pragmatiques (régulatrices et existentielles) de l'argumentation, dont la mise en question conduit à l'auto-contradiction pragmatique (performative) de celui qui argumente. De cette manière, on peut éviter de dogmatiser une prémisse "*évidente*" par des déductions logiques — comme cela s'avère le cas dans le paradigme métaphysique —; on peut éviter aussi de concevoir — comme dans le paradigme de la philosophie transcendantale classique — le "*je pense*", prétendument pré-langagier et pré-communicatif, comme une évidence indépendante de l'interprétation; la fondation ultime réflexive permet, par contre, de constituer "*les certitudes paradigmatiques*" du jeu de langage de l'argumentation philosophique — pour utiliser les termes du dernier Wittgenstein (Habermas, 1984). Ce jeu, cependant, ne peut pas être conçu comme un jeu historiquement contingent parmi tant d'autres; il doit plutôt être pensé comme un jeu dans lequel on prétend pouvoir produire des énoncés revendiquant une validité universelle *a priori*, dans tous les différents jeux de langage existants (par exemple, qui entretiennent des "*relations de parenté*" mutuelles au sens de Wittgenstein). Et dans la mesure où les discours philosophiques doivent être dotés de sens, les participants doivent présupposer *a priori* que les exigences de validité universelle s'avérant problématiques ou contestables dans les autres jeux de langage puissent être fondées dans ce jeu dans un sens non purement conventionnel. En résumé, les philosophes — sous peine d'auto-contradiction performative — doivent concevoir le jeu de langage du discours argumentatif comme un jeu de langage transcendantal irréductible (Kuhlmann, 1985).

### Présentation diagrammatique des résultats de la transformation sémiotique transcendantale de la *prima philosophia* et de leurs conséquences dans l'interprétation du schéma sémiotique de Morris

Avec le Schéma 3, je voudrais représenter les réflexions sur la transformation sémiotique transcendantale de la *prima philosophia* par un schéma provisoire, qui développe celui de la relation triadique du signe peircien en ajoutant des caractéristiques pragmatiques transcendantales.

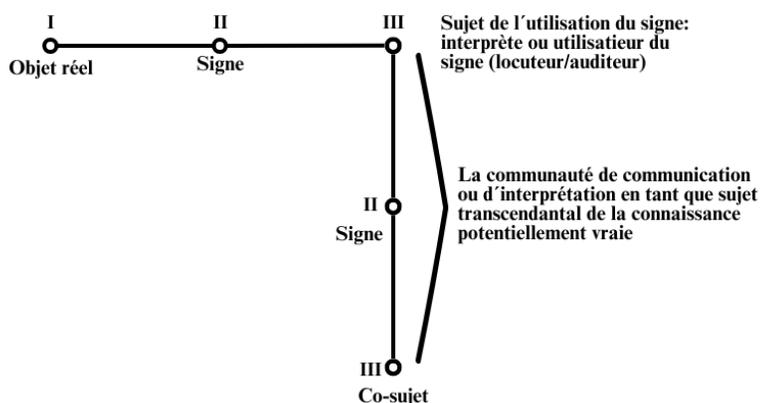


Schéma 3 - Le développement du schéma de la relation triadique du signe d'après Peirce (cf. Schémas 1 et 2).

Ce schéma peut encore être amélioré, en incorporant la théorie des actes de langage, c'est-à-dire en accentuant la double structure performativo-propositionnelle des actes illocutoires et des énoncés qui les expriment explicitement, selon les travaux d'Austeri, Searle et Habermas (Lorenzen, 1968) (cf. Schéma 4).

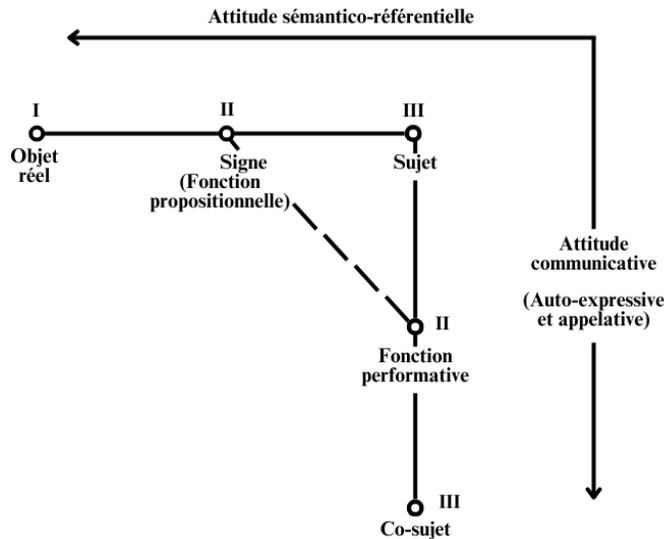


Schéma 4 - La "double-structure" des actes illocutoires dans le cadre du schéma triadique peircien (cf. schémas 1 à 3).

Enfin, on pourrait inclure le schéma de Morris (Schéma 2), qui dépasse Peirce en tenant compte des relations des signes entre eux, fonction des systèmes langagiers particuliers. Les signes qui, lors de la connaissance de l'objet, ne sont pas des objets mais, comme notre propre corps par rapport au corps objectivé, un simple médium instrumental, deviennent également, dans le contexte de la communication, thème de connaissance — comme c'est le cas dans les sciences herméneutiques connexes (La présupposition de Morris, selon laquelle les relations entre les signes, dans un système langagier, ne seraient que de caractère syntactique, a été évidemment corrigée (Martin, 1959)). Nous obtenons ainsi le Schéma 5, qui exprime aussi — au sens de J. Royce (Montagüe, 1974) — la complémentarité de principe de l'échange cognitif avec la nature (détermination de la "cash-value" des signes) et de l'échange communicatif dans la "communauté d'interprétation" des hommes (détermination de la "nominal-value" des signes).



(1) Morris supposait ainsi, manifestement orienté par le langage artificiel de Carnap, que les relations systématiques des signes linguistiques entre eux pourraient être exclusivement syntactiques. Ce point de vue n'est pas défendable en ce qui concerne les langues naturelles, parce que les relations syntaxiques y sont pré-déterminées sémantiquement (comme l'a démontré la "linguistique générative") et qu'en outre il importe de retenir les relations paradigmatiques (par exemple, les structures topologiques) entre les significations des signes d'un système langagier.

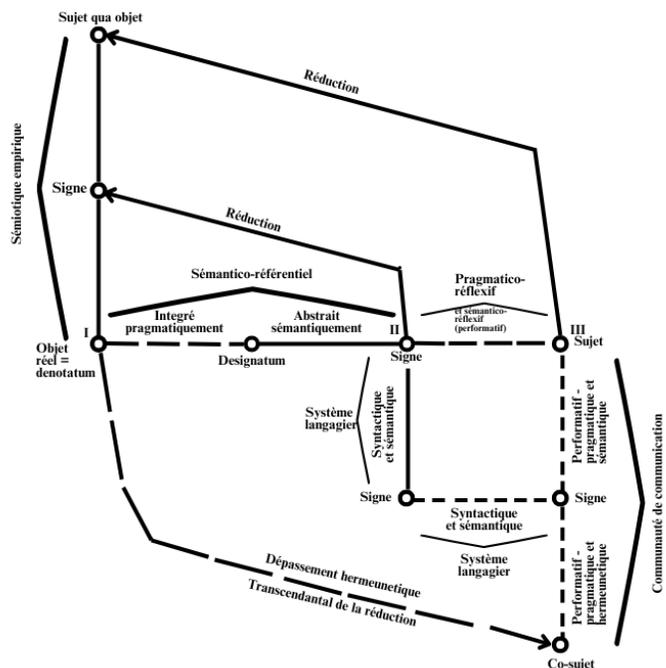


Schéma 6 - Le dépassement sémiotico-transcendental de la réduction empirique de la relation du signe peircien. Expliqué dans le texte.

(2) Le schéma initial de Morris suggère aussi que, par la dimension sémantico-abstractive, on accède à l'objet réel de la référence du signe — comme si la sémantique pouvait, en faisant abstraction de la pragmatique, thématiser non seulement le *designatum* du signe fourni par le système langagier (par exemple, une licorne), mais aussi le *denotatum* réel du signe susceptible d'être identifié par l'interprète du signe. Morris lui-même a corrigé cette "abstractive fallacy" (qui existe, au sens strict du terme, dès qu'on désigne une position philosophique qui thématise les conditions de vérité comme des conditions de vérification, comme "sémantique formelle") en tenant compte des objections de Dewey (1946) (Morris, 1973) et de

Carnap (1946) (Peirce, 1958); ceci en faveur d'une conception pragmatique intégrative de la sémiotique qui thématise à la fois les faits empiriques de la *sémiosis* (Peirce, 1970) et les activités constructives d'une syntactique, d'une sémantique et d'une pragmatique "pure, formative", vue comme "comportement médiatisant les signes".

On peut se demander si toutes les "*abstractive fallacies*" du schéma de Morris ont été ainsi corrigées. Autrement dit: est-ce que la triadicité de principe de la relation du signe peircien a été prise en compte ?

Une telle compréhension, vraisemblablement encore dominante aujourd'hui parmi les sémioticiens (Peirce, 1986), ignore à mon avis les faits suivants: Le savoir actuel, auto-réflexif et performatif, des intentions illocutoires — éventuellement perlocutoires — que le locuteur attribue à ses actes de langage, ne peut pas être thématisé à l'aide d'une sémiotique conçue de manière empirico-behavioriste — et moins encore à l'aide d'une sémantisation méta-linguistique de la dimension pragmatique (Posner, 1981), qui s'interdit tout discours pragmatiquement auto-réflexif, et ceci probablement de crainte de se trouver devant des antinomies sémantiques.

Mais sans un savoir pragmatique-réflexif sur les intentions propres du locuteur, il n'existe pas de savoir sur les exigences de validité de ses actes de langage, ni de compréhension herméneutique du comportement sémiotiquement médiatisant de l'allocutaire, fonction des actes de langage illocutoires et des exigences de validité qui en sont dérivées (évidemment, il n'y a plus de sens à parler d'une compréhension des "faits institutionnalisés" dans les actes de langage, qui repose sur une simple observation du comportement).

Même si l'on abandonne le behaviorisme méthodique — comme on le fait souvent sans le dire — en faveur d'une conception de la théorie actancielle, une conception purement empirique de la sémiotique n'est pas apte à satisfaire aux impératifs herméneutico-normatifs et philosophico-normatifs. Là aussi nous pouvons clarifier le débat en appliquant la "*maxime pragmatique*" de Peirce: "*considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception*" (Rorty, 1982). Ce texte a de la pertinence pour un scientifique qui voudrait affiner la signification d'un concept peu clair (par exemple, la situation d'Einstein s'interrogeant sur la signification de la "*simultanéité de deux événements*"). Ce qui est dit est la chose suivante: la position du scientifique n'est pas celle d'un linguiste empiriste ni d'un chercheur en sciences sociales, qui seraient intéressés par les effets factuels de l'interprétation des signes — habituellement dépendants de l'utilisation du langage et des circonstances de la situation —, mais celle d'un participant au processus de la communication, qui s'intéresserait à de tels effets — mentalement expérimentables, correspondant à l'interprétation normativement correcte de la si-

gnification du signe (c'est-à-dire au "*logical interpretant*" de Peirce) — le fait que ces interprétations eussent été jamais réalisées important peu. En principe, l'interprète d'un texte se trouve dans une situation identique à celle du scientifique, quand son intérêt est d'estimer les exigences de validité liées au signe textuel.

Dans tous ces cas paradigmatiques d'une herméneutique normative, l'interprète du signe ne peut manifestement se cantonner dans la position d'un observateur des faits de "*comportement médiatisant des signes*"; il est par contre astreint à produire une relation communicative par rapport au signe à interpréter — énoncés actuels ou textes —, relation déterminée par la prévision heuristique du consensus intersubjectif possible de tous les interprètes possibles des signes, consensus à propos des exigences de validité liées aux actes de langage (sens, vérité, véracité, justesse normative). Mais ceci implique qu'on ne peut continuer de faire plus longtemps abstraction de la dimension herméneutique transcendante et pragmatique transcendante de l'interprétation actuelle auto-réflexive, qui constitue, en tant que relation sujet-co-sujet, la communauté (illimitée) de communication, comme sujet transcendantal de l'interprétation du signe. En résumé, la réduction empiriste (cf. schéma 6) de la dimension transcendante de la *sémiosis* doit être dépassée, et il devrait apparaître clairement qu'a été remplie la condition de l'exigence de validité de la thèse de la triadicité de la relation du signe, en tant que condition actuelle de la possibilité de la connaissance médiatisée sémiotiquement, au sens du troisième paradigme de la première philosophie.

**TRADUZIDO DO ALEMÃO POR WERNER BURZLAFF E JOËLLE RÉTHORÉ.**

## REFERÊNCIAS

APEL, K.-O.: **Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico**. Bonn: Bouvier, 1963.

APEL, K.-O. Das Leibapriori der Erkenntnis. In: GADAMER, H. G. **Neue Anthropologie**. Stuttgart: G. Thieme 1974 und München: dtv, 1975, p. 264-288.

APEL, K.-O. **Transformation der Philosophie**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

APEL, K.-O. Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik. In: SIMON, J. (Ed.). **Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie**. Freiburg i. Br.: Alber, 1974, p. 283-326.

APEL, K.-O. Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. In: KANITSCHIEDER, B. (Ed.). **Sprache und Erkenntnis**. Innsbruck: Institut f. Sprachwiss. der Uni. 1976a, p. 55-82.

APEL, K.-O. Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen. In: APEL, K.-O. (Ed.). **Sprachpragmatik und Philosophie**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976b, p. 10-173.

APEL, K.-O. Charles W. Morris und das Programm einer pragmatisch integrierten Semiotik. In: MORRIS, C. W. **Zeichen, Sprache und Verhalten**. Düsseldorf: Schwann 1973, p. 9-66;

APEL, K.-O. Transzendente Semiotik und die Paradigmen der „prima philosophia“. In: VON BÜLOW, E.; SCHMITTER, P. (Eds.): **Integrale Linguistik, Festschrift für H. Gipper**. Amsterdam: John Benjamins B. V. ,1979, p. 101-138.

APEL, K.-O. C. S. Peirce and the Post-Tarskian Problem of an Adequate Explication of the Meaning of Truth: Towards a Transcendental-Pragmatic Theory of Truth. In: FREEMAN, E. (Ed.). **The Relevance of Charles Peirce**. La Salle/ Ill.: The Hegeler Institute, 1983, p. 189-223.

APEL, K.-O. Das Problem der phänomenologischen Evidenz im Lichte einer transzendentalen Semiotik. In: BENEDIKT, M.; BURGER, R. (Eds.). **Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik der Wissenschaften**. Wien: Österreichische Staatsdruckerei, 1986a, p. 18-99.

APEL, K.-O. Die Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Relevanz der Sprechakttheorie. In: BOSSHARDT, H.-G. (Ed.). **Sprache interdisziplinär**. Berlin / New York: W. de Gruyter, 1986b, p. 45-87.

APEL, K.-O. Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen. In: **Concordia**, 1988.

APEL, K.-O. Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung. In: KUHLMANN, W. (Ed.). **Philosophie und Begründung**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987b.

AUSTIN, J. L. **How to do Things with Words**. London / Oxford / New York: Oxford Univ. Press, 1962.

CARNAP, R. **Introduction to Semantics**. Cambridge/ Mass.: Univ. Press, 1942.

CARNAP, R. **Meaning and Necessity**. Chicago: Univ. Press, 1956.

DERRIDA, J. **Grammatologie**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

DEWEY, D. Peirce's Theory of Linguistic Signs, Thought, and Meaning. **Journal of Philosophy**, v. 43, n. 4, p. 85-95, 1946.

GADAMER, H.-G. **Wahrheit und Methode**. Tübingen: Mohr, 1960.

HABERMAS, J. Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz. In: HABERMAS, J.; LUHMANN, N. **Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, p. 101-141.

HABERMAS, J. Was heißt Universalpragmatik? In: APEL, K.-O. (Ed.). **Sprachpragmatik und Philosophie**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976, p. 174-272.

HABERMAS, J. **Theorie des kommunikativen Handelns**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

HABERMAS, J. **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

KUHLMANN, W. **Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik.** Freiburg: Alber, 1985.

LORENZEN, P. **Methodisches Denken.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

MARTIN, R. M.: Toward a Systematic Pragmatics. In: BROUWER, L. E. J.; BETH, E. W.; HEYTING, A. (Eds.). Amsterdam: North-Holland Publ. Co. 1959.

MONTAGUE, R. **Formal Philosophy. Selected Papers of Richard Montague.** (ed. et introduction par Thomason, R. H.). New Haven: Yale Univ. Press, 1974.

MORRIS, C. W. **Foundations of the Theory of Signs.** Chicago/Ill.: Univ. of Chicago Press 1938 (trad.: *Grundlagen der Zeichentheorie.* Ästhetik und Zeichentheorie. München: Hanser 1972).

MORRIS, C. W. **Signs, Language, and Behavior.** New York: Braziller, 1946 (trad.: *Zeichen, Sprache und Verhalten.* Düsseldorf: Schwann 1973).

PEIRCE, C. S. **Collected Papers**, vol. I-VI. In: HARTSHORNE, Ch.; WEISS, P. (Eds.). Cambridge/Mass.: Harvard Univ. Press 1931-35, 1960. Vol. VII-VIII, ed. par Burks, A., ebda. 1958.

PEIRCE, C. S. *Schriften I u. II. Mit Einführungen von Apel, K.-O. (Ed.).* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967 u. 1970.

PEIRCE, C. S. Semiotische Schriften, Bd. I. In: PAPE, H. (Ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

POSNER, R. Charles Morris und die verhaltenstheoretische Grundlegung der Semiotik. In: ESCHBACH, A. (Ed.). **Zeichen über Zeichen über Zeichen. 15 Studien über Charles W. Morris.** Tübingen: G. Narr, 1981.

RORTY, R. **Consequences of Pragmatism.** Brighton: The Harvester Press, 1982.

