



## **L'ÉQUITÉ INTELLECTUELLE DES HOMMES ET DES FEMMES DANS LE COMMERCE DES IDÉES EN AFRIQUE ET DANS LE MONDE**

**Irma Julienne ANGUE MEDOUX,**  
Enseignante-chercheuse de philosophie politique  
Université Omar Bongo

**Résumé :** La philosophie féministe de S. de Beauvoir et de G. Fraisse repense l'inégalité sociale des femmes et des hommes en établissant l'équité intellectuelle des deux genres comme base commune de justice sociale. Celle-ci s'inscrit donc à la base de la démocratie forte visée par B. Mvé Ondo et de R. Barber. Le texte retrace la façon dont la philosophie contemporaine du langage a transformé cette exigence d'équité intellectuelle, encore tributaire du dualisme platonicien entre esprit et corps, en condition dialogique d'existence pour les deux genres. La philosophie herméneutique d'Heidegger, de Gadamer et de Ricoeur a fondé le respect de cette exigence intellectuelle dans un dialogue où chacun pense et parle du point de vue d'autrui ainsi que de l'autre qu'il est pour lui-même. Pour Rorty, cette dynamique pragmatique du dialogue fait espérer aux partenaires d'un dialogue équitable le respect d'une solidarité consensuelle. L'anthropologie contemporaine du langage d'A. Gehlen et d'A. Tomatis permet de fonder cette esthétique pragmatique du bonheur sur le partage dialogique de vérité explicité par C.S. Peirce, H. Lipps et J. Poulain comme matrice logique des actes de parole. Comme allocutaires d'elles-mêmes et juges de vérité de ce qu'elles pensent et disent, les femmes jouissent donc d'une parité et d'une équité intellectuelles avec leurs partenaires masculins dès lors qu'elles peuvent leur faire partager leurs propres vérités par le dialogue.

**Mots-clefs :** féminisme, dialogue, démocratie, inégalité, équité

## **THE INTELLECTUAL BALANCE OF MEN AND WOMEN IN THE TRADE OF IDEAS IN AFRICA AND THE WORLD**

**Résumé :** The feminist philosophy of S. de Beauvoir et de S. Fraisse is rethinking the social gender inequality as an intellectual man woman equity as the basis of social justice. This equity is indeed grounding the strong democracy that B. Mve Ondo and R. Barber are promoting. This text is retrieving the transformation of this exigency by the contemporary philosophy of language : this one conceived this exigency of an intellectual equity that is still depending upon a Platonist dualism between mind et body, as a human dialogical condition valid for every gender. The hermeneutical philosophy of Heidegger, Gadamer and Ricoeur has grounded the respect of this intellectual exigency upon a dialogical structure where everybody is thinking and speaking from the point of view of the other as well as from the point of view of the other that one is for oneself. This pragmatism dynamics of dialogue is setting, in the terms of R. Rorty, a reciprocal hope

for social partners concerning the respect of solidarity in case of consensual agreement. Contemporary philosophical anthropology of language of A. Gehlen and A. Tomatis allows us to-day to base this aesthetics of happiness upon the dialogical sharing of truth revealed par C. S. Peirce, H. Lipps and J. Poulain as a logical matrix of speech-acts. As the addressees that women are for themselves and as the judges of the truths that they are thinking and that they are expressing to their partners, women are indeed enjoying the same statute of intellectual parity and of intellectual equity as their gender partners as soon as they are able to let share these truths in their dialogues.

**Keywords:** feminism, dialogue, democracy, inequality, equity

### **Introduction.**

#### **De l'inégalité des genres au constat d'inéquité intellectuelle, la conséquence est-elle valide ?**

L'équité intellectuelle dans le commerce des idées semble acquise d'avance depuis la transformation radicale que Platon a opérée dans la réflexion collective et individuelle des Grecs. En établissant un dualisme entre l'esprit et le corps, cette équité a semblé s'imposer dans le dialogue socratique comme la seule norme à laquelle ce dialogue soumettait l'accord des partenaires en les obligeant à respecter les vérités avancées par autrui à la façon dont les énonciateurs étaient présumés respecter cette norme de vérité. Dans cet horizon, réaffirmé avec force par l'herméneutique contemporaine d'Heidegger et de Gadamer, les hommes et les femmes n'accèdent à leurs propres vérités tout comme à leur vérité commune qu'à travers ce dialogue : l'équité des rapports intellectuels entre hommes et femmes y semble garantie d'avance et ne pouvoir y poser aucun problème.

Les temps modernes n'auraient fait, quant à eux, que soumettre les pratiques des uns et des autres au commerce de vérité en fondant avec Fichte les conditions du droit naturel comme conditions d'échange des individus : la reconnaissance réciproque du droit des uns et des autres à exercer leur jugement sur les conditions nécessaires du vivre en commun paraît là encore garantie par leur liberté à respecter leur droit inné de s'exprimer et d'assumer les droits et les devoirs qui leur reviennent comme êtres raisonnables. L'équité intellectuelle semble y avoir été promue pour les deux genres comme base de la justice sociale.

Mais l'inégalité sociale généralisée entre les genres a fait naître de nos jours dans le monde post-moderne une conscience aiguë de l'inéquité intellectuelle des jugements portés par les deux genres l'un sur l'autre, voire même une conscience de l'irréconciliabilité de leurs analyses de cette situation. La contrainte de dialogue qu'a déclenchée cette conscience à travers l'expérimentation contemporaine des positions des uns et des autres permet-elle de surmonter ce clivage hérité de la modernité ? La conversation de l'humanité avec elle-même a-t-elle sur ce point atteint un seuil de non-

retour ? Ou l'équité des deux genres est-elle garantie par la faculté de juger qu'ils exercent à part égale dans leurs dialogues ?

## **1. Les intellectuelles ont-elles le droit d'affirmer qu'elles pensent ? La conscience moderne de l'inéquité intellectuelle dans le dialogue des genres**

L'expérimentation communicationnelle et sociale entre les deux genres l'un par l'autre semble fleurir comme jamais : elle bouscule toutes les positions acquises pour voir ce qu'il en sort. Quelle drôle d'idée par conséquent d'avoir à affirmer, avec Geneviève Fraisse, dans *La fabrique du féminisme* (2012) : « Le féminisme, ça pense ! ». Pourquoi donc être « féministe » ? Bien plus pourquoi devenir féministe et philosophe ? et être féministe parce que philosophe ? Le sort des femmes n'est-il pas d'ores et déjà plié depuis les Grecs, et ce, à leur avantage, puisqu'elles y semblent prises d'emblée dans des rapports d'égalité et de parité avec les hommes par une philosophie qui s'est tellement bien intégrée à toute culture que la femme devrait y être accueillie par tous de façon équitable : en se voyant attribuer l'honneur suprême de pouvoir penser et exprimer ses pensées à l'égal des hommes ? Comment être féministe et intellectuelle ? C'est une question qui semble aussi incongrue que l'était en son temps « comment être persan ? »

En quoi prétendre aujourd'hui être une intellectuelle pourrait-il être l'objet d'une revendication élevée auprès des hommes et exprimée entre femmes ? Dans son récent *Féminisme et philosophie*, Fraisse s'en explique de la façon suivante : dans cet engagement à penser, « l'engagement était une cause, et non une conséquence de la pensée, un socle où se placer pour réfléchir. L'implication politique allait de pair avec la curiosité intellectuelle. D'où, comme une évidence, l'insuffisance à revendiquer son camp ou à donner son opinion, puisqu'il ne s'agissait pas seulement de défendre une position mais d'en énoncer les conditions de possibilité. De ce point de vue, l'exemple clair peut être la mise en regard de Jean-Paul Sartre et de Simone de Beauvoir, à la fois intellectuels et écrivains. En substance, dit Sartre dans *Plaidoyer pour les intellectuels* (1972), l'intellectuel est celui qui se mêle de ce qui ne le regarde pas, quand Beauvoir, cela saute aux yeux, se mêle de ce qui la regarde dans ses livres *Le deuxième sexe* et *La vieillesse*. En ce sens le « privilège » de Simone de Beauvoir vient de cette écriture même par laquelle elle se donne une version multiforme de la place qu'elle se donne, au long de sa vie, dans un engagement aussi pratique que théorique. (...) Du coup, l'intellectuelle n'est pas seulement une éventuelle représentante de son époque, ici le renouveau du féminisme dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, elle est plus simplement, mais plus fortement, représentative, exemplaire. (...) Dans la tension entre la position (ou la posture) et le savoir, l'intellectuelle féministe choisit précisément de penser le « quoi » et de ne pas s'attarder sur le « qui », de penser le problème et non l'identité. » (Fraisse, 2020, p. 13.)

Chacun aura compris qu'il s'agit ici tout à coup d'une question cruciale pour cette « démocratie forte » à laquelle Bonaventure Mve Ondo, à la suite de B. Barber (1997, p. 137), aimerait nous voir participer de façon effective : en la vivant « comme un processus permanent de démocratisation, de mise en scène de tous les acteurs au sein d'un espace public de qualité et de règlement des crises sociales et des tensions entre les communautés. » (2014, p. 21). Car, dans notre société post-moderne où le statut d'intellectuelle est loin d'être accordé aux femmes comme ce privilège qu'il leur reviendrait de droit et comme s'il leur était aussi inné qu'on présume qu'il l'est aux hommes, il importe de prendre en considération la situation actuelle des rapports entre hommes et femmes dans le commerce effectif des idées qu'ils arrivent ou n'arrivent pas à établir entre eux. Qu'en est-il de l'équité de ces rapports ? ne s'impose-t-il pas de reprendre cette question à nouveaux frais ?

Car tout se passe comme si ce « commerce » demeurerait hypothéqué par le machisme le plus ordinaire, celui précisément qu'a institué la pensée platonicienne en faisant de l'être humain cet être dont l'esprit a à maîtriser son ennemi interne : ses désirs et son corps. L'on sait qu'un dénommé Hegel n'a pas hésité à refuser aux femmes l'accès à cet esprit qui devrait pourtant leur permettre de réaliser leur désir moral de maîtrise d'elle-même. Il avait beau affirmer que la conscience de soi est universelle, il ne l'a attribuée à la femme qu'avec une réelle parcimonie, non dépourvue d'ambiguïté. Pire, elle lui est même tout simplement refusée lorsqu'il s'agit pour lui de reconnaître qu'elle puisse avoir un accès à l'universel. Comme le souligne Solange Mercier-Josa, même si Hegel a refusé l'assimilation kantienne du mariage à un contrat portant sur la possession mutuelle du corps et de la vie du partenaire, sa définition du mariage peut être conçue légitimement comme un obstacle à l'émancipation des femmes. Comme « libre consentement de deux personnes à ne constituer qu'une seule personne, en renonçant, au sein de cette unité, à leur personnalité naturelle et individuelle » (1940, p. 200), il est aussi « libre abandon, par chacun des deux sexes, de sa personnalité propre et infinie » (1940, p. 206). Mais l'homme est dans la famille « l'élément extérieur » qui travaille et gère le patrimoine familial dans la société, tandis que la femme est « l'élément intérieur », attachée à sauvegarder la substance interne de la famille. La destination de la jeune fille est dans le lien du mariage et « les femmes peuvent certes être cultivées, mais elles ne sont pas faites pour les sciences les plus élevées, ni pour la philosophie, ni pour certaines formes d'art, qui exige quelque chose d'universel. Elles peuvent avoir des intuitions, du goût, mais elles n'ont pas d'idéal, aussi si elles sont à la tête du gouvernement, l'État est en danger, car elles n'agissent pas selon les exigences de l'universalité, mais au gré des inclinations et des opinions contingentes »<sup>1</sup>. C'est ainsi que ce philosophe moderne qui s'est arrogé sans vergogne un savoir absolu, entend priver les êtres humains du deuxième genre aussi bien de leur simple faculté de juger que de leur accès à la réflexion philosophique pour la simple raison qu'elles seraient « par nature » « lunatiques ».

Leur sexe les y prédisposerait donc à l'hystérie. Car comme y insiste G. Fraise, c'est le privilège de l'homme de pouvoir « oublier et faire publier son sexe lorsqu'il se place dans un lieu de pensée » (2008), les hommes, eux, semblent être « naturellement » sujets. Mais, dans ce cas, « pourquoi feraient-ils l'économie d'une étude du sexe

---

<sup>1</sup> § 166, addendum, p. 204-5. Voir les enseignements qu'en tire Solange Mercier-Josa, *Entre Hegel et Marx : points cruciaux de la philosophie hégélienne du droit*, Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 79-81.

masculin ? » Penser le féminisme n'est qu'une condition pour faire penser à chacun que les femmes, elles aussi, pensent et qu'elles sont, elles aussi, aussi « naturellement » sujets que les hommes : « « je suis une femme » est une condition de la pensée, cela n'implique ni une définition de ce qu'est cette femme, ni une certitude quant à la sexualité de cette femme-là ». Mais qu'on le comprenne bien : si toute femme accepte de penser cette pensée, elle ne cherche qu'à comprendre sa situation de femme, qu'à tourner le dos au malheur, qu'à atteindre le luxe de l'objectivité et de l'impartialité qui lui donneront la parité de jugement avec l'homme. En déssexualisant son cogito, elle ouvre un tribunal, celui de l'inégalité sociale, celui de l'inéquité du refus de parité : « le tribunal ouvert au procès de l'inégalité des sexes se déplace du côté de l'espace de vérité créé par le savoir et la connaissance ; en rupture avec le passé ». Aussi convient-il d'en finir avec ce que d'aucuns, à la suite de Hegel, s'empressent d'exiger qu'on traite : « de la condition féminine ». Demande-t-on à l'homme de parler de « sa condition masculine » ?

On pourrait donc se contenter de sourire de toute cela avec condescendance, voire aller jusqu'à se demander si Hegel et ses acolytes contemporains ne se satisfont pas d'approuver les leçons qu'ils croient pouvoir tirer de Molière : de *L'école des femmes*, de ses *Femmes savantes*, de ses *Précieuses ridicules*, voire même de son *École des maris*. N'a-t-on pas épuisé grâce à lui tout ce qu'on peut dire des femmes à propos de leurs interventions passées, présentes et futures dans le « commerce des idées » ? On pourrait même en rire si la fable proposée par Hegel ne prétendait justement fonder ses principes de la philosophie du droit sur la pure et simple influence qu'exerçaient les animatrices des salons français d'alors et sur la bienveillante ironie des penseurs et des écrivains qu'elles avaient l'honneur d'y inviter. Car elles répondaient alors à la même réaction de condescendance et d'insouciance de la part de ces derniers que celle qu'engrange aujourd'hui, de la part des intellectuels eux-mêmes, le féminisme qui ose aujourd'hui, devant eux, prétendre penser. La raison en est par trop simple et inquiétante : le féminisme ne prétend-il pas leur ravir ainsi leurs prérogatives, ces prérogatives qu'ont déjà validées à tour des bras les systèmes juridiques et moraux qu'il leur a plu d'inventer ? ce féminisme ne prétend-il pas leur imposer la culture des rêves romantiques où elles trônaient à l'égard des dieux de l'Olympe et où elles jouissaient précisément de régir à bon droit le commerce des idées en imposant à tous la loi de l'amour comme forme de vie ? Ce féminisme ne subvertit-il pas l'idéal de maîtrise et de souveraineté qui devrait demeurer l'apanage des hommes ? Dès lors n'est-il pas compréhensible que la pensée des intellectuels se prenne ainsi à conforter en eux, encore aujourd'hui, le machisme le plus ordinaire ?

Ils n'ont à mon avis aucune raison de s'en offusquer car ce féminisme ne semble leur donner que la plus belle des occasions de se réjouir : celle d'observer les femmes qui s'y adonnent, s'engouffrer dans la soumission à la morale platonicienne qui leur a si bien servi à eux-mêmes jusqu'à aujourd'hui ? Les revendications de ces dernières ne sont-elles pas la meilleure façon qu'elles aient de s'enfermer elles-mêmes dans le parc de la moralité philosophique ? pour y jouir en toute quiétude de leur émancipation juridique et politique à l'égard des hommes, à la façon dont les résidents des réserves d'indiens y jouissent des occasions de travail et des bénéfices de la société libérale ? Quant à elles, elles ne feraient que jouir des leçons d'émancipation de Maître Molière dans *L'école des maris*, à ceci près qu'elles ne montreraient aucun empressement à cesser de jouir de leurs libertés acquises, fussent-elles sexuelles, et que ces Eléonore post-modernes ne semblent éprouver aucun désir de retrouver leur barbon, un nouvel Ariste, pour s'adonner avec lui aux jouissances conjugales. Que n'a-t-on généralisé une fois pour toutes dans l'humanité

l'excision ! L'universalité de cette « pratique sanitaire » n'aurait-elle pas permis à chacune de s'approprier sainement l'exercice autonome et imperturbable d'une raison pratique appropriée à leur sexe ? et de s'émanciper ainsi une fois pour toutes de leur « nature » lunatique, voire lubrique ?

Ces considérations peuvent bien entendu faire sourire les suffragettes elles-mêmes : elles ont mis depuis longtemps tout leur bonheur dans la permission qui leur a été généreusement donnée de participer formellement à ce que Barber appelle « la démocratie faible », à se résigner à voir leurs destins et les destins des hommes réglés au plus haut niveau par les « *gentlemen agreements* » entre Présidents directeurs généraux des multinationales. Leur suffirait-il d'affirmer haut et fort qu'elles pensent pour pouvoir conquérir leur droit à juger des besoins universels de l'humanité au sein de l'opinion publique et à décider en commun avec les hommes des normes qui conviennent à tous ? Là encore Hegel ne leur laisse de chance d'y parvenir. Surtout pas à celles dont le cogito est situé en Afrique, car pour elles le couperet leur est réservé sans bienveillance et leur peine est double. Il répartit en effet allègrement aux uns et aux autres le destin qu'il réservait aux femmes en raison de leur « nature » lunatique : femmes et hommes sont cette fois la cible d'un unique jugement qui renvoie, comme dans le cas des femmes, leur humanité à leur « nature » : « L'Afrique est d'une façon générale repliée sur elle-même [...] D'une façon générale, nous devons dire qu'en Afrique intérieure, la conscience n'est pas encore arrivée à l'intuition de quelque chose de solidement objectif. [...] Les Africains ne sont pas encore parvenus à la reconnaissance de l'universel. Leur nature est repliement en soi [...] L'homme, en Afrique, est cet homme dans son immédiateté. C'est un homme à l'état brut. Par tout le temps pendant lequel il nous a été donné d'observer l'homme africain, nous le voyons dans un état de sauvagerie et de barbarie, et, aujourd'hui encore, il reste tel » (1996, p. 245.)

Aujourd'hui encore, en tout cas, la femme y semble contrainte à subir la destinée que lui réservait la dramaturgie hégélienne. Comme n'hésite pas à l'écrire récemment Catherine Coquery-Vidrovitch : « En raison du principe enraciné de séniorité, et du caractère globalement patriarcal des sociétés africaines anciennes, les femmes, en Afrique, sauf exception, n'ont pas joué de rôle public, donc entre autres de rôle politique explicite pendant la plus longue durée de l'histoire. Les variantes ont été multiples et très diversifiées d'un bout à l'autre du continent. Mais un point est sûr : les femmes ont occupé, dans la hiérarchie sociale, une position inféodée de « cadets sociaux » par rapport aux « anciens » de sexe masculin » (2014, p. 93). Bien plus, avec leur passage dans les villes, on assiste de plus en plus à une misère féminine flagrante : « À l'extrême bout de la marginalité, dans des villes disproportionnées à leurs activités, où le pouvoir politique se dilue et où les activités économiques ne suivent pas, une partie croissante des femmes, et parmi elles, la catégorie des plus démunies : veuves, filles-mères, orphelines..., est exclue de toute activité économique régulière. (...) La prostitution, devenue une sorte de mendicité déguisée, se développe. » (2014, p. 96). Dans la grande migration citadine, l'informel féminin y semble être la condition de leur survie en ville. À première vue les « *marketwomen* » exercent « leurs activités de petit commerce, devant la porte de leur

enclos pour satisfaire leurs besoins personnels d'argent de poche, de gâteries pour les enfants, de pagne ou bijoux, sources de prestige dans les cérémonies. (...) Mais en fait ce commerce s'avère en milieu urbain indispensable à l'alimentation quotidienne. Les femmes se sont glissées dans tous les interstices. Leur analphabétisme les incite à pratiquer la clandestinité, qui évite de grever leurs gains du paiement des impôts, de patentes ou de licences » (2014, p. 97-98). C'est ainsi que la traditionnelle vie à la maison de la femme comme épouse, mère et cuisinière s'est « modernisée » : en alourdissant la barque de ses activités essentielle à la survie commune. L'éducation des femmes ne les aurait-elle pas pourtant émancipées ? Car il s'agirait cette fois d'une modernisation plus positive, qui s'est imposée de nos jours et s'est systématiquement développée. Là encore il ne suffit pas d'incriminer la « tradition » : « La vérité est que deux conceptions de dépendance féminine, aussi contraignantes l'une que l'autre, se sont superposées pour renforcer la différence des sexes, qui n'étaient supposés ni apprendre ni faire la même chose. Ce qu'on sait très mal, c'est l'impact qu'a pu exercer ce mode de formation sur la mentalité des jeunes femmes, abandonnées en fait à l'entrée de la modernité sans avoir le droit d'y participer, d'une part au nom de la morale qu'on entendait leur inculquer, et d'autre part, parce qu'on leur avait refusé d'en apprendre les clés. » (2014, p. 101). On ne leur a pas expliqué comment tirer parti de leur savoir dans la vie sociale et politique : « Les Africaines ont été traitées par omission, ce qui évidemment rend compte de leur marginalité professionnelle. Mais le fait les a aussi rendues marginales sur le plan social. Car leur mise à l'écart concertée les a tenues éloignées des hommes, surtout des citoyens dits 'évolués', c'est-à-dire partie prenante, eux, de la 'modernité' à l'occidentale. (...) D'où le succès, en ville, des 'femmes indépendantes', les seules qui ont, d'une certaine façon, réussi à se libérer quelque peu de ce double carcan, mais qu'il ne devient possible de fréquenter que sous la forme d'un 'bureau' ou de deuxième épouse. La boucle est ainsi bouclée : la fille « libre », doublement dressée à l'obéissance et à la soumission, se révolte à la fois contre les dures contraintes anciennes et contre l'infériorité de sa condition moderne ; elle échappe à tout, mais hors normes et hors morale. Elle n'a le choix qu'entre se replier sur l'« informel » ou bien confondre sa liberté avec la facilité. » (2014, p. 101). Du côté masculin, la situation n'est pas plus favorable et ce, au niveau intellectuel : « depuis l'effondrement économique des années 1990, en dépit de la vitalité politique des jeunes, le découragement touche de plus en plus et de façon privilégiée les jeunes intellectuels, pour leur quasi-totalité encore de sexe masculin » (2014, p. 107). Il n'en reste pas moins que face à la désespérance des jeunes hommes face à la mondialisation, « les femmes accédant aux carrières 'modernes' n'en existent pas moins. Car ce sont les femmes qui assument de plus en plus. C'est sans doute la raison pour laquelle l'idée se banalise d'un avenir africain qui serait *aux mains des femmes* ». Elles sont de plus en plus à recevoir de l'université leur formation dans l'enseignement supérieur : « Comme partout dans le monde, les filles travaillent davantage que les garçons à l'université, car elles ont tant à prouver. Elles en sortent donc mieux diplômées, ce qui a commencé à provoquer, de la part du genre masculin, des réactions ultraconservatrices

visant à limiter le pouvoir montant du genre féminin (notamment par le biais de codes de la famille rétrogrades). Il est important de préciser que ce machisme parfois virulent déborde largement le seul monde musulman » (2014, p. 108).

Mais en quoi pourraient-elles participer à la démocratisation des rapports entre les genres de façon aussi intellectuelle et forte que celle que G. Fraisse l'attend des femmes « modernes » d'aujourd'hui ? L'effet intellectuel attendu de S. de Beauvoir ne pouvait être que d'harmoniser et de légitimer la liberté de jugement et de vie qu'elle et Sartre s'étaient accordée l'un à l'autre. À ce titre, leur pratique de réflexion littéraire et philosophique s'est avérée fidèle à ce que Kant attendait de l'exercice de la faculté de juger et de son intégration au *sensus communis* : « sous ce terme, il fallait comprendre (à ses yeux - IAM) l'idée d'un sens que chacun possède, c'est-à-dire une faculté de juger qui dans la réflexion, tient compte en pensant (*a priori*) du mode de représentation des autres pour appuyer son jugement sur la raison humaine en général et échapper ainsi à l'illusion qui, dans des conditions particulières et subjectives pouvant facilement être considérées comme objectives, aurait sur le jugement une influence néfaste. Ce résultat s'obtient en comparant son propre jugement aux jugements des autres, moins aux jugements réels qu'aux jugements possibles et en se mettant à leur place, mais en faisant abstraction des limites que manifeste accidentellement notre propre jugement ; on y arrive en négligeant le plus possible la matière dans notre état représentatif, c'est-à-dire la sensation et en prêtant son attention uniquement aux propriétés formelles de la représentation. » (Kant, 1951, p.116). Même si cela peut paraître artificiel, ajoute Kant, il n'en est rien car, pour lui, « en soi rien n'est plus naturel que de faire abstraction de l'attrait et de l'émotion quand on recherche un jugement qui doit servir de règle générale. Les maximes du sens commun peuvent servir à commenter les principes de cette critique : 1° penser par soi-même ; 2° penser en se substituant à autrui ; 3° penser toujours en accord avec soi-même. La première maxime est celle d'un esprit sans préjugés, la deuxième, celle d'un esprit élargi ; la troisième celle d'un esprit conséquent. » (1951, p.117). La troisième maxime est supposée régler pour Kant la pensée philosophique. Après avoir pris de la distance par rapport à son propre jugement en se plaçant du point de vue d'autrui pour juger ce jugement, reste à opérer le plus difficile : « la troisième maxime, celle de la pensée conséquente est la plus difficile à réaliser : on le peut qu'en combinant les deux premières et après avoir acquis la maîtrise en cet art après maint exercice. On peut dire que la première de ces maximes est celle de l'entendement, la seconde, celle du jugement et la troisième, celle de la raison. » (1951, p.117-118).

Seul cet art du jugement pouvait aux yeux de Kant engendrer l'art de penser librement et de régler la production de sa propre autonomie en se rendant fidèle à ce que l'anthropologie d'un point vue pragmatique exigeait de chacun qu'il soit : un être libre. Pour S. de Beauvoir, la liberté en question ne pouvait s'inventer qu'en s'inventant elle-même sans soumettre son jugement à celui de Sartre mais en tenant compte tant de ses émotions intersubjectives à lui que de ses siennes propres. Elle a réussi à partager avec ses lecteurs son écriture littéraire tout comme sa pensée philosophique « féministe » en





parvenant à mettre à distance de leurs émotions alors que l'horizon de pensée français restait dominé par la croyance hégélienne en l'impuissance historique de la pensée, héritée d'Alexandre Kojève, et par l'adulation du chamanisme lacanien héritée de Freud.<sup>2</sup> Son travail critique de réflexion sur elle-même et sur leur couple porte autant sur l'*hybris* des attentes de femmes à l'égard des hommes que sur l'*hybris* des attentes des hommes à l'égard des femmes. Et l'on peut dire que pour toute leur génération, leur pensée a réussi à se faire partager jusqu'à conduire à prendre des décisions politiques qui, sans elle, n'auraient vraisemblablement pas été possibles. Pour ce qui a trait à la question des genres, il est clair que cette pensée qui ne regardait apparemment qu'eux et leur relation personnelle, a été particulièrement efficiente lorsqu'il s'est avéré nécessaire pour les avocats, les membres de l'assemblée nationale et les membres de l'exécutif de faire adopter une loi comme celle de l'avortement. Proposée et défendue par Simone Veil, elle traduisait cette pensée partagée en commun en accordant la liberté à chaque femme de disposer elle-même de son corps et l'on connaît toutes les résistances qu'elle a soulevées et a dû surmonter. Pour ce qui a trait à la question de l'humanité, leur pensée commune de la liberté a été d'un grand poids lorsqu'il s'est agi d'abroger la peine de mort, c'est-à-dire de reconnaître le droit de tous à la vie en reconnaissant la liberté et la dignité humaine présente en toute décision, voire chez les criminels eux-mêmes, et d'en dériver le devoir de respecter une solidarité de tous à l'égard de tous.

Mais tout cela ne se pense-t-il pas et ne se communique-t-il pas qu'en favorisant l'*hybris* moderne de la pensée, son *hybris* typiquement moderne : l'*hybris* de la pensée à l'égard d'elle-même ?

Leur pensée a beau paraître reposer sur des idéaux typiquement modernes, elle accompagne pourtant l'expérimentation contemporaine d'une communication de tous avec tous dont elle a été un témoin privilégié. Elle rendait compte de la nécessité de modifier les régulations antérieurement acquises des relations entre femmes et hommes. À ce titre, elle a aidé à surmonter la conscience que la modernité avait de pouvoir hériter des traditions à travers des institutions telles que le mariage et de les ajuster à d'exigences plus modestes et plus fortes. Elle a posé des jalons permettant de reconnaître l'*hybris* qui habitait à la fois ces traditions et leurs propres exigences, ouvrant ainsi la voie, sur le vif des sentiments, à une herméneutique comparée de la modernité et du présent.

## **2.La métamorphose herméneutique du dialogue des genres : l'équité présupposée**

La métamorphose herméneutique de la question des genres commence en effet par nous faire admettre que nous ne sommes pas les dieux de notre genre ni ceux de l'autre genre et que nous ne pouvons maîtriser de façon aussi magique que l'entendait Fichte l'entretien que ces genres sont voués à mener entre eux. Cette métamorphose a emprunté

---

<sup>2</sup> Voir à ce sujet V. Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1977)*, Paris, Minuit, 1979 et *L'inconscient malgré lui*, Paris, Minuit, 1977.

en effet les voies herméneutiques frayées par Martin Heidegger et développées par Hans-Georg Gadamer : en découvrant que les maximes kantienne étaient loin de n'être que des maximes de pensée, mais qu'elles appartenaient à la seconde « nature ontologique » de l'être humain, à sa nature communicationnelle. C'est de cette métamorphose que Sartre et Beauvoir ont été les échos. Car c'est elle qui a fait admettre que l'être humain se faisait être ce qu'il était parce qu'il ne pensait et ne dialoguait avec lui-même qu'à partir d'autrui et qu'il ne pouvait trouver de matrice d'existence que dans le dialogue. Loin de n'être qu'une autosition magique de soi par soi à l'aide de la pensée, l'être humain se révèle à lui-même ne pouvoir surmonter son hiatus vital, son angoisse et sa déréliction qu'en trouvant sa vérité dans l'anticipation de soi qu'il projette dans le monde à chaque pensée et à chaque parole, en prenant le point de vue d'autrui. Il en va donc également ainsi des protagonistes des deux genres lorsqu'ils s'abordent expérimentalement hors de leur différend.

Car ils ne peuvent s'aborder l'un l'autre qu'en se produisant comme êtres de vérité. La vérité de leur dialogue et de leurs énonciations les précède comme énonçant leur propre vérité. Heidegger transfère ainsi l'expérience des jugements synthétiques *a priori*, liée à l'impossibilité de penser le réel sans le penser identique à ce qu'on en pense, dans l'expérience du dialogue en s'aidant des leçons de Platon et d'Aristote. Parce que nous savons depuis Platon que l'âme n'est qu'un dialogue avec elle-même, lorsque nous apprenons d'Herder et d'Humboldt que l'homme est langage, il nous apparaît que la vérité de l'énonciation ne peut se réduire à la vérité de l'énoncé descriptif : à dire ce qu'on sait de cet objet, mais que la vérité de l'énonciation est immanquablement l'expression de la vérité de l'énonciateur. La réflexion de l'identification de l'être humain au langage se réfléchit dans l'usage de ce langage à la fois de façon vécue, de façon pensée, dans sa pratique comme dans la théorie qu'elle se donne d'elle-même en faisant apparaître l'identification de l'usager à la vérité de lui-même qu'il y exprime. Cette identification à la vérité se révèle être « le mode le plus authentique de l'être. »<sup>3</sup> Car ce mouvement de communication originaire structure formellement le souci qui s'exprime à travers tout projet de soi dans la pensée ou la parole et il fait de la communication l'*a priori* qui porte tout *a priori* : pour exister de quelque manière que ce soit, l'être humain est ontologiquement appelé à « s'anticiper soi-même en se trouvant toujours déjà auprès de son monde », ce mouvement originaire qui anime « le souci de soi et de sa propre existence (*Sorge*) » (Heidegger, 1976, p. 235). Aussi ce souci, cette adhérence au projet de soi dans le monde, se reconnaît-il lui-même ou non dans les pensées qu'il n'a pas pu décider de penser avant de les penser : il peut se comprendre lui-même dans cette pensée ou non, il peut s'y rendre authentique ou inauthentique selon qu'il se reconnaît ou non dans ce projet de lui-même. S'il s'y reconnaît, en s'y comprenant comme actualisant une véritable possibilité de lui-même, s'il ne s'y reconnaît pas, en comprenant qu'il n'est pas ce qu'il lui est arrivé de penser. Il peut être présent à soi en étant présent aux choses et au

---

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Die Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Francfort, Klostermann, 1976, p. 191. Cet ouvrage retranscrit les cours donnés par Heidegger en 1925-26. Ceux-ci sont antérieurs à *Être et temps*.

monde, il peut aussi ne pas l'être. Il peut s'aliéner dans les choses, dans l'objet de son souci et laisser déterminer sa vie par l'objet de son souci lorsqu'il ne veut que l'avoir à disposition.

Heidegger joint à ce dialogue avec soi animé par le souci, le dialogue avec autrui non comme une application de celui-ci dans celui-là, mais comme une structure de dialogue aussi originaire que le dialogue avec soi. Inspiré par les leçons posthumes de son adversaire théorique, Hermann Cohen<sup>4</sup>, il reconnaît que l'être souci et l'être avec autrui ont beau avoir été dévoilés comme deux structures originaires de l'être humain par le judéo-christianisme, elles constituent à elles deux les structures anthropologiques déterminantes des êtres humains. Comme l'être souci de soi authentique mesure son authenticité à la liberté d'être ou non son projet et son inauthenticité à sa compulsion à rester auprès des choses et dans son avoir, le rapport de dialogue authentique à autrui mesure son authenticité dans la liberté qu'il laisse à autrui d'être identifié à ce qu'il lui dit ou non. L'être avec autrui qu'on s'y fait être est un être irréductible, indépendant de l'être avec soi, « car autrui, le Tu n'es pas quelque chose comme un second Je, en vis-à-vis duquel je me pose. L'être-là ne fait l'expérience d'autrui qu'en faisant l'expérience d'être avec lui dans un monde, qu'en faisant l'expérience d'autrui : qu'en le découvrant identifié à son propre être là pour autrui. Il partage avec moi le voir et le comprendre de la chose dont on parle mais aussi le voir et le comprendre de notre être l'un avec l'autre. L'être avec l'un avec l'autre et l'être, l'un envers l'autre dans un être là commun est, en tant que rapport existentiel réel, également toujours déjà un être dans le monde avec et envers autrui et ainsi un souci du monde porté l'un avec l'autre et l'un pour l'autre. Il peut leur rester extérieur, mais il peut dériver de l'être avec autrui que nous y sommes déjà. Ainsi se manifeste ou non un ancrage particulier de l'être l'un avec l'autre de la sollicitude (*Fürsorge*) dans le « se soucier du monde lui-même comme un se soucier commun du même monde ». Ce se soucier commun se découvre lui-même authentique de l'un et de l'autre selon qu'il parvient à renoncer à lui-même et s'y découvre libre : s'il n'est ni rivé à son propre souci, ni rivé à ce mode commun d'être auprès du monde avec autrui. Il est facile de comprendre que c'est à travers cette leçon de la phénoménologie existentielle d'Heidegger que Sartre et Beauvoir ont tenté de déchiffrer les rapports des deux sexes comme des deux genres afin de les élever à l'intelligible.

Le mérite de l'herméneutique de Gadamer est d'avoir érigé le rapport de compréhension mutuelle qui n'existe que dans le dialogue, en rapport originaire de production de soi à partir de lui. Alors qu'Heidegger garde de la modernité le rapport d'énonciateur comme rapport premier de production de soi dans sa propre vérité, Gadamer fait valoir ce rapport d'écoute qui anime et contrôle ce projet individuel ou commun de soi dans le monde. Il prend au mot le rapport d'authenticité éthique visé par Heidegger lorsqu'il décrit l'expérience du souci en l'identifiant au rapport d'auto-compréhension lui-même : il y parvient en métamorphosant ce rapport d'énonciateur en

---

<sup>4</sup> H. Cohen, *Religion de la raison tirée des sources du judaïsme*, Paris, PUF, 1994 (publié à titre posthume en 1919).

rapport avec l'allocutaire qu'on est pour soi et qui meut notre être pour la vérité. C'est comme allocutaire de soi qui se reconnaît ou non dans cette pensée qui lui est venue à l'esprit sans qu'il puisse le décider, qu'il y reconnaît sa vérité, qu'il s'y comprend : il se découvre impliqué dans sa vérité, déjà identifié à sa vérité d'énonciateur ou d'être pensant. Mais il ne peut faire reconnaître celle-ci que pour autant qu'il peut la faire partager. Il ne saurait donc y avoir une vérité du sujet de l'énonciation qui ne soit également celle de son allocutaire, qui ne mette l'un et l'autre face à une réalité commune : leur réalité de communication qui leur permet de se comprendre et de transformer ou non leur compréhension en entente consensuelle. Cette vérité, aussi contingente, événementielle qu'irréfragable apparaît comme une présupposition commune, gagnée à la force du dialogue, comme une vérité qu'ils ne peuvent dénier d'eux-mêmes et mettre en question sans se mettre en question eux-mêmes, mais aussi comme une vérité à laquelle ils n'auraient pu parvenir d'eux-mêmes, sans passer par le dialogue.

Mais cette « seconde nature commune » de dialogue, que les interlocuteurs assument autant en dialoguant avec eux-mêmes qu'en dialoguant avec autrui, ne les contraint-elle pas à se remettre constamment en question ? Toute réponse sur laquelle ils s'accordent doit également pouvoir être identifiée comme une question qu'il s'agit pour eux de reconnaître comme telle pour pouvoir être ce qu'ils ont à être. Autant l'événement de la compréhension d'autrui et de la compréhension mutuelle oblige les interlocuteurs à respecter ce dernier, autant son contenu change-t-il nécessairement, interdisant précisément qu'on en absolutise la vérité. On comprend autrui, répète inlassablement à qui veut l'entendre Gadamer, d'une façon différente de la façon dont il se comprend. On se comprend soi-même également toujours différemment. Le fleuve de la compréhension est héraclitéen, on ne s'y baigne jamais dans la même compréhension. Car on ne peut faire l'expérience de comprendre para-psychologiquement la même chose qu'autrui dans l'accord d'entente auquel on parvient. On le comprend donc toujours autrement qu'il ne se comprend lui-même, et il en va nécessairement de même de la compréhension que l'on a de soi-même comme allocutaire de l'énonciateur que l'on est pour soi-même.

Cette altération permanente du comprendre et sa mobilité nécessaire sont des marques de notre finitude, tout comme la nécessité de passer par autrui pour nous comprendre nous-mêmes : on s'y confronte à ce qui en autrui nous résiste parce qu'il s'agit de ce qui en l'autre est autre que nous et qu'il est toujours possible qu'autrui ait raison<sup>5</sup>. C'est en ce sens que l'herméneutique du dialogue est d'emblée philosophique. L'impératif socratique de connaissance de soi ne peut être suivi et ne nous révèle ce que nous sommes qu'en faisant accepter à la pensée ce qu'elle ne peut accepter : la finitude de l'être humain qui la porte. « Connais-toi toi-même » veut dire : « Reconnais que tu n'es qu'un homme et non un Dieu », n'hésite pas à rappeler constamment Gadamer (1981, p. 893). Il est facile de voir que si l'on applique ce conseil à l'agonistique des genres, il

---

<sup>5</sup> C'est précisément ce rapport qui a été développé dans toute son amplitude et ses implications herméneutiques par Paul Ricoeur dans son ouvrage *Soi-même comme un autre*, Paris, Ed. du Seuil, 1990.

est relativement aisé de comprendre qu'on n'y atteint quelque résilience que ce soit qu'en renonçant à l'hybris qui motivait ces genres à désirer une maîtrise mutuelle, que ce soit celle des machistes ou celle des féministes.

### 3. La sagesse pragmatiste de l'équité dans la solidarité

Loin de se réduire à cet idéalisme gothéen qui se développe à travers *Vérité et méthode* aussi bien que dans *Qui suis-je et qui es-tu*<sup>6</sup>, la sagesse pragmatiste de Richard Rorty se greffe sur cette herméneutique platonicienne pour confronter cette herméneutique aux difficultés de cette expérimentation totale de l'être humain qu'elle accompagne vaillamment. Sa sagesse a à cœur de souligner que le langage n'exprime pas que des pensées, mais également des ordres, des conventions, des normes, des états d'âme, tout ce que les jeux de langage wittgensteiniens présupposaient de phénomènes mentaux et physiologiques harmonisés comme formes de vie. Et il soutient que le langage répond à un usage communicationnel, au sens où il fait naître la vérité, non pas de l'analyse logico-symbolique des énoncés, mais plutôt de la conversation libre associée à des pratiques langagières intégrant en elles-mêmes consciemment le phénomène dialogique. Cette conversation libre a force transcendantale au sens que les philosophes allemands contemporains donnent à ce terme car elle met les interlocuteurs en présence de leurs expériences mêmes, celles qu'ils ne font qu'en se transmettant la possibilité d'y accéder.

La conversation libre effectuée à cet égard ce que Kant attendait de la démonstration philosophique. Celle-ci n'était effective qu'en présentant les réalités dont elle devait prouver l'existence. Ici c'est la conversation elle-même qui met les interlocuteurs qui dialoguent devant l'expérience qu'ils se montrent mutuellement en parlant, et ce, du seul fait qu'ils se la rendent présente à l'aide de leurs paroles. Mais cette réalité n'est plus comme chez Kant une réalité nouménale ou phénoménale distincte des concepts et des expériences sensibles qui s'y relient. Cette réalité est celle d'une solidarité communicationnelle en acte de se produire dans le dialogue : elle s'y produit de façon à la fois sensible et intellectuelle, comme bonheur contingent de compréhension mutuelle et comme bonheur chargé de tous les succès de vie qu'il incite à déployer.

Chez R. Rorty, l'herméneutique pragmatique de la discussion annule effectivement l'idée d'une régulation métathéorique, logico-symbolique, de la pratique langagière. Le langage y apparaît comme une institution qui n'a de signification effective qu'auto-référée. Le langage n'est langage, il n'a de force et de cohérence interne, que référée à lui-même. L'autoréférence des actes langagiers garantit l'échange mutuel, la conversation sans contrainte, l'interaction communicationnelle. Cette identité à soi du langage est auto-détermination du langage par le langage comme condition de possibilité de l'interaction communicationnelle. Ce qu'il y a de pragmatique dans la pratique langagière est qu'elle démystifie ainsi la science du langage comme discipline spécifique permettant aux choses

---

<sup>6</sup> Cf. H.- G. Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Gallimard, 1996 et *Qui suis-je et qui es-tu ? Commentaires des cristaux de souffle de Paul Celan*, Arles, Actes Sud, 1987.

d'apparaître et d'être pour remettre en scène les phénomènes vitaux dont ont besoin les interlocuteurs pour compléter leur bonheur de parole.

La sagesse pragmatiste de R. Rorty est à cet égard aux antipodes des philosophies cartésiennes du langage et des principes de symbolisation logico-mathématiques. Thèse édifiée essentiellement sur la base d'un *behaviorisme herméneutique*, elle se dispense de présenter une théorie des actes de parole qui aurait à exhiber les règles conscientes supposées associées aux actes d'énonciation de promesses, de conseil, d'ordre, etc., et supposées suivies pour que ces actes soient reconnus valides. Son credo est de supposer que seul l'accord existant entre deux interlocuteurs et produit par l'adhérence de chacun à la compréhension de ce qu'il dit et à la compréhension de ce que dit le partenaire règle la confiance dans les connaissances à la façon dont elle règle l'adhérence des acteurs à leurs intentions d'action. Mais ce que le behaviorisme permet à Rorty d'ajouter à l'herméneutique purement platonicienne de Gadamer est qu'en donnant une base à la fois transcendante et empirique au consensus, il puisse rendre compte de la créativité de l'imagination aussi bien que du jugement de l'allocutaire qu'elle produit alors en nous. Aussi la solidarité constitue-t-elle une réalité anthropologique que l'on doit accepter comme telle. Il est impossible de sortir de ce contexte pour la justifier, mais elle est la mesure de toute justification. La sagesse pragmatiste donne donc à la solidarité une sorte de fondation herméneutique qui autorise Rorty à corriger les excès d'un consensus qui pourrait être aveugle et cruel en appelant à la littérature dans *Contingence, ironie et solidarité*<sup>7</sup> pour retrouver dans l'usage même du langage ce que Kant avait réservé au jugement esthétique : c'est l'usage même du langage qui nous transforme tous déjà en ironistes libéraux du seul fait que nous nous faisons comprendre par autrui aussi bien que par nous-mêmes. La raison en est simple : nous nous y imaginons toujours nous-mêmes les modes de réconciliation avec autrui et avec nous-mêmes qui nous paraissent nécessaires. Tel serait bien entendu ce qui constituerait le sens de l'équité réglant non seulement les rapports des hommes aux femmes, mais les rapports de tous les êtres humains entre eux.

En enracinant l'usage du langage dans la sensibilité du vivant, Rorty transforme de façon importante, voire radicale la conception kantienne classique de l'usage des jugements réfléchissants tant chez les interlocuteurs que chez les lecteurs d'une littérature qui parvient à identifier les formes réelles que peuvent prendre ces réconciliations dans cette expérimentation de soi et d'autrui par le consensus. Le jugement esthétique kantien permettrait de penser une communauté humaine sensible en faisant penser une réconciliation entre la sensibilité et l'intelligence dans l'homme puisqu'il s'y agissait d'éprouver du plaisir (sensible) à la perception d'une forme (abstraite). Ni les animaux ni les purs esprits ne sont sensibles au beau : « La beauté n'a de valeur que pour les hommes, c'est-à-dire des êtres d'une nature animale mais cependant raisonnable, et cela non pas en tant qu'êtres raisonnables mais aussi en tant qu'ils ont une nature animale. » (Kant, 1951, p. 45). Ce que Kant appelait *le sensus communis aestheticus* (1951, p. 108) est ainsi

<sup>7</sup> Cf. R. Rorty, *Contingence, ironie et solidarité*, Paris, Armand Colin, 1997.

pour Rorty incarné, incorporé dans le dialogue et met en œuvre un sens de solidarité qui devient la mesure de l'équité de ce dialogue. La solidarité constitue une réalité anthropologique que l'on doit accepter comme telle. Il est impossible de sortir de ce contexte pour la justifier de l'extérieur. La sagesse pragmatiste donne donc à la solidarité une sorte de fondation herméneutique. La solidarité s'interprète elle-même et l'on n'a pas à sortir du contexte des jeux de langage pour définir la rationalité commune. La solidarité possède déjà d'elle-même une structure herméneutique dans le dialogue lui-même.

Ainsi, la conceptualité de la solidarité ne saurait être rapportée à un sujet transcendantal, elle émerge de la réalité du dialogue, de la pratique sociale de la communication et peut faire reconnaître sa puissance de réconciliation dans l'écriture littéraire. Les lecteurs de cette écriture sont invités par les écrivains à souscrire créativement et de façon justificative aux formes ironiques qu'ils leur présentent dans l'usage spécifique qu'ils font du langage. À la différence des sujets kantien, ils recourent au jugement historique que ceux-ci portent sur leurs relations sociales et politiques. Car il n'y a pas pour lui de sujet abstrait, indépendant de l'espace communicationnel, mais seulement des individus historiques, déterminés par le contexte social de leurs interactions. Comme pragmatiste et herméneute, le philosophe américain

conçoit les relations inter-discursives sur le modèle des divers fils d'une conversation possible, une conversation qui ne présuppose aucune matrice disciplinaire unissant les interlocuteurs, mais où subsiste un espoir d'aboutir à un accord tant que dure l'entretien. L'espoir en question ne vient d'ailleurs pas de ce qu'on trouve un terrain préexistant d'entente qui attendait qu'on le découvre, mais, simplement, qu'on finisse par se mettre d'accord ou, du moins, qu'on aboutisse à un désaccord passionnant et fructueux (R. Rorty, 1997, p. 352.)

#### **4. La culture dialogique de l'équité entre hommes et femmes**

La solidarité se déploie et prend forme en unités intellectuelles et intelligibles, et chaque partenaire comprend ces unités intelligibles. R. Rorty rejoint ici W. Dilthey : de façon analogue à la démarche de W. Dilthey qui établissait clairement que le contexte structurel de la vie est déterminé par une relation du tout et des parties<sup>8</sup>, R. Rorty pense que la solidarité est déterminée par le contexte communicationnel et se fonde sur la relation d'identification de l'énonciateur à ses interlocuteurs. Chaque interlocuteur exprime des croyances qui n'ont pour lui de signification que pour autant qu'elles se déterminent en fonction de celles des autres. La solidarité se trouve présupposée de la même manière que l'unité d'une vie s'exprime en chacune de ses parties et que l'horizon d'interprétation était présupposé en toute compréhension par H.-G. Gadamer. C'est ainsi que R. Rorty se révèle dans sa pratique argumentative beaucoup plus radicalement philosophe qu'il ne voulait l'admettre. Par l'usage qu'il opère lui-même de son propre

---

<sup>8</sup> Il s'agissait pour Dilthey de saisir la vie elle-même dans sa diversité et sa profondeur dans le monde historique : « comprendre la vie à partir d'elle-même ». Cf. Wilhelm Dilthey, *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit* (1883), in *Œuvres complètes*, vol. 1, trad. Sylvie Mesure, Paris, Les Editions du Cerf, 1992, p. 39.

discours en totale cohérence avec sa description du langage dont il tient pour vraies quoi qu'il en ait, il nous fait passer de la solidarité de compréhension mutuelle seulement présentée et contemplative à la solidarité démontrée de façon justificationnelle et donc accessible à tous les allocutaires intellectuels que nous sommes dans nos paroles aussi bien que dans nos pensées. À l'instar de Peirce qui se proclamait kantiste dans sa promotion du « sens commun critique »<sup>9</sup>, il est évident qu'il pense alors comme Kant « qu'on pourrait plus justement donner au goût le nom de *sensus communis* qu'au sens commun et que le jugement esthétique mériterait plus que le jugement intellectuel d'être appelé un sens appartenant à tous, si l'on veut bien appeler sens un effet de la simple réflexion sur l'esprit ; car on appelle alors sens le sentiment du plaisir. On pourrait même définir le goût la faculté de juger de ce qui rend notre sentiment universellement communicable dans une représentation donnée, sans l'intervention d'un concept. » (Kant, 1951, p.118)

Comme conversation libre qui rend possible l'émergence du consensus sensible avec soi, la littérature de ses héros littéraires, Nabokov, Orwell et Proust, etc., produit sur chacun les mêmes effets que ceux que Kant, et Gadamer à sa suite, attribuaient à la poésie : « Elle développe l'esprit en libérant l'imagination et en offrant dans les limites d'un concept donné et la diversité infinie des formes qui peuvent lui convenir, celle qui lie la présentation de ce concept à une plénitude de pensées à laquelle aucune expression du langage n'est complètement adéquate, et qui s'élève par suite esthétiquement à des idées. Elle fortifie l'esprit en lui faisant sentir sa faculté libre, spontanée, indépendante de toute détermination naturelle, pour contempler et juger la nature comme un phénomène en se plaçant à des points de vue que celle-ci n'offre pas par elle-même dans l'expérience, ni aux sens, ni à l'entendement et pour l'utiliser en quelque sorte comme un schème pour le suprasensible ; elle joue avec l'apparence qu'elle provoque à volonté, sans tromper cependant, car elle-même déclare que son œuvre est un simple jeu que l'entendement peut employer toutefois d'une façon conforme à son but. » (Kant, 1951, p. 144). Et l'auteur d'accompagner cette considération intellectuelle d'un aveu approprié : « Je dois avouer qu'une belle poésie m'a toujours procuré une pure satisfaction. » (Kant, 1951, p.145)

Mais ce que Kant et Gadamer attribuent à la poésie comme lieu d'une expérience de la liberté d'un imaginaire créatif est exactement ce que Rorty attribue à bon droit non seulement à la littérature mais à l'échange dialogique lui-même. A bon droit, parce que nous savons depuis G. Humboldt, G. Mead et A. Gehlen<sup>10</sup> que l'être humain a besoin du langage pour pouvoir vivre. Comme avorton chronique né un an trop tôt, il a besoin de faire parler le monde pour pouvoir le percevoir physiologiquement, avec les yeux mêmes,

---

<sup>9</sup> C. S. Peirce, *Issues of pragmatism*, in *Collected Papers*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, Vol 5, p.304. « La philosophie du sens commun critique est tout à fait justifiée à s'intituler ainsi (...) pour la simple raison que ce n'est qu'une modification du kantisme. Le présent auteur était un pur kantiste jusqu'à ce qu'il soit contraint par étapes successives au pragmatisme. Le kantiste n'a qu'à abjurer du fond du cœur la proposition selon laquelle la chose en soi est concevable, fût-ce indirectement, puis de corriger les détails de la doctrine kantienne en conséquence et il découvrira qu'il est devenu un philosophe du sens commun critique ».

<sup>10</sup> Cf. G. Humboldt, *Sur le Kavi et autres essais*, Paris, Seuil, 1974 ; A. Gehlen, *L'homme*, Paris, Gallimard, 2020.



en harmonisant ce qu'il voit à ce qu'il entend de ses propres sons. Cette écoute gratifiante guide ses énonciations comme elle guide l'usage des cinq sens et instaure ainsi une harmonie originaire avec le monde, avec autrui et avec lui-même, une harmonie qui lui donne seule la capacité de jouir de la réalité en se la faisant paraître devant les yeux. Cette fixation à l'écoute, la pensée ne fait que la réfléchir en faisant jouir d'elle-même indépendamment de la présence de ce réel lorsque l'enfant s'abstient de l'énoncer. Mais comme nous l'apprenons Alfred Tomatis<sup>11</sup>, écoute, parole et pensée ne sont gratifiantes que parce, par elles, il jouit de l'anamnèse de la voix de la mère entendue dans le sein maternel et retrouve ainsi le bonheur d'harmonie avec le monde, avec autrui et avec lui-même à chaque fois qu'il parle ou pense.

Le schème d'élaboration suprasensible tendue vers une jouissance de la liberté se trouve ici enraciné par la parole dans sa projection dialogique vers l'accord de compréhension et d'acquiescement d'autrui : elle nous fait faire, d'elle-même déjà, l'expérience d'un imaginaire créatif. L'œuvre d'art n'ajoute à cette expérience que la conscience de perfection dans la position de l'existence et la conscience du bonheur d'harmonie : l'artiste y anticipe son être au monde et le monde lui-même comme une réponse globale parfaite à ce qu'il y perçoit avoir besoin d'être et devoir être. Cette anticipation artistique fait venir à l'existence avec elle-même celui qui la produit et la reçoit ainsi que le monde qu'elle y fait percevoir et dont elle fait jouir. L'œuvre d'art comme le poème présentent cette anticipation d'harmonie entre l'être humain, ses lecteurs et le monde en réfléchissant la conscience finale de leur désir commun d'harmonie dans l'harmonie du matériau même dont elle se sert pour devenir dialogue : un type ou un autre d'harmonie entre sons émis et sons entendus pour le poème, une harmonie inter et intrasonique pour la musique, et ainsi de suite. C'est ainsi que l'œuvre ou le poème font venir à l'existence une modalité d'harmonisation de l'être humain au monde en la faisant ressentir comme telle à son créateur, l'artiste, comme à ses récepteurs, les contraignant à s'en gratifier, mais également à interroger le dialogue auquel incite cette gratification ou « cette délectation » entre eux et l'œuvre.

Le sens commun esthétique que Rorty transfère dans cette dynamique esthétique du rapport dialogique, fait de celui-ci une sorte d'expérience qui n'existe qu'en postulant elle aussi sa propre perfection : sa capacité à engendrer ce rapport et à en jouir dans l'énonciation aussi bien que de jouir de l'expérience d'accord avec autrui dans la réponse de dernier ainsi que de sa solidarité dans sa réponse d'action. Il engendre l'espoir au lieu du savoir.<sup>12</sup> Chaque dialogue entre les deux genres ne peut donc pas ne pas postuler lui aussi l'équité de ce rapport en anticipant que les réponses dont on y jouit s'accompagneront, elles aussi, de leurs réponses espérées de réflexion et d'action : de la production des réponses favorables communes dans la production réelle des croyances, des désirs et des actions que nous permettent d'attendre d'autrui la réalité et la jouissance de notre entente avec lui et que nous promet d'accomplir sa réponse. Mais cette équité

---

<sup>11</sup> Cf. A. Tomatis, *L'oreille et le langage*, Paris, Seuil, 1978 et *L'oreille et la vie*, Paris, Lafont, 1977.

<sup>12</sup> Cf. R. Rorty, *L'espoir au lieu du savoir*, Paris, Albin Michel, 1995.

postulée ne peut s'effectuer dans l'horizon de la maîtrise morale jointe à notre poste d'énonciateur, elle ne tient sa réalité que de l'anticipation créatrice de l'accord d'autrui que nous faisons parler dès lors que nous parvenons à nous faire comprendre par lui. Elle reste donc dans les limites esthétiques de l'écoute de la mère que nous ne nous répétons qu'en vue de produire autant un monde qui nous réponde de façon favorable qu'un interlocuteur dont l'accord et l'action sont postulés eux aussi comme aussi favorables que l'était cette voix de la mère et que nous l'avons-nous-mêmes perçue comme favorable dans notre animisme originaire.

Ces limites du sens commun esthétique affectent indifféremment les hommes et les femmes et n'appellent comme commerce des idées entre eux qu'un dialogue indépendant du sexe de ceux qui s'y engagent. Encore faut-il que les uns et les autres s'y engagent car ne le font spontanément que ceux qui, en raison de diverses contraintes subies dans la préhistoire et dans l'histoire, n'ont toujours occupé dans ce dialogue que la position d'écoute, d'allocutaires et de subalternes : les femmes. Désirer avec elles et pour elles l'équité sociale et culturelle, c'est simplement travailler à l'élargissement de notre communauté d'aujourd'hui, motivés par l'idée « que nous devrions acquérir de plus en plus d'êtres humains dans notre communauté » (Rorty, 1995, p.117). Mais les résultats culturels des uns et des autres n'en sont pas pour autant modifiés, ni justifiés du seul fait qu'ils se parlent. Car tant qu'ils déterminent par leur dialogue la façon dont ils s'affirment les uns les autres en se répondant les uns aux autres, ils ne répondent qu'aux incitations à le faire que Rorty tente de leur transmettre dans son testament posthume : *Philosophy as cultural politics*<sup>13</sup>. Leurs conceptions « mélioristes » de ce dialogue ont beau être intellectuelles et réfléchir par concepts leur situation historique mutuelle, ils ne pensent leur expérience mutuelle d'eux-mêmes et de l'équité qu'ils y cultivent que dans les limites de ce que Kant appelait leurs jugements réfléchissants. Leur espace de dialogue et de compréhension mutuelle a beau leur ouvrir un espace de réflexion et de justification qui peut se focaliser sur la visée du bonheur mutuel dans leur ouverture aux membres des communautés de l'autre genre, les pratiques de justification qu'ils peuvent s'offrir les uns aux autres demeurent dans la sphère du pur *sensus communis aestheticus* : elles ne peuvent déboucher sur des expériences de dialogue et de justification fondées sur un commerce d'idées intellectuelles objectives. Cet espoir de lui-même ne change rien à rien dans les tentatives de réconciliation entre les genres qu'il inspire<sup>14</sup>.

## **5.L'expérience intellectuelle et philosophique de l'équité entre hommes et femmes dans le dialogue.**

La reconnaissance des limites du sens commun esthétique nous invite à sonder les capacités du sens commun critique, hérité par Peirce de Kant, à reconstruire les

<sup>13</sup> Cf. R. Rorty, *Philosophy as cultural politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

<sup>14</sup> Ce testament pragmatique de Rorty réactualise ainsi radicalement *Les leçons sur l'éducation esthétique de l'homme* de Schiller (Paris, Aubier, 1943) mais n'en laisse pas moins l'inéquité contemporaine des relations entre les genres comme elle est.

conditions intellectuelles de l'équité du dialogue entre hommes et femmes. Car la logique de ce dialogue y semble dotée d'outils intellectuels, de ce que Peirce appelle l'auto-contrôle logique. Celui-ci sous-tend déjà la possibilité même de penser et de jouir de la culture de l'équité que le sens commun esthétique reconnaît être élaborée en tout dialogue, aussi bien oral qu'écrit. On sait que la transformation pragmatiste des jugements synthétiques *a priori* kantiens s'exprime à travers le fameux adage découvert par Peirce dans sa critique des paradoxes de Bertrand Russell et de sa théorie des types de : « toute proposition affirme sa propre vérité », aussi le paradoxe du menteur est-il dépourvu de sens<sup>15</sup>. Car c'est cette propriété logique de toute proposition qui lui permet « d'être vraie de tous les points, sauf en ce qui concerne son implication de sa propre vérité » : la vérité qu'elle affirme lui permet de faire apparaître le fait réel qu'elle permet de penser, mais a besoin de se confronter à lui pour reconnaître si la réalité perceptive qu'il isole dans le monde confirme ou non cette proposition. Il en résulte que toute connaissance ne puisse être qu'indirecte.

Cette réflexion de vérité n'est donc aussi opérante qu'elle se présuppose l'être qu'en faisant distinguer à son usager une réalité différente d'elle-même. « Dire qu'une proposition est vraie, c'est dire que toute interprétation qu'on en donne est vraie [...]. Une proposition fautive est une proposition dont l'interprétation représente, dans tel ou tel contexte, qu'une perception aura un certain caractère alors que le jugement perceptif immédiat approprié à ce contexte établit que cette perception n'a pas ce caractère »<sup>16</sup>. L'effet de vérité de toute énonciation d'une proposition ainsi que de toute pensée par signes est donc pragmatiquement affirmatif : « Nous appelons une prédication affirmative lorsque et seulement lorsqu'il n'y a rien, parmi les effets perceptifs appartenant au prédicat, qui ne sera pas dit appartenir du même coup au sujet. Ceci, c'est en substance, la proposition essentielle du pragmatisme »<sup>17</sup>. La possibilité de reconnaître la vérité effective d'une proposition dérive de la possibilité d'isoler par celle-ci une réalité différente d'elle-même dans le dialogue avec le monde qu'on entame dans l'expérimentation d'une hypothèse. Comme toute interrogation, elle est basée sur une supposition. Si cette supposition est correcte, on doit en attendre un résultat sensible déterminé dans des circonstances déterminées qui peuvent être créées ou qui peuvent être au moins rencontrées. La question est de savoir si le résultat attendu sera le résultat effectif. Si la Nature répond "Non", l'expérimentateur a produit un gain important dans la connaissance. Si la Nature répond "Oui", les idées de l'expérimentateur demeurent les mêmes, elles s'enracinent seulement encore un peu plus »<sup>18</sup>. Cet esprit d'expérimentation est la seule façon de penser dont dispose l'expérimentateur comme être vivant pour régler ses problèmes pratiques, y compris ses problèmes de vie commune entre les genres : « La

---

<sup>15</sup> C. S. Peirce, *Collected Papers*, op. cit., tome V, § 340, p. 212 (traduction française : *Fondements de la validité des lois de la logique* in *Textes anticartésiens*, Paris, Aubier, 1984, p. 254)

<sup>16</sup> C.P. 5, § 569.

<sup>17</sup> C.P. 5, § 435.

<sup>18</sup> C.P. 5, § 168.

disposition de l'expérimentateur est de penser toute chose exactement comme on la pense en laboratoire, c'est-à-dire comme une question d'expérimentation »<sup>19</sup>.

Mais comment chaque énonciateur s'expérimente-t-il lui-même dans le dialogue ? C'est ce qu'explicite la maxime pragmatique : « Considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de l'objet. Pour développer le sens d'une pensée, il faut donc simplement déterminer quelles habitudes elle produit, car le sens d'une chose consiste simplement dans les habitudes qu'elle implique. Ce qu'est une habitude dépend de ces deux points : quand et comment elle fait agir. Pour le premier point : quand ? tout stimulant à l'action dérive d'une perception. Pour le second point : comment ? le but de toute action est d'amener au résultat sensible. Nous atteignons ainsi le tangible et le pratique comme base de toute différence de pensée, si subtile qu'elle puisse être »<sup>20</sup>. Les pensées vraies et valides sont celles qui induisent une différence dans la théorie, une différence dont on ne peut se passer dans la pratique : « à toutes les étapes de nos réflexions, il y a quelque chose à propos de quoi nous ne pouvons que dire: « je ne peux penser autrement »<sup>21</sup>.

« L'auto-contrôle logique est ce qu'il est légitime de croire pouvoir atteindre dès lors qu'on se plie à un parfait contrôle éthique : dès lors qu'on ne croit que ce qu'on se trouve obligé de croire. »<sup>22</sup> Comment l'exerce-t-on ? Peirce ne lui donne qu'un nom d'outil : les interprétants logiques ultimes mais il ne peut les identifier. Il faut attendre J. L. Austin et J. Searle pour les désigner. Il s'agit des verbes performatifs ou illocutoires qui permettent aux locuteurs de n'y produire que l'acte qu'ils disent qu'ils font et ce, du seul fait qu'ils le disent. Comme leur action n'est ni vraie ni fausse, mais peut seulement réussir ou échouer, leur auto-contrôle n'a rien de logique. Elle dépend de l'art de juger approprié au contexte social et mental l'invocation de la convention qui la régit ou l'identification de l'énonciateur à l'intérêt de son allocataire si toute énonciation peut être réduite à une promesse ou à un contrat. Ces actes doivent donc être réintégrés dans le sens commun critique en réinsérant l'affirmation de vérité qui s'y exprime et s'y auto-contrôle dans le rôle que lui reconnaît cette fonction à tout acte de parole et en tout dialogue car la conscience de vérité s'y manifeste comme ce qui rend la vie humaine possible. Comme l'ont démontré Hans Lipps et Jacques Poulain, « je vous promets de venir demain » tient son caractère performatif de ce qu'il implique en lui l'expression de l'auto-contrôle de la conscience de vérité, c'est-à-dire d'une affirmation : « il est aussi vrai que je viendrai demain qu'il est vrai que je le dis et reconnais ainsi avoir à venir demain. »<sup>23</sup> Tout dialogue instaure donc un rapport intellectuel à lui-même et aux interlocuteurs dans la mesure où leurs énonciations performatives, - contrairement aux allégations des théoriciens des actes

---

<sup>19</sup> C.P. 5, § 411.

<sup>20</sup> C.P. 5, § 18.

<sup>21</sup> C.P. 5, § 419.

<sup>22</sup> C. P, 5, § 581.

<sup>23</sup> Cf. H. Lipps, *Recherches sur une logique herméneutique*, Paris, Vrin, 2004 et J. Poulain, *La loi de vérité ou la logique philosophique du jugement*, Paris, Albin Michel, 1993.



de parole -, leur permettent d'identifier comme réalités objectives les actes de parole qu'ils y font en les désignant comme tels et en les chargeant également du poids de réalité des croyances, des désirs et des actions et des accords avec autrui qu'elles articulent à la vérité de leurs énonciations.

Comme allocutaires d'eux-mêmes, les énonciateurs sont donc obligés par la loi de vérité qu'ils suivent pour comprendre eux-mêmes ce qu'ils disent et font, à juger de l'objectivité du rapport spécifique de vérité qu'ils instaurent par leurs énonciations. Ainsi en est-il de leurs allocutaires qui pour les comprendre et accepter comme réalités d'actes leurs énonciations, ont besoin de les réaffirmer comme vraies, quitte à le reconnaître ou non en se demandant si elles sont aussi vraies qu'elles ont été affirmées comme telles. Comme allocutaires de soi et d'autrui, les partenaires de dialogue se transforment alors nécessairement en philosophes critiques de ce qu'il se disent et transforment ce qu'il se disent en formes de vie : leurs échanges dialogaux sont donc nécessairement aussi, *ipso facto* des commerces intellectuels d'idées et les seuls commerces d'idées dans lesquels puissent se reconnaître et s'administrer les démocraties fortes. Car celles-ci ne sont aptes à valider la reconnaissance des lois qu'ils se font accepter les uns aux autres comme modes de vie nécessaires qu'en jugeant la vérité des paroles par lesquelles elles parviennent à instituer ces lois : elles ont à faire reconnaître leur validité en faisant reconnaître leur vérité des descriptions et des prescriptions jugeant des modes de vie nécessaires à leur vie. La liberté positive requise pour ce faire n'est réductible ni à la liberté négative des libéraux, ni à la prise partisane pour des intérêts communautariens : elles ne s'exercent que lorsque les citoyens y élaborent et y respectent les vérités et les pratiques qu'ils institutionalisent comme modes de vie objectifs et nécessaires. Telle est notre condition démocratique (J.Poulain, 1998).

### Conclusion

Les femmes ne sont pas moins les allocutaires d'elles-mêmes et des hommes que les hommes eux-mêmes, et à ce titre, juges, à part égale, de la vérité des propositions par lesquelles elles définissent leurs conditions de vie dans leurs dialogues avec eux. L'équité qu'elles produisent en énonçant des vérités dans leurs dialogues de genres avec leurs partenaires masculins exige donc *a priori* qu'on la respecte comme un bien désirable, porteur d'un bonheur commun possible. Mais cette équité dialogique nécessite aussi qu'elle soit reconnue scientifiquement comme telle : comme une vérité anthropologique incontournable qui fait d'elles les pairs de jugement incontournables des hommes. Une parité démocratique forte entre les genres exige que le commerce intellectuel des idées soit partagé entre eux comme un partage de vérité lui aussi incontournable.

### Bibliographie

- ANGUE MEDOUX I. J., 2014, *Education et démocratie en Afrique et en Europe*, Paris, L'harmattan.
- BARBER, B., 1997, *Démocratie forte*, Paris, Desclée de Brouwer.



- COHEN H., 1994, *Religion de la raison tirée des sources du judaïsme*, Paris, PUF.
- COQUERY-VIDROVITCH C., 2013, *Les Africaines. Histoire des femmes d'Afrique noire du XIX<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, La Découverte.
- COQUERY-VIDROVITCH C., 2014, « Femmes africaines et modernité » in *Démocratie et éducation en Afrique et en Europe*, I. J. Angue Medoux (Ed.), Paris, L'harmattan.
- DESCOMBES V., 1979, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1977)*, Paris, Minuit.
- DESCOMBES V., 1977, *L'inconscient malgré lui*, Paris, Minuit.
- DILTHEY W., 1992, *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit* (1883), in *Œuvres complètes*, vol. 1, Paris, Les Editions du Cerf.
- FRAISSE G., 2008, *Le privilège de Simone de Beauvoir*, Paris, Gallimard.
- FRAISSE G., 2020, *Féminisme et philosophie*, Paris, Gallimard.
- FRAISSE G., 2012, *La fabrique du féminisme*, Paris, Passager clandestin.
- GADAMER H.- G., 1996, *Vérité et méthode*, Paris, Gallimard.
- GADAMER H. - G., 1987, *Qui suis-je et qui es-tu ? Commentaires des cristaux de souffle de Paul Celan*, Arles, Actes Sud.
- GADAMER H.- G., 1981, « Itinéraire de Hegel » dans *Vingt ans de pensée allemande*, trad. Jean Grondin, *Revue Critique*, Oct. no 413, p. 893-903
- GEHLEN A., *L'homme*, 2020, Paris, Gallimard.
- HEGEL G. W. F., 1940, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard.
- HEGEL G.W.F., 1996, *La raison dans l'histoire* (1822), Paris, 10/18.
- HEIDEGGER M., 1976, *Die Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Francfort, Klostermann.
- HUMBOLDT G., 1974, *Sur le Kavi et autres essais*, Paris, Seuil.
- KANT E., 1951, *Critique du jugement*, Paris, Vrin.
- H. Lipps, 2004, *Recherches sur une logique herméneutique*, Paris, Vrin.
- S. Mercier-Josa, *Entre Hegel et Marx : points cruciaux de la philosophie hégélienne du droit*, Paris, L'harmattan, 1999
- MVE ONDO B., 2014, « Repenser la démocratie en Afrique aujourd'hui : les mots et les choses » in *Education et démocratie en Afrique et en Europe*, Ed. I. J. Angue Medoux, Paris, L'harmattan.
- PEIRCE C. S., *Issues of pragmatism*, in *Collected Papers*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, Vol 5, p. 304
- PEIRCE C. S., 1984, « Fondements de la validité des lois de la logique » in *Textes anticartésiens*, Paris, Aubier, p. 254 et sv.
- POULAIN J., 1993, *La loi de vérité ou la logique philosophique du jugement*, Paris, Albin Michel.
- POULAIN J., 1998, *La condition démocratique*, Paris, L'harmattan.
- RICOEUR P., 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Ed. du Seuil.
- RORTY R., 1997, *Contingence, ironie et solidarité*, Paris, Armand Colin.
- RORTY R., 2007, *Philosophy as cultural politics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SCHILLER F., 1943, *Les leçons sur l'éducation esthétique de l'homme*, Paris, Aubier.
- TOMATIS A., 1978, *L'oreille et le langage*, Paris, Seuil.
- TOMATIS A., 1977, *L'oreille et la vie*, Paris, Lafont.