

JACQUES POULAIN

# LA PHILOSOPHIE DU LANGAGE DE VILÉM FLUSSER ET L'ESTHÉTIQUE DU DIALOGUE

## *1. L'originalité de l'argument de Vilém Flusser dans son environnement philosophique international*

L'originalité de la philosophie du langage de Vilém Flusser tient à la façon dont il parvient à composer la philosophie du langage analytique de Wittgenstein et de Carnap avec l'épistémologie kantienne et l'existentialisme d'Heidegger et de Sartre, dans l'horizon global du concept de vie dialogique développé par Martin Buber<sup>1</sup>. C'est dans ce cadre qu'il lie l'émergence du poétique à l'effroi ressenti devant le néant et la mort. Alors que le discours ne déploie que ce que les noms propres contiennent comme virtualités prédicatives à travers l'usage des noms communs et qu'il se perd dans le *on* lorsqu'il oublie toute réalité dans ses rêves technologiques, l'expression poétique surmonterait cette peur et la mort des mots qui l'entoure en élaborant un flash d'humanité sur cette situation qui l'entoure : elle rétablirait ainsi l'usage authentique du langage en faisant advenir la vérité du Je, du sujet du dialogue.

Elle témoigne de sa proximité avec l'herméneutique gadamérienne du dialogue en inscrivant la philosophie dans son décryptage des mythes et de l'histoire. Elle va plus loin qu'elle dans la mesure où elle finalise le dialogue de chacun avec tous, c'est-à-dire l'histoire, par la transformation même des hommes en un dialogue forgé sur ce modèle poétique. Elle imprime ainsi en elle ce qui la caractérise comme philosophie : en affirmant à la suite de Buber que la vie humaine est elle-même dialogue et en rendant

---

1 Buber M., *Der Mensch von heute und die jüdische Bibel*, Série de conférences données en 1926, in Martin Buber/ Franz Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin, Schocken, 1936, p. 13-45 ainsi que *Monologisches und dialogisches Leben*, Conférence de Zürich, 13 juin 1928, *Aus Jüdischen Quellen*, p. 400-414. Voir également Buber M., « Le problème de l'homme » in Buber M., *Le chemin de l'homme*, Paris, Belles Lettres, 2022, p. 57-195, où est exposée explicitement la philosophie de Martin Buber.

chacun responsable de faire en sorte qu'elle le devienne réellement. Car cette poésie fixe à tout dialogue la tâche de contribuer à la production d'une vie commune gratifiante. Elle entend ainsi lui éviter de n'être qu'une pure ritualisation des vérités mythiques, scientifiques ou techniques.

Flusser s'approche par là de ce qui s'est découvert à travers l'anthropobiologie esthétique du langage, sans pouvoir cependant parvenir à autre chose qu'à invoquer l'espoir d'un avenir réellement humain face aux désastres historiques actuels qui ont marqué sa jeunesse et sa destinée. Confiant dans la façon dont Heidegger et Buber ont réactivé, à ses yeux, la leçon du romantisme allemand, il ne fait pourtant pas assez confiance au langage pour découvrir la réjouissance poétique originale que procure son usage chez l'enfant : celui-ci s'ouvre en effet un monde en le faisant parler pour pouvoir le voir avant de discerner la foule des choses qui y sont à nommer. Wilhelm von Humboldt avait déjà identifié et nommé ce phénomène en l'appelant « prosopopée<sup>2</sup> », en soulignant qu'il ne s'agissait pas là d'une simple figure de style mais qu'il caractérisait la façon dont, chez l'être humain, l'usage de la parole fait venir le monde à l'existence et lui permet de se développer lui-même à travers le dialogue avec autrui.

L'anthropobiologie pragmatique d'Arnold Gehlen a intégré dès les années 1930, cette prosopopée comme source de l'usage du langage et analysé la façon dont l'usage des 5 sens se soumettait lui-même à l'harmonisation audio-phonique du monde en reproduisant dans la vision et la manipulation des choses, l'harmonie entre sons émis et sons entendus, produite par cette projection du monde grâce à l'usage du langage<sup>3</sup>. Elle ne reste pas dépendante des mythes et de leur capacité d'inspiration comme le demeure Flusser à la suite de Buber et de Jung, mais elle parvient à situer ceux-ci dès l'invention totémique où l'usage oral du langage qui permet de coupler la narration des petites histoires de sans nom à sans nom avec la capacité qu'ils y acquièrent de faire voir directement, par les yeux, les caractéristiques des membres du groupe qui déclenchent le respect de l'impératif d'exogamie et de l'interdiction d'inceste. Elle déchiffre comment l'imagination dialogique, inhérente à l'usage des signes, n'est pas réduite à son domaine d'élection, le visible et souligne que sa focalisation sur le visible justifiait seule que Kant ait fait de cette imagination le « secret

2 Von Humboldt W., *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin, Dümmler, 1836, § 21 Verbum, p. 267.

3 Gehlen A., *De l'homme. Sa nature et sa position dans le monde*, Paris, Gallimard, 2020 et Poulain J., *De l'homme. Éléments d'anthropobiologie philosophique du langage*, Paris, Ed. du Cerf, 2001.

à jamais caché dans les profondeurs de l'âme ». C'est en effet l'usage de cette prosopopée qui nous permet d'entamer le dialogue de réalité auquel Flusser voue le discours, mais c'est l'échange entre nos prosopopées qui permet aux interlocuteurs de produire un accord entre eux en se laissant guider par l'esthétique de bonheur qui inspire l'imagination dialogique.

L'espoir dont Flusser confie le remplissement aux seuls poètes et prophètes n'a pas besoin d'être mis en attente, car son remplissement est inhérent à l'exercice même de l'usage de ce que Flusser appelle « les phrases ». Comme l'a découvert Tomatis dans les années 1960, l'être humain doit sa capacité de se fixer à l'usage du langage, au bonheur qu'il a pris dans le sein maternel à l'écoute de la voix de la mère. Cet usage est donc aiguillé par la mimésis de cette voix et le désir de retrouver dans l'écoute du monde, de lui-même et d'autrui le bonheur pris à cette écoute. Il ne peut imaginer les choses, les relations à autrui et à lui-même qu'en les inventant comme aussi réjouissantes et favorables à son égard que ce qu'il a entendu et s'en est fait entendre. Il ne peut donc surmonter l'absence de programmes extra-spécifiques dus à son statut d'avorton chronique né un an trop tôt qu'en y anticipant le bonheur qu'il y recherche. Dans tout dialogue, il s'agit de la production d'un bonheur commun dont il faut accepter de mesurer les effets et les relations sociales qu'il engendre, à l'aune d'un dialogue de vérité.

Car l'espoir qui meut l'expression poétique du désir de bonheur ne saurait être mis en attente dans la mesure où l'usage de ce dialogue se mesure également à l'aune de la vérité. Alors que l'usage du langage et de l'imagination dialogique ne peut faire apparaître la réalité des choses et du monde qu'en imaginant les phrases comme aussi vraies qu'on a dû les imaginer comme telles à travers les pensées qui nous viennent à l'esprit, nous sommes contraints comme allocutaires de nous-mêmes et de ce monde que nous faisons parler, de juger si les conditions de vie que nous avons imaginées comme telles sont aussi réellement nos conditions de vie que nous avons dû penser qu'elles l'étaient pour avoir pu les penser.

Cette capacité philosophique de juger que nous devons déployer à chaque parole comme à chaque pensée se forme en nous et se partage nécessairement avec autrui dans la mesure où elle appartient intrinsèquement au déroulement dialogique de nos énonciations. La capacité philosophique de juger est aussi cognitive qu'esthétique dans la mesure où elle ne peut produire d'accord sensible avec le réel, avec autrui et avec nous-mêmes qu'en nous rendant aussi heureux que cet accord peut se reconnaître vrai. On n'atteint donc l'authenticité du dialogue, que ce soit celui qu'on mène avec soi ou que ce soit celui qu'on mène avec autrui, qu'invoque si souvent

Flusser à la suite d'Heidegger, qu'à ce prix. Mais ce dialogue lui-même ne permet de se réjouir autant de la vie qu'il nous permet de jouir de cet accord qu'en produisant effectivement une vie aussi heureuse que celle qui est produite dans l'accord de paroles comme anticipation de ce bonheur commun de vie.

La philosophie du langage de Flusser n'atteint son premier objectif, élever l'usage du langage comme la réalité qui nous ouvre la porte à toute autre réalité, qu'en lui attribuant la fonction que Kant avait réservée à la pensée : celle de poser la réalité de la réalité des choses dans les phénomènes en donnant à la pensée la propriété d'anticipation d'une vérité transcendante. Toute proposition et tout jugement devaient présupposer leur propre vérité pour pouvoir donner aux phénomènes leur propre réalité, pour les distinguer d'eux-mêmes dans cette identité entre la pensée et la réalité qui s'est ainsi présentée. Cette restauration de la philosophie kantienne de la pensée dans l'usage du langage parvient-elle à ses fins ? à quelles conditions ?

La seconde ambition de cette philosophie est de réaliser l'objectif que s'était donné Martin Buber : montrer que seule la conception de la vie humaine comme dialogue peut dévoiler la réalité « essentielle » de l'être humain lui-même. Flusser se rend responsable de séculariser la philosophie hassidique de Buber : seul le dialogue poétique avec nous-mêmes nous ferait découvrir qu'en nous découvrant être aussi néant que nous le sommes réellement dans telle ou telle circonstance, nous nous trouvons appelés à être en dialogue avec nous-mêmes, avec autrui et avec le monde. Don Miguel Unamuno Y Jugo l'aurait affirmé à ses yeux de façon admirable :

Solitude de toutes les solitudes,  
Solitude !  
Ma vérité a été perdue par moi-même,  
Je suis mort mais sans le savoir,  
Solitude ?  
Ai-je vécu mon propre rêve ?  
Ma voix, elle vient de moi mais sans moi,  
Qui parle ?  
Qui est celui qui m'appelle ainsi ?  
Dieu le sait<sup>4</sup>

Cette leçon inspirée d'Heidegger, d'Hölderlin et de sa conception de l'origine de l'art parvient-elle à discerner dans une vie humaine de dialogue

---

4 Flusser V., *ibid.*, citation p. 85.

une esthétique qui puisse nous dispenser de toute morale en rendant la vie poétique ou ne nous livre-t-elle qu'une expérimentation enthousiaste de la créativité du sens, inspirée du romantisme allemand et de sa sublimation inconditionnelle de la mort ?

La dernière question a trait à la fonction que Flusser attribue à la philosophie : si celle-ci est destinée à nous permettre de nous reconnaître nous-mêmes dans l'usage dialogique du langage parce que la vie humaine n'est effectivement que dialogue, la fonction de cet usage consiste-t-elle réellement en ce qu'il l'affirme qu'elle doit être : à sa capacité à nous relancer continûment dans le dialogue de vie lorsque nous affrontons les échecs cuisants de ce dialogue dans la vie monologique de la science, de la morale et de la politique ? ou nous invite-t-elle à ne nous réjouir que d'une autre vie monologique, celle qui nous ouvrent les compensations toujours plus virtuelles à ces échecs en nous vouant à l'expérimentation de l'imaginaire ?

## *2. La réactivation de la vérité transcendantale par la philosophie du langage de Vilém Flusser.*

Pour Flusser, la conversation nourrit la capacité qu'a le langage d'ériger la réalité en réalité :

Nous pouvons converser. Nous coexistons. Je peux vous connaître et dans la mesure où je vous connais, je peux me reconnaître moi-même en vous. Connaître et reconnaître signifie que je peux vous comprendre. Et vous, du moins c'est ce que j'espère, vous pouvez me comprendre, et même comprendre mon argument. Nous coexistons parce que nous parlons le même type de langage. [...] Cette connaissance et cette reconnaissance adviennent comme compréhension mutuelle à l'intérieur de la conversation. Elles sont ce qui motive notre réalisation prédicative des noms propres, qui, quant à elle, constitue notre intellect<sup>5</sup>.

Cette prédication advient dans ce qu'il appelle les phrases et que Peirce appelait les propositions.

« En tant qu'elle porte une situation à se réaliser, elle se présente comme une synthèse. La mise en situation de la réalité par notre phrase est le résultat synthétique d'un processus dialectique qui a le sujet [pour lui le nom propre – JP] comme thèse et le prédicat [pour lui, nom commun – JP] comme antithèse.

5 Flusser V., *Philosophy of language*, Minneapolis, Ed Univocal, 2016, p. 28 (*Filosofia da linguagem*, 1965, São Paulo).

Le discours est progressif parce qu'il est prédicatif. Il porte à la réalité des situations de réalité. Il y a donc deux différents aspects de cette progressivité du discours. Il progresse en transformant exhaustivement les significations des noms propres en noms communs. Le but inachevable de cette progression est d'établir le nom commun de toutes les classes, c'est-à-dire l'exhaustivité des significations des noms propres. Il progresse aussi en reliant les noms propres dans des classes et en établissant une collection de champs de forces. Nous ne pouvons pas concevoir le monde à travers une structure différente et la structure de notre intellect est la structure de nos langages. Je crois que c'est exactement ce que la *Critique de la raison pure* de Kant établit. [...] Intellect et chose sont mis en adéquation à travers notre langage. C'est pourquoi un progrès dans la connaissance est parfaitement possible comme le prouvent les sciences. C'est pourquoi la connaissance est purement linguistique et qu'elle consiste de phrases qui sont mises en discours sans que cela diminue la valeur épistémologique de ce discours. S'il y a quelque chose, alors c'est la signification des noms propres dans leur plénitude et le langage réalise cette signification en discourant à propos des noms propres par le biais de leur prédication. Ceci c'est la connaissance et tout le reste n'est que de la métaphysique inarticulée<sup>6</sup>.

Cela ne diffère de Kant que « parce qu'on y admet l'existence de différents intellects avec différentes structures et qu'on reconnaît que les structures de l'intellect sont malléables<sup>7</sup> », mais il n'en reste pas moins que « le monde externe est une collection des situations de réalité et que c'est cela, la signification du discours<sup>8</sup> ».

Mais ce monde admet-il l'existence de « Je » ? La réponse est à la fois existentialiste et fichtéenne.

Quand je me trouve moi-même, je me trouve toujours dans une situation, c'est-à-dire que je suis dans le monde. La forme de mon Je a toujours été d'être là (*Dasein*). Dans cet être-là, ma situation me préoccupe parce qu'elle m'enserme. Les choses, en lesquelles consiste ma situation, s'opposent elles-mêmes à moi et barrent la projection de mon monde. Les choses déterminent qui je suis. Quand je me projette contre les choses, je vérifie qu'elles peuvent être appréhendées, comprises et que je me libère moi-même en les transformant en instruments<sup>9</sup>.

Comment le puis-je ? En tant que néant de ces choses.

6 Flusser V., *op. cit.*, p. 40-41.

7 *Ibid.*, p. 42.

8 *Ibid.*, p. 43.

9 *Ibid.*, p. 61.

Il y a un vide en moi. Je suis envahi par le néant. Je suis une espèce d'être déficient parce que je suis ici pour la mort. Je sens la nausée à l'égard des choses parce qu'elles sont trop choses. Les choses m'ennuient. Et ma nausée est le point de départ de ma décision de me libérer des choses. Ma vacuité, qui est d'être ici comme être pour la mort, me permet de transcender les choses. [...] Ce néant que je suis et qui est le seul fondement de mon être ici, est une fissure dans la situation compactée dans laquelle je me trouve. C'est ce qui me donne l'occasion de me découvrir moi-même<sup>10</sup>.

De me découvrir comme une sorte de Nirvana, ajoute Flusser. Mais un Nirvana qui prend part à des conversations dans différentes langues, un Nirvana polyglotte : « Je puis élargir ma définition du "Je" en disant que je suis ce nœud dans la conversation à travers lequel différentes langues possédant un fondement commun peuvent liées. C'est à travers les "Je" que différentes conversations peuvent être reliées entre elles. Les Je polyglottes garantissent l'unicité entre plusieurs langues différentes, bien qu'elle soit problématique, pour la seule raison qu'elles soient basées sur une forme structurelle uniforme<sup>11</sup>. »

Mais puisque la pensée de Flusser ne pense le langage qu'à travers la pensée des signes, elle est sujette au doute pour tous ceux qui ne la pensent pas dans le même lieu de pensée, c'est-à-dire chez Flusser lui-même. Pour pouvoir établir la vérité, force est bien de la réinscrire dans ce qu'il appelle « les choses », la réalité. En l'occurrence cela ne peut passer qu'en osant réinscrire l'usage des phrases dans l'origine du langage, dans l'usage des sons car ces phrases n'ont d'abord de réalité que dans ces sons. L'usage des sons, sous-bassement commun à l'usage des phrases orales tout comme des phrases écrites. Si la dynamique de la communication est à la base de toute expérience, c'est que l'avorton chronique qu'est l'être humain a dû, pour pouvoir vivre, se fixer au langage en faisant parler le monde pour y retrouver le bonheur pris à l'écoute de la voix de la mère dans l'écoute intra-utérine. Projeté dans le monde, ce mouvement d'émission et de réception des sons lui permet de se fixer à des réalités et d'y trouver ce qui l'intéresse et le réjouit dans ces réalités. Car, pour utiliser, par exemple, ses yeux, il doit projeter dans sa vision ce mouvement d'émission et de réception propre au langage, parvenant ainsi à prêter à ses perceptions visuelles une valeur aussi gratifiante qu'il prête aux sons qu'il reçoit et par lesquels il s'imagine recevoir la parole du monde lui-même. Il y fait parler le monde dans la mesure où il ne se distingue pas plus du monde qu'il ne distingue ce qu'il

---

10 *Ibid.*, p. 61.

11 *Ibid.*, p. 66.

émet et ce qu'il entend de ce qu'il profère. Ce qui explique que l'enfant doive passer par ce stade animiste qui paraissait encore si énigmatique à un Piaget. Cet usage du langage, appelé « prosopopée » par Humboldt, se transfère ainsi en toute perception sensible : il anime *l'aisthesis* elle-même.

Mais il demeure également l'horizon de la pensée et celui du dialogue que Flusser appelle conversation. Comme écoute de l'écoute, la pensée continue à poser la réalité à travers les propositions où s'exprime son dialogue avec elle-même et où elle se reconnaît différente de toute réalité. Elle ne peut cependant se contenter d'observer le déroulement des phrases comme un simple enchaînement syntaxique projeté dans la réalité comme s'il pouvait nous faire reconnaître ce qui est réalité dans cette réalité : c'est-à-dire pour y opérer que ce Flusser prétend observer comme un acte de prédication. Peirce avait pourtant bien souligné que pour produire une vérité, il fallait opérer ce qu'il appelait une prédication affirmative, une prédication qui ne présente la réalité dont elle parle qu'en présentant, aux yeux mêmes, pour pouvoir la confirmer, les effets perceptifs du monde dont la prédication propositionnelle affirme la réalité. Il réfutait d'avance la description métapsychologique qu'en avait donnée Wittgenstein lorsqu'il disait qu'en comprenant le sens d'une proposition, on comprend ce qui la rendrait vraie ou fausse, mais qu'on ne sait pas alors si elle est vraie ou fausse. La prédication affirmative de Peirce ne permet pas de comprendre une proposition sans présupposer sa vérité. Selon sa formule : « une proposition affirme sa propre vérité ». Sa vérité est donc transcendantale au sens de Kant, ce que j'ai traduit par « on ne peut penser une proposition sans la penser vraie<sup>12</sup> ». Flusser ne réactive donc, tout comme Carnap et Wittgenstein, qu'une vérité transcendantale syntaxique et par suite, incomplète lorsqu'il prête à l'usage des noms et des prédicats une force cognitive, créative et sémantique qu'il ne parvient pas à justifier par ses arguments.

La conversation à laquelle sa philosophie lui permet d'assister demeure ainsi aussi pragmatique que l'expérimentation peircienne de la vie sociale et que les théories des actes de parole qui prétendent contrôler cette expérimentation. Austin et Searle ont cru trouver dans les règles gouvernant les énonciations qu'ils appellent « performatives » ou « illocutoires » une conscience des règles incarnée dans la conscience de produire des actes du seul fait qu'ils soient dits. Elles restaureraient ainsi une puissance d'auto-régulation de leurs conditions de vie par les énonciateurs lorsqu'ils se soumettent, pour Austin, aux conventions ou qu'ils expriment des promesses

12 Poulain J., *La loi de vérité ou la logique philosophique du jugement*, Paris, Albin Michel, 1993.

ou signent des contrats selon Searle. La capacité dialogique que prête Flusser aux Je de se constituer à travers l'usage de plusieurs langues pourvues d'une structure semblable est du même acabit car elle ne repose que sur la métaphore dans la réalité des discours d'une syntaxe universelle, semblable à celle de Carnap.

Pour rendre cette capacité dialogique aux énonciateurs, il est pourtant nécessaire de rappeler qu'ils sont autant leur propres allocutaires d'eux-mêmes qu'il est vrai qu'ils se présentent comme des énonciateurs et qu'ils jugent en chaque parole et en chaque pensée de la vérité ou de la fausseté de ce qui leur est venu à l'esprit sans avoir pu décider de le penser avant de le penser ainsi que de ce qu'ils disent à d'autres en affirmant la vérité de leurs jugements sur la réalité, sur leurs actions ou leur désirs comme ce que leurs allocutaires ont à accepter. Il faut donc pouvoir établir que leurs allocutaires eux aussi ne peuvent comprendre ce qu'ils leur disent qu'en pensant aussi vraies les affirmations des énonciateurs qu'il est vrai que ceux-ci les leur présentent comme vraies du seul fait qu'ils leur parlent et en affirment la vérité. Même les énonciations dites purement performatives ou illocutoires ont à être redécrites et réinsérées dans l'horizon social en fonction de leurs vérités effectives sous peine de n'envoyer que des signaux de post-vérités dépourvus de force dialogique. Telles qu'elles sont décrites par Austin et Searle, elles ne tiennent en effet leur force illocutoire qu'à la faveur d'une amphibologie : parce qu'elles expriment le passage de la pensée performative à l'énonciation de cette pensée, ils les dotent d'une vertu spéculative magique en les classant comme les seules énonciations qu'il suffise de dire pour réaliser l'action qu'on y nomme par le verbe performatif ou illocutoire.

Même s'il faut concéder à Flusser qu'il a su souligner l'absurdité d'un usage du langage qui ne mènerait qu'à réduire la vie humaine aux seuls résultats de connaissance des sciences ou des technologies, il faut pouvoir rappeler ici que le dialogue n'existe lui-même comme réalité pour ceux qui s'y adonnent que parce qu'ils pensent pouvoir s'y transmettre les vérités par lesquelles ils jugent pouvoir produire leurs conditions de vie et dans lesquelles ils peuvent reconnaître mutuellement des conditions de vie réellement humaines. Ceux-ci ne peuvent y parvenir et se mettre ainsi en situation de dialogue qu'en exerçant comme allocutaires d'eux-mêmes et des autres cette faculté de juger objectivement de ces conditions de vie dont ils dépendent à la fois pour vivre et pour être heureux. Seuls les échanges d'affirmation peuvent leur permettre d'y parvenir à un accord sur tel ou tel sujet, d'un accord qui ne produise en eux qu'un bonheur commun, celui de la reconnaissance de la vérité de ce qu'ils affirment par là être leurs

conditions de vie. La philosophie du langage doit pouvoir faire reconnaître que chaque dialogue leur permet de déployer cette faculté philosophique de juger de ces conditions, qu'il s'agisse de connaissance, d'action, de désir ou de sentiment.

Mais, au dire de Karl Jaspers et de Martin Buber, c'est en affrontant les limites d'exercice de cette faculté, que les sujets se trouvent obligés d'engager avec eux-mêmes et leurs partenaires un dialogue existentiel. De même c'est lorsqu'ils atteignent les limites de leur langage et de leur monde, que les usagers du langage de Flusser sont confrontés à la nécessité de se reconnaître comme tels, c'est-à-dire comme fissures et néants dans leurs mondes de réalité.

### 3. *L'écoute poétique du néant et l'experimentalisme romantique du dialogue*

Flusser entend retourner le dialogue à l'appel du quotidien auquel Buber renvoyait l'homme du quotidien enlisé dans le monde monologique de ses rapports avec le cela. Mais comment peut-il ramener cet homme à lui-même alors qu'il n'a décrit jusqu'ici de la force du langage que sa capacité à poser une réalité où il n'est lui-même qu'un « cela » « là », le cela support du langage ? En lui révélant la réalité de sa position de marginalité absolue comme ce qu'il a à faire parler pour se révéler à lui-même ce qu'il est : son propre néant des réalités qu'il s'est données comme monde par le langage. Buber n'introduisait ses lecteurs à la révélation du quotidien qu'en les ramenant à l'origine de la création : à la *ruah*, à la fois à sa nature de souffle et à son esprit de nomination qui traduisait ce souffle en créatures. De même Flusser ne réconcilie ses lecteurs avec le dialogue qu'ils sont qu'à travers l'expérience de l'origine du langage qu'est présumée nous faire faire la poésie. Il utilise pour cela le conditionnement de l'être-là tel qu'il l'emprunte à la fois à Heidegger et à Sartre.

Le conditionnement de la conversation dans lequel il se trouve consiste en ce qu'il se sente en accord avec ses interlocuteurs :

Mon être en situation (*Befindlichkeit*) est d'être en conversation avec mes partenaires et c'est en conversant que j'existe [...] c'est-à-dire que je suis en accord et en sympathie avec eux. Comme je me trouve dans cette sympathie d'accord (*Stimmung*) avec les autres, cela me donne la sensation d'une certaine

certitude dans une certaine réalité, la sensation que cela va bien ainsi (*es stimmt*), que je suis en harmonie avec ce climat de réalité<sup>13</sup>.

Alors que ce climat d'accord (de *Stimmung*) va de soi quand je suis en son centre, il n'en va pas de même si je suis en marge : « Si je me trouve moi-même dans les marges de la conversation, dans une situation *borderline*, cette harmonie fondamentale d'accord, cette *Stimmung* du langage commence à se dévoiler. Si je me trouve en marge, mon être en situation devient un état de mise en situation *borderline*, je vibre alors avec l'harmonie de l'origine du langage<sup>14</sup>. »

C'est alors que je puis être interpellé : conscient que quelque chose ne va pas, je ne me sens plus en accord avec les autres, je ne peux plus me retrouver dans cet accord et je me projette en dehors de la conversation où je cherche désespérément à me retrouver moi-même. Je me retrouve à la limite du langage mais il se peut que ce soit là que je me retrouve tout-à-coup moi-même. « Dans cette situation, émerge un climat, une vibration qui n'est pas celle de se trouver en situation harmonique avec les autres, elle est celle où émerge une vibration avec le néant. J'y suis en accord avec la tonalité du néant, c'est-à-dire avec ce qui est totalement différent de moi, le tout Autre, dans ce que Dilthey appelle : l'effroi froid de l'origine. Cette frayeur radicale est le climat de la poésie<sup>15</sup>. » C'est alors qu'émerge pour Flusser

l'accord avec le totalement différent, qui fonde le langage et s'établit lui-même comme réalité. Les poètes sont en effet aux avant-postes de l'intellect, ils établissent un accord avec le totalement différent afin de le transformer lui-même en langage. C'est en ce sens que les anciens ont pu dire qu'ils étaient les bouches des muses et que c'étaient à travers les prophètes que Dieu parlait. Mais c'est aussi ici qu'en fonction des poètes, advient ce qui est l'adéquation entre l'intellect et le totalement différent, c'est-à-dire la vérité<sup>16</sup>.

Les mythes de Prométhée, du retour platonicien à la caverne ou de Zarathoustra préfigurent cette expérience et transmettent l'enthousiasme qui l'entoure. Cette expérience peut être reconstituée dans ses 3 phases :

Dans la première, la poésie abandonne la conversation dans la recherche qu'on entreprend pour se rencontrer soi-même. Cette phase répercute le

13 Flusser V., *op. cit.*, p. 74.

14 *Ibid.*, p. 74.

15 *Ibid.*, p. 76.

16 *Ibid.*, p. 76.

sentiment que quelque chose ne va pas. Dans la seconde la poésie se rencontre au bord de l'abîme. Cette seconde phase se base sur le climat de peur et tremblement face à l'origine. Dans la phase finale, il y a un retour à la conversation, qui porte le sceau de cette impression du totalement différent sur le Je, sous la forme du vers. Elle est accompagnée du climat d'harmonie, *es stimmt*, de vérité<sup>17</sup>.

C'est par la poésie que le Je pénètre dans le virtuel et tente d'harmoniser l'intellect à l'ineffable : cette harmonisation n'est pas une mise en adéquation de l'intellect à quelque ensemble de choses « mais une mise en adéquation de l'intellect à un néant amorphe de virtualités à partir duquel l'intellect dégage des morceaux de réalité en se mettant en adéquation avec lui ». Cette poésie est donc d'entrée de jeu fichtéenne : « L'intellect produit la réalité en se mettant en adéquation avec le totalement différent. La vérité est un aspect de la production de la réalité et non une acceptation passive d'une réalité déjà donnée. C'est en connaissant que je produis et c'est en produisant que je connais. Ceci c'est la poésie même<sup>18</sup>. » Mais la décision d'identifier moi-même mon existence à cette poésie est primordiale et consiste à s'identifier au « projet » d'existence que l'on est :

Ma décision de m'opposer à ce fondement inarticulé et de ne pas retomber dans le néant de la mort, mais au contraire de m'opposer à lui, c'est ma décision de m'engager moi-même dans le langage de mon discours. En termes existentiels, ma décision d'être moi-même, de me trouver moi-même et de me réaliser dans une existence authentique, est en fin de compte la décision que je prends en faveur de la conversation, en faveur de la pensée. (...) Comme vous pouvez le voir, lorsque j'analyse l'usage de mes phrases dans leur application au contexte existentiel, cet usage débouche sur une conclusion qui est tout à fait opposée à celle à laquelle parviennent les existentialistes. Cette analyse de phrases qui est en fait une analyse de la pensée, valide existentiellement la pensée comme le seul et unique projet que je suis et débouche sur un intellectualisme créatif, au lieu d'aboutir à l'anti-intellectualisme existentialiste<sup>19</sup>.

Car elle s'insère dans une existence qui n'est pas seulement en dialogue avec une autre, mais qui est elle-même dialogue. Dans ses termes, « l'existence se réalise elle-même comme conversation<sup>20</sup>. » Pour l'illustrer, Flusser illustre le choix des formes virtuelles d'existence en inventant une nouvelle forme du mythe d'Er. Dans ce mythe, on le sait, chacune des âmes

17 *Ibid.*, p. 77.

18 *Ibid.*, p. 79.

19 *Ibid.*, p. 93.

20 *Ibid.*, p. 101.

avait à choisir sa destinée après s'est vu présenter un éventail de destinées, de rôles. La poésie existentialiste, mais aussi intellectualiste de Flusser se représente l'imagination poétique animant le dialogue comme une présentation des diverses formes de vie humaine ou de masques qui appellent l'énonciateur à les réaliser dans son existence. Deux voies d'interprétations divergentes s'offrent alors pour Flusser : celle de Camus ou celle de Sartre. Pour Camus, il faut essayer de vivre autant de rôles ou de masques que possible tout en sachant que ce ne sont que des rôles et que c'est donc absurde de jouer ainsi les Sisyphe. Pour Sartre, au contraire nous ne devrions nous consacrer qu'à réaliser un seul rôle, celui dans lequel nous nous sommes engagés, celui par exemple du juif. Notre rôle de poètes qui répondent à l'existence comme nous appelant au dialogue, est le rôle que Flusser veut nous voir impartir à la suite de Buber, mais il ne nous rend pas pour autant capables de choisir entre eux, car ces rôles sont présumés nous advenir poétiquement, en nous faisant nous-mêmes au fur et à mesure de nos participations à la conversation. Ils sont donc d'avance pensés abstraction faite du rôle dialogique dans lequel nous nous engageons par là, c'est-à-dire de l'accord avec autrui, avec nous-mêmes et avec le monde qui y est visé. L'infinité poétique à laquelle ils donnent accès, doit demeurer aussi infinie qu'elle est ressentie comme sublime, elle nous dispense royalement d'avoir à choisir nos « rôles » humains que la poésie nous octroierait si généreusement.

Cette poésie est donc en fait incapable de nous arracher à la vie monologique parce que l'imagination dialogique y demeure pensée sur le modèle d'une pensée qui parle et se parle par images, sur le modèle de la prosopopée visuelle. Est ignoré le fait que cette imagination nous oriente comme mime de la voix de la mère vers l'état d'existence, l'état d'autrui et l'état du monde avec lequel nous cherchons à produire un accord. Est donc oubliée la dynamique d'écoute qui était celle de l'interpellation existentielle et qui se trouve remplacée par la confrontation au néant, réactualisant ainsi, sous une version sécularisée, l'insertion de la révélation dans la prosopopée de création judéo-chrétienne à partir du néant. Celle-ci n'est pas oubliée comme telle, c'est-à-dire comme dynamique motivant tout engagement de parole dans un dialogue, puisqu'elle n'est pas connue hors de la reconstruction anthropobiologique de son surgissement. Elle est oubliée étant donné la surcharge hassidique que lui impose en sous-main l'injonction de Buber d'avoir à se libérer de l'existence monologique. Car elle n'est ressentie que comme écoute, elle est ressentie comme compréhension de cette injonction proférée à partir du dialogue direct avec Dieu que Buber développait lucidement de son côté. Flusser ne prétend que la séculariser à travers son

interprétation heideggérienne sans se rendre compte que celle-ci constitue un système effectivement aussi fermé que celui qu'y avait diagnostiqué Buber et qu'elle est loin de le lui permettre.

#### 4. *L'esthétique de la vérité à la source d'une vie dialogique*

La poétique heideggérienne du dialogue ne peut constituer qu'un raccourci magique : ce qu'Ulrich Sonnemann décrit dans sa psycho-histoire comme « l'anticipation narcissique de la jouissance prématurée<sup>21</sup> », ici, comme anticipation communicationnelle de la jouissance du succès du dialogue. Il suffit de se rappeler la dynamique d'imagination cognitive et hédonique liée à ce dialogue pour reconnaître qu'on ne peut parler à autrui et à soi qu'en projetant la dynamique de prosopopée dans l'usage de la parole elle-même. Cela implique qu'on ne peut se transformer directement soi-même en promesse, en convention ou en consensus car ce qu'on y fait c'est qu'on s'y rend tributaire de la réponse de vérité appelée par l'énonciation. On ne peut s'y projeter qu'en imaginant l'état de choses, l'action ou le désir dont on parle comme ce qui répond à autrui et à nous-mêmes comme allocutaires de nous-mêmes de façon aussi gratifiante et favorable que la voix de la mère. C'est de l'objectivité de l'harmonie d'accord entre ce qui est ainsi projeté et ce qu'on découvre comme réalité effective d'être humain qu'on juge en chaque acte de parole. C'est cette harmonie qui est jugée aussi réelle ou irréelle par le jugement commun de vérité porté sur l'objectivité de l'acte de parole et dont on se réjouit en commun comme résultat de ce jugement. C'est également cette harmonie entre celui qui la projette et ce qu'il opère en l'énonçant qui se juge elle-même réelle en jugeant de la vérité objective de l'énonciation par laquelle l'énonciateur s'énonce comme l'être qu'il désire être dans ce dialogue et comme celui qu'il parvient à y être : le jugement commun qu'il porte avec ses interlocuteurs sur ce qu'il y fait. Aussi ne peut-on réduire la réjouissance ressentie en commun dans le partage du jugement de vérité à l'émergence fortuite d'une communauté d'affect dans la production d'un accord poétique, mais arbitraire qui recevrait ainsi force de loi pour l'avenir des partenaires sociaux sous forme de conventions. C'est pourtant ce qu'on fait lorsqu'on

21 Sonnemann U., *Existence and Therapy. An Introduction to Phenomenological Psychology and Existential Analysis*. New York, Grune & Stratton, 1955 et « La psychohistoire et son relevé de traces ou le non-identique à l'épreuve de l'histoire » in *Cahiers critiques de philosophie*, Hermann, 2022, no. 27, p. 345.

réduire le rôle de l'allocutaire à sa fonction de compréhension d'autrui : on absolutise sa fonction d'écoute ou à la fonction d'allocutaire de lui-même que n'aurait qu'à exercer le poète puisqu'il n'aurait qu'à se comprendre où non dans ce qu'il lui est arrivé d'imaginer.

Car ce qui est en jeu dans la création dialogique d'un jugement commun de vérité et du bonheur qu'elle inspire, vise et réalise est de reconnaître qu'on n'y peut réaliser son existence qu'en commun et qu'en s'identifiant mutuellement à l'acte d'accord dialogique qu'on y produit en commun. Les actes de parole, qu'ils soient explicites ou non, identifient les modes de communication qui rendent la vie humaine possible et les interlocuteurs s'y donnent existence sous une forme performative qui est à la fois cognitive et gratifiante à propos des modes communs d'être au monde.

Ils peuvent et doivent donc être réfléchis et explicités sous la forme d'affirmations contrairement à ce que prétendent Austin et Searle. « Je vous promets de venir demain » veut dire « qu'il est aussi vrai que je viendrai demain qu'il est vrai que je vous dis aujourd'hui que je viendrai demain ». L'acte de promesse n'implique pas, comme le prétend pourtant Searle, qu'on s'identifie psychologiquement à l'intérêt privé de l'allocutaire de nous voir venir demain car il se réduit alors à une pure expression de véridicité et impose à l'allocutaire de faire de même : de faire ce qu'il ne peut pas faire pour donner son accord, c'est-à-dire affirmer lui-même la réalité de cette véridicité en se mettant effectivement dans la tête de l'énonciateur. Mais la réflexion commune de vérité déclenchée et accomplie par la promesse consiste, dans cet exemple, à créer l'acte de venir demain comme un intérêt et un bonheur communs qui se reconnaissent aussi objectifs qu'est vraie cette affirmation qui érige aujourd'hui l'acte de rencontre de demain en réalité future aussi réelle et gratifiante que l'est cette affirmation. Les actes d'affirmation exprimés et réalisés par les actes de parole ne peuvent donc non plus être réduits à la réactivation de conventions arbitraires. Non seulement ils peuvent être redécrits en termes d'affirmation, mais ils le doivent si l'on accepte de reconnaître que leur énonciation conditionne radicalement la possibilité de vivre et de vivre heureux pour les interlocuteurs en rendant cette possibilité dépendante non seulement du jugement de vérité de l'énonciateur mais également de celui de son allocutaire. La validité de cet acte dépend en effet de sa réponse et de son accord. C'est par cet accord de vérité que ce dialogue devient pour eux une condition de vie, c'est par lui qu'ils se transforment indirectement eux-mêmes en réalisant l'expérience de vie objectivée.

Car ces actes de parole répondent au départ au besoin qu'a l'énonciateur et l'allocutaire qu'ils se parlent pour vivre. Le premier jugement de vérité

qui rend accessible la reconnaissance de ce besoin est celui qui permet à l'énonciateur d'identifier ce besoin dans la discordance qu'il ressent ou que ressent son allocataire à l'égard de son monde. Le second correspond au mouvement d'imagination de l'énonciateur par lequel il invente une réharmonisation du monde d'autrui comme du sien et par laquelle il l'identifie comme réelle. En pensant que cette création imaginative n'est qu'un mouvement irréfléchi qui doit être corrigé par le jugement à porter sur la validité d'un désir d'énonciation en identifiant ce qu'aurait à dire tout allocataire possible s'il était à ma place, K.-O. Apel pense que l'hypothèse de vie qu'il y exprime doit être validée par ce jugement présumé universel. Malheureusement on ne peut reconnaître quel jugement serait porté par cet allocataire idéal et universel, bien qu'on doive pouvoir le faire, aussi violett-on nécessairement là encore le devoir de véridicité en disant tout ce qu'on dit au nom de cet autrui généralisé. Cet échec programmé de l'éthique du consensus rend impossible pour chacun de reconnaître les conditions d'existence qu'il a besoin de reconnaître en s'engageant dans un dialogue.

Ces diverses tentatives d'institutionnaliser la culture du consensus neutralisent donc la culture dialogique de la vérité. On ne peut reconnaître l'occurrence d'un partage de jugement de vérité et se réjouir de la reconnaître qu'en la reconnaissant aussi objective que vraie. Seule cette reconnaissance permet de découvrir si ce partage de sens est un partage de vérité. Le bonheur de vérité qui accompagne cette reconnaissance devient motivation commune à partir du moment où celle-ci est reconnue comme condition culturelle de vie. Si ce partage a été aussi objectif que vrai, c'est-à-dire si son application dans la vie mentale et sociale a produit le bonheur espéré, alors les interlocuteurs n'ont pas à considérer son application comme un devoir, mais ils ne peuvent être aussi heureux qu'ils le désirent dans leurs conditions de vie qu'en réalisant celles qui sont l'objet de leur accord. Leur motivation à réaliser ces actions est aussi réelle et gratifiante que l'est leur désir de les réaliser, mais elles ne sauraient s'institutionnaliser comme telle dans des devoirs qu'en oubliant leur force hédonique de motivation liée à la mimesis de la voix de la mère.

Lorsque l'expérimentation du dialogue se produit aveuglément en utilisant n'importe quelle parole uniquement pour voir quel effet imprévu elle peut produire, on n'ouvre qu'un espace d'incertitude qui nous remet effectivement face à notre hiatus de base et on assiste à la primitivisation des canaux de communication culturelle : ce sont les instincts intraspécifiques qui imposent leur satisfaction dans les relations intersubjectives tout comme dans l'espace des relations économique-politiques. Ils envahissent aussi bien les réseaux de médias publics que les réseaux intimistes (Facebook,

Whats'app, Instagram, etc...). Même si Flusser avait bien prévu la nécessité de maîtriser le développement des technologies contemporaines et signalé le danger que présentaient les amphithéâtres médiatiques, même s'il lui opposait ses fameuses communications néguentropiques, celles-ci n'étaient pas plus armées pour faire le tri des formes de vie humaines et de les distinguer de celles qui ne le sont pas, qu'il n'était lui-même armé pour se décider pour Camus ou pour Sartre. Il faut savoir gré aux chercheurs flusseriens des "flusserstudies.net" (de langue allemande) de réactiver l'attitude même de Flusser à cet égard, mais il faut accepter de reconnaître également l'objectivité de leurs attitudes dubitatives exprimée à l'égard de leurs propres résultats. Ils ont raison de vouloir réintroduire un dialogue au sein de ces média publics, privés ou intimistes mais ils devraient se reconnaître impuissants à s'arracher grâce à eux à l'ère de post-vérité qui enchante les expérimentalistes que nous sommes devenus<sup>22</sup>.

Ils sont eux-mêmes emportés par l'enthousiasme pragmatique de la poésie magique et par l'espoir qu'elle secrétait chez Flusser sans même pouvoir s'apercevoir que leur dialogue avec Flusser les contraint à ne pas s'interroger sur la validité objective de leurs résultats puisque celle-ci n'appartient pour Flusser qu'au discours et qu'il n'a pas su en reconnaître la présence obligée et efficace dans le dialogue lui-même. Il n'y a donc pas vraiment lieu pour eux de s'en inquiéter dans le dialogue qu'ils mènent avec lui.

Mais tous ceux qui s'adonnent joyeusement à cette expérimentation tous azimut du dialogue n'en sont pas moins logés à la même enseigne de vérité que les disciples de Flusser : puisqu'ils sont, qu'ils le veulent ou non, contraints à juger de ces résultats comme allocutaires d'eux-mêmes, ils éprouvent leurs tentatives comme des échecs sans pouvoir reconnaître qu'il soit vrai qu'elles soient fausses. Pour qu'ils puissent le reconnaître, il faudrait pouvoir leur faire reconnaître qu'ils jugent déjà de la vérité de tout ce qu'ils se disent ou de ce qu'ils disent à d'autres comme allocutaires d'eux-mêmes, alors que la liberté dont ils font usage à travers l'usage purement expérimentaliste de leur langage, n'affecte cet usage que d'une pure

22 Ströhl Andreas, « Flusser und der Dialog. Neguentropische Klimmzüge über der Bodenlosigkeit », Hanke Michael., « From Language to Communication – Vilém Flusser's path from language philosophy to communication and media theory », Eck Ramona / Link Pierre-C., « Mit anderen unsterblich werden. Der Dialog bei Vilém Flusser » in *flusserstudies.net*, 2022 et Guldin R., *Metaphors of Multilingualism Changing Attitudes towards Language Diversity in Literature, Linguistics and Philosophy*, Routledge & Kegan, 2020.

et simple dénégarion du vrai. Il appartient donc à un stade de la réflexion qui, bien qu'il soit mortel et qu'il neutralise l'aperception des conditions de vie commune et individuelles, ne parvient pourtant pas à déconstruire la dynamique créative de l'imagination dialogique qui continue à transiter en eux. Leur souffrance est donc autant tamisée et modérée par cette dénégarion même qu'elle l'était chez Flusser : les décharges chamaniques dont ils jouissent allègrement les dispensent royalement d'avoir à imaginer que le plus grand bonheur qui puisse les attendre dans leurs communications avec autrui, avec le monde et avec eux-mêmes, consiste dans la pure et simple jouissance commune d'une vérité bien que celle-ci soit la seule qui conditionne le bonheur qu'ils puissent prendre à leur vie.