

Université de Montréal

**Quel sens faut-il donner à l'universalité de
l'herméneutique chez Gadamer ?
Sa légitimité face aux critiques de Jürgen Habermas**

par

Marc-André Caron Mailhot

Département de philosophie

Université de Montréal

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de maîtrise
(M.A.) en philosophie
option philosophie au collégial

Août, 2014

© Marc-André Caron Mailhot, 2014

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :
Quel sens donner à l'universalité de l'herméneutique chez Gadamer ?

Présenté par :
Marc-André Caron Mailhot

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Claude Piché, président-rapporteur
Jean Grondin, directeur de recherche
Maxime Doyon, membre du jury

Résumé

La distance historique qui nous sépare de la publication de *Vérité et méthode* permet une meilleure intelligence de l'aspect universel de l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer qui a suscité tant de débats immédiatement après la parution de son ouvrage. L'herméneute a en effet pu, dans plusieurs textes qu'il a écrits au cours des dernières décennies, préciser sa conception et mieux attester cette universalité, notamment en l'associant à l'universalité de la rhétorique elle-même. Un nouveau regard porté sur les divers débats suscités par cette prétention de l'universalité de l'herméneutique permet aussi de s'en faire une idée plus claire et limpide. Le présent mémoire se penche sur le sens à donner à l'universalité de l'herméneutique en tenant compte des sections décisives de *Vérité et méthode* qui y sont consacrées, des écrits plus tardifs de Gadamer sur la question et de la littérature secondaire afin de voir si cette prétention à l'universalité peut être défendue face aux critiques formulées par Jürgen Habermas. Nous soutiendrons dans ce mémoire que c'est le cas, mais aussi que la critique de Habermas a aidé Gadamer à mieux formuler et faire comprendre l'universalité de l'herméneutique. C'est précisément en tenant compte de l'apport de ceux qui pensent autrement que s'atteste l'universalité de l'herméneutique.

Mots-clés : Herméneutique, Rhétorique, Langage, Compréhension, Gadamer, Habermas.

Abstract

The historical distance that separates us from the publication of *Truth and Method* allows a better understanding of the universal aspect of hermeneutics defended by Hans-Georg Gadamer and which sparked so much debate immediately after the publication of his book. The hermeneut has indeed had the opportunity, in several texts he has written over the past decades, to specify his conception and better establish this universality, particularly by associating it with the universality of rhetoric itself. A survey of the various debates surrounding this universality claim of hermeneutics also helps to get a better picture of what is at stake. This essay looks at the meaning of universality of hermeneutics by considering the decisive sections of *Truth and Method* devoted to it, the later writings of Gadamer on the issue and the secondary literature to see if this claim to universality can be upheld against the criticism raised by Jürgen Habermas. We will argue in this paper that this is the case, but also that Habermas's criticism has helped Gadamer to better formulate and defend the universality of hermeneutics. It is precisely by taking into account the contribution of those who think differently that this universality of hermeneutics is demonstrated.

Keywords : Hermeneutic, Rhetoric, Understanding, Language, Gadamer, Habermas.

Table des matières

INTRODUCTION	1
CHAPITRE PREMIER – LE DIALOGUE HERMÉNEUTIQUE	4
<u>1.1 LA LIMITE DE LA LOGIQUE : UN REPÈRE POUR L'UNIVERSALITÉ DE L'HERMÉNEUTIQUE</u>	13
<u>1.2. L'OUBLI DU LANGAGE DEPUIS PLATON ET L'UNIVERSALITÉ DE LA RHÉTORIQUE</u>	20
<u>1.3 L'INCARNATION : RÉUNION DU SENS ET DE L'EXPRESSION.....</u>	23
<u>1.4 ENTRE FINITUDE ET TOTALITÉ : LE DIALOGUE</u>	28
<u>1.5 LA RECHERCHE DE L'EXPRESSION COMME DÉPASSEMENT</u>	32
<u>1.6 DICIBILITÉ DU SENS : PRÉÉMINENCE DE L'ESPOIR D'ENTENTE</u>	35
<u>1.7 L'ATOPON (SANS LIEU) COMME MOTEUR DU DIALOGUE</u>	38
<u>1.8 ESSENCE DU DIALOGUE</u>	41
<u>1.9 CONCLUSION</u>	45
CHAPITRE SECOND - HABERMAS : CRITIQUE DE LA PRÉTENTION À L'UNIVERSALITÉ DE L'HERMÉNEUTIQUE.....	49
<u>2.1 UNE RAISON CRITIQUE OPPOSÉE À L'AUTORITÉ DE LA TRADITION.....</u>	51
<u>2.2 IDÉALISME LANGAGIER.....</u>	58
<u>2.3 L'HERMÉNEUTIQUE DEVENUE PLUS CRITIQUE DE GADAMER : UNE MISE EN JEU DES TRADITIONS DANS LE DIALOGUE</u>	66
<u>2.4 CONCLUSION</u>	77
CONCLUSION	79
BIBLIOGRAPHIE	83

Remerciements

J'aimerais tout d'abord remercier ma conjointe de partager ma passion pour le langage et les questions fondamentales dont il recèle. Elle est une interlocutrice privilégiée qui me permet, au quotidien, de maintenir en effervescence mes réflexions philosophiques. J'aimerais remercier ma famille, pour m'avoir soutenu et encouragé indéfectiblement, ainsi que pour m'avoir montré le plein sens de ce qui est inconditionnel.

De plus, j'aimerais honorer mes collègues, mes amis, Thomas, Thiago, Pierre-Luc, Sebastien, Simon-Pierre, pour avoir élevé ce simple mémoire à une expérience digne de partage et pour avoir contribué à l'enrichir sous de multiples aspects.

Ensuite, à mon directeur de recherche, le professeur Jean Grondin, j'exprime ici tout mon respect et ma gratitude pour son inépuisable patience et sa profonde affabilité. Finalement, pour la passion qu'il répand et fait croître en classe et ailleurs, pour m'avoir fait contempler avec une clarté inespérée la philosophie des plus grands penseurs de notre histoire, et ensuite, de m'avoir orienté vers l'herméneutique, j'aimerais lui témoigner de toute ma reconnaissance.

*À Paul
Pour m'avoir initié à la philosophie*

Liste des sigles utilisés

HCI : GADAMER Hans-Georg, « Réplique à Herméneutique et critique de l'idéologie » dans *L'art de comprendre Écrits I*, trad. Marianna Simon, introduction par Pierre Fruchon, Paris, Aubier, 1982, 295 p.

LSS : HABERMAS, Jürgen, « Logique des sciences sociales », dans *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, Quadrige / PUF, 2005, 462 p.

RHCI : GADAMER Hans-Georg, « Rhétorique, herméneutique et critique de l'idéologie », dans *L'art de comprendre Écrits I*, trad. Marianna Simon, introduction par Pierre Fruchon, Paris, Aubier, 1982, 295 p.

UH : HABERMAS, Jürgen, « La prétention à l'universalité de l'herméneutique », dans *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, Quadrige / PUF, 2005, 462 p.

VM : GADAMER Hans-Georg, *Vérité et méthode*, Seuil, Paris, 1996, 533 p.

Introduction

Le propos de cette recherche est de tirer au clair le sens de l'universalité de l'herméneutique selon Hans-Georg Gadamer. Si ce sens est à élucider, c'est qu'il n'est pas exposé de la façon la plus explicite qui soit dans les quinze dernières pages de *Vérité et méthode* que l'auteur consacre à ce thème. En effet, il semble qu'à cet endroit il soit plus question de la doctrine platonicienne du beau et de la métaphysique de la lumière que de toute autre chose. Gadamer relie certes ces deux notions au langage, mais il demeure moins évident de saisir comment l'universalité de l'herméneutique peut en fonder le lien. Qu'est-ce que comprendre ? Le langage peut-il tout exprimer ? Peut-on espérer toujours se comprendre ? C'est autour de telles questions que l'herméneutique en vient à s'élever à son caractère universel. Néanmoins, dû en partie à un manque de transparence dans son exposition, cette prétention à l'universalité a suscité des contestations quant à sa légitimité. Jürgen Habermas, par exemple, conteste l'autorité que l'herméneutique reconnaît aux traditions et cherche à développer une méthode normative permettant l'atteinte d'une vérité faisant absolument consensus et, par là, d'une réelle universalité de la conversation et du langage. Ses critiques ont permis l'émergence d'un passionnant débat qui fut l'occasion pour Gadamer d'explicitier la prétention de l'universalité de l'herméneutique. Notre propos ici ne sera pas de prendre parti pour l'une ou l'autre des positions, mais de montrer que du fait même de son universalité, l'herméneutique est animée par un mouvement de dépassement qui a profité de telles critiques. Il s'agira ainsi, non pas de trouver des failles à même l'élaboration des critiques lui étant adressées, mais, au contraire, de reconnaître à ces dernières leurs mérites pour prendre conscience des forces et des limites de l'herméneutique qu'elles révèlent. À notre avis, les

critiques à l'encontre de son universalité contribuent à éclairer et à renforcer cette dernière, en l'invitant à approfondir sa formulation, plutôt qu'à porter atteinte à sa validité. Nous verrons ainsi comment l'universalité du langage intègre, en vertu même de ses principes fondateurs, les critiques qui lui sont adressées sans pour autant en réduire le sens. C'est une telle position critique qui nous permettra de comprendre et de défendre l'universalité de l'herméneutique.

Si notre problématique a été suscitée par les débats qui témoignent d'un manque de transparence quant à sa signification, il nous faudra d'abord comprendre l'universalité de l'herméneutique à partir de son sol gadamérien. Le premier chapitre a donc pour objectif non pas de présenter le dialogue avec Habermas, ce qui sera l'objet du second chapitre traitant de la légitimité d'une prétention universelle pour l'herméneutique face aux critiques qui lui sont adressées, mais plutôt d'y entrer avec discernement et vigilance. Il faudra dès lors éclairer l'universalité de l'herméneutique à partir de la rationalité rhétorique que nous ferons ressortir en partant de sa confrontation avec la rationalité logique à laquelle elle s'oppose. C'est qu'un langage dont la rationalité est perçue de façon purement logique peut mener à un projet épistémologique de totalisation de la connaissance. Mais une telle visée (menant notamment au Concept chez Hegel ou à l'idée d'une édification logique du monde chez Carnap) constitue non seulement une illusion pour Gadamer, mais mène également à une dépréciation du caractère *spéculatif* du langage qui rabaisse celui-ci au rang d'outil face à une vérité du monde prétendument accessible à une pure « contemplation » de l'esprit, qui se traduit par un escamotage du langage. Par suite, la rationalité rhétorique qu'il nous importe d'exposer devra se défendre et faire valoir son droit à partir des repères constitués par la pensée de Hegel, mais également celle de Platon, ce dernier incarnant, selon les mots mêmes de Gadamer, le

précurseur de l'oubli du langage en Occident. Après avoir rappelé la tradition ayant favorisé la domination du méthodologisme, nous montrerons comment la pensée chrétienne de l'Incarnation a permis à Gadamer de repenser adéquatement le langage. En conclusion, nous relierons, d'une part, l'unité du sens et de l'expression au dépassement perpétuel qu'implique le dialogue afin de rendre compte de la nature véritable du langage et nous en exposerons, d'autre part, les caractéristiques qui seront sujettes aux critiques de Habermas et qui permettront d'ouvrir un dialogue avec ce dernier permettant de faire lumière sur l'universalité de l'herméneutique.

Chapitre premier – Le dialogue herméneutique

Si l'universalité de l'herméneutique n'est pas exposée de la façon la plus explicite dans *Vérité et méthode*, c'est en partie parce qu'elle va de pair avec celle de la rhétorique comme rationalité du langage. Gadamer n'associera ces deux dimensions qu'après *Vérité et méthode*, mais c'est à juste titre que nous pouvons reconnaître que cette unité de la rhétorique et de l'herméneutique est essentielle au propos de Gadamer, tel un repère face auquel le reste de l'ouvrage fut dédié comme une recherche du mot juste. Nous pouvons suivre l'intuition de Pierre Fruchon selon laquelle il est évident qu'une lecture à partir du questionnement sur la compréhension permet de saisir l'unité de *Vérité et Méthode*, afin d'y voir une progression aboutissant à la condition langagière de l'homme ; après tout, l'ouvrage avait pour projet la reconquête du thème du langage. Mais une seconde lecture est possible. Celle-ci se trouve « en deçà de l'argumentation [elle] assure musicalement son unité à l'ensemble du livre et dont il importe de repérer le sens autant que la présence, alors même qu'ici ou là elle n'est pas explicite¹ ». Il s'agit de la doctrine platonicienne du Beau. Gadamer y revient plusieurs fois et elle suit tous les développements de l'ouvrage au moins implicitement. Lorsque nous prenons conscience de sa mise en relation avec le langage, notamment à la fin de l'ouvrage, nous pouvons percevoir qu'elle pointe pour Gadamer vers la dimension *rhétorique* du langage. Gadamer revient souvent à cette doctrine, y décelant là une vérité profonde dont il ne tirera peut-être tous les fruits que dans les années suivantes. Toutefois, la signification de la reprise de cette doctrine n'est, pour l'instant, pas des plus transparente et il faudra y revenir plus tard. Dans l'immédiat, il suffit de souligner qu'elle fait figure d'analogie pour comprendre la nature

¹ FRUCHON Pierre, *L'herméneutique de Gadamer*, éd. du Cerf, Paris, 1994, p. 468

rhétorique du langage. D'ailleurs, Gadamer soulignera plus tard, en parlant du parcours qu'effectue *Vérité et méthode*, que : « Dans ce retour en amont du langage de la science vers le langage de la vie quotidienne et en amont des sciences de l'expérience vers l'expérience du "monde vécu", il n'était que conséquent que l'herméneutique, au lieu de se subordonner à la "logique", s'oriente à nouveau sur la tradition ancienne de la rhétorique [...]»². L'*universalité* de l'herméneutique ne se comprend pleinement, d'après nous, qu'à partir de l'idée selon laquelle toute compréhension repose ultimement sur la rationalité rhétorique du langage.

Que doit-on entendre par rationalité rhétorique ? Pour l'éclaircir, il convient de se donner un repère auquel elle s'oppose : la domination du paradigme méthodologique. Celui-ci émerge de la rationalité logique que nous comprenons au moins intuitivement. Il s'agit de ce qui guide la méthode scientifique, qui, au moins depuis Descartes, promet l'atteinte de certitudes objectives dans la connaissance du monde. C'est aussi le mode de pensée qui s'articule en inférences déductives, selon un modèle très présent en philosophie analytique qui pense le monde et ses vérités par le déploiement de règles formelles. Il dit s'inspirer de la méthode des sciences « dures » qui se fonde sur la déduction, modèle que les sciences humaines devraient suivre. Pour le sens commun de notre époque, une chose ou une pensée est logique lorsque nous en saisissons les raisons. Mais un problème surgit lorsque la logique revendique la capacité de totaliser la connaissance : cela entraîne une confusion entre rationalité et logique menant à une identification de ceux-ci. Kant mentionne que « les limites de la logique sont rigoureusement déterminées par cela seul qu'elle est une science qui expose

² GADAMER Hans-Georg, *La philosophie herméneutique*, PUF, Paris, 2008, p.110

dans le détail et prouve de manière stricte, uniquement les règles formelles de toute pensée ³». Mais la pensée n'est pas réductible à de telles règles systémiques, parce qu'elle porte sur le sens du monde qui déborde toujours ce que peut dire le penser et, surtout, les règles formelles. Or, la domination du paradigme méthodologique tend à confiner le questionnement philosophique à la méthodologie.

Selon Gadamer, cette domination du paradigme méthodologique, évidente dans l'ère scientifique moderne, s'amorce avec le projet d'une mathématique de la nature chez Galilée.⁴ La primauté que détenait jusque-là la langue naturelle est désormais accordée à la méthode scientifique qui s'établit à partir des lois mathématiques de la nature. L'idéal d'une connaissance rigoureuse, c'est-à-dire mathématiquement scientifique, met en valeur un langage technique, spécialisé, qui serait avant tout le privilège des experts. Le fardeau de la preuve, noyau de la méthode scientifique, permet de découvrir et d'établir des certitudes, au moins temporaires, en légitimant ou en falsifiant la valeur d'un énoncé à partir de prémisses jugées universellement évidentes et valides. Néanmoins, toute prémisses advient dans le courant de l'histoire et c'est à juste titre que celles-ci peuvent et doivent être remises en question pour être comprises. En vertu de quoi la valeur de telles prémisses semble-t-elle *évidente* ? L'acceptation d'une prémisses relève de certaines conditions menant à la compréhension de celles-ci. En ce sens, la présentation d'une prémisses qui est acceptée est aussi importante quant à sa signification que le sont les résultats que propose la méthode. Isabel Weiss souligne justement que :

³ Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, PUF, Paris, 2008, p.15

⁴ GADAMER Hans-Georg, *L'art de comprendre Écrits II*, trad. Isabelle Julien-Deygout, Philippe Forget, Pierre Fruchon, Jean Grondin et Jacques Schouwey, Aubier, Paris, 1991, p. 203

[...] en surestimant la vertu méthodique des langues spécialisées on risque de se défaire de la responsabilité qui suppose toujours de porter son regard au-delà du souci partiel et technique le plus immédiat. Gadamer oppose à la conscience objectiviste des sciences le souci herméneutique de l'application, le problème fondamental de l'herméneutique consiste à élargir les conditions dans lesquelles la compréhension de soi se forme et se modifie historiquement.⁵

En effet, toutes les questions relatives à la signification du monde témoignent du caractère spéculatif de celui-ci : il faut spéculer sur le sens des choses et argumenter sur elles en suivant ce qui nous interpelle. La méthode permet d'obtenir des résultats vérifiables, mais, dans la mesure où ceux-ci ont une signification pour l'être humain, leur compréhension exige de dépasser la méthode qui ne relie pas ces résultats à la valeur qu'ils recèlent pour l'homme. Le paradigme méthodologique apparaît alors comme un cercle de connaissance fermé. Pris absolument, il ne questionne ni les prémisses ni les résultats qu'il compose à partir de celles-ci. C'est que le critère de vérité des sciences foment un discours monologique qui permet certes la validation logique des énoncés, mais cette possibilité s'accompagne d'une perte de sens. L'auto-compréhension objectiviste du paradigme méthodologique fait donc fi de l'engagement nécessaire du sujet dans la méthode, des conditions d'acceptation de celle-ci et des éléments précompréhensifs qui guident l'interprétation des résultats. Gadamer souligne :

[q]ue l'idéal du langage ait été remplacé, dans la logique et l'épistémologie modernes, par l'idéal de la désignation univoque, tel est le prolongement rigoureux des implications contenues dans cette science moderne de la nature issue des mathématiques. Si donc la langue naturelle a recouvré aujourd'hui un statut « universel » et s'il s'est replacé en tant que tel au centre des préoccupations de la philosophie, c'est dans le contexte des expériences des limites qui s'imposent à l'universalité de l'accès scientifique au monde.⁶

Ce qui nous est présenté en ce monde exige alors une autre rationalité pour être compris soit celle qui est attentive au sens des expériences. La domination méthodologique revendique

⁵ WEISS Isabel, *Gadamer*, Vrin, Paris, 2009, p.160

⁶ GADAMER Hans-Georg, *L'art de comprendre Écrits II*, trd. Isabelle Julien-Deygout, Philippe Forget, Pierre Fruchon, Jean Grondin et Jacques Schouwey, Aubier, Paris, 1991, p.203

pourtant pouvoir totaliser la connaissance et en faire surgir l'unité à partir du fond de ce qu'elle entend être logique. Selon Gadamer, cette conception n'est pas tenable parce qu'elle ne reconnaît qu'un seul type de vérité à partir de l'anticipation d'une logique purement formée, mais également parce qu'elle contraint le langage à coïncider avec cette anticipation en se coupant de l'historicité des expériences, des traditions et de l'influence du sujet.

Au contraire, selon Gadamer, la logique sur laquelle se fonde la méthodologie n'est qu'une des attentes du langage. Elle a certainement permis des avancées considérables dans plusieurs domaines, il ne s'agit donc pas de la censurer en bloc. Seulement, il importe de prendre conscience de nos limites et de notre finitude puis d'ajuster notre compréhension du monde, et du langage qui le porte, en conséquence. Une chose ne nous est accessible et signifiante que sur le plan de la matérialité. Même un énoncé traité dans l'abstraction logique et méthodologique est précisément abstrait de son socle historique et sensible. C'est dire que la connaissance de toute expérience du monde se fonde sur la présentation, toujours médiatisée par le langage, d'une chose à nos sens. Or, c'est un sujet, et non une méthode purement objective, qui peut effectivement rencontrer une expérience de sens. Aucune méthode ne peut séparer le sujet qu'elle éclaire de l'expérience qui se présente à ses sens. Prendre conscience de l'engagement du sujet, dans l'événement qu'est la compréhension, c'est reconnaître ce qu'il y a de limité dans l'abstraction de l'énoncé qu'effectue la méthodologie. Certains objecteront que la réflexion logique peut s'effectuer dans l'esprit de manière anhistorique, comme si la pensée pouvait exister hors du monde. Pourtant, la pensée et les idées doivent se déployer dans le langage qui, peu importe sa forme, demeure toujours incarné dans une matérialité historique. S'il est vrai que nous sommes des êtres de compréhension portés par le langage, l'effectivité

historique qui pétrit la « matière » langagière nous détermine également. Une telle appartenance historique met en évidence la finitude qui est celle de notre être.

C'est à partir de notre finitude que la rhétorique s'avérera être universelle en ce qu'elle rend compte du mode de présentation du sens qui s'inscrit toujours dans le langage. Il y a encore ici quelque chose qui nous excède lorsqu'on cherche à bien dire quelque chose, à rendre compte du sens d'une œuvre. Mais du point de vue rhétorique, un tel débordement fait d'elle une rationalité toujours plus ouverte qui permet la présentation de la totalité des choses dans la finitude langagière qui est la nôtre. Bien sûr, lorsque Gadamer parle de la rhétorique comme rationalité du langage, il n'entend pas la rhétorique comme l'art de convaincre déprécié et méprisé par la tradition occidentale. Il s'agit plutôt de l'art de bien dire les choses. Comme le souligne Jean Grondin : « Cela ne veut pas dire que toute rationalité se réduise à de simples effets de sens. [...] Car le sens rhétorique en est toujours un dont il faut débattre et qu'il faut tâcher de défendre par des arguments et des raisons.⁷ »

Gadamer met bien en valeur un point commun unissant la rhétorique et l'herméneutique lorsqu'il mentionne que : « savoir parler comme pouvoir comprendre sont des aptitudes humaines naturelles qui peuvent parvenir à leur plein développement, même sans application consciente des règles de l'art, si sont réunis le don naturel et la culture convenable, et l'exercice de celui-ci⁸ ». La rhétorique et l'herméneutique ne sont pas des pratiques devant être entièrement formalisées. C'est que la tâche de l'interprète n'est jamais de saisir le sens d'un

⁷ GRONDIN, Jean, «L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique : Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans Vérité et méthode» dans *Revue internationale de philosophie*, 54 (2000), p. 474

⁸ GADAMER H-G, « Rhétorique et herméneutique » dans *Langage et vérité*, Gallimard, Mayenne, 1995, p. 182

discours quelconque pouvant être traité dans l'abstraction analytique de l'énoncé. Il faut plutôt examiner jusqu'à la prétention de vérité des discours que nous rencontrons. C'est une telle prétention qui gît derrière, ou plutôt *au cœur de*, l'expression de sens. Gadamer parle de la provocation du sens des textes et des discours pour souligner que tout effort de compréhension à leur égard présuppose que s'y trouve une prétention à la vérité. C'est qu'un texte est provocant du fait qu'il soutient comme véridiques ses revendications, lesquelles peuvent nous être étrangères. Ainsi, « [s]a prétention à la vérité [celle de tout texte] reste la présupposition de tout l'effort, même quand au terme de celui-ci une meilleure connaissance conduit à la critique et avère la proposition comprise comme fausse⁹ ». La rhétorique reconnaît cette prétention à la vérité parce que son articulation propre tient compte du contexte dans lequel émerge un texte, un discours. En effet, le caractère rhétorique du langage éclaircit le sens présenté à l'aide d'une argumentation à son sujet, argumentation ponctuée d'exclamations, de sentiments, de gestes qui tous contribuent à la présentation du sens. Tous ces éléments contextuels sont du ressort de la rhétorique qui les articule dans le dialogue. Il est donc important de saisir que toute évaluation et réception de la capacité et de l'action rhétorique doit tenir compte du sens qui se présente, mais également de la manière dont il est présenté. L'herméneutique prendra soin de nous rappeler qu'une telle réinsertion contextuelle de la prétention à la vérité concerne au premier chef la tradition sur laquelle nous n'avons jamais ni le premier ni le dernier mot. De plus, comme la rhétorique tire sa force de ces traditions immensurables en réactualisant les contextes historiques dans l'expression actuelle, elle ne peut et n'a pas à être absolument formalisée. Si pour Aristote la discipline rhétorique traite de ce qui relève du vraisemblable, la pensée de Gadamer avance que notre finitude humaine ne

⁹ GADAMER H-G, « Rhétorique et herméneutique » dans *Langage et vérité*, Gallimard, Mayenne, 1995, p.188

peut cheminer avec autre chose qu'une compréhension traitant toujours du vraisemblable. Or, la rhétorique correspond à la manière langagière de traiter les choses dont le caractère est spéculatif (puisque ces choses sont du ressort du vraisemblable) afin de les comprendre et les faire valoir. L'universalité de la rhétorique s'oppose ainsi à toute domination méthodologique qui tenterait de réduire ou d'écarter des expressions de sens sous prétexte que ceux-ci sont absolument invalides en leur forme. C'est la conception scientifique de ce qu'est la vérité même qui est remise en question, celle qui traite du « sens » des propositions et de la méthode plus qu'elle ne s'attarde à l'exactitude du point de vue des choses. De plus, si certains critiquent cette remise en question en soulignant qu'un monde du vraisemblable nous condamnerait au relativisme, Gadamer rétorque que la rhétorique nous prémunit d'une telle alternative, puisque la *contextualisation* illimitée qui la caractérise exige de nous de ne pas sombrer dans le dogmatisme qui prétendrait détenir *la* vérité. Une telle position est intenable, et puisque nous ne pouvons maîtriser toutes les déterminations dont elle relève, il nous faut alors admettre qu'autrui peut avoir raison, d'où la nécessité de l'argumentation. C'est donc par l'argumentation que les contextes, les traditions et l'histoire peuvent être mis en jeu au sein du langage et du dialogue. Le relativisme est alors battu en brèche par le jeu argumentatif du langage rhétorique : tout énoncé ne se vaut pas, certains sont mieux établis que d'autres.

Bref, étant donné que le langage n'est pas restreint aux seules langues proférées, mais embrasse plutôt toute communication de sens, qu'il s'agisse d'arts, de gestes, d'un sens de la nature, du monde, de la vie, etc., c'est la beauté de la présentation de tout sens qui en fait valoir la présence. Mais cette valence est plus lumineuse dans la fusion des horizons qu'elle a rassemblés qu'elle ne peut l'être à travers ce qu'elle a su écraser. Il ne s'agit donc pas d'établir

un système « meilleur » que les autres en réunissant l'universalité de l'herméneutique, du langage et de la rationalité rhétorique, mais plutôt d'ouvrir un espace pour les débats qui gravitent autour de ses polémiques et de défendre en son fond ce qui commande d'être défendu.

Selon Gadamer, la beauté rhétorique constitue l'apparaître du sens, mais la présentation n'est pas indépendante de la chose, elle en est un aspect même. Autrement dit, pour l'herméneute, la beauté est autant celle du langage que celle de la chose qui se présente dans le langage. Cette conception langagière a pour conséquences de découvrir un langage qui est plus celui des choses que le nôtre, il nous parle plus que nous ne le parlons. Comment penser une telle relation, une telle *incarnation* du sens dans le langage ? Si celle-ci n'est pas évidente *ipso facto*, c'est parce que nous baignons encore dans une conception logicienne et scientifique du langage, conception qui affecte jusqu'à notre façon de voir et de saisir le monde. Nous pensons encore le langage comme un outil, soumis à la rationalité logique, et c'est d'ailleurs en partie pourquoi plusieurs commentateurs ont cru que *Vérité et méthode* tâchait de réédifier une méthode plus adéquate pour accéder à la vérité. La juste compréhension de l'universalité de l'herméneutique trouve alors un obstacle de plus sur son chemin. Pour montrer l'universalité de la rhétorique et celle du langage, l'herméneutique doit donc ouvrir un dialogue avec le fond de la tradition logiciste. Ceci pour montrer que la logique elle-même doit être rattrapée par l'herméneutique qui seule la dévoile sur le fond du dialogue et de l'espoir d'entente humaine qui permettent notre projet compréhensif. Comme nous l'avons mentionné, la valence rhétorique d'une chose constitue sa vérité intrinsèque : ce qui se fait valoir *rhétoriquement* dans le langage n'est pas qu'une fabulation langagière sur une chose, mais constitue une

émanation de cette dite chose. La valeur des choses et des sens que nous examinons se laisse donc voir à travers la rhétorique. Nous avons souligné qu'il ne s'agissait pas d'utiliser une rhétorique orientée sur le convaincre, mais plutôt de voir qu'il s'agit d'un art de bien dire les choses. Or, quand nous cherchons vraiment à bien dire les choses, c'est parce que nous y reconnaissons là une autorité qu'il importe de faire valoir et de défendre. Toute tradition, soit-elle herméneutique, doit être mise en jeu dans le dialogue, puisque seule une telle mise en jeu permet à la rhétorique d'ouvrir un espace critique, argumentatif et même poétique. Éclairer l'universalité de l'herméneutique à partir de la rhétorique réclame donc qu'il y ait un tel débat, avec soi-même et autrui, non pas pour annihiler ou convaincre l'opposition, ni même dans l'intention de démontrer dogmatiquement notre appartenance à l'herméneutique, mais afin d'éprouver pour nous-mêmes si ce que nous reconnaissons de l'herméneutique continue de se faire valoir lorsque vient le temps du dialogue et de l'application qui éprouvent toute croyance et toute tradition en les « mettant en jeu ».

1.1 LA LIMITE DE LA LOGIQUE : UN REPÈRE POUR L'UNIVERSALITÉ DE L'HERMÉNEUTIQUE

À travers ses ouvrages, Gadamer ne laisse pratiquement jamais tranquille le dogmatisme scientiste qui occulterait le langage. Dans les lignes qui suivent, il nous faut reprendre ce dialogue afin de mieux situer l'universalité de l'herméneutique et l'éprouver face à la tradition logique. À cette fin, l'auteur de la *Science de la logique* ne constitue pas un interlocuteur quelconque, mais devient un repère d'importance pour situer le *logos* du langage. Dans *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, Gadamer offre une belle étude nous permettant de saisir que la logique est non seulement limitée, mais que cette limite atteste elle-même que la rationalité logique, qui n'épuise pas le langage, doit être rattrapée par

l'herméneutique. À travers l'examen de la dialectique, prenant racine dans la pensée antique avec laquelle la logique hégélienne est en continuité, Gadamer cherche les convergences et les divergences qui lui permettront de saisir autrement la dialectique herméneutique, non pas comme un art technique (une méthode), mais comme une activité relevant d'un certain tact. Le caractère spéculatif du langage apparaît comme la clé de voûte pour saisir l'asymétrie en question. La prétention à l'universalité de l'herméneutique ne peut ainsi faire l'économie d'un examen de la dialectique.

*Philosophy must incorporate within itself that anticipation of the whole which lies embedded in language as the totality of our access to the world. And in its thought philosophy must give an account of that anticipated whole. That remains an inescapable desideratum for human reason, even in the age of science which has seen specialization develop in various fields of evermore particular research. Thus, reason cannot afford to scorn what dialectical thought has to offer.*¹⁰

Selon Gadamer, la dialectique était pour les Grecs une expérience du *logos* exécutée non pas par la pensée, mais, au contraire, par le mouvement de la chose même, éprouvé par la pensée.¹¹ Cette conception du *logos* fut reprise par Hegel, et Gadamer souligne que quiconque veut se mettre à l'école des Grecs doit passer par celle du philosophe de la *Science de la logique*, puisque celle-ci porte un aspect de la tradition des Anciens qui nous interpelle encore.¹² Comme il nous importe de remonter jusqu'à Platon, perçu comme le précurseur de l'oubli du langage en Occident par Gadamer, l'examen de la logique hégélienne est doublement important.

¹⁰ GADAMER Hans-Georg, *Hegel's Dialectic : Five hermeneutical studies*, trad. P. Christopher Smith, Yale University Press, London, 1976, p. 3

¹¹ VM, p.485

¹² VM, p.485

Pour Hegel, le langage dialectique est constitué d'un certain instinct qui nous guide vers la logique dans laquelle il atteint sa plus grande perfection. Il est certain que le langage pointe toujours vers plus que lui-même, c'est d'ailleurs ainsi que « sans doute disons-nous "avoir une conversation" ; mais plus une conversation en est vraiment une, moins sa conduite dépend de la volonté de l'un ou de l'autre partenaire. [...] Au contraire, il est en général plus exact de dire que nous sommes entraînés, pour ne pas dire empêtrés, dans une conversation ¹³ ». Mais l'herméneute avance que l'instinct logique n'est qu'une des multiples attentes du langage. Ces attentes de sens constituent la visé et l'anticipation de ce que nous allons ou voulons comprendre. Celles-ci témoignent chaque fois de notre appartenance à la tradition de laquelle elles surgissent. Ensuite, si elles sont nécessaires à toute fin compréhensive, elles peuvent changer lorsque nous les explicitons et en prenons conscience, mais nous ne les dominons jamais complètement. En effet, pour mettre au jour nos anticipations sur une tradition, il faut déjà anticiper sur de telles anticipations. Il peut sembler facile de s'en remettre à un voilement nécessaire du contexte précompréhensif qui nous oriente toujours — c'est d'ailleurs à cet égard que Jürgen Habermas critiquera l'herméneutique gadamérienne d'adhérer dogmatiquement à l'autorité des traditions — , mais nous traiterons de ce problème au second chapitre. Nonobstant, c'est orienté par nos préjugés, qui naissent eux-mêmes de la tradition, que ces attentes ont l'occasion de s'exprimer dans le dialogue auquel nous participons lorsque nous nous approchons de la compréhension du langage et du monde. Gadamer reconnaît cette tendance « logique » du langage qui nous oriente sur un objet de la pensée, mais il serait erroné de croire que la rationalité logique embrasse la totalité des attentes du langage :

¹³ VM, p.405

And the "logical instinct" which most assuredly does lie in language as such, can for that reason never be comprehensive enough to include all of what is prefigured in this vast number of languages. Thus it could never really be elevated to its "concept" by being transformed into logic.¹⁴

Hegel veut parvenir au savoir absolu par la compréhension du développement de la purification du Soi (*Meinen*). Cette purification libère le Soi de la conscience puis de la conscience de soi. Le Soi n'est alors plus sujet, mais Esprit de toute la réalité. Tandis qu'au début de cette progression, une méthode dialectique est employée, elle se transforme au fur et à mesure qu'elle aperçoit sa finalité dans le Concept. Gadamer souligne ici un aspect important : « *The systematic derivation of pure concept in the Science of Logic, in which spirit has attained "the pure element of its existence, i.e., the concept," subsequently determines the system of science as a whole.* ¹⁵ » Les différentes sciences philosophiques ne voient leurs moments non plus comme des formes de la conscience, mais en tant que concepts déterminés par l'idée finale du savoir absolu. L'art, la religion et la philosophie sont ainsi des formes de cet absolu, car elles représentent un tel aboutissement, indépassable par la conscience :

The beginning of science is therefore based upon the result of consciousness's experience, which commences with "Sense Certainty" and is completed in the forms of spirit which Hegel calls "absolute knowing": "art", "religion" and "philosophy" They are absolute because they are no longer opinions of consciousness which extend to an object beyond that which presents and fully affirms itself within these forms.¹⁶

Le langage est perçu comme temporaire et imparfait face à une connaissance logique absolue qui doit être approchée par l'esprit se libérant du langage. Le développement de la *Science de*

¹⁴ GADAMER Hans-Georg, *Hegel's dialectic : Five hermeneutical studies*, trad. P. Christopher Smith, Yale University Press, London, 1976, p. 93

¹⁵ Ibid. p.79

¹⁶ Ibid., p.77

la logique nous montre que Hegel est guidé par l'instinct logique du langage vers le Concept¹⁷, et que c'est seulement en raison de cette fin considérée que le langage apparaît comme un outil secondaire étant soumis au Concept.

Néanmoins, ce mouvement du *Meinen* (pensée subjective) vers le Concept renferme une aliénation selon Gadamer. La rencontre avec l'œuvre d'art, par exemple, nous montre que la chose rencontrée est une expérience qui a quelque chose à dire sur la façon dont elle peut être comprise. C'est sa rencontre qui impose révision et invalide ou soutient certaines interprétations. Dans un tel dialogue, ce n'est pas que la pensée du sujet disparaisse, mais sa souveraineté est alors transmise à l'œuvre qui devient le sujet de l'expérience. C'est dans cette rencontre qu'une vérité se manifeste et qu'un langage nous parle :

[C]e n'est pas l'ambition de réunir et de fixer en bon ordre la totalité des connaissances humaines dans un système, auquel l'œuvre, le livre, donnerait son expression transparente. Tant qu'il y a œuvre et livre, le *Meinen* subsiste et c'est en lui que l'interprète déchiffre l'ordre "logique" tout en sachant qu'il n'atteindra pas, lui non plus, l'expression achevée.¹⁸

Bref, en toute interprétation, et même chez Hegel, l'individualité humaine est présente, l'esprit ne peut pas s'extirper de son appartenance à l'histoire et encore moins du langage qui le porte. Chaque fois que veut être explicité ce qui se cache dans le langage, celui-ci s'incarne dans l'expression qui, s'ancrant dans la tradition, repousse plus loin l'oubli de son enracinement. Mais c'est également par là que le langage nous parle :

What makes it possible for language to speak is not "Being" as the abstract immediacy of the self-determining concept. Rather, it is much better described in terms of the being

¹⁷ Pour Hegel « *Le Concept est... 'la vérité de l'être et de l'essence* » (*Encyclopédie*, 2^e éd. § 159) C'est l'esprit qui est libéré de toute opposition, notamment entre sujet et objet, afin d'être réfléchi dans la réalité et s'y fondre. C'est en ce sens l'aboutissement auquel pointe l'instinct logique de la dialectique chez Hegel.

¹⁸ FRUCHON Pierre, *L'herméneutique de Gadamer*, Les éditions du Cerf, Paris, 1994, p.235

*which Heidegger refers to as a "clearing". A clearing, however, implies both something disclosed and something still enclosed.*¹⁹

Ce n'est pas une disponibilité de l'Être ou la totalisation du Concept qui anime le langage, mais précisément l'effort de dévoilement que la recherche du mot juste implique à partir de notre condition individuelle et finie.

Guidé dans sa quête du système par l'instinct langagier, Hegel parle de cette dimension, qui pointe au-delà d'elle-même, comme étant spéculative. Cette dimension constitue pour Gadamer le médium de toute compréhension. Le spéculatif interpelle et invite à son explicitation, à sa rencontre, et c'est pourquoi il est plus que son simple contenu. C'est ainsi qu'il faut comprendre que toute unité linguistique n'a jamais un sens autonome ni explicite en elle-même, mais s'inscrit toujours dans une tradition qui porte et nourrit son interprétation. C'est à la lumière d'une telle tradition qu'il faut comprendre la nécessité de l'instinct logique que suit la pensée de Hegel. Son immanence dans le langage de la logique est autant celle du langage des choses, et c'est pourquoi il la découvre comme interprétation plutôt qu'il ne l'impose aux choses. Dans un premier temps, il y a certainement une purification de ce qui se montre de par soi-même, et nous en dégageons certains préjugés et certaines influences subjectives, mais la réflexion est celle du retour de cet éclat d'intelligibilité sur ce qui s'est montré et non pas celle de l'esprit qui devient purement la chose. De cette façon, le Concept n'est pas la vérité telle qu'éclairée par le langage et qui s'en libérerait, car le langage est lui-même ce qui embrasse tout et continue de faire partie de cette vérité. Le Concept, présenté alors comme ce qui est à l'œuvre dans tout ce qui *est*, pointe en fait vers ce qu'il n'est pas.

¹⁹ GADAMER Hans-Georg, *Hegel's Dialectic : Five hermeneutical studies*, trd. P. Christopher Smith, Yale University Press, London, 1976, p.95

La recherche de la logique cherche à s'émanciper du langage, mais c'est déjà le propre de la constitution langagière que de chercher son propre dépassement. En cherchant à dépasser le langage, la pensée ramène donc le concept dans celui-ci. C'est pourquoi Gadamer avance : « *The more radically objectifying thought reflects upon itself and unfolds the experience of dialectic, the more clearly it points to what it is not. Dialectic must retrieve itself in hermeneutics.*²⁰ » C'est que la dialectique, si elle émane de l'instinct logique du langage, ne peut pas rendre compte de l'expérience langagière du monde. Pour Gadamer, il s'agit plutôt de penser « une signification herméneutique de la totalité qui s'harmonise avec la constitution langagière de l'expérience ²¹ ». Autrement dit, notre monde s'inscrit dans le langage par lequel nous saisissons notre finitude. En effet, lors d'un Congrès de philosophie²², Gadamer évoqua l'exemple de la tour de Babel pour souligner la diversité et la disparité avec laquelle nous nous engageons dans la communication avec autrui. En vivant ensemble, la multiplicité des traditions et des langues, toutes portées par le langage, s'éprouvent les unes les autres, et ce faisant, nous prenons conscience de nos limites. Néanmoins, l'herméneutique reconnaît qu'un sens déborde cette finitude et il lui faut penser les questions permettant de raccorder la totalité perçue à la finitude du langage.

[...] les peuples de cette terre, à travers toute la séparation des langues, des coutumes, des religions, des systèmes juridiques et économiques et de l'histoire, doivent vivre ensemble et apprendre à vivre ensemble, ainsi nous, me semble-t-il, qui cherchons à philosopher, nous nous limitons les uns les autres et nous cherchons en l'autre à éprouver nos propres limites. Mais éprouver et percevoir nos propres limites, c'est chercher à les surmonter.²³

²⁰ GADAMER Hans-Georg, *Hegel's Dialectic : Five hermeneutical studies*, trd. P. Christopher Smith, 1976, Yale University Press, London, 1976, p. 99

²¹ WEISS Isabel, *Gadamer*, Vrin, Paris, 2009, p. 182

²² Discours d'ouverture à l'occasion du VIII^e Congrès de l'*Allgemeine Gesellschaft für Philosophie*, à Heidelberg, le 23 octobre 1966. Publié dans *Archives de Philosophie*, cahier 31/1, janvier-mars 1968, p. 5-16

²³ GADAMER Hans-Georg, «La philosophie dans la société moderne» dans *Herméneutique et philosophie*, Beauchesne, Paris, 1999, p.13

C'est en suivant ce projet que l'herméneutique ouvre un espace pour penser la rationalité rhétorique du langage, rationalité à laquelle même la logique pointe de tout son être.

1.2. L'OUBLI DU LANGAGE DEPUIS PLATON ET L'UNIVERSALITÉ DE LA RHÉTORIQUE

À la toute fin de *Vérité et méthode*, Gadamer cherche à montrer la nature du langage à travers ce que l'on pourrait appeler la « rationalité » de la beauté. Il effectue alors un rappel à Platon et sa doctrine du Bien. Il ne s'agit pas pour lui de réhabiliter telle quelle la métaphysique platonicienne du Bien, mais plutôt d'utiliser à des fins herméneutiques la différence que Platon souligne entre le beau et le bien. Les paroles de Socrate, dans le *Philèbe*, nous font apercevoir un mouvement perpétuel du bien dans le beau : « Voilà donc à présent que la vertu propre du bien est venue se réfugier dans la nature du beau » (*Phil. 64e*). Mais, pour Gadamer, il ne faut pas conclure à l'impossibilité de dire le bien, ce mouvement n'étant pas une fuite, mais une présentation²⁴. L'idée est que le bien se dérobe lorsque nous nous efforçons de le saisir, mais que le beau séduit et éclaire de lui-même, se révélant ainsi être une structure ontologique universelle de l'être même. Liée au langage²⁵, cette nature prend des reflets rhétoriques, puisque c'est sur cette propriété du beau, de resplendir à partir de lui-même, que se fonde la beauté du langage comme art de bien dire. Le beau abolit ainsi la séparation entre l'idée et la manifestation, octroyant par son être, qui est *présentation*, la présence véritable de ce qui est là. Bref, le langage, en tant qu'art de bien dire, s'élève comme structure universelle de la médiation du sens. La rhétorique contribue ainsi à présenter un éclat

²⁴ GADAMER Hans-Georg, *La philosophie herméneutique*, trad. Jean Grondin, PUF, Paris, 2008, p.196

²⁵ Pour Platon la connaissance du Bien et du Beau ne s'atteint pas par le langage mais par la contemplation des Idées par l'esprit. Mais d'après Gadamer, cette contemplation, cette pensée, est un dialogue de l'âme avec elle-même qui entretient ainsi un rapport étroit avec la langue.

de la totalité du sens dans la beauté du langage. Gadamer tente ici de faire valoir que la participation du sensible à l'intelligible ne relève pas d'une scission, mais d'une présentation véritable de l'un par l'autre : « Il s'ensuit, du point de vue de l'être-beau, que le beau doit toujours être compris ontologiquement comme "image" (Bild). Il est absolument indifférent que ce soit "lui-même" ou sa "copie" qui apparaisse.²⁶ ». Ce qui présente et ce qui est présenté sont ontologiquement liés dans le langage.

Ce rappel nous permet de distinguer ce qui se fait valoir dans la tradition comme expérience de la compréhension. La beauté des choses nous interpelle et à plus forte raison lorsqu'elle doit être défendue par l'argumentation. Par là, nous pouvons saisir toute la portée de l'exemple du jeu que propose Gadamer²⁷, qui est tout à la fois jeu de l'art, de la langue et certainement celui de la vie. L'unité du sens de *Vérité et Méthode* prend elle-même l'allure d'un jeu dans lequel nous sommes toujours en train d'éclaircir un présent à partir de l'interprétation de thèmes passés. La multitude des allusions au platonisme que l'on retrouve dans l'œuvre, implicitement ou explicitement, et culminant dans la doctrine du Beau, servent à fonder l'universalité de l'herméneutique. C'est d'ailleurs ce qu'exprime Isabel Weiss dans son ouvrage éclairant sur Gadamer :

La conception platonicienne du beau corrobore finalement à la fois l'universalité de l'herméneutique et la pérennité de cette extension du comprendre à travers le temps, c'est-à-dire d'un mode de donation du vrai et du beau qui montre ce qui est tel qu'il est en lui-même. C'est sur cette révélation que se fonde philosophiquement la compréhension : parce qu'être et se donner sont le même ou montrent le même, l'acte de comprendre est possible et nous distingue.²⁸

²⁶ VM, p.513

²⁷ GADAMER Hans-Georg, «Le problème de la compréhension de soi », dans *Langage et vérité*, Gallimard, Mayenne, 1995, p. 138-144

²⁸ WEISS Isabel, *Gadamer*, Vrin, Paris, 2009, p.201

L'aspect universel de l'herméneutique concerne ici le fait qu'en toute compréhension un sens présenté est à saisir à partir du jeu rhétorique du langage. L'herméneutique cherche donc à rétablir cette conscience du langage là où elle fait défaut, notamment par le questionnement s'ouvrant en dialogue.

Malgré l'analogie que Gadamer effectue entre le langage et la théorie du Beau, il demeure très sévère dans *Vérité et méthode* à l'égard de Platon. Le fond de la critique s'élève contre la conception platonicienne d'un langage symbolique qui aurait mené à l'oubli du langage en Occident. Dans le *Cratyle*, où il est question du rapport entre le langage et la vérité, deux thèses sont confrontées, à savoir si les mots sont déterminés arbitrairement, conventionnellement, ou s'ils n'entretiennent pas plutôt une correspondance naturelle avec ce qu'ils désignent. Le problème, selon Gadamer, concerne le fait que les deux thèses ne pensent le mot qu'en tant que signe, présupposant *de facto* qu'une connaissance de la chose est possible avant même d'être mise en langage. En effet, pour Platon, la connaissance véritable est stable et permanente, et les mots sont arbitraires et temporels, d'où l'intérêt pour le penseur antique d'affranchir l'accès à la vérité de la pensée sophistique selon laquelle une domination sur les choses est possible par la maîtrise des mots. Bref, il serait préférable, selon Platon, de partir du réel plutôt que des mots qui n'en seraient qu'une approximation sensible vouée à demeurer dans l'imperfection. Il nie toute possibilité pour les mots et le langage de pouvoir atteindre la vérité des choses. Il tente par là de niveler la force de la rhétorique sophistique, mais c'est ce qui, d'après Gadamer, a empêché l'Occident de saisir la véritable nature du langage et celle de son antériorité essentielle par rapport à la pensée.

1.3 L'INCARNATION : RÉUNION DU SENS ET DE L'EXPRESSION

La séparation du langage et des choses est, selon Gadamer, une pure abstraction de l'expérience véritable. Selon lui, c'est la pensée chrétienne qui permettrait de libérer le langage de cette abstraction. La chrétienté s'est penchée sur le langage afin de penser le mystère de l'Incarnation, mais Gadamer effectue le parcours inverse. Chez Platon et les néoplatoniciens, l'âme vient habiter un corps qui lui est étranger, extérieur. Si la manifestation divine dans la trinité peut être pensée comme extériorisation de Dieu, il y aurait là une subordination du Fils à Dieu le Père. Ce qui est extérieur, sensible, serait ainsi nécessairement subordonné au divin et Dieu le Fils serait alors inférieur à Dieu le père. Comme le monde sensible platonicien ne peut que renvoyer à une réalité qu'il n'est pas, le corps du Christ ne pourrait être pensé comme la pleine présence du divin.

Au-delà de la dimension théologique, qui n'intéresse pas Gadamer, le problème de la subordination est caractéristique de la conception relationnelle entre le réel et notre accès à celui-ci. La conception platonicienne pose un monde sensible qui ne peut que référer au monde intelligible. Cette idée rend bien la conception instrumentale du langage selon laquelle le signe matériel renvoie à une pensée spirituelle, autonome face à la matérialité arbitraire du signe. C'est à partir de ce problème qu'une conception de l'Incarnation réunissant le sens et l'expression fut développée. La figure du Christ « incarne » réellement la manifestation divine dans son apparence historique et sensible. L'Incarnation divine se fait présence en tant que corps du Christ, contrairement au corps-prison de la conception platonicienne ou de l'incorporation des divinités grecques qui conservaient toute leur puissance divine. C'est pour soutenir et éclairer une conception du Christ comme incarnation du divin, et non comme son

incorporation, qu'Augustin s'est penché sur le rapport entre pensée et langage. Pour Gadamer, le mystère de l'Incarnation offre donc une piste de réflexion pertinente lorsqu'il s'agit de saisir notre rapport au langage et au réel. C'est d'ailleurs sur ce point qu'il portera son attention plutôt que sur la dimension théologique. Ce qu'Augustin développe, c'est la perspective d'un langage autonome, c'est-à-dire un langage où le sens est présenté plutôt que représenté. Ainsi, le langage est libéré de sa dépendance à l'idéalité spirituelle de la pensée.

D'abord, Augustin reprend une formulation des stoïciens qui distinguaient le *logos endiathetos* du *logos prophorikos*, termes que nous pouvons saisir selon la définition qu'en donne Adam Kamesar :

*We reason within ourselves, that is, in our minds, by means of the former, but we express our thoughts in speech by means of the latter. The two logoi are closely connected, because the uttered word is the vehicle that delivers to the outside the product or handiwork of internal reason.*²⁹

Cette perspective stoïcienne s'articule donc comme si la pensée était la première à comprendre un sens face au langage qui ne serait que le contenant du sens pensé, simple répétition verbale de celui-ci. C'est ce qui amène Augustin à attacher de l'importance au langage proféré, afin, comme nous l'avons mentionné, de reporter ce rapport sur le mystère de l'Incarnation et d'en lever le malentendu *subordinationiste*.

Augustin parle plutôt de *verbe* intérieur et *verbe* extérieur, puisque, pour la pensée chrétienne, le sens du monde est plus spécifiquement celui de la Parole de Dieu à partir de laquelle se produit la création. Le Verbe divin n'a pas à être extériorisé de façon secondaire, il

²⁹ KAMESAR Adam, «The Logos Endiathetos and the logos prophorikos in Allegorical interpretation: Philo and the D-Scholia to the Iliad» dans *Greek, Roman and Byzantines Studies* 44, 2004, p.163

est incarné lorsqu'il se prononce, et en ce sens, car il y a identité entre le verbe intérieur et extérieur. En fait, le verbe intérieur est *verbum cordis*, verbe du cœur non conceptuel. Mais qu'est-ce qu'une pensée sans aucun signe linguistique, et en quel sens demeure-t-elle un verbe ? Gadamer mentionne que le verbe intérieur, le *logos endiathetos*,

est une sorte de discours qui n'est pas encore mis en mot dans une langue réelle. C'est quelque chose que Platon n'a pas encore vu. Chez Platon c'est encore comme si chaque souvenir était une lecture d'une écriture restée en tête. Mais ce n'est justement pas encore un souvenir articulé en mots. Qu'est-ce alors ? [...] Je dirais donc que même le sens qui n'est pas encore perceptible est précisément *logos*.³⁰

Le verbe intérieur est donc un sens qui, s'il n'est pas encore perceptible, n'est pas du ressort de la pensée, mais qui peut le devenir lorsque celle-ci l'articule. Il est un mot non formé, il est à *former* :

Comment peut-il s'agir d'un mot s'il n'est pas proféré ? Cela veut-il dire que nous l'aurions au préalable en pensées et que notre pensée se formulerait déjà en mots avant même d'être exprimée ? Des auditeurs ne peuvent comprendre les pensées de quelqu'un d'autre que s'ils suivent le trait de la pensée qui cherche ses mots.³¹

Le verbe intérieur est ainsi pour Augustin le miroir et l'image du Verbe divin. Gadamer mentionne que « [l]e mystère de la Trinité trouve son miroir dans le miracle de la langue, en ce sens que le mot, le mot véritable parce qu'il dit comment est la chose, n'est et ne veut rien être en lui-même³² ». Autrement dit, le Verbe est si juste qu'il ne fait aucunement obstacle à la chose, au contraire, il l'éclaire. La Parole « dit » la chose qui est inscrite en notre *verbum cordis* et en demeure une émanation. C'est en ce sens que le langage est plus celui des choses que celui d'une pensée qui parlerait de sa représentation des choses. C'est que la pensée ne maîtrise pas encore ce qu'elle souhaite exprimer et qui s'est présenté à elle.

³⁰ GADAMER Hans-Georg, « Die Logik des verbum interius. Hans-Georg Gadamer im Gespräch mit Gudrun Kuhne-Bertram et Frithjof Rodi », dans *Dilthey-Jahrbuch*, Bd. 11/1997-98, p.25

³¹ GADAMER Hans-Georg, *La philosophie herméneutique*, trad. Jean Grondin, PUF, Paris, 2008, p. 228

³² VM, p.444

Gadamer s'inspire ainsi du mystère de l'Incarnation afin de repenser le langage et le relier à la totalité irréductible qu'il éclaire. Un commentateur prend soin de distinguer les conséquences langagières majeures de la pensée augustinienne de l'Incarnation et leur importance chez Gadamer³³. Premièrement, il y a identité du verbe intérieur et du verbe extérieur. La pensée ne précède pas le langage proféré, car son acte réflexif ne peut pas s'accomplir hors de la matérialité du langage. Penser, c'est amener quelque chose à se présenter dans cette matérialité du langage qui n'est alors plus le véhicule imparfait de la pensée, mais se confond avec la formation de la pensée elle-même. Ainsi, le rapport entre le penser et le langage se comprend sous le même rapport d'identité qui unit Dieu le Fils et Dieu le Père.

Deuxièmement, l'analogie de l'Incarnation montre que la mise en chair elle-même fait partie du sens à comprendre pour le langage. La venue au monde de la figure divine est importante pour saisir le mystère de l'incarnation ; l'accent est mis sur la venue. C'est également ce que nous faisons dans le langage. On reporte l'événementialité, en tant que venue à la matérialité de la chose, sur le langage. La pensée, en tant que siège de la compréhension humaine, doit se déplier dans le langage sans quoi elle ne peut s'accomplir pleinement. Or, il en va de même pour la chose qui est pensée. Il n'y a pas donc pas de pure pensée précédant le langage, puisque penser s'accomplit avec la venue au langage d'une chose. En effet, la matérialité du langage proféré est son incarnation, le langage porte donc à la fois le

³³ GRONDIN Jean, «L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique : Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans Vérité et méthode» dans *Revue internationale de philosophie* 54 (2000), p.477-478

sujet et l'objet. Bref, cet événement de présentation, d'incarnation, est de suite une rencontre réelle à laquelle nous invite le langage.

Troisièmement, l'accomplissement de la pensée dans la matérialité du langage ne réduit pas pour autant le sens de ce que l'on veut dire aux énoncés proférés. Tout énoncé continue de renvoyer à un verbe intérieur, à ce que nous voulons dire, même s'il n'est jamais complètement dit. Ce renvoi met en lumière un débordement du langage par lui-même. C'est que le langage proféré n'achève jamais de présenter l'entièreté de ce verbe intérieur : il reste toujours du non-dit. Lorsqu'il est question de débordement du sens dans le langage, Gadamer ne fait que pointer l'inadéquation de tout énoncé à exprimer la totalité de ce que nous voudrions dire. Il y a toujours plus à dire si l'on veut comprendre la question qui reste en amont d'un énoncé. L'ouverture du dialogue devient ainsi l'effort essentiel de l'herméneutique qui cherche à conserver une visée sur la totalité du sens à partir de notre condition langagière.

L'herméneutique souligne le fait que le non-dit appartient encore à l'espace du langage, à la *linguisticité*, dans la mesure où nous cherchons et demeurons ouverts à le comprendre : si quelqu'un s'oppose à mon opinion, c'est qu'il a ses raisons, qu'il y a un sens non-dit derrière ses pensées, et je ne pourrai pas me permettre d'arrêter ma compréhension aux seuls énoncés proférés. Il me reste à poser les bonnes questions pour comprendre sa position, son verbe intérieur et sa propre compréhension. Mais cette recherche de sens s'incarne en dialogue. Elle ne peut donc avancer que tant et aussi longtemps que l'on s'avise de la finitude de notre pensée dans son déploiement langagier. Autrement dit, comprendre autrui, c'est chercher à saisir ce qu'il « veut » dire. Le vouloir-dire derrière tout énoncé annonce ainsi une

ambiguïté nécessaire du langage. Le langage a une dimension intérieure, un verbe intérieur qui nécessite l'ouverture du dialogue pour être saisi. Le verbe intérieur protège ainsi le langage de toute appropriation du méthodologisme en maintenant le lien du dit au non-dit, de la finitude à la totalité du sens. L'universalité de l'herméneutique s'y voit ainsi légitimée parce qu'elle cherche précisément à rectifier l'ouverture du dialogue qui se déploie au sein du langage, et ce en tout événement de compréhension. Or, le dialogue comme recherche d'expression témoigne de l'intériorité du langage, du vouloir-dire toujours présent dont rend compte l'aspect universel de l'herméneutique.

1.4 ENTRE FINITUDE ET TOTALITÉ : LE DIALOGUE

Le langage renvoie de lui-même à la totalité du verbe intérieur. Le sujet, s'engageant dans le dialogue, depuis sa perspective individuelle, fait ainsi un pas vers l'universel puisqu'il s'élève à plus que lui-même. Le jeu du langage nous révèle que ce n'est pas seulement le propre d'un étant ou d'une tradition particulière que d'être spéculatif, il en va plutôt de la constitution même de l'être. Le déploiement de notre pensée dans le langage doit donc être éclairé par l'herméneutique afin de bien saisir le jeu du langage. Il faut ainsi trouver une forme du langage qui puisse témoigner de la présentation de l'être et de son débordement dans le non-dit, celui-ci étant à saisir comme un à-dire. C'est ainsi que le dialogue prend le rôle que ne peut assurer l'énoncé prédicatif de la conception méthodologique du langage : « C'est à partir du dialogue, que nous sommes, que nous tentons de nous approcher de l'obscurité du langage.³⁴ » Le discours que nous proférons est certainement limité, mais l'interprète qui entre

³⁴ VM, p. 360

en dialogue applique plus qu'une reprise de langage, il *crée* et *invente* en assurant le lien à la totalité de ce qui n'est pas dit. Gadamer souligne d'ailleurs que « [l']imagination a une fonction herméneutique, elle est au service du sens de ce qui est digne d'être interrogé, du pouvoir d'ouvrir les vraies questions [...].³⁵» Une telle ouverture au dialogue rend compte du lien fondamental entre ce qui est dit et la totalité du sens qui demeure non-dit dans le verbe intérieur. Nous voyons là l'universalité du langage et ses possibilités illimitées. Reconnaître la possibilité que l'autre ait raison permet de formuler des questions sincères et soutenues par une attitude d'écoute, condition nécessaire du dialogue véritable. Gadamer avance que : « Ainsi le dialogue avec l'autre, son objection ou son assentiment, sa compréhension ou encore ses incompréhensions, signifie une espèce d'élargissement de notre singularité et un essai d'atteindre la communauté possible à laquelle nous exhorte la raison.³⁶» Bref, l'ouverture qu'assure l'attitude d'humilité de l'interprète, attitude doublée d'une imagination productive, permet une recherche d'expression vers un langage toujours plus adéquat pour dire ce qui n'a pu être dit jusque-là et pour comprendre ce qui demeurait incompris. Mais un tel dépassement de nos limites personnelles n'est possible que par le dialogue qui fonde la communauté humaine.

Cependant, on pourrait croire que le fait qu'il existe une multitude de langues maternelles est un obstacle à la communication dialogale. Or, la différence de langue maternelle demeure surmontable tant qu'une langue *commune* est recherchée. En ce sens, pour Gadamer, l'aptitude au dialogue est du ressort de tous et même des individus entretenant des

³⁵ GADAMER Hans-Georg, «Le problème herméneutique » dans *Herméneutique et philosophie*, Beauchesne, Paris, 1999, p. 40

³⁶ GADAMER Hans-Georg, « L'inaptitude au dialogue » dans *Langage et vérité*, Gallimard, Mayenne, 1995, p. 169

positions politiques opposées sont encore en mesure de dialoguer et de se transformer mutuellement. Ce qui limite le langage ce sont les attitudes hermétiques qui coupent court au dialogue : les positions dogmatiques tel le relativisme, qui abandonne la discussion en laissant entendre « que chacun a droit à son opinion » sans y prêter vraiment attention, ou encore l'idéal méthodologique, qui dévalorise les expériences de sens qui ne cadrent pas avec son discours monologique et systématiquement établi. Gadamer mentionne donc que « [l]"inaptitude au dialogue" me semble plus être le reproche élevé contre celui qui ne veut pas suivre nos conceptions qu'une carence effective en l'autre ³⁷».

La recherche d'un langage plus adéquat est motivée par la limite que constitue l'élément langagier. C'est dire que la pensée elle-même, au sein de l'événementialité de la compréhension, coïncide avec le langage qu'elle cherche à dépasser et, par là, à se dépasser elle-même. L'expérience herméneutique est alors « le correctif grâce auquel la raison pensante se soustrait à l'empire de l'élément langagier, mais elle a à son tour une constitution langagière³⁸». Ainsi, même une critique voulant limiter la portée du langage agira comme ouverture de son propre horizon (et de celui du langage), puisque pour se comprendre elle doit elle-même se déployer dans le langage. Nous avons vu que c'est ce qui s'est avéré être le cas lorsque nous avons traité de Hegel : même la logique qui prétend être totalisante reste inscrite dans le langage. Mais l'universalité de l'herméneutique se nourrit de telles critiques à son égard et des positions qui en constituent des limites possibles. Le va-et-vient du dialogue constitue cette respiration, et c'est pourquoi le débat dialogique, notamment avec Habermas, continuera

³⁷ GADAMER Hans-Georg, « L'inaptitude au dialogue » dans *Langage et vérité*, Gallimard, Mayenne, 1995, p.175

³⁸ VM, p.425

de constituer l'approche que nous devons utiliser pour éclaircir notre problématique. Autrement dit, le sens du langage apparaît dans l'unité de ce que rassemble le dialogue pour lequel l'élément spéculatif du langage se révèle être plutôt au seuil qu'à la limite de celui-ci. Isabel Weiss souligne : « En réalité, si la finitude constitue un seuil indépassable et en ce sens absolu, cet absolu lui-même est virtualisé et donc dépassé dans le mouvement ininterrompu du dialogue.³⁹ » Comme l'herméneutique cherche en tous cas à assurer l'ouverture du dialogue, qui seule garantit une compréhension langagière en accord avec notre finitude, elle *doit* prétendre à l'universalité. C'est que partout elle doit maintenir la conscience relationnelle entre la totalité du sens et sa médiation langagière, pour nous finie et historique. C'est à partir d'une telle conscience que doit s'ouvrir le dialogue. Ainsi, la raison aspire à son dépassement par le dialogue parce qu'elle se déploie dans le langage au même rythme que l'être qui y vient et qui nous y est présenté. C'est pourquoi Gadamer souligne que « la condition spéculative de l'être a la même extension universelle que la raison et la langue⁴⁰ ». L'art de l'interprétation n'est alors pas la voie qu'il faut emprunter seulement lorsque nous sommes dans l'incapacité à intégrer systématiquement et méthodiquement la connaissance des expériences du monde. L'herméneutique partage au contraire son universalité avec celle de la compréhension de ce fait qu'elle vit du dépassement toujours possible du langage en vertu du caractère spéculatif de l'être qui s'y présente.

Le langage annonce ainsi une totalité de sens dans le déploiement fini de la parole et de la langue. Mais ce sens doit être « parcouru » par le dialogue. En pointant vers plus qu'elle

³⁹ WEISS Isabel, *Gadamer*, Vrin, Paris, 2009, p.181

⁴⁰ VM, p.502

même, « la dialectique de la question et de la réponse a, par conséquent, toujours prévenu la dialectique de l'interprétation. C'est elle qui fait de la compréhension un événement⁴¹». La progression de l'interprète dans le dialogue témoigne ainsi d'un parcours permettant la saisie du sens *et* de sa venue dans le langage. *L'advenue* de la compréhension met en évidence la transparence du langage. C'est lorsque le langage, ou le discours, « fait lumière » sur le sens que nous le comprenons. C'est d'ailleurs pourquoi, lorsqu'un beau discours rend compte d'une chose, la présence de cette dernière est si manifeste à l'interprète, si bien réfléchie, que le langage s'y laisse oublier, s'efface derrière la plénitude du sens.

1.5 LA RECHERCHE DE L'EXPRESSION COMME DÉPASSEMENT

Si nous ne pouvons pas dire complètement le verbe intérieur, cela ne veut pas dire que nous ne comprenons jamais l'expérience ou la chose qu'il dépeint, mais que nous devons nous aviser de nos limites et continuer de saisir ce qui est dit comme débordant dans le verbe intérieur. La pensée ne peut disposer d'un sens préalablement à son extériorisation langagière, mais le sens est significatif avant même cette mise en langage, d'où la *recherche* des mots qui nous permettront de l'exprimer. Le sens est donc lui-même un discours parce qu'il renvoie intrinsèquement au mot à travers son incarnation. Comme le mentionne Marie-André Ricard, le sens ne peut être pensé qu'en étant déployé dans le langage, et le mot qui le dit renvoie alors en fait à un discours sur le mot⁴². Le discours et la pensée sont alors cooriginaires et la distinction entre le verbe intérieur (le sens) et le verbe extérieur (le langage) ne peut être

⁴¹ VM, p.498

⁴² RICARD Marie-Andrée, «Herméneutique contemporaine, Le verbe intérieur au sein de l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer» dans *Laval théologique et philosophique*, juin 2001, p.253

absolue. Elle souligne encore que c'est un préjugé métaphysique qui nous fait croire que l'intérieur se rattache à l'intelligible et l'extérieur au sensible, jugé inférieur.

Ce n'est pas que notre pensée soit réduite aux limites qui seraient avant tout celles du langage, c'est que la pensée ne relève pas d'une pure spiritualité qui serait parfaitement présente à elle-même dans le logos *endiathetos*, par exemple. Au contraire, elle se forme dans la tension du langage entre le dit et le non-dit. Elle ne peut s'apercevoir que dans le débordement du langage et il n'y a débordement que s'il y a langage et dialogue. C'est pourquoi l'explicitation de l'universalité de l'herméneutique ne peut pas se contenter d'une ventilation des concepts, mais doit surgir du dialogue. Au sein de ce dernier sont rassemblées les critiques plus qu'elles n'y sont mises en opposition, ce qui a pour effet de fusionner les horizons. Ce n'est que sous une telle limite de nos horizons, lorsque le point de fuite se focalise et n'est pas dédoublé par leur opposition, qu'un dépassement véritable est possible. Pour montrer le lien qui unit le verbe proféré et le verbe intérieur, Marie-Andrée Ricard rappelle une lettre de Kleist que Gadamer a citée à cet effet:

Il m'arrive souvent de rester assis à ma table de travail, penché sur des dossiers, cherchant dans une confuse affaire de justice par quel bout je pourrais bien la prendre. [...] Et figure-toi que lorsque j'en parle avec ma sœur [...] j'arrive à saisir ce que je n'aurais peut-être pas trouvé en me creusant la tête pendant des heures. Non pas qu'elle me l'ait dit au sens propre du terme, car elle ne connaît pas le code des lois, pas plus qu'elle n'a étudié Euler ou Kastner. Non pas qu'elle m'ait fait découvrir non plus, par d'habiles questions, le point décisif, bien que ce soit finalement souvent le cas. Mais c'est parce que j'ai tout de même une vague idée en rapport plus ou moins lointain avec ce que je cherche que mon esprit — quand je commence ainsi hardiment à parler et que la discussion progresse, poussée par la nécessité de trouver une conclusion à ce début — transforme cette idée embrouillée en une chose parfaitement claire, de sorte que, à mon propre étonnement, je parviens à la lumière au moment où ma phrase se termine.⁴³

⁴³ KLEIST Henrich von, *Œuvres complètes*, tome 1, *Petits écrits*, Le Promeneur, 1979, p. 45-46. dans RICARD Marie-Andrée, «Herméneutique contemporaine, Le verbe intérieur au sein de l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer» dans *Laval théologique et philosophique*, juin 2001, p.254

Gadamer indique que la parole n'est jamais qu'une simple copie de ce qu'aurait préalablement formé la pensée. Il en va toujours d'une totalité de sens que la pensée s'efforce de dire. Elle tente de dire le verbe intérieur représentant alors ce qui peut être pensé jusqu'au bout.

Le mot est alors juste quand il amène la chose à la présentation, donc quand il en est une présentation. Mais il ne s'agit certainement pas d'une représentation imitative, au sens d'une copie immédiate qui reproduirait le phénomène audible ou visible; c'est au contraire l'être, dont on peut dire qu'il est, que le mot doit rendre manifeste.⁴⁴

Toute parole est présentation de la chose et ne peut être telle qu'en vertu de la venue au langage de cette dite chose. Réciproquement, la chose n'acquiert les traits de sa détermination que par le langage. Le mot juste, que l'on trouve parfois à la suite d'un tel effort d'exprimer le vouloir-dire, confère alors une réelle présence à ce qui se dit. Parole et pensée sont donc inséparables pour Gadamer. La langue ne peut être secondaire face au verbe intérieur. Pour reclasser la langue à un rang secondaire, il faut faire abstraction du mouvement d'incarnation qui permet à la pensée de se dire et à la parole d'être pensée. Mais parler n'est jamais l'extériorisation d'une pensée toute faite, la pensée s'accomplit elle-même dans le jeu de question-réponse du langage dans lequel quelque chose vient à la parole. Le langage et le penser vivent de ce dépassement, de cette recherche d'expression. Pour peu que l'on veuille vraiment comprendre, même l'incapacité à dire ce que nous voulons dire apparaît comme une nouvelle possibilité de dépasser les limites d'une finitude qui est plus la nôtre que celle du langage.

[L]orsqu'on perd la parole, cela signifie que l'on aimerait en dire tant, que l'on ne sait pas par où commencer. La défaillance du langage témoigne de sa capacité à chercher une expression pour tout - et ainsi c'est bien là une façon de parler que de perdre la parole - et une façon de parler tel que par elle on ne termine pas son discours, mais on le commence.⁴⁵

⁴⁴ VM, p.433

⁴⁵ GADAMER H-G, « Langage et compréhension » dans *Langage et vérité*, Gallimard, Mayenne, 1995, p.174

Par là, justement, nous est offerte la possibilité du dialogue. En effet, puisque tout obstacle à la présentation d'une totalité de sens motive une recherche de mots, et que celle-ci est alimentée par un jeu de question-réponse, le dialogue dans lequel se déploie un tel jeu constitue alors l'approche humaine vers l'entente et vers la compréhension du langage.

1.6 DICIBILITÉ DU SENS : PRÉÉMINENCE DE L'ESPOIR D'ENTENTE

Paul Ricoeur reconnaît, chez Gadamer, cette prééminence du langage et souligne que la « coappartenance aux choses dites par les voix des créateurs de discours précède et rend possible tout traitement scientifique du langage comme un instrument disponible et toute prétention à dominer par des techniques objectives les structures du texte de notre culture⁴⁶ ». D'ailleurs, même le scientifique le plus hardi doit, pour faire valoir ses thèses et ses projets, se fonder sur son vouloir-dire et sa pensée, c'est-à-dire sur son expérience du monde qui repose ultimement sur ce que peut faire valoir le langage. C'est dire que partout où la compréhension peut se tourner, elle est soutenue par le langage et ce qui peut être compris d'un sens doit être dit dans le langage. Toutefois, nous avons tous déjà vécu une expérience ou un sentiment pour lequel la langue s'est avérée impuissante à contenir tout le sens de ce que nous voulions dire. Formulée en critique, une telle limite du langage semble pouvoir en miner la prétention à l'universalité et, du même coup, celle de l'herméneutique. Il semble intuitivement justifiable de défendre qu'il y a des expériences que nous vivons mais qui ne peuvent être dites : c'est là la thèse de l'*indicibilité* du sens. Or, celle-ci ne souligne pas seulement une perte de sens du simple fait que l'expression serait inadéquate à rendre présente l'expérience, cela Gadamer le

⁴⁶ RICOEUR Paul, *Du texte à l'action*, Essais d'herméneutique II, Seuil, Lonrai, 1998, p.107

reconnaît lorsqu'il dit qu'on ne peut rencontrer une pièce musicale qu'en l'écoutant (et non pas en en parlant), mais la thèse de l'indicibilité implique plutôt que certaines choses ne peuvent être dites en vertu de leur constitution ontologique. À partir de la perspective herméneutique, c'est-à-dire celle de Gadamer, cela reviendrait à dire qu'il y a des choses qui peuvent être rencontrées sans que la présentation ne fasse partie de leur constitution. Nous pouvons ainsi nous douter de la position de Gadamer. L'herméneute pense qu'une telle limite de l'expression mène plutôt à mieux saisir le langage, à le comprendre autrement, soit comme la marque de notre finitude historique. Il dira donc de l'indicible:

Je n'ai qu'un sentiment obscur de ce phénomène qui a déjà joué un grand rôle dans d'autres domaines de la recherche - je pense avant tout à la psychanalyse. C'est la conscience qui habite toute personne qui parle lorsqu'elle cherche le mot juste - savoir le mot qui peut rejoindre l'autre - mais qui a toujours en même temps conscience de ne pas l'avoir tout à fait trouvé. Le vouloir-dire, l'intention va toujours au-delà ou en biais de ce qui peut vraiment être cerné dans une langue ou dans des mots qui vont rejoindre l'autre. Une recherche inassouvie du mot juste - voilà bien ce qui constitue la vie propre et l'essence du langage. Ici se manifeste donc un lien intime entre l'inassouvissement de cette recherche, de ce désir (Lacan), et le fait que notre propre existence humaine s'écoule dans le temps et devant la mort.⁴⁷

Il semble donc que notre vouloir-dire et notre volonté de comprendre nous poussent toujours au-delà de toute énonciation effective. Il est tout naturel que pour ouvrir des horizons, nous devions, du coup, prendre conscience des limites qui bornent ceux-ci (et par là notre propre finitude historique). Mais la supériorité critique du langage réside dans son vouloir-dire qui est toujours plus que ce qui est dit. Cette supériorité réside donc dans son ouverture. C'est ainsi qu'il faut saisir le parti pris de Gadamer pour la *dicibilité* du sens et de l'herméneutique, dont l'effort essentiel consiste à surpasser les limites qui, rappelons-le, sont davantage les nôtres que celles du langage. C'est ici que se manifeste pour la première fois la prétention d'universalité du langage que Gadamer formule lorsqu'il mentionne que « l'être qui peut être

⁴⁷ GADAMER Hans-Georg, *La philosophie herméneutique*, trad. Jean Grondin, PUF, Paris, 2008, p.184

compris est langue⁴⁸». L'adage ne signifie pas que tout être peut être compris et que de ce fait l'être ne serait que fonction du langage. Ce que nous ont révélé le caractère spéculatif du langage et la recherche de mots qui en est issue est que l'être est toujours un sens incarné dans le langage, qui dépasse essentiellement sa propre finitude par le dialogue. L'être *peut* être compris pour autant que nous soyons ouverts au dialogue et à l'écoute du sens qui nous parle.

Toute grande philosophie a eu l'ambition, implicitement ou explicitement, de s'élever comme visée universelle face au monde. Mais quelle pensée peut sérieusement soutenir la validité d'une telle portée ? L'échec effectif de celles-ci marque chaque fois notre finitude. Ce sont pourtant de tels projets qui animent et captivent le plus les êtres humains toujours en attente de sens. Grondin note à juste titre que « c'est cette dimension universelle de la philosophie, mais aussi de la compréhension et de ses limites, que cherche à penser l'universalité de l'herméneutique⁴⁹ ». Que tout puisse se dire éveille à juste titre l'espoir que nous puissions nous comprendre. Mais pour l'herméneutique de Gadamer, il s'agit avant tout de rectifier la compréhension limitée que nous avons de nous-mêmes et de l'ajuster à nos expériences, notamment en prenant conscience de nos capacités et de nos conditions précompréhensives. Il est sensé de vouloir saisir ce qui nous dépasse, mais il importe alors de bien entrer dans le dialogue voué à la compréhension et faire preuve d'humilité quant au potentiel de notre intelligence. C'est ainsi que l'herméneutique défend en toute circonstance, d'où encore son aspect universel, que la finitude inscrit la compréhension humaine non pas dans une entreprise de totale maîtrise du sens, mais dans un projet d'interprétation.

⁴⁸ VM, p.500

⁴⁹ GRONDIN Jean, «L'universalité de l'herméneutique et les limites du langage : Contribution à une phénoménologie de l'inapparent», *Laval théologique et philosophique*, 1997, Vol. 53, p.182

1.7 L'ATOPON (SANS LIEU) COMME MOTEUR DU DIALOGUE

En soulignant le rôle fondamental de l'interprétation, l'herméneutique ne cherche pas seulement à mettre l'accent sur le caractère perspectiviste de la compréhension, mais surtout sur l'ouverture essentielle à ce qui demeure non-dit et à-dire. Le dialogue établit alors quelque chose de commun et porte la communauté des humains. Il constitue également le lieu de dépassement de nos horizons individuels. Celui-ci rend légitime notre espoir le plus fondamental de comprendre et d'être compris. Or, seul un être fini, limité, peut espérer dépasser ses limites, et c'est pourquoi, si elle ne nous permet pas une compréhension objectivement totalisante de la connaissance, la finitude humaine marque notre existence sous le mode d'être de la compréhension ; nous sommes des êtres qui cherchons à comprendre et à se comprendre. La compréhension embrasse alors l'horizon de nos vies et toutes les expériences qui peuvent s'y déployer.

Il est d'ailleurs possible de voir dans *Langage et vérité* un recoupement entre le caractère fondamentalement transcendant (à entendre comme dépassement de soi) de la vie et celui de l'herméneutique. Dans un texte intitulé *La mort comme question*, Gadamer rappelle brièvement le mythe de Prométhée représenté dans le drame d'Eschyle⁵⁰. Il se penche spécifiquement sur la relation que peut entretenir l'oubli de la mort avec l'habileté aux arts, et ce, après avoir rappelé que Prométhée comptait offrir un tel oubli aux hommes en leur apportant le feu divin. Il y note que le développement de l'art porte le regard et la pensée à dépasser leurs plus lointains horizons, puisque le savoir rend possibles des projets durables au-

⁵⁰ GADAMER Hans-Georg, « La mort comme question » dans *Langage et vérité*, Gallimard, Mayenne, 1995, p.121

delà de la mort. Dans cette image, la vie apparaît comme essentiellement transcendante, soit comme un mouvement qui se porte toujours au-delà de soi. Au contraire, la vie qui se ferme sur elle-même est vouée à s'éteindre suivant une volonté suicidaire. La pensée qui se transcende oublie donc la mort, précisément parce qu'elle est occupée à vivre. Mais qu'en est-il de celle qui cherche à comprendre la mort et à s'y mesurer ? C'est que la pensée porte toujours *sur* quelque chose, et c'est pourquoi Gadamer souligne que « dans l'angoisse de la vie et de la mort [...] s'entrelacent l'expérience de la mort et la vocation authentique de l'homme comme être penseur. [...] La liberté du penser est la véritable raison pour laquelle la mort a une incompréhensibilité nécessaire⁵¹ ». Vivre, c'est vouloir continuer de penser le monde et soi-même. La compréhension, résultant de l'application du penser, permet le dépassement de soi constitutif de nos vies. Tant qu'il y a de l'étranger, il y a de la compréhension. Gadamer conclut que « l'incompréhensibilité de la mort est le plus grand triomphe de la vie⁵² ». La mort est l'une des questions les plus étrangères, et c'est pourquoi elle est vitale pour l'humanité : son incompréhensibilité prononce la finitude de la vie qui, prenant conscience de ses limites, peut espérer par là se dépasser.

La question percutante qu'est celle de la mort nous dévoile non seulement le caractère fondamental que la compréhension représente pour l'être humain, mais elle révèle également autre chose sur ce mode d'être. En effet, toute compréhension véritable est invariablement issue d'une rencontre avec quelque chose d'étrange, de provocant. Gadamer souligne que les Grecs nommaient *atopon* ce à quoi se heurte notre compréhension : est *atopon* ce qui est

⁵¹ Ibid. p.125-126

⁵² Ibid. p.127

sans-lieu⁵³. Par contraste, il est alors éclairant de rappeler ce que nous disions plus haut, à savoir, d'une part, que le dialogue est précisément le lieu qui rend possible l'entente, et, d'autre part, que la rationalité rhétorique qui forme la texture du langage se déploie dans l'argumentation. Or, comme le souligne Grondin, « on n'argumente qu'à propos de ce qui ne va pas de soi ou de ce qui ne peut faire l'objet d'une démonstration mathématique [...] ; c'est parce que la vérité et la justice n'ont pas cette évidence qu'il faut argumenter⁵⁴ ». C'est précisément ce que dit Gadamer :

[L]'impossibilité d'aller plus loin à l'aide des attentes préschématées de notre orientation au monde qui appelle à penser [...] ; nous devons consciemment arracher le phénomène de la compréhension à la prééminence accordée à la perturbation du comprendre si nous voulons percevoir effectivement sa place dans le tout de notre être-humain, y compris dans notre être humain-social. L'entente est présupposée là où il y a perturbation de l'entente ; ce sont les obstacles relativement rares dans la compréhension et dans l'entente à l'égard desquels se pose en tout premier lieu la tâche d'un vouloir-comprendre dont la finalité est de conduire à la suppression d'une compréhension perturbée.⁵⁵

La surprise et l'étonnement nous font réaliser que quelque chose d'importance ne nous est pas complètement dévoilé, qu'il devrait y avoir là un sens pouvant être éclairci. Nous l'avons souligné au point précédent : selon Gadamer, l'entente est plus originelle que ne pourra jamais l'être tout malentendu, puisque celui-ci ne peut surgir qu'à partir de l'entente et se résorber en elle. L'herméneute y voit là l'universalité de la compréhension.⁵⁶ Mais ce que nous soulignons ici est que même la limite que représente pour nous le langage, loin d'entamer la *dicibilité* du sens, témoigne de l'espoir de s'entendre. La recherche fondamentale du mot juste, issue à chaque fois de la difficulté d'aller plus loin et de ce moment pour lequel les mots nous

⁵³ Ibid. p.148

⁵⁴ GRONDIN Jean, «L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique : Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans Vérité et méthode» dans *Revue internationale de philosophie* 54, 2000, p.483

⁵⁵ GADAMER Hans-Georg, « Langage et compréhension » dans *Langage et vérité*, Gallimard, 1995, p.148-149

⁵⁶ Ibid. p.151

manquent, permet de retrouver cette compréhension originelle. Elle rend compte du dépassement essentiel de la finitude, qui est avant tout la nôtre. C'est guidé par ce dépassement que naît l'espoir d'entente d'où l'universalité de l'herméneutique tire sa force : elle invite à bien saisir le dialogue qu'offre cet espoir, à y pénétrer en reconnaissant qu'autrui peut avoir raison. La rencontre authentique est possible avant tout dans ce qui peut abriter une bribe d'étrangeté pour soi. Ce qui nous interpelle est toujours à distance de soi, demeurant dans l'obscurité du non-dit auquel il faut arracher ce qui est à dire. Gadamer le dit très justement : « Je crois que ce qu'il y a de plus digne d'être communiqué, c'est ce qui ne se laisse pas communiquer.⁵⁷ »

1.8 ESSENCE DU DIALOGUE

Le mouvement entre la finitude et son dépassement est l'essence du dialogue. C'est à chaque fois au présent que précisément se présente un sens ; pour être rencontrée, la peinture doit être contemplée, l'histoire doit être racontée, le texte doit être lu, et bien sûr, autrui doit être écouté. Nous n'avons accès au passé des choses qu'à partir de notre présent, et comme la vérité de leur sens n'est pas indépendante de l'histoire de leurs contextes, de chacune de leurs présentations, de leurs multiples présents en quelque sorte, Gadamer avance que comprendre c'est appliquer ce qu'on interprète. Autrement dit, la compréhension nécessite une réactualisation du passé au présent et celle-ci ne peut se produire que par une application. Par exemple, en dialoguant avec autrui, je comprends que chacune des positions qu'il exprime demeure le résultat, au moins en partie, des différentes traditions qui se sont mêlées au vécu de cet individu. Les questions que nous pouvons adresser à autrui doivent alors être guidées par la

⁵⁷ Die Kunst, unrecht haben zu können. Gespräch mit dem Philosophen Hans-Georg Gadamer, in *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 34, 10-11 février 1990, p.16, dans GRONDIN Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, PUF, Paris 1993, p.184

prise de conscience que tout n'est pas dit mais à dire. En dialoguant avec autrui, nous questionnons alors les traditions qui se présentent par lui. Tandis que certains sujets ne nous seront pas d'un grand intérêt, les traditions qui nous interpellent peuvent surgir dans le dialogue du fait qu'un sens nous étant pertinent au présent s'y fait valoir. Et dans la mesure où un sens nous parle, il constitue également *notre* tradition. La réactualisation implique ainsi une interprétation qui est un réel dialogue afin d'éclairer le travail de l'effectivité historique sur soi-même. Un va-et-vient de questions et de réponses prend place entre le sens à saisir et nos préjugés qui forment notre horizon précompréhensif.

En réexaminant ses écrits, Gadamer précisera toutefois que si l'éloignement fait partie de l'événement de la compréhension, et qu'il serait vain de chercher à l'éliminer, il s'agit plus de caractériser ce qui nous est étranger que ce qui nous est temporellement éloigné : « l'introduction de la portée herméneutique de l'éloignement temporel, si convaincant soit-elle en elle-même, prépare mal à comprendre l'altérité de l'autre et, du même coup, le rôle fondamental du langage sous la forme de dialogue. Il aurait été plus pertinent de parler sous une forme plus générale de la fonction herméneutique de l'éloignement historique⁵⁸ ». Néanmoins, si notre appartenance à l'histoire marque notre finitude, le dialogue, avec soi ou avec autrui, travaillé par l'effectivité historique, permet de nous élever à quelque chose de commun, hors de soi : « La compréhension que nous actualisons vient tout juste poursuivre un débat, un dialogue qui a commencé avant nous. Projetés dans un horizon d'interprétation ainsi circonscrit, mais ouvert puisqu'il s'agit d'un dialogue, nous récoltons les fruits de ce débat de

⁵⁸ GADAMER Hans-Georg, *L'art de comprendre Écrits II*, trd. Isabelle Julien-Deygout, Philippe Forget, Pierre Fruchon, Jean Grondin et Jacques Schouwey, Paris, Aubier, 1991, p.18

l'histoire avec soi-même, en les adaptant à nos questions et aux perspectives de sens héritées de la tradition et de sa présence en nous.⁵⁹ » Le dialogue dans lequel nous entrons ne doit pas sa fécondité à l'application d'une méthode (dialectique, logique, etc.) qui nous permettrait de mettre un terme à celui-ci et de circonscrire le tout dans une série d'énoncés, mais, au contraire, il réactualise ce qui nous parle du fond des traditions et en porte le sens. Encore faut-il apprendre à dialoguer.

Gadamer mentionne qu'« il n'y a pas d'assertion possible qui ne puisse être comprise comme réponse à une question et que telle est la seule façon dont elle puisse être comprise⁶⁰ ». Dialoguer, c'est apprendre à poser les bonnes questions. L'auteur rappelle d'ailleurs comment Socrate ne laissait personne dans l'indifférence à la suite de leurs conversations. Par ses questions adressées aux sophistes, il les réduisait à l'impossibilité de répondre, tandis que lorsque venait le tour de ces derniers de questionner Socrate, il ne semblait jamais y avoir une question qui mérita qu'on y cherche une réponse profonde. L'expérience du vécu permet d'ailleurs de mettre en évidence le surgissement de nos questions comme élément primordial à tout dialogue véritable et transformateur. C'est que le vécu est une expérience de pâtir. C'est lorsqu'une expérience (re)met en question ce que nous pensions savoir que nous nous questionnons. Rencontrer l'altérité, c'est comprendre la question qui la fait surgir à ce moment, mais c'est aussi saisir l'importance que revêt cette question pour soi. La question ouvre nos horizons sur ce qui nous adresse la parole, elle rend compte de l'attitude d'ouverture qu'implique nécessairement la compréhension. Gadamer dira d'ailleurs : « Voilà en quoi

⁵⁹ GRONDIN Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, p.178

⁶⁰ GADAMER Hans-Georg, *L'art de comprendre Écrits II*, trd. Isabelle Julien-Deygout, Philippe Forget, Pierre Fruchon, Jean Grondin et Jacques Schouwey, Paris, Aubier, 1991, p.38

consiste l'âme de mon herméneutique : comprendre autrui, c'est lui donner raison jusqu'à un certain degré. Et, par le fait même, cela nous transforme nous-mêmes. [...] À grande échelle, le résultat correspond à ce que vous cherchez à montrer dans tout dialogue. Il s'y forme en effet, par le simple fait qu'on cherche à comprendre l'autre, quelque chose de commun.⁶¹ » Toute nouvelle réponse dans un dialogue en assure la continuité, car elle peut et doit être questionnée afin de maintenir l'ouverture du lien entre le dit et la totalité du non-dit.

Bref, chercher à comprendre engage à questionner la tradition et à voir réciproquement ce qui en elle nous questionne. Mais, ce faisant, nous interrogeons *nos* traditions, *nos* expériences de vies. La rencontre authentique est ainsi une rencontre avec soi soutenue par le langage et, en ce sens, elle est transformatrice. La théoricienne de la littérature Lise Gauvin a formé un magnifique néologisme qui peut nous éclairer : *Langagement*⁶². Son ouvrage du même nom tend à montrer que les écrivains sont mobilisés par le sentiment de la langue et que les choix langagiers qu'ils effectuent ne sont pas sans conséquence, au-delà de la seule sphère esthétique. L'auteure fait surgir l'impact politique et culturel qui émane du langage ; en termes gadamériens, elle montre en fait que le langage porte *littéralement* les traditions. L'interprète qui s'engage à comprendre un texte doit ainsi considérer le sens, tout aussi important, inhérent à la manière (les choix langagiers par exemple) dont ce texte nous est présenté, et il importe alors d'ouvrir un dialogue avec l'histoire qui porte cette présentation : « Celui qui comprend n'est-il pas, en un sens essentiel, toujours impliqué dans ce qu'il comprend ? S'il en est ainsi, l'historicité ne saurait plus être un facteur qui viendrait seulement limiter la compréhension,

⁶¹ DIETER Misgeld, Grame Nicholson, *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry and History Applied Hermeneutics*, Albany, Suny Press, 1991 p.152 dans GADAMER Hans-Georg, *Herméneutique et philosophie*, Beauchesne, Vendôme, 1999, p. XV

⁶² GAUVIN Lise, *Langagement : L'écrivain et la langue au Québec*, Boréal, 2000, Québec pp.254

puisqu'elle en apparaîtra, au contraire, comme le moteur. C'est ce qui conduit Gadamer à sa "réhabilitation" des préjugés et de l'historicité comme principes de la compréhension.⁶³ » C'est ainsi par le dialogue, qui se fonde dans l'engagement auquel nous interpelle l'altérité, que nous en venons à saisir toujours autrement ce qui se présente dans le langage. La rencontre authentique maintient ouvert un dialogue qui nous précède sur les traditions qui portent le sens.

1.9 CONCLUSION

En somme, selon l'herméneute, c'est dans le langage que se présentent les vérités du monde, et c'est pourquoi la découverte du *logos* du langage, que Gadamer reconnaît dans la rhétorique, est si importante : elle atteste l'universalité du langage en mettant en valeur la force illimitée des arguments convaincants formulés dans un langage que l'on peut comprendre. En maintenant ouvert le lien dialogique entre le dit et la totalité du non-dit, l'herméneutique, soutenue par la rhétorique du langage ordinaire, embrasse toute expérience humaine. Au contraire, la rationalité logique, avide de déductions linéaires, coupe le lien du sens exprimé d'avec la totalité dont il émane. De tels énoncés, abstraits de l'histoire de laquelle ils émergent, n'existent pas réellement dans notre monde; ils sont toujours portés par les traditions au sein du langage et demeurent ainsi liés à plus qu'eux-mêmes. C'est ainsi que le sens, se présentant dans le langage, exige toujours d'être parcouru par le dialogue à travers lequel il se montre. L'élément langagier de toute chose et de toute pensée impose une finitude *et* un mouvement de dépassement de celle-ci. Il faut donc saisir le dialogue et la

⁶³ GRONDIN Jean, «Le passage de L'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer» dans P. Capelle et al. (Dir.), *Le Souci du passage*, Cerf, Paris, 2003, p.56

compréhension à partir du fait que le sens que nous voulons dire déborde toujours de ce que les mots expriment. Le vouloir dire témoigne donc d'une totalité de sens que cherche à saisir la pensée en se déployant dans le langage. Ce qui est dit surgit ainsi à chaque fois également d'une question qui n'est pas dite. Le dialogue reste ouvert dans la recherche du mot juste comme effort vers la totalité. Gadamer penche ainsi en faveur d'une *dicibilité* du sens qui, s'il ne peut jamais être dit de manière complète ou absolument objective en vertu du caractère de finitude de notre être, nous invite néanmoins à entrer dans son jeu. Au sein de ce dernier, chaque réponse doit s'ouvrir sur la question qui la pose et la précède afin d'assurer l'ouverture dialogique par laquelle la totalité se montre à chaque fois autrement.

Finalement, que pouvons-nous *dire* de l'universalité de l'herméneutique ? D'abord que ce qui est universel concerne autant la compréhension, le langage dans lequel elle émerge que la manière dont il importe de l'approcher, soit par le dialogue. L'herméneutique cherche à raccorder notre compréhension de nous-mêmes et du monde à ce qu'elle découvre de la compréhension et du langage. Quelle attitude adopter lorsque nous reconnaissons que les choses nous parlent ? L'écoute, bien sûr. Celle-ci est une dimension humaine de la compréhension qui est plus essentielle que tout mode ou système argumentatif. Le verbe intérieur, souligné par Augustin et dont s'est inspiré Gadamer, rend ainsi compte de ce qu'il s'agit ici d'écouter par le biais du dialogue, en commençant par celui que nous sommes (Hölderlin). Gadamer note lui-même dans la préface à *L'universalité de l'herméneutique* que :

L'herméneutique ne vise pas l'objectivation, mais l'écoute mutuelle, savoir prêter l'oreille, par exemple, à quelqu'un qui sait raconter quelque chose. C'est ici que commence l'immensurable, ce que l'on veut dire lorsque des hommes se comprennent. C'est le mérite

insigne de [cet ouvrage] que d'avoir fait ressortir en quoi ce dialogue «*intérieur*» constitue le véritable fondement de l'herméneutique [...]»⁶⁴.

L'herméneutique est ainsi moins une position qu'une dimension portant à l'humilité. Gadamer soulignera un peu plus loin que :

L'universalité de l'herméneutique est un thème qui désigne moins une position déterminée qu'il n'exige une différenciation déterminée. [...] [D]ans le titre d'« universalité » se trouve aussi un défi qui n'indique pas tant une position philosophique qu'une tâche philosophique⁶⁵.

L'herméneutique cherche à nous prémunir d'une chute dans le déni de notre finitude. En ce sens, sa prétention à l'universalité n'exprime rien de plus que l'espoir qu'une compréhension humaine soit vraiment possible. Gadamer formule ici un espoir qui porte sa philosophie, mais qu'il n'a formulé que dans sa dernière année :

Dans ses dernières années, c'est aussi dans des interviews, qui étaient pour lui des occasions de dialogue, qu'il exprimait toute sa philosophie. Et cette philosophie en était carrément une de l'espoir. Dans un entretien qu'il a donné à l'occasion de son 102e anniversaire (donc quelques semaines seulement avant sa disparition) et dont les propos furent repris dans presque tous les quotidiens allemands (cf. par exemple la *Rhein-Neckar-Zeitung*, 11 février 2002), il a réaffirmé ce qui était devenu l'un de ses *leitmotive* à la fin de sa vie, à savoir que « les hommes ne peuvent pas vivre sans espoir »; « c'est là », ajoutait-il avec insistance, « la seule phrase que je serais prêt à défendre sans aucune espèce de restriction »⁶⁶.

L'espoir est à la fois fondamental et universel. L'être de compréhension que nous sommes espère pouvoir comprendre et pouvoir être compris. Là où des obstacles obscurcissent cette visée, l'angoisse domine, et c'est là que l'herméneutique a pour projet de défendre le bien-fondé de cet espoir sur tous les plans, d'où son aspect universel. Nul besoin d'être savant pour apprécier l'existence. Le sens de la vie, auquel s'attarde la compréhension sous la conduite de l'herméneutique, relève plutôt d'une sagesse : celle d'une sensibilité à l'écoute du monde et d'autrui qui est, au fond, tout ce qui soutient l'entente langagière. Gadamer n'offre ainsi pas un

⁶⁴ GRONDIN Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, PUF, Paris, 1993, Préface, p.VII

⁶⁵ GRONDIN Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, PUF, Paris, 1993, Préface, p.V

⁶⁶ GRONDIN Jean, *L'espoir de Gadamer*, p.3-4, mapageweb.umontreal.ca/grondinj/pdf/espoir_de_gadamer.pdf

nouveau système, mais une manière de sentir éclairée par la façon dont les choses se présentent : « l'herméneutique est l'art de l'entente »⁶⁷. Il n'est pas surprenant que l'herméneutique de Gadamer ait vite fait d'intéresser un penseur de la théorie communicationnelle comme Jürgen Habermas. Ce dernier fut plutôt sensible à la prétention universelle de l'herméneutique, dont il a reconnu la justesse de sa critique en ce qui a trait à la conception objectiviste de la communication et de la compréhension. Néanmoins, il marqua lui-même quelques réserves, notamment quant à la réhabilitation du préjugé et de l'autorité par Gadamer, et déplora, entre autres choses, que l'herméneutique ne propose pas de système normatif qui puisse assurer réellement l'effectivité de l'entente langagière. Le dialogue, que Habermas a amorcé avec Gadamer, s'est poursuivi sur plusieurs années et s'avère fructueux pour mieux saisir le sens de l'universalité de l'herméneutique. La section suivante se propose donc d'examiner les différents moments de ce dialogue, afin de voir si l'universalité de l'herméneutique se voit transformée et si tel est le cas, de quelle façon.

⁶⁷ HCI, p.147

Chapitre second - Habermas : critique de la prétention à l'universalité de l'herméneutique

Jürgen Habermas se familiarise avec Gadamer entre 1961 et 1964 alors qu'il se fait offrir un poste de professeur extraordinaire à l'université de Heidelberg sous la recommandation de celui-ci. Après sa thèse d'habilitation, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (*Transformation structurelle de la sphère publique*), son intérêt envers une communication libérée de toute contrainte orientera ses efforts vers la possibilité d'une opinion publique qui puisse être formée au sein de normes institutionnelles et sociales, conscientes et critiques du développement de la sphère publique. Dans *Théorie et pratique*, Habermas distingue deux modes d'action qui guident tous nos intérêts : le travail et l'interaction. Tandis que le premier rend compte des actions rationnelles orientées sur l'efficacité de nos choix, le second caractérise les actes communicatifs dans lesquels les interlocuteurs s'en remettent à des normes faisant consensus afin de se comprendre. J. Bohman a bien montré comment, à partir de ces éléments, Habermas critiquait les sciences objectives de l'ère moderne :

*The result is a distinctively Habermasian critique of science and technology as ideology: by reducing practical questions about the good life to technical problems for experts, contemporary elites eliminate the need for public, democratic discussion of values, thereby depoliticizing the population.*⁶⁸

Il reconnaît la légitimité de l'intérêt de domination sur la nature pour notre espèce, mais sa critique souligne que celui-ci n'a pas à s'effectuer par le biais d'une domination sociale et économique, à savoir le *statu quo* social qu'imposerait le capitalisme.

⁶⁸ BOHMAN James, *Jürgen Habermas*, <http://plato.stanford.edu/entries/habermas/#EarDevHabIntPubSphRea>, septembre 2011

Dans *Connaissance et intérêt*, Habermas tente de systématiser sa théorie critique sociale. Celle-ci ne peut être élaborée que parallèlement à une critique de la philosophie positiviste qui domine alors les sciences. Dans cet ouvrage, qui demeure l'amorce de son programme, Habermas examine notamment les trois plans d'intérêts qui gouvernent l'agir humain, à savoir les intérêts technique, pratique et émancipatoire. À ce point de sa pensée, l'intégration de l'herméneutique est notable et reconnue comme un moment légitime, mais Habermas soutient qu'il faut que ce moment s'enrichisse d'une dimension critique. Il reprendra ainsi les apports de l'herméneutique afin de rendre compte de l'historicité de la compréhension, mais il veut dépasser celle-ci afin d'élaborer une méthodologie normative permettant de distinguer les compréhensions valides de celles qui ne le sont pas.

C'est avec la *Logique des sciences sociales* que le débat entre Gadamer et Habermas s'ouvre véritablement. À son habitude, Habermas procède par un rappel des apports et des résultats productifs de l'herméneutique pour les sciences avant d'en faire la critique. Les éléments critiques que nous examinerons se centralisent autour de la prétention à l'universalité de l'herméneutique dont Habermas conteste la légitimité. Selon lui, l'herméneutique ne vise qu'à atteindre un accord faisant consensus, permettant ainsi la compréhension en toute situation de communication. Le problème, avance-t-il, est que l'herméneutique gadamérienne donne une priorité au passé, de telle sorte qu'elle demeurerait prisonnière du dogmatisme des traditions. D'après lui, tout consensus n'est pas véritable tant qu'il n'est pas réalisé selon un intérêt émancipateur. L'herméneutique demeurerait ainsi captive de situations communicationnelles pouvant être systématiquement distordues par l'autorité qu'elle reconnaît des traditions plutôt que de s'en libérer. Pour s'émanciper des contraintes intérieures et

idéologiques de la communication et des traditions, Habermas soutient qu'il faut alors établir les sciences sociales critiques selon une méthode systématique permettant d'assurer normativement un consensus communicatif libre de toute contrainte et de toute violence (telle la domination des traditions). Pour sa part, Gadamer accuse la théorie critique d'Habermas de rejeter radicalement les préjugés qui forment pourtant une dimension indépassable de la compréhension. Il juge dogmatique l'idéal de la raison qui prétend à une parfaite transparence à soi et à sa situation, défendant à chaque fois l'universalité de l'herméneutique qui rappelle la raison critique à sa dimension réelle et historique. C'est à partir de ces considérations que le présent chapitre a pour objectif de faire voir que l'universalité de l'herméneutique s'est modifiée lors du débat avec Habermas, ce qui l'a amenée à intégrer certains des éléments de la raison critique défendue par Habermas.

2.1 UNE RAISON CRITIQUE OPPOSÉE À L'AUTORITÉ DE LA TRADITION

Tel qu'annoncé plus haut, il importe de souligner que la critique de Habermas présuppose la distinction de trois intérêts humains qui guident chacun les diverses disciplines humaines et approches épistémologiques. Ces intérêts sont un peu le penchant de la séquence préjugé-autorité-tradition que Gadamer rassemble dans l'effectivité historique en ce sens qu'ils travaillent et orientent nos projets épistémologiques et témoignent de notre appartenance fondamentale à une sphère qui nous conditionne et qui correspond, selon Ricoeur, à la sphère des désirs.⁶⁹ L'intérêt technique gouverne toute volonté de domination de la nature et oriente les sciences empirico-analytiques. Il est au cœur des sciences techniques, mais s'étend à toute

⁶⁹ RICOEUR Paul, *Du texte à l'action*, Essais d'herméneutique II, Seuil, Londrai, 1998, p.390

discipline qui traite la nature comme un objet gouverné par certaines lois déductibles et analysables. Néanmoins, à l'instar de Gadamer, Habermas ne trouve pas justifiable qu'une épistémologie statistique et technique serve de modèle aux sciences humaines. C'est pourquoi il importe de concevoir l'intérêt pratique qui distingue les approches historico-herméneutiques, celles-ci cherchant à assurer, et restaurer là où cela est nécessaire, les conditions d'accord intersubjectif et d'autocompréhension. Ces approches élargissent les possibilités d'autocompréhension et de compréhension mutuelle en *pratique*, c'est-à-dire au sein de la vie socioculturelle et du langage quotidien. Mais au-delà d'une simple dichotomie soulignant la spécificité des sciences humaines face aux sciences exactes, Habermas découvre un troisième volet qui serait celui de l'intérêt émancipatoire. C'est par ce dernier que nous aurions la possibilité de dépasser les contraintes sociales et intérieures à l'individu. Cet intérêt travaille par exemple les sciences sociales critiques qui seules permettent de reconstruire les scènes originelles présidant aux distorsions dogmatiques, socioculturelles et langagières.

Tandis que l'intérêt de connaissance technique et l'intérêt de connaissance pratique sont fondés dans des structures d'action et d'expérience profondes (invariantes?) et sont reliés aux éléments constitutifs des systèmes sociaux, *l'intérêt de connaissance émancipatoire* possède un statut dérivé. Il assure le lien du savoir théorique avec une pratique vécue, c'est-à-dire avec un « domaine d'objet » qui naît seulement dans les conditions d'une communication *systématiquement déformée* et d'une répression en apparence légitimée.⁷⁰

Habermas s'inspire de la psychanalyse freudienne et de la critique marxiste afin d'élaborer sa théorie critique sociale et surtout afin d'affirmer le lien entre la connaissance de la réalité sociale et l'intérêt qui la guide toujours. Gadamer s'interrogera d'ailleurs sur la pertinence du déplacement de la psychanalyse sur la dimension sociale : dans la connaissance et au niveau social, nous sommes tous des participants égaux sur le plan de la communication. La situation

⁷⁰ HABERMAS Jürgen, *Connaissance et intérêt*, Gallimard, Saint-Amand, 1976, p.359

du médecin-psychanalyste face à son patient n'a pas cours sur le plan de la communicabilité, mais sur celui spécifique d'une demande d'aide adressée à un professionnel dont la compétence est adéquate et reconnue. Ainsi, si le médecin fait figure d'autorité face au patient sur le plan de sa compétence, de quelle compétence doit se réclamer le thérapeute social ? Habermas mentionnera qu'il en va de l'anticipation de la vie juste, mais l'herméneutique nous rappelle que lorsqu'il est question de vérité et de vie juste, tout groupe entretient ses propres convictions quant à la liberté, la justice, la vie bonne et l'anticipation de la vie juste nous est assurément commune. Le thérapeute social jouit-il vraiment d'une position privilégiée à cet égard ?

Il nous faut d'abord saisir ce que Habermas reconnaît des apports de l'herméneutique pour comprendre respectivement ce qui oppose la condition de finitude que nous découvre l'herméneutique au pouvoir critique de la raison que revendique Habermas. Tout d'abord, il est pertinent de mettre en évidence les apports herméneutiques pour les sciences et leurs résultats qui sont reconnus par Habermas. 1/ L'herméneutique prévient les sciences humaines de sombrer dans l'objectivisme historique. Consciente de notre appartenance à l'effectivité historique, elle nous enjoint à mettre en lumière les éléments qui forment notre contexte précompréhensif. 2/ L'herméneutique permet de cerner le rapport qui existe entre la structure linguistique et l'interprétation du monde et des expériences. Ce faisant, « elle incite les sciences sociales à se rappeler les problèmes qui résultent de la préstructuration symbolique de leur domaine d'objet. [...] Le choix catégoriel et des prédicats théoriques de base doit

correspondre à un concept expérimental préalable⁷¹ ». 3/ En montrant ce rapport entre structure linguistique et interprétation du monde, l'herméneutique met en valeur le langage naturel sur lequel repose ultimement toute théorie formalisée. Elle détruit par là l'autocompréhension objectiviste des sciences en soulignant que toute recherche et toute méthode ne peuvent être balisées et légitimées que par discussion et consensus, au sein de la communauté des chercheurs, surgissant dans le langage ordinaire. 4/ Les sciences influencent notre vision du monde, mais dans la mesure où ce ne sont pas que les experts qui sont concernés (mais tout le public humain), leur application pratique doit s'en remettre à la rhétorique : « [T]oute science appelée à devenir pratique ne peut pas se dispenser d'y avoir recours [à la rhétorique].⁷² » Pour Habermas, l'herméneutique cherche à raccorder l'intérêt et le savoir technique à « une conscience pratique du monde vécu⁷³ ». L'universalité dont l'herméneutique se réclame, qui tente donc de raccorder la théorie et la *praxis*, est liée à celle du langage humain.

Toutefois, la légitimité de son universalité tient à la condition suivante, que Habermas formule en citant Gadamer : « l'universalité du langage humain est un médium en soi illimité, fondement de tout, et non seulement de la culture transmise au moyen du langage⁷⁴ ». Face à cette condition, Habermas avance que l'herméneutique elle-même émerge à l'intérieur du langage naturel à partir duquel se forme la conscience herméneutique. Alors qu'il importe à l'activité critique de démasquer les intérêts à l'œuvre afin de réorienter le sujet qui dépend des

⁷¹ UH, p.246 2012

⁷² RHCI, p.128

⁷³ UH, p.247 2012

⁷⁴ RHCI p.129, dans UH, p.247

conditions empiriques vers l'émancipation de ces contraintes, l'herméneutique semble être un pas derrière la réflexion critique, puisqu'elle se retrouve entièrement prise dans un langage distordu par les contraintes empiriques. Or, il se trouve que l'herméneutique permet de prendre conscience de ces contraintes quand elle parle des préjugés de la compréhension. La fusion contrôlée des horizons, consciente de l'effectivité historique, nous permet de comprendre que les anticipations de l'interprète sont sans cesse modelées par ce qu'il saisit à partir de celles-ci. Mais il faut faire un pas de plus, un pas critique, réfléchi et systématique. Il faut alors réfléchir aux moyens qui peuvent nous assurer une situation émancipée des contraintes de la tradition qui pèsent sur le langage ordinaire afin d'élever l'herméneutique à la réflexion permettant de dissoudre de telles contraintes. José Maria Aguirre formule une conclusion adéquate à ce propos :

En conséquence, Habermas plaide pour la fécondité d'une utilisation des procédés herméneutiques dans les sciences sociales, à condition de les utiliser de façon systématique et réflexive comme une méthode « objective » d'accès à la réalité humaine sociale de l'interaction. Pour Habermas, une distanciation contrôlée peut élever les apports herméneutiques de leur utilisation préscientifique au niveau d'un procédé de caractère réflexif.⁷⁵

Autrement dit, Habermas comprend de l'herméneutique qu'elle met en opposition la vérité et la méthode. Il critique alors le fait que l'art herméneutique se dispense d'élaborer une méthode normative qui est pourtant nécessaire selon lui :

L'exigence que l'herméneutique fait valoir à l'encontre de l'absolutisme - lui aussi fécond en conséquences pratiques - préconisant une méthodologie générale des sciences empiriques, ne dispense pas de se poser la question de la méthodologie en général ; il est à craindre que cette exigence, si elle n'est pas honorée *dans* les sciences, ne le soit nulle part.⁷⁶

⁷⁵ AGUIRRE ORAA José Maria, *Raison critique ou Raison herméneutique?*, Cerf, Lonrai, 1998, p.200

⁷⁶ LSS, p.212 2012

Ici, l'universalité de l'herméneutique se fait critiquer selon l'alternative qu'elle est ou bien considérée comme inadéquate, ou bien condamnée à être stérile. Habermas vise à lui conférer une portée méthodologique plus féconde en l'associant à la force de la réflexion d'une raison guidée par l'intérêt émancipatoire. C'est sous ces considérations qu'il critique l'autocompréhension ontologique de l'herméneutique. Selon lui, l'herméneutique pointe adéquatement les déficiences des approches objectivistes à partir de notre appartenance aux traditions, mais, du coup, elle commettrait l'erreur d'absolutiser les traditions, considérées comme indépassables et nécessaires au projet d'interprétation et de compréhension. Habermas reconnaît avec Gadamer que notre contexte précompréhensif est toujours constitué par les préjugés que nous héritons de la tradition. Mais cet état de fait ne permet pas de passer immédiatement à la légitimation des préjugés. Au contraire, la raison émerge certainement de la tradition, mais en prenant conscience de sa position, elle peut prendre une distance par rapport à sa situation et influencer cette dernière. Autrement dit, l'appartenance de la compréhension aux traditions n'implique pas que ces dernières ne puissent être transformées par la réflexion critique :

Certes, la connaissance plonge ses racines dans une transmission factuelle ; elle reste liée à des conditions contingentes. Ce n'est pas sans laisser de traces, cependant, que la réflexion travaille à la factualité des normes transmises. Elle est condamnée à « l'après-coup », mais dans sa rétrospective elle déploie une force rétroactive. Nous ne pouvons nous pencher réflexivement sur les normes que nous avons intériorisées, qu'après avoir d'abord appris à les suivre aveuglément, sous l'action d'une force imposée de l'extérieur. Mais, dans la mesure où la réflexion se souvient du chemin de l'autorité par lequel les grammaires des jeux de langage ont été dogmatiquement étudiées en tant que règles d'appréhension du monde et règles d'activité, il est possible de dépouiller l'autorité de ce qui en elle était domination pure et simple et de le réduire à la contrainte moins violente de l'intelligence et de la décision rationnelle.⁷⁷

⁷⁷ LSS, p. 215 2012

Nous pouvons rappeler, avec Gadamer, que l'autorité de la tradition, soit-elle celle des préjugés ou de la tradition, n'est pas considérée comme telle en vertu de l'obéissance aveugle qu'elle exigerait. Elle est plutôt révélée dans un acte de (re)connaissance. Pourtant, même lorsque cette connaissance relève de la réflexion, celle-ci finit toujours par se nourrir de l'immensurable de la tradition. C'est en vertu de ceci que, selon Habermas, Gadamer limiterait abusivement le pouvoir de la réflexion : celui de libérer la conscience des figures dogmatiques de la tradition et de s'ouvrir à d'autres possibilités. En fait, tout le débat s'articule sur la valeur et sur la possibilité pour la raison de pouvoir critiquer et juger la tradition, tout en y étant inscrite face à l'herméneutique dont l'universalité oppose en toute circonstance la prééminence de cette tradition sur notre propre conscience de celle-ci. Là où la conscience saisit sa condition de finitude face à l'histoire, l'herméneutique met l'accent sur l'attitude d'écoute afin de permettre le dialogue véritable orienté sur la compréhension et sur l'entente. Toutefois, la raison critique ne voit là qu'une adhésion abusive à la conception d'un langage qui assure le maintien des préjugés issus de la tradition. Donghyun Kim souligne d'ailleurs avec justesse le danger que perçoit Habermas dans la reconnaissance de l'autorité :

Gadamer tries to empower authority as a legitimate entity by emphasizing that not all traditional authorities, and not all acts of conservation of tradition, are necessarily unreflective and dogmatic. However, on Habermas's interpretation, Gadamer's concept of 'acknowledgment' signifies not only an unreflective form of obedience but also a dogmatic one; hence, such authority generates a state of unfreedom.⁷⁸

C'est pourquoi il est impératif, pour Habermas, d'établir une méthode normative éclairée par la conscience de sa finitude, afin de maîtriser les conditions de la communication et de dissoudre la répression que représenteraient la tradition et l'autorité sous toutes ses formes. C'est en ce sens qu'il soutient que l'herméneutique doit s'élever à une critique des idéologies.

⁷⁸ KIM Donghyun, *Reason, Tradition, and Authority: A Comparative Study of Habermas and Gadamer*, University of Glasgow, 2011, p.96

Si la prétention de la raison critique s'avère exacte, l'herméneutique succomberait ici dans un idéologisme linguistique. C'est cette critique qu'il nous faut maintenant envisager pour elle-même.

2.2 IDÉALISME LANGAGIER

En absolutisant la tradition, estime Habermas, Gadamer absolutiserait également le pouvoir du langage puisque c'est dans celui-ci que se présente la tradition. Or, pour Habermas, le langage lui-même constitue un moyen de domination et de pouvoir qui peut être sujet d'une idéologisation s'il tient caché les rapports de violence des autorités qu'il recèle. C'est que le langage est travaillé par les conditions sociales de la vie humaine : travail, pouvoir. L'émergence du travail organisé, de la production industrielle, etc., ont autrefois fortement influencé notre conception du monde qui est médiatisée par le langage. De même, les productions scientifiques forment de nos jours la première force d'influence sociale quant à notre conception du monde. Or, tout changement de production modifie l'approche linguistique, et ce, même si elle se voit par ailleurs modifiée dans sa médiation langagière. Le langage est altéré par de telles instances dont il garde la trace et maintient la position. Pour Habermas, il y a une relation à mettre en évidence et à critiquer systématiquement entre le langage et les processus sociaux, parce que ce rapport forme un pouvoir de répression et de violence face aux interlocuteurs qui le parlent. Or, l'herméneutique fait du langage la forme de vie dernière, universelle, de la tradition sans pour autant mettre en relief cette relation. Bref, d'après Habermas, l'autocompréhension ontologique de l'herméneutique la rend prisonnière d'un idéalisme linguistique par lequel l'interprétation fait fi du « contexte objectif qui permet seul de comprendre les actions sociales [et qui] est constitué à la fois par le langage, le travail

et la domination⁷⁹ ». L'herméneutique tend à montrer notre appartenance à l'histoire, mais elle semble s'arrêter à la contemplation de cette finitude plutôt que d'en produire une application reliant la théorie à une pratique linguistique reflétant la conscience de cette dernière. Seule une telle application en tant qu'élaboration d'une théorie critique systématique des idéologies réorienterait l'herméneutique sous l'égide de l'intérêt émancipatoire qui est à la base de la démarche critique.

Selon Habermas, certaines objectivations du langage courant peuvent être comprises comme modes de communication systématiquement distordue, ce qui amènerait la société à ne plus reconnaître ses intentions au sein des expressions et des actions qu'elle met de l'avant. En s'en remettant aux jeux langagiers existants, et sans s'interroger sur leurs racines possiblement idéologiques, l'herméneutique n'aurait aucun recours face à ceux qui exercent une violence contraignante et qui instituent un langage systématiquement distordu. C'est le danger de son idéalisme linguistique stigmatisé par Habermas. La prétention universelle de l'herméneutique apparaît alors problématique, d'autant qu'elle soutient toujours, que le sujet est un participant actif au sein du langage. Or, si la communication de ce dernier est distordue, le sujet demeure prisonnier des contraintes violentes que lui impose un tel langage.

Tandis que l'herméneutique cherche à résoudre les mécompréhensions au sein du langage, il faut une « herméneutique des profondeurs » pour rectifier le langage naturel à partir de structures théoriquement établies et ainsi comprendre le langage lui-même :

⁷⁹ LSS, p. 220 2012

L'expérience de l'herméneutique des profondeurs fait apparaître que ce qui s'affirme dans le dogmatisme de la tradition n'est pas seulement l'objectivité du langage en général, mais encore le caractère répressif de rapports de violence qui déforment l'intersubjectivité de l'entente en tant que telle, en déformant de façon systématique la communication au moyen du langage ordinaire.⁸⁰

C'est l'origine de la distorsion qu'il s'agit d'expliquer, et c'est à cette fin que Habermas promeut une herméneutique des profondeurs qui cherche à reconstruire une scène originelle que l'histoire a distordue, à l'instar de la psychanalyse qui cherche à rétablir l'expression systématiquement névrosée d'un patient en faisant surgir des scènes refoulées.

La « traduction » contrôlée par laquelle on passe du symbolisme prélinguistique au langage élimine des obscurités qui ne surgissent pas à l'intérieur du langage, mais qui naissent avec le langage lui-même : c'est la structure même de la communication au moyen du langage ordinaire, fondamental pour toute traduction, qui se trouve atteinte. C'est pourquoi la compréhension mise en œuvre par l'herméneutique des profondeurs requiert une précompréhension systématique qui s'étend aux langues dans leur totalité[...]»⁸¹

C'est là faire un pas au-delà de l'herméneutique selon Habermas qui ajoute que : « la connaissance implicite des conditions d'une communication distordue de manière systématique [...] suffit pour remettre en question la conception ontologique de l'herméneutique »⁸². La précompréhension de laquelle part l'herméneutique est entièrement déterminée par les traditions qui s'expriment à travers le langage ordinaire. Il n'est alors pas surprenant que la prétention d'universalité soit ici remise en question, puisqu'elle n'est universelle que dans le domaine restreint et distordu d'un langage donné, travaillé par la tradition et accueilli dogmatiquement, du moins selon la perspective habermassienne.

⁸⁰ LSS p.153

⁸¹ UH, 263-264

⁸² UH, 266-267

En pointant la réhabilitation hâtive des préjugés comme cause de l'idéologisme linguistique dans lequel sombre l'herméneutique, Habermas souligne que Gadamer ne voit pas de contradiction entre l'autorité et la raison, tandis que, pour lui, la raison s'oppose précisément à toute forme d'autorité. Pour Gadamer, le consensus communicationnel est présupposé être sans violence, mais la *possibilité* d'une communication systématiquement distordue montre qu'un tel présupposé est inadéquat et qu'il importe de s'élever à la théorie critique. La raison doit donc continuer de s'ériger contre l'autorité et la contradiction demeure. Le thérapeute social reconnaît la finitude historique de la conscience, mais il faut selon lui signaler les limites de la fausse prétention à l'universalité de l'herméneutique pour espérer la dépasser.

Malgré ce qu'en a dit Habermas, Gadamer croit que ce dernier ne tire pas les bonnes conséquences de notre finitude historique. C'est à partir de celle-ci que l'herméneutique dévoile l'autorité de la tradition sous le mode de la reconnaissance. Si Habermas est ici accusé de ne pas saisir adéquatement notre appartenance à l'histoire, c'est précisément en raison de l'opposition qu'il avance entre réflexion et autorité. C'est à partir d'une telle opposition que celui-ci souligne une capacité d'atteindre une pleine transparence de la raison face aux traditions qu'elle doit dissoudre. Mais Gadamer indique que cette opposition maintient encore le caractère illusoire de l'objectivisme dogmatique :

Ma thèse, et je pense qu'elle résulte nécessairement de la reconnaissance de notre finitude et de notre conditionnement par le devenir historique, est que l'herméneutique nous enseigne à dénoncer un dogmatisme dans l'opposition entre la tradition vivante, «

naturelle» et son appropriation réfléchie. Ici se cache un objectivisme dogmatique qui déforme aussi le concept de réflexion.⁸³

Selon l'herméneute, le caractère universel de la rhétorique et du langage assurent « la médiation continue en laquelle reste vivante la tradition de la société⁸⁴ ». La critique des idéologies, telle que l'entend Habermas et à laquelle devrait s'élever l'herméneutique, cherche à dissoudre les illusions du langage en suivant un intérêt émancipateur. Gadamer souligne que la rhétorique se garde de l'envoûtement idéologique du « fait » et du « vrai » par la créativité de son art qui a à faire au vraisemblable. Sa production d'arguments convaincants et raisonnables ouvre ainsi la place aux débats. Or, ces derniers exigent une écoute assidue des arguments adverses, puisqu'autrement il ne s'agirait que de deux discours monologiques s'exprimant en parallèle. La rhétorique donne force aux positions qui témoignent de l'écoute et d'un effort de compréhension envers ce qui leur fait front. Au contraire, un discours ressassé maintes fois, sans intégrer aucune des critiques lui étant adressées, nous semblera de moins en moins pertinent. Cet amoindrissement témoigne de la distance qui sépare de façon croissante toute position n'incorporant pas le contexte dans lequel elle s'exprime (les critiques lui étant adressées formant ainsi un élément de ce contexte). L'herméneutique qui se fonde sur l'universalité de la rhétorique cherche donc à replacer tout dialogue et toute réflexion sur ce fondement langagier dans lequel il faut entrer avec la conscience de notre finitude face aux traditions qui y vivent et avec une écoute attentive à celles-ci. Le dilemme que nous avons avancé plus tôt et qui se fonde sur l'opposition qu'effectue Habermas entre la tradition et la raison, à savoir que l'herméneutique est condamnée ou bien à s'élever sur le plan normatif de la critique et de la réflexion ou bien à demeurer stérile, semble en être un faux depuis la

⁸³ RHCI, p.132

⁸⁴ Ibid, p. 132

perspective gadamérienne. L'universalité de la rhétorique sur laquelle se fonde celle de l'herméneutique permet à Gadamer d'écarter ces deux options :

Convaincre et éclairer sans être en mesure d'apporter une preuve, tels sont manifestement le but et les limites aussi bien de la compréhension et de l'interprétation que de l'art du discours et de la persuasion [...] L'ubiquité de la rhétorique est sans limites. Elle seule fait de la science un élément de la vie en société.⁸⁵

L'universalité de l'herméneutique se révèle solidaire de celle de la rhétorique. C'est la découverte de l'universalité de la rhétorique qui a permis à l'herméneutique de révéler la créativité du langage. La rhétorique comme art de bien dire fait valoir la capacité du discours convaincant de mener au consensus. C'est la créativité qui permet de concevoir les possibilités illimitées du langage à travers son application finie. En vertu du fait que le langage s'articule ultimement en jeux langagiers, ce que pointe la rhétorique, même l'interprétation scientifique est liée à l'herméneutique et à cette créativité du langage naturel. Ainsi, l'herméneutique rappelle aux sciences sociales que l'accès aux données est médiatisé par la communication linguistique ordinaire, et non pas par une observation contrôlée. La participation et l'engagement du sujet face à la compréhension ne sont pas coupés par la méthode, ce pourquoi le questionnement herméneutique est primordial face au simple procédé de mesure. Le choix des stratégies de recherche, les méthodes de vérification des théories, etc., sont ainsi discutés fondamentalement sur le plan du langage naturel et des arguments convaincants. C'est la portée universelle de ce langage naturel qui permet d'intégrer pratiquement le savoir technique sur le plan social et humain au sein même du dialogue.

⁸⁵ RHCI, p.128

Néanmoins, Habermas souligne que la science moderne prétend à une vérité accessible monologiquement, c'est-à-dire à une vérité scientifique qui ne requiert pas le langage naturel et sa structure dialogique pour être comprise. Autrement dit, pour l'herméneutique, les diverses disciplines A, B, C... doivent être reprises au sein du langage naturel qui lui-même doit être saisi par la conscience herméneutique en participant au dialogue. Mais, selon Habermas, le langage naturel et sa conscience herméneutique se trouvent côte à côte avec la science moderne. L'interprétation qui prend en charge ce rapport est ainsi hors du langage proprement naturel. En s'inspirant des travaux de Jean Piaget, Habermas souligne que les systèmes linguistiques monologiques peuvent être interprétés et traduits dans le langage naturel, mais peuvent aussi être compris dans leur dynamisme autonome. José Maria Aguirre souligne :

Arrivé à ce point, Habermas se demande : existe-t-il une compréhension du sens qui soit en mesure de renverser la prétention herméneutique d'ériger le langage naturel au rang de dernier métalangage ? Est-il possible qu'une théorie des langages naturels fonde une compréhension de sens méthodiquement sûre ?⁸⁶

Habermas affirme l'effectivité d'une compréhension extralinguistique qui lui permet de légitimer l'élaboration de normes régulatrices rationnelles permettant à la réflexion critique d'avoir une prise sur le langage ordinaire et donc, sur les communications systématiquement distordues. Lorsque Habermas soutient la validité du langage monologique face au langage ordinaire, il prétend qu'il s'agit là d'un problème nouveau pour l'herméneutique qui doit expliquer comment le langage peut se dégager de sa structure dialogale pour atteindre la rigueur méthodologique. Mais Gadamer reconnaît explicitement les formes de compréhension extralinguistique, comme celles avancées par Piaget, ainsi que le discours monologique

⁸⁶ AGUIRRE ORAA José Maria, *Raison critique ou Raison herméneutique?*, Lonrai, Cerf, 1998, p. 215

d'expert (la distinction entre langages d'expert et le dialogue quotidien ne date pas d'hier). Ce qu'il soutient néanmoins est que l'herméneutique ne porte pas tant sur la résolution des obstacles qui résistent à la compréhension que sur la communicabilité du comprendre qui nous ramène à la parole du langage ordinaire. La science peut bien comprendre son langage monologique, mais que *veut-il dire* ? Le vouloir dire que nous avons mis en évidence au chapitre précédent souligne ici explicitement l'intention de communicabilité comme thème herméneutique.

Quelles « choses » connaît donc la science physique ? L'intention de l'herméneutique est et demeure d'intégrer dans l'unité de l'interprétation langagière du monde ce qui se rencontre comme incompréhensible ou bien comme « compréhensible » non pas généralement, mais seulement entre initiés.⁸⁷

Comme nous l'avons vu au premier chapitre, c'est sous les traits de l'*atopon* (l'étrange, le sans lieu, la mésentente) que l'apprentissage s'amorce par le dialogue qui nous permet de faire un pas vers la compréhension. C'est que la compréhension est soutenue par l'entente qui porte toujours plus sur les relations humaines que sur un objet. Lorsqu'un accord humain est troublé, le dialogue est motivé et il faut chercher à s'entendre. C'est là précisément la prétention à l'universalité de l'herméneutique qui soutient que « la forme d'accomplissement de la vie sociale humaine [est en dernière instance] une communauté dialogale. De cette communauté dialogale rien n'est exclu, aucune expérience du monde en général⁸⁸ ».

⁸⁷ HCI, p.153

⁸⁸ HCI, p.152

2.3 L'HERMÉNEUTIQUE DEVENUE PLUS CRITIQUE DE GADAMER : UNE MISE EN JEU DES TRADITIONS DANS LE DIALOGUE

Nous avons noté que le point de discordance du débat Habermas-Gadamer concernait avant tout l'opposition que marque Habermas entre raison et autorité. Pour le thérapeute social, le pouvoir de la raison à cerner et à dissoudre les formes de violence, de répression et de domination est un héritage inaliénable de l'*Aufklärung*. Il critique par conséquent Gadamer, parce que ce dernier aurait amoindri le pouvoir de réflexion à partir de sa réhabilitation des préjugés et de l'autorité : « Le préjugé dont fait montre Gadamer en faveur du droit légitimé par la tradition conteste la force inhérente à la réflexion, force qui fait pourtant ses preuves en étant capable, le cas échéant, de rejeter la prétention des traditions⁸⁹ ». Habermas n'ignore pas la réponse de l'herméneute qui soutient, pour sa part, que le pouvoir réflexif demeure inscrit dans une tradition alors même que la raison critique s'oppose à une position dogmatique. C'est justement cette limitation herméneutique, inscrivant la raison dans la tradition, qui équivaut, pour Habermas, à une réduction du pouvoir « dissolvant » de la réflexion critique. Il importe à ses yeux de sortir, par la réflexion, des distorsions potentielles du langage courant si l'on veut échapper à la domination de la tradition. Le système rationnel que cherche à établir Habermas rendrait conscientes les formes de distorsion induites par les traditions, le pouvoir et la force du travail, et permettrait de les dépasser.

Les contraintes sociales pesant sur le sujet auraient pris, selon Habermas, la forme de « contraintes psychologiques s'exerçant à travers des actions inconsciemment motivées⁹⁰ ». La conscience du sujet se dépliant dans le langage serait alors enfermée dans un univers

⁸⁹ LSS, p.215

⁹⁰ LSS, p.233

linguistique exerçant une influence répressive sur le sujet, modifiant jusqu'à sa façon d'agir, de parler et de penser. L'amointrissement du pouvoir réflexif, réduction qu'entérinerait la fusion de la raison et de l'autorité, censurerait en fait la possibilité même de faire surgir les causes de ces contraintes agissant sur le langage. Selon Habermas, l'interprétation herméneutique ne permettrait que de résoudre les problèmes d'interprétation au sein d'un langage distordu. Pour y parvenir, il lui faudrait tenir compte des contraintes sociales le déformant et se transformer en critique des idéologies, fondée sur le pouvoir dissolvant de la réflexion critique. Habermas reconnaît la factualité de la tradition naturelle, mais, tant qu'elle est laissée à elle-même, celle-ci ferait violence à la communication libre de contraintes. Selon lui, le langage ordinaire qui porte la tradition culturelle correspondrait ainsi à une structure idéologique. Le thérapeute ira jusqu'à parler d'une « force naturelle démoniaque⁹¹ ». Seule une réappropriation réfléchie des traditions naturelles permettrait de cerner de telles structures dogmatiques et d'influer rétroactivement sur les traditions afin de les réinscrire dans la liberté rationnellement établie d'une communication libre :

La transmission culturelle perd ici le semblant d'absolutisme que lui attribue faussement une herméneutique devenue autonome. Il est possible d'assigner à la tradition son statut *dans le tout* ; elle peut être appréhendée dans son rapport au travail social et à la domination politique. Il devient ainsi possible de saisir des fonctions assumées par la transmission culturelle dans le système global, sans que ces fonctions soient énoncées *en elle* et *en tant que telles* – il est donc possible de les saisir comme des structures idéologiques. Au langage en tant qu'idéologie correspond le langage « excommunié », réduit à une force démoniaque de la nature.⁹²

En s'attachant au langage ordinaire, l'herméneutique serait ainsi dans l'incapacité de cerner la structure répressive des traditions naturelles. Rappelons ici qu'en prétendant à l'universalité,

⁹¹ LSS, p. 234

⁹² LSS, p.235

l'herméneutique soutient déjà que le dynamisme social et ses transformations se retrouvent en fait au sein du langage ordinaire qui en partage le même souffle de vie pour ainsi dire :

En définitive le langage n'est pas du tout un miroir ; ce que nous connaissons en lui est non pas un reflet de notre être et de tout être, mais le déploiement en pleine lumière et la pleine jouissance de ce qu'il en est de nous dans les liens réels du travail et du pouvoir aussi bien qu'en tout autre lien qui constitue notre monde.⁹³

Il semble alors difficile de justifier la critique de Habermas selon laquelle le langage ordinaire n'intègre pas consciemment le travail et le pouvoir, et que ces déterminants sociaux doivent être rattrapés par la logique des sciences sociales et l'intérêt émancipatoire de la réflexion qui permet de percer l'idéalisme linguistique. En découvrant le déploiement de la tradition dans le pouvoir et le dynamisme du langage, Gadamer a mis au jour l'universalité du langage. Si le langage ordinaire est vraiment universel, cela signifie que toute expérience est médiatisée par lui et que l'universalité de l'herméneutique est effective en toute situation. Mais c'est précisément cette universalité du langage ordinaire qui est remise en question par Habermas, et qui mine, du coup, l'universalité de l'herméneutique. C'est en considérant cette articulation du sujet participant dans un langage ordinaire injustement absolutisé que Habermas souligne ce qu'il pense discerner des limites herméneutiques :

Or, l'herméneutique, dans la mesure où nous évoluons dans une langue naturelle, nous a appris que nous sommes toujours impliqués et ne pouvons sortir du rôle de participant réfléchissant. C'est pourquoi nous ne disposons d'aucun critère *universel* qui nous permette de déterminer à partir de quel moment nous sommes pris dans la fausse conscience d'une intercompréhension pseudo-normale, et nous tenons pour de simples difficultés surmontables par un éclaircissement herméneutique, ce qui demanderait en fait une explication systématique.⁹⁴

⁹³ RHCI, p.135

⁹⁴ UH, p. 252

L'incapacité du langage ordinaire, que souligne Habermas, à discerner jusqu'à la *possibilité* même de l'« intercompréhension pseudo-normale » marquerait déjà une limitation qu'il importerait de dépasser. Il cherche alors à court-circuiter, à partir de la science critique, le lien entre « l'interprétation savante et la compétence naturelle propre à la communication au moyen du langage ordinaire⁹⁵ ». S'il réussit, l'universalité de l'herméneutique est réfutée, car Habermas aurait montré qu'il existe un espace hors du langage naturel dans lequel peut se tenir la raison. Habermas défend en effet l'idée que la raison qui émerge dans la tradition peut avoir une prise sur celle-ci, pour autant que la raison soit guidée par l'intérêt émancipatoire qui lui permette de se libérer de tout idéalisme. Or, que la conscience se déploie dans le langage n'implique pas qu'elle parvienne à déterminer l'être matériel qui s'y présente, mais seulement :

[...]qu'il n'y a pas de réalité sociale, avec toutes ses contraintes réelles, qui ne se montre à son tour en une conscience articulée dans et par le langage. La réalité ne se produit pas « derrière le dos du langage », mais derrière le dos de ceux qui nourrissent subjectivement l'idée qu'ils comprennent le monde (ou ne le comprennent plus) et elle se produit aussi dans le langage⁹⁶.

Pour Gadamer, la prétention de la raison critique à constituer le pouvoir ultime et effectif permettant de juger la tradition est démesurée si elle croit qu'une partie, ou le tout, de la réalité sociale a lieu hors du langage. Une telle prétention à un pouvoir supérieur est elle-même idéologique puisqu'elle ne s'ouvre plus d'avance au dialogue, mais se présente comme une critique de confrontation libératrice. Comme le souligne Jack Mendelson, en s'appliquant systématiquement à toute forme d'autorité, la critique dissout toute validité de la tradition et revendique un pouvoir utopique, aussi peu réel que les dogmatismes qu'elle critique :

⁹⁵ UH, p. 250

⁹⁶ RHCI, p.138

Gadamer claimed that Habermas is dogmatic since he assumes that reflection always shakes life-praxis. But reflection need not always be a step toward dissolving prior convictions. Authority and tradition are not always wrong; yet, Habermas can see in them only dogmatic powers, and therefore, he opposes reason to authority abstractly. Gadamer does not deny the power of critical reflection to dissolve what we originally accept on the basis of authority, only that it must always do so.⁹⁷

Gadamer pointe ainsi le danger idéaliste d'une conception critique systématique. C'est qu'une telle conception distingue la tradition culturelle « agissant naturellement » de la tradition « réfléchie » qui prendrait en compte les contraintes sociales influençant le langage. Cette distinction oppose ainsi l'agir effectif de la raison comme action immédiatement libératrice à la tradition culturelle et naturelle. De ce fait, Habermas a beau jeu de critiquer la tâche herméneutique qui n'a, à ses yeux, que le pouvoir de rectifier la compréhension au sein des traditions, tandis qu'elle devrait permettre de se libérer de ces dernières. L'herméneutique des profondeurs que promeut Habermas répondrait à cette exigence en prenant en compte le rapport entre le pouvoir, le travail, la tradition réfléchie et le langage, alors que l'herméneutique demeurerait, selon lui, prisonnière de l'idéologie des traditions culturelles agissant naturellement. Sur ce point, Gadamer se défend :

C'est mutiler l'universalité de la dimension herméneutique que de délimiter un domaine de sens compréhensible (la tradition culturelle) en l'opposant à d'autres déterminants de la vie sociale, les seuls dans lesquels on puisse reconnaître ses facteurs réels. Comme si justement toute idéologie non seulement ne se donnait pas, en tant que conscience langagière fautive, pour sens compréhensible, mais aussi ne pouvait pas être justement *comprise* en son « vrai » sens (...)⁹⁸

Pour lui, l'herméneutique peut reconnaître le dogmatisme. Elle témoigne d'ailleurs de cette vigilance lorsqu'elle met en lumière l'exigence d'argumentation, fondée sur l'universalité de la rhétorique, pour ce qui ne fait pas consensus, car elle critique de la sorte

⁹⁷ MENDELSON Jack, « The Habermas-Gadamer Debate » dans *New German Critique*, n.18, automne 1979, p. 61-62

⁹⁸ RHCI, p.134.

toute position fermée au dialogue. Seulement, elle ne prend pas d'avance une position déterminée pour la critique ou pour la reconnaissance d'une tradition, elle ouvre plutôt l'espace de leur mise en dialogue, de leur mise en jeu. Que toute pensée puisse être débattue en vertu de son caractère interprétatif suppose au moins un fond de vérité : il faut encore supposer, même pour la pensée dogmatique, que son expression est encore celle d'un sens communicable. Une idéologie a beau être acceptée dogmatiquement, si l'on y adhère, c'est que quelque chose nous interpelle en elle et qu'un sens peut être compris, exprimé et communiqué. Seulement, il importe de reporter ce sens communicable sur le plan dialogique et sur son fond herméneutique. La réflexion qui croit juste de dissoudre toute tradition semble ici faire table rase de tout sens réel avant même de s'être portée à l'écoute de ce qui se présente à elle. Comment une telle dissolution de la tradition permet-elle d'entrevoir quoi que ce soit qui puisse être compris? Ici, il semble au contraire qu'il faille tendre l'oreille à l'herméneutique qui défend la reconnaissance des traditions de leur acception dogmatique.

Rappelons ici l'application comme moment de l'événement de la compréhension. Si l'adhésion à un quelconque préjugé est considérée dogmatique, il faut encore percevoir une telle adhésion, ce qui n'est possible que sur le plan pratique. Or, l'application nécessaire de toute tradition complète et met toujours à l'épreuve le dogmatisme de nos positions. La raison ne surgit pas de nulle part, elle doit rencontrer une situation qui à la base se présente à nos sens sur le plan de la matérialité, soit dans le langage. Ainsi, en critiquant une position, nous n'en dissolvons pas le sens, mais nous le perpétuons, le reformulons, le définissons, le transformons. La réflexion qui se détache d'avance des préjugés et de la tradition commet malgré elle une destruction totale et systématique du sens. La critique qui prétend à un tel

pouvoir n'en est pas vraiment une. Au contraire, il faut reconnaître nos positions pour ce qu'elles sont : vraisemblables. Cela signifie que toute tradition donnée peut se heurter à d'autres horizons que les siens, notamment à des critiques à son égard, mais il faut toujours supposer que leur fond est tout aussi légitime que le nôtre et qu'il est communicable. Le conflit engendré peut alors se résoudre dans l'entente. Cette présupposition mutuelle assure d'ailleurs la possibilité même du dialogue. Dans celui-ci, chacun des interlocuteurs doit avancer en reconnaissant que la vérité peut se révéler également du côté de l'autre. N'est-ce pas précisément dans le conflit que sont mis en jeu nos croyances et nos traditions, et que, précisément, la critique est possible? Le conflit lui-même requiert de toutes les parties qu'elles reconnaissent l'autorité de la tradition qu'ils mettent en avant. Seul le dialogue qui met en jeu ses croyances constitue l'espace dans lequel la rhétorique se déploie et fait valoir la justesse d'une position, soit-elle critique. C'est pourquoi la tâche herméneutique consiste à replacer l'entente interrompue par l'adhésion idéologique sur le terrain rhétorique et dialogique dans lequel nos croyances ne sont plus assurées, mais risquées au profit de la possibilité de s'entendre.

L'image du jeu de langage est ici d'autant plus éclairante qu'elle montre l'intention légitime des joueurs à inviter autrui à participer à ce qui prend vie avec eux (ce qui joue en eux en quelque sorte). Dans ce jeu où chacun y a son tour, chaque action est une invitation et une réaction. Sur le plan des partenaires sociaux, Gadamer distingue alors la relation herméneutique de celle psychanalytique qu'invoque Habermas. L'herméneute avance ainsi l'exemple de la communication des rêves pour le pur partage de ceux-ci et de l'échange politique :

[Plutôt que] d'amorcer une interprétation analytique des songes [...] [l']intention est plutôt de faire prendre part aux jeux inconscients de notre propre fantaisie onirique, de même qu'on prend part également à la fantaisie des légendes ou à l'imagination poétique. Cette intention herméneutique est légitime et n'a rien à voir avec la résistance qui est un phénomène bien connu au sein de l'analyse.⁹⁹

Et de même un peu plus loin :

Quand, à propos d'une question politique, quelqu'un cherche, par exemple, à convaincre autrui par des arguments avec une émotion passionnée et une âpreté accrue jusqu'à l'irritation, son exigence herméneutique est de recevoir des arguments contraires et non pas de voir traiter ses émotions par la psychologie des profondeurs, d'après la sentence : qui se fâche a tort.¹⁰⁰

Le dialogue et l'entente demeurent non seulement possibles, mais recherchés pour eux-mêmes. La transposition de la psychanalyse sur le plan social semble d'ailleurs peu désirable. En effet, nous avons ici à faire à différents groupes, séparés par la mésentente, mais entre lesquels l'entente est recherchée. Au sein de chacun de ces groupes, la bonne entente règne pourtant et ainsi, sur le plan social, aucun individu n'est séparé de la communauté de langage. Quelle névrose, quelle séparation, la psychanalyse permet-elle de rétablir ? Un désaccord sur la justice, la démocratie, l'égalité, etc. opposant plusieurs groupes peut-il vraiment être rectifié à partir d'une compétence communicative comme l'affirme Habermas ? De quelle compétence s'agit-il ? Comme nous l'avons mentionné au début du présent chapitre, ce qui est en jeu concerne l'anticipation de la vie juste ; or, sur ce point, tous les agents sociaux sont égaux. Cela ne signifie pas qu'il faille sombrer dans le relativisme, puisqu'il demeure possible de critiquer des positions, d'arriver à des consensus et de trouver de meilleures formulations à nos pensées. Néanmoins il importe de noter que la critique est soutenue elle aussi, en dernière instance, par l'universalité du langage qui en assure la communicabilité, tant qu'elle se situe

⁹⁹ HCI, p.156

¹⁰⁰ HCI, p.156

sur le terrain herméneutique. Sur ce terrain, la raison n'est pas absolument opposée à la tradition. Si Habermas le croit, c'est parce qu'il mésinterprète l'affirmation de Gadamer selon laquelle l'autorité reposerait sur la reconnaissance dogmatique. Or, cette reconnaissance n'est rien d'autre que l'évidence qui s'impose à nous lorsque nous nous laissons guider, orienter par une tradition. Au-delà de cette considération, qu'un sens se présente à nous et qu'il mérite une écoute, il faut noter qu'il peut encore être examiné, jugé, reconsidéré et critiqué. Il faut mettre en jeu nos positions pour les évaluer : « Ce que l'on comprend parle aussi toujours par soi-même. La richesse de l'univers herméneutique repose précisément là-dessus. En se mettant en jeu avec toute la latitude dont il dispose, il force aussi celui qui comprend à mettre en jeu ses préjugés. »¹⁰¹ La mise en lumière des préjugés ne s'oppose donc pas à la raison critique. Ils ne forment pas une autorité systématiquement violente face à la pensée, mais plutôt le fond à partir duquel elle peut se comprendre, se constituer, et par là précisément penser et critiquer. Nous avons déjà vu que c'est la rhétorique qui assure l'articulation du jeu langagier, mais notons ici qu'à l'encontre du caractère contraignant dont elle est souvent dotée, Gadamer répond que :

[U]ne affirmation comme celle de Habermas, selon laquelle la rhétorique a un caractère contraignant qu'on doit abandonner au profit du dialogue rationnel sans contrainte, me paraît être d'un irréalisme effrayant. Si la rhétorique contient un élément de contrainte, il est en tout cas établi que la pratique sociale - et en vérité aussi celle qui est révolutionnaire - n'est pas du tout concevable sans cet élément.¹⁰²

Gadamer reconnaît la résistance propre à l'application de toute compréhension. Si celle-ci peut apparaître comme violence, il faut encore la laisser apparaître dans la pratique de la

¹⁰¹ HCI, p.170

¹⁰² HCI, p.171

communication. La tâche consiste ensuite à « faire naître des possibilités de communication là où elles font défaut¹⁰³ ».

Quant à une critique systématique qui voudrait être effective *ipso facto*, Gadamer cite Habermas qui mentionne que : « L'autorité peut être dépouillée de ce qui en elle était pur pouvoir [c'est-à-dire pour Gadamer, de ce qui n'est pas autorité] et se résoudre dans la contrainte non violente du discernement et de la décision rationnelle.¹⁰⁴ » Mais ce qui en résulte – soit une reconnaissance rationnelle – est vu de la même manière par Gadamer. Rien ne les distingue sur ce point. Pour l'herméneutique, l'autorité repose sur la (re)connaissance et pas seulement sur sa simple émergence dans les traditions, comme semble le supposer Habermas. La reconnaissance nécessite une mise en jeu des préjugés, de notre croyance en une autorité, de nos traditions, afin d'ouvrir un dialogue au sein duquel l'autorité peut se faire valoir rhétoriquement dans le langage. Sous cette perspective, l'herméneutique est critique, et la participation du sujet dans le projet de la compréhension n'est pas que passive :

La réflexion herméneutique sait, en effet, que toute compréhension d'autrui ou de l'altérité renferme une part d'autocritique. Celui qui comprend ne revendique pas une position supérieure, mais reconnaît que sa propre présomption de vérité puisse être mise à l'épreuve.¹⁰⁵

Ainsi, aucune réflexion ne peut porter la raison à une position anhistorique, ce que semble impliquer le pouvoir revendiqué par Habermas pour la raison critique. Ceci est dû, d'une part, à ce que toute raison émerge dans la tradition qui la précède toujours et, d'autre part, au fait que le langage porte toute compréhension. Or, il importe de s'engager dans le jeu langagier pour parvenir à la rencontre avec le monde qu'il rend possible. Il nous est alors impossible

¹⁰³ HCI, p. 164

¹⁰⁴ RHCI, p.137

¹⁰⁵ GADAMER Hans-Georg, *La philosophie herméneutique*, trad. Jean Grondin, PUF, 2008, p.117

d'objectiver purement la tradition sans s'aliéner du réel par distanciation de celui-ci. C'est-à-dire que quiconque croit pouvoir se tenir à l'écart des traditions et les observer afin d'en comprendre quelque chose doit se tenir à l'extérieur du langage. Si la pensée et le langage sont cooriginaires, comme l'affirme Gadamer, cette situation est impossible. Se couper de l'engagement qu'exige le jeu du langage revient à se couper de notre accès au réel, d'où l'étiquette d'aliénation par distanciation. La distance méthodique permet certaines analyses, mais dans la mesure où il importe de relier les résultats de celles-ci à la signification qu'ils ont pour la réalité sociale dans laquelle ces analyses surgissent et à laquelle elles appartiennent, nous ne pouvons nous passer de la réflexion herméneutique qui ouvre le dialogue en questionnant de telles relations. Si nous rappelons ici l'anticipation de la vie juste qu'octroie Habermas comme privilège au thérapeute social, nous pouvons alors saisir en quoi une telle prétention de pouvoir critique doit être ramenée sur le terrain herméneutique afin de se concrétiser :

Le même idéal de la raison qui doit guider tout essai de persuasion de quelque côté qu'il parte, interdit en même temps que quelqu'un revendique pour lui-même de discerner exactement l'aveuglement d'autrui. L'idéal d'une vie en commun dans une communication sans contrainte est par suite aussi obligatoire qu'indéterminé.¹⁰⁶

Ce que l'herméneutique soutient, c'est qu'il est légitime de croire en nos idéaux et d'en revendiquer la valeur. Ce qui l'est moins, c'est de les croire supérieurs et indépassables. Oserions-nous avancer qu'il faut être obtus pour ne pas voir ici le caractère normatif de l'herméneutique lorsqu'elle indique jusqu'à l'attitude d'écoute, de prudence et d'humilité qu'il faut adopter dans le dialogue afin d'être conséquent avec la finitude humaine, condition de notre accès au sens et aux vérités de ce monde ?

¹⁰⁶ HCI, p.172.

2.4 CONCLUSION

Pour l'herméneutique, la raison est toujours insérée dans l'effectivité historique, nos jugements sont toujours influencés par les choix de nos prédécesseurs et si nous pouvons dépasser certaines valeurs, nous ne pouvons pas les créer à partir de rien. L'autorité de la tradition et la prise de conscience de notre appartenance à celle-ci, comme condition du dialogue véritable, nous ramènent à la préexistence de la tradition au sens large face à tout sujet. Toutefois, face aux critiques de Habermas déplorant l'incapacité de l'herméneutique à se rendre maître de ses déterminations, Gadamer a précisé ce qu'il entendait par l'universalité de l'herméneutique en tenant compte des apports du thérapeute social. Paul Ricoeur note¹⁰⁷ ainsi que nous ne découvrons pas les valeurs comme un objet se donne à nous et à nos sens. Les valeurs ne nous sont révélées qu'à partir des actions orientées par l'intérêt d'émancipation, celui de dépasser ce qui a déjà été évalué. Il y a ici un cercle vertueux dont la liberté, au cœur de l'intérêt d'émancipation, ne peut être effective que par la transvaluation perpétuelle de ce qui a déjà été évalué. Briser ce cercle condamne la liberté à n'être qu'un concept vide ou une demande fanatique, dogmatique qui ne ferait que dissoudre absolument toute médiation. Seul le travail d'évaluation permet la médiation adéquate entre le projet de liberté et la mémoire de ses conquêtes passées.

Cette problématique fut également importante afin d'éclaircir l'universalité de l'herméneutique. C'est que la critique habermassienne de cette prétention à l'universalité a motivé la recherche des mots vouée à sa défense et à ses prétentions, explicitant mieux et autrement ces dernières. Nous avons vu au premier chapitre que cette recherche était le moteur

¹⁰⁷ RICOEUR Paul, *Ethics and Culture*, Philosophy Today, été 1973, vol. 17, no2, p.165

de tout dialogue. En se présentant comme critique de la prétention à l'universalité de l'herméneutique, Habermas a permis à Gadamer de développer sa propre pensée, de l'exposer au défi des sciences sociales et d'exprimer avec plus de clarté et sous d'autres facettes ce que l'herméneute entrevoyait peut-être déjà sous un verbe intérieur qui aspirait à être proféré. La rencontre avec la critique des idéologies a d'ailleurs permis à Gadamer de souligner la vocation critique de l'herméneutique lorsqu'il s'agit de prendre conscience de nos préjugés et de nos traditions. Dans la prise de conscience de ceux-ci, il est toujours possible de critiquer et de dissoudre ce qui fait force de violence sans être reconnu comme autorité, mais une telle (auto)critique n'émerge toujours elle-même que d'une tradition, comme celle du « discours émancipateur par exemple [...] Le travail de l'histoire, en un mot, ne cesse pas d'agir, à un degré ou à un autre, du fait qu'il se trouve élevé à la conscience. On rencontre ici, conclut Gadamer, la borne de toute philosophie de la réflexion¹⁰⁸ ».

Nous n'en oublions pas pour autant, avec Paul Ricoeur, que la critique des idéologies et l'herméneutique mettent à l'abri « des oppositions trompeuses l'intérêt pour la réinterprétation des héritages culturels reçus du passé et l'intérêt pour les projections futuristes d'une humanité libérée. Que ces deux intérêts se séparent radicalement, alors herméneutique et critique des idéologies ne sont plus elles-mêmes que... des idéologies !¹⁰⁹ »

¹⁰⁸ GRONDIN Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, PUF, Paris, 1993, p.210.

¹⁰⁹ RICOEUR Paul, *Du texte à l'action*, Essais d'herméneutique II, Seuil, Londrai, 1998, p.416.

Conclusion

En défendant l'universalité de l'herméneutique, Gadamer soutient que loin de nous enfermer violemment dans une position déterminée qui s'opposerait à certaines interprétations d'expériences du monde, ce que nous avons souligné dans la conclusion du premier chapitre, le langage est plutôt l'espace illimité dans lequel nous pouvons comprendre ces expériences, les éprouver et même nous libérer des positions idéologiques. L'intérêt émancipateur qui se comprend comme un acte de libération vis-à-vis de toute tradition et sur lequel toute connaissance devrait se fonder semble ici relever lui-même d'une position idéologique. C'est que la liberté s'affirme toujours face à un élément de domination ou de répression. Or, Gadamer maintient que l'universalité de l'herméneutique et du langage ne constituent pas une position déterminée, mais bien une tâche philosophique. Cette tâche exige une prise de conscience du caractère langagier du monde, de la finitude de notre compréhension, des conditions qui nous guident et nous pétrissent, de notre appartenance à l'histoire, éléments qui façonnent chacun un aspect de notre existence qui en est une de compréhension. La prise de conscience de notre détermination langagière culmine ainsi, pour la poursuite du projet de compréhension qu'est notre vie, dans l'acte d'interprétation adéquate. Le caractère approximatif de la connaissance visée nous éduquant à la prudence et à la vigilance, du fait même qu'il ne permet pas une maîtrise totale de l'interprétation, enjoint précisément à libérer la conscience de tout rétrécissement idéologique pour la replacer dans l'ouverture du dialogue. Nous ne pouvons toutefois nous opposer à une position dogmatique qu'à partir d'une autre tradition, qu'il s'agisse d'une conception de la liberté ou encore de la tradition herméneutique elle-même. Sur ce point, Habermas s'est opposé à l'appartenance de la raison à la tradition, mais cette idée gadamérienne ne signifie pas autre chose qu'au-delà de tout horizon s'étale

encore le monde. Autrement dit, si la raison ne peut pas voir plus loin que l'horizon des traditions dans lesquelles elle émerge, ces dernières n'en constituent pas moins le monde dans lequel elle évolue. Or, l'horizon lui-même, loin de contraindre la raison, invite à son dépassement. Au-delà de cet horizon réside l'inconnu qui nous *provoque* à sa rencontre du fait de sa seule présence. C'est ainsi que, interpellée par ce qu'elle ne connaît pas, la raison a la possibilité d'explorer de nouvelles perspectives, d'enrichir constamment sa conception du monde et de dépasser de la sorte toute position à caractère idéologique. Loin d'être une force naturelle de domination « démoniaque », la tradition (même non réfléchie) est plutôt le sol sur lequel la raison peut se déployer. De même, si notre existence est toujours celle d'un « être-au-monde », au-delà des limites de ce que nos sens perçoivent, il nous est encore permis de continuer à explorer jusqu'aux confins de l'univers que nous habitons, mais qui nous habite aussi. Qu'est-ce que la fusion d'horizons sinon la mise en commun de récits et d'expériences de vie de nos collègues humains partageant un horizon en partie commun, en partie différent, d'avec le nôtre? Si la raison est inscrite dans la tradition, elle peut encore s'y mouvoir et la critiquer, mais elle doit se garder d'affirmer pour elle-même une supériorité d'avance incontestable. Une telle *hybris* doit faire place à la diversité productive des dialogues que nous sommes et de leurs mises en contact. Certaines résistances sont inhérentes à de tels rassemblements de forces parfois opposées, mais Gadamer conclut que :

Le jeu des forces se complète par le jeu des convictions, des argumentations et des expériences. Si on l'utilise comme il faut, le schéma du dialogue garde sa fécondité : dans l'échange des forces comme dans la compétition des opinions se construit une communauté, qui dépasse l'individu et le groupe auquel il appartient.¹¹⁰

L'universalité de l'herméneutique est une tentative de faire un peu de lumière sur le sort propre de l'être humain qui se voit souvent (toujours?) dépassé par des questions plus grandes

¹¹⁰ HCI, p. 173

que lui : la vie, la mort, la grandeur de l'univers, ses origines, son futur, son destin, mais aussi notre vivre ensemble, l'éthique à adopter et la possibilité d'un bonheur pour tous sur terre. La grandeur de ces questions peut sembler angoissante par moments, au point que plusieurs les laissent de côté pendant toute une vie, en essayant tant bien que mal d'en oublier l'urgence. Certains sont si effrayés face à l'échec probant de l'humanité à pouvoir faire des progrès comptabilisables dans ces terrains inconnus qu'ils vont jusqu'à mépriser ceux qui s'y risquent. Le risque est réel, celui d'échouer, d'avoir tort, de faire fausse route, mais il y a une autre alternative, celle de surmonter ces obstacles, ensemble, et de se rencontrer de l'autre côté sur le terrain d'entente d'où nous partons toujours. La multiplicité des langues peut sembler incarner un tel obstacle. Un pan de la science cherche d'ailleurs à s'établir comme « langue » unificatrice en élevant la prétention que sa méthode puisse rendre compte de la totalité de l'univers.¹¹¹ En s'érigeant abstraitement vers de tels cieux, cette Tour de Babel cède à une nouvelle *hybris*. Le langage commun est possible, mais il continue d'intégrer la diversité des cultures, des anticipations de la vie juste et même des langues. Ce langage est porté par la rhétorique au sens où tous peuvent y participer en vertu de l'universalité de la sensibilité humaine, à l'égard du bien, du mal, du beau et du laid, qui reconnaît une autorité convaincante dans le déploiement rhétorique. Le verbe intérieur qui gît en nous alimente et motive notre créativité visant à dépasser les limites éphémères qui sont plus les nôtres que celles du langage. Pour peu que l'on recherche, dans cet espace langagier, le mot juste, l'écoute et le partage sont possibles. Par là, nous pouvons nous élever à une communauté qui converge dans

¹¹¹ Des scientifiques des plus connus comme Stephen Hawking ont contribué à la promotion d'une «Theory of everything».

le langage commun en amenant avec elle la diversité des aspects du monde et des croyances que chacun veut bien y déposer, y risquer.

Bibliographie

1. Œuvres de Hans-Georg Gadamer

Vérité et méthode, Seuil, Paris, 1996.

Hegel's Dialectic : Five hermeneutical studies, trd. P. Christopher Smith, Yale University Press, London, 1976.

L'art de comprendre, Écrits 1 : herméneutique et tradition philosophique, Aubier-Montraigne, 1982 ; *Écrit 2 : Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, Aubier, Paris, 1991.

Langage et vérité, trd. J-C Gens, Gallimard, Mayenne, 1995.

« Die Logik des verbum interius. Hans-Georg Gadamer im Gespräch mit Gudrun Kuhne-Bertram et Frithjof Rodi », dans *Dilthey-Jahrbuch*, Bd. 11/1997-98, p.19-30

Herméneutique et philosophie, Beauchesne, Paris, 1999.

La philosophie herméneutique, PUF, Paris, 2008.

2. Œuvres de Jürgen Habermas

Connaissance et intérêt, Gallimard, Saint-Amand, 1976.

Logique des sciences sociales et autres essais, PUF, Paris, 1987.

3. Littérature secondaire

AGUIRRE ORAA José Maria, *Raison critique ou Raison herméneutique?* Cerf, Lonrai, 1998.

BOHMAN James, *Jürgen Habermas*, septembre 2011, page consultée le 16 août 2014, <http://plato.stanford.edu/entries/habermas/#EarDevHabIntPubSphRea>

FRUCHON Pierre, *L'herméneutique de Gadamer*, éd. du Cerf, Paris, 1994.

KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, PUF, Paris, 2008.

KIM, Donghyun, *Reason, Tradition, and Authority: A Comparative Study of Habermas and Gadamer*, University of Glasgow, 2011.

GAUVIN Lise, *Langagement : L'écrivain et la langue au Québec*, Boréal, Québec, 2000.

GRONDIN Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, PUF, Paris 1993.

GRONDIN Jean, «L'universalité de l'herméneutique et les limites du langage : Contribution à une phénoménologie de l'inapparent», *Laval théologique et philosophique*, 1997, Vol. 53, p.181-194

GRONDIN Jean, « L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique : Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans Vérité et méthode » dans *Revue internationale de philosophie* 54, 2000, p.469-485

GRONDIN Jean, «Le passage de L'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer» dans P. Capelle et al. (Dir.), *Le Souci du passage*, Cerf, Paris, 2003, 41-60 p.

GRONDIN Jean, *L'espoir de Gadamer*, p.3-4, page consultée le 10 mars 2014
mapageweb.umontreal.ca/grondinj/pdf/espoir_de_gadamer.pdf

KAMESAR Adam, «The Logos Endiathetos and the logos prophorikos in Allegorical interpretation: Philo and the D-Scholia to the Iliad» dans *Greek, Roman and Byzantine Studies* 44, 2004, p.163-181.

MENDELSON Jack, « The Habermas-Gadamer Debate » dans *New German Critique*, n.18, automne 1979, p. 44-73.

RICARD Marie-Andrée, «Herméneutique contemporaine, Le verbe intérieur au sein de l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer» dans *Laval théologique et philosophique*, juin 2001, p.251-260.

RICOEUR Paul, *Ethics and Culture*, Philosophy Today, été 1973, vol. 17, no2, p. 153-165.

RICOEUR Paul, *Du texte à l'action*, Essais d'herméneutique II, Seuil, Lonrai, 1986, p.107.

WEISS Isabel, *Gadamer*, Vrin, Paris, 2009.

