

Université de Montréal

La conception herméneutique du langage :
pour une mise en dialogue des herméneutiques de Gadamer et Ricœur

Par
Marc-Antoine Vallée

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Ph. D.
en philosophie

Avril 2011

© Marc-Antoine Vallée, 2011

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :
La conception herméneutique du langage :
pour une mise en dialogue des herméneutiques de Gadamer et Ricœur

présentée par :
Marc-Antoine Vallée

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Claude Piché
président-rapporteur

Jean Grondin
directeur de recherche

Bettina Bergo
membre du jury

Sophie-Jan Arrien
examinatrice externe

Éric Méchoulan
représentant du doyen

Résumé

L'objet de ce travail de recherche est de mettre en dialogue les œuvres de Hans-Georg Gadamer et de Paul Ricœur afin de mettre au jour ce qui caractérise en propre la conception herméneutique du langage et d'en souligner la pertinence. Notre thèse principale est que, pour ce faire, il est impératif de dépasser les lectures dichotomiques des deux œuvres par une interprétation plus dialectique, puisque seule une telle démarche paraît susceptible de saisir l'étendue, la richesse et l'importance de l'intelligence herméneutique du phénomène langagier. Ainsi, dans ce travail, nous défendrons l'idée que, par-delà leurs différences incontestables, précieuses en elles-mêmes car sans elles il n'est pas de dialogue, les herméneutiques de Gadamer et Ricœur se distinguent par une réflexion philosophique incessante sur notre appartenance fondamentale au langage, qui constitue le cœur de la conception herméneutique du langage. Nous proposerons une confrontation des philosophies de Gadamer et Ricœur s'effectuant principalement autour d'une dialectique entre appartenance et distanciation, dans laquelle des approches plus objectivantes du langage pourront s'articuler à une description de notre expérience vécue. Avant de décrire cette dialectique pour elle-même, il nous est apparu indiqué de tenir compte de l'héritage phénoménologique incontournable à partir duquel Gadamer et Ricœur ont développé leurs approches respectives du langage. Cette base nous permettra de faire ressortir l'existence d'un accord de fond entre les deux herméneutiques sur la reconnaissance de notre irréductible appartenance au langage. Cette thèse n'exclut pas la possibilité, voire la nécessité d'intégrer dialectiquement un moment de distanciation au sein de cette appartenance primordiale. Nous montrerons en effet que c'est en s'appuyant sur cette distanciation que, par un mouvement réflexif, la pensée herméneutique peut

revenir sur notre expérience langagière pour la thématiser et l'explicitier. Cette réflexion sur le langage s'effectue à partir de trois principaux modèles : ceux du dialogue, du texte et de la traduction. Nous exposerons comment chacun de ces modèles contribue à une meilleure compréhension de la vie du langage et de notre rapport au sens. Ceci nous conduira à examiner les efforts de Gadamer et Ricœur visant à mettre en lumière la puissance créatrice qui anime le langage, telle qu'elle ressort de leurs nombreux travaux sur la métaphore, le dire poétique et le récit. Nous défendrons alors la thèse qu'une conception originale de l'imagination s'élabore à travers la réflexion herméneutique sur l'innovation sémantique et la métaphoricité essentielle du langage. Cette recherche se terminera par une analyse des conceptions gadamérienne et ricœurienne des rapports entre langage et expérience, ainsi que de la portée ontologique du langage. Il y aura ici lieu d'insister sur la thèse partagée par les deux herméneutes selon laquelle il importe de résister à toute hypostase ou absolutisation du langage et de constamment penser le langage comme offrant une ouverture sur l'être et la possibilité de dire ce qui est.

Mots clés : Philosophie, Herméneutique, Phénoménologie, Langage, Gadamer, Ricœur, Sens, Ontologie, Expérience, Poétique.

Summary

The aim of this thesis is to open a dialogue between the works of Hans-Georg Gadamer and Paul Ricœur in order to reveal the main characteristics of their hermeneutical conception of language and to underline its relevance. Our principal thesis is that it is imperative to go beyond the dichotomous readings of the two works by proposing a more dialectical one, which seems to be the only approach able to grasp the extent, richness and importance of the hermeneutical understanding of language. Thus, in this thesis, we will argue that, beyond their undeniable differences, valuable in themselves since there would be no dialogue without them, the hermeneutics of Gadamer and Ricœur are characterized by a reflection on our primordial belongingness to language, which represents the central focus of their hermeneutical conception of language. We will propose a confrontation of Gadamer's and Ricœur's philosophy based on the dialectics of belongingness and distancing, which will enable us to take into account more objectifying approaches to language and combine them with the lived experience of language on which hermeneutics puts the emphasis. Before putting this dialectic in motion, we have deemed it appropriate to recall the essential phenomenological heritage out of which Gadamer and Ricœur have developed their respective approaches to language. This basis will allow us to stress the fundamental agreement between the two hermeneutists concerning our irreducible belongingness to language. This accord doesn't exclude the possibility of dialectically integrating an element of distance into this essential belongingness. On the contrary, it makes it necessary. In this regard, we will argue that it is precisely by virtue of this distancing that, through a reflective movement, hermeneutical thinking can describe and make explicit our linguistic

experience of the world. This hermeneutical reflection on language relies on three main models : those of dialogue, text and translation. We will establish how each of these models contributes to a better understanding of the life of language and our relation to meaning. This will lead us to consider the efforts of Gadamer and Ricœur to shed light on the creative power of language, as it emerges of their several works on metaphor, poetry and narrative. We will defend the thesis that this reflection on semantic innovation and the essential metaphoricity of language leads to an original conception of imagination. This thesis will focus finally on the Gadamerian and Ricœurian accounts of the connections between language and experience, where the ontological dimension of language will be a paramount concern. In this discussion, it will be important to insist on the idea, shared by the two philosophers, that we need to resist any hypostasis or absolutization of language and to think of our linguistic predicament as an opening on being and the possibility to say what is.

Keywords : Philosophy, Hermeneutics, Phenomenology, Language, Gadamer, Ricœur, Meaning, Ontology, Experience, Poetics.

Table des matières

ABRÉVIATIONS	vii
REMERCIEMENTS	viii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1. L'HÉRITAGE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE LA CONCEPTION	
HERMÉNEUTIQUE DU LANGAGE	17
1) L'enracinement de l'herméneutique dans la phénoménologie	17
2) L'héritage de Husserl	27
3) L'héritage de Heidegger	46
CHAPITRE 2. APPARTENANCE ET DISTANCIATION	71
1) Deux approches distinctes du langage	71
2) La dialectique entre appartenance et distanciation	86
3) Une approche dialectique du langage	95
4) Le signe, la linguistique et le langage	105
CHAPITRE 3. TROIS MODÈLES POUR PENSER LE LANGAGE	137
1) Langage et réflexivité	138
2) Le modèle du dialogue	144
3) Le modèle du texte	153
4) Le modèle de la traduction	170
5) Une conception dialectique du sens	179

CHAPITRE 4. LA PUISSANCE CRÉATRICE DU LANGAGE	187
1) La métaphore	188
2) Le dire poétique	197
3) Le récit	216
4) Langage et imagination	224
CHAPITRE 5. LA PORTÉE ONTOLOGIQUE DU LANGAGE	236
1) Herméneutique et ontologie	237
2) Langage et expérience	246
3) « L'être qui peut être compris est langage »	255
4) L'ouverture du langage sur l'être	269
5) « L'être se dit de multiples façons »	279
CONCLUSION	289
BIBLIOGRAPHIE	304

Abréviations

Hans-Georg Gadamer :

- AB – L’actualité du Beau (1992)
- AC – L’art de comprendre, 2 tomes (1982/91)
- CH – Les chemins de Heidegger (2002)
- GW – *Gesammelte Werke*, 10 tomes (1985-95)
- HR – L’herméneutique en rétrospective (2005)
- LV – Langage et vérité (1995)
- PH – La philosophie herméneutique (1996)
- VM – Vérité et méthode (1996)

Paul Ricœur :

- CI – Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique I (1969)
- DI – De l’interprétation. Essai sur Freud (1965)
- ÉC2 – Écrits et conférences 2. Herméneutique (2010)
- MV – La métaphore vive (1975)
- SMCA – Soi-même comme un autre (1990)
- ST – Sur la traduction (2004)
- TA – Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II (1986)
- TR – Temps et récit, 3 tomes (1983-5)

Remerciements

Je tiens d'abord à exprimer toute ma reconnaissance au Pr. Jean Grondin pour ses précieux conseils et commentaires durant la rédaction de cette thèse. Je le remercie infiniment pour la confiance et l'appui indéfectible dont il a fait preuve à mon égard. Mes remerciements vont également aux membres du jury, les Prs. Claude Piché, Sophie-Jan Arrien, Bettina Bergo et Éric Méchoulan, pour leurs questions et leurs commentaires à propos de ce travail. Je souhaite aussi exprimer ma gratitude à Mme Catherine Goldenstein et au Fonds Ricœur grâce auxquels j'ai pu approfondir et enrichir mes recherches par la consultation de documents d'archives sur Paul Ricœur. Enfin, la réalisation de ce travail n'aurait pas été possible sans la présence et le soutien de ma famille et de mes proches. Je remercie tout particulièrement Danielle Asselin, Yves Vallée et Ariane Sylvain-Salvador.

Introduction

Il n'y a jamais eu de grand débat entre Hans-Georg Gadamer et Paul Ricœur, au sens où il n'y a pas de textes où les deux auteurs se seraient critiqués l'un l'autre et auraient cherché à se répondre, comme cela est survenu notamment entre Gadamer et Habermas. On pourrait s'en étonner dans la mesure où les conditions étaient pourtant propices : les deux herméneutes s'étaient lus l'un l'autre, avaient travaillé sur des problématiques communes et s'étaient rencontrés à quelques reprises. On interpréterait toutefois à tort cette situation comme l'indice d'un accord parfait entre les deux philosophes. En réalité, il existe bel et bien des désaccords entre Gadamer et Ricœur, parfois formulés assez clairement. Mais peut-être faut-il admettre que ces différends n'étaient pas suffisamment importants pour déclencher des discussions passionnées et faire couler autant d'encre que les débats qui opposèrent l'herméneutique à la critique des idéologies et à la déconstruction. Ces débats, désormais classiques pour l'herméneutique, ont donné lieu à une vaste littérature. L'heure nous paraît maintenant venue de nous intéresser davantage aux rapports, plus complexes puisque plus subtils, d'opposition et de complémentarité qui existent entre les œuvres de Gadamer et Ricœur. Il est temps, après la disparition récente des deux auteurs, d'effectuer un travail de mise en dialogue de ces deux grandes herméneutiques qui nous ont été léguées.

Bien qu'il n'y ait jamais eu de grand débat entre Gadamer et Ricœur, on retrouve néanmoins la trace, qui nous servira de point de départ, d'un dialogue critique entre les deux penseurs autour du thème, ricœurien, d'un « conflit des interprétations », dans les actes d'un colloque américain publiés en 1982 sous le titre *Phenomenology : Dialogues*

& Bridges¹. La discussion était précédée de courts exposés de Gadamer et Ricœur dans lesquels ils présentaient les grandes orientations de leurs herméneutiques respectives. Gadamer commençait son exposé en avançant avec confiance : « *After my short conversation with Professor Ricœur about what he would be saying, I feel quite sure our two contributions will complement one another*² ». Il n'ouvrait donc pas le dialogue sur une opposition, comme on le fait parfois dans des textes polémiques, mais sur le sentiment (sans doute nourri de ses lectures préalables) qu'il existait entre les deux herméneutiques un terrain d'entente possible, voire une complémentarité. Il ne faudrait cependant pas surestimer l'importance de cette phrase d'introduction qui doit certainement être comprise à partir de son contexte comme le signe d'une ouverture bienveillante à la discussion. Peut-être doit-elle également être lue comme l'indice d'une proximité manifeste entre ces deux pensées et l'expression de la supposition qu'un désaccord ne saurait vraisemblablement surgir que sur le fond d'une entente plus profonde, comme entre deux membres d'une même famille. Cela se confirme quand Gadamer souligne par la suite que son intention est par ce bref exposé d'honorer le travail de Ricœur en abordant la question du conflit entre les interprétations, question sur laquelle il dit lui-même travailler depuis longtemps, mais à laquelle il n'a pas de solution définitive à proposer. L'objectif de Gadamer était plutôt d'offrir « *a better understanding of the methodological and philosophical involvements of the different directions of interpretation which stand in such striking conflict*³ ». À cette fin, son exposé se tournait vers l'évolution de la pensée herméneutique et, plus particulièrement, la façon dont

¹ Cf. Hans-Georg Gadamer et Paul Ricœur. « *The Conflict of Interpretations* », in Ronald Bruzina & Bruce Wilshire (ed.). *Phenomenology: Dialogues & Bridges*, Albany, SUNY Press, 1982, pp. 299-320.

² *Ibid.*, p. 299.

³ *Ibid.*, p. 299.

Heidegger aurait dépassé les apories des herméneutiques de Schleiermacher et Dilthey en inscrivant le projet d'une herméneutique philosophique dans le contexte d'une réflexion de nature ontologique. Ce faisant, Heidegger aurait ouvert la voie à une conception plus radicale de l'herméneutique qui serait en mesure de saisir ce qui précède et ce qui fonde toutes les préoccupations épistémologiques et méthodologiques des différents champs du savoir. L'herméneutique de Heidegger aurait d'abord et avant tout révélé le fait que nous sommes au monde sous le mode du comprendre et de l'interpréter et donc que le travail d'interprétation n'est pas qu'une modalité de la connaissance scientifique, mais un mode primordial de notre être-au-monde.

Aux yeux de Gadamer, et cela est plus important encore pour lui, Heidegger a lui-même développé une conception plus radicale de l'interprétation que celle de Nietzsche pour qui l'interprétation signifiait essentiellement l'acte de démasquer ce qui se cache derrière certaines prétentions de sens. Cette idée, notait Gadamer, a été par ailleurs reprise chez Freud et dans la critique des idéologies. Elle s'oppose à une conception plus classique de l'interprétation désignant un travail de clarification du sens d'un texte obscur. C'est à partir de l'opposition entre cette vision plus classique et l'intelligence nietzschéenne du travail d'interprétation que l'exposé de Gadamer se tournait ensuite très clairement, mais sans la nommer, vers l'herméneutique de Ricœur afin de lui adresser des questions. De fait, à travers la description de ces deux formes d'interprétation, Gadamer avait manifestement en vue l'opposition ricœurienne entre une « herméneutique de la récollection du sens », qui vise à accueillir un sens qui se donne, et une « herméneutique du soupçon », qui tend à dévoiler ce qui se cache derrière un sens illusoire (et dont les modèles sont précisément Nietzsche, Marx et Freud). La question qu'il adressait alors à

Ricœur portait sur la possibilité de réconcilier, ou du moins d'articuler, ces deux formes d'herméneutique comme le proposait Ricœur à l'époque du *Conflit des interprétations* (1969). L'herméneutique de la récollection du sens ne reconnaît-elle pas une vérité des contenus de tradition qui se voit contestée par l'herméneutique du soupçon? Dans les termes de Gadamer :

« But how can we make this truth-claim of our tradition compatible with the new concept of interpretation introduced by Nietzsche and elaborated by the others mentioned? How can we hope to reconcile this radicalism of interpretation as unmasking with an attitude of participation in a cultural heritage which forms and transforms itself in a process of mediation? »⁴

La réponse selon Gadamer ne se trouve pas tant chez Ricœur que du côté de Heidegger dont la radicalité du projet herméneutique dépasse celle de Nietzsche. Du point de vue d'une herméneutique de l'existence, la critique des idéologies ou des illusions qui affectent notre conscience de nous-mêmes se situe dans une position seconde par rapport à la description phénoménologique de notre être-au-monde le plus fondamental, qui représente la situation existentielle de tout homme. Cela signifie, d'une part, que la fausseté ou les voiles idéologiques qui affectent la conscience s'enracinent dans l'opacité qui découle de notre finitude essentielle et de la dimension inauthentique de notre être-au-monde⁵. D'autre part, cela implique selon Gadamer que les « herméneutiques du soupçon », qui cherchent à libérer une conscience individuelle ou la conscience sociale de ses mensonges et illusions, doivent elles-mêmes présupposer le modèle plus originaire du dialogue herméneutique qui porte toute vie sociale et toute recherche d'une meilleure

⁴ *Ibid.*, p. 301.

⁵ Comme l'écrit Gadamer : « *Interpretation is an ongoing process of life in which there is always something behind and something expressly intended. Both an opening of a horizon and a concealing of something takes place in all our experiences of interpretation. This is true. Nor did Heidegger neglect to insist that thinking we can penetrate this deepest darkness of one's own mind was an illusion of Idealism* ». *Ibid.*, p. 304.

compréhension de soi⁶. Toute la difficulté réside dans le fait que la visée critique de ces herméneutiques semble rompre avec l'horizon dialogique de la pensée herméneutique.

L'exposé de Ricœur présentait, pour sa part, le projet d'une philosophie herméneutique à la recherche de médiations, au cœur du conflit des interprétations, non seulement entre les herméneutiques du soupçon et les herméneutiques de la récollection du sens, mais aussi et surtout entre l'explication et la compréhension, ou encore entre le travail d'objectivation et la visée d'appropriation. Ricœur dira, au cours de la discussion, qu'en cela son approche rejoint celle de Gadamer : « *My contribution was not fundamentally different from that of Prof. Gadamer, because what he called dialogue is in fact a position of mediation*⁷ ». Cependant, Ricœur insistait sur le fait que cette recherche de médiations doit d'abord partir de questions épistémologiques précises confrontant différentes approches d'un même problème ou objet. Il ne prétendait pas être capable d'affronter directement l'opposition tranchée entre l'herméneutique du soupçon et l'herméneutique de la récollection. Il ne voyait pas comment articuler le processus de dévaluation des valeurs les plus hautes, qui découle d'une attitude radicale de soupçon, avec un accueil confiant des propositions de sens contenues dans notre héritage culturel et transmises par la tradition. Certes, la tâche de l'homme moderne est, aux yeux de Ricœur, de répondre au défi de cette « double allégeance » au soupçon et à la récollection, mais cela n'est selon lui possible que par une avancée progressive dans le processus de médiation entre les sciences explicatives et les disciplines herméneutiques⁸. Dans son exposé, Ricœur présentait essentiellement comment il tentait d'effectuer ce travail par rapport aux théories du texte, de l'action et de l'histoire.

⁶ Cf. *ibid.*, p. 304.

⁷ *Ibid.*, p. 314.

⁸ Cf. *ibid.*, p. 315.

La discussion qui suivit les exposés donna lieu à des échanges entre Gadamer et Ricœur qui offrent un aperçu de certains désaccords existant alors entre les approches des deux herméneutes. La principale question que posa Gadamer était celle de savoir si, dans les faits, la tâche était bel et bien de constamment chercher des médiations entre soupçon et récollection afin de réintégrer les procédés objectivants dans l'effort herméneutique d'appropriation. Au contraire, demandait-il, n'y a-t-il pas lieu très souvent de parler d'une « compétition des interprétations », plutôt que d'un « conflit » entre une pluralité d'interprétations qu'il faudrait à tout prix médiatiser⁹? En fait, Gadamer se disait assez pessimiste quant à la possibilité de toujours pouvoir combiner ou réintégrer les approches axées sur le soupçon avec l'accueil de la donation de sens des contenus de tradition¹⁰. Comment, par exemple, réintégrer l'approche freudienne du mythe d'Œdipe aux lectures plus conventionnelles du récit de Sophocle? N'aurait-on pas affaire à plusieurs lectures en compétition? Gadamer exprimait ainsi son doute concernant le fait que l'interprétation que Ricœur propose de ce mythe, et qu'il juge lumineuse, puisse gagner quelque chose de la lecture psychanalytique proposée par Freud¹¹.

La réponse de Ricœur, sur ce point précis, était que la richesse du mythe d'Œdipe est précisément de permettre une interprétation psychanalytique tournée vers les conflits « archéologiques » de l'homme (comme les désirs incestueux) ainsi qu'une interprétation

⁹ Cf. *ibid.*, p. 319.

¹⁰ Dans un texte de la même période, intitulé « *The Hermeneutics of Suspicion* » (1984), Gadamer réaffirme son doute quant à la possibilité de réconcilier ces deux formes d'interprétation : « *This dichotomy is too sharp to allow us to rest content with a mere classification of the two forms of interpretation, either as simply interpreting statements following the intentions of the author or as revealing the meaningfulness of statements in a completely unexpected sense and against the meaning of the author. I see no way of reconciling the two. I think even Paul Ricœur must in the end give up attempts to bring them together, because we have here a basic difference involving the whole philosophical role of hermeneutics.* » Gadamer. « *The Hermeneutics of Suspicion* », in Gary Shapiro & Alan Sica (ed.). *Hermeneutics. Questions and Prospects*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1984, p. 58.

¹¹ Cf. *op. cit.*, 1982, p. 317.

insistant plutôt sur la visée téléologique d'un dépassement de ces conflits (dans le devenir adulte et responsable). La possibilité d'une médiation entre les deux interprétations serait donc inscrite dans le mythe lui-même qui permet à la fois une lecture archéologique et une lecture téléologique. Cette double dimension serait, en fait, contenue dans tous les grands symboles véhiculés par la culture. Par ailleurs, Ricœur s'opposait à Gadamer en défendant la pertinence, voire la nécessité, de réintégrer les approches objectivantes dans la compréhension et l'appropriation herméneutique du sens, en soutenant que cette réintégration jouait un rôle décisif dans le dialogue de l'herméneutique avec les sciences humaines. Ricœur adressa en retour à Gadamer l'objection suivante :

« What can we do with a philosophy of dialogue if it is not able to be reconnected with the discipline of the human sciences, if it is merely a face-to-face relationship, and if it cannot provide us with, if it cannot structure, an epistemology? The risk would otherwise be that we would oppose truth to method, instead of rethinking the method itself according to the requirements of truth.¹² »

Le danger est donc pour Ricœur que l'herméneutique se coupe radicalement de toute réflexion méthodologique et épistémologique au nom d'une expérience de vérité d'un ordre plus fondamental. Il en découlerait, aux yeux de Ricœur, une rupture dans le dialogue de l'herméneutique avec les différentes disciplines des sciences humaines dans la mesure où les questions méthodologiques et épistémologiques ne sont jamais accessoires ou secondaires pour ces dernières.

Ce bref échange entre Gadamer et Ricœur n'a malheureusement pas permis de tirer au clair la nature des complémentarités et désaccords existant entre les deux œuvres. Il aura surtout permis de soulever certaines questions ou certains problèmes que nous allons inévitablement rencontrer dans notre mise en dialogue de ces deux herméneutiques

¹² *Ibid.*, p. 317.

et que nous ne pourrions mieux comprendre qu'à partir des autres textes que nous étudierons. Mais deux objets d'interrogation primordiaux ne s'en détachent pas moins et guideront notre propos. La discussion soulève d'abord une question quant aux rapports de Gadamer et Ricœur à l'héritage herméneutique des œuvres de Schleiermacher, Dilthey, Nietzsche et Heidegger. Il ressort d'entrée de jeu que nos deux penseurs ne se rapportent pas à cet héritage exactement de la même façon. Le nœud du problème réside d'abord et avant tout dans la réception de la pensée heideggerienne dans laquelle Gadamer retrouve la façon la plus radicale de dépasser les apories de ses prédécesseurs, là où Ricœur semble plutôt y voir une nouvelle source d'aporie, voire un renoncement fatal aux thèmes classiques de l'herméneutique. La question du conflit entre les interprétations, entre les herméneutiques du soupçon et celles de la récollection, trouve-t-elle une réponse importante dans la radicalisation du problème par Heidegger, comme le soutient Gadamer dans son exposé, ou laisse-t-elle entièrement ouverte la question en sautant au niveau ontologique, comme le suggèrent les remarques de Ricœur? La seconde source d'interrogation, étroitement liée à la première, soulève la question des rapports de la pensée herméneutique aux approches objectivantes et aux réflexions méthodologiques et épistémologiques qui les accompagnent. Le problème qui ressort de la discussion entre Gadamer et Ricœur est celui de la possibilité, voire de la nécessité d'intégrer les approches plus objectivantes et les questionnements méthodologiques et épistémologiques au sein de la pensée herméneutique, afin de préserver et stimuler le dialogue avec les sciences humaines. En lien avec la première question, le danger est selon Ricœur que le tournant ontologique opéré par Heidegger, et dont Gadamer se réclame volontiers, ne coupe l'herméneutique de cet important échange avec les sciences

humaines. Cette préoccupation est-elle fondée? Trouve-t-on chez Gadamer une rupture avec toute forme d'objectivation et de méthode?

Notre travail de mise en dialogue des pensées de Gadamer et Ricœur peut partir de ce bref échange critique, à défaut de disposer de textes d'un grand débat entre les deux auteurs. Notre propre enquête portera plus précisément sur la conception herméneutique du langage propre aux deux auteurs. Nous nous demanderons si, par-delà les différences et les désaccords possibles entre les œuvres de Gadamer et Ricœur, il existe quelque chose de tel qu'*une* conception herméneutique du langage. Peut-on mettre en relation les contributions respectives des deux penseurs de façon à en dégager ce qui caractérise l'intelligence herméneutique du langage? La principale intention qui motive ce travail est de nous libérer d'un réflexe assez répandu dans la littérature sur la philosophie herméneutique qui est de donner trop rapidement congé à l'une des deux herméneutiques au profit de l'autre. C'est ainsi que dans de nombreuses études d'inspiration « gadamérienne » l'œuvre de Ricœur est très souvent ignorée, ou y tient un rôle parfaitement accessoire. On reprochera, par exemple, à la pensée de Ricœur de ne pas être suffisamment radicale dans sa démarche et de rester enfermée dans des questionnements davantage hérités de Dilthey et du néo-kantisme que du tournant ontologique de Heidegger. En retour, on trouve couramment dans les études « ricœuriennes » une lecture réductrice de la pensée de Gadamer qui a tôt fait de l'écarter sous prétexte que son œuvre ne mènerait qu'à une opposition irrecevable de la vérité et de la méthode, de l'ontologie et de l'épistémologie. Il faut bien reconnaître, à leur défense, que ces lectures trouvent des arguments chez Gadamer et Ricœur eux-mêmes, comme en témoigne justement le bref échange que nous venons de rappeler. Nous

pensons cependant qu'elles demeurent trop réductrices et ne supportent pas l'épreuve d'une étude plus approfondie des œuvres des deux herméneutes. De fait, à la lumière d'un examen plus détaillé, il deviendra manifeste que les désaccords entre Gadamer et Ricœur ne sont pas aussi tranchés qu'ils paraissent au premier abord, mais que les deux herméneutiques entretiennent au contraire des rapports complexes de proximité et de distance qui exigent une analyse plus complète. C'est à cette tâche que notre présent travail souhaite contribuer en insistant d'abord et avant tout, contre les lectures plus « dichotomiques », sur les orientations communes et les complémentarités qui existent bel et bien entre les herméneutiques de Gadamer et Ricœur. Nous le ferons en prenant la question du langage pour fil conducteur.

Pourquoi privilégier la question du langage? Essentiellement parce que Gadamer et Ricœur voient dans le langage une, sinon la question philosophique absolument fondamentale dans la mesure où le langage se trouve au principe de toute expérience du monde et de tout événement de compréhension. Cependant, force est d'admettre qu'en dépit de l'importance de cette question pour Gadamer et Ricœur la contribution spécifique de l'herméneutique à la réflexion philosophique sur le langage reste encore aujourd'hui en grande partie dans l'ombre. Qu'est-ce qui caractérise en propre la conception herméneutique du langage? Plus radicalement encore, y a-t-il quelque chose de tel qu'une conception herméneutique du langage? S'il y a lieu de penser quelque chose comme une conception herméneutique du langage, cette conception reste encore, jusqu'à ce jour, largement indéterminée et demande par conséquent à être définie. La tâche qui nous revient est donc celle de préciser en quel sens l'herméneutique philosophique offre un éclairage bien spécifique sur le phénomène du langage. Il s'agit notamment de

déterminer quelle intelligence du langage l'herméneutique entend faire valoir dans le cadre de ce qu'il est désormais convenu d'appeler le vaste « tournant linguistique » (*linguistic turn*) de la philosophie contemporaine.

Notre thèse principale est qu'une réponse satisfaisante à ces questions ne peut être trouvée qu'à travers une mise en dialogue patiente et assidue des herméneutiques de Gadamer et Ricœur. Plus précisément, ce n'est qu'en pensant ensemble les philosophies de Gadamer et Ricœur, sans jamais nier leurs différences ou confondre les deux œuvres, que nous pourrions saisir pleinement la nature et l'importance de la réflexion herméneutique sur le langage. Mais rien ne garantit d'entrée de jeu qu'une telle articulation soit possible. Comme le bref échange que nous venons d'évoquer en témoigne, tout semble indiquer qu'entre Gadamer et Ricœur, il n'existe pas de conception commune de l'herméneutique, mais bien deux conceptions originales, menant par conséquent à des conceptions bien distinctes du langage. Cependant, contrairement à ce qu'un premier survol peut suggérer, ces deux œuvres ne mènent peut-être pas nécessairement à une opposition frontale qui nous obligerait à choisir de façon unilatérale entre l'une ou l'autre. Nous pensons qu'il est préférable d'opérer une mise en dialogue des herméneutiques de Gadamer et Ricœur, qui permette à la fois de rapprocher les deux œuvres sur des points importants et de susciter une réflexion sur des questions fondamentales pour l'herméneutique comme celle du langage. La différence indéniable entre les deux œuvres ne nous paraît pas une raison de renoncer à cette démarche. Au contraire, ce choix nous paraît d'autant plus pertinent que ces deux herméneutiques ont emprunté des chemins bien différents, qui placent parfois nos deux penseurs dans des positions semblant s'opposer. Chercher une conception herméneutique du langage à

partir de ces deux œuvres, c'est disposer d'un spectre suffisamment large pour répondre à l'ampleur de la question. C'est pourquoi notre travail s'oriente davantage vers une lecture « dialectique » des deux œuvres, que vers une lecture « dichotomique ». Nous faisons en effet le pari que l'apport respectif des deux œuvres conjuguées sera plus éclairant que les lumières d'une seule d'entre elles. Ce travail nécessite une étude approfondie des herméneutiques du langage de Gadamer et Ricœur, de façon à faire ressortir des rapprochements et conciliations possibles entre les deux œuvres, tout en évitant les dangers d'un syncrétisme facile.

Toutefois, un tel effort visant à articuler entre elles les œuvres de Gadamer et Ricœur ne pourra pas en rester uniquement au strict travail de commentaire. Il y a à cela deux raisons. D'abord, c'est nous-mêmes qui aurons à opérer cette mise en dialogue puisque nous ne disposons pas d'un nombre suffisant de textes dans lesquelles les deux penseurs présenteraient eux-mêmes leurs visions des rapprochements et désaccords possibles entre leurs herméneutiques et, plus particulièrement, entre leurs conceptions du langage. La difficulté réside principalement du côté de Gadamer qui ne se réfère directement à la pensée de Ricœur que très rarement. En revanche, ce dernier a souvent fait mention de la pensée de Gadamer dans ses propres travaux et pris position par rapport à son herméneutique. Ces textes de Ricœur seront importants pour notre mise en dialogue, bien que nous ne puissions pas nous y restreindre. Ensuite, nous ne pourrions pas nous limiter au strict commentaire puisque notre intention n'est pas seulement de comprendre et d'étudier les œuvres de Gadamer et Ricœur pour elles-mêmes, mais bien de cerner à partir de ces deux œuvres la contribution originale de l'herméneutique à la réflexion philosophique sur le langage. Dès lors, ce que nous cherchons à décrire comme

étant *la conception herméneutique du langage* ne correspond parfaitement ni à la pensée de Gadamer, ni à celle de Ricœur, mais à une intelligence du langage que nous tentons de déployer à partir de ces deux auteurs. En d'autres termes, la réponse à notre questionnement passe par un travail d'appropriation critique des herméneutiques de Gadamer et Ricœur, qui implique une volonté de dépasser certaines oppositions figées entravant le chemin de la pensée herméneutique actuelle et, par conséquent, la nécessité de faire des choix originaux. Ce type d'approche nous paraît lui-même être l'un des grands legs des herméneutiques de Gadamer et Ricœur.

Cette recherche de la conception herméneutique du langage s'effectuera en plusieurs étapes. Nous nous tournerons d'abord vers les principales sources philosophiques de cette conception en étudiant *l'héritage phénoménologique de la réflexion herméneutique sur le langage*. Il s'agira alors de rendre compte de l'enracinement des herméneutiques de Gadamer et Ricœur dans le projet phénoménologique tel qu'établi par Husserl puis transformé par Heidegger. Nous examinerons notamment comment les deux herméneutes se rapportent de façon différente à cet héritage commun, annonçant ainsi l'élaboration d'approches distinctes de la question du langage. Loin de constituer une simple étape préalable à notre véritable travail, cet examen nous permettra de jeter les bases d'une éventuelle articulation entre les deux herméneutiques et de cerner plusieurs problématiques qui nous occuperont dans les étapes suivantes. Parmi ces problématiques, nous verrons émerger la question des rapports entre épistémologie et ontologie. Nous nous demanderons comment articuler la recherche d'une connaissance valide prenant le langage pour objet avec l'insistance sur l'enracinement fondamental de tout savoir et de toute pensée dans le langage.

C'est afin d'éclairer ces rapports que nous nous tournerons ensuite vers *la dialectique entre appartenance et distanciation*, qui sera au cœur de notre tentative d'articulation des pensées de Gadamer et Ricœur. Nous voyons, en effet, dans cette dialectique, que nous empruntons à Ricœur, la possibilité de dépasser une opposition trop schématique et réductrice des deux herméneutiques. Cette perspective permet à la fois de souligner un accord de fond entre Gadamer et Ricœur quant à notre appartenance essentielle au langage et d'intégrer une part de distanciation, voire d'objectivation, au sein même de cette pensée. Ce faisant, nous serons en mesure de brosser un portrait plus juste des rapports critiques de l'herméneutique aux différentes approches du langage telles que la phénoménologie, la linguistique et la philosophie analytique du langage. Nous chercherons à déterminer la pertinence et les limites de ces différentes approches d'un point de vue herméneutique.

Notre travail d'articulation se poursuivra à travers l'analyse des *trois grands modèles* à partir desquels Gadamer et Ricœur pensent le langage, soit le dialogue, le texte et la traduction. Nous mettrons d'abord en lumière comment la dialectique de l'appartenance et de la distanciation est secrètement à l'œuvre dans cette réflexion sur ces trois formes d'activité langagière. Nous soulignerons la manière dont l'intelligence herméneutique du langage implique une distanciation relative en s'appuyant sur les capacités réflexives du langage à se prendre lui-même pour objet. Il s'agira également de mettre au jour la conception de la signification qui se développe dans le cadre des analyses gadamériennes et ricœuriniennes de la vie du langage et du sens qui se déploie dans le dialogue, le texte et le travail de traduction. Nous aurons à insister ici sur la tension inhérente à la signification entre l'idéalité et la dimension occasionnelle.

Cette réflexion sur la vie du langage et du sens trouvera un prolongement déterminant dans l'étude de *la puissance créatrice du langage*, qui désigne cette capacité qu'a le langage de proposer des façons inédites de dire quelque chose et de déployer de nouveaux horizons de sens. Gadamer et Ricœur décrivent surtout cette puissance créatrice à partir des capacités poétiques du langage à produire des innovations sémantiques. Nous observerons comment cette dimension importante du langage se dévoile plus particulièrement dans ce que Gadamer appelle la « métaphoricité essentielle du langage ». L'œuvre de Ricœur nous permettra de reconnaître cette puissance créatrice du langage dans la narration et la mise en récit d'une histoire. Plus fondamentalement encore, nous envisagerons l'idée selon laquelle la conception traditionnelle de l'imagination, comme faculté de produire des images, devrait être radicalement revue à la lumière de cette puissance créatrice qui caractérise le langage. Notre thèse est que l'herméneutique nous invite à repenser l'imagination à partir de son enracinement dans l'élément langagier.

Nous terminerons notre recherche en nous penchant sur l'insistance commune aux œuvres de Gadamer et Ricœur sur *la portée ontologique du langage*, c'est-à-dire sur la capacité du langage à dire ce qui est. Sur cette voie, deux principales difficultés se présenteront. La première concerne la conception ricœurienne de l'ontologie qui ne se laisse que difficilement cerner dans la mesure où son exposition systématique est toujours différée au fil de l'œuvre et repoussée à l'horizon de sa réflexion herméneutique. Néanmoins, ses descriptions de la portée référentielle du langage et du caractère langagier de notre expérience du monde nous aideront à décrire ce qu'il désigne parfois comme la « véhémence ontologique » du langage. La seconde difficulté que nous

affronterons sera celle d'interpréter le célèbre adage de Gadamer selon lequel « l'être qui peut être compris est langage¹³ ». Si, contrairement à l'approche de Ricœur, Gadamer expose plus directement sa conception de la portée ontologique du langage dans la troisième partie de *Vérité et méthode*, toute la difficulté est de savoir quel sens donner précisément à cette affirmation en tenant compte de son contexte et des multiples interprétations divergentes qui en ont été offertes. À partir de ces réflexions sur les ontologies ricœurienne et gadamérienne, nous chercherons à présenter la thèse fondamentale de l'herméneutique comme étant l'affirmation d'une ouverture essentielle du langage sur l'être.

Ce parcours à travers l'héritage phénoménologique de l'herméneutique, la dialectique entre appartenance et distanciation, les modèles du dialogue, du texte et de la traduction, ainsi que la puissance créatrice et la portée ontologique du langage nous permettra de mettre au jour les principales thèses qui fondent et composent la conception herméneutique du langage. Nous décrypterons, à chaque étape, les contributions respectives de Gadamer et Ricœur à ces différentes thématiques et nous défendrons la pertinence d'articuler les deux pensées en vue d'une conception plus riche et féconde du langage. Nous espérons, de cette façon, contribuer à mieux cerner l'apport spécifique de l'herméneutique à la réflexion philosophique sur le langage et à mettre au jour son importance.

¹³ VM, p. 500 [478].

Chapitre 1

L'héritage phénoménologique de la conception herméneutique du langage

1) L'enracinement de l'herméneutique dans la phénoménologie

Avant de tracer les grandes lignes de la conception herméneutique du langage, il est essentiel de prendre en considération l'enracinement des herméneutiques de Gadamer et Ricœur au sein de la tradition phénoménologique, qui forme le sol à partir duquel les œuvres de ces penseurs ont pu s'élaborer. Nous verrons que cet enracinement ne détermine pas seulement les grandes orientations des philosophies de Gadamer et Ricœur, mais joue un rôle important dans leur approche spécifique de la question du langage. Il nous faudra surtout examiner comment l'héritage phénoménologique – et plus précisément les œuvres de Husserl et Heidegger – a reçu un accueil différent chez les deux herméneutes et, dès lors, a ouvert la voie à des approches distinctes du phénomène du langage, que nous chercherons plus tard à rapprocher. Plus encore, il importe de souligner que cet enracinement de l'herméneutique dans la phénoménologie n'est pas l'œuvre exclusive de Gadamer et Ricœur, mais qu'il s'agit déjà d'un héritage de la phénoménologie. De fait, ce qu'on désigne souvent comme le « tournant herméneutique » de la phénoménologie est d'abord et avant tout le fruit des travaux du jeune Heidegger. C'est à partir de ce tournant que l'herméneutique ne sera plus perçue comme une simple discipline auxiliaire ou uniquement comme une méthodologie pour les sciences

humaines, mais comme le lieu d'une véritable réflexion philosophique fondamentale¹. C'est en s'inscrivant au cœur de la réorientation du projet phénoménologique par Heidegger, que l'herméneutique acquiert ainsi l'importance que nous lui connaissons désormais. Les œuvres de Gadamer et Ricœur s'inscrivent donc dans la voie ouverte par Heidegger, cependant nous verrons que c'est selon des parcours distincts et des orientations différentes que leurs herméneutiques plongent leurs racines dans le sol de la phénoménologie.

Gadamer est certainement très proche du tournant herméneutique de la phénoménologie opéré par Heidegger, et qu'il emprunte à son tour, mais il tend parfois à atténuer l'importance de sa propre contribution au projet phénoménologique en tant que tel. C'est pourquoi Gadamer qualifie davantage son travail comme une « herméneutique phénoménologique » ou une « herméneutique philosophique » que comme une « phénoménologie herméneutique » ou une « philosophie herméneutique ». Autrement dit, Gadamer suggère qu'il ne prétend développer qu'une herméneutique qui a recours à la phénoménologie et qui poursuit une orientation philosophique, mais qui n'a pas la noblesse et l'importance pour prétendre être une véritable phénoménologie comme celles de Husserl et Heidegger, ou une véritable philosophie figurant aux côtés de celles de Platon, Aristote ou Hegel². Il faut certes lui reconnaître cette modestie, mais elle ne doit pas nous induire en erreur sur l'importance de l'enracinement de l'herméneutique gadamérienne dans la phénoménologie et l'originalité de sa contribution.

¹ Sur les rapports de l'herméneutique philosophique à l'histoire de l'herméneutique, voir Gadamer. « Herméneutique classique et philosophique » (1968), *in* PH, pp. 85-118; GW2, pp. 92-117.

² Gadamer explique clairement la raison de son usage de la notion d' « herméneutique philosophique » : « C'est que je n'osais pas revendiquer pour moi-même le titre prétentieux de "philosophie" et tentais donc de l'utiliser seulement comme une épithète. » HR, p. 251; GW10, p. 199.

Gadamer a souvent témoigné de l'importante influence de Heidegger sur son œuvre. Il a connu Heidegger quelques années avant la publication de *Sein und Zeit* (1927), soit précisément au moment où le jeune Heidegger a donné un nouveau sens à la notion d'herméneutique, en formulant le projet d'une « herméneutique de la facticité ». Gadamer a d'abord pris connaissance des travaux de Heidegger en 1922, par l'entremise de Paul Natorp, qui lui avait transmis un manuscrit où Heidegger proposait des interprétations phénoménologiques d'Aristote. Comme il le raconte, il a été véritablement saisi par ce premier contact avec la pensée de Heidegger : « C'était comme si j'avais été frappé d'une décharge électrique³ ». Ce manuscrit, qui a fortement impressionné Gadamer à l'époque, s'intitulait *Anzeige der hermeneutischen Situation*⁴. On y retrouve les premières interrogations heideggériennes sur la facticité, dans une perspective herméneutique. Au sujet de ce manuscrit, Gadamer écrira plus tard :

« Quand je relis aujourd'hui cette première partie de l'introduction aux études aristotéliennes de Heidegger, les "Indications relatives à la situation herméneutique", c'est comme si j'y retrouvais le fil conducteur de mon propre développement philosophique et devais répéter l'élaboration qui m'a conduit finalement à l'herméneutique philosophique.⁵ »

Gadamer a ensuite assisté au cours que Heidegger a donné en 1923 à Fribourg durant le semestre d'été, cours qui s'intitulait *Ontologie – Herméneutique de la facticité*⁶. Dans « L'unité du chemin de Martin Heidegger » (1986), Gadamer raconte ses souvenirs de ce cours et explique le sens de cette herméneutique. On peut y lire :

« Le premier cours de Heidegger que je venais de suivre à Fribourg avait été annoncé, de façon hautement significative, sous le titre d' "Ontologie", mais son sous-titre annonçait une

³ Gadamer. *Années d'apprentissage philosophique*, Paris, Critéion, 1992, p. 253.

⁴ Sur ce manuscrit, voir la préface de Gadamer à l'édition des *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* : « Un écrit "théologique" de jeunesse de Heidegger », in Heidegger. *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, édition bilingue, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1992, pp. 9-15.

⁵ Gadamer. « Un écrit "théologique" de jeunesse de Heidegger » in Heidegger. *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, édition bilingue, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1992, pp. 10-11.

⁶ Cf. Heidegger. *Gesamtausgabe*, 63 : *Ontologie – Hermeneutik der Faktizität* (1923).

"Herméneutique de la facticité". En quoi consistait au juste cette herméneutique de la facticité? [...] Il est clair que l'interprétation (*Auslegung*), qui est après tout le travail propre de l'herméneutique, ne porte pas ici sur quelque chose qui se trouverait ainsi transformé en objet. L'herméneutique de la facticité est donc à entendre au sens d'un *genetivus subjectivus*. C'est la facticité elle-même qui se porte à l'interprétation.⁷ »

Comme on le sait, le projet d'une herméneutique de la facticité annonce déjà en partie l'« herméneutique du *Dasein* » qui se déploiera dans *Sein und Zeit*. Aux dires de Gadamer lui-même, il a été fortement marqué par ces premières rencontres avec la pensée du jeune Heidegger. Il s'agit pour le parcours intellectuel de Gadamer d'un « événement capital⁸ ». À cet égard, il ne fait aucun doute que cet usage nouveau et étonnant de la notion d'herméneutique a contribué directement et massivement au projet herméneutique de Gadamer lui-même, même si Gadamer ne reprendra pas comme tel le programme d'une herméneutique de la facticité, pas plus qu'il ne poursuivra la question de l'être comme a pu le faire inlassablement son maître. Ce qu'il hérite d'abord et avant tout de Heidegger, c'est l'élargissement et la radicalisation du problème du comprendre et de l'interpréter, qui place l'herméneutique au cœur de l'interrogation philosophique.

Par ailleurs, le projet herméneutique de *Vérité et méthode* affichera une dimension phénoménologique fondamentale, c'est-à-dire que cette herméneutique n'est pas accessoirement de nature phénoménologique, mais plutôt qu'elle l'est intrinsèquement. De fait, l'approche gadamérienne du comprendre et de l'interpréter emprunte une orientation, voire une méthode, rigoureusement phénoménologique en jetant un regard aiguisé sur l'événement de compréhension, notamment en proposant une description de ce qui survient dans l'événement de compréhension. Dans la préface à la seconde édition

⁷ CH, pp. 274-5; GW3, pp. 421-2.

⁸ Gadamer. *Années d'apprentissage philosophique*, op. cit., p. 39.

de *Vérité et méthode*, Gadamer énonce clairement la nature phénoménologique de son travail :

« Il est tout à fait vrai que, du point de vue de la méthode, mon livre se fonde sur une base phénoménologique. Cela peut sembler paradoxal, puisque par ailleurs le développement du problème herméneutique universel repose sur la critique heideggérienne de la problématique transcendantale et sur sa pensée de la *Kehre*. J'estime pourtant que même ce tournant de la pensée heideggérienne, qui seul révèle à lui-même le problème herméneutique, peut être soumis au principe de la légitimation phénoménologique. C'est pourquoi j'ai conservé le concept d' "herméneutique", employé par le jeune Heidegger; mais je ne le prends pas au sens de doctrine méthodologique. Par "herméneutique", j'entends la théorie de cette expérience effective qu'est la pensée.⁹ »

Il y a donc une phénoménologie chez Gadamer, mais une phénoménologie qui ne poursuit pas l'élucidation d'une conscience transcendantale (Husserl) ou du phénomène par excellence de l'être (Heidegger), mais plutôt qui souhaite « faire apparaître le phénomène herméneutique dans toute son étendue¹⁰ ». Cela s'opère chez Gadamer par un travail de « dégagement » (*Freilegung*) des principaux phénomènes entourant l'expérience de compréhension et de « reconquête » (*Wiedergewinnung*) des problèmes fondamentaux de l'herméneutique. Il s'agit essentiellement d'une description de ce qui survient quand nous comprenons, de l'advenir de toute compréhension, ainsi que de l'expérience que nous faisons de la vérité, par-delà sa réduction à une conception purement méthodique. La tâche de cette phénoménologie est de décrire la situation herméneutique de toute compréhension, en tenant compte de notre appartenance à l'histoire, à des traditions, mais aussi à la dimension langagière.

Concernant Ricœur, il convient tout autant de parler d'un enracinement de son herméneutique dans la phénoménologie, mais c'est selon une autre démarche. Ricœur n'a pas eu une proximité aussi grande et une relation aussi privilégiée avec la pensée de

⁹ VM, édition partielle, 1976, p. 17 [XXII].

¹⁰ VM, édition intégrale, 1996, p. 13 [3].

Heidegger que Gadamer. Le sol phénoménologique premier de son œuvre est d'abord et avant tout celui de la phénoménologie husserlienne, comme l'attestent sa traduction des *Idées directrices pour une phénoménologie* et l'ensemble de ses travaux sur Husserl rassemblés dans *À l'école de la phénoménologie*¹¹. En témoignent aussi, les premiers travaux de Ricœur visant l'élaboration d'une phénoménologie de la volonté qui s'inspirent largement de la méthode descriptive de la phénoménologie husserlienne¹². C'est précisément dans le cadre de ce projet phénoménologique que Ricœur opère un tournant herméneutique, avec le second tome de la *Philosophie de la volonté*¹³, qui prend la forme d'une herméneutique des symboles. Ce tournant n'a rien d'arbitraire, il s'avère au contraire nécessaire au prolongement de la réflexion ricœurienne en ce qu'il permet d'aborder la question de la volonté dans toute son ampleur, par-delà les limites et contraintes de la réduction eidétique du premier tome. Avec le tournant herméneutique, Ricœur peut alors lever les parenthèses et aborder la question de la volonté en tenant compte de la problématique du mal et surtout du langage symbolique dans lequel le mal se trouve énoncé. Ce tournant herméneutique prend la forme d'une réflexion sur la dimension interprétative à l'œuvre dans nos rapports aux symboles et aux mythes. Ricœur insiste sur le fait que, par nature, le symbole ne se laisse jamais réduire à une signification parfaitement univoque. C'est pourquoi comprendre un symbole ne signifie jamais opérer une simple transcription rationnelle et univoque de son contenu, qui permette d'abandonner la dimension symbolique pour traiter directement du contenu

¹¹ Cf. Husserl. *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950; Ricœur. *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.

¹² Cf. Ricœur. *Philosophie de la volonté. Tome I : Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier Montaigne, (1950), 1967; « Méthode et tâche d'une phénoménologie de la volonté » (1952), *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.

¹³ Cf. Ricœur. *Philosophie de la volonté. Tome II : Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, (1960), 1988.

rationnel. La thèse de Ricœur est, au contraire, que la richesse des symboles réside précisément dans leur plurivocité, qui nous oblige à penser *avec* les symboles, en interprétant le sens qu'ils offrent à la compréhension :

« Ma conviction est qu'il faut penser non point *derrière* les symboles, mais à partir des symboles, *selon* les symboles, que leur substance est indestructible, qu'ils constituent le fond *révélant* de la parole qui habite parmi les hommes; bref, le symbole *donne* à penser.¹⁴ »

L'herméneutique de Ricœur décrit ainsi un travail d'interprétation à l'écoute des symboles, qui accueille la richesse de sens du langage symbolique. Dans ce contexte, la tâche d'une philosophie herméneutique est de viser « une interprétation qui respecte l'énigme originelle des symboles, qui se laisse enseigner par eux, mais qui à partir de là, promeuve le sens, forme le sens dans la pleine responsabilité d'une pensée autonome¹⁵ ». Par-delà la symbolique du mal, cette herméneutique des symboles a trouvé un nouveau développement dans les travaux de Ricœur sur la psychanalyse freudienne et la symbolique du désir¹⁶.

Toutefois, Ricœur n'a pas seulement cherché à développer une herméneutique des symboles prolongeant ses travaux phénoménologiques, il a également tenté de préciser les rapports entre la phénoménologie et l'herméneutique. Cette question acquiert d'abord un premier éclairage important avec « Existence et herméneutique » (1965)¹⁷. Dans ce texte programmatique, Ricœur confirme notre thèse d'un enracinement de l'herméneutique dans la phénoménologie en parlant d'une « *greffe du problème herméneutique sur la méthode phénoménologique*¹⁸ ». Cette image atteste la primauté ou

¹⁴ CI, p. 295 (Ricœur souligne).

¹⁵ Ricœur. *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, (1960), 1988, p. 481.

¹⁶ Cf. Ricœur. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, Points, (1965), 2001; *Écrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, Paris, Seuil, La couleur des idées, 2008. Voir aussi les textes de la section « Herméneutique et psychanalyse », in CI.

¹⁷ Cf. CI, pp. 7-28.

¹⁸ CI, p. 7 (Ricœur souligne).

l'antériorité de la phénoménologie sur l'herméneutique du point de vue philosophique. Dans ce contexte, la phénoménologie se présente comme une structure d'accueil pour une réflexion philosophique sur le comprendre et l'interpréter. L'originalité de la pensée de Ricœur est de penser « deux manières de fonder l'herméneutique dans la phénoménologie¹⁹ » : la voie courte et la voie longue. La voie courte fonde l'herméneutique dans la phénoménologie à partir d'une « ontologie de la compréhension », comme le propose Heidegger dans *Sein und Zeit*. Il s'agit d'aborder le phénomène de la compréhension comme étant d'abord et avant tout un mode d'être fondamental du *Dasein*, avant d'être conçu comme un mode particulier de connaissance. Cette approche phénoménologique proposerait une description du comprendre comme structure fondamentale du *Dasein*, c'est-à-dire comme un existential. Le *Dasein* se présente comme étant fondamentalement un être de compréhension et d'interprétation. Ce faisant, dit Ricœur, « le problème herméneutique devient ainsi une province de l'Analytique de cet être, le *Dasein*, qui existe en comprenant²⁰ ».

Or Ricœur se montre partiellement insatisfait de cette tentative de fondation, en ce qu'elle pose certains problèmes. Le principal reproche de Ricœur à l'endroit de Heidegger est que cette approche semble vouloir poser directement la question du comprendre d'un point de vue ontologique, en la coupant de l'interrogation épistémologique et méthodique. La question ontologique devrait être posée directement puisqu'elle serait plus radicale et plus fondamentale que l'interrogation épistémologique. Il faudrait décrire le comprendre en tant que mode d'être, avant de poser le problème du comprendre comme mode de connaissance. Mais, demande Ricœur, peut-on vraiment

¹⁹ CI, p. 10.

²⁰ CI, p. 10.

séparer les deux questions? Doit-on choisir entre une ontologie et une épistémologie? Comme l'explique Ricœur : « Le doute que j'exprime [...] porte seulement sur la possibilité de faire une ontologie directe, soustraite d'emblée à toute exigence méthodologique, soustraite par conséquent au cercle de l'interprétation dont elle fait elle-même la théorie.²¹ » La difficulté est la suivante : Heidegger fait une théorie du comprendre comme étant un mode d'être (ontologie), mais cette description du comprendre dans le cadre d'une analytique du *Dasein*, engage et est elle-même une compréhension (épistémologie) du comprendre. Ricœur souligne donc le cercle entre épistémologie et ontologie, sans nous inciter à sortir de ce cercle en optant pour un des deux termes (épistémologie *ou* ontologie), mais au contraire en nous invitant à assumer et à explorer ce cercle. C'est précisément cette voie que Ricœur entend emprunter en suivant la voie longue, mais la question se transforme pour devenir beaucoup plus complexe, puisqu'il faut désormais aborder les deux problèmes de front. La question de Ricœur est maintenant celle-ci : « Qu'arrive-t-il à une épistémologie de l'interprétation, issue d'une réflexion sur l'exégèse, sur la méthode de l'histoire, sur la psychanalyse, sur la phénoménologie de la religion, etc., lorsqu'elle est touchée, animée et, si l'on peut dire, aspirée, par une ontologie de la compréhension?²² » L'ensemble des textes rassemblés dans *Le conflit des interprétations* visent à apporter des éléments de réponse à cette question.

L'enracinement de l'herméneutique dans la phénoménologie trouve un nouvel éclairage dix ans plus tard avec « Phénoménologie et herméneutique : en venant de

²¹ CI, p. 10.

²² CI, p. 11.

Husserl » (1975)²³. Cette fois, il ne s'agit plus d'opposer voie courte et voie longue, mais plutôt de justifier le tournant herméneutique de la phénoménologie, en mettant en lumière le fait que l'herméneutique ne marque pas une rupture avec la phénoménologie en général, mais seulement une rupture avec l'interprétation idéaliste de la phénoménologie telle que proposée par Husserl à l'époque des *Idées directrices pour une phénoménologie* (1913). L'intention de Ricœur est de défendre le projet d'une phénoménologie herméneutique en soulignant l'appartenance mutuelle ou la présupposition réciproque entre phénoménologie et herméneutique. Ce faisant, l'herméneutique ne trouverait pas seulement un sol dans la phénoménologie, elle permettrait de mettre au jour la dimension herméneutique toujours déjà à l'œuvre dans la phénoménologie. En ce sens, la phénoménologie ne fait pas qu'offrir une structure d'accueil pour l'herméneutique, elle appelle elle-même une réflexion de nature herméneutique, autrement dit elle exige elle-même cette « greffe »²⁴. La thèse de Ricœur est, d'une part, que « la phénoménologie reste l'indépassable présupposition de l'herméneutique²⁵ », c'est-à-dire que l'herméneutique partagerait les grandes orientations du projet phénoménologique, notamment son choix pour une interrogation sur le sens des phénomènes contre l'approche naturaliste-objectiviste. En contrepartie, Ricœur soutient que « la phénoménologie ne peut exécuter son programme de *constitution* sans se constituer en une *interprétation* de la vie de l'*ego*²⁶ ». Autrement dit, la méthode phénoménologique

²³ Cf. TA, pp. 43-81.

²⁴ On peut cependant se demander si la métaphore de la greffe est toujours valide dans cette nouvelle façon de présenter les choses. Si la phénoménologie implique toujours déjà une dimension herméneutique, la métaphore de la greffe n'est-elle pas remplacée par l'idée d'une présupposition réciproque?

²⁵ TA, p. 61.

²⁶ TA, p. 61 (Ricœur souligne).

impliquerait nécessairement un travail d'*Auslegung*, soit d'explicitation et d'interprétation, des phénomènes décrits.

Cet aperçu de la dette des projets herméneutiques de Gadamer et Ricœur envers Husserl et Heidegger vient donc confirmer la thèse d'un enracinement de l'herméneutique dans la phénoménologie. Dans les deux cas, la réflexion philosophique sur le comprendre et l'interpréter trouve effectivement un cadre de pensée privilégié dans le contexte du projet phénoménologique. Cependant, cela n'implique pas un oubli de l'histoire très ancienne de l'herméneutique – bien plus longue que l'histoire récente de la phénoménologie – qui a su nourrir les herméneutiques contemporaines. Cet enracinement signifie surtout, qu'*au plan philosophique*, c'est dans le cadre du projet phénoménologique que l'herméneutique est devenue une interrogation véritablement fondamentale sur la nature et le rôle du comprendre et de l'interpréter dans toutes les expériences de sens. Toutefois, cette première esquisse des herméneutiques de Gadamer et Ricœur laisse d'emblée apparaître le fait que leurs pensées respectives s'enracinent dans des contextes phénoménologiques distincts, selon les différentes influences des travaux de Husserl et Heidegger. Nous devons maintenant approfondir cette question en nous interrogeant sur l'impact de ces héritages distincts sur la conception herméneutique du langage.

2) L'héritage de Husserl

Il ne fait aucun doute que c'est davantage sur la pensée de Ricœur que sur celle de Gadamer que la phénoménologie de Husserl a exercé l'influence la plus déterminante,

notamment sur la question du langage. De fait, on chercherait en vain, sous la plume de Gadamer, un examen approfondi de la contribution de Husserl à la réflexion sur le langage. D'une part, puisque Gadamer a peu écrit sur la pensée de Husserl en général. Outre la petite section de *Vérité et méthode* consacrée à Husserl²⁷, les *Gesammelte Werke* regroupent tout juste trois articles spécialement consacrés à Husserl : « *Die phänomenologische Bewegung* » (1963), « *Die Wissenschaft von der Lebenswelt* » (1972), « *Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie* » (1974)²⁸. D'autre part, il faut reconnaître que Gadamer ne voit pas chez Husserl l'amorce d'une véritable prise en compte de la question du langage dans toute sa complexité. Il va même s'en étonner : « Il est surprenant de constater le faible degré d'attention accordé somme toute au problème du langage dans la phénoménologie, chez Husserl comme chez Scheler.²⁹ » Néanmoins, Gadamer admet que Husserl n'ignorait pas l'ensemble des problèmes liés à la question du langage. Comme il l'explique :

« Ce n'est pas comme si Husserl ici n'avait pas aperçu le champ de problèmes. Le fait s'impose fortement que la formation langagière est une schématisation de l'expérience du monde. [...] Naturellement, chez Husserl, l'ordre de construction des accomplissements intentionnels – *a fortiori* après la mise au jour des intentionnalités anonymes qui structurent le "monde de la vie" – inclut le langage. Pour lui, c'est un accomplissement d'un "niveau élevé"³⁰ ».

Husserl aurait aperçu la question du langage, mais il ne lui aurait pas accordé toute l'importance qui lui revient. Il n'aurait pas reconnu le rôle fondamental du langage pour

²⁷ Cf. VM, pp. 262-275 [246-258].

²⁸ Cf. GW3. Ces textes n'ont pas été traduits en français, excepté : « La science du monde de la vie », *Langage et vérité*, Paris, Gallimard, 1995.

²⁹ Nous traduisons. « *Es ist erstaunlich, in wie geringem Grade das Problem der Sprache in der Phänomenologie, bei Husserl wie bei Scheler, überhaupt bedacht wird.* » in « *Die phänomenologische Bewegung* », GW3, p. 141.

³⁰ Nous traduisons. « *Nicht als ob Husserl darin kein Problemfeld erblickt hätte. Drängt es sich doch zwingend auf, daß die sprachliche Formung eine Schematisierung der Welterfahrung ist. [...] Natürlich umfaßt Husserls Aufbauordnung der intentionalen Leistungsvollends nach Freilegung der anonymen Intentionalitäten, die die "Lebenswelt" aufbauen – die Sprache mit. Sie ist für ihn eine "höherstufige" Leistung.* » GW3, p. 142.

la phénoménologie. Aux yeux de Gadamer, c'est seulement avec Heidegger (et Hans Lipps) que la question du langage trouvera la place centrale qui lui revient³¹.

En ce sens, on retrouve chez Gadamer quelques commentaires critiques sur la théorie de la signification développée par Husserl dans la première des *Recherches Logiques*. Certes Gadamer reconnaît l'importance du travail de Husserl visant à dégager la théorie de la signification du psychologisme. Mais il se demande si Husserl a su y opposer une conception plus adéquate de la signification. Gadamer juge qu'il est « insuffisant de parler de l'unité idéale d'une signification de mot³² ». Cette conception de la signification ne tiendrait pas suffisamment compte de la fluctuation de la signification constamment à l'œuvre dans la vie de la langue. Comme l'explique Gadamer : « Ce qui fait la langue, c'est manifestement qu'en dépit de leur signification déterminée les mots ne sont pas univoques, mais possèdent une étendue fluctuante de signification, et c'est précisément cette fluctuation qui fait le caractère singulièrement aventureux de la parole.³³ » Les significations ne sont jamais parfaitement déterminées de façon définitive. Dans la parole, dans le dialogue, la signification des mots peut fluctuer selon la place qu'un mot occupe dans le discours ou dans un contexte particulier. Dans le discours, rappelle Gadamer, les mots ne sont jamais simplement placés les uns après les autres, mais ils forment une certaine unité qui caractérise un discours vivant. C'est ce dont nous ferions l'expérience quand nous avons affaire à une mauvaise traduction, où le texte traduit devient lettre morte. On se rend compte alors que le traducteur n'a pas su

³¹ Cf. GW3, p. 142. Sur Hans Lipps : cf. GW10, pp. 400-403. Ce jugement sévère de Gadamer sur Husserl devrait être nuancé à la lumière de certains travaux récents dans les études husserliennes qui ont contribué à une meilleure compréhension de la conception husserlienne du langage. Voir notamment : Jocelyn Benoist. *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, PUF, Épiméthée, 1997; *Intentionnalité et langage dans les Recherches logiques de Husserl*, Paris, PUF, Épiméthée, 2001.

³² Gadamer. « Langage et compréhension » (1970), LV, p. 162; GW2, p. 197.

³³ LV, p. 163; GW2, p. 197.

transposer – et donc recréer – dans la langue de la traduction, la relation complexe existante entre les mots dans le texte d'origine, de façon à ce que la phrase traduite possède une vie comparable à la phrase en langue étrangère : « Ce qui y fait défaut, et qui seul constitue la langue, c'est qu'un mot en amène un autre, chaque mot étant pour ainsi dire appelé par l'autre mot, en laissant lui-même ouverte la poursuite du dire³⁴ ». En fait, la signification n'est jamais absolument déterminée par le discours lui-même, pas plus qu'elle ne peut l'être par le système de la langue. Ce qui ressort de ce jeu qui s'opère dans le discours, dans lequel un mot en amène un autre, c'est ce que Gadamer désigne comme étant la « force d'évocation du discours vivant ». La signification des mots réside précisément dans cette force d'évocation qui se déploie dans la vie de la langue, qui fait qu'un discours n'est jamais parfaitement clos sur lui-même, mais indique constamment la possibilité de continuer à parler, de dire encore plus que ce qui a été dit.

C'est pourquoi, selon Gadamer, la vie de la langue doit d'abord être comprise à partir du dialogue et non à partir du modèle traditionnel de la logique des énoncés³⁵. Cette approche logicienne du langage serait toujours seconde par rapport à la vie du langage dans le dialogue, en ce qu'elle relève d'un processus d'abstraction. Gadamer pose la question : « Existe-t-il de tels énoncés propositionnels purs, et quand, et où?³⁶ ». Sa réponse est qu'on ne rencontre probablement jamais de tels énoncés parfaitement isolés et, qu'au contraire, tout énoncé est toujours motivé. La logique des énoncés repose sur un effort d'abstraction visant à dégager le dit manifeste de tout ce qui n'est pas dit explicitement, mais est néanmoins constitutif de la signification. Gadamer écrit :

³⁴ LV, p. 163; GW2, p. 197.

³⁵ Sur le dialogue chez Gadamer, voir : *infra*, chapitre 3, section 2.

³⁶ LV, p. 158; GW2, p. 193.

« Il est rare qu'un contexte de discours réellement vécu satisfasse aux exigences strictes de la logique de l'énoncé. Le discours et le dialogue ne sont pas au sens du jugement logique des "énoncés" dont l'univocité et la signification pourraient être vérifiées et saisies par chacun, car elles ont toujours un côté occasionnel³⁷ ».

Le contexte de motivation est donc d'une telle importance pour la signification, qu'il serait impossible de réduire l'occasionnalité de la signification à la simple question des indexicaux. Comme l'affirme Gadamer, c'est ce dont, par exemple, nous pouvons faire une expérience prégnante dans un interrogatoire de police³⁸. Tout le jeu d'un véritable interrogatoire est précisément d'avoir à se soumettre à une multitude de questions sans trop savoir exactement pour quelles raisons elles nous sont posées. Dans un tel contexte, nous nous rendons compte qu'il est extrêmement difficile de bien répondre à une question si nous ne sommes pas en mesure de cerner ce qui la motive. En effet, toute réponse a quelque chose de risqué puisque nous ne savons absolument pas en quel sens elle pourra être interprétée. Ainsi, le pur énoncé propositionnel à partir duquel la logique aborde la question de la signification serait davantage un cas limite que la norme de notre expérience langagière. Selon Gadamer, il faudrait au contraire aborder le phénomène de la signification en tenant compte de l'insertion de nos énoncés dans la vie du langage et dans un contexte de motivation. Les travaux de Heidegger et Hans Lipps, de même que du dernier Wittgenstein et de John Austin, ouvrent à ses yeux la voie en cette direction³⁹.

Malgré les critiques formulées par Gadamer, il y a bel et bien chez lui un héritage husserlien. Comme nous l'avons vu, Gadamer retient notamment de Husserl, la tâche phénoménologique d'une description rigoureuse des phénomènes tels qu'ils se donnent. En ce sens, il souscrit assurément au mot d'ordre de la phénoménologie d'un retour « aux

³⁷ PH, p. 109; GW2, p. 110.

³⁸ Cf. LV, 160; GW2, p. 195.

³⁹ Cf. PH, pp. 109-110; GW2, p. 110.

choses elles-mêmes » (« *zu den Sachen selbst* »). Les descriptions du phénomène du jeu et de l'expérience de l'œuvre d'art de la première partie de *Vérité et méthode* sont des exemples de l'orientation descriptive qui caractérise toute son œuvre. Gadamer voit aussi dans le projet phénoménologique de Husserl, une rupture décisive avec le projet épistémologique du néo-kantisme. À partir de Husserl, la philosophie cesserait de se définir essentiellement à partir de l'exigence de fournir une justification des vérités de la science. Mais l'intérêt principal de Gadamer porte surtout sur le thème du « monde de la vie » (*Lebenswelt*) chez le dernier Husserl. On pourrait croire que cela va de soi, puisque certains ont vu dans ce thème une révision majeure du projet phénoménologique de Husserl en réaction aux travaux de Heidegger⁴⁰. Selon cette lecture, la pensée de Heidegger aurait en quelque sorte opéré un bouleversement radical chez Husserl lui-même, qui aurait été obligé de remettre en question le fondement ultime de son projet dans l'*ego* transcendantal. Or il importe de souligner que Gadamer ne commet pas l'erreur de voir dans la *Krisis* une remise en question de l'idéalisme phénoménologique de Husserl : « Ici, pour autant que le matériel me soit connu, je ne peux suivre l'opinion qui veut reconnaître dans le travail le plus tardif de Husserl un "dépassement" de la fondation dans l'*ego* transcendantal et dans cette mesure un rapprochement de l'approche philosophique de Heidegger.⁴¹ » Contre cette lecture qu'il juge erronée, Gadamer se montre plutôt attentif à la continuité du projet de Husserl et à sa confiance répétée envers l'*ego* transcendantal, malgré la prise en considération grandissante de la question de l'histoire et du monde de la vie dans ses derniers travaux. L'orientation de ces derniers

⁴⁰ Gadamer vise notamment la lecture de Ludwig Langrebe. « *Husserls Abschied von Cartesianismus* », *Philosophische Rundschau*, 9, 1962, pp. 133-177. Cf. GW3, pp. 123-136.

⁴¹ Nous traduisons. « *Hier kann ich, soweit mir das Material bekannt ist, der Meinung derer nicht folgen, die in dieser spätesten Arbeit Husserls eine "Überwindung" der Grundlegung im transzendentalen Ego und insofern eine Annäherung an Heideggers philosophischen Einsatz erkennen wollen.* » GW3, pp. 128-9.

travaux de Husserl doit plutôt être comprise selon lui suivant le projet d'une phénoménologie génétique.

Toutefois, il est clair que ce n'est pas ce fondement ultime dans l'*ego* qui intéresse Gadamer, qui partage largement la critique formulée par Heidegger, mais c'est plutôt la critique de l'objectivisme impliquée dans cette percée vers le monde de la vie. La phénoménologie du monde de la vie opère un travail d'explicitation de l'horizon primordial que doit nécessairement présupposer tout discours scientifique. Dans cette perspective, le monde et les objets cessent d'être exclusivement conçus selon le modèle des sciences exactes, pour être d'abord pensés à partir de cette appartenance première au monde de la vie. Il s'agit surtout pour Husserl d'éclairer le processus d'idéalisation constitutif de la démarche objectivante des sciences. La percée vers le monde de la vie propose assurément un modèle phénoménologique pour l'herméneutique de Gadamer, plus spécifiquement pour sa critique de l'objectivisme dominant et du monopole de la méthode des sciences exactes dans notre conception de la compréhension et de la vérité. La question qu'il convient de se poser est celle de savoir si cette percée ne marque pas aussi, pour l'herméneutique, une ouverture sur une autre conception du langage, moins compris à partir de la logique des énoncés ou des objectivations de la linguistique, que selon sa fonction primordiale dans notre expérience du monde et tel que vécu dans le dialogue. Nous verrons que c'est sur cette même question que débouche la réflexion ricœurienne sur Husserl.

Comme nous l'avons souligné, l'œuvre de Husserl constitue assurément une source importante pour le projet herméneutique de Ricœur, mais il nous faut comprendre plus spécifiquement comment sa propre interrogation sur le langage s'inscrit dans l'héritage

husserlien. Pour ce faire, il nous paraît ici pertinent de mobiliser certains textes et documents d'archives souvent négligés ou inconnus des commentateurs, mais qui s'avèrent très éclairants pour notre démarche⁴². Il en ressort que sur la question du langage, le point de départ de la lecture ricœurienne est que la phénoménologie de Husserl vise à répondre à ce qu'il appelle le « paradoxe central du langage » :

« Ce paradoxe est celui-ci : d'une part, le langage n'est pas premier, ni même autonome; il est seulement l'expression seconde d'une appréhension de la réalité, articulée plus bas que lui; et pourtant c'est toujours dans le langage que sa propre dépendance à ce qui le précède vient se dire.⁴³ »

Cela placerait d'emblée les travaux de Husserl dans un cadre théorique qui n'est ni celui de la linguistique, ni celui de la philosophie analytique, qui pour ainsi dire posent toutes deux la question du langage à partir du langage lui-même et non à partir d'une réalité antérieure. Selon Ricœur, l'originalité de la démarche phénoménologique est qu'elle forme « une tentative pour rapporter le langage, pris dans son ensemble, aux modes d'appréhension de la réalité qui viennent à l'expression dans le discours⁴⁴ ». C'est dans cette perspective que Ricœur nous invite à relire la phénoménologie husserlienne. Cette visée constante d'une dimension antérieure au langage serait déjà présente dès les *Recherches Logiques* :

« Tout le mouvement des *Recherches Logiques* consiste à discerner, sous le sens logique et son exigence d'identité et d'unicité, la fonction signifiante du langage en général, et, sous

⁴² Cf. Ricœur. « Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage », (conférence de 1965 ou 66), document d'archive, Fonds Ricœur; « *Husserl and Wittgenstein on Language* », in E.N. Lee & M. Mandelbaum (ed.). *Phenomenology and Existentialism*, Baltimore, The Johns Hopkins UP, 1967, pp. 87-95; *Cours sur le langage* (Nanterre, 1966-7), document d'archive, Fonds Ricœur; « Philosophie et langage », in R. Klibansky (ed.). *La philosophie contemporaine. Chroniques*, III, Firenze, La nuova Italia, 1969, pp. 272-295; « Langage (Philosophie) » in *Encyclopaedia Universalis*. IX, Paris, 1971, pp. 771-781.

⁴³ Ricœur. « Langage (Philosophie) », *Encyclopaedia Universalis*. IX, Paris, 1971, p. 776. Voir aussi l'article quasi-identique « Philosophie et langage », in R. Klibansky (ed.). *La philosophie contemporaine. Chroniques*, III, Firenze, La nuova Italia, 1969, p. 282.

⁴⁴ *Ibid.*, 1971, p. 776; (1969, p. 283).

cette fonction signifiante elle-même, une fonction intentionnelle plus fondamentale encore, qui est commune à tout vécu en tant qu'il est *conscience de*⁴⁵».

Le principal apport des *Recherches Logiques* serait de proposer une théorie générale de la signification (qui à la fois se rapproche et se distingue des travaux de Frege). C'est ce sur quoi insiste Ricœur dans son *Cours sur le langage* (1966-67)⁴⁶. Il y souligne que la thèse originale de Husserl est que la signification relève d'abord et avant tout d'un acte de la conscience intentionnelle : l'acte de signifier. L'approche husserlienne de la signification nous place d'emblée sur un terrain différent de celui de la linguistique :

« Alors que le signe saussurien est un objet de science, comme terme dans un système, la signification husserlienne est d'abord un acte, un acte qui a un objet certes, mais un acte appréhendé réflexivement. Il faut être au départ très conscient de la différence d'attitude : pour Husserl, la linguistique est dans l'attitude naturelle, la phénoménologie procède de la réduction (même si elle n'est pas encore thématifiée dans les *Recherches Logiques*)⁴⁷ »

Cette distinction détermine selon Ricœur l'approche spécifique de la phénoménologie husserlienne, qui permet dès lors de jeter un éclairage différent sur la signification et la notion de signe. Aux yeux Ricœur, le principal apport de cette approche phénoménologique est de révéler que c'est « l'acte de signifier qui fait tenir ensemble le signifiant et le signifié, en les traversant d'une visée vers la chose⁴⁸ ». Or cela constituerait un complément important à la démarche caractéristique de la linguistique. L'acte de signifier permettrait de rassembler ce qui tend constamment à se disjoindre dans la linguistique. Comme l'explique Ricœur : « Nous avons besoin d'une telle notion, parce que la linguistique ne se tient jamais dans la liaison du signifiant et du signifié; cette liaison est toujours alléguée et jamais maintenue, elle est dissociée dès que prise en

⁴⁵ *Ibid.*, 1971, p. 776; (1969, p. 283).

⁴⁶ Cf. *Cours sur le langage* (Nanterre, 1966-7), document d'archive, Fonds Ricœur.

⁴⁷ *Cours sur le langage* (Nanterre, 1966-7), document d'archive, Fonds Ricœur : voir chapitre II de la seconde partie.

⁴⁸ *Idem.*

considération⁴⁹ ». Nous reviendrons plus loin sur cette contribution de Husserl à une réflexion sur le signe.

Quant aux travaux ultérieurs aux *Recherches Logiques*, leur principale contribution serait de proposer selon Ricœur une vaste étude de la conscience intentionnelle, notamment autour du thème de la perception comme rapport signifiant à la chose. Ce faisant, la démarche phénoménologique se caractériserait par une remontée du langage à la conscience intentionnelle, ainsi que du prédicatif à l'antéprédicatif. Cela implique, selon Ricœur, que l'analyse du langage, telle qu'effectuée dans le champ de la philosophie analytique, doit être précédée d'une théorie générale de l'intentionnalité qui s'intéresse aux rapports noético-noématiques. Ce faisant l'approche phénoménologique mettrait au jour une région de sens antérieure au langage lui-même. C'est ce que Ricœur retrouve dans les recherches de phénoménologie génétique développées dans *Logique formelle et logique transcendantale* (1929) et *Expérience et Jugement* (1939). Cette démarche phénoménologique se caractérise alors par des investigations sur la genèse du sens, sur les expériences de sens constamment présupposées dans notre usage du langage.

La thèse de Ricœur est que la phénoménologie husserlienne propose une conception bien précise du langage comme d'un intermédiaire entre deux exigences :

« Le langage apparaît alors non seulement comme un médiateur entre l'homme et le monde, mais plus précisément comme un échangeur entre deux exigences, une exigence de logicité qui lui donne un *telos*, et une exigence de fondement dans l'antéprédicatif qui lui donne une *archè*. La fonction symbolique se comprend par cette double exigence.⁵⁰ »

Cette thèse a connu différentes formulations dans les travaux de Ricœur. Dans un texte anglais antérieur intitulé « *Husserl and Wittgenstein on Language* » (1967), le langage

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ *Op. cit.*, 1971, p. 776; (1969, p. 283).

était présenté non pas comme un échangeur entre deux exigences (*telos* et *archè*), mais comme un intermédiaire entre deux niveaux (*telos* et *Ursprung*):

« *Language is therefore an intermediary between two levels. The first one, as we said, constitutes its ideal of logicity, its telos : all meanings must be able to be converted into the logos of rationality; the second one no longer constitutes an ideal, but a ground, a soil, an origin, an Ursprung. Language may be reached "from above", from its logical limit, or "from below", from its limit in mute and elemental experience. In itself it is a medium, a mediation, an exchange between Telos and Ursprung.*⁵¹ »

On retrouverait la trace de cette conception du langage dans les différents travaux de Husserl, aussi bien dans les *Recherches logiques*, ou dans *Logique formelle et Logique transcendantale*, que dans *Expérience et Jugement* ou *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. En ce sens, l'approche phénoménologique de Husserl se caractériserait par une réflexion constante sur les rapports entre *telos* et *archè*, entre logique et expérience, entre idéal de rationalité et sol originaire. Parmi l'ensemble de ces œuvres discutées par Ricœur, le texte de la *Krisis* est celui qui fera, comme chez Gadamer, l'objet de la réflexion la plus soutenue, puisque Ricœur voit dans ce texte, et plus précisément dans la question du monde de la vie (*Lebenswelt*), une contribution importante à l'explicitation du paradoxe qui occupe la phénoménologie husserlienne. Les derniers travaux de Husserl permettraient, entre autres, de mieux comprendre l'antériorité de l'expérience sur le langage, ainsi que la mise en langage de l'expérience. Cependant, Ricœur est conscient que la découverte du monde de la vie n'implique pas un renoncement au langage pour un accès direct à une sphère d'expérience pré-langagière. Comme il l'explique :

⁵¹ Ricœur. « *Husserl and Wittgenstein on Language* » (1967), in E.N. Lee & M. Mandelbaum (ed.). *Phenomenology and Existentialism*, Baltimore, The Johns Hopkins UP, 1967, p. 88, (Ricoeur souligne). Cette thèse trouve une autre formulation dans le texte inédit de Ricœur intitulée « Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage ». Il s'agit de la version française du texte d'une conférence donnée aux États-Unis en 1965 ou 1966. Source : Fonds Ricœur.

« La *Lebenswelt* n'est pas un immédiat pur et simple. Elle est elle-même visée par une opération qui s'exerce à la fois dans le langage et sur le langage, et qui consiste en un renvoi, en un procès à rebours, en une interrogation récurrente par laquelle le langage tout entier aperçoit son propre fondement dans ce qui n'est pas langage⁵² ».

Voilà pourquoi les recherches sur le monde de la vie sont le lieu d'un approfondissement du paradoxe du langage. C'est toujours au sein du langage que l'on peut désigner ce qui n'est pas langage. L'expérience peut être dite, elle vient au langage et le langage peut pointer en sa direction. De façon paradoxale, la phénoménologie de Husserl nous révélerait à la fois l'antériorité de l'expérience sur le langage et la médiation langagière par laquelle toute expérience en vient à se dire. Mais n'y a-t-il pas ici quelque chose de contradictoire? Il convient de se demander si cette lumière jetée sur les rapports entre langage et expérience ne fait pas davantage apparaître le « paradoxe du langage » qu'elle ne permet d'y apporter une véritable réponse. Le thème de la *Lebenswelt* n'est-il qu'une nouvelle façon de nommer le problème? Il s'agit peut-être moins de résoudre définitivement ce dilemme jugé paradoxal, que de bien le décrire pour dissoudre certains malentendus.

Si le paradoxe du langage trouve un éclairage nouveau à partir de la *Krisis*, c'est que la tension entre *telos* et *archè* est non seulement constitutive de la situation du langage, mais elle serait tout autant opérante dans la méthode de la « question-en-retour » ou du « questionnement à rebours » (*Rückfrage*) par lequel la phénoménologie entend revenir sur le monde de la vie. Dans son texte intitulé « L'originnaire et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl » (1980), Ricœur met au jour cette tension⁵³. La méthode du questionnement à rebours désigne l'approche par laquelle la réflexion peut remonter

⁵² *Op. cit.*, 1971, p. 776; (1969, p. 283).

⁵³ Cf. Ricœur. « L'originnaire et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl », *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, (1986), 2004.

des objectivations des sciences à leur origine dans le monde de la vie. Comme nous l'avons vu, le retour au monde de la vie ne marque pas un retour à un « immédiat pur et simple », puisque l'originnaire ne se donne jamais sans médiation. Il s'agit plutôt d'un retour à partir du langage et dans le langage, ou à partir des objectivations et idéalizations du travail de la science, à l'expérience qui lui est antérieure. Par conséquent, ce retour prend lui aussi une forme paradoxale : la recherche sur le monde de la vie ne se réalise toujours qu'à partir de ce qui est dérivé par rapport à l'originnaire. L'originnaire ne se donne qu'à partir d'une position où l'originnaire est toujours déjà perdu. Ainsi, l'expérience antérieure au langage ne nous est accessible que par l'intermédiaire du langage.

Pour faire face au paradoxe de ce questionnement à rebours, Ricœur nous invite à distinguer entre la fonction épistémologique et la fonction ontologique du retour au monde de la vie. La fonction ontologique serait essentiellement négative : la redécouverte du monde de la vie viendrait ruiner la prétention « de la conscience à s'ériger en origine et maître du sens⁵⁴ ». Le versant positif de cette thèse est l'affirmation que le monde de la vie constitue le sol primordial de tout discours et de toute science. La fonction ontologique exposerait donc une relation de dépendance à un sol plus originnaire : le monde de la vie comme *archè*. En contrepartie, la spécificité de la fonction épistémologique serait d'introduire la question de la validité de nos discours et objectivations par rapport à ce sol originnaire. Dès lors que nous entreprenons de penser le monde de la vie, nous sommes soumis à une exigence de validité et à un travail de justification, constitutif de toute composition d'un discours vrai ou d'un savoir

⁵⁴ *Ibid.*, p. 375.

scientifique. La fonction épistémologique est animée par un *telos* qui pointe au-delà du monde de la vie.

Le caractère apparemment paradoxal de la méthode du questionnement à rebours serait essentiellement attribuable à l'équivocité de la notion de fondement, qui peut être entendue de deux manières : 1) comme le sol sur lequel quelque chose repose; 2) comme le principe de légitimation ou de justification d'un savoir ou d'un discours⁵⁵. Dans le cas de la *Rückfrage*, l'apparence de paradoxe naîtrait de la confusion entre les deux significations du fondement, qui fait du monde de la vie le sol originare sur lequel émerge tout discours, mais aussi ce qui vient contredire toute recherche d'une justification ultime dans un principe autre. Le paradoxe disparaîtrait grâce à la dissociation de la fonction épistémologique (principe de légitimation) et de la fonction ontologique (sol originare). Le paradoxe se résout dans une articulation dialectique :

« Cette distinction entre la thèse ontologique et la thèse épistémologique suggère l'idée d'une irréductible dialectique entre la relation de dépendance et la relation de contraste, et finalement entre le monde réel, en tant que sol, et l'idée de science, en tant que principe de toute validation. Le monde réel a la priorité dans l'ordre ontologique. Mais l'idée de science a la priorité dans l'ordre épistémologique.⁵⁶ »

On retrouve dans cette articulation dialectique, le cercle entre épistémologie et ontologie assumé par la voie longue. Dans ce contexte, cette articulation ne permet pas seulement d'éclairer le problème de la méthode du questionnement à rebours, elle contribue aussi à clarifier la situation du langage. Comme la recherche sur le monde de la vie, le langage se laisse comprendre selon un principe archéologique et un principe téléologique. La thèse ontologique souligne la dépendance et le caractère dérivé du langage par rapport à l'expérience qui lui est plus originare. Par conséquent, le langage doit lui aussi

⁵⁵ *Ibid.*, p. 376.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 376-7.

reconnaître son enracinement dans le monde de la vie comme *archè*. Mais, la thèse épistémologique nous invite à reconnaître dans le langage la présence d'un *telos* comme exigence de logicité et de rationalité. L'erreur serait de penser que le langage se trouverait dans une situation contradictoire, puisque son enracinement dans le monde de la vie viendrait contredire sa quête de logicité. Au contraire, nous dit Ricœur, le paradoxe est surmonté si nous dépassons la confusion sur laquelle il repose et si nous voyons bien la dialectique irréductible qui se cache derrière.

Quant à savoir si cette solution aurait été admise par Husserl lui-même, cela nous paraît loin d'être certain. Husserl aurait-il admis cette articulation dialectique entre fonction épistémologique et fonction ontologique? Aurait-il également admis la thèse que la découverte du monde de la vie vienne ruiner la prétention de la conscience à s'ériger en origine et en maître du sens? Comme Ricœur l'admet expressément, cette critique de la conscience dépasse le cadre de pensée qui était celui de Husserl, en empruntant la voie d'une phénoménologie herméneutique originale. De même, la réponse proposée au paradoxe du langage est davantage ricœurienne que conforme à l'« orthodoxie husserlienne ».

L'article « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl » (1975) permet de mieux comprendre l'orientation de la lecture ricœurienne de Husserl et l'héritage phénoménologique de son herméneutique. Comme nous l'avons dit précédemment, la thèse défendue dans ce texte est celle d'une implication mutuelle ou présupposition réciproque entre phénoménologie et herméneutique. Or, dans le cadre de notre réflexion, l'examen de « la présupposition phénoménologique de l'herméneutique »

s'avère très utile pour saisir l'importance de l'héritage de Husserl dans la conception ricœurienne du langage. Cet héritage s'organise autour de quatre principaux aspects.

Le premier mérite de la phénoménologie husserlienne serait de fournir une théorie générale du sens à partir de laquelle une philosophie herméneutique peut aborder la question de la condition langagière de toute compréhension. Ce que Husserl aurait découvert, c'est la nécessité de dépasser le concept étroit de signification – tel qu'il apparaîtrait dans une logique comme celle de Frege – pour remonter à un concept de sens aussi vaste que le champ de l'intentionnalité. Le sens n'est pas seulement le fait d'un énoncé logique bien policé, mais il convient de parler de sens au plan de la perception, de l'imagination ou de la volonté. La découverte de l'intentionnalité joue, ici, un rôle fondamental : c'est à partir de cette découverte que Husserl peut élaborer sa théorie générale du sens qui s'étend aussi loin que l'intentionnalité⁵⁷. Cette découverte est précieuse pour l'herméneutique, puisqu'elle permet de rendre compte de l'expérience de sens à l'œuvre en toute compréhension. Ainsi, selon Ricœur, la thèse herméneutique selon laquelle toute expérience peut être mise en langage, autrement dit que toute expérience jouit d'une « dicibilité » de principe, repose sur la découverte que toute conscience est conscience de quelque chose, c'est-à-dire que toute conscience est toujours hors d'elle-même, ouverture sur le sens, en direction du sens. C'est toujours cette expérience de sens par une conscience qui se laisse énoncer ou qui demande à être mise en langage. Cependant, comme nous l'avons vu, la thèse herméneutique de Ricœur s'oppose à l'interprétation idéaliste de la découverte phénoménologique de l'intentionnalité suivant laquelle il faudrait penser un sujet transcendantal comme maître

⁵⁷ Cf. TA, p. 63.

et origine de tout sens. L'herméneutique comprend plutôt la découverte de l'intentionnalité selon une prééminence du sens sur la conscience.

Dans le même esprit, Ricœur cherche à interpréter l'*epochè* phénoménologique dans une perspective non idéaliste. L'apport de l'*epochè* husserlienne à l'herméneutique serait d'offrir un modèle de travail de distanciation au sein même de notre expérience d'appartenance. Il appartiendrait à toute conscience de pouvoir prendre une certaine distance par rapport à son vécu de façon à penser le sens de ce vécu. Chez Husserl, l'*epochè* désigne la rupture avec l'attitude naturelle, par la mise entre parenthèses du monde transcendant, afin de penser le rôle de la conscience constituante. De la même façon, l'herméneutique aurait pour tâche de prendre une certaine distance (toujours relative) avec notre appartenance à l'histoire et à des traditions de façon à penser le sens de cette appartenance. Cependant, le plus important est qu'aux yeux de Ricœur, le rapport étroit entre l'*epochè* et la visée de sens nous éclaire sur une dimension fondamentale du langage : la fonction du signe linguistique. Ricœur explique :

« Le signe linguistique, en effet, ne peut *valoir pour* quelque chose que s'il n'est *pas* la chose. Le signe, de cette manière, comporte une négativité spécifique. Tout se passe comme si, pour entrer dans l'univers symbolique, le sujet parlant devait disposer d'une "case vide" à partir de laquelle l'usage des signes peut commencer.⁵⁸ »

Or, l'*epochè* phénoménologique serait une illustration parfaite de cette négativité spécifique ou de cette « case vide » qui rend possible le fonctionnement du signe linguistique. Dans le signe linguistique, le locuteur ne fait plus l'expérience de la présence de la chose elle-même. Le signe « chaise » n'est pas l'expérience d'une chaise en elle-même, mais seulement une façon de désigner toute chaise dont on pourrait potentiellement faire l'expérience. En ce sens, le signe marque une rupture avec le vécu,

⁵⁸ TA, p. 64.

qui permet de désigner le vécu. Voilà pourquoi il y aurait lieu de parler d'une « *epochè* du signe » : « L'*epochè* est l'événement virtuel, l'acte fictif qui inaugure le jeu entier par lequel nous échangeons les signes contre les choses, les signes contre d'autres signes, l'émission des signes contre leur réception.⁵⁹ » La phénoménologie rendrait thématique cette *epochè* toujours déjà opérante dans le langage. Elle en fait un geste philosophique permettant de penser le sens comme sens. Nous reviendrons, plus loin, sur l'importance de l'*epochè* du signe et de la dialectique entre appartenance et distanciation pour la conception herméneutique du langage⁶⁰.

En plus d'offrir une théorie générale du sens et un modèle pour le travail de distanciation, le troisième apport de la phénoménologie husserlienne à l'herméneutique serait d'avoir contribué à la reconnaissance du caractère dérivé des significations de l'ordre linguistique par rapport au champ de l'expérience. Ricœur y voit une thèse déterminante : « C'est ce renvoi de l'ordre linguistique à la structure de l'expérience (qui dans l'énoncé vient au langage) qui constitue, à mes yeux, la plus importante présupposition phénoménologique de l'herméneutique.⁶¹ » C'est cette structure de renvoi que Husserl aurait aperçue dès les *Recherches logiques*, en élaborant sa théorie générale de l'intentionnalité. Ce geste sera, par la suite, répété par Husserl dans ses différents travaux visant à remonter du plan prédicatif des énoncés logiques, « à un plan proprement antépédicatif, où l'analyse noématique précède l'analyse linguistique⁶² ». Cette façon de remonter à l'antépédicatif servirait de modèle pour la pensée herméneutique dont la

⁵⁹ TA, p. 64.

⁶⁰ Cf. *infra*, chapitre 2.

⁶¹ TA, p. 67.

⁶² TA, p. 67.

tâche serait en quelque sorte de remonter du langage et de l'expérience de sens, à notre appartenance historique et à notre enracinement dans des traditions.

Cette thèse de Ricœur soulève toutefois une difficulté importante. Peut-on vraiment parler, d'un point de vue herméneutique, d'une antériorité de l'expérience par rapport au langage? L'expérience ne survient-elle pas elle-même dans l'horizon du langage? De fait, la reconnaissance du caractère langagier de l'expérience constitue une thèse fondamentale de l'herméneutique qui la distingue précisément de la phénoménologie husserlienne⁶³. Dès lors, l'affirmation du « caractère dérivé des significations de l'ordre linguistique » prend un tout autre sens à partir du tournant herméneutique. Elle prend désormais la forme d'une thèse selon laquelle les énoncés propositionnels qui intéressent la logique possèdent un statut dérivé par rapport à notre expérience plus originaire du monde, qui néanmoins survient elle-même dans l'horizon du langage. C'est sur cette thèse que repose la critique gadamérienne des énoncés propositionnels purs qui a été mentionnée plus haut. Dans le contexte de « Phénoménologie et herméneutique », Ricœur ne distingue pas assez clairement cette différence entre la position phénoménologique de Husserl et celle défendue par l'herméneutique. Dans ce passage, son attention porte un peu trop exclusivement sur la continuité qui relie les deux approches, soit sur l'héritage de phénoménologie husserlienne dans la pensée herméneutique.

Le quatrième apport de cette phénoménologie à l'herméneutique serait, par son questionnement à rebours sur le monde de la vie (*Lebenswelt*), d'offrir un modèle pour

⁶³ Nous reviendrons plus en détail sur les rapports entre langage et expérience : cf. *infra*, chapitre 2, section 1; chapitre 5, section 2.

remonter aux expériences plus originaires. Selon Ricœur, le retour au monde de la vie sert de véritable paradigme pour la pensée herméneutique :

« Qu'il me suffise de dire que le retour de la nature objectivée et mathématisée par la science galiléenne et newtonienne à la *Lebenswelt* est le principe même du retour que l'herméneutique tente d'opérer par ailleurs au plan des sciences de l'esprit, lorsqu'elle entreprend de remonter des objectivations et des explications de la science historique et sociologique à l'expérience artistique, historique et langagière qui précède et porte ces objectivations et ces explications.⁶⁴ »

Ce dernier commentaire est très précieux pour la conception herméneutique du langage, qui cherche précisément à souligner la dimension fondamentale du langage impliquée en toute compréhension et dans tout travail d'explication et d'objectivation. Prenant note de cette thèse de Ricœur, nous nous demanderons si elle ne devrait pas s'appliquer également aux explications et objectivations qui prennent pour objet le langage lui-même. N'est-ce pas précisément la tâche d'une phénoménologie herméneutique que de remonter des explications et objectivations de la linguistique ou de la philosophie analytique du langage à notre enracinement premier dans le langage? Mais avant d'en venir à cette question, il importe d'examiner l'importance de l'héritage heideggérien sur la conception herméneutique du langage.

3) L'héritage de Heidegger

Nul ne doute que l'influence de Heidegger fut importante, voire décisive, pour les herméneutiques de Gadamer et Ricœur, mais on ne voit pas toujours clairement la nature précise de cet héritage. Ainsi, bien que Gadamer reconnaisse volontiers Heidegger comme son maître, on ne peut faire de l'œuvre de Gadamer un simple prolongement du

⁶⁴ TA, p. 68.

projet de Heidegger. C'est que Gadamer ne se propose pas de reprendre comme tel le projet d'une analytique du *Dasein* tel que développé à l'époque d'*Être et temps*. Cependant, il est certain que ce projet a eu un impact déterminant sur Gadamer. Robert J. Dostal retrouve chez Gadamer, les grandes orientations du projet phénoménologie d'*Être et temps* et une même rupture avec le projet phénoménologique de Husserl :

« In short, Gadamer's philosophical hermeneutic is transcendental and phenomenological in much the same sense as the fundamental ontology of Heidegger's Being and Time. This is a phenomenology that abjures the absolute, does not have a place for a transcendental ego, does not provide a treatment of philosophical method (Methodenlehre) except indirectly, and does not work toward a final foundation (Letztbegründung). These four characteristics importantly characterize the transcendental phenomenology of Edmund Husserl. Gadamer thereby avoids setting his project within a Husserlian framework. Yet, like Heidegger's early work, Gadamer's philosophical hermeneutics importantly and explicitly presupposes some of the accomplishments and concepts of Husserl's work⁶⁵ ».

Malgré ces grandes orientations partagées avec Heidegger, Gadamer ne poursuivra pas inlassablement l'unique étoile qui éclaire tout le cheminement de Heidegger, soit la question du sens de l'être. En ce sens, son herméneutique n'ambitionne pas d'opérer une vaste destruction de l'histoire de la métaphysique permettant de dégager une nouvelle intelligence de l'être. Et pourtant, il ne fait aucun doute que l'herméneutique de Gadamer et sa conception du langage s'inscrivent effectivement dans le sillage du chemin de pensée ouvert par Heidegger. Mais en quel sens?

D'abord, comme nous l'avons dit, il est évident que Gadamer hérite de la notion d'herméneutique elle-même, qui à partir de Heidegger se trouve placée au cœur de la réflexion philosophique. De ce nouveau questionnement herméneutique, Gadamer retiendra entre autres ce déplacement fondamental de la question herméneutique sur le terrain de l'ontologie. Dans ce contexte, les phénomènes du comprendre et de

⁶⁵ Robert J. Dostal. « *Gadamer's Relation to Heidegger and Phenomenology* », in R.J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge U.P., 2002, p. 252.

l'interpréter cessent de se présenter d'abord comme des modes particuliers de connaissance, pour être pensés plus radicalement comme des modes d'être. La découverte de Heidegger était que le *Dasein* est fondamentalement un être de compréhension et d'interprétation, c'est-à-dire que le comprendre et l'interpréter jouent un rôle fondamental, et non secondaire, dans la constitution de notre être-au-monde. La fraîcheur de cette découverte est exposée dans *Vérité et méthode* :

« La *compréhension* n'est pas un idéal de l'expérience humaine auquel, comme chez Dilthey, l'esprit se résignerait en sa vieillesse; elle n'est pas non plus, comme chez Husserl, un ultime idéal de méthode pour la philosophie qui s'opposerait à la naïveté du "vivre-au-jour-le-jour", elle est, au contraire, *la forme d'accomplissement originnaire du Dasein* qui est un être-au-monde. Avant toute différenciation de la compréhension dans les diverses branches de l'intérêt pragmatique ou théorique, la compréhension est le mode d'être du *Dasein* dans la mesure où il est pouvoir-être et "possibilité"⁶⁶ ».

C'est sur les bases de cette découverte que Gadamer voit la possibilité de dépasser les problèmes et apories de l'herméneutique romantique et de l'historicisme, pour tracer les grandes lignes de sa théorie de l'expérience herméneutique, telle qu'on la retrouve dans la seconde partie de *Vérité et méthode*. Les résultats de l'analytique du *Dasein* développée dans *Être et temps* constituent, ici, un acquis important permettant à Gadamer de proposer une nouvelle intelligence du cercle herméneutique et de l'historicité de la compréhension. Cependant, si l'influence de Heidegger ressort expressément de la seconde partie de *Vérité et méthode*, c'est avec un certain étonnement qu'on remarque que les références explicites à Heidegger jouent un rôle plutôt secondaire dans la construction de l'argument de la troisième partie, qui propose pourtant un « tournant ontologique de l'herméneutique sous la conduite du langage ». Ce serait toutefois une erreur d'y voir une influence moindre de Heidegger sur ces questions. Au contraire,

⁶⁶ VM, p. 280 [264] (Gadamer souligne).

l'éclipse de la pensée de Heidegger, du moins pour ce qui est des références explicites, ne fait que cacher en surface une forte influence souterraine. En ce sens, nous aimerions montrer comment la conception gadamérienne du langage s'inscrit sans conteste dans une grande continuité avec l'œuvre de Heidegger.

Cette continuité est particulièrement prégnante dans la thèse centrale de la troisième partie de *Vérité et méthode* selon laquelle « l'être qui peut être compris est langage⁶⁷ ». Cette thèse, qui établit un rapport étroit entre l'être et le langage, est d'une proximité manifeste avec les travaux plus tardifs de Heidegger, soit les œuvres des années 40-50. Il convient plus particulièrement de la mettre en parallèle avec la *Lettre sur l'humanisme* (1946), notamment avec le passage dans lequel Heidegger affirme : « Le langage est la maison de l'Être. Dans son abri, habite l'homme. Les penseurs et les poètes sont ceux qui veillent sur cet abri. Leur veille est l'accomplissement de la révélabilité de l'Être, en tant que par leur dire ils portent au langage cette révélabilité et la conservent dans le langage⁶⁸ ». Voyons comment une lecture attentive de ce passage, permet de jeter un éclairage sur ce qui rapproche les pensées de Heidegger et Gadamer.

D'abord, que le langage soit la maison de l'être, qu'il soit le lieu où nous faisons l'expérience de l'être, cela ressort clairement de la troisième partie de *Vérité et méthode*. Le principal objectif de Gadamer y est d'éveiller une intelligence plus radicale du langage dans sa proximité à l'être, contre un certain oubli du langage au sein de la tradition philosophique occidentale. Cet oubli serait essentiellement attribuable à une vision réductrice du langage, notamment manifeste dans la conception instrumentaliste du langage, qui réduit le langage au statut d'un simple outil pour la pensée. Contre cette

⁶⁷ VM, p. 500 [478] (traduction légèrement modifiée) : « *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache* ». Pour notre lecture de cette thèse : cf. *infra*, chapitre 5, section 3.

⁶⁸ Heidegger. « Lettre sur l'humanisme » in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, Tel, 2002, pp. 67-8.

vision réductrice, Gadamer fait valoir l'héritage de Humboldt, et plus implicitement celui de Heidegger, en dégageant le lien fondamental existant entre le fait de posséder une langue et celui d'avoir un monde. Gadamer écrit :

« La langue ne se réduit pas à une des facultés dont est équipé l'homme qui est au monde, c'est sur elle que repose, c'est en elle que se montre le fait que les hommes ont *un monde*. [...] Non seulement le monde n'est monde que dans la mesure où il s'exprime en une langue, mais la langue, elle, n'a sa véritable existence que dans le fait que le monde se donne présence (*darstellt*) en elle. Le caractère originellement humain de la langue signifie donc en même temps le caractère originellement langagier de l'être-au-monde.⁶⁹ »

Autrement dit, si nous avons un monde (*Welt*) à proprement parler, et non pas seulement un environnement (*Umwelt*), comme ce serait le cas pour les plantes et les animaux, c'est puisque nous avons le langage. C'est en suivant le fil conducteur de cette relation essentielle entre monde et langage que Gadamer met en lumière la constitution langagière de notre être-au-monde, la dimension langagière impliquée dans toute expérience herméneutique de compréhension, ainsi que la portée référentielle du langage. Cette première mise en relation entre monde et langage permet, dans l'économie de *Vérité et méthode*, de préparer le terrain pour l'affirmation de la relation indissociable entre langage et expérience et, finalement, entre langage et être. La thèse ontologique de Gadamer selon laquelle « l'être qui peut être compris est langage », signifie d'abord et avant tout que c'est en langage que toute compréhension de l'être s'articule. Autrement dit, l'être se présente à nous en langage, c'est-à-dire qu'il trouve dans le langage son mode de présentation privilégié, voire unique. Que, comme l'affirme Heidegger, le langage soit la maison de l'être, cela signifie que c'est grâce au langage que nous séjournons auprès de l'être, que nous faisons l'expérience de l'être. Le langage est le lieu de notre séjour dans l'être et ce grâce à quoi l'être se prête à une certaine compréhension.

⁶⁹ VM, p. 467 [446-7] (Gadamer souligne).

Toutefois, il faut le souligner, jamais ce séjour dans la proximité de l'être et du langage ne se résout en une parfaite tranquillité paisible où l'être se trouverait capturé de façon permanente dans le langage. Au contraire, comme l'écrit Heidegger dans l'extrait cité précédemment, il faut constamment veiller sur l'abri. Chez Heidegger, cela signifie que les penseurs et les poètes portent attention à la manifestation de l'être dans le langage, à cette capacité du langage à accueillir l'être. Pour le lecteur de ces penseurs et de ces poètes, il s'agit d'être à l'écoute de l'être qui résonne dans leur dire. Chez Gadamer également, notre séjour auprès de l'être dans le langage relève d'un certain travail de veille, d'une écoute attentive, voire d'une certaine lutte avec les mots. Le langage est certes le lieu de notre séjour, un espace d'appartenance et de familiarité, mais ce n'est jamais le lieu figé d'une présence permanente de l'être dans le langage. Au contraire, cela demande toujours un effort herméneutique pour retrouver le « langage de l'être » ou le « langage des choses » derrière nos discours, c'est-à-dire un effort de compréhension visant à trouver les mots justes, les mots parlants, pour dire l'être ou la chose. Chercher à surmonter l'insuffisance de notre compréhension, signifie chercher à repousser les limites de notre langage, trouver un langage plus adéquat. L'expérience de la finitude, sur laquelle insistent Heidegger et Gadamer, se traduit dans la dimension langagière par le fait qu'il y a toujours plus à dire que ce que nous arrivons à énoncer. La contrepartie de cette expérience de finitude est celle du vouloir-dire infini, qui par-delà les limites actuelles de notre langage, motive la recherche de nouveaux discours possibles. C'est ce que Gadamer désigne comme étant la « structure spéculative du langage⁷⁰ ». En fait, il convient de dire que toute la conception gadamérienne du langage s'articule dans cette tension entre, d'une part, le pôle de la familiarité dans le langage, de

⁷⁰ Cf. VM, pp. 481-499 [460-478].

notre appartenance au langage, de cette capacité du langage à dire l'expérience et, d'autre part, le pôle de notre finitude, de l'insuffisance de nos discours, des limites de notre langage⁷¹.

Cette recherche du mot juste, cette lutte avec le langage, nul doute que Gadamer la retrouvait non seulement dans le dire des poètes (comme Paul Celan⁷²), mais aussi dans les chemins de pensée de Heidegger lui-même. De fait, dans ses commentaires et souvenirs de Heidegger, Gadamer souligne à plusieurs reprises la force d'expression mobilisée par ce penseur, cette capacité très rare à rendre les phénomènes parlants comme pour la première fois, loin des recouvrements du langage d'école. Mais, à chaque fois, Gadamer rappelle également la « pénurie de langage » (*Sprachnot*) avec laquelle devait combattre cette pensée en lutte contre l'oubli de l'être. Gadamer en déduit : « Il est peut-être inévitable que le langage de ce penseur qui s'efforce de susciter un réveil de l'oubli de l'être, afin de penser ce qui seul mérite d'être pensé, n'apparaisse souvent que comme un balbutiement tourmenté.⁷³ » La conclusion de Gadamer est que les deux luttes vont de pair. « L'être qui peut être compris est langage » indique que toute recherche d'une compréhension nouvelle ou plus adéquate implique nécessairement un travail sur le langage, la recherche d'un langage parlant. Quand le phénomène est particulièrement difficile à cerner ou qu'il est recouvert par des couches épaisses de discours sclérosés ou

⁷¹ Jean Grondin a bien souligné cette tension chez Gadamer : « Le langage se présente et se vit bel et bien sur le mode de l'être-chez-soi, de la familiarité et de la tonifiante intelligence. Cela ne fait aucun doute et nous avons besoin d'un tel langage et d'une telle urbanité. Que serions-nous sans la civilité du langage? Le langage est le plus intime chez-soi que nous connaissions, voire le seul. Mais d'où vient cet être-chez-soi, sinon d'une non-familiarité plus fondamentale, d'une résistance de l'être au langage? C'est parce que la finitude est totale qu'elle doit aussi oublier sa dérélition. Le refuge du langage reste un asile. C'est ainsi que l'universalité de la dimension langagière découle en fait des limites du langage dans la perspective d'une herméneutique de la finitude ». J. Grondin. *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, La nuit surveillée, 1999, pp. 189-190.

⁷² Cf. Gadamer. *Qui suis-je et qui es-tu? Commentaire de Cristaux de souffle de Paul Celan*, Arles, Actes sud, 1987; « *Sinn und Sinnverhüllung bei Paul Celan* » (1975) et « *Phänomenologischer und semantischer Zugang zu Celan* » (1991), GW9, pp. 452-460 et pp. 461-469.

⁷³ CH, p. 45; GW3, p. 194.

de bavardages accumulés, le difficile travail de compréhension semble parfois se heurter à l'absence des mots justes, des mots qui ne trahissent pas la chose. Cependant, il ne s'agit jamais de « sortir » du langage, pour accéder à une compréhension plus directe. Atteindre une meilleure compréhension implique nécessairement la découverte d'un meilleur langage.

Cette expérience du langage, ici décrite, n'est toutefois pas quelque chose d'aussi exceptionnel que le suggère le cheminement d'un poète comme Celan ou d'un penseur comme Heidegger. Au contraire, Gadamer soutient que cette recherche d'un langage adéquat est constitutive de tout véritable travail de compréhension. En ce sens, elle est le lot de tout penseur, voire de tout homme :

« Nous nous trouvons, en effet, dans une tension constante entre ce que nous tentons de dire et ce que nous n'arrivons pas à dire de manière adéquate. C'est que *la pénurie de langage est constitutive de l'homme*. C'est en elle que tout penseur authentique, qui ne peut pas laisser tomber l'effort du concept, est appelé à avancer⁷⁴ ».

Ainsi il revient à chaque homme qui s'interroge ou qui cherche à comprendre quelque chose, de faire l'expérience de cette tension entre la mise en langage de notre expérience et ce qui constamment se dérobe au discours. Cette expérience est le lot de chacun, bien qu'elle se porte plus particulièrement à la parole comme telle dans l'œuvre des poètes et des penseurs.

Pour bien comprendre cette tension du langage et de l'être, le texte de Heidegger le plus marquant aux yeux de Gadamer est assurément « L'origine de l'œuvre d'art » (1935/6)⁷⁵. Ce texte s'avère, en fait, plus déterminant pour lui que les textes rassemblés

⁷⁴ CH, p. 227; GW3, p. 382 (nous soulignons).

⁷⁵ Sur l'importance décisive de ce texte sur la pensée de Gadamer, voir Richard E. Palmer. « *Two Contrasting Heideggerian Elements in Gadamer's Philosophical Hermeneutics* », in J. Malpas & S. Zabala (ed.). *Consequences of Hermeneutics. Fifty Years After Gadamer's Truth and Method*, Evanston, Northwestern University Press, 2010, pp. 121-131.

dans *Acheminement vers la parole* (1959), ou du moins Gadamer nous invite-t-il à lire ces textes tardifs à lumière de celui-là. Comme en témoigne « La vérité de l'œuvre d'art » (1960), Gadamer voit émerger dans le texte de Heidegger quelque chose de profondément nouveau et qui sera décisif pour la suite des choses. La grande nouveauté, dit Gadamer, ne tient pas seulement au fait qu'il choisisse de parler de l'art : « La réelle sensation de la nouvelle tentative de pensée de Heidegger tenait plutôt à la conceptualité inouïe et surprenante qui osait s'élever autour de ce thème⁷⁶ ». Cette conceptualité inouïe est celle de l'articulation nouvelle entre « monde » (*Welt*) et « terre » (*Erde*), inspirée de la poésie de Hölderlin. Cette articulation permettrait de caractériser le mode d'être de l'œuvre d'art comme un combat, une « tension dialectique » pourrions-nous dire, entre monde et terre, c'est-à-dire entre l'ouverture ou le déploiement d'un monde et sa fermeture ou son recèlement. Comme l'explique Gadamer, la vérité de l'œuvre d'art se présente toujours selon Heidegger dans ce jeu ou ce combat entre dé-voilement et voilement, entre dé-couvrement et re-couvrement. Dans l'expérience de l'art, nous faisons l'expérience d'un sens qui à la fois se donne et se retire, qui s'avance et nous échappe, qui s'impose à nous, mais avec une profondeur insondable.

Or, cette expérience a quelque chose d'exemplaire pour Heidegger et Gadamer. Comme l'affirme Gadamer, cette description phénoménologique de l'œuvre d'art « ouvre ainsi des perspectives qui annoncent déjà le cours ultérieur du chemin de pensée de Heidegger⁷⁷ » : soit une réflexion renouvelée sur la notion de chose (*Ding*), mais surtout une nouvelle intelligence du langage et du dire des poètes. C'est que la poésie joue un

⁷⁶ CH, p. 116; GW3, p. 252.

⁷⁷ CH, p. 126; GW3, p. 260.

rôle central dans la conception heideggérienne du langage et de l'art. Gadamer explique bien pourquoi :

« Heidegger soutient, en effet, avec insistance que l'essence de l'art est la poésie. Il veut dire par là que ce qui constitue l'essence de l'art, ce n'est pas la mise en forme de ce qui est déjà pré-formé, ni la copie de l'étant déjà existant, mais le projet en vertu duquel quelque chose d'inouï apparaît comme vrai : l'essence de l'événement de vérité qui s'accomplit dans l'œuvre d'art tient à "l'ouverture d'un espace libre"⁷⁸ ».

Ce serait donc dans la poésie que nous pourrions faire l'expérience privilégiée de ce qui constitue l'essence même de l'art, comme événement de vérité et ouverture d'un monde. C'est pourquoi, on pourrait dire de toute œuvre d'art qu'elle possède une dimension poétique. En contrepartie, la poésie se distingue des autres arts par son travail sur les mots et la langue : le poème surgit toujours sur le fond d'une ouverture préalable constituée par le passé de la langue dans laquelle il est écrit. Le poète ne crée pas à partir de couleurs, de pierres ou de notes, mais à partir des mots, de la langue, ce qui signifie qu'il travaille à partir de l'élément qui forme notre ouverture fondamentale au monde et à l'être. Le projet poétique est donc toujours déjà précédé par le travail et la vie passée qui imprègnent toute langue. Comme le note Gadamer : « En vérité, l'activité poétique se trouve ici comme scindée en deux phases : en un projet qui a toujours-déjà eu lieu là où il y a langage, et en un second projet qui permet à la nouvelle création poétique de naître du premier projet.⁷⁹ » Ainsi le travail poétique sur le langage, visant à présenter la chose ou l'être de façon inédite et parlante, survient toujours sur le fond du travail préalable de toute langue sur elle-même, dans la recherche des mots pour dire les choses ou l'être. L'œuvre poétique est toujours précédée par « l'œuvrer » de la langue elle-même, le déploiement d'une ouverture et dès lors d'un séjour possible auprès de l'être. D'où la

⁷⁸ CH, p. 126; GW3, p. 261.

⁷⁹ CH, p. 127; GW3, p. 261.

conclusion de Gadamer : « L'œuvre du *langage* est la poésie la plus originaire de l'être. La pensée qui pense tout art comme poésie et qui découvre l'être langagier de l'œuvre d'art est elle-même en route vers le langage⁸⁰ ».

La pensée, qui part de l'expérience de l'œuvre d'art pour remonter vers le dire poétique et le langage en général, retrouve dans notre séjour dans le langage le même jeu entre terre et monde, entre voilement et dé-voilement, d'abord découvert dans l'œuvre d'art. Cela signifie pour Heidegger que le langage est le lieu où l'être à la fois se présente et se retire, la possibilité d'un dévoilement de l'être, mais toujours aussi, et conjointement, celle d'un certain recouvrement. La *Lettre sur l'humanisme* offrait déjà une formulation de cette nouvelle intelligence de l'essence du langage, pensé dans sa proximité et sa distance à l'être :

« Le langage, en son essence, n'est pas le moyen pour un organisme de s'extérioriser, non plus que l'expression d'un être vivant. On ne saurait jamais non plus, pour cette raison, le penser d'une manière conforme à son essence, partant de sa valeur de signe, pas même peut-être de sa valeur de signification. Le langage est la venue à la fois éclaircissante et celante de l'Être lui-même⁸¹ ».

Que le langage soit le lieu d'une éclaircie dans l'être, mais toujours accompagnée d'une part d'ombre, c'est là une thèse de Heidegger qui trouve un écho important chez Gadamer. Chez ce dernier, cela se traduit par la tension que nous avons exposée entre le pôle de la familiarité dans le langage, de la capacité essentielle du langage à nous présenter l'être ou le monde, et le pôle de la finitude et des limites de nos discours. Chaque énoncé met en lumière quelque chose, présente un aspect de la chose, mais il ne peut le faire qu'en laissant, inévitablement, certains éléments dans l'ombre. Tout énoncé dévoile quelque chose, mais en laissant voilées bien d'autres choses. C'est pourquoi

⁸⁰ CH, p. 127; GW3, p. 261 (Gadamer souligne).

⁸¹ Heidegger. *op. cit.*, p. 83.

Gadamer soutient que tout dire, toujours limité et fini, émerge sur le fond d'une multitude de non-dits et est motivé par un vouloir-dire infini.

La grande proximité de Heidegger et Gadamer sur la question du langage connaît néanmoins une limite qu'il importe de souligner, car elle permet d'indiquer l'originalité de la pensée de Gadamer. Le différend ressort d'un désaccord sur la lecture de Platon et de l'histoire de la métaphysique. Il s'agit d'une des rares critiques de Gadamer ouvertement adressées à Heidegger. Dans son texte tout simplement intitulé « Platon » (1976), Gadamer reproche à Heidegger d'avoir suivi trop unilatéralement la critique aristotélicienne de la théorie platonicienne des idées, en voyant chez Platon l'initiateur de la métaphysique occidentale et de son oubli de la question de l'être. Gadamer se demande s'il ne s'agit pas d'une lecture trop réductrice qui méconnaîtrait des aspects essentiels de la pensée platonicienne, notamment la spécificité de l'approche dialectique mise en œuvre dans les dialogues. Contre cette lecture, Gadamer entend faire valoir l'importance de la dialectique platonicienne comme modèle pour l'herméneutique, en tant que pensée du dialogue⁸². Le rôle central et fondamental accordé au dialogue dans l'herméneutique de Gadamer, constitue la plus importante différence de sa conception du langage par rapport à l'héritage heideggérien. Selon Gadamer, la vie du langage est d'abord et avant tout dialogue. C'est dans le dialogue qu'une langue se développe, qu'elle se transforme, mais aussi qu'elle dépasse les formes figées et sclérosées qui ne sont plus parlantes. Ainsi, notre séjour dans le langage est un constant dialogue avec nos proches, les membres de notre communauté et nos contemporains, en vue d'une meilleure compréhension. Le dialogue est également la possibilité d'accueillir, d'interroger et de

⁸² Sur la dialectique platonicienne comme modèle pour l'herméneutique : cf. VM, pp. 385-393 [368-375]. Sur l'importance du modèle du dialogue pour l'herméneutique : cf. *infra*, chapitre 3, section 2.

mieux comprendre ce qui nous est étranger. C'est, plus encore, tout notre rapport aux textes qui est dialogue : la lecture du dire des poètes ou des penseurs n'est jamais l'écoute passive d'un monologue, car dès lors que l'on réfléchit sur un texte ou à partir d'un texte, un dialogue s'installe dans lequel le texte nous questionne et nous offre des réponses, tout comme nous questionnons le texte et cherchons à y répondre. En fait, suivant Platon, la thèse de Gadamer est que la pensée est fondamentalement un dialogue de l'âme avec elle-même ou avec autrui.

C'est à partir de cette importance du dialogue que l'on peut comprendre un autre désaccord de Gadamer avec Heidegger concernant le « langage de la métaphysique ». Cette fois, Gadamer met en doute la pertinence de postuler, comme le fait Heidegger dans son vaste travail de destruction de la métaphysique occidentale, quelque chose de tel qu'un « langage de la métaphysique ». Il ne s'agit pas de contester la possibilité qu'au cours de l'histoire de la métaphysique, certains concepts ou certaines formules langagières en viennent à se figer et à se scléroser dans un langage scolaire ou dogmatique, mais Gadamer se demande si cela est suffisant pour rattacher le mode de pensée métaphysique à notre langage. Le langage ne contient-il pas en lui-même, dans le dialogue de la pensée, la possibilité de dépasser ses formes scolaires et recouvrantes?

Gadamer écrit :

« Le langage n'est-il pas toujours le langage de l'être-chez-soi et le processus par lequel nous en venons à nous sentir chez nous dans le monde? Et cela ne veut-il pas dire que le langage ne connaît aucune limite et n'échoue jamais puisqu'il met à notre disposition des possibilités d'expression infinies? C'est ici que s'ouvre la dimension herméneutique, qui confirme son infinité intrinsèque dans le discours qui se produit dans le dialogue⁸³ ».

⁸³ « Le langage de la métaphysique » (1968), *in* CH, p. 99; GW3, pp. 236-7.

Il y a toujours dans le langage, soutient Gadamer, la possibilité de questionner et de critiquer les pré-schématismes et pré-conceptualités héritées, au nom d'un langage plus adéquat. La tâche herméneutique de la pensée est précisément cette recherche d'un langage plus juste, permettant de dire le monde ou l'être, en dépassant les discours usés ou recouvrants. Cela passe nécessairement par un travail de « destruction », dans lequel il s'agit « de reconduire les figures conceptuelles sclérosées à leurs expériences originaires de pensée afin de les rendre à nouveau parlantes⁸⁴ ». Mais cela signifie, insiste Gadamer, qu'il s'agit de retrouver le dialogue vivant constitutif du langage, puiser dans les richesses et le pouvoir d'évocation des mots, en vue d'une meilleure compréhension ou d'une compréhension différente.

On peut donc retracer entre Gadamer et Heidegger certains désaccords, mais seulement sur le fond d'une proximité plus fondamentale. La chose se présente différemment chez Paul Ricœur. Comme nous l'avons vu, Ricœur accorde une très grande importance à la phénoménologie husserlienne, mais il faut reconnaître qu'il n'a pas pour autant négligé la pensée de Heidegger. Seulement, son approche est beaucoup plus ambivalente à l'endroit de Heidegger que ne l'est celle de Gadamer, dans la mesure où son intérêt pour cette pensée est toujours teinté d'une certaine méfiance ou d'un certain soupçon. En fait, chez lui, presque toute référence ou tout emprunt à Heidegger s'accompagnent de commentaires critiques.

Au plan du langage, le principal intérêt de Ricœur pour cette pensée porte sur le prolongement de la thèse husserlienne du caractère dérivé des significations de l'ordre linguistique dans la pensée de Heidegger. Il faut se rappeler qu'il s'agit là, selon Ricœur,

⁸⁴ « Déconstruction et herméneutique » (1988), *in* PH, p. 164; GW10, p. 145.

de « la plus importante présupposition phénoménologique de l'herméneutique⁸⁵ ». Nous avons vu que, chez Husserl, cette thèse affirme essentiellement le caractère subordonné du langage par rapport à l'expérience. Dans le contexte d'*Être et temps*, elle signifie que l'ordre des énoncés propositionnels, qui occupe la logique des énoncés, est toujours dérivé par rapport aux structures existentielles fondamentales de notre être-au-monde telles que mises au jour dans l'analytique du *Dasein*. Comme aime le souligner Ricœur, la question du langage proprement dit, n'arrive que très tard dans le texte d'*Être et temps*, soit seulement à partir du § 33⁸⁶. Cela ne serait pas un défaut, mais plutôt une indication importante du fait que le langage doit être compris à partir de structures plus originaires explorées dans les paragraphes antérieurs. En fait, Heidegger n'aborde le langage qu'après avoir mis au jour la triple structure existentielle formée par le sentiment de la situation ou la tonalité (*Befindlichkeit*), le comprendre (*Verstehen*) et le discours (*Rede*). Plus précisément, c'est dans le cadre de l'analyse de l'interprétation ou de l'explicitation (*Auslegung*)⁸⁷, qui fait suite à celle du comprendre, qu'apparaît pour la première fois la question du langage. La thèse de Heidegger y est alors que l'énoncé forme un mode second de l'explicitation.

Mais que signifie ici la notion d'énoncé (*Aussage*)? Heidegger lui reconnaît trois significations interdépendantes. La notion d'énoncé désigne d'abord la mise en évidence d'un étant à partir de lui-même. L'énoncé dit l'étant, c'est-à-dire qu'il met en lumière un étant, qu'il fait voir la chose. Par exemple, je mets en évidence le bateau qui arrive au

⁸⁵ TA, p. 67.

⁸⁶ Cependant, une théorie du signe, au sens large, est déjà esquissée dès les §§ 17-18, dans l'analyse de l'être-au-monde et de la mondanité du monde.

⁸⁷ La lecture de Ricœur varie, car elle insiste tantôt sur l'interpréter (*Auslegen*), tantôt sur le discours (*Rede*), comme troisième structure existentielle. Cf. TA, p. 66 et pp. 101-104; voir aussi son *Cours sur l'herméneutique*, Université catholique de Louvain, Polycopié, 1971-72, pp. 106-110. Il nous paraît plus conforme au texte d'*Être et temps* de poser le discours comme troisième moment, cooriginnaire à l'affection et au comprendre.

port à l'aide d'un énoncé qui indique la venue du bateau. Mais l'énoncé se comprend également comme prédication, soit en tant qu'attribution de prédicat à un sujet, de façon à le déterminer. L'acte de prédication repose sur la mise en évidence. J'attribue des prédicats au bateau que je mets en évidence. Par exemple : « Ce bateau est énorme ». Par la prédication, notre regard se tourne vers certains aspects de la chose qui se présente à nous. Finalement, l'énoncé constitue un mode de communication. C'est par l'énoncé que je peux dire quelque chose à autrui sur un étant ou une chose particulière que la prédication me permet de cerner et de décrire. En somme, l'énoncé constitue « une mise en évidence communicativement déterminante⁸⁸ », ou un dire quelque chose (prédication) à quelqu'un (communication) à propos de quelque chose (mise en évidence).

Or la thèse de Heidegger est que l'énoncé ne saurait être compris adéquatement uniquement à partir de cette seule définition. Il faut mettre au jour ce qui est toujours déjà présupposé par l'énoncé, soit notre être-au-monde et le fait d'être déjà en contact avec les choses sur lesquelles nous énonçons différentes choses. D'où la nécessité d'étudier la situation du *Dasein* dans l'existence et son mode d'être en tant qu'être de compréhension. C'est puisque le *Dasein* est toujours déjà plongé dans l'être-au-monde et que la compréhension est un mode fondamental de son existence, que le *Dasein* peut formuler des énoncés à propos de son expérience. Ainsi, l'herméneutique de Heidegger nous invite à retrouver l'enracinement de l'énoncé dans la compréhension et l'explicitation, qui, selon *Être et temps*, impliqueraient toujours la triple structure d'anticipation décrite aux §§ 31-2 : « L'énoncé, comme l'explicitation en général, a nécessairement ses fondements existentiels dans la pré-acquisition, la pré-vision et la pré-saisie.⁸⁹ » Ce sur quoi veut

⁸⁸ Heidegger. *Être et temps*, tr. Martineau, hors commerce, 1985, § 33, p. 126 [156].

⁸⁹ *Ibid.*, § 33, p. 127 [157]. Traduction légèrement modifiée.

insister Heidegger, c'est sur le fait que les énoncés propositionnels, qui sont des cas exemplaires pour la logique, sont en réalité des formes dérivées par rapport à notre expérience plus originaire du monde et la compréhension que nous en avons. C'est ici qu'intervient l'exemple célèbre du marteau. Imaginons qu'un ouvrier travaille avec des outils et qu'un marteau lui apparaît trop pesant pour la tâche à réaliser. La réaction spontanée de l'ouvrier affairé ne sera pas de prendre une distance objectivante par rapport au marteau pour formuler un énoncé théorique du type : « Le marteau est trop lourd pour effectuer le travail X ». Non, dit Heidegger, l'ouvrier affairé aura plutôt tout simplement tendance à changer immédiatement d'outil, peut-être en disant quelque chose comme « Trop lourd! » ou « Non pas celui-là! ». Heidegger en conclut :

« L'accomplissement originaire de l'explicitation ne réside pas dans une proposition énonciative théorique, mais dans la mise à l'écart ou le remplacement circon-spect et préoccupé de l'outil de travail inapproprié, sans qu'il y ait pour cela à "perdre un mot". Du défaut de mots, il ne faut pas conclure au défaut de l'explicitation⁹⁰ ».

En d'autres termes, cela signifie que l'explicitation est plus originaire que l'énoncé théorique, qu'au plan même de l'explicitation, la chose se présente à nous comme étant telle ou telle, sans qu'il soit nécessaire de faire le détour par un énoncé théorique en tant que tel. Comme le révèle l'exemple, le marteau peut simplement s'avérer comme étant trop lourd dans l'affairement du travail à réaliser. Or, selon Heidegger, tout énoncé visant à présenter une chose *comme* étant de telle ou telle manière – le « comme » apophantique – se trouve toujours précédé par une certaine appréhension ou compréhension plus originaire de la chose dans laquelle la chose se présente déjà *comme* étant de telle ou telle façon – selon le « comme » existential-herméneutique. Ce qui est premier ce n'est pas le jugement apophantique, mais notre rapport à la chose mis au jour à partir des structures

⁹⁰ *Ibid.*, § 33, p. 127 [157].

existentielles fondamentales de notre être-au-monde. C'est en ce sens que l'énoncé forme un mode second ou dérivé par rapport au comprendre et à l'explicitier.

Après avoir analysé ces développements, Ricœur se montre particulièrement attentif au prolongement de cette réflexion sur le langage, alors que Heidegger introduit les thèmes de la parole et du dire au § 34. De même que l'énoncé s'enracine dans les structures existentielles du comprendre et de l'explicitier, la prise de parole (*sprechen*) doit être comprise à partir de la structure du dire (*reden*), ou comme l'écrit Heidegger : « *Das existenzial-ontologische Fundament der Sprache ist die Rede*⁹¹ ». Le fondement ontologico-existential de la parole est le discours. À nouveau, il s'agit de résister à la tendance naturelle à réduire l'étendue du phénomène du dire à la simple verbalisation d'un énoncé propositionnel. Comme Ricœur le souligne : « Le dire a une amplitude que l'on ne peut rejoindre que par une énumération ouverte : dire c'est : acquiescer, décliner, sommer, avertir, etc.; cette énumération vise à empêcher le dire de se refermer sur l'énoncé.⁹² » Non seulement le dire ne se laisse pas réduire au simple énoncé logique, mais il ne se laisse pas non plus réduire à la vocalisation. C'est pourquoi l'étude heideggérienne du dire et de la parole se tourne d'abord vers le silence et l'entendre. Garder le silence, se taire, est parfois une façon de dire quelque chose, la voie pour une meilleure compréhension, ou une façon de lutter contre le bruit assourdissant du bavardage. Le véritable silence ne signifie pas l'absence de paroles, mais au contraire un mode authentique du dire. Mais, plus encore, Heidegger voit dans l'entendre une possibilité fondamentale constitutive de la parole, ou comme l'explique Ricœur : « Pour Heidegger, quelque chose précède le parler, c'est l'écouter. Comprendre, c'est entendre.

⁹¹ *Ibid.*, § 34, p. 129 [160].

⁹² *Cours sur l'herméneutique*, Université catholique de Louvain, 1971-72, p. 117.

Autrement dit, mon premier rapport à la parole n'est pas que je la produis, mais que je la reçois⁹³ ». L'entendre indique ici l'ouverture fondamentale du *Dasein* au monde et à autrui. L'entendre constitue la possibilité existentielle de toute écoute d'une parole, d'une musique, ou de sons.

Il importe d'ajouter à ces remarques une précision que Ricœur n'apporte malheureusement pas et qui laisse place à une certaine ambiguïté. Elle concerne le statut du langage en général par rapport à celui de la forme plus spécifique de l'énoncé propositionnel. L'ambiguïté réside dans le fait que Ricœur évoque aussi bien le caractère dérivé des énoncés propositionnels, que celui du langage en général. En soulignant le fait que la question du langage n'arrive que tardivement dans l'argumentaire d'*Être et temps*, Ricœur semble suggérer que le langage lui-même n'aurait qu'un statut dérivé par rapport aux structures existentielles qui le précèdent dans l'ordre d'exposition. Or, cela n'est vrai que pour la forme particulière de l'énoncé propositionnel et non pour le langage en général. Que la question du langage ne surgisse qu'à partir du § 33 n'implique pas nécessairement que l'être-au-monde du *Dasein* décrit dans les paragraphes antérieurs était parfaitement non-langagier. Ricœur paraît ici trompé par l'ordre d'exposition. En réalité, cet être-au-monde se déploie toujours déjà dans l'horizon du langage qui cependant ne devient thématique que plus tardivement⁹⁴.

L'attitude de Ricœur par rapport aux analyses d'*Être et temps* est également marquée par une ambivalence. Si, d'une part, il souligne clairement l'importance de cette approche phénoménologique pour l'herméneutique, Ricœur ne se montre pas prêt à en suivre toutes les conséquences. Il en souligne très fortement les limites :

⁹³ *Ibid.*, p. 118.

⁹⁴ Comme nous le verrons, le même correctif doit être appliqué à la lecture ricœurienne de *Vérité et méthode* : cf. *infra*, chapitre 2, section 3.

« Les conséquences méthodologiques sont considérables. La linguistique, la sémiologie, la philosophie du langage se tiennent inéluctablement au niveau du parler et n'atteignent pas celui du dire. En ce sens, la philosophie fondamentale n'améliore pas plus la linguistique qu'elle n'ajoute à l'exégèse. La linguistique est la forme terminale d'un isolement hypostasié du parler humain, qui commence avec le *logos* comme logique et la théorie des énoncés et des significations⁹⁵ ».

On retrouve derrière ces conclusions, le principal problème que Ricœur reconnaît à l'approche heideggérienne : en empruntant la « voie courte », Heidegger couperait la réflexion philosophique fondamentale sur l'ontologie du questionnement épistémologique et d'un possible dialogue avec les différentes disciplines des sciences humaines. Dans ce contexte particulier, cela signifie que la recherche de Heidegger visant à penser le langage à partir de l'être et de l'analytique du *Dasein*, se veut une pensée radicale sur le langage, qui n'a rien à apprendre d'une quelconque linguistique ou d'une philosophie du langage, puisqu'elles présupposent toujours une certaine conception non-questionnée de l'être du langage. Seul un questionnement radical sur le langage serait à même de mettre au jour le caractère second de l'ordre des énoncés par rapport à la triple structure existentielle de la situation, du comprendre et de l'explicitier, ainsi que de dévoiler l'enracinement de la parole dans le discours. Dans le contexte d'*Être et temps*, la question du langage n'apparaît donc dans toute sa radicalité qu'à partir du renouveau de la question ontologique et de son orientation sur le *Dasein*. Or, selon Ricœur, pareille démarche ne saurait être désignée comme étant une « philosophie du langage » à proprement parler :

« La philosophie de Heidegger – tout au moins celle de *Sein und Zeit* – est si peu une philosophie du langage que la question du langage n'est introduite qu'après celle de la situation, de la compréhension et de l'interprétation. Le langage, à l'époque de *Sein und Zeit*,

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 118-9.

reste une articulation seconde, l'articulation de l'explicitation dans des *énoncés* (*Aussage*)⁹⁶ ».

Heidegger admet lui-même qu'il n'entend pas développer une « philosophie du langage » au sens traditionnel du terme⁹⁷. Cependant, cela ne saurait signifier que l'œuvre de Heidegger ne constitue pas une réflexion assidue sur le langage. Au contraire, si Heidegger rejette cette étiquette, c'est qu'il refuse de penser le langage comme un simple objet de la philosophie parmi d'autres (aux côtés de la philosophie des sciences, la philosophie de la religion, etc.). Il craint qu'une telle approche implique d'emblée une détermination de l'essence du langage, comme objet relevant de la philosophie, reposant sur une pré-conception réductrice du langage. Heidegger poursuit donc la recherche d'une façon nouvelle et différente de penser l'essence du langage, qui caractérise son œuvre tardive.

Aux yeux de Ricœur, tout l'intérêt et toutes les difficultés de l'approche de Heidegger réside précisément dans cette façon originale d'aborder le phénomène du langage. Il en ressort une compréhension bien distincte du langage :

« Mais la filiation de l'énoncé à partir de la compréhension et de l'explicitation nous prépare à dire que sa fonction première n'est pas la communication à autrui, ni même l'attribution de prédicats à des sujets logiques, mais le *faire-valoir*, la *monstration*, la *manifestation*⁹⁸ ».

La découverte de Heidegger, qui s'oppose à certaines pré-compréhensions du langage selon le modèle de la communication ou de la logique des énoncés, serait que le langage s'accomplit d'abord et avant tout dans la monstration, dans le dévoilement de la chose ou

⁹⁶ TA, p. 103.

⁹⁷ Cela se trouve confirmé par Heidegger dans le cours du semestre d'été de 1934 intitulé *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*. Au §5, Heidegger remet en question la possibilité de penser la pleine essence du langage dans le cadre d'une philosophie du langage : « Peut-être que c'est l'inverse : que c'est seulement d'une entente suffisante du langage que jaillit la philosophie. C'est pourquoi nous n'avons pas le droit de faire entrer de force le langage, et le questionnement qui porte sur lui, dans le cadre d'une philosophie du langage ». *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage* (GA 38), Paris, Gallimard, 2008, p. 27.

⁹⁸ TA, p. 103 (Ricœur souligne).

de l'être, dans le laisser-être de la chose par le langage. Cette conception, déjà en germe dans *Être et temps*, nous met sur la piste de la *Kehre*, c'est-à-dire du tournant de la pensée de Heidegger à partir des années 30, qui délaissera le projet d'une analytique du *Dasein* pour aborder plus directement la question de l'être, notamment en approfondissant la réflexion sur le langage. Comme nous l'avons vu avec Gadamer, les textes de cette époque sont sur la voie d'une intelligence nouvelle, en pensant autrement le modèle du langage⁹⁹. Comme l'explique Ricœur, dans ce contexte « le langage accompli n'est ni la langue bien faite que les logiciens construisent, ni le langage ordinaire que l'analyse linguistique décrit, c'est celui des poètes et des penseurs fondamentaux¹⁰⁰ ». Dans cette perspective, il s'agira moins pour Heidegger de proposer une « philosophie du langage », que de développer une pensée à l'écoute du langage, en chemin vers le langage et qui séjourne auprès du dire des poètes et des penseurs. Aux yeux de Ricœur, *Acheminement vers la parole* (1959) témoigne de cette recherche d'une nouvelle approche du langage chez le dernier Heidegger. Ricœur relève ce qui la distingue à ses yeux :

« "En chemin" (*unterwegs*), on apprend à dépasser les déterminations du parler en tant qu'il est une capacité, une activité, une possession de l'homme – celle même que les philosophes du langage ont explorée, d'Aristote à Humboldt – vers la puissance de dire, qui n'exprime plus notre puissance mais celle de l'être dit et qui domine et engendre le pouvoir de l'homme sur son vouloir-dire¹⁰¹ ».

L'accentuation de la dimension ontologique du langage chez le dernier Heidegger, mène à une rupture avec la conception traditionnelle du langage comme simple outil ou comme capacité de l'homme qui lui permettrait d'exprimer ce qu'il a en tête. Désormais, le langage se trouve au fondement de l'existence, il forme le lieu même de l'habiter de

⁹⁹ Voir notamment le cours du semestre d'été de 1934 donné par M. Heidegger, *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage* (GA 38), Paris, Gallimard, 2008.

¹⁰⁰ « Langage (Philosophie) », *op. cit.*, p. 779.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 780.

l'homme. Comme l'écrivait Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme* (1946) : « L'homme n'est pas seulement un vivant qui, en plus d'autres capacités, posséderait le langage. Le langage est bien plutôt la maison de l'Être en laquelle l'homme habite et de la sorte ek-siste, en appartenant à la vérité de l'Être sur laquelle il veille¹⁰² ». Le langage est le lieu du séjour de l'existence humaine comme appartenant à l'être. *Acheminement vers la parole* décrit ce séjour dans le langage, auprès de la parole, là où la parole est parlante, soit non pas dans le dire usé du langage quotidien, mais dans le dire poétique, où se déploie l'injonction de la parole à séjourner dans l'intimité des mots, des choses et du monde.

En regard de la pensée ontologique de Heidegger, largement partagée par Gadamer, il convient de dire, qu'à l'époque du *Conflit des interprétations*, Ricœur emprunte le chemin inverse, soit la « voie longue » qui part de la linguistique et de la philosophie du langage, pour ensuite rejoindre le dire des poètes et penseurs dans l'espoir d'atteindre une meilleure compréhension de l'être. Contre l'approche de Heidegger, Ricœur dira :

« Seul le philosophe qui aura pris au sérieux l'épistémologie de la linguistique et l'analyse critique du langage pourra faire entendre à ses interlocuteurs les légitimes questions posées par une ontologie du langage, concernant la destination du langage et son appartenance à cela même qu'il désigne ou représente.¹⁰³ »

Nul doute que Ricœur cherche à être ce philosophe. Sa propre démarche consiste précisément « à passer de la clôture de l'univers des signes à l'ouverture du discours¹⁰⁴ », c'est-à-dire des enseignements de la linguistique structurale et de l'analyse du langage à la véhémence ontologique des discours. Ainsi, la question ontologique reste toujours à

¹⁰² Heidegger. *Op. cit.*, p. 91.

¹⁰³ « Philosophie et langage », 1969, *op. cit.*, p. 288.

¹⁰⁴ CI, p. 96.

l'horizon de ses recherches sur le langage. Il va de soi que cet horizon n'est pas secondaire et qu'il oriente toute sa démarche : « Considérée à partir de cet horizon, notre investigation paraît mue et guidée par une conviction, à savoir que l'essentiel du langage commence au-delà de la clôture des signes.¹⁰⁵ » L'aiguillon de la recherche ricœurienne, c'est bien cette ouverture du langage par-delà la clôture des signes, soit l'événement du dire lui-même : « Le surgissement du dire dans notre parler est le mystère même du langage; le dire, c'est ce que j'appelle l'ouverture, ou mieux l'aperture du langage.¹⁰⁶ » Des ouvrages majeurs comme *La métaphore vive* et *Temps et récit* poursuivent assurément les recherches de Ricœur dans la même direction.

Cependant, peut-on se contenter d'inverser la démarche de Heidegger en partant d'un dialogue avec la linguistique et la philosophie du langage, pour n'en venir seulement qu'en fin de parcours à la question de l'ouverture du dire et à l'interrogation sur l'être? L'herméneutique de Ricœur s'en tient-elle toujours à cette démarche? L'herméneutique des symboles ne partait-elle pas du plein du langage symbolique qui donne à penser? De fait, il semble que Ricœur ne respecte pas toujours cette approche, qui placerait la question ontologique à l'horizon. On observe en effet chez Ricœur que l'ontologie se trouve souvent impliquée dès le départ, notamment lorsqu'il dégage les présupposés phénoménologiques de l'herméneutique. La raison pour laquelle Ricœur ne se contente pas de laisser la question ontologique « à l'horizon » de sa pensée se trouve, selon nous, sous la plume de Ricœur lui-même, dans l'objection même qu'il fait à la pensée de Heidegger : « Le doute que j'exprime [...] porte seulement sur la possibilité de faire une ontologie directe, soustraite d'emblée à toute exigence méthodologique, soustraite par

¹⁰⁵ CI, p. 96.

¹⁰⁶ CI, p. 97.

conséquent au *cercle* de l'interprétation dont elle fait elle-même la théorie.¹⁰⁷ » Si l'ontologie directe de Heidegger pose problème, selon Ricœur, c'est qu'elle cherche à échapper au cercle herméneutique entre l'ontologie et l'épistémologie. En retour, dirons-nous, le cercle herméneutique impose à Ricœur d'affronter la question ontologique en même temps que la question épistémologique. C'est le défi de la voie longue, qui ne peut se restreindre à faire le geste contraire de celui de Heidegger et placer la question ontologique simplement au terme de l'investigation, soit à l'horizon comme une terre promise. La recherche ne peut pas uniquement être motivée par la question de l'être toujours placée à l'horizon, elle doit l'affronter dès lors qu'elle s'engage dans le cercle avec le questionnement épistémologique. Tout le défi, et toute la difficulté, est d'aborder les deux questions de front et, partant, de bien s'engager dans ce cercle¹⁰⁸. Ce défi se trouve au cœur du projet d'élaboration d'une conception herméneutique du langage à partir des œuvres de Gadamer et Ricœur. Le problème de l'articulation entre ontologie et épistémologie, ainsi qu'entre appartenance et distanciation, ressort directement du double héritage phénoménologique de l'herméneutique. Nous l'avons d'abord rencontré chez Husserl, dans le paradoxe du langage et la méthode du questionnement à rebours. Il ressort ensuite de la lecture de Heidegger et de son approche du langage à partir de la question de l'être. C'est pour trouver une réponse herméneutique à ce problème que nous devons maintenant nous tourner vers la dialectique entre appartenance et distanciation.

¹⁰⁷ CI, p. 10 (Nous soulignons).

¹⁰⁸ Nous reviendrons plus en détail sur cette ambivalence de Ricœur face à Heidegger et à la question de l'être. Cf. *infra*, chapitre 5, section 1.

Chapitre 2

Appartenance et distanciation

1) Deux approches distinctes du langage

L'héritage de la phénoménologie ne semble pas dicter à lui seul une méthode précise et déterminée pour l'élaboration d'une conception herméneutique du langage. Il s'en dégage plutôt quelques grandes orientations, selon que l'on suive davantage les œuvres de Husserl ou de Heidegger. Les différences entre ces œuvres, et leurs impacts respectifs sur les pensées de Gadamer et Ricœur, paraissent ouvrir plusieurs possibilités pour une approche du langage. Il n'est donc pas étonnant que Gadamer et Ricœur développent des approches distinctes de la question du langage. Mais la question qui nous guide est celle de savoir si ces approches distinctes mènent nécessairement à une opposition systématique, ou si au contraire nous pouvons les rapprocher suffisamment et les articuler de façon satisfaisante de sorte que nous puissions arriver à en dégager *une* conception herméneutique du langage. À cette fin, il nous faut d'abord brièvement esquisser, même très sommairement, les grandes lignes des conceptions gadamérienne et ricœurienne du langage, avant d'exposer de quelle manière nous entendons rapprocher et articuler les deux approches.

1.1) La conception gadamérienne du langage

C'est autour des années 1960-70 que Gadamer développe les grandes lignes de sa conception du langage. Le texte le plus important de Gadamer est sans conteste la

troisième partie de *Vérité et méthode*, qui représente véritablement le cœur de sa conception du langage, autour duquel gravite tout un ensemble de textes dont la visée est généralement de préciser ou parfois de revoir certains points particuliers. Se détachent plus particulièrement parmi ces textes contemporains ou immédiatement postérieurs à *Vérité et méthode* : un article datant de la même année que l'*opus magnum* intitulé « *Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge* » (1960), ainsi que plusieurs textes postérieurs à 1960 tels que « *Mensch und Sprache* » (1966), « *Semantik und Hermeneutik* » (1968), « *Sprache und Verstehen* » (1970), « *Wie weit schreibt Sprache das Denken vor?* » (1970) et « *Die Unfähigkeit zum Gespräch* » (1971). Tous ces textes se trouvent rassemblés dans le second tome des *Gesammelte Werke*, et de manière instructive sous le titre « *Wahrheit und Methode II* »¹. S'y ajoutent de nombreux textes plus tardifs tels que « *Grenzen der Sprache* » (1985), « *Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt* » (1990), « *Mit der Sprache denken* » (1990), « *Heimat und Sprache* » (1992), « *Wort und Bild – "so wahr, so seiend"* » (1992) et « *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache* » (1992)². Nous n'entendons pas ici résumer tous ces textes, que nous rencontrerons progressivement au cours de notre étude, mais plutôt exposer les thèses directrices de Gadamer sur le langage.

La principale visée des travaux de Gadamer sur le langage est de mettre en lumière le rôle fondamental du langage dans notre expérience du monde. Il s'agit plus particulièrement d'éclairer notre appartenance fondamentale au langage, à partir duquel

¹ Ce tome contient aussi les textes importants des débats avec Habermas et Derrida : « *Die Universalität des hermeneutischen Problems* » (1966), « *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik* » (1967), « *Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik* » (1971) et « *Text und Interpretation* » (1983).

² La plupart de ces textes ont été traduits en français. Cf. « La nature de la "res" et le langage des choses » (1960) et « L'homme et le langage » (1966), in AC2; « Jusqu'à quel point la langue préforme-t-elle la pensée? » (1970), *Archivio di Filosofia*, 1973, pp. 63-70; « Langage et compréhension » (1970) et « L'inaptitude au dialogue » (1971), in LV; « Les limites du langage » (1985) et « Le mot et l'image – "autant de vérité, autant d'être" » (1992), in PH.

se déploie toute compréhension et tout travail d'interprétation. Ainsi, les analyses de *Vérité et méthode* et des articles qui l'entourent visent d'abord et avant tout à expliciter comment l'élément langagier forme l'horizon de sens à partir duquel se laisse comprendre notre expérience du monde. Comme l'explique Gadamer dans « Herméneutique classique et philosophique » (1968), ce qui fonde l'approche herméneutique du langage, c'est que le langage n'y figure pas simplement comme un fait, mais constitue davantage un *principe*. Gadamer écrit :

« Qu'est-ce qui ne fait pas partie de notre orientation linguistique dans le monde? Toute connaissance humaine du monde se trouve médiatisée par le langage. Une première orientation dans le monde s'effectue à travers l'apprentissage de la langue. Mais ce n'est pas tout. La linguisticité de notre être-dans-le-monde articule en fin de compte tout le domaine de l'expérience³ ».

La tâche de l'herméneutique, selon lui, sera précisément de reconquérir cette vérité essentielle sur le langage et d'en tirer toutes les conséquences. Pour ce faire, Gadamer entreprend, suivant le modèle de la phénoménologie heideggerienne, un travail de destruction de la conception traditionnelle du langage et de certains de ses présupposés platoniciens ou nominalistes, de façon à permettre une description rigoureuse de la vie effective du langage. La thèse forte qui guide l'approche gadamérienne est que l'ensemble de la tradition philosophique occidentale se caractériserait par rien de moins qu'un *oubli du langage* dans sa dimension la plus fondamentale, oubli qui serait surtout attribuable à une conception trop instrumentale du langage, pour laquelle le langage ne représenterait qu'un simple instrument au service de la pensée. La manifestation la plus évidente de cette conception trouverait son expression dans les théories nominalistes, qui soulignent la contingence et l'arbitraire de nos conventions linguistiques contre toute

³ PH, p. 111; GW2, p. 112.

mise en relation du langage à un ordre essentiel des choses. En réalité, c'est bien l'ensemble de la tradition qui en serait affecté⁴.

Cet oubli de notre appartenance première au langage serait particulièrement manifeste dans l'idéal d'une objectivation complète du langage, comme d'un simple objet que l'on pourrait tenir parfaitement à distance et dominer du regard. Il s'agit là, pour Gadamer, d'une *distanciation aliénante*, dérivée dans son intelligence plus moderne d'un idéal méthodique emprunté aux sciences exactes. Pareille objectivation du langage offrirait une vision réductrice et déformée du langage, de par sa tendance à recouvrir notre appartenance première au langage, qui ne saurait être parfaitement objectivée dans la mesure où c'est précisément elle qui fonde et rend possible tout rapport sujet-objet. Cet idéal d'objectivation du langage serait notamment à la source de la façon très répandue, aussi bien en linguistique qu'en philosophie, d'aborder le langage à partir de la notion de signe. Selon Gadamer, cette approche du langage repose sur des présupposés instrumentalistes non questionnés. Comme nous le verrons, Gadamer entend rappeler que notre expérience première et fondamentale du langage est d'abord celle d'une proximité, voire d'une fusion essentielle entre les mots et les choses et non pas celle d'un ensemble de signes arbitraires auxquels une signification et une référence auraient été rattachées par convention. Concevoir le langage exclusivement selon le modèle du signe équivaldrait à réduire les mots à de simples outils au service de la pensée, c'est-à-dire à les penser comme de simples moyens utilisés pour des fins d'expression et de communication.

⁴ Aux yeux de Gadamer, seuls Augustin et quelques auteurs médiévaux à sa suite seraient épargnés par cet oubli, et cela à partir d'une interprétation aussi inusitée que fascinante de la théorie augustinienne de l'Incarnation! Cf. VM, pp. 441-451 [422-431].

À contre-courant de nos idéaux modernes d'objectivation méthodique et de nos présupposés nominalistes et instrumentalistes, Gadamer souhaite éveiller une autre intelligence du langage, plus attentive à la vie effective du langage telle qu'elle se présente dans le dialogue et dans l'événement de compréhension. C'est pourquoi Gadamer résiste également à la réduction du langage à la logique des énoncés. À la suite de Heidegger, Gadamer remet en question la prétendue autonomie sémantique des énoncés propositionnels et nous invite au contraire à retrouver le jeu des questions et réponses qui se cache derrière tout énoncé. Le regard herméneutique nous invite d'abord à porter attention aux questionnements qui sous-tendent tout énoncé et auxquels les différents discours tentent de répondre. Il s'agit à chaque fois de partir des énoncés et de chercher à les comprendre à partir des questions qui les motivent. D'où l'importance pour Gadamer du modèle du dialogue, qui est le lieu par excellence du jeu des questions et réponses⁵. Contrairement au modèle du logicien qui, à l'instar de l'observateur dans les sciences de la nature, étudie le langage de façon distante et désintéressée en faisant abstraction de la motivation et du « non-dit » des énoncés, la personne participant à un véritable dialogue est tout entière impliquée dans la discussion, concernée par ce qui y est dit et cherchant à comprendre ce qui est discuté. Pour Gadamer, c'est toujours à partir du dialogue de soi avec autrui, mais également du dialogue avec soi-même – tel que Platon définissait la pensée –, que se laisse comprendre le sens des énoncés. Autrement dit, c'est toujours à partir d'une *dialogique*, soit d'une logique de la question et de la réponse, que des énoncés se révèlent effectivement parlants.

Ne jamais se limiter à la prétendue autonomie sémantique des énoncés propositionnels, retrouver le jeu des questions et réponses d'où émerge tout énoncé, cela

⁵ Sur le modèle du dialogue, voir : *infra*, chapitre 3, section 2.

signifie se montrer attentif aux non-dits, au vouloir-dire qui pointe par-delà les limites de nos énoncés, incapables de dire tout ce qu'il faudrait pour rendre parfaitement l'expérience du sens. Ici, le concept clé de la conception gadamérienne du langage est assurément celui de *Sprachlichkeit*, qui ne correspond pas tout à fait aux notions de langue ou de langage comme telles, mais plus précisément à la « linguisticité » ou à « l'élément langagier » dans lequel survient toute compréhension. La thèse de Gadamer est que la *Sprachlichkeit* détermine à la fois l'*objet* (*Gegenstand*) de l'herméneutique, ce qui est compris, et le *processus* (*Vollzug*) herméneutique de compréhension lui-même⁶. C'est pourquoi la question du langage est absolument fondamentale pour la réflexion herméneutique sur les phénomènes de l'interpréter et du comprendre. Comme l'explique Gadamer, dans « Langage et compréhension » (1970), il ne s'agit pas simplement d'affirmer que tout effort de compréhension mutuelle est en fait un problème de langage, c'est-à-dire la recherche d'un langage commun qui permette l'entente. La thèse de l'herméneutique se veut plus radicale encore :

« Elle affirme que non seulement le processus de la compréhension entre les hommes, mais le processus du comprendre lui-même, représente aussi un événement langagier même lorsqu'il porte sur l'extra-langagier ou se met à l'écoute de la voix qui s'est tue dans la lettre d'un écrit, un événement langagier de l'ordre de ce dialogue intérieur de l'âme avec elle-même caractérisé par Platon comme l'essence du penser⁷ ».

Toute pensée et tout *processus* de compréhension ne survient que dans l'horizon ouvert par l'élément langagier. Il n'y a pas la pensée de la chose d'une part, puis sa mise en langage d'autre part. Tout effort de compréhension survient dans l'horizon de sens ouvert par le langage et est une recherche d'un langage adéquat permettant de décrire ou

⁶ Cf. VM, pp. 411-428 [393-409].

⁷ LV, pp. 146-147; GW2, p. 184.

expliquer la chose elle-même. Cela vaudrait aussi, selon Gadamer, pour des phénomènes limites tels que l'entente silencieuse ou quand nous sentons que les mots nous manquent.

Gadamer insiste sur le fait que l'expérience que nous faisons des « limites du langage » demeure toujours à l'intérieur de l'horizon ouvert par l'élément langagier. C'est pourquoi il voit notamment dans l'insuffisance de nos énoncés une expérience centrale pour l'herméneutique⁸. S'il en est ainsi, c'est que l'insuffisance de nos énoncés n'est qu'un versant de nos actes de discours, dont l'autre versant est constitué par l'ouverture au vouloir-dire. L'insuffisance relevée ici par Gadamer n'est rien d'autre que l'expérience, au plan du langage, de notre finitude. En contrepartie, cette expérience des limites du langage nous ouvre sur la recherche infinie des mots justes permettant une compréhension adéquate de la chose. Ainsi, le vouloir-dire vise constamment au-delà de ce qui est dit vers ce qui doit être dit, vers ce que nous cherchons à comprendre pleinement, mais n'en jouit pas moins d'une dicibilité de principe. L'universalité de l'herméneutique repose essentiellement sur la possibilité toujours ouverte de nouvelles compréhensions s'articulant dans l'élément du langage.

La thèse de Gadamer est que le langage détermine non seulement le processus de compréhension, mais également son *objet*, en ce sens que l'objet lui-même se présenterait en langage ou serait constitué de manière langagière. Cela est particulièrement évident dans le cas des objets privilégiés de l'herméneutique comme les textes ou les contenus de tradition. Mais la thèse de Gadamer s'étend bien au-delà de ces exemples quand Gadamer parle d'un « langage des choses » ou d'un « langage de l'être ». Il accorde alors à sa thèse une portée ontologique⁹. L'être et les choses se présentent à nous en langage, ils trouvent

⁸ Cf. « Les limites du langage » (1985), in PH, pp. 169-184; GW8, pp. 350-361.

⁹ Cf. Gadamer. « La nature de la "res" et le langage des choses », AC2, pp. 123-136; GW2, pp. 66-76.

un mode privilégié de présentation dans le langage. Cela implique essentiellement que le langage serait d'abord et avant tout à comprendre comme le langage des choses elles-mêmes ou le langage de l'être lui-même, soit la venue des choses ou de l'être au langage. Cette venue de l'être au langage précéderait selon Gadamer le langage qui serait élaboré par une subjectivité, individuelle ou collective. Le langage de l'être désigne le fait que l'être se dit en langage, ou, comme nous l'avons vu avec Heidegger, que le langage est la « maison de l'être ». Pour bien saisir ce dont il s'agit, car cette pensée est difficile et n'a pas toujours été bien comprise, il faut rappeler que la notion de langage chez Gadamer doit être entendue en un sens large, comme désignant tout ce qui implique une certaine articulation du sens et, ce faisant, tout ce qui dit quelque chose et se prête à la compréhension (ex : le langage des gestes, des silences, etc.). Que l'être qui puisse être compris « soit langage » veut donc dire que l'être se présente à nous selon une articulation de sens, qui le rend dans une certaine mesure intelligible et compréhensible. Ainsi, ce que nous chercherions à comprendre, c'est toujours le langage des choses elles-mêmes ou le langage de l'être. C'est à la lumière du langage de l'être que nous pourrions constamment mettre à l'épreuve et réviser nos propres interprétations.

C'est sur la base de cette détermination langagière du processus et de l'objet de la compréhension que Gadamer peut appuyer sa grande thèse ontologique selon laquelle « l'être qui peut être compris est langage¹⁰ » (« *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.* »). Ce qui est dévoilé par cette thèse, c'est la portée ontologique universelle du mode d'être spéculatif du langage. Ce dont nous faisons l'expérience se donne à nous dans l'horizon ouvert par l'élément langagier. Le langage ne vient pas s'ajouter du dehors à l'expérience, mais est constitutif de cette expérience. C'est ainsi que l'être trouve dans

¹⁰ VM., p. 500 [478]. Sur cette thèse, voir : *infra*, chapitre 5, section 3.

le langage son mode de présentation privilégié. Le langage ne serait pas d'abord la création d'une subjectivité isolée, mais plutôt le sol à partir duquel toute intelligence du monde peut nous apparaître. Toute la réflexion de Gadamer sur le langage se concentre sur cette proximité première et fondamentale entre l'homme, le langage et le monde, qui précède toute tentative d'isoler l'un de ces termes par abstraction.

1.2) La conception ricœurienne du langage

C'est également autour des années 1960-70, mais dans un contexte bien différent et selon une démarche assez parallèle à celle de Gadamer, que Ricœur commence à développer sa propre conception du langage. On chercherait toutefois en vain, chez Ricœur, un équivalent à la troisième partie de *Vérité et méthode* qui présenterait une synthèse de sa conception. Il faut plutôt retracer le patient développement de sa conception au fil de son œuvre. La question du langage surgit d'abord dans le contexte de l'herméneutique des symboles, qui est au centre de l'attention de Ricœur à l'époque de ses travaux sur la question du mal et de ses premières recherches sur la psychanalyse¹¹. Ricœur se tourne alors du côté de la sémiotique et de la sémantique, pour analyser le symbole comme signe à double-sens ou signe plurivoque. Par là, il semble présupposer comme allant de soi la notion de signe, alors que Gadamer en problématisait l'évidence. Cela s'explique certainement en partie par l'importance philosophique qui était accordée en France, à cette époque, à la sémiotique et à la linguistique structurale. Au plan

¹¹ Sur la symbolique du mal, voir surtout : *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, (1960), 1988; «Herméneutique des symboles et réflexion philosophique I» (1961), «Herméneutique des symboles et réflexion philosophique II» et «Le problème du double-sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique» (1966), in CI. Sur la symbolique du désir, voir surtout : *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, Points, (1965), 2001; «Le conscient et l'inconscient» (1966) et «Une interprétation philosophique de Freud» (1966), in CI.

herméneutique, le « langage symbolique » est décrit par Ricœur comme « le plein du langage », c'est-à-dire un langage porteur de sens, qui donne à penser. Puisque la plurivocité est constitutive des symboles, le langage symbolique ne peut se laisser réduire à l'idéal logique d'un langage parfaitement univoque. La plurivocité du langage symbolique est précisément ce qui constitue sa richesse au plan de l'herméneutique, puisqu'en raison de cette plurivocité, le symbole appelle un travail d'interprétation.

C'est aussi dans l'horizon d'une réflexion sur le langage symbolique que Ricœur aborde l'œuvre de Freud. À ses yeux, la psychanalyse jette les bases d'une sémantique du désir, qui cherche à répondre à la question : « comment la parole vient-elle au désir?¹² » Le langage dans lequel se traduisent nos désirs est un langage équivoque, et dès lors un langage symbolique, mais aussi et surtout un langage distordu. La tâche interprétative de la psychanalyse est de démasquer le sens profond de ce qui se cache derrière une signification de surface, qui tend à illusionner la conscience. L'étude de la psychanalyse permet à Ricœur de découvrir dans l'équivocité du langage symbolique le lieu d'une tension entre deux visées animant le symbole : une *visée archéologique*, d'une part, qui nous éclaire sur nos désirs profonds, nos refoulements et nos régressions; une *visée téléologique*, d'autre part, qui anticipe et explore des possibilités du devenir conscient, adulte et responsable¹³. Il en découle deux orientations fondamentales de l'interprétation : une *herméneutique du soupçon*, qui interprète les symboles de façon à démasquer les illusions de la conscience, et une *herméneutique de la recollection du sens* qui accueille les possibilités de sens qui se dégagent de l'écoute des symboles¹⁴.

¹² Ricœur. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 16.

¹³ Sur cette tension dialectique, voir : *ibid.*, pp. 440-515.

¹⁴ Sur cette distinction, voir : *ibid.*, pp. 30-46.

Or, la réflexion de Ricœur sur le langage va rapidement dépasser le cadre spécifique de l'herméneutique des symboles pour devenir une réflexion sur le langage en général. À la différence de Gadamer, Ricœur aborde plus volontiers la question du langage en tenant compte des approches plus objectivantes du langage. En témoignent notamment ses cours, tels que *Signes, signification et langage* (Sorbonne, 1962-63), le *Cours sur le langage* (Nanterre, 1966-67) et le *Cours sur l'herméneutique* (Louvain, 1971-72), de même que ses premiers articles spécifiquement consacrés à la question du langage, tels que « Structure et herméneutique » (1963), « La structure, le mot, l'événement » (1967), « La question du sujet : le défi de la sémiologie » (1969), « Discours et communication » (1971) et « Philosophie et langage » (1978). Dans l'ensemble de ces textes, Ricœur aborde la question du langage en confrontant systématiquement les approches plus phénoménologique et herméneutique, aux approches davantage objectivantes développées par des linguistes comme de Saussure, Hjelmslev, Jakobson, Benveniste, Greimas et Chomsky, ainsi que par des philosophes du langage comme Frege, Russell, le jeune Wittgenstein, Strawson et Austin¹⁵. L'option herméneutique pour la « voie longue » explique le choix de Ricœur pour ce dialogue constant avec la linguistique, le structuralisme et la philosophie analytique du langage.

La principale question qui occupe Ricœur à cette époque est celle de savoir comment on peut dépasser la « clôture » prétendue de la langue, en tant que système de signes reposant sur des rapports différentiels. Cette question découle directement du débat de Ricœur avec la linguistique structurale (de Saussure et Hjelmslev), largement motivé par la place importante qu'occupait alors le structuralisme dans la réflexion

¹⁵ Ses articles pour l'*Encyclopaedia Universalis* témoignent de la vision synoptique qu'il avait développée, dès les années 70, en matière de linguistique et de philosophie du langage. Cf. « Langage (Philosophie) » (1971) et « Signe et sens » (1972).

philosophique en France, avec des penseurs comme Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Foucault et Derrida. La tâche critique qui s'impose à Ricœur est celle de déterminer la pertinence et les limites de l'approche structurale dans le contexte d'une réflexion plus vaste sur le langage, qui tienne compte des contributions de la philosophie analytique du langage et de la phénoménologie. Dans son article de 1978, intitulé « Philosophie et langage », Ricœur indique très clairement ce qu'il considère être la responsabilité de la philosophie face aux recherches sur le langage réalisées en linguistique, en logique et en théorie de la communication. Il s'agit essentiellement, selon lui, de rouvrir et de garder ouvertes certaines dimensions essentielles du langage que les approches plus objectivantes tendent à oublier ou à méconnaître :

« La philosophie a pour tâche première de rouvrir le chemin du langage vers la réalité, dans la mesure même où les sciences du langage tendent à distendre, sinon à abolir, le lien entre le signe et la chose. Sur cette tâche première se greffent deux tâches complémentaires : rouvrir le chemin du langage vers le sujet vivant, vers la personne concrète, dans la mesure où les sciences du langage privilégient, aux dépens de la parole vive, les systèmes, les structures, les codes déliés de tout sujet parlant – enfin rouvrir le chemin du langage vers la communauté humaine, dans la mesure où la perte du sujet parlant s'accompagne de la perte de la dimension intersubjective du langage¹⁶ ».

La réflexion philosophique sur le langage doit donc s'efforcer de dépasser la clôture du langage sur lui-même – en tant que système, ensemble de structures ou code – pour penser la triple ouverture du langage sur la réalité (portée référentielle), le locuteur (sujet parlant) et la communauté des locuteurs (intersubjectivité).

Comme nous le verrons plus en détail dans les sections suivantes, cet effort pour se dégager de la clôture de la langue et pour reconquérir la triple ouverture du langage passe d'abord et avant tout par un examen approfondi des décisions méthodologiques et

¹⁶ Ricœur. « Philosophie et langage », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 103, n°4, oct.-nov., 1978, p. 449.

des présupposés qui conditionnent et rendent possible l'approche structurale. L'essor de la linguistique structurale repose essentiellement sur la constitution de la langue comme objet homogène se prêtant à l'analyse. La lecture critique de Ricœur s'efforce de souligner aussi bien les principaux gains que les pertes importantes qui découlent de cette approche. C'est précisément en raison de ces pertes importantes, par rapport à notre expérience intégrale du langage, que Ricœur se tourne vers des théories linguistiques concurrentes comme celles de Benveniste et Chomsky, ainsi que vers les philosophies de Frege et Husserl, afin de reconquérir les grandes questions sur le sens et la référence, de même que sur le rôle du sujet parlant et la communauté intersubjective des locuteurs.

Par ailleurs, le passage d'une herméneutique des symboles à une herméneutique des textes, qui s'opère dans l'œuvre de Ricœur au début des années 70, marque l'essor du modèle central du texte à partir duquel Ricœur réfléchira très souvent sur le langage¹⁷. Ainsi, bien que son œuvre soit une constante mise en pratique du dialogue, Ricœur n'accorde pas au plan théorique une véritable primauté au modèle du dialogue, comme le fait Gadamer. Comme nous le verrons, le modèle du texte permet notamment à Ricœur de souligner une certaine *distanciation* à l'œuvre dans le langage, manifeste dans l'autonomie sémantique que le discours acquiert par sa fixation dans l'écrit. L'écriture creuse l'écart entre l'événement du dire et le dit lui-même. Elle fixe ce qui est dit et, ce faisant, permet au discours de se prêter à des relectures et à de nouvelles compréhensions. Le sens peut se présenter à nouveau et être ré-identifié, par-delà l'événement du dire dont il émerge. Le texte constitue donc, pour Ricœur, un modèle pour aborder la question de la signification langagière. Ricœur trouve également dans le modèle du texte, la possibilité

¹⁷ Voir surtout les articles : « Qu'est-ce qu'un texte? » (1970), TA, pp. 153-178; « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte » (1971), TA, pp. 205-236; « La fonction herméneutique de la distanciation » (1975), TA, pp. 113-131. Sur ce modèle, voir : *infra*, chapitre 3, section 3.

de dépasser l'opposition de Dilthey entre l'expliquer et le comprendre, par une dialectique qui articule les deux moments constitutifs de l'arc herméneutique. Il s'agit alors de faire valoir les richesses explicatives des analyses structurales pour la visée globale de l'herméneutique, qui reste celle de la compréhension. L'analyse structurale des textes met en lumière la structuration du sens à l'œuvre dans les discours. La thèse de Ricœur est que plus nous sommes en mesure d'expliquer la structuration d'un discours, mieux nous pouvons en comprendre le sens.

La réflexion ricœurienne sur le langage connaît de nouveaux développements avec *La métaphore vive* (1975) et *Temps et récit* (1983-85), en explorant la puissance créatrice du langage¹⁸. L'étude de la métaphore repose sur une discussion philosophique soutenue avec la rhétorique, la sémiotique et la sémantique. Il s'agit, d'une part, d'une réflexion sur le sens. Ricœur s'efforce d'expliquer l'innovation sémantique produite par la métaphore, en pensant l'énoncé métaphorique comme le fruit d'une tension entre une impertinence sémantique au premier degré (sens littéral) et la découverte d'une pertinence sémantique à un second degré (sens métaphorique). Mais il s'agit aussi, d'autre part, d'une réflexion sur la référence. Les dernières études de l'ouvrage visent à penser comment la tension constitutive de l'énoncé métaphorique marque une rupture avec la description directe de la réalité, qui a pour effet de libérer la possibilité d'une redescription indirecte de la réalité. La métaphore aurait cette capacité d'éclairer notre être-au-monde et de dégager des possibilités de sens inexplorées.

L'étude du récit prolonge la réflexion sur la puissance créatrice du langage, en attribuant au langage un rôle constitutif essentiel à notre expérience du temps. La grande thèse de *Temps et récit* s'énonce ainsi : « le temps devient temps humain dans la mesure

¹⁸ Sur cette question, voir : *infra*, chapitre 4, « La puissance créatrice du langage ».

où il est articulé de manière narrative; en retour le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l'expérience temporelle¹⁹ ». L'étude du récit fait ressortir l'activité configurante du langage dans notre expérience temporelle, en opérant une synthèse de nos expériences hétérogènes et discordantes du temps. La mise en langage rend notre expérience temporelle plus intelligible, en opérant ce que Ricœur désigne comme une « triple *mimèsis* », soit le passage d'un temps préfiguré (*mimèsis* I) à un temps refiguré (*mimèsis* III), c'est-à-dire un temps devenu humain, par l'intermédiaire d'un acte narratif de configuration (*mimèsis* II).

Enfin, avec *Soi-même comme un autre* (1990), Ricœur approfondit le rôle constituant du langage, mais cette fois dans la formation du soi. Dans un dialogue avec la sémantique et la pragmatique développées par des auteurs de la tradition analytique, comme Anscombe, Austin, Davidson et Strawson, Ricœur cherche à articuler les contributions des différentes approches du langage pour clarifier l'identification d'un soi comme personne pouvant dire « je » et, dès lors, pouvant être reconnue comme la source d'énonciation et d'actes de discours (*speech acts*). Ricœur examine la constitution du soi dans sa relation à autrui, qui se déploie à partir de la relation d'interlocution et de l'usage des pronoms personnels. Instruit par ses précédentes recherches sur le temps et la narrativité, il reconnaît au récit un rôle constitutif dans la formation de l'identité du soi dans le temps. Par la mise en récit de son existence et la compréhension narrative de sa propre histoire de vie, le soi développe une intelligence de son identité, que Ricœur désigne par la notion d'identité narrative. Il ressort de cette vaste réflexion sur le langage dans le contexte d'une herméneutique du soi, dont Ricœur trace les grandes lignes dans *Soi-même comme un autre*, un soi capable de prendre parole, d'agir et de s'engager par

¹⁹ TR1, p. 17.

des actes de discours, ainsi qu'un soi capable de s'identifier, de se raconter et, ce faisant, de se reconnaître responsable de ses actions.

2) La dialectique entre appartenance et distanciation

Ce bref survol des conceptions gadamérienne et ricœurienne du langage nous place bel et bien devant des approches distinctes du langage. À plusieurs égards, elles paraîtront même opposées et inconciliables aux yeux de certains²⁰. La principale différence qui semble opposer Gadamer et Ricœur concerne l'importance accordée aux approches plus objectivantes du langage dans le contexte d'une herméneutique. Ricœur n'accorde-t-il pas une importance considérable à des approches qui sont largement critiquées par Gadamer? Comment la conception herméneutique du langage, que nous essayons de faire ressortir pour elle-même dans le présent travail, peut-elle accueillir les contributions des approches plus objectivantes sans trahir ses thèses fondamentales sur notre appartenance première et fondamentale au langage? Comment, autrement demandé, arriver à rapprocher et articuler entre elles les conceptions de Gadamer et Ricœur? La prise en compte de l'enracinement de l'herméneutique dans la phénoménologie ne semble pas, à elle seule, offrir de solution claire. Toutefois, à la lumière de ce que nous venons de voir, il convient de se demander si, à l'instar de Husserl, l'herméneutique ne se retrouve pas elle-même confrontée à un « paradoxe du langage ». Toute réflexion sur le langage, toute tentative pour faire du langage un objet d'étude que l'on puisse tenir à une certaine distance pour le penser, ne présuppose-t-elle pas nécessairement l'ouverture

²⁰ Nous verrons notamment que des auteurs comme Hans Ineichen et Daniel Frey proposent ce type de lecture.

préalable du langage et notre appartenance fondamentale au langage? En retour, souligner notre appartenance fondamentale au langage, comme le fait l'herméneutique, n'est-ce pas aussi déjà prendre une certaine *distance* par rapport à cette appartenance fondamentale en la thématissant? La question devient, par conséquent, celle de déterminer comment il convient d'articuler notre appartenance au langage et la distanciation constitutive de tout discours *sur* le langage? Ne trouve-t-on pas, à l'horizon de ces questions, le cercle herméneutique entre épistémologie et ontologie? Pour affronter ces questions, nous devons maintenant étudier comment la tension entre appartenance et distanciation joue un rôle central dans les œuvres de Gadamer et Ricœur et, ce faisant, dans l'élaboration d'une conception herméneutique du langage.

Comment articuler appartenance et distanciation? Quel lien établir entre les deux phénomènes? Y a-t-il une primauté ou une antériorité de l'un sur l'autre? Et si oui, en quel sens? Il s'agit, d'abord et avant tout, de termes situés dans une tension irréductible. Nous utiliserons la notion de « dialectique » pour caractériser ce rapport complexe entre appartenance et distanciation. Dialectique n'est pas à entendre ici en un sens hégélien, impliquant un processus de « sursomption » (*Aufhebung*), c'est-à-dire une forme de dépassement de termes opposés suivant un processus de négation déterminée. Il faut plutôt entendre ce terme au sens où l'utilise très souvent Paul Ricœur, par exemple, quand il parle d'une dialectique entre expliquer et comprendre, constitutive de tout processus complet d'interprétation. Ricœur nous éclaire sur cet usage de la notion de dialectique quand il écrit : « Par dialectique, j'entends la considération selon laquelle expliquer et comprendre ne constitueraient pas les pôles d'un rapport d'exclusion, mais

les moments relatifs d'un processus complexe qu'on peut appeler interprétation.²¹ » En fait, la notion de dialectique chez Ricœur sert à désigner une forme de tension irréductible entre deux pôles, impliquant un rapport de présupposition ou de renvoi constants d'un pôle à l'autre. Dialectique veut dire qu'on ne peut se résoudre à simplement exclure ou faire abstraction de l'un des deux termes, mais qu'au contraire il faut apprendre à toujours les penser ensemble.

Nous empruntons à Ricœur lui-même l'idée d'une dialectique entre appartenance et distanciation. Nous la retrouvons notamment au cœur du débat ouvert par la lecture ricœurienne de l'herméneutique de Gadamer. Aux yeux de Ricœur, le principal objectif de Gadamer est de retrouver notre expérience fondamentale d'appartenance à l'histoire et au langage, derrière les recouvrements d'une conception trop exclusivement méthodique et objectivante de la vérité et des sciences humaines. Tout l'argument de *Vérité et méthode* serait donc radicalement en lutte contre les différentes formes de distanciation aliénante (*Verfremdung*), qui affectent notre compréhension de la vérité et des sciences humaines, sous la pression du modèle dominant des sciences exactes. Les trois parties de l'œuvre se structurent autour de cette lutte : « Ce débat entre distanciation aliénante et expérience d'appartenance est poursuivi par Gadamer dans les trois sphères entre lesquelles se répartit l'expérience herméneutique : sphère esthétique, sphère historique, sphère langagière²² ». Au plan esthétique, Gadamer critique l'abstraction de la conscience esthétique, qui tend à méconnaître l'événement de vérité constitutif de l'expérience de l'œuvre d'art. L'expérience première est celle d'être interpellé ou saisi par l'œuvre d'art, qui s'impose à nous, et non pas celle d'un plaisir esthétique désintéressé. De même, au

²¹ TA, p. 180.

²² TA, p. 106.

plan historique, Gadamer critique les prétentions de la conscience historique à nous détacher complètement de l'efficace de l'histoire, de façon à rendre possible une connaissance scientifique parfaitement objective et désintéressée de l'histoire, en mettant en lumière comment seule l'insertion dans l'histoire et des traditions constitue la véritable condition du savoir historique et des sciences humaines en général. Finalement, la troisième partie de *Vérité et méthode* vise à souligner notre appartenance première et fondamentale au langage, et la proximité essentielle entre le langage et l'être, précédant toute mise à distance du langage pour en faire un objet de connaissance. Ricœur en conclut : « Ainsi une seule et même thèse court à travers les trois parties de *Wahrheit und Methode*²³ ». Partout, il s'agit de critiquer la distanciation aliénante, pour faire ressortir notre appartenance plus fondamentale.

Or, c'est précisément cette thèse que Ricœur se propose de questionner. Toute distanciation est-elle nécessairement aliénante? N'y a-t-il pas certaines formes de distanciation qui sont également constitutives de l'expérience herméneutique? La crainte de Ricœur est que cette lutte contre la distanciation aliénante ne se transforme en une affirmation unilatérale d'une appartenance à la vérité (des œuvres d'art, des traditions et du langage) contre toute forme de distanciation méthodique et critique : « La question est alors de savoir jusqu'à quel point l'ouvrage mérite de s'appeler : *Vérité ET Méthode*, et s'il ne devrait pas plutôt être intitulé : *Vérité OU Méthode*.²⁴ » Pour Ricœur, une telle opposition signifierait : ou bien retomber dans l'opposition heideggérienne entre ontologie et épistémologie, ou bien retourner plus loin encore à l'opposition du romantisme à l'*Aufklärung*. Cette dernière possibilité est envisagée dans l'article

²³ TA, p. 107.

²⁴ TA, p. 107.

« Herméneutique et critique des idéologies » (1973) dans lequel Ricœur cherche à dépasser l'opposition systématique qui semble se dessiner dans le célèbre débat entre Gadamer et Habermas. Le problème central pour Ricœur y est le suivant : « Comment est-il possible d'introduire une instance critique quelconque dans une conscience d'appartenance expressément définie par le refus de la distanciation?²⁵ » Ou bien cela s'avère tout simplement impossible, ou bien il faut penser une position plus nuancée.

Il ne fait aucun doute que Ricœur appelle de ses vœux la formation d'une « herméneutique critique », comme cela ressort explicitement de sa tentative de médiation entre les positions de Gadamer et Habermas. Mais la possibilité de cette herméneutique critique, Ricœur la retrouve-t-il chez Gadamer lui-même? Certains textes des années 70 laissent entendre que le maître livre de Gadamer se caractérise surtout par sa dichotomie entre vérité et méthode, qu'il y aurait lieu de dépasser en développant une position critique²⁶. Cependant, dès cette époque, Ricœur cherche à montrer comment une part de distanciation, qui ne serait pas aliénante, est déjà à l'œuvre au sein même de *Vérité et méthode*. En fait, plusieurs concepts-clés de l'herméneutique de Gadamer présupposeraient une certaine distance. C'est le cas, entre autres, du concept de « conscience du travail de l'histoire » (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*), qui joue un rôle central dans la seconde partie de *Vérité et méthode*. Selon Ricœur, la dialectique entre appartenance et distanciation est inhérente à ce concept, en ce sens que l'efficace de l'histoire implique à la fois la distance historique et l'impact du travail de l'histoire sur nous. Prendre conscience du travail de l'histoire, c'est découvrir l'efficace d'un passé historique lointain sur notre propre être. Une même tension entre le proche et le lointain

²⁵ TA, p. 109.

²⁶ Cf. « Herméneutique et critique des idéologies » (1973), in TA, pp. 367-416; « La tâche de l'herméneutique » (1975), in TA, surtout pp. 106-111.

serait présumée dans le concept de fusion des horizons (*Horizontverschmelzung*), qui désigne l'événement de compréhension comme rencontre réussie entre l'horizon du passé et notre horizon présent. Mais, et cela est plus important encore pour notre propos, Ricœur perçoit la principale indication d'une telle distanciation non aliénante dans la troisième partie de *Vérité et méthode*, soit dans l'échange entre interlocuteurs visant une compréhension mutuelle par le dialogue, mais aussi et surtout dans l'acte de lecture. La lecture et l'interprétation des textes du passé servent ici de modèle à l'idée d'une communication à distance, c'est-à-dire d'un processus d'appropriation qui réussit à franchir la distance temporelle qui nous sépare de l'origine de ces textes. Comme le note Ricœur : « Ce qui nous fait alors communiquer dans la distance, c'est la *chose du texte*, qui n'appartient plus ni à son auteur ni à son lecteur.²⁷ » Chez Gadamer, cela signifie que cette capacité à franchir la distance temporelle – qui implique certes un travail d'appropriation de la part du lecteur – est d'abord le fait de l'œuvre elle-même, que l'on dit alors être un « classique », précisément en ce qu'elle réussit toujours à interpeller de nouveaux lecteurs malgré son origine lointaine. La chose du texte jouit d'une certaine autonomie par rapport à son origine particulière, lui permettant de se détacher de cette origine et de se prêter à de nouvelles lectures et interprétations. Nous verrons l'importance de cette idée pour une éventuelle réhabilitation de la notion de distanciation en herméneutique. Seule une telle réhabilitation permettrait de dépasser la dichotomie entre vérité et méthode.

Il importe à cet égard de noter une certaine évolution dans la réception ricœurienne de *Vérité et méthode*, passant progressivement d'une réception plutôt critique à un accueil de plus en plus positif et favorable. Ce « tournant » se confirme dans un texte

²⁷ TA, p. 111 (Ricœur souligne).

de 1981 intitulé « Logique herméneutique? » où Ricœur entend désormais plaider, contre les détracteurs de Gadamer, pour « une lecture moins anti-méthodologique de *Wahrheit und Methode* » et, par conséquent, pour « donner au titre une interprétation moins disjonctive²⁸ ». Il s'agit alors d'offrir une interprétation plus dialectique, en insistant, plus explicitement cette fois, sur la dimension critique déjà présente dans les concepts de conscience du travail de l'histoire et de fusion des horizons, de même que dans le jeu des questions et réponses qui caractérise le dialogue²⁹. Cette nouvelle lecture de Gadamer trouvera un écho dans le troisième tome de *Temps et récit* (1985), dans lequel Ricœur tracera les grandes lignes d'une herméneutique de la conscience historique. Ricœur y développe notamment la notion d'un « être-affecté-par-le-passé », précisément en prenant pour guide les concepts gadamériens de conscience du travail de l'histoire et de fusion des horizons³⁰. Or, c'est dans ce contexte que Ricœur revient sur le débat entre Gadamer et Habermas, qu'il avait déjà commenté, mais pour le qualifier désormais de « regrettable polémique³¹ ». Ricœur refuse la thèse du jeune Habermas selon laquelle la triple réhabilitation du préjugé, de l'autorité et de la tradition chez Gadamer mènerait essentiellement à des positions conservatrices et dogmatiques. C'est reconnaître qu'une dimension critique était déjà bel et bien présente dans *Vérité et méthode*. Nous y voyons l'indice d'une lecture plus conciliante à l'endroit de Gadamer, voire une indication claire d'un rapprochement important.

On trouve une explication de cette évolution de la lecture ricœurienne de Gadamer dans un article de Ricœur intitulé « Retour de Gadamer » (1996), paru dans *Libération*,

²⁸ « Logique herméneutique? », in Guttorm Floistad (ed.). *La philosophie contemporaine. Chroniques nouvelles*, tome 1, La Haye/Boston/Londres, Martinus Nijhoff, 1981, p. 186; texte repris dans *ÉC2*, p. 137.

²⁹ *Ibid.*, pp. 188-190; *ÉC2*, pp. 141-145.

³⁰ TR3, pp. 391-414.

³¹ TR3, p. 392.

lors de la publication de l'édition intégrale de *Vérité et méthode* en français. Ricœur voit dans cette publication intégrale tardive du maître livre de Gadamer la possibilité d'une lecture renouvelée :

« Nous le lisons aujourd'hui dans un contexte qui n'est plus celui de sa conception et surtout de sa première réception. Nous pouvons aujourd'hui entreprendre une lecture débarrassée des querelles des années soixante et découvrir des richesses que les polémiques de cette époque empêchaient d'apercevoir et même que l'attitude défensive de l'auteur contribuait à dissimuler³² ».

Pour reprendre une idée gadamérienne, nous pouvons dire que la distance temporelle aurait permis à *Vérité et méthode* de se dégager du contexte très polémique de sa première réception, pour se prêter à de nouvelles lectures. Selon Ricœur, la première réception de *Vérité et méthode* en France avait reçu ce livre « essentiellement comme un livre "réactif"³³ ». C'est que l'herméneutique de Gadamer paraissait alors hostile à toute idée de méthode et à tout travail d'objectivation, en plus d'être prise comme cible par le jeune Habermas et la critique des idéologies. Une lecture dégagée de ces éléments recouvrants pourrait désormais permettre de relire la seconde partie de l'*opus magnum*, principal objet des polémiques, à la lumière des thèses fondamentales de la première partie sur l'expérience de vérité et de la troisième partie sur le langage. Une telle relecture reconnaîtrait, dès lors, chez Gadamer, non plus une pensée « réactive », mais bien « une philosophie qui peut légitimement revendiquer une authentique universalité dans la mesure où elle fait prévaloir, dans tous les domaines d'expérience, l'assurance d'appartenance sur la prise de distance à la faveur de laquelle le regard scientifique découpe son objet³⁴ ». En d'autres termes, la distance temporelle permettrait au lecteur d'apprécier l'importance de cette réflexion herméneutique sur notre appartenance

³² Ricœur. « Retour de Gadamer », *Libération*, 4 juillet 1996.

³³ *Idem* (Ricœur souligne).

³⁴ *Idem*.

irréversible à l'histoire et au langage, comme condition de possibilité de toute compréhension.

Cependant, cette lecture plus généreuse de *Vérité et méthode* ne vient pas contredire les efforts importants de Ricœur pour reconnaître un rôle positif à la notion de distanciation en herméneutique. Aux yeux de Ricœur, la tâche d'une philosophie herméneutique est et demeure de penser l'articulation dialectique entre appartenance et distanciation. C'est cette tâche qu'il énonçait très clairement, en 1977, dans « Expliquer et comprendre » et qui caractérise l'ensemble de son herméneutique :

« Il me semble que la philosophie n'a pas seulement la tâche de rendre compte, dans un autre discours que scientifique, de la relation primordiale d'*appartenance* entre l'être que nous sommes et telle région d'être que telle science élabore en objet par les procédures méthodiques appropriées. Elle doit aussi être capable de rendre compte du mouvement de *distanciation* par lequel cette relation d'appartenance exige la mise en objet, le traitement objectif et objectivant des sciences et donc le mouvement par lequel explication et compréhension s'appellent sur le plan proprement épistémologique³⁵ ».

Le défi est d'éclairer cette articulation dialectique entre appartenance et distanciation, impliquée dans tout processus de compréhension et d'explication d'un objet donné. Nous voyons dans ce programme la possibilité d'une mise en dialogue des herméneutiques de Gadamer et Ricœur, car elle nous montre comment la rencontre des deux œuvres permet d'aborder une problématique comme celle du langage. La dialectique entre appartenance et distanciation offre en effet un lieu privilégié de rencontre entre les deux herméneutiques. Mais cela n'est vrai qu'à certaines conditions. D'une part, il convient d'admettre avec Ricœur le rôle positif de la distanciation pour l'herméneutique, c'est-à-dire que toute distanciation n'est pas nécessairement une distanciation aliénante. Nous pensons qu'une perspective gadamérienne doit l'admettre si elle ne veut pas rompre le

³⁵ TA, pp. 202-3 (Ricœur souligne).

dialogue avec les sciences humaines et succomber à une dichotomie entre vérité et méthode. En contrepartie, il ne faut jamais oublier que les différents moments de distanciation soulignés par Ricœur restent toujours dans une relation dialectique avec la notion d'appartenance, sur laquelle l'œuvre de Gadamer contient de précieux enseignements, et à plusieurs égards. Notre tâche est maintenant de déterminer comment on peut appliquer un tel programme à la question du langage.

3) Une approche dialectique du langage

Que signifie aborder le langage à partir de la dialectique entre appartenance et distanciation? Comment l'herméneutique approche-t-elle la question du langage à partir de cette dialectique? Il convient d'abord de souligner la proximité de Ricœur avec les thèses de Gadamer sur notre appartenance fondamentale au langage et de souligner, ensuite, l'importance de la distanciation pour penser le langage, ainsi que la nécessaire articulation entre les deux termes de la dialectique. Ici, les analyses et commentaires de Ricœur sur l'herméneutique de Gadamer, que nous venons de parcourir, sont très importants pour notre démarche. L'apport de ces textes est double : ils fournissent d'abord un modèle dialectique, dont nous cherchons présentement à montrer sa capacité à accueillir les contributions respectives des deux œuvres; ils permettent aussi de faire ressortir un accord de fond entre Gadamer et Ricœur sur notre appartenance essentielle au langage.

De fait, les différents écrits de Ricœur sur Gadamer rapprochent nos deux auteurs autour d'une affirmation commune de notre appartenance fondamentale au langage. On

peut effectivement noter une même thèse sur la dimension langagière constitutive de toute expérience, que Gadamer désigne par la notion de *Sprachlichkeit*. Ainsi, dans « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl... » (1975), Ricœur soutient expressément, en référence aux grandes thèses de Gadamer, que la portée philosophique de l'herméneutique relève en premier lieu de la reconnaissance de l'élément langagier à l'œuvre en toute expérience :

« L'herméneutique ne devient une philosophie de l'interprétation – et non pas simplement une méthodologie de l'exégèse et de la philologie – que si, remontant aux conditions de possibilité de l'exégèse et de la philologie, au-delà même d'une théorie du texte en général, elle s'adresse à la *condition langagière* – à la *Sprachlichkeit* – de toute expérience³⁶ ».

La reconnaissance de la dimension langagière de toute expérience serait plus fondamentale encore que toute théorie du texte, qui était pourtant un objet central de l'herméneutique ricœurienne à cette époque (celle qui s'étend, *grosso modo*, de *La métaphore vive* à *Temps et récit*). Il s'agit essentiellement de reconnaître avec Gadamer que *toute expérience de compréhension se fait dans le langage*, que toute compréhension est recherche d'un langage. Il n'y a jamais, d'un côté, une compréhension purement intuitive et complète, puis de l'autre, sa mise en langage parfaitement accessoire. Pour Gadamer et Ricœur, le processus de compréhension implique toujours notre insertion dans la dimension langagière. C'est grâce à cette participation à l'élément langagier que nous sommes à même de faire les expériences que nous faisons, toute expérience impliquant toujours déjà un certain langage permettant de la déterminer comme étant de telle ou telle nature.

Gadamer et Ricœur s'accordent non seulement sur l'implication de la dimension langagière, ou la *Sprachlichkeit*, dans toute expérience et tout processus de

³⁶ TA, p. 62.

compréhension, mais également sur la thèse complémentaire selon laquelle *toute expérience jouit d'une dicibilité de principe*. Cela signifie pour Ricœur que : « L'expérience peut être dite, elle demande à être dite. La porter au langage, ce n'est pas la changer en autre chose, mais, en l'articulant et en la développant, la faire devenir elle-même³⁷ ». Le langage ne forme donc pas une barrière par rapport à une expérience extérieure à toute médiation langagière. L'expérience trouve, au contraire, dans l'élément langagier un lieu propice où elle peut s'articuler et se déployer. Cette thèse peut en fait être lue comme une reformulation de la thèse de *Vérité et méthode* sur la proximité essentielle entre langage et expérience. Gadamer écrivait par exemple :

« Ce qui vient au langage est, certes, autre chose que la parole même qui est proférée. Mais la parole n'est parole qu'en vertu de ce qui, en elle, vient au langage. Elle n'est là, dans l'être sensible qui lui est propre que pour se "sursumer" dans ce qui est dit. Inversement, ce qui vient au langage n'est pas non plus préalablement donné hors du langage, mais reçoit dans la parole les traits de sa propre détermination³⁸ ».

Que l'expérience jouisse d'une dicibilité de principe, cela signifie que toute expérience peut en principe être dite, que les limites du langage correspondent à celles de notre compréhension, et, par conséquent, que l'on peut toujours chercher à étendre la sphère du langage pour nommer de nouvelles expériences. Cela indique aussi que les choses dont nous faisons l'expérience trouvent dans le langage un mode de présentation privilégié. Il est erroné de penser que le langage vienne systématiquement trahir ou défigurer notre expérience, il est plutôt ce qui nous donne accès aux choses. C'est pourquoi un langage recouvrant peut seulement être remplacé par un langage jugé plus adéquat, c'est-à-dire un langage dans lequel une chose se présente à nous dans toute sa richesse ou complexité. En fait, soutient Gadamer, ce n'est que par l'effort d'une abstraction que nous en venons

³⁷ TA, p. 62.

³⁸ VM, p. 501 [479].

à séparer complètement la chose dont nous faisons l'expérience de l'élément langagier dans lequel elle se présente à nous. En réalité, il faut reconnaître une unité de la chose et de ses modes de présentation possibles et effectifs³⁹.

Ricœur croit pourtant retrouver chez Gadamer une reprise de la thèse de Husserl concernant le caractère dérivé des significations de l'ordre linguistique⁴⁰. Selon lui, l'herméneutique se distinguerait des autres philosophies du langage en ne partant pas du langage lui-même, qu'il s'agirait d'analyser, mais de l'expérience qui vient au langage. Pour appuyer sa thèse, Ricœur note qu'à l'instar des développements d'*Être et temps*, la question du langage n'apparaît que tardivement dans *Vérité et méthode*, c'est-à-dire dans la troisième partie du texte. De fait, le maître livre de Gadamer ne commence pas par la question du langage, mais bien par l'expérience de l'art, conçue selon le modèle du jeu. L'expérience d'appartenance est d'abord pensée à partir du modèle de la participation des joueurs à un jeu, qui dicte ses règles et auquel les joueurs cherchent à répondre. La description phénoménologique du jeu permet ensuite à Gadamer de dégager ce qui caractérise notre expérience de l'œuvre d'art et de la décrire comme une expérience de sens et de vérité dans laquelle nous sommes impliqués et concernés et à laquelle nous répondons par l'interprétation de l'œuvre. La seconde partie de *Vérité et méthode* décrit également une expérience d'appartenance, cette fois comme inscription au sein du travail de l'histoire et de traditions qui nous forment et rendent possibles nos projets de compréhension. Cette expérience se caractérise par le jeu de la proximité et de la distance entre notre horizon et celui du passé. C'est donc seulement après avoir décrit ces expériences, que Gadamer en arrive, dans la troisième partie, à la description de notre

³⁹ Cf. VM, p. 500 [479]. Voir aussi : *infra*, chapitre 5, section 2.

⁴⁰ Cf. TA, pp. 65-67.

appartenance au langage, à travers le modèle du dialogue, dans lequel les interlocuteurs sont impliqués et concernés par la recherche d'une compréhension mutuelle ou d'une entente sur la chose discutée.

Mais est-ce à dire que le langage ne posséderait qu'un caractère dérivé? Comme dans sa lecture d'*Être et temps*, Ricœur tend à nouveau à confondre l'ordre d'exposition avec l'ordre de primauté. En réalité, l'appartenance au langage est la plus fondamentale qui soit, car, comme nous l'avons vu, elle s'étend à toute la sphère de l'expérience et est impliquée dans toute compréhension. En ce sens, elle se trouve partout présupposée dans les deux premières parties de *Vérité et méthode*, bien qu'elle ne soit pas encore thématifiée. En fait, Ricœur ne peut lui-même attribuer un statut dérivé au langage sans contredire ses propres thèses sur l'irréductible dimension langagière de toute expérience. À l'instar de Heidegger, Gadamer ne reconnaît un caractère dérivé qu'aux énoncés logiques qui ne sont que des formes abstraites par rapport à la vie effective du langage, comme en témoigne sa critique des énoncés propositionnels purs. Jamais il ne prétend que le langage n'a qu'un statut dérivé par rapport à l'expérience dans la mesure où cela impliquerait la possibilité d'une expérience pré-langagière. Au contraire, le langage et l'expérience doivent être pensés comme étant co-originaires. Il s'agit d'une conséquence inévitable de la thèse herméneutique sur notre appartenance essentielle au langage sur laquelle s'accordent Heidegger, Gadamer et Ricœur.

C'est dans « La fonction herméneutique de la distanciation » (1975) que Ricœur marque sa différence par rapport aux herméneutiques de Heidegger et Gadamer, en défendant fortement la nécessité de compléter leurs analyses de notre appartenance fondamentale au langage, par une réflexion toute aussi nécessaire sur le thème de la

distanciation. La thèse directrice de Ricœur est que différentes formes de distanciation jouent un rôle positif et constituant pour l'expérience herméneutique elle-même. C'est que toute distanciation ne serait pas nécessairement aliénante. Une forme de distanciation productive se retrouve d'abord à l'œuvre dans le phénomène du discours, que Ricœur aborde en s'inspirant largement des travaux d'Émile Benveniste⁴¹. La distanciation opère ici entre l'événement du discours et sa signification, ou, en d'autres termes, entre le dire et le dit. Le discours est événement, au sens où tout discours survient à un moment déterminé dans le temps, qu'il soit oral ou qu'il soit mis à l'écrit. Quelqu'un prend la parole ou la plume pour dire quelque chose à un moment déterminé dans le temps ou l'histoire. Le discours est un événement ponctuel, mais précisément il n'est pas qu'événement, il dit quelque chose, il est porteur d'une signification qui dépasse le simple surgissement du dire. La signification du discours perdure par-delà l'acte d'énonciation ou d'écriture comme tel, en se prêtant à la compréhension. Ainsi tout discours survient comme événement, mais c'est en tant que signification qu'il est compris. Or, ce processus de distanciation serait constitutif de tout discours et jouerait même un rôle fondamental dans le langage en général. Comme l'écrit Ricœur :

« Ce dépassement de l'événement dans la signification est caractéristique du discours comme tel. Il atteste l'intentionnalité même du langage, la relation en lui du noème et de la noèse. Si le langage est un *Meinen*, une visée signifiante, c'est précisément en vertu de ce dépassement de l'événement dans la signification⁴² ».

La distanciation remplit donc une fonction essentielle dans la constitution de la signification des discours qui se prêtent à la compréhension. L'événement du dire se trouve dépassé par ce qui a été dit, par la signification, qui perdure par-delà l'événement ponctuel. L'herméneutique, en tant que réflexion sur l'expérience de la compréhension

⁴¹ Cf. Benveniste. *Problèmes de linguistique générale*, 2 tomes, Paris, Gallimard, Tel, (1966/74), 2004/5.

⁴² TA, pp. 117-8.

du sens, doit donc toujours présupposer cette première distanciation à l'œuvre dans le langage.

Du discours Ricœur passe ensuite à la notion d'œuvre. Qu'est-ce qu'une œuvre? Il s'agit d'abord d'un discours, plus long qu'une phrase, formant une totalité finie. Toute œuvre implique une forme de composition particulière, à partir de laquelle on peut classer les discours comme relevant de tel ou tel genre littéraire : roman, poésie, traité scientifique, etc. Toute œuvre est également déterminée par un style particulier, attribuable à l'individualité de son auteur. En tant que composition appartenant à un genre et ayant un style particulier, l'œuvre doit être comprise comme le résultat d'un processus de production, d'un travail avec et sur le langage. L'intérêt du concept d'œuvre est qu'il propose une médiation entre les notions d'événement et de signification : l'œuvre est un événement de discours, visant une signification, selon un type de composition, un genre et style particuliers. L'œuvre forme une objectivation du discours selon une composition et des structures qui la déterminent. Pour Ricœur, l'intérêt central de cette notion est surtout le suivant :

« La conséquence la plus importante de l'introduction de la catégorie d'œuvre tient à la notion même de composition. L'œuvre de discours présente en effet des caractères d'organisation et de structure qui permettent d'étendre au discours lui-même les méthodes structurales qui ont d'abord été appliquées avec succès aux entités du langage plus courtes que la phrase, en phonologie et en sémantique⁴³ ».

Ce faisant, l'œuvre se prête non seulement à la compréhension, mais aussi à des formes objectivantes d'explication, visant à dégager ses structures et à déterminer ce qui caractérise sa composition. Mieux encore, dira Ricœur, c'est seulement en passant par une telle explication que nous arrivons à comprendre pleinement une œuvre. Le travail

⁴³ TA, p. 123.

d'interprétation d'une œuvre, visant une appropriation de son sens, à partir d'une explication de sa composition, constitue la réponse à la mise en œuvre de nos discours. Comme l'écrit Ricœur : « L'interprétation est la réplique de cette distanciation fondamentale que constitue l'objectivation de l'homme dans ses œuvres de discours, comparables à son objectivation dans les produits de son travail et de son art⁴⁴ ». En ce sens, l'herméneutique doit à nouveau présupposer dans son travail de compréhension et d'appropriation du sens, une distanciation préalable constitutive des œuvres interprétées.

L'examen du phénomène de l'écriture permet d'ajouter une nouvelle facette à son enquête sur la distanciation. La thèse de Ricœur est que la fixation d'un discours à l'écrit introduit un processus de distanciation dans le discours qui suscite une triple autonomie sémantique. 1) L'écriture permet d'abord à un discours ou à une œuvre de se détacher de l'intention personnelle de son auteur, c'est-à-dire de la visée psychologique particulière qui animait l'auteur dans le processus de création (traditionnellement désignée sous le nom de *mens auctoris*). L'écrit permet ainsi au discours d'être désormais compris indépendamment de la psychologie de son auteur. Le texte se tient alors de lui-même, il n'a pas besoin du soutien constant de son auteur. C'est une idée que défend aussi Gadamer, quand il affirme que comprendre un texte, c'est d'abord et avant tout saisir la « chose du texte », ce que le texte nous dit en lui-même, et non pas se transposer dans la tête de l'auteur. 2) L'écriture confère également au discours une certaine autonomie par rapport au contexte socio-historique particulier de production. Cela signifie que le texte n'est pas un simple reflet de l'époque dans lequel il apparaît, de sorte qu'on ne pourrait saisir son sens qu'à la lumière du contexte historique d'origine. L'écriture permet au discours de se « dé-contextualiser », pour ensuite se « re-contextualiser » en se prêtant à

⁴⁴ TA, p. 124.

de nouvelles lectures, selon les différentes époques. 3) L'écriture permet aussi au discours de dépasser la signification qui lui a été reconnue par son premier lectorat, pour rejoindre de nouveaux lecteurs. Le sens d'un texte ne se laisse pas réduire exclusivement au sens qu'il pouvait prendre pour ses premiers lecteurs. La fixation par l'écriture permet au contraire au discours de se livrer constamment à de nouvelles interprétations proposant une compréhension renouvelée du texte. Ainsi, le processus de distanciation à l'œuvre dans l'écriture accorde une triple autonomie sémantique au texte, nous interdisant de limiter sa signification à la visée subjective de son auteur, à son contexte historique d'origine ou à la perspective de son premier lectorat.

Ricœur envisage enfin deux dernières formes de distanciation à partir du modèle du texte. D'abord, en tant que composition structurée porteuse d'une signification, le texte poétique ou de fiction possède cette capacité de proposer au lecteur un monde possible : le « monde du texte » (que Ricœur relie à la notion de « chose du texte » chez Gadamer). Le propre du discours poétique et du récit de fiction est d'opérer une rupture avec le discours ordinaire sur la réalité qui nous entoure, en rompant avec la référence de premier rang qui lui est propre, mais en proposant une référence de second rang explorant différentes possibilités de notre être-au-monde. Cette rupture offre à l'homme la possibilité d'explorer une multitude de variations imaginatives sur le thème de notre être-au-monde. Ainsi s'opère un nouveau moment de distanciation, qui ouvre la possibilité d'un regard critique sur notre réalité à partir des possibilités d'être déployées par le monde du texte. Mais cette exploration des possibles n'est pas seulement l'occasion d'une remise en question du monde réel, mais aussi de la subjectivité du lecteur. De fait, un moment de distanciation est également à l'œuvre entre le soi du lecteur et les

possibilités de son être, visitées à travers les variations imaginatives sur notre être-au-monde. Le lecteur se comprend devant le texte, c'est-à-dire qu'il découvre, grâce à l'écart introduit entre le soi réel et le soi imaginé, des possibilités d'être qu'il peut s'approprier.

Il importe ici de souligner que les différents moments de distanciation, décrits par Ricœur dans « La fonction herméneutique de la distanciation », ne sont pas dérivés d'un idéal de méthode emprunté au modèle des sciences exactes, mais sont au contraire inhérents au langage. De fait, toutes ces formes de distanciation sont introduites à partir d'un examen du fonctionnement et des possibilités du langage lui-même. Par conséquent, une herméneutique comme celle de Gadamer ne saurait réduire ces moments de distanciation à des formes de distanciation aliénante et lutter contre elles. Bien au contraire, Ricœur démontre que l'herméneutique doit constamment présupposer ces moments de distanciation dans ses propres recherches sur le phénomène de la compréhension dans l'élément langagier. C'est pourquoi nous aimerions soutenir la thèse que, *dans l'élaboration d'une conception herméneutique du langage, il n'y a pas à choisir unilatéralement entre appartenance et distanciation, mais qu'il faut plutôt penser l'articulation dialectique entre les deux dimensions à l'œuvre dans notre expérience.* Notre appartenance au langage est assurément fondamentale, puisque c'est par notre insertion dans le langage que nous participons à la dimension du sens, que nous avons un monde et que nous sommes en mesure de comprendre et de nous approprier de nouveaux horizons de sens. Gadamer et Ricœur y insistent justement. Mais ce langage ne serait pas opérant sans ces différents moments de distanciation, qui jouent un rôle tout aussi essentiel dans notre rapport au sens et dans nos projets de compréhension. C'est pourquoi nous ne pouvons postuler un rapport d'exclusion entre appartenance et distanciation. Il

nous faut plutôt penser leur articulation dialectique. Seule cette approche dialectique permet à l'herméneutique d'aborder le phénomène du langage dans toute sa complexité.

4) Le signe, la linguistique et le langage

Nous avons soutenu la thèse selon laquelle l'herméneutique gadamérienne devait reconnaître les différents moments de distanciation mis en lumière par Ricœur, si elle ne voulait pas sombrer dans la dichotomie entre vérité et méthode. Cependant, il importe de souligner que la pointe de la critique gadamérienne n'est pas tournée contre ces moments de distanciation, mais plutôt contre la distanciation aliénante caractérisant les approches objectivantes du langage qui ignorent ou méconnaissent notre appartenance fondamentale au langage. Dès lors, la question qui s'impose à nous est celle de savoir s'il y a à choisir ici entre une description plus phénoménologique de notre appartenance au langage et les approches plus objectivantes du langage proposées par la linguistique et la philosophie analytique du langage. Derrière cette alternative se cacheraient deux chemins opposés pour l'herméneutique : ou bien suivre le chemin emprunté par Gadamer (à la suite de Heidegger), qui serait farouchement opposé à toute forme d'objectivation du langage et misant sur la proximité du langage et de l'être manifeste dans le dire des poètes et des penseurs; ou bien suivre le chemin parcouru par Ricœur centré sur le dialogue avec la linguistique et la philosophie analytique du langage. Notre thèse est qu'il s'agit là d'une fausse alternative pour l'herméneutique, ayant pour conséquence d'offrir une vision réductrice de l'intelligence herméneutique du langage, de même que des herméneutiques

respectives de Gadamer et Ricoeur. C'est cette alternative fatale que notre approche dialectique nous permettra de dépasser.

Cette alternative ruineuse repose sur une lecture réductrice de la pensée de Gadamer. On reproche souvent à Gadamer de s'être trop collé sur la vision heideggérienne du langage et, ce faisant, d'avoir complètement ignoré l'apport de la linguistique et de la philosophie analytique du langage. Dans cette perspective, Gadamer se présente comme le grand pourfendeur de toutes les approches objectivantes du langage. On trouve un exemple de cette lecture chez Hans Ineichen, qui se reconnaît proche de la tradition analytique, dans son article intitulé « Herméneutique et philosophie du langage. Pour une herméneutique critique » (1995), dans lequel il critique fortement l'approche gadamérienne du langage pour s'être complètement coupée des approches plus objectivantes. Ineichen y soutient :

« Quiconque examine de près la conception gadamérienne du langage est déçu. Les thèses de la philosophie du langage, de la syntaxe et de la sémantique, mais aussi de la linguistique contemporaine, sont rejetées comme des conceptions inacceptables, comme des aberrations instrumentalistes⁴⁵ ».

La thèse défendue par Ineichen est qu'on ne peut développer une herméneutique critique, qui soit en mesure d'expliquer ce que signifie comprendre un mot, une phrase ou un texte, qu'en s'appropriant les résultats des recherches en matière de sémantique et de syntaxe. L'erreur de Gadamer serait de critiquer unilatéralement toute approche plus objectivante comme étant instrumentaliste et, par conséquent, d'échouer à proposer une véritable herméneutique critique. L'approche phénoménologique du langage mise en

⁴⁵ Hans Ineichen. « Herméneutique et philosophie du langage », in Collectif. *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, p. 191. On retrouve une critique plus acerbe et polémique chez Pascal Michon. *Poétique d'une anti-anthropologie. L'herméneutique de Gadamer*, Paris, Vrin, 2000.

œuvre par Gadamer ne dépasserait jamais véritablement le stade de notre expérience quotidienne et préscientifique du langage. À cela, Ineichen objecte :

« Nous sommes loin de contester que notre compréhension quotidienne du langage ne constitue le point de départ de nos connaissances mais aussi de nos interprétations. Mais elle ne peut en être que le point de départ, parce qu'elle est lacunaire et non systématique. Et elle en restera là aussi longtemps que nous négligerons les résultats de la philosophie analytique et de la linguistique⁴⁶ ».

Suivant l'alternative que nous avons décrite, Ineichen plaide donc, contre Gadamer, en faveur d'une herméneutique critique se rapprochant davantage de la démarche de Ricœur, c'est-à-dire une approche centrée sur la linguistique et la philosophie analytique du langage.

Dans un ouvrage récent consacré aux herméneutiques de Gadamer et Ricœur, Daniel Frey reproche à son tour à Gadamer de s'être complètement coupé de toute approche objectivante du langage à partir de sa critique des théories instrumentalistes.

Daniel Frey écrit :

« Le souci de Gadamer de ne pas traiter du langage sans aborder la question des choses désignées s'oppose explicitement au vœu des linguistes d'objectiver la langue en choisissant d'ignorer les objets auxquels les signes renvoient [...]. L'abstraction de la démarche linguistique serait condamnable, parce qu'elle aurait pour dessein de rompre l'union de la forme langagière et du contenu transmis. Ricœur a choisi de débattre du bien-fondé de la décision méthodologique de Saussure visant à exclure les objets réels de la clôture du système sémiotique; Gadamer, au contraire, rejette en bloc la linguistique et n'entre à aucun moment en débat avec elle⁴⁷ ».

La thèse de Frey est que ce « rejet en bloc » de la linguistique chez Gadamer a des conséquences très nuisibles. L'effet direct de ce rejet se ferait surtout sentir sur la façon de concevoir la relation entre le mot et la chose. Le problème est qu'en se coupant de la

⁴⁶ *Ibid.*, p. 193.

⁴⁷ Daniel Frey. *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, Paris, PUF, 2008, pp. 134-5. Pour un commentaire plus détaillé sur cet ouvrage, voir notre compte rendu : *Archives de philosophie*, tome 71, 4, Hiver 2008, pp. 676-9.

linguistique, Gadamer reviendrait aux anciennes théories philosophiques du langage, qui « ignoraient l'existence d'un troisième terme, inconnu jusqu'à la naissance de la linguistique moderne, prenant place entre le signe et son objet : le *signifié*⁴⁸ ». L'ignorance du terme médian dans les rapports entre signifiant-signifié-référent et entre signe-sens-chose, au profit de l'unité intime du mot et de la chose, aurait pour effet néfaste de susciter la confusion entre la dimension du sens et celle de la vérité. À l'opposé, en s'appuyant sur les travaux de Saussure et de Benveniste, mais aussi de Frege et de Husserl, Ricœur placerait son herméneutique à l'abri d'une telle confusion.

Ces lectures dichotomiques des herméneutiques de Gadamer et Ricœur nous apparaissent insatisfaisantes, car elles renforcent une opposition entre les deux œuvres à partir d'une lecture réductrice de Gadamer. Il importe donc d'introduire quelques nuances. Certes, il est juste d'affirmer que Gadamer s'attaque aux conceptions objectivantes du langage en critiquant fortement la possibilité de penser le langage comme un objet que l'on pourrait tenir parfaitement à distance, selon le modèle des sciences exactes. Toutefois, ce serait une erreur de croire que Gadamer conteste pour autant toute pertinence aux recherches en matière de linguistique et de philosophie du langage ou qu'il les ignore tout à fait (du moins celles qui pouvaient être connues en 1960). Il questionne plutôt certains de leurs présupposés philosophiques, notamment leur conception instrumentaliste du langage. Il convient par ailleurs de souligner que la troisième partie de *Vérité et méthode* comporte bel et bien un dialogue avec des travaux de linguistes et de philosophes du langage. Certes, Gadamer n'y discute pas des œuvres de linguistes importants comme Ferdinand de Saussure et Louis Hjelmslev, dont les travaux, il ne faut pas l'oublier, n'ont été connus qu'avec le structuralisme des années

⁴⁸ *Ibid.*, p. 147 (Frey souligne).

soixante, qui est apparu après la parution de *Vérité et méthode*. Il discute aussi assez peu des travaux de Gottlob Frege et Bertrand Russell, avec lesquelles il manifeste peu d'affinités, car leur perspective sur le langage reste dominée par la logique⁴⁹. Il s'inscrit dans une autre tradition, plus germanique, celle qu'avaient ouverte les travaux de Herder et Humboldt, qui ont aussi inspiré des philosophes comme Cassirer et Heidegger⁵⁰. La conception gadamérienne du langage se constitue dans un dialogue critique avec cette tradition, souvent à mi-chemin entre philosophie et linguistique, qui compte des auteurs, aujourd'hui un peu oubliés, comme Hermann Steinthal, Richard Hönigswald ou Johannes Lohmann. Par ailleurs, dans ses écrits postérieurs à *Vérité et méthode*, Gadamer manifestera un véritable intérêt pour les philosophies s'interrogeant sur le langage ordinaire et les actes de langage, plus précisément pour les travaux de Wittgenstein et d'Austin, chez qui il verra des alliés⁵¹, mais aussi à la conception de Derrida influencée par le structuralisme.

4.1) Sémantique et herméneutique

C'est également une erreur que d'affirmer, comme le fait Ineichen, que Gadamer rejette systématiquement toute réflexion sur la sémantique comme menant à des « conceptions inacceptables » ou encore à des « aberrations instrumentalistes ». L'important texte de Gadamer « Sémantique et herméneutique⁵² » (1968) vient contredire

⁴⁹ Gadamer a cependant une certaine connaissance de ces auteurs, auxquels il se réfère occasionnellement dans ses travaux postérieurs à *Vérité et méthode*.

⁵⁰ Sur l'appartenance de Heidegger et Gadamer à cette tradition allemande, voir l'ouvrage de Cristina Lafont. *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, Cambridge, The MIT Press, 1999, pp. 3-116.

⁵¹ Dans son « Autoprésentation » (1973/90), dans laquelle Gadamer retrace son propre parcours intellectuel, on retrouve notamment les commentaires suivants : « Lorsque j'ai lentement appris à parler un peu mieux l'anglais et que je me suis familiarisé un peu plus avec les philosophes américains, je me suis aperçu qu'il y avait aussi des ponts très viables de la philosophie analytique à l'herméneutique. De fait, peu de temps après avoir complété *Vérité et méthode* en 1960, je me suis mis à lire le dernier Wittgenstein et j'y ai retrouvé plusieurs idées qui m'étaient familières » PH, p. 34; GW10, p. 347.

ce jugement rapide, en proposant une discussion nuancée sur la proximité et les distances entre l'approche de la sémantique et celle de l'herméneutique. Le terme de sémantique utilisé par Gadamer résume alors les approches plus analytiques et désigne notamment les travaux de Charles Morris. Gadamer y soutient :

« Le mérite de l'analyse sémantique me paraît être de nous faire prendre conscience de la totalité structurelle du langage et ce faisant de nous avoir délié du faux idéal d'univocité des signes ou des symboles et du potentiel de formalisation logique des expressions langagières⁵³ ».

Cette mise en lumière du langage comme totalité structurelle nous permettrait de dépasser les conceptions abstraites cherchant à penser la signification à partir du mot isolé. Les découvertes de l'analyse sémantique révéleraient surtout les limites des théories classiques de la signification reposant sur les notions de substitution et d'interchangeabilité : soit les théories qui reconnaissent un même sens à deux mots (ou expressions) selon la possibilité de substituer l'un à l'autre sans affecter le sens. Bien que la substitution soit bel et bien une possibilité offerte par toute langue, elle ne permettrait pas de rendre compte du phénomène du sens dans toute sa complexité. Contrairement à cette approche, l'intérêt de l'analyse sémantique est, aux yeux de Gadamer, d'avoir mis en lumière l'importance considérable du contexte dans la détermination de la signification. Ainsi, souligne-t-il, moins nous nous efforçons d'isoler un mot ou une expression de son contexte d'énonciation pour le penser du point de vue d'une théorie de la substitution, plus le sens du mot ou de l'expression se trouve déterminé, de sorte qu'ultimement « se manifeste un idéal sémantique, pour lequel dans un contexte déterminé seulement une expression et aucune autre est reconnue comme étant la bonne,

⁵² Cf. « *Semantik und Hermeneutik* », GW2, pp. 174-183. Ce texte n'a pas été traduit en français.

⁵³ Nous traduisons : « *Es scheint mir das Verdienst der semantischen Analyse, die Totalitätsstruktur von Sprache bewusst gemacht und damit die falschen Ideale der Eindeutigkeit von Zeichen bzw. Symbolen und der logischen Formalisierbarkeit des sprachlichen Ausdrucks zurückgebunden zu haben* ». GW2, p. 174.

ou comme étant celle qui touche juste⁵⁴ ». Le meilleur exemple de cet idéal sémantique est certainement celui du poème, dans lequel les mots sont choisis avec une attention particulière et entretiennent entre eux un rapport de signification unique, qui s'oppose au processus de substitution et résiste au travail de traduction.

Cependant, soutient Gadamer, le langage ne saurait être exclusivement pensé à partir de cette tendance à l'individualisation de la signification dans un discours particulier. Le langage est plutôt le lieu d'une « tension » (*Spannung*) entre une tendance vers l'individualisation et une tendance vers la conventionalité⁵⁵. Une pure individualisation de la signification deviendrait parfaitement incompréhensible et hermétique. Par conséquent, elle se rapprocherait en quelque sorte d'un langage privé, c'est-à-dire d'un langage qui n'en serait plus un. Mais, en contrepartie, un langage parfaitement conventionnel perdrait sa capacité à nous interpeller, ainsi que sa force d'évocation. L'exemple de Gadamer est celui d'une terminologie figée qui déchoit progressivement pour devenir lettre morte. La vie du langage survient toujours dans la tension plus ou moins grande entre individualisation et conventionalité.

Ce qui distinguerait la sémantique de l'herméneutique, c'est que la sémantique penserait le langage et le phénomène de la signification d'un point de vue externe. Pour la sémantique, la langue constitue une totalité structurelle formée d'une multitude de signes qu'un locuteur peut utiliser pour communiquer. Les limites de l'analyse sémantique sont dictées par ces postulats de base. Selon Gadamer, l'approche herméneutique y échapperait en se plaçant justement d'un point de vue interne :

⁵⁴ Nous traduisons : « *Am Ende steht offenbar ein semantisches Ideal, das in einem bestimmten Kontext nur einen Ausdruck und keinen anderen als den richtigen, als das treffende Wort anerkennt.* » GW2, p. 175.

⁵⁵ Cf. GW2, p. 176.

« Elle [l'herméneutique] a son fondement dans le fait que le langage pointe toujours derrière lui-même et derrière ce qui se présente dans ce qui est exprimé. Le langage ne coïncide pas, pour ainsi dire, avec ce qui est exprimé en lui, avec ce qui, en lui, se met en mots. La dimension herméneutique, qui s'ouvre ici, rend manifeste une limite de l'objectivation de ce que l'on pense et communique. Lorsqu'elle est ce qu'elle peut être, l'expression langagière n'est pas simplement inexacte et exigeant une amélioration, mais plutôt elle reste nécessairement toujours en deçà de ce qu'elle évoque et communique⁵⁶ ».

L'approche herméneutique mettrait en lumière la dimension du non-dit et du vouloir-dire qui accompagne et supporte l'énonciation, auquel se heurte tout effort d'objectivation. C'est ce que Gadamer désigne comme constituant la dimension « spéculative » du langage, c'est-à-dire cette tendance du langage à laisser miroiter (*speculum*) un au-delà de ce qui est simplement énoncé, en direction de la chose elle-même. Par là, l'herméneutique nous révélerait le caractère motivé de toute énonciation. La thèse de Gadamer est que le caractère occasionnel de la signification n'est pas le propre exclusif de certains termes d'une langue comme les indexicaux :

« L'analyse herméneutique est, au contraire, capable de montrer qu'une telle occasionnalité constitue l'essence même de la parole. Car chaque énoncé n'a pas simplement un sens univoque de par sa construction linguistique et logique comme telle, mais plutôt chaque énoncé est motivé. Une question se tient derrière chaque énoncé qui lui donne d'abord un sens⁵⁷ ».

L'herméneutique souligne le caractère motivé de chaque énoncé à partir du jeu des questions et réponses qui animent la vie du langage. Ainsi chaque énoncé pourrait être compris comme une tentative de répondre à une question.

⁵⁶ Nous traduisons : « *Sie hat ihren Grund darin, daß Sprache immer auch hinter sich selber und hinter die Ausdrücklichkeit, die sie darstellt, zurückweist. Sie geht gleichsam nicht auf in dem, was in ihr ausgesagt ist, was in ihr zu Worte kommt. Die hermeneutische Dimension, die sich hier auftut, bedeutet offenbar eine Begrenzung der Objectivierbarkeit dessen, was man denkt und mitteilt, überhaupt. Der sprachliche Ausdruck ist nicht einfach ungenau und verbesserungsbedürftig, sondern bleibt immer und notwendig, gerade wenn er das ist, was er sein kann, hinter dem zurück, was er evoziert und mitteilt* ». GW2, p. 178.

⁵⁷ Nous traduisons : « *Die hermeneutische Analyse aber vermag zu zeigen, daß solche Gelegenheit das Wesen des Sprechens selbst ausmacht. Denn jede Aussage hat nicht einfach einen eindeutigen Sinn in ihrem sprachlichen und logischen Aufbau als solchem, sondern jede Aussage ist motiviert. Eine hinter ihr stehende Frage gibt jeder Aussage erst ihren Sinn.* » GW2, p. 179.

La question qui s'impose à nous n'est pas celle de savoir si la lecture dichotomique des herméneutiques de Ricœur et Gadamer demeure indépassable, mais plutôt celle de savoir comment la dialectique entre appartenance et distanciation nous permet de dépasser cette alternative ruineuse. À cette fin, il nous faut accomplir une lecture plus approfondie des deux œuvres afin de tirer au clair leurs conceptions respectives du signe, de la linguistique et du langage en général. Nous avons reconnu précédemment la nécessité d'admettre certaines formes de distanciation au sein même du phénomène du langage. *Il nous faut désormais franchir un pas de plus et admettre la nécessité de faire une place aux approches plus objectivantes du langage dans la conception herméneutique du langage.* Or, notre thèse est qu'il est possible de le faire à partir de la distanciation inhérente au phénomène du langage soulignée par Ricœur. Nous verrons que ce sont précisément ces moments de distanciation à l'œuvre dans le langage, qui fournissent la justification épistémologique des approches objectivantes du langage, et non pas l'autorité du modèle des sciences exactes.

4.2) Le langage comme signe

Sur la question du signe, les herméneutiques de Gadamer et Ricœur semblent s'opposer systématiquement. De fait, alors qu'une réflexion sur le signe est au cœur de la conception ricœurienne, Gadamer affiche une résistance par rapport à ce modèle. Insistant sur notre appartenance au langage, Gadamer conteste la tendance très répandue à penser le langage à partir de la seule notion du signe. Il s'agit là, selon lui, d'un « point de départ non questionné⁵⁸ », qu'on retrouve aussi bien chez Husserl et Derrida, que chez Peirce et de Saussure. À l'opposé, l'herméneutique de Gadamer part plutôt du « mot » ou

⁵⁸ HR, p. 173; GW10, p. 135.

de la « parole » (*Wort*), désignant « ce que quelque chose dit, par delà la distinction des phrases, des membres de phrase, des mots, des syllabes, etc.⁵⁹ ». Autrement dit, le point de départ de l'intelligence herméneutique du langage ne saurait être le signe, *mais ce qui est transmis par le langage*, l'expérience de la compréhension d'une parole, d'un discours. Or, cette thèse est partagée par Gadamer et Ricœur. Notre rapport le plus fondamental au langage est celui de notre *appartenance* au langage, dans laquelle le langage est d'abord et avant tout parole, discours et dialogue, c'est-à-dire une expérience de sens où nous sommes tout entiers tournés vers ce qui vient au langage, vers la chose visée. Il ne s'agit pas là d'un rapport de distanciation, car le discours ne nous apparaît pas ici comme un ensemble de signes linguistiques rassemblés suivant une grammaire et une syntaxe particulières. Comme le soutient Gadamer, notre rapport premier au langage est largement « inconscient », c'est-à-dire que nous comprenons un discours, nous pensons à quelque chose grâce au langage, nous disons quelque chose à quelqu'un, et nous le faisons toujours en visant le sens de ce qui est dit ou pensé, et non pas en nous arrêtant sur les mots pour les prendre pour objets (par exemple pour les penser en tant que signes conventionnels auxquels des significations sont rattachées). La thèse de Gadamer se résume ainsi : « Être tellement dans le mot que l'on n'est pas tourné vers lui en tant qu'objet est manifestement le mode fondamental de tout comportement langagier⁶⁰ ».

Ce qui fait la particularité de la thèse de Gadamer, c'est qu'elle prétend qu'une compréhension adéquate du langage doit partir de cette expérience première plutôt que d'un travail de distanciation visant à objectiver le langage. Mais, pourrait-on demander avec Ineichen, n'est-ce pas là faire la promotion d'un rapport naïf au langage contre le

⁵⁹ HR, pp. 173-4; GW10, p. 136.

⁶⁰ LV, p. 164; GW2, p. 198.

regard plus critique et scientifique de la linguistique? Il faut revenir à *Vérité et méthode* pour bien comprendre la position défendue par Gadamer. Loin d'être l'apologie d'une naïveté première, l'insistance de Gadamer sur notre appartenance fondamentale au langage se veut critique par rapport à certaines conceptions réductrices du langage. Il s'agit surtout pour lui de critiquer les grands présupposés qui ont guidé la tradition philosophique occidentale dans sa réflexion sur le langage et qui seraient à la source d'un vaste oubli du langage. La principale cible de Gadamer est la conception instrumentaliste du langage, qui voit dans le langage un ensemble de signes que la pensée utiliserait comme de simples outils afin de désigner des réalités ou d'exprimer une idée. Cette conception repose largement sur une vision nominaliste du langage, pour laquelle les mots sont uniquement des créations d'un sujet ou d'une pensée, servant à désigner des réalités individuelles. Gadamer critique la prétendue indépendance de la pensée par rapport au langage, qui se trouve présupposée par l'idée d'une prédominance ou d'une certaine mainmise de la pensée sur le langage, comme si celui-ci n'était qu'un outil au service de la pensée. Il s'agit là d'une méconnaissance importante de la proximité fondamentale entre la pensée, le langage et le monde, que Gadamer s'efforce de mettre en lumière tout au long de la troisième partie de *Vérité et méthode*.

C'est précisément dans cette visée critique que Gadamer en vient à questionner le privilège exclusif du modèle du signe et, par le fait même, certaines approches de la linguistique et de la philosophie du langage. À ses yeux, la théorie du signe présuppose la présence d'un sujet ou d'une pensée qui attribue à des signes arbitraires des significations particulières, établissant ainsi un système de référence entre les signes et les choses à partir de rapports purement conventionnels. Gadamer retrace l'émergence de cette théorie

conventionnaliste du signe – ainsi que son contraire, soit la théorie de la ressemblance – dans le *Cratyle* de Platon⁶¹. Or, penser ainsi le langage à partir du signe, c'est le penser comme un outil au service d'une pensée, qui se sert des signes conventionnels d'une langue particulière pour communiquer ses idées. Pour Gadamer, il s'agit là d'une conception réductrice du langage, car elle méconnaîtrait l'appartenance fondamentale de toute pensée au langage : « Fondamentalement on peut dire ceci : partout où le mot assume une simple fonction de signe, le rapport originel entre parler et penser, auquel nous nous intéressons, se transforme en un rapport instrumental⁶² ». L'erreur serait en quelque sorte de soumettre le langage à la pensée, ou au sujet, alors que la constitution fondamentale de toute pensée et de tout sujet repose, au contraire, sur l'appartenance au langage. C'est pourquoi Gadamer soutient que le mot est toujours plus qu'un simple signe.

Cependant, en insistant sur la proximité du mot et de la chose, du langage et du monde, Gadamer semble opter pour la théorie de la ressemblance naturelle, contre la théorie conventionnaliste. Ce n'est pas tout à fait son intention. Sa démarche ne vise pas tant à démontrer qu'il est juste de postuler une ressemblance entre les mots que nous utilisons et les choses auxquelles ils réfèrent, à partir, par exemple, d'associations entre la phonétique des mots et les sons produits par les objets auxquels ils renvoient. Cette conception présuppose à son tour, selon Gadamer, une position extérieure au langage qui permettrait de comparer les mots et les choses. C'est pourquoi il rejette aussi la théorie de la ressemblance naturelle, au même titre que la théorie conventionnaliste, au nom d'un point de départ plus fondamental : « Les deux interprétations des mots partent de leur

⁶¹ Cf. VM, p. 428 et suivantes [409 et suivantes].

⁶² VM, p. 457 [437].

existence et du fait qu'on les a sous la main, elles laissent les choses exister à part, en tant qu'elles sont préalablement connues. C'est la raison précise pour laquelle d'emblée ces deux interprétations ne remontent pas assez loin⁶³ ». La thèse de Gadamer porte plutôt sur notre appartenance à une langue particulière, dans laquelle une proximité, voire une fusion essentielle entre les mots et les choses s'impose nécessairement. Pour le locuteur, qui se place d'un point de vue interne, le mot dit véritablement la chose. Ce n'est que par une abstraction que l'on peut en venir à détacher le *mot* de sa *signification* et de son renvoi à la *chose*, comme étant trois choses parfaitement indépendantes. Puisque l'expérience est fondamentalement langagière, notre rapport premier au mot est toujours déjà celui d'une unité entre le mot, son sens et ce à quoi il renvoie. Autrement dit, notre langue et notre expérience du monde sont si intrinsèquement liées, que le mot ne nous apparaît pas d'abord comme un simple signe arbitraire reposant sur une convention, mais davantage comme une *image* qui nous présente la chose. C'est pourquoi Gadamer écrit : « La langue est autre chose qu'un simple système de signes servant à désigner la totalité qui serait objective. Le mot n'est pas seulement signe. En un sens difficile à saisir, il est bien, lui aussi, quelque chose qui tient presque de la copie⁶⁴ ». Les commentateurs ne soulignent pas assez toute la prudence avec laquelle Gadamer formule sa thèse. D'abord, il écrit que le mot n'est *pas seulement* (« *nicht nur* ») un signe, c'est-à-dire qu'en un sens il est bel et bien un signe, mais également qu'il est plus encore. Il serait aussi quelque chose qui tient *presque* de la copie (« *fast so etwas wie ein Abbild* »). La thèse de

⁶³ VM, p. 429 [410]. Daniel Frey doute de cette prétendue critique sous la plume de Gadamer. Il soutient que « derrière la critique apparente se cache en fait l'éloge du naturalisme ». *Op. cit.*, p. 138. Pour notre part, il paraît inadéquat d'y voir un éloge dissimulé du naturalisme. La thèse de Gadamer doit plutôt être comprise à partir de la dialectique entre appartenance et distanciation.

⁶⁴ VM, pp. 439-440 [420]. La citation complète en allemand est la suivante : « *An diesem Ideal wird in Wahrheit deutlich, daß Sprache etwas anderes ist als ein bloßes Zeichensystem zur Bezeichnung des gegenständlichen Ganzen. Das Wort ist nicht nur Zeichen. In irgendeinem schwer zu erfassenden Sinne ist es doch auch fast so etwas wie ein Abbild* ».

Gadamer est que le rapport du mot ou de la parole (*Wort*) à la chose se rapproche du rapport de l'image (*Bild*) ou de la copie (*Abbild*) à son modèle. Ainsi, un portrait réussi est un tableau qui réussit à rendre manifeste ce qui constitue l'essence d'une personne. Le portrait nous présente la personne en ce qu'elle est. Ce faisant, dira Gadamer, l'image n'a pas moins d'être que la chose ou la personne qu'elle représente. En cernant l'essence de ce qu'elle représente, elle apporte en quelque sorte un « surcroît d'être » ou « accroissement d'être » (*Zuwachs an Sein*). L'image, soutient Gadamer, est comme une « émanation » de la chose elle-même⁶⁵. De même, le mot ou la parole (*Wort*) ne sont pas parfaitement extérieurs à la chose. Ils gardent un lien avec elle, comme le tableau avec son modèle, en ce qu'ils permettent à la chose de se présenter et de se déployer. Une langue est toujours plus qu'un système de signes, elle constitue ce par quoi l'être se présente à nous. C'est pourquoi partir du signe, signifie selon Gadamer commencer trop tard, puisque l'intelligence du mot comme signe est dérivée et seconde, par rapport à notre expérience plus originaire de la langue.

Nous faisons l'expérience de cette proximité essentielle entre les mots et les choses quand, dans l'apprentissage d'une langue étrangère, nous commençons à véritablement maîtriser cette langue de sorte que nous cessons progressivement de tout traduire dans notre langue maternelle et que nous arrivons effectivement à penser directement dans cette langue. À partir de là, nous arrêtons de prendre les mots pour des objets, comme des signes étrangers, et nous sommes tout entiers tournés vers ce qui se présente à travers eux. Comme l'affirme Gadamer : « Avoir appris une langue et la comprendre [...] ne veut rien dire d'autre que ceci : je suis en mesure de me laisser dire

⁶⁵ Cf. VM, p. 158 [145]. Sur cette question, voir J. Grondin. « L'art comme présentation chez Hans-Georg Gadamer. Portée et limite d'un concept », *Études Germaniques*, 62, 2007, pp. 337-349.

ce qui a été et est dit en cette langue⁶⁶ ». Voilà l'expérience fondamentale de la langue dont s'inspire l'herméneutique gadamérienne pour penser le langage. Appartenir à une langue, c'est précisément l'habiter de façon telle que nous puissions être à l'écoute de ce qui y est dit, et moins des paroles et discours qu'on y rencontre que des choses qu'ils disent. Dans cette perspective, les mots ne sont jamais de simples signes, mais toujours ce par quoi un monde se présente à nous.

4.3) La question de la distance linguistique chez Gadamer

Il ressort de cette insistance sur l'appartenance au langage, qui caractérise l'approche gadamérienne du langage, une réflexion critique sur les efforts d'objectivation du langage par la linguistique. Ce que Gadamer met en question, c'est la possibilité de mettre la langue parfaitement à distance pour la prendre comme objet d'un travail scientifique. De même qu'il nous est interdit d'échapper complètement à l'histoire et aux traditions, la langue est irrémédiablement le sol à partir duquel se déploie toute pensée. On peut certes réfléchir sur l'histoire et sur la langue en prenant une certaine distance plus objectivante, mais on ne peut jamais le faire en échappant totalement à notre appartenance première à la dimension historique et langagière constitutive de notre être. La prise de distance est donc toujours relative et le fruit d'un travail d'abstraction. Jean-Claude Gens l'a bien relevé :

« La langue est aussi irréductible à une analyse logicienne ou linguistique – en tant que celle-ci étudie les mécanismes, le mode de fonctionnement d'une langue objectivée et par là méconnue dans son effectivité – que la tradition à un objectivisme historien. C'est en tant que

⁶⁶ VM, p. 466 [446].

la langue est porteuse de sens, tradition sédimentée, qu'elle ne peut être ramenée à une combinatoire entre des éléments isolés par la puissance d'un entendement abstrait⁶⁷ ».

En d'autres termes, la vie d'une langue ne saurait se réduire parfaitement aux objectivations de la linguistique, puisque l'idéal d'une parfaite mise à distance de la langue pour en faire un objet de science, vise précisément une rupture de notre appartenance première à la langue et, dès lors, avec l'expérience de sens que nous y faisons. Or, Gadamer conteste non seulement la possibilité d'accomplir une telle rupture complète, mais plus encore la légitimité de cet idéal. Cet idéal de distanciation, qui permettrait une objectivation complète du langage, n'est-il pas dérivé du modèle des sciences exactes? En ce sens, ne s'agit-il pas d'une distanciation aliénante? Cet idéal n'est-il pas recouvrant par rapport à notre expérience du langage?

Il nous faut insister sur cette idée : Gadamer n'entend nullement contester la légitimité de toute recherche en matière de linguistique ou de philosophie du langage. Comme il le reconnaît lui-même, nul doute que ces recherches « nous ont fait progresser dans la connaissance du fonctionnement et de la structure des systèmes linguistiques et sémiologiques⁶⁸ ». Contrairement à ce que soutiennent certains commentateurs, il ne s'agit pas pour Gadamer de rejeter toute théorie linguistique ou philosophie du langage comme étant des conceptions inacceptables et aberrantes. La thèse de Gadamer est, plus modestement, qu'il faut résister aux conceptions réductrices véhiculées par *certaines* théories linguistiques et surtout par *certaines* philosophies du langage qui auraient pour effet de nier ou de recouvrir notre appartenance première et fondamentale au langage au nom d'un idéal d'objectivation emprunté au modèle des sciences exactes. Il est possible

⁶⁷ Jean-Claude Gens. « Historicité, langage et amitié dans la philosophie herméneutique de Gadamer », préface à LV, p. 30.

⁶⁸ Gadamer. « Texte et interprétation », AC2, p. 204; GW2, p. 338.

d'opérer une distanciation visant une certaine objectivation de la langue, mais en gardant à l'esprit que cette distanciation est toujours relative, du fait qu'elle découle d'un travail méthodique d'abstraction et qu'elle présuppose nécessairement une appartenance première au langage. Penser la langue comme un système de signes reposant sur des conventions relève toujours d'un effort d'abstraction par rapport à l'unité intime et première de la pensée, des mots et du monde. Cependant, ce qui manque chez Gadamer, c'est une explication plus précise de la place que peuvent occuper en herméneutique les résultats des recherches en matière de linguistique et de philosophie du langage. Quel est l'apport de ces efforts d'abstraction visant une explication plus systématique du langage? Comment l'intelligence herméneutique du langage peut-elle articuler notre appartenance au langage et les fruits du travail de distanciation?

Ces questions témoignent de la nécessité d'aller au-delà de la description de notre appartenance première au langage pour arriver à une conception plus nette et plus complète du langage. Toutefois, comme nous l'avons vu, l'appartenance fondamentale au langage sur laquelle insiste Gadamer est plus qu'un simple point de départ. Le rappel de cette appartenance possède une portée critique dont il faut se souvenir, car elle porte au jour des points de départ et présupposés non questionnés de certaines conceptions purement sémiotiques du langage. C'est pourquoi, contrairement à Ineichen, nous ne pouvons postuler une simple succession entre un premier moment naïf d'appartenance (celui de la compréhension quotidienne), suivi d'un second moment critique de distanciation (propre à la philosophie analytique et à la linguistique⁶⁹), mais plutôt une

⁶⁹ La question est ici de savoir vers quelle philosophie analytique et vers quelle linguistique l'herméneutique devrait se tourner. Nous verrons comment Ricœur offre une réponse à cette question en accordant une grande importance aux œuvres de Saussure et Benveniste, ainsi qu'à la philosophie des actes de langage de Austin et Searle.

tension dialectique complexe entre appartenance et distanciation. Suivant ce modèle, notre appartenance au langage offre un point de départ, mais aussi une limite contre les prétentions de la pensée objectivante à se défaire complètement de toute appartenance et à dominer parfaitement le langage. En retour, le moment de distanciation vise à dégager ce qui demeure seulement implicite dans notre rapport d'appartenance, et, ce faisant, à expliquer de façon plus précise ce qui structure et rend possible notre expérience d'appartenance dont la compréhension reste encore trop approximative. Non seulement cette position nous permet-elle de reconnaître plus fortement l'apport de Gadamer, mais nous verrons qu'elle est également plus conforme à l'approche de Ricœur, que le rapport de succession proposé par Ineichen.

4.4) Ricœur et les apports de la linguistique

C'est d'ailleurs du côté de l'herméneutique de Ricœur que nous pourrions trouver une tentative de réponse à nos questions sur la contribution possible des approches plus objectivantes du langage. Nous y trouvons surtout, après les critiques et mises en garde de Gadamer, une nette réhabilitation de la théorie du signe linguistique, au sein d'une approche herméneutique. Ici, le modèle de la distanciation que Ricœur mobilise n'est pas celui des sciences exactes, mais avant tout le modèle husserlien de l'*epochè* phénoménologique, interprétée en un sens non idéaliste. Comme l'a relevé notre analyse de l'héritage de la phénoménologie husserlienne chez Ricœur, l'apport de l'*epochè* phénoménologique serait d'offrir à l'herméneutique un modèle de travail de distanciation au sein même de notre expérience d'appartenance. Selon ce modèle, une distanciation est possible, mais seulement sur le fond d'une appartenance préalable. Ricœur s'accorde, ici,

avec Gadamer pour accorder une primauté à l'appartenance. L'*epochè* désigne, chez Ricœur, cette capacité réflexive de prendre ce qui est vécu pour objet, c'est-à-dire de rendre thématique ce dont nous faisons d'abord l'expérience sur le mode de l'appartenance⁷⁰. Appliquée à la question du langage, cette approche signifie qu'il y a lieu de prendre une distance par rapport à notre appartenance fondamentale, de façon à rendre thématique ce qui structure et rend possible notre expérience langagière. Ce travail d'explication est seulement possible en réalisant un travail méthodique d'abstraction par rapport à notre expérience première. C'est seulement à partir de cet effort d'abstraction que le mot, d'abord perçu dans sa proximité essentielle avec la pensée et le monde, peut se comprendre comme signe linguistique.

Pour Ricœur, l'exemple par excellence d'une telle approche est sans contredit celui de la linguistique structurale de Ferdinand de Saussure, qui a connu des prolongements importants dans les écoles de Prague (avec R. Jakobson) et de Copenhague (avec L. Hjelmslev). Ce qui caractérise l'approche de Saussure, c'est précisément sa rupture méthodique radicale avec notre expérience première du langage, de façon à en dégager l'objet d'une véritable science linguistique : la langue. Selon Ricœur, deux grandes coupures permettent à Saussure de fonder sa linguistique structurale : 1) la dichotomie entre la langue et la parole; 2) la coupure de la relation entre le signe et la chose. Comme le note Ricœur dans ses nombreux commentaires sur l'approche de Saussure⁷¹, la distinction fondamentale entre langue et parole, établie dans

⁷⁰ Cf. TA, pp. 64-5.

⁷¹ Cf. Ricœur. « Structure et herméneutique » (1963) et « La structure, le mot, l'événement » (1967) in CI; *Cours sur le langage* (Nanterre, 1966-67), *op. cit.*; « Philosophie et langage » (1969), *op. cit.*; « Langage (Philosophie) » (1971) *op. cit.*; « Signe et sens », *Encyclopaedia Universalis*. XII, Paris, 1972, pp. 1011-1015; *Cours sur l'herméneutique* (Louvain, 1971-72), *op. cit.*; « Philosophie et langage », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 103, n°4, oct.-nov. 1978, pp. 449-463.

les premiers chapitres du *Cours de linguistique générale* (1916), vise à dégager un objet homogène pour la théorie linguistique par rapport au caractère hétérogène du langage au sens large. La notion de *langue* désigne le code d'une communauté linguistique particulière, conçu comme un système clos de signes linguistiques reposant sur des rapports différentiels et oppositionnels. Saussure y oppose la *parole*, qui englobe l'ensemble des usages particuliers d'une langue et des opérations du sujet parlant. L'unité de base du code linguistique est le signe, que Saussure conçoit comme étant composé de deux faces : 1) le signifiant, c'est-à-dire l'aspect perceptible du signe en tant que son(s) ou lettre(s); 2) le signifié, soit l'aspect intelligible du signe en tant que porteur d'une signification. Il ne faut surtout pas confondre le signifié et la chose elle-même. Selon la théorie saussurienne, le rapport entre le signifiant et le signifié est corrélatif, c'est-à-dire qu'ils sont liés comme l'envers et l'endroit d'une feuille de papier, alors que le rapport entre le signe et la chose (ou son référent) relève parfaitement de l'arbitraire. La spécificité de l'approche saussurienne de la langue est de mettre entre parenthèses le référent, c'est-à-dire la chose désignée par le signe, pour penser l'ensemble des signes d'une langue particulière comme se définissant exclusivement à partir de leurs rapports différentiels au sein du système de la langue. C'est ainsi que s'opère la coupure entre le signe et la chose, ou entre le système clos de la langue et les référents extérieurs.

Les deux grandes coupures qui donnent son objet à la linguistique structurale situent donc l'approche de Saussure à l'extrême opposé de la conception gadamérienne du langage. En fait, d'un point de vue herméneutique pour lequel l'appartenance est première – c'est-à-dire non seulement pour Gadamer mais également pour Ricœur – la linguistique structurale ne conquiert son objet qu'à partir d'un processus d'abstraction qui

s'efforce de séparer ce qui d'abord s'offre comme étant intimement lié. Ainsi, le travail de distanciation permet à Saussure d'extraire la langue de sa vie effective dans la parole et le dialogue, de même que de rompre avec la proximité fondamentale entre la pensée, le mot et la chose, pour penser le signe comme unité de base de la langue. Or, Ricœur s'interroge précisément sur les limites d'un tel processus d'abstraction. Dans son *Cours sur le langage* (Nanterre, 1966-67), il questionne la possibilité même de maintenir une telle coupure radicale entre langue et parole :

« Cette distinction fondamentale est plus difficile à maintenir qu'il ne paraît. La distinction est purement méthodologique : elle isole une entité abstraite qui n'existe chaque fois que dans la parole; une réflexion philosophique portant sur l'être parlant devra nécessairement revenir sur cette distinction⁷² ».

Comme l'explique Ricœur, la langue, en tant qu'objet, serait donc le résultat de choix méthodologiques visant à isoler un objet homogène par un processus d'abstraction. Mais, soutient-il, la dichotomie entre langue et parole ne saurait être maintenue jusqu'au bout au sein d'une réflexion de nature philosophique, puisqu'elle n'offre qu'une vision abstraite et partielle du phénomène du langage. Par-delà le processus méthodologique d'abstraction qui donne son objet à la linguistique structurale, la philosophie devrait retrouver le fait que la langue elle-même n'existe que dans la parole et les discours.

C'est pourquoi, aussi pertinente que soit la linguistique saussurienne pour faire ressortir le caractère systémique de la langue ou jeter les bases d'une réflexion sur le signe linguistique, Ricœur récuse donc les conséquences philosophiques que certains croient nécessairement devoir en tirer. La stratégie de Ricœur est alors de distinguer entre la linguistique structurale, d'une part, telle que représentée par les travaux de Saussure, Jakobson, Troubetzkoy, Hjelmslev et Greimas, et le « structuralisme philosophique »,

⁷² *Cours sur le langage* (Nanterre, 1966-67), document d'archive, Fonds Ricœur : voir le chapitre I de la première partie.

d'autre part, dont il détecte la présence chez Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Foucault et Derrida. On retrouve un exemple important de cette critique dans « Structure et herméneutique » (1963)⁷³, où Ricœur propose une lecture nuancée de l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss, insistant, dans un style kantien, à la fois sur la pertinence et les limites de l'approche structurale mise en œuvre. Cependant, c'est dans son article de 1971 pour l'entrée « Langage (Philosophie) » de l'*Encyclopédie Universalis*, que Ricœur propose une vue plus systématique du « structuralisme philosophique »⁷⁴. Ce texte, trop souvent négligé ou méconnu des commentateurs, a le mérite d'indiquer clairement comment certains principes fondamentaux de la linguistique structurale se sont transformés en thèses proprement philosophiques. Cette dérivation s'appuie sur trois grands principes de la linguistique structurale : 1) la langue reposerait sur un système de rapports purement différentiels sans termes absolus; 2) le code de la langue ne procéderait d'aucun sujet parlant; 3) le signe reposerait sur la différence interne entre signifiant et signifié, sans nécessité de recourir à un référent extérieur. En découleraient trois grands modèles philosophiques : 1) le *modèle du système sans termes* : qui mène à une conception sémiologique de la réalité, notamment à la représentation des différents champs de la réalité sociale (l'économie, la famille, la religion, etc.) comme de vastes systèmes de signes sans termes absolus (ex : Lévi-Strauss); 2) le *modèle du système sans sujet* : qui opère une critique radicale des philosophies du sujet et de l'humanisme, en pensant l'homme essentiellement comme un produit du langage et sa conscience comme un effet de surface par rapport à des systèmes plus fondamentaux (ex : Althusser, Foucault); 3) le *modèle du système sans choses* : qui absolutise l'univers des signes,

⁷³ Cf. CI, pp. 31-63.

⁷⁴ Cf. « Langage (Philosophie) » (1971), *op. cit.*, pp. 778-779.

comme système reposant sur des rapports purement différentiels, de façon à remettre en cause le primat traditionnel du référent, en le remplaçant par celui de la « différance » (Derrida).

La thèse de Ricœur est que l'herméneutique possède le même point de départ que le structuralisme philosophique, à savoir qu'il est fondamental d'accorder une primauté au langage et qu'il faut « redéfinir la réalité elle-même en fonction du langage⁷⁵ ». Cependant, l'herméneutique emprunterait une tout autre voie : « Alors que le structuralisme tire toutes les conséquences de la réduction du langage à sa forme et au jeu de ses oppositions internes, l'herméneutique accentue à l'extrême le signifié et l'au-delà du signifié⁷⁶ ». Ce faisant, l'herméneutique viendrait contester les conclusions que les penseurs structuralistes croyaient nécessaires de tirer à partir de la linguistique structurale, en remettant en question leur conception trop étroite du langage. En ce sens, Ricœur insiste sur le fait que l'œuvre de Saussure laisse aux linguistes eux-mêmes une multitude de problèmes et de difficultés, qui seront reconnus et affrontés par la linguistique structurale post-saussurienne⁷⁷. Ricœur voit, plus radicalement encore, dans l'approche structurale inaugurée par Saussure une conception réductrice du langage, qui doit être élargie et corrigée à la lumière des travaux d'Émile Benveniste. Aux yeux de Ricœur, la grande contribution de ce dernier est d'avoir développé une théorie du discours, menant à une révision importante de la dichotomie fondatrice entre langue et parole. Dans ses *Problèmes de linguistique générale* (1966/74), Benveniste propose de distinguer entre une linguistique de la langue, dont l'unité de base est le signe, et une linguistique du discours, dont l'unité de base est la phrase. Cette distinction repose sur

⁷⁵ *Ibid.*, p. 775.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 779.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 771-772.

deux approches distinctes du langage : 1) l'approche sémiotique qui étudie la langue en tant que système de signes; 2) l'approche sémantique qui pose la question du sens en examinant la forme du discours.

Comme Ricœur l'expose dans « La structure, le mot, l'événement » (1967)⁷⁸, le principal apport des travaux de Benveniste serait de reconquérir une dimension du langage que la linguistique de la langue avait laissée dans l'ombre. Cette redécouverte permet surtout à Ricœur de résister aux conclusions philosophiques du structuralisme, en ouvrant la voie à une réflexion renouvelée sur le sens, la référence et le sujet locuteur. Contrairement au système clos et virtuel de la langue, Ricœur souligne que le discours constitue un acte effectif et temporellement situé d'un locuteur visant à dire quelque chose (sens) à propos de quelque chose (référence). Il importe tout particulièrement de noter, pour notre démarche, que c'est précisément à partir du discours, et non de la langue, que Ricœur a réussi à mettre en lumière la distanciation inhérente au phénomène du langage. De fait, c'est au niveau de la phrase que s'opère la distanciation entre le dire et le dit, entre l'événement et les sens.

Contrairement à la langue, le discours est événement, d'abord et avant tout parce que « le discours est réalisé temporellement et dans le présent, alors que le système de la langue est virtuel et hors du temps⁷⁹ ». Le discours survient sous le mode d'un événement temporellement situé. L'événement du discours relève aussi du fait qu'un locuteur se décide à prendre la parole, à construire un discours particulier, alors que le système de la langue se laisse concevoir indépendamment d'un sujet parlant. Cette initiative du locuteur nous fait également dépasser le simple système de renvois entre signes, pour laisser place

⁷⁸ Cf. CI, pp. 80-97.

⁷⁹ TA, 116.

à un discours à propos de quelque chose, autrement dit visant une référence. Comme l'explique Ricœur : « Le discours est toujours au sujet de quelque chose : il se réfère à un monde qu'il prétend décrire, exprimer ou représenter; l'événement, en ce troisième sens, c'est la venue au langage d'un monde par le moyen du discours⁸⁰ ». Finalement, c'est grâce au discours que des messages sont échangés, que survient l'événement de la communication et du dialogue, impliquant un interlocuteur.

Mais le discours n'est pas qu'événement fugitif, il est aussi porteur d'une signification qui demeure. Ce second aspect du phénomène du discours est d'une très grande importance pour Ricœur, puisqu'il témoigne de l'intentionnalité à l'œuvre dans le langage, comme visée signifiante. C'est donc au plan du discours, et non pas à celui de la langue, que Ricœur peut rattacher son examen du phénomène du langage à l'héritage de Husserl, plus précisément à sa découverte de l'intentionnalité et à sa description de l'acte de signification. Si la signification du discours dépasse l'événement du dire, c'est parce que la visée signifiante constitutive du discours implique une certaine idéalité du sens qui se prête à la compréhension et qui peut perdurer par-delà l'acte fugitif d'énonciation. C'est pourquoi, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, Ricœur accordait un rôle important à Husserl dans son *Cours sur le langage* (Nanterre 1966-7). La grande contribution de la phénoménologie husserlienne y était précisément, selon Ricœur, de permettre de dépasser la clôture du système des signes, en réintroduisant la dimension du sens et de la référence à la chose. Certes, Husserl hérite de Frege la célèbre distinction entre « sens » (*Sinn*) et « référence » (*Bedeutung*), qu'il reformule dans ses *Recherches logiques* en opposant « *Sinn* » ou « *Bedeutung* » (sens) à « *Bezug* » ou « *Gegenstandsbezug* » (référence), mais Husserl apporterait une façon nouvelle de décrire

⁸⁰ TA, p. 116.

la chose. Pour Ricœur, les travaux de Husserl nous permettent de comprendre que c'est « l'acte de signifier qui fait tenir ensemble le signifiant et le signifié, en les traversant d'une visée vers la chose⁸¹ ». Or, le discours est précisément le lieu où l'acte de signifier anime le langage, c'est-à-dire l'espace où le mot cesse d'être un simple signe dans un système de rapports différentiels, pour prendre vie dans des phrases et dire quelque chose à propos de quelque chose. Comme l'explique Ricœur :

« La fonction de la phénoménologie est alors de sauvegarder l'unité intime, l'unité de fusionnement de l'expression et de son sens par le moyen de l'unique intention par quoi l'acte se dépasse vers son objet. La relation acte-objet est l'apport de la phénoménologie – le seul, mais l'irremplaçable – à la linguistique et la sémiologie. Or cette relation dit le contraire de la clôture de l'univers linguistique; elle dit l'ouverture sur...⁸² »

C'est cette ouverture fondamentale du langage que Ricœur souhaite reconquérir à partir des travaux de Husserl et Benveniste, par-delà la clôture abstraite du système de la langue et des conséquences philosophiques qu'on croit devoir en tirer.

4.5) L'apport de la théorie des actes de parole : l'inscription du langage dans le monde de l'action

Toutefois, Ricœur considère que pour arriver à une vision plus exhaustive, l'herméneutique doit aller plus loin encore et intégrer les résultats de la théorie des actes de parole (*speech acts*) élaborée par Austin et Searle. Le grand apport de cette théorie est le suivant :

« L'acte de discours, selon ces auteurs, est constitué par une hiérarchie d'actes subordonnés, distribués en trois niveaux : 1) niveau de l'acte locutionnaire ou propositionnel : acte de dire; 2) niveau de l'acte (ou de la force) illocutionnaire : ce que nous faisons en disant; 3) niveau de l'acte perlocutionnaire : ce que nous faisons par le fait que nous parlons⁸³ ».

⁸¹ *Cours sur le langage* (Nanterre, 1966-7), *op. cit.* : voir le chapitre II de la seconde partie.

⁸² *Idem.*

⁸³ TA, p. 118.

Ainsi, par exemple, si Pierre dit à Paul qu'il va l'aider à bâtir sa maison : 1) Pierre formule une proposition dans laquelle il énonce qu'il va aider son ami à construire sa maison (acte locutionnaire); 2) mais, ce faisant, il s'engage auprès de lui, il fait une promesse (acte illocutionnaire); 3) puis cet engagement a un effet sur Paul qui se trouve rassuré d'avoir de l'aide (acte perlocutionnaire). Selon Ricœur, cette triple façon d'analyser l'acte de discours permet de mieux comprendre le dépassement de l'événement de discours par la signification. L'acte locutionnaire donne forme à des phrases ou à des propositions particulières, qui, une fois énoncées puis reprises, peuvent désormais être (ré-)identifiées comme étant les mêmes phrases ou propositions. Par ailleurs, l'acte illocutionnaire se laisse lui aussi identifier, entre autres par l'intermédiaire d'une analyse syntaxique et grammaticale nous permettant de déterminer ce qui est fait en disant. Par exemple, l'usage de l'impératif est l'indice du fait de donner un ordre ou une consigne. Toutefois Ricœur souligne que parfois la dimension illocutionnaire se laisse plus difficilement dégager de l'acte de discours, quand il s'agit par exemple d'un acte de parole accompagné d'intonations, de mimiques ou gestuelles jouant un rôle déterminant. Nous pouvons illustrer cette idée par l'expérience que nous faisons quand nous lisons la version écrite d'un monologue humoristique. Nous arrivons à saisir les blagues, mais on sent par moments que quelque chose nous échappe. Nous ne savons pas toujours comment il faut interpréter telle ou telle remarque. Cette dimension événementielle du discours est encore plus présente au plan de l'acte perlocutionnaire, que Ricœur désigne comme étant « ce qui, dans la discours, est le moins discours⁸⁴ ». L'impact d'un discours sur les affects de la personne à qui il s'adresse se laisse plus difficilement déterminer grâce à la simple analyse syntaxique et grammaticale. Cela

⁸⁴ TA, p. 119.

implique généralement tout un contexte, qui relève de l'événement du dire. Néanmoins, il est possible d'identifier certains procédés littéraires, qui servent précisément à créer différents impacts déterminés sur le lecteur. Ainsi, selon Ricœur, les trois niveaux d'un acte de discours contribuent à l'identification de la signification de ce qui est énoncé et réussissent tous, dans une certaine mesure (selon un ordre décroissant du premier au troisième niveau), à dépasser l'événement du discours. La conclusion de Ricœur est donc la suivante :

« Il est nécessaire d'entendre par signification de l'acte de discours, ou par *noème du dire*, non seulement le corrélat de la phrase, au sens étroit de l'acte propositionnel, mais aussi celui de la force illocutionnaire et même celui de l'action perlocutionnaire, dans la mesure où ces trois aspects de l'acte de discours sont codifiés et réglés selon des paradigmes, dans la mesure donc où ils peuvent être identifiés et réidentifiés comme ayant la même signification⁸⁵ ».

Il s'agit là pour Ricœur d'un approfondissement important de l'intentionnalité du langage, aperçue par Husserl, car il permet de confirmer le dépassement de l'événement du dire par une signification identifiable et, ce faisant, d'attester d'une distanciation constitutive du discours. Cette analyse vient aussi utilement limiter les prétentions d'une approche plus logicienne qui chercherait à élever parfaitement la signification de nos énoncés à une idéalité pure, qui n'est en fait qu'un cas limite. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, c'est sur cet aspect événementiel que Gadamer insiste pour sa part dans sa critique du caractère abstrait de la théorie husserlienne de la signification et, plus globalement, de la logique des énoncés. À ses yeux, les travaux d'Austin et du dernier Wittgenstein (de même que ceux de Heidegger et Hans Lipps), nous rapprocheraient d'une théorie plus adéquate de la signification, qui tienne davantage compte de la vie effective du langage et de l'importance du contexte de motivation⁸⁶. Comme nous l'avons

⁸⁵ TA, pp. 118-9 (Ricœur souligne).

⁸⁶ Cf. PH, pp. 109-110; GW2, p. 110.

vu plus haut, c'est également dans cette direction que s'orientait l'article « Sémantique et herméneutique », où Gadamer soulignait la dimension occasionnelle du langage et le caractère motivé de tout énoncé, selon la dialectique des questions et réponses. Mais une différence persiste entre nos deux auteurs : alors que Gadamer met davantage l'accent sur la dimension événementielle de la signification et de la compréhension, Ricœur insiste pour sa part sur la distance relative qui se creuse entre l'événement et la signification. Nous aurons à nous demander si cette différence n'est pas intimement liée aux modèles que chacun privilégie, soit le dialogue ou le texte⁸⁷.

La vaste réflexion critique de Ricœur sur la linguistique saussurienne et le structuralisme philosophique, ainsi que sa reconquête du phénomène plus vaste du langage à partir de la théorie du discours, de la phénoménologie husserlienne et de la théorie des actes de paroles, viennent donc limiter les prétentions à produire une parfaite objectivation du langage. Dans « La structure, le mot et l'événement » (1967) et dans « Philosophie et langage » (1978), Ricœur a parfaitement énoncé selon quelles conditions un effort d'objectivation, comme celui de Saussure, peut être admis par l'herméneutique :

« Que le langage soit un objet, cela va de soi tant que l'on garde la conscience critique que cet objet est entièrement défini par les procédures, les méthodes, les présuppositions et finalement la structure de la théorie qui en règlent la constitution. Mais si l'on perd de vue cette subordination de l'objet à la méthode et à la théorie, on prend pour un absolu ce qui n'est qu'un phénomène⁸⁸ ».

Autrement dit, la conception du langage qui ressort d'une théorie linguistique comme celle de Saussure reste redevable de l'effort d'abstraction essentiel à la constitution de son objet homogène : la langue. Nous pouvons tirer la règle générale suivante : les gains de tout effort d'objectivation du langage s'accompagnent toujours de pertes par rapport à

⁸⁷ Cf. *Infra*, chapitre 3 : « Trois modèles pour penser le langage ».

⁸⁸ CI, p. 85; « Philosophie et langage », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 103, n°4, oct.-nov. 1978, p. 454.

notre expérience fondamentale d'appartenance. Pour la philosophie, l'erreur serait alors de s'appropriier les résultats de ces recherches sans tenir compte de cet effort d'abstraction qui les conditionne et, dès lors, d'absolutiser ce qui n'est qu'une vision partielle du phénomène du langage. C'est contre cette absolutisation que la conception herméneutique du langage défendue par Gadamer et Ricœur nous met en garde, en insistant sur notre expérience d'appartenance au langage. Ainsi Ricœur poursuit :

« Or l'expérience que le locuteur et l'interlocuteur ont du langage vient limiter la prétention à absolutiser cet objet. L'expérience que nous avons du langage découvre quelque chose de son mode d'être qui résiste à cette réduction. Pour nous qui parlons, le langage n'est pas un objet mais une médiation⁸⁹ ».

C'est cette dimension irréductible de notre expérience langagière qui se trouve au fondement de la thèse herméneutique selon laquelle la possibilité d'objectiver le langage est toujours limitée et seconde par rapport à notre expérience première du langage où le langage disparaît dans sa mise en œuvre du sens.

Cette expérience première est décrite par Ricœur en termes de « médiation ». Avant d'être un objet, la fonction première du langage serait en fait d'opérer une triple médiation : 1) entre l'homme et le monde d'abord : le langage est l'ouverture fondamentale permettant à l'homme de se référer au monde et de le comprendre; 2) puis entre l'homme et l'homme : le langage est la condition de possibilité du dialogue et de la vie sociale; 3) enfin entre soi et soi, car c'est par l'intermédiaire du langage, et notamment des textes, que nous nous comprenons nous-mêmes⁹⁰. L'ensemble des travaux de Ricœur sur le langage vise à approfondir cette triple médiation, en posant la question de la référence (ontologie), du rapport à autrui (intersubjectivité) et du rapport à soi (réflexivité). De façon analogue à Ricœur, Gadamer soutient que le langage n'est pas

⁸⁹ CI, p. 85; « Philosophie et langage », p. 454.

⁹⁰ Cf. CI, p. 85; « Philosophie et langage », p. 454.

d'abord un objet, mais plutôt un « horizon » (*Sprachhorizont*⁹¹), c'est-à-dire l'horizon langagier à partir duquel 1) nous avons un monde, 2) nous pouvons entretenir le dialogue avec autrui, et 3) nous poursuivons le dialogue de l'âme avec elle-même. La tâche des herméneutiques de Gadamer et Ricœur est précisément de rendre explicite cette dimension fondamentale du langage à l'œuvre dans notre rapport au monde, à autrui et à soi.

4.6) Conclusion

La dialectique entre appartenance et distanciation permet bel et bien d'articuler les positions de Gadamer et Ricœur et nous aide à dépasser certaines oppositions et alternatives que nous jugions insatisfaisantes ou ruineuses pour l'herméneutique. Dans cette perspective, nous avons défendu la thèse que la conception herméneutique du langage, qui ressort d'une mise en dialogue des travaux de Gadamer et Ricœur, ne conteste pas en tant que telle la légitimité de la recherche visant à éclairer le phénomène du langage à partir d'un certain travail d'objectivation, mais elle se montre particulièrement attentive aux limites de tout effort de ce type. À cet égard, l'insistance de Gadamer sur notre appartenance fondamentale au langage, ainsi que sa critique très forte de la conception instrumentaliste du langage et de la prétention à faire du langage un objet que l'on puisse tenir parfaitement à distance, sont d'une grande importance. Elles nous ont permis d'établir le primat herméneutique de l'appartenance sur la distanciation, défendu aussi bien par Ricœur que Gadamer. En contrepartie, les travaux de Ricœur nous ont amenés à comprendre plus clairement comment une certaine objectivation du langage, toujours seconde et relative par rapport à notre appartenance

⁹¹ Cf. Gadamer. « *Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt* » (1990), GW8, p. 347.

fondamentale, peut néanmoins s'avérer souhaitable et être accueillie par l'herméneutique. Ils rendent ainsi manifeste l'apport possible d'une linguistique du discours et d'une théorie des actes de paroles à la recherche nécessaire d'une intelligence plus précise et détaillée des structures et du fonctionnement de notre expérience langagière.

Notre mise en dialogue des herméneutiques de Gadamer et Ricœur semble cependant nous avoir mené à deux conceptions bien distinctes du sens, misant davantage sur la dimension occasionnelle de la signification (Gadamer) ou sur l'idéalité de la signification (Ricœur). Mais en va-t-il vraiment ainsi? Cette question ne pourra être approfondie qu'en nous tournant désormais vers les trois grands modèles du dialogue, du texte et de la traduction, qui guident la réflexion herméneutique de Gadamer et Ricœur sur le langage. L'examen de ces trois modèles nous guidera vers une meilleure compréhension de la conception herméneutique du sens qui se déploie à partir de la vie effective du langage.

Chapitre 3

Trois modèles pour penser le langage

La dialectique entre appartenance et distanciation ne nous permet pas seulement de comprendre comment articuler une certaine objectivation du langage par la linguistique et la philosophie du langage avec la thèse herméneutique de notre appartenance essentielle au langage. En fait, une distanciation est toujours déjà à l'œuvre au sein même de la réflexion herméneutique dès lors qu'elle ne se contente pas simplement de vivre cette appartenance au langage, mais entreprend de la penser. Nous verrons que c'est en s'appuyant sur la dimension réflexive du langage, c'est-à-dire sur la conscience que nous avons de notre propre pratique langagière, que l'herméneutique conçoit notre expérience langagière et notre rapport au sens en privilégiant trois principaux modèles : le dialogue, le texte et la traduction. Chacun de ces modèles dévoile des aspects importants de notre expérience. L'examen de ces trois modèles pose à nouveau la question de la différence et de l'articulation possible entre les approches de Gadamer et Ricœur. Une première « opposition » semble se dessiner ici entre le privilège accordé au modèle du dialogue chez Gadamer et le privilège reconnu au modèle du texte chez Ricœur. Bien qu'une telle opposition ne soit pas totalement sans fondement, l'examen attentif des trois modèles de l'herméneutique nous forcera à revoir cette opposition et à proposer une lecture plus dialectique des deux œuvres. Cette relecture nous permettra également de dépasser une seconde opposition schématique selon laquelle Gadamer insisterait sur la dimension occasionnelle et contextuelle du sens alors que Ricœur mettrait au contraire l'accent sur l'idéalité du sens. Nous verrons plutôt comment

les herméneutiques de Gadamer et Ricœur conçoivent la vie du sens, à partir des trois modèles langagiers, dans une tension dialectique entre les pôles de l'occasionnalité et de l'idéalité, du même et de l'autre, ainsi que du propre et de l'étranger.

1) Langage et réflexivité

Notre rapport premier et le plus courant au langage se caractérise par une certaine inconscience du langage, c'est-à-dire que nous sommes le plus souvent entièrement tournés vers ce qui est énoncé par la parole, vers ce qui est communiqué ou vers ce qui est visé, et non vers le phénomène du langage en lui-même. Réfléchir sur le langage, prendre le langage pour objet, signifie d'emblée prendre un certain recul face à notre appartenance essentielle. Cependant, cette prise de conscience n'implique pas nécessairement une objectivation parfaite du langage comme un système de signe dont on peut faire la théorie. C'est d'abord une expérience que fait tout locuteur quand, pour une raison ou une autre, le langage attire soudainement l'attention de la pensée. C'est ce qui survient, par exemple, quand nous cherchons un mot qui nous échappe, ou encore quand nous avons de la difficulté à trouver une formulation adéquate pour énoncer ce qui doit être dit. Notre attention se tourne également vers le langage en lui-même quand nous entendons une langue qui nous est étrangère. Dans ces différentes situations, c'est la difficulté ou la défaillance de la communication qui met relief le langage comme medium de cette communication. Toutefois, toutes ces expériences surviennent sur le fond de notre appartenance essentielle au langage. De fait, seul celui qui vit déjà dans l'élément langagier peut éventuellement manquer de mot, ou rencontrer une langue étrangère en

tant que forme langagière qu'il ne comprend pas (mais qu'en principe il pourrait néanmoins apprendre)¹.

Aux expériences assez banales que nous venons de décrire s'ajoute une conscience plus profonde du langage, qui pense et conceptualise le langage en lui-même. Cette forme de conscience donne lieu à une véritable réflexion sur ce qu'est le langage et sur son rôle dans la vie humaine. Or, cette conscience du langage ne peut éviter de prendre forme dans un certain langage, dans une langue particulière. Ce faisant, le langage revient en quelque sorte sur lui-même pour se dire. Toute pensée ou conscience du langage surgit elle-même dans l'horizon du langage. Comme l'explique Gadamer dans « L'homme et le langage » (1966), ce mouvement réflexif constitue une véritable énigme pour la philosophie :

« La formation du concept de *langage* présuppose la conscience du langage. Mais cela est d'abord le résultat d'un mouvement de réflexion dans lequel celui qui pense sort de l'accomplissement inconscient du parler pour se réfléchir et prend une certaine distance par rapport à lui-même. L'énigme véritable du langage réside justement en ceci que nous ne pouvons jamais accomplir tout à fait ce mouvement de réflexion. Au contraire, toute pensée sur le langage est toujours déjà rejointe par le langage. Nous ne pouvons penser que dans une langue, et cette habitation de notre pensée dans une langue est précisément la profonde énigme que le langage soumet à la pensée² ».

Nous pouvons donc avoir une conscience de notre expérience langagière, mais cette conscience est toujours limitée dans la mesure où elle s'inscrit toujours déjà dans l'élément langagier et qu'elle ne saurait en sortir pour penser le langage comme un objet

¹ C'est notamment ce que Gadamer avance dans « Langage et compréhension », LV, pp. 146-7; GW2, pp. 184-5.

² AC2, p. 60 (traduction légèrement modifiée). En allemand : « *Die Prägung des Begriffs Sprache setzt Sprachbewußtheit voraus. Das aber ist erst das Resultat einer Reflexionsbewegung, in der sich der Denkende aus dem unbewußten Vollzug des Sprechens herausreflektiert und in eine Distanz zu sich selber getreten ist. Das eigentliche Rätsel der Sprache ist aber dies, daß wir das in Wahrheit nie ganz können. Alles Denken über Sprache ist vielmehr von der Sprache schon immer wieder eingeholt worden. Nur in einer Sprache können wir denken, und eben dieses Einwohnen unseres Denkens in einer Sprache ist das tiefe Rätsel, das die Sprache dem Denken stellt.* » GW2, p. 148.

parfaitement à distance. En d'autres termes, l'appartenance au langage est plus originaire que tout moment de distanciation. Toute réflexion sur le langage s'opère toujours déjà du sein même du langage. Selon Ricœur, cette possibilité du langage constitue non seulement une énigme, comme l'écrit Gadamer, mais surtout ce qui fonde toute pensée spéculative sur les rapports entre l'être et le langage. Dans la huitième étude de *La métaphore vive*, on peut lire :

« Mais qu'est-ce que la philosophie du langage, sinon la philosophie elle-même, en tant qu'elle pense le rapport de l'être à l'être-dit? On objectera, avant d'aller plus loin, qu'il n'est pas possible de parler d'un tel rapport, parce qu'il n'y a pas de lieu extérieur au langage et que c'est encore et toujours *dans* le langage qu'on prétend parler *sur* le langage. Cela est bien vrai. Mais le discours spéculatif est possible, parce que le langage a la capacité *réflexive* de se mettre à distance et de se considérer, en tant que tel et dans son ensemble, comme rapporté à l'ensemble de ce qui est. Le langage se désigne lui-même et son autre³ ».

Ainsi, toute réflexion sur la portée référentielle du discours repose sur cette capacité réflexive du langage de se penser et de reconnaître son rapport à l'être.

Cette réflexivité du langage peut être mise en parallèle avec la « conscience du travail de l'histoire » ou la « conscience de l'histoire de l'influence » (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*) décrite dans la seconde partie de *Vérité et méthode*. La conscience du travail de l'histoire désigne la prise de conscience que nous pouvons réaliser de notre propre insertion dans l'histoire. Il s'agit là aussi d'une conscience limitée, par opposition à une conscience absolue qui aurait la capacité de se défaire parfaitement de toute appartenance à l'histoire, de s'extraire de sa propre historicité, pour avoir une vision parfaitement neutre et désintéressée du travail de l'histoire. La conscience du travail de l'histoire s'inscrit elle-même dans l'histoire et peut elle-même être décrite comme un produit de ce travail. Ainsi Gadamer dira de cette

³ MV, p. 385 (Ricœur souligne).

conscience qu'elle est vraisemblablement est plus « être » (*Sein*) que « conscience » (*Bewußtsein*)⁴. Néanmoins, l'appartenance à l'histoire n'empêche pas cette conscience de jouir d'une certaine capacité réflexive. Comme l'écrit Gadamer :

« On peut insister tant qu'on voudra sur le fait que la conscience de l'histoire de l'influence est pour ainsi dire incluse dans l'influence elle-même. Il n'empêche que, comme conscience, elle se montre essentiellement dans la possibilité qu'elle a de s'élever au-dessus de ce dont elle est conscience. La structure de la réflexivité est fondamentalement donnée avec toute conscience⁵ ».

Une réflexivité est donc à l'œuvre dans notre conscience de l'histoire, tout comme dans la conscience de notre expérience langagière. Dans les deux cas, l'appartenance essentielle marque une limite par rapport à l'idéal d'une conscience absolue, parfaitement transparente à elle-même, mais elle n'est jamais une barrière infranchissable interdisant toute conscience. L'argument de *Vérité et méthode* est plutôt que cette appartenance fondamentale doit être perçue moins comme un obstacle que comme une condition de possibilité. La finitude de la conscience n'est que l'aspect négatif de cette appartenance sur laquelle repose la possibilité positive de l'expérience historique et langagière du comprendre. Suivant le chemin ouvert par Heidegger, il faudrait renoncer au souhait d'une conscience absolue pour s'engager convenablement dans le cercle herméneutique qui porte toute compréhension.

Dans « La prétention à l'universalité de l'herméneutique » (1970)⁶, Habermas a bien souligné la thèse de Gadamer sur la réflexivité de la conscience par rapport à notre appartenance au langage. Selon sa lecture, la tâche d'une herméneutique philosophique est précisément d'élever à la conscience « d'un point de vue réflexif, des expériences que

⁴ Cf. AC2, p. 21; GW2, p. 11. Voir également : HP, p. 104; GW2, p. 247.

⁵ VM, p. 364; GW1, p. 347.

⁶ Habermas. *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, PUF, Quadrige, 2005, pp. 239-273. Ce texte est originalement paru dans un *Festschrift* dédié à Gadamer : R. Bubner, u. a. (Hrsg.). *Hermeneutik und Dialektik*, t. II, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1970, pp. 73-104.

nous faisons avec le langage dans l'exercice de notre compétence communicationnelle, c'est-à-dire en pratiquant le langage⁷ ». Il s'agit donc de porter à la conscience ou de mettre en lumière l'expérience qui est la nôtre. Comme l'explique Habermas, l'objet privilégié de l'herméneutique est l'expérience de compréhension qui surgit dans le champ de notre pratique communicationnelle. Il est caractéristique de la recherche de l'entente intersubjective ou avec le texte, décrite par l'herméneutique, qu'elle soit « à la fois illimitée et fragmentaire⁸ ». Elle est par principe illimitée, en ce sens que la recherche d'un langage adéquat ou d'une compréhension mutuelle peut toujours être poursuivie et que les horizons du langage peuvent toujours être déplacés ou étendus pour accueillir de nouvelles propositions de sens. Cependant, dans les faits, l'entente demeure toujours fragmentaire, elle ne se trouve jamais réalisée de façon parfaitement exhaustive. C'est pourquoi le dialogue herméneutique ne connaît pas de fin.

L'herméneutique ne se limite cependant pas à la dimension de l'agir strictement communicationnel. La réflexion herméneutique s'interroge plus radicalement sur l'appartenance fondamentale du sujet au langage et sur la constitution langagière de toute pensée. Ce faisant, souligne Habermas, elle « porte à la conscience la relation existant entre le sujet parlant et le langage⁹ ». La conscience réflexive met en lumière notre appartenance à la tradition langagière qui nous préexiste, dans laquelle nous sommes jetés et qui nous constitue en tant que sujet. Sur cette voie, l'herméneutique cherche moins à élaborer une théorie linguistique sur le système de langue (ex : de Saussure) ou à effectuer une reconstruction rationnelle d'un système de règles grammaticales abstraites permettant la génération de tout discours au sein des langues naturelles (ex : Chomsky),

⁷ *Ibid.*, p. 240.

⁸ *Ibid.*, p. 241.

⁹ *Ibid.*, p. 241.

elle poursuit plutôt un effort d'autoréflexion. Elle tâche d'abord et avant tout d'explicitier l'élément langagier implicitement à l'œuvre dans notre expérience du monde en général.

Comme l'explique Habermas :

« L'*autoréflexion* permet à un sujet de prendre conscience des présuppositions inconscientes sous-jacentes aux performances réalisées de façon directe. Ainsi, la conscience herméneutique est-elle le résultat d'une autoréflexion dans laquelle le sujet parlant prend conscience des libertés et des servitudes propres au langage¹⁰ »

Le sujet herméneutique découvre que le langage n'est pas pour lui un simple instrument de communication par rapport auquel sa pensée et son expérience du monde jouissent d'une indépendance. Au contraire, l'autoréflexion révèle que sa pensée et son expérience sont fondamentalement langagières.

À cet égard, il importe de noter que la célèbre critique de Habermas à l'endroit de l'herméneutique ne s'attaque pas tant à cet effort d'autoréflexion en tant que tel, qu'à la validité de la prétention à l'universalité de l'herméneutique, qui ressort des analyses de la troisième partie de *Vérité et méthode*, confrontée à l'approche caractérisant les sciences sociales critiques. Selon Habermas, l'herméneutique ne serait pas suffisamment consciente de ses propres limites, dans la mesure où un aspect important de l'agir communicationnel lui échapperait nécessairement, à savoir le problème de la communication systématiquement déformée telle qu'abordée par la psychanalyse et la critique des idéologies. Dans la mesure où il ne remet pas directement en cause notre propre démarche et nous forcerait à dépasser largement le cadre spécifique de notre analyse, nous n'entendons pas ici entrer dans les détails de ce débat. Nous souhaitons plutôt suivre le mouvement d'autoréflexion mis en œuvre dans les herméneutiques de Gadamer et Ricœur, en examinant les trois principales formes de notre expérience à partir

¹⁰ *Ibid.*, p. 245.

desquelles l'herméneutique pense le phénomène du langage et pose la question du sens, soit le dialogue, le texte et la traduction.

2) Le modèle du dialogue

Le dialogue est le principal modèle à partir duquel Gadamer pense la vie du langage et l'expérience de la compréhension. L'intelligence dialogique du langage, déployée dans *Vérité et méthode*, constitue une des grandes originalités de l'approche gadamérienne par rapport à l'héritage phénoménologique de Heidegger. Cette différence repose essentiellement sur une réhabilitation de la dialectique platonicienne, après les critiques radicales formulées par Heidegger sur la métaphysique de Platon. Bien avant *Vérité et méthode*, Gadamer avait étudié le modèle du dialogue platonicien dans sa thèse d'habilitation intitulée *Platos dialektische Ethik* (1931)¹¹. Dès cette époque, il se montrait fasciné par l'approche des problèmes philosophiques mise en œuvre dans les *dialogues* platoniciens, où la pensée se trouve emportée par le jeu des questions et réponses. C'est ce mouvement dialectique de la pensée qu'à l'époque Gadamer souhaitait revaloriser, contre une tendance très forte, même chez les spécialistes de Platon, à lire les *dialogues* à travers un prisme davantage aristotélicien et systématique. Comme l'écrivait Gadamer :

« La méthode appropriée pour interpréter Platon dans sa dimension véritablement *philosophique* n'est pas de rester obnubilé par ses définitions conceptuelles. Il faut se garder d'élaborer sa "doctrine" en un système global qui permettrait ensuite de passer au crible chacun des dialogues pour en vérifier à chaque fois la pertinence dogmatique et la cohérence

¹¹ Cf. Gadamer. *L'éthique dialectique de Platon*, Arles, Actes Sud, 1994; GW5, pp. 3-163. Sur le modèle platonicien du dialogue, voir aussi l'importante étude de Gadamer, « Dialectique et sophistique dans la VII^e lettre de Platon » (1964), AC1, pp. 225-252; GW6, pp. 90-115. Sur l'évolution du modèle du dialogue chez Gadamer, voir l'article de Claude Thérien, « Gadamer et la phénoménologie du dialogue », *Laval théologique et philosophique*, 53, 1, fév. 1997, pp. 167-180.

logique. On a au contraire intérêt à suivre pas à pas le questionnement qui rythme le dialogue, à le suivre en le questionnant, et à marquer la direction vers laquelle Platon fait signe sans s'y engager lui-même¹² ».

Cette méthode de lecture permet à Gadamer de voir dans l'œuvre de Platon une parfaite illustration du cheminement de la pensée et de la vie effective du langage. Les dialogues socratiques nous rappellent que la pensée n'est pas d'abord doctrine ou système, que le langage ne consiste pas d'abord en un ensemble de fixations conceptuelles, mais au contraire que la pensée est surtout interrogation et questionnement à la recherche d'un langage permettant de dire la chose visée et de nous entendre sur son sens.

C'est précisément le rappel de cette dialectique platonicienne qui permet à Gadamer d'opérer la transition entre la seconde et la troisième partie de *Vérité et méthode*, autrement dit d'effectuer le passage entre le thème de l'appartenance à l'histoire et celui de l'appartenance au langage. La thèse de Gadamer est que le jeu des questions et réponses caractérise aussi bien notre réflexion sur l'histoire et les traditions, que la vie du langage en général. Plus encore, le dialogue devient, dans la dernière partie de *Vérité et méthode*, le modèle de tout effort d'interprétation, éclairant rétrospectivement les expériences décrites dans la première et dans la seconde partie. Ainsi, interpréter signifie entrer en dialogue avec une œuvre d'art, un texte, la tradition ou autrui. L'analyse gadamérienne du dialogue vise donc à expliciter la dimension interprétative fondamentale de la pensée. Aborder l'interprétation selon le modèle du dialogue permet à la fois de souligner la participation active de l'interprète à la compréhension et de penser le travail d'interprétation comme ouverture à une parole ou à un sens à comprendre.

Pour Gadamer, la dialectique platonicienne rend d'abord manifeste « l'antériorité de la question par rapport à toute connaissance et tout discours révélant quelque

¹² *L'éthique dialectique de Platon, op. cit.*, p. 39; GW5 pp. 11-12 (Gadamer souligne).

chose¹³ ». Le questionnement est ce qui ouvre toute recherche d'une connaissance plus adéquate, tout comme ce qui motive tout dialogue visant l'entente. Cette fonction fondamentale de la question montre à la fois l'importance et la difficulté de bien questionner. C'est que la question découvre d'emblée un sens, une orientation particulière, à la recherche et dessine toujours déjà un horizon de réponses. Comme l'explique Gadamer :

« Que la question ait un sens, cela est impliqué dans son essence. Or le sens est sens orienté. Le sens de la question est donc la direction dans laquelle seule peut s'effectuer la réponse, si elle veut être une réponse sensée et pertinente. La question situe son objet dans une perspective déterminée. L'apparition d'une question ouvre, comme par effraction, l'être que l'on interroge. En ce sens, le *logos* que déploie cet être ainsi ouvert est toujours réponse. Lui-même n'a de sens que dans le sens de la question¹⁴ ».

L'ouverture de la question passe par la suspension de nos certitudes sur l'objet du questionnement, en vue de l'examen des différentes réponses possibles. C'est la raison pour laquelle l'art de questionner signifie, selon Gadamer, l'art de penser et d'avoir un véritable dialogue¹⁵. Claude Thérien a bien défini ce que Gadamer considère être un « dialogue véritable » : « Pour Gadamer, seule la forme du discours dialectique, qui prend explicitement comme point d'orientation la chose à connaître et la parole d'autrui comme un apport substantiel à la recherche de la vérité, peut être considérée comme dialogue véritable¹⁶ ». Ainsi, ce que l'on appelle communément le « dialogue de sourds », dans lequel chacun cherche à imposer unilatéralement son opinion à son interlocuteur sans remettre en question sa propre pensée, constitue l'antithèse du dialogue herméneutique. Comme le rappelle Gadamer : « Être en dialogue ce n'est pas réduire l'autre au silence par l'argumentation, c'est au contraire déterminer le poids réel de son opinion. C'est donc

¹³ VM, p. 386 [369] (Gadamer souligne).

¹⁴ VM, p. 385-6 [368].

¹⁵ Cf. VM, p. 390 [372-3].

¹⁶ *Op. cit.*, p. 174.

un art de mettre à l'épreuve. Or, l'art de mettre à l'épreuve, c'est l'art de questionner¹⁷ ». Le dialogue repose donc sur le questionnement comme mise à l'épreuve des différentes opinions des participants. La mise en suspens de nos certitudes est la condition pour entrer dans un véritable dialogue. Ainsi, questionner signifie admettre la possibilité d'avoir été dans l'erreur et qu'il soit possible d'envisager les choses autrement. Cela constitue la source même du dialogue : admettre que l'autre puisse avoir raison et qu'il a sans doute quelque chose à m'apprendre. Cette ouverture sur l'autre inscrite dans le questionnement et le dialogue confère une portée éthique à l'herméneutique que Gadamer soulignera à plusieurs moments par une valorisation du dialogue pour lui-même¹⁸.

La dialectique platonicienne inspire également à Gadamer une intelligence dialogique du langage. La vie effective du langage se réalise d'abord et avant tout dans le dialogue. Gadamer souhaite opposer cette intelligence dialogique du langage à la conception qu'il juge plus abstraite déployée par la logique des énoncés. Dans « Langage et compréhension » (1970), Gadamer fait remonter cette conception logicienne du langage à Aristote :

« Nous parlons d'énoncé dans le contexte de la logique des prédicats, du calcul des propositions, dans la formalisation mathématique moderne de la logique. Cette forme d'expression "évidente" pour nous remonte en fin de compte à l'une des décisions les plus lourdes de conséquences de notre culture occidentale, à savoir la construction de la logique sur l'énoncé. Aristote, le créateur de cette partie de la logique, le maître de l'analyse du processus de la conclusion logique, y est parvenu par la formalisation des énoncés propositionnels et de leurs connecteurs permettant de conclure¹⁹ ».

¹⁷ VM, p. 390 [373].

¹⁸ Voir surtout « L'inaptitude au dialogue » (1972), LV, pp. 165-175, GW2, pp. 207-215; « La diversité de l'Europe. Héritage et avenir » (1985) et « La tâche de la philosophie » (1983), *L'héritage de l'Europe*, Paris, Rivage poche, (1996), 2003, pp. 38-42 et pp. 165-171. Sur ce sujet, voir aussi l'étude de Hans-Herbert Kögler. « *Being as Dialogue, or The Ethical Consequences of Interpretation* » in J. Malpas & S. Zabala (ed.). *Consequences of Hermeneutics. Fifty Years After Gadamer's Truth and Method*, Evanston, Northwestern University Press, 2010, pp. 343-367.

¹⁹ LV, p. 157; GW2, pp.192-3.

C'est contre cette tendance lourde à penser le langage à partir des seuls énoncés propositionnels que Gadamer développe sa conception dialogique du langage. Il pose directement la question : « existe-t-il de tels énoncés propositionnels purs, et quand, et où?²⁰ » Remontant d'Aristote à Platon, Gadamer insiste au contraire sur le caractère *motivé* de tout énoncé, manifeste dans le jeu des questions et réponses qui caractérise le dialogue. Gadamer entend moins contester les possibles découvertes des recherches dans le champ de la logique des énoncés, que remettre en cause notre façon de penser le langage selon ce modèle exclusif. Il importe à Gadamer de rappeler que l'énoncé propositionnel pur n'est qu'une abstraction et qu'un véritable énoncé ne déploie tout son sens que lorsque nous prenons en considération le contexte de motivation qui le détermine.

La détermination du sens d'un énoncé à partir de son insertion dans le jeu des questions et réponses constitue pour Gadamer « *le phénomène herméneutique originare*, à savoir qu'il n'y a pas d'énoncé possible qui ne puisse être compris comme réponse à une question et que telle est la seule façon dont il puisse être compris »²¹. Certes, dira Gadamer dans « Herméneutique classique et philosophique » (1968), tout discours peut être analysé d'un point de vue logique, en tenant compte de la syntaxe et des règles de démonstration, mais, ajoute-t-il, « il est rare qu'un contexte de discours réellement vécu satisfasse aux exigences strictes de la logique de l'énoncé²² ». Dans le contexte d'un véritable discours ou d'un dialogue effectif, le sens d'un énoncé possède toujours un

²⁰ LV, p. 158; GW2, p. 193.

²¹ Gadamer. « L'universalité du problème herméneutique » (1966), AC1, p. 35 (nous soulignons). Traduction modifiée : « *Das ist in der Tat das hermeneutische Urphänomen, daß es keine mögliche Aussage gibt, die nicht als Antwort auf eine Frage verstanden werden kann, und daß sie nur so verstanden werden kann* », GW2, p. 226.

²² PH, p. 109; GW2, p. 110.

aspect occasionnel. À cet égard, l'énoncé propositionnel pur et parfaitement univoque représente un cas-limite. Tout au plus sert-il de modèle à l'idéal monologique du discours scientifique, mais il ne permet pas d'éclairer la vie effective du langage. C'est pourquoi Gadamer soutient :

« Le mode d'accomplissement du langage est le dialogue, quand bien même il ne s'agirait que du dialogue de l'âme avec elle-même par lequel Platon a caractérisé la pensée. Dans cette mesure, l'herméneutique en tant que théorie de la compréhension et de l'entente est de la plus haute universalité. Elle ne se contente pas de comprendre tout énoncé selon sa valence logique, elle le comprend comme réponse à une question, ce qui veut dire que celui qui comprend doit aussi comprendre la question et, puisque la compréhension doit ainsi gagner son sens à partir de l'histoire de la motivation, elle doit nécessairement dépasser la teneur d'affirmation qui est logiquement saisissable²³ ».

Comprendre un énoncé signifie donc prendre conscience de la question à laquelle il cherche à répondre, c'est-à-dire comprendre l'énoncé à partir de l'horizon ouvert par le questionnement dans lequel il s'inscrit. L'énoncé n'est par conséquent jamais parfaitement clos sur lui-même, il pointe toujours au-delà de lui-même, vers la question qui le motive et vers la réponse qu'il cherche à apporter. Cette ouverture de l'énoncé sur son contexte de motivation marque simultanément la limite de tout énoncé. C'est que l'énoncé isolé, soutient Gadamer, ne rend jamais pleinement explicite l'horizon de sens dont il émerge, tout comme il n'arrive jamais à dire parfaitement tout ce qu'il voudrait. La finitude de l'énoncé isolé pointerait en direction d'un vouloir dire infini²⁴.

En plus de mettre en lumière l'aspect dialogique de l'interprétation et de la vie du langage, l'analyse gadamérienne s'intéresse également au phénomène de l'*entente*

²³ PH, p. 109; GW2, p. 110.

²⁴ Cf. VM, pp. 481-499 [460-478]; « Les limites du langage » (1985), PH, pp. 169-184; GW8, pp. 350-361. Sur cette question, voir notamment : Jean Grondin. « L'intelligence herméneutique du langage », *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, pp. 253-269; Guy Deniau. « "Sens" (*Sinn*) et "vouloir dire" (*Bedeutung*) chez Gadamer », G. Deniau et J.-C. Gens (dir.). *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, Paris, Collection Phéno, 2003, pp. 53-65.

(*Verständigung*) comme fondement (*archè*) et visée ultime (*telos*) du dialogue. La réflexion herméneutique de Gadamer sur le langage ne cherche pas tant à expliquer comment un locuteur en arrive à maîtriser une langue, par l'apprentissage et l'application correcte de ses règles, qu'à décrire l'expérience langagière telle qu'elle se présente dans la recherche dialogique de la compréhension. Dans ce contexte, l'entente est décrite à la fois comme ce qui rend possible le dialogue et ce qui est visé par lui : d'une part, tout dialogue entre deux personnes présuppose l'appartenance à une langue plus ou moins commune, mais, d'autre part, tout dialogue est aussi une recherche d'un langage commun permettant l'entente sur la chose. En fait, souligne Gadamer, « ce n'est que là où il est possible de s'entendre dans une langue, par un échange de paroles, que la compréhension et l'entente peuvent poser un problème²⁵ ». Cette tension entre la recherche d'une entente nouvelle sur le fond d'une entente préalable est constitutive de la vie du langage telle que décrite par Gadamer. De ce point de vue, le dialogue constitue la tentative de franchir la *distance* qui sépare deux interlocuteurs sur une question précise à partir de leur *appartenance* préalable à une langue commune et de leur partage de convictions communes.

Dans cette tension qui anime le dialogue, le langage ne se présente jamais comme l'instrument ou la propriété de l'un ou l'autre des interlocuteurs. Les interlocuteurs participent à une tentative commune pour trouver un langage permettant d'articuler adéquatement la chose. Un dialogue réussi est un échange dans lequel les interlocuteurs ne tentent pas d'imposer leur vision, mais se soumettent mutuellement à l'exigence de dire la chose elle-même. Comme l'explique Gadamer :

²⁵ VM, p. 407 [388].

« Ce n'est pas là un processus extérieur, qui se bornerait à ajuster des outils; il n'est absolument pas exact de dire que les interlocuteurs s'adaptent l'un à l'autre; dans le dialogue réussi, ils se soumettent tous les deux à la vérité de la chose, et cette vérité les unit en une communauté nouvelle. L'explication-entente à laquelle on procède dans le dialogue ne consiste pas à faire tout simplement valoir et triompher son propre point de vue, elle est au contraire la métamorphose qui vise à introduire dans ce qui est commun, et à la faveur de laquelle nul ne reste ce qu'il était²⁶ ».

Le dialogue doit donc être tout entier tourné vers la chose et au service de la chose. Il vise à énoncer le langage de la chose elle-même. Le dialogue réussi ne laisse jamais les interlocuteurs indemnes, il agit sur eux en transformant leurs horizons. Ainsi que le décrit Gadamer, le dialogue véritable implique un double décentrement. D'une part, la primauté n'est pas accordée aux opinions individuelles des interlocuteurs, mais à la chose elle-même. D'autre part, le dialogue visant l'entente n'est possible que sur le fond d'une entente préalable, qui désigne le partage par les interlocuteurs de convictions communes. Il faut toutefois se garder d'instrumentaliser l'entente elle-même. Comme l'explique Gadamer :

« Il faut bien souligner que la langue n'a son être véritable que dans le dialogue, c'est-à-dire dans la mise en œuvre de l'*entente*. Mais cette affirmation ne doit pas être entendue comme livrant le but de la langue. L'entente n'est pas un simple faire, ce n'est pas une activité intentionnelle, comme, par exemple, une fabrication de signes qui me permettraient de transmettre mes volontés à d'autres. Au contraire, l'entente comme telle n'a absolument pas besoin d'instrument au sens propre du terme. Elle est un processus vivant, dans lequel s'exprime une communauté de vie²⁷ ».

Le dialogue et l'entente ne sont pas d'abord l'activité d'un locuteur particulier, mais ce qui constitue la vie effective de la langue elle-même et de toute communauté. Notre rapport premier et fondamental à la langue est donc une relation d'appartenance à une langue qui nous précède et qui rend possible notre participation à tout dialogue. Cette

²⁶ VM, p. 402 [384].

²⁷ VM, p. 470 [449-450] (Gadamer souligne).

appartenance à une langue caractérise la situation herméneutique de tout locuteur, comme s'insérant dans un grand dialogue qui le précède et qui se poursuivra après lui. C'est pourquoi Gadamer nous invite davantage à penser la vie du langage en relation avec l'idée de « communauté de vie » (*Lebensgemeinschaft*). Il vise par là à établir une relation essentielle entre la vie en communauté et l'entente mutuelle, sans quoi il n'y a pour l'homme ni langue ni communauté :

« Pour l'homme, toutes les formes de communauté de vie sont des formes de communauté de langue; bien plus, elles forment la langue. Car la langue est par essence langue du dialogue. C'est en permettant de se comprendre qu'elle constitue elle-même sa propre réalité. C'est pour cette raison qu'elle ne se réduit pas à un simple moyen au service de l'entente²⁸ ».

La langue n'est pas seulement un moyen par lequel une communauté arriverait à s'entendre, elle constitue l'expression même de l'entente qui fonde et anime une communauté de vie²⁹.

Si le langage se réalise selon son être propre dans le dialogue et la conversation, cela signifie qu'une langue n'est jamais fixée une fois pour toutes, mais se renouvelle constamment au fil des nouveaux dialogues et des nouvelles conversations. Parler une langue implique davantage que d'appliquer correctement un ensemble de règles et de conventions, en ce sens que « la langue se forme à nouveau dans chaque dialogue³⁰ ». Le dialogue véritable vise l'entente par l'intermédiaire d'un travail avec et sur les mots. C'est pourquoi Gadamer comprend le langage à travers l'activité des locuteurs visant à se défaire des formes figées ou mortes et à découvrir constamment de nouvelles façons de formuler les choses et de les rendre à nouveau parlantes. La recherche dialogique d'un

²⁸ VM, p. 470 [450].

²⁹ Cette idée connaîtra un prolongement important dans « *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache* » (1992) dans lequel Gadamer explore les rapports entre le langage et le rite, qui se trouvent au fondement des communautés humaines. Cf. GW8, pp. 400-440.

³⁰ PH, p. 231; GW10, p. 275.

langage commun permettant de nous présenter les choses elles-mêmes est une lutte perpétuelle contre la tendance naturelle de nos discours à se scléroser. Ce qui anime l'échange, c'est la recherche toujours inassouvie du mot juste qui caractérise le dialogue infini de la pensée. Ainsi, Gadamer conçoit le langage comme un horizon fondamentalement ouvert, constamment en train de se renouveler et de déplacer ses frontières pour permettre aux choses de se présenter.

3) Le modèle du texte

Même si Ricœur dialogue constamment avec les grands auteurs de la tradition, comme le fait Gadamer, il est difficile de trouver dans son œuvre des analyses reconnaissant clairement, à l'instar de Gadamer, une pareille primauté au modèle du dialogue pour penser le langage. On pourrait, en fait, s'en étonner au vu de sa pratique soutenue du dialogue herméneutique. On pourrait par ailleurs faire valoir l'importance considérable de l'intersubjectivité dans des œuvres comme *Du texte à l'action* (1986) ou *Soi-même comme un autre* (1990), dont les premières études sont consacrées à la question du langage. Cependant, il convient de reconnaître que les réflexions herméneutiques de Ricœur sur le langage reposent plutôt sur le modèle du texte comme discours écrit, qui se trouve alors soigneusement distingué du dialogue. Il est même légitime de voir dans cette insistance sur la différence entre les deux modèles, la marque d'une certaine *résistance* de Ricœur à la conception gadamérienne du langage. Mais a-t-on affaire en soi à une véritable alternative entre deux modèles? Afin de répondre à cette question, nous soulignerons, en un premier temps, l'intérêt pour une conception herméneutique du

langage de distinguer avec Ricœur le modèle du texte de celui du dialogue, mais, en un second temps, nous défendrons la pertinence de penser avec Gadamer notre rapport au texte comme un dialogue.

Que le texte doive être clairement distingué du dialogue, cela apparaît à plusieurs reprises dans l'œuvre de Ricœur. Sa thèse est que le modèle du texte apporte une dimension nouvelle de l'expérience langagière, irréductible au modèle du dialogue. Le texte, en tant que discours fixé par l'écriture, institue en effet un rapport particulier entre l'acte d'écriture et celui de lecture bien distinct du rapport qui a lieu entre interlocuteurs dans le dialogue. Cette thèse se trouve clairement énoncée dans « Qu'est-ce qu'un texte? » (1970), dont il importe de rappeler qu'il parut d'abord dans la *Festschrift Hermeneutik und Dialektik* dédiée à Gadamer³¹, avant d'être repris dans *Du texte à l'action*. Il est donc permis d'y discerner l'intention d'ouvrir un débat avec Gadamer sur la question du langage. Ricœur y oppose nettement les modèles :

« Le rapport écrire-lire n'est pas un cas particulier du rapport parler-répondre. Ce n'est pas un rapport d'interlocution; ce n'est pas un cas de dialogue. Il ne suffit pas de dire que la lecture est un dialogue avec l'auteur à travers son œuvre; il faut dire que le rapport du lecteur au livre est d'une tout autre nature; le dialogue est un échange de questions et de réponses; il n'y a pas d'échange de cette sorte entre l'écrivain et le lecteur; l'écrivain ne répond pas au lecteur; le livre sépare plutôt en deux versants l'acte d'écrire et l'acte de lire qui ne communiquent pas; le lecteur est absent à l'écriture; l'écrivain est absent à la lecture³² ».

Aux yeux de Ricœur, le texte interrompt le rapport d'interlocution directe du dialogue où les partenaires peuvent se questionner mutuellement et répondre aux questions qui leur sont adressées. Dans le rapport écriture-lecture, le texte opère une médiation dans laquelle l'écriture n'exige pas la présence de son lecteur et la lecture ne requiert pas la

³¹ Cf. R. Bubner, u. a. (Hrsg.). *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1970, pp. 181-200.

³² TA, p. 155 (nous soulignons). Sur l'opposition entre parole et écriture, voir aussi le *Cours sur l'herméneutique* (Louvain, 1971-72), pp. 24-37

présence de l'auteur. Plus encore, Ricœur soutient que la mort de l'auteur aurait en quelque sorte pour effet de nous ouvrir plus parfaitement à la lecture de son œuvre, précisément dans la mesure où il n'est plus là pour répondre. La possibilité du dialogue étant à jamais refermée, il ne reste plus que la lecture.

La différence de rapports entre le couple parler-entendre et le couple écriture-lecture confirme que l'écriture ouvre une dimension du langage parallèle et irréductible à l'acte de parole. Dans ce contexte, l'énoncé diffère selon qu'il est écrit ou simplement prononcé. Alors que dans le dialogue le sens d'un énoncé est intimement lié au contexte d'interlocution, il acquiert par l'écriture une certaine autonomie sémantique qui le détache de l'intention subjective de son auteur, du contexte d'écriture et de la réception par son premier lectorat. Comme nous l'avons vu, la mise à l'écrit opère une distanciation entre le dire et le dit qui confère à l'énoncé ou au texte une triple autonomie sémantique. En ce sens, l'écriture vient en quelque sorte suspendre la dimension circonstancielle constitutive du dialogue pour conférer à l'énoncé une idéalité plus grande. Cela affecte automatiquement l'acte de référence :

« Dans la parole vivante, le sens *idéal* de ce qu'on dit se recourbe vers la référence *réelle*, à savoir ce *sur quoi* on parle; à la limite, cette référence réelle tend à se confondre avec une désignation ostensive où la parole rejoint le geste de montrer, de faire voir. Le sens meurt dans la référence et celle-ci dans la monstration. Il n'en est plus de même lorsque le texte prend la place de la parole. Le mouvement de la référence vers la monstration se trouve intercepté, en même temps que le dialogue est interrompu par le texte³³ ».

Le texte « intercepte » la référence, mais ne l'abolit pas. L'herméneutique des textes de Ricœur s'efforce d'expliquer de quelle façon dans l'écrit la référence se transforme en passant par l'acte de lecture et d'interprétation.

³³ TA, p. 157 (Ricœur souligne).

C'est à partir de cette rupture du texte avec le modèle du dialogue, que Ricœur introduit la dialectique entre expliquer et comprendre. L'explication d'un texte est un travail de mise en lumière des structures constitutives d'un discours écrit. La distanciation du dire et du dit, qui confère au texte sa triple autonomie sémantique et suspend dans une certaine mesure la dimension circonstancielle inhérente au dialogue, permet à l'interprète de prendre une position plus objectivante à l'endroit du texte. Cette rupture avec la situation dialogique est décrite par Ricœur comme le moteur du travail d'explication : « La compréhension appelle l'explication dès que n'existe plus la situation de dialogue, où le jeu des questions et des réponses permet de vérifier l'interprétation en situation au fur et à mesure de son roulement. Dans la situation simple du dialogue, expliquer et comprendre se recouvrent à peu près³⁴ ». L'interruption du rapport d'interlocution, dans lequel un interlocuteur peut à tout moment demander des explications au locuteur par le jeu des questions et réponses, a pour effet de creuser l'écart entre la compréhension et l'explication. Face au texte, deux attitudes s'offrent au lecteur :

« Nous pouvons, en tant que lecteur, rester dans le suspens du texte, le traiter comme texte sans monde et sans auteur; alors nous l'expliquons par ses rapports internes, par sa structure. Ou bien nous pouvons lever le suspens du texte, achever le texte en paroles, le restituant à la communication vivante; alors nous l'interprétons. Ces deux possibilités appartiennent toutes les deux à la lecture et la lecture est la dialectique de ces deux attitudes³⁵ ».

³⁴ TA, p. 184. Il importe cependant de souligner que Ricœur reconnaît dans le dialogue lui-même la présence d'une distanciation entre le dire et le dit : « Sans doute faudrait-il dire, à l'encontre de toute hypostasie de l'écriture que la première condition de toute inscription est, dans le discours comme tel, même oral, la distance infime entre le dire et le dit. » TA, p. 184. Seulement, l'écart se creuse beaucoup plus nettement dans le cas du texte, ce qui a pour effet de creuser également l'écart entre l'expliquer et le comprendre.

³⁵ TA, p. 163.

La grande thèse de Ricœur est que les deux attitudes sont complémentaires, ou plutôt qu'elles entretiennent une relation dialectique suivant l'idée qu'expliquer plus, c'est comprendre mieux. L'explication et la compréhension se renforcent mutuellement³⁶.

Ricœur voit dans l'approche structurale le modèle par excellence du travail d'explication des textes. En témoignent ses nombreux textes consacrés au structuralisme et, plus particulièrement, aux travaux de sémiotique structurale et de grammaire narrative de A.-J. Greimas³⁷. En témoigne aussi le soin avec lequel Ricœur intègre l'approche structurale dans ses propres études sur la métaphore (R. Jakobson, J. Cohen) et le récit (V.J. Propp, R. Barthes, C. Bremond, A.-J. Greimas), ainsi que dans ses travaux d'exégèse biblique (P. Beauchamp). La thèse de Ricœur est que l'approche structurale repose sur un postulat légitime du point de vue du travail d'explication, à savoir qu'un texte peut être analysé comme un tout structuré analogue au système de la langue :

« Cette hypothèse de travail est parfaitement légitime; elle consiste à dire que sous certaines conditions les grosses unités du langage, c'est-à-dire les unités de degré supérieur à la phrase, offrent des organisations comparables à celles des petites unités du langage, c'est-à-dire les unités de degré inférieur à la phrase, celles précisément qui sont du ressort de la linguistique³⁸ ».

Mais cette hypothèse n'est légitime que « sous certaines conditions », que, selon Ricœur, le structuralisme tend malheureusement à oublier. L'approche structurale n'est opératoire qu'à condition de mettre entre parenthèses le fait que le texte est un événement de

³⁶ Sur la dialectique entre expliquer et comprendre, voir surtout : « Qu'est-ce qu'un texte? » (1970), TA, pp. 153-178; « Expliquer et comprendre » (1977), TA, pp. 179-203. Voir aussi les études de Jean Ladrière : « Herméneutique et épistémologie », in J. Greisch et R. Kearney (dir.). *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, pp. 107-125; « Expliquer et comprendre », *Cahiers de L'Herne : Ricœur*, tome 1, Paris, Seuil, Points, (2004), 2007, pp. 129-149.

³⁷ Cf. « Structure et herméneutique » (1963), « Le problème du double-sens comme problème herméneutique et sémantique » (1966), « La structure, le mot, l'événement » (1967), in CI; « Qu'est-ce qu'un texte? » (1970), « Expliquer et comprendre » (1977), in TA. Sur Greimas : « Figuration et configuration. À propos du *Maupassant* de A.-J. Greimas » (1976), « La grammaire narrative de Greimas » (1980), « Entre herméneutique et sémiotique » (1990), *Lectures 2*, Paris, Seuil, Points, (1992), 1999.

³⁸ TA, p. 165.

discours possédant un sens et une portée référentielle qui ne trouvent leur accomplissement que dans l'acte de lecture-appropriation. C'est au nom de l'expérience herméneutique de la compréhension du texte que Ricœur critique une tendance à l'absolutisation de l'approche structurale au sein de ce qu'il appelle le « structuralisme philosophique ». Il refuse d'absolutiser l'approche explicative aux dépens de l'appropriation du sens et de la portée référentielle du texte. Plus encore, il refuse d'absolutiser le modèle du texte lui-même et de l'écriture, comme le fait, à ses yeux, Derrida dans sa « grammatologie » en soutenant que « tout est texte » ou encore « qu'il n'y a pas de hors texte »³⁹. La conception herméneutique du texte défendue par Ricœur brise au contraire la clôture du texte fermé sur lui-même en pensant le texte comme discours d'un locuteur (auteur) disant quelque chose (sens), à quelqu'un (lecteur), à propos de quelque chose (référence).

La contribution la plus importante de l'étude du modèle du texte chez Ricœur réside selon nous dans la mise en lumière de la structuration de sens constitutive du discours qui découle de la rupture du texte avec la situation de parole. *Ce que dévoile le modèle du texte, c'est que tout texte, tout discours, ainsi que tout sens se présentent à nous selon une certaine structuration ou articulation, qui se prête à l'explication.* Cela est valide également dans le cas du dialogue, mais ne ressort explicitement qu'avec l'étude du texte, dans la mesure où la fixation à l'écrit creuse l'écart entre le dire et le dit et permet de distinguer plus nettement entre l'explication et la compréhension. Plus encore, cette mise en lumière de la structuration du sens offre, à nos yeux, une résistance supplémentaire à l'oubli du langage et à la conception instrumentaliste. *Ne pas reconnaître l'articulation du sens ou la structuration interne de tout discours, c'est*

³⁹ Cf. Ricœur. « Langage (Philosophie) » (1971), *op.cit.*, pp. 778-9; MV, pp. 362-374.

nécessairement méconnaître que le sens, ou la chose du texte, se présente toujours à nous dans une langue particulière et sous des formes précises, qui ne sont jamais purement accessoires. Ainsi, une structuration du sens est impliquée dans toute compréhension survenant dans l'horizon de notre expérience langagière. Cette structuration, implicitement à l'œuvre dans notre *appartenance* première et fondamentale au langage, ne devient réellement manifeste qu'avec la *distanciation* sur laquelle repose l'approche explicative.

Si, selon Ricœur, l'*explication* repose sur le processus de distanciation décrit, la compréhension s'efforcerait, pour sa part, de *franchir la distance* qui sépare le lecteur du texte. La compréhension d'un texte est décrite par Ricœur comme un travail d'interprétation visant l'appropriation du sens du texte. L'effort d'appropriation vise d'abord à franchir la distance culturelle et/ou temporelle qui existe entre un texte et son lecteur. Le lecteur cherche à s'appropriier un sens qui lui est étranger. L'appropriation du sens signifie faire sien le sens du texte, ce qui veut dire ultimement pour Ricœur se comprendre soi-même devant le texte. En s'appropriant le sens d'un texte, le lecteur comprendrait mieux ou différemment son être-au-monde. L'appropriation désigne selon Ricœur le « caractère actuel » du travail d'interprétation : « La lecture est comme l'exécution d'une partition musicale; elle marque l'effectuation, la venue à l'acte, des possibilités sémantiques du texte⁴⁰ ». Ricœur rejoint de cette façon la notion herméneutique d'application, qui correspond chez Gadamer à la notion d'*Anwendung*. L'application du sens, ou, comme le dit Ricœur, l'effectuation des possibilités sémantiques, est le trait le plus important du travail d'appropriation, en ce qu'il rend

⁴⁰ TA, p. 171.

possible aussi bien le franchissement de la distance culturelle et temporelle que la compréhension de soi devant le texte :

« En effet, ce caractère d'effectuation, propre à l'interprétation, révèle un aspect décisif de la lecture, à savoir qu'elle achève le discours du texte dans une dimension semblable à celle de la parole. Ce qui est ici retenu de la notion de parole, ce n'est pas qu'elle soit proférée; c'est qu'elle soit un événement, un événement de discours, l'instance de discours, comme dit Benveniste⁴¹ ».

Que le texte retrouve une dimension semblable à celle de la parole, cela ne vient-il pas réintroduire le modèle du dialogue dans le rapport au texte? De fait, en réanimant l'événement de parole contenu dans le texte, le lecteur n'entre-t-il pas en dialogue avec lui? La réponse de Ricœur est négative. Le texte ne devient pas parole, il demeure seulement l'*analogue* d'une parole. Comme l'écrit Ricœur :

« Dans l'interprétation, dirons-nous, la lecture devient *comme* une parole. Je ne dis pas : devient parole. Car *la lecture n'équivaut jamais à un échange de paroles, à un dialogue*; mais la lecture s'achève concrètement dans un acte qui est au texte ce que la parole est à la langue, à savoir événement et instance de discours⁴² ».

Ricœur refuse donc explicitement de faire de l'interprétation un dialogue avec le texte au sens strict. Il ouvre néanmoins la porte très grande à un rapport d'analogie : la lecture est *semblable* à un dialogue.

Mais le dialogue avec le texte n'est-il vraiment qu'une façon purement métaphorique de décrire le rapport du lecteur au texte? L'analyse de Ricœur vient-elle réellement contredire le propos de Gadamer? Ricœur a certainement raison d'affirmer que la lecture d'un texte se distingue du dialogue avec autrui, en ce sens que le lecteur ne peut pas interrompre l'auteur à tout moment pour demander des explications additionnelles et que les circonstances entourant l'écriture du texte ne sont pas les mêmes que celles de la lecture. Toutefois, Gadamer insiste à juste titre sur le fait que le dialogue

⁴¹ TA, p. 171.

⁴² TA, p. 172 (nous soulignons).

avec le texte est plus qu'une simple métaphore, tout comme le dialogue de la pensée avec elle-même. *Ce qui caractérise en propre le dialogue véritable, selon Gadamer, c'est le jeu des questions et réponses qui se réalise de différentes façons dans le dialogue avec autrui, avec le texte, ou dans le dialogue de l'âme avec elle-même*⁴³. Certes le lecteur confronté à un texte ne peut pas questionner son auteur à tout moment et même interrompre le cours du texte pour y donner une nouvelle orientation. Néanmoins, soutient Gadamer, un véritable dialogue s'instaure avec le texte si le lecteur s'interroge face au texte, s'ouvre à la chose du texte par l'horizon du questionnement et, dès lors, entre dans un jeu des questions et réponses avec le texte. Le texte a cette capacité de poser des questions au lecteur et de suggérer des réponses; en retour, le lecteur aborde le texte avec des questions et son interprétation est une façon de répondre au texte. Ainsi toute véritable lecture dépasse la simple prise de connaissance de la fixation écrite d'un discours, pour laisser se déployer un échange de questions et réponses. C'est pourquoi on peut lire dans *Vérité et méthode* :

« Ce qui caractérise en propre le dialogue – par opposition à la forme figée des déclarations qui poussent à la fixation par écrit –, c'est qu'ici, dans la question et la réponse, dans le don et l'accueil, que l'on ne s'entende pas ou que l'on parvienne à l'accord, de toute manière le langage réalise la communication de sens, qu'il revient à l'herméneutique d'élaborer avec art vis-à-vis de la tradition littéraire. Que le travail herméneutique se conçoive comme une entrée en dialogue avec le texte, c'est là par conséquent plus qu'une simple métaphore; c'est le rappel de la situation originelle⁴⁴ ».

Dans la lecture, comme dans le dialogue avec autrui, le lecteur participe à un jeu de questions et réponses qui vise l'entente et, plus particulièrement la venue de la chose au langage.

⁴³ En cela, Gadamer reste fidèle à Platon, car le dialogue (*dialogos*) chez Platon se laisse comprendre d'abord et avant tout à partir du jeu des questions et réponses. C'est ce qui permet à Platon de décrire la pensée comme un dialogue de l'âme avec elle-même. Sur cette question, voir notamment : Monique Dixsaut. *Platon. Le désir de comprendre*, Paris, Vrin, 2003, pp. 33-36.

⁴⁴ VM, p. 391 [374].

Il importe aussi de souligner que Gadamer ne cherche pas à effacer toute différence entre le modèle du texte et le dialogue avec autrui. L'œuvre de Gadamer contient une véritable réflexion sur ce qui distingue le rapport au texte, par rapport à la situation du dialogue avec autrui. Gadamer décrit essentiellement le texte comme une médiation entre, d'une part, un processus d'aliénation du langage dans l'écriture – qui permet ce que nous appelons l'autonomie sémantique du texte – et, d'autre part, un processus de compréhension de la parole du texte par la lecture – qui réanime la dimension dialogique du langage visant la mise en langage de la chose du texte. Comme l'écrit Gadamer dans *Vérité et méthode* :

« L'écrit (*Schriftlichkeit*) est une forme d'auto-aliénation (*Selbstentfremdung*). La vaincre par la lecture du texte, voilà la tâche suprême de la compréhension. On ne peut, par exemple, voir et articuler correctement, même les purs signes d'une inscription, que lorsqu'on est en mesure de reconvertir le texte en langage⁴⁵ ».

Que l'écriture soit une forme d'auto-aliénation pour le langage, cela pourrait sembler indiquer une certaine dévalorisation de l'écrit chez Gadamer, que l'on pourrait faire remonter à Platon. Mais Gadamer développe en fait une conception beaucoup plus subtile et nuancée. Il remarque d'abord que l'écriture confère au discours une contemporanéité qui le distingue du dialogue toujours situé à un moment précis du temps. Par l'écriture, le discours peut être lu et relu à tout moment, grâce à la distanciation soulignée par Ricœur entre le dit et l'événement du dire. Pour le dire en termes gadamériens : « Avec l'écrit (*Schriftlichkeit*) le langage se détache de son opération (*Vollzug*)⁴⁶ ». C'est ce processus de détachement qui permet la constitution d'une tradition écrite, exigeant constamment la tâche herméneutique de nouvelles relectures et de nouvelles compréhensions.

⁴⁵ VM, pp. 412-3 [394].

⁴⁶ VM, p. 412 [393].

Gadamer affirme ensuite que l'écriture confère au langage « sa véritable spiritualité (*ihre wahre Geistigkeit*)⁴⁷ ». Par l'écriture, le langage se détache de ses usages particuliers pour se présenter à nous dans son idéalité. Comme Ricœur, Gadamer a bien vu que le discours écrit acquérait une autonomie sémantique, qui échappe au dialogue. Il l'énonce très clairement dès *Vérité et méthode* :

« En fait, la fixation par écrit est au centre même du phénomène herméneutique, dans la mesure où, grâce à l'écrit, le texte prend une existence autonome, indépendante de l'écrivain ou de l'auteur tout autant que d'un destinataire ou d'un lecteur nommément désigné. Ce qui est fixé par écrit s'est, pour ainsi dire, élevé aux yeux de tout le monde à une sphère de sens à laquelle ont également part tout ceux qui savent lire⁴⁸ ».

Ce rôle central du texte dans la réflexion sur le langage et le sens est un aspect important de la compréhension herméneutique du langage dont on souligne peut-être trop peu qu'il est *commun* aux herméneutiques de Gadamer et Ricœur. Dans une de ses rares références directes aux travaux de Ricœur, et vraisemblablement en réponse à « Qu'est-ce qu'un texte? » (1970), Gadamer note lui-même, dans la postface à la troisième édition de *Wahrheit und Methode* (1972), la consonance entre les deux herméneutiques concernant l'idéalité du sens à l'œuvre dans l'écrit :

« Dans l'analyse des différents modes du caractère langagier je me suis avant tout occupé de la signification propre à l'"écrit" (*Schriftlichkeit*) pour l'idéalité du langagier. Par des réflexions analogues Paul Ricœur est récemment parvenu au même résultat, que l'écrit confirme l'identité du sens et témoigne de la libération à l'égard de l'aspect psychologique du parler⁴⁹ ».

Cela nous permet d'affirmer que la primauté du modèle du dialogue chez Gadamer n'implique jamais une déconsidération du modèle du texte. Si la mise à l'écrit est conçue

⁴⁷ VM, p. 413 [394].

⁴⁸ VM, p. 414 [395-6]. Sur l'autonomie sémantique du texte, voir aussi : VM, pp. 416-8 [398-9].

⁴⁹ Gadamer. « Postface », AC1, p. 115; GW2, p. 474.

comme une « auto-aliénation » du langage par rapport à la situation dialogique, il n'en reste pas moins que la possibilité de l'écriture participe à l'essence même du langage :

« Certes, par rapport à la langue (*Sprachlichkeit*), l'écrit (*Schriftlichkeit*) apparaît comme un phénomène second. En effet, le langage qui recourt aux signes de l'écriture se réfère au langage véritable, celui du discours (*Rede*). Mais, ce qui n'est nullement second pour l'essence du langage, c'est le fait que celui-ci soit susceptible d'être écrit. Bien plus, cette aptitude repose sur le fait que le parler lui-même participe à la pure idéalité du sens qui se communique en lui⁵⁰ ».

L'étude du modèle du texte permet donc à Gadamer de rendre manifeste l'idéalité du sens implicitement à l'œuvre en tout dialogue. En contrepartie, l'élévation du discours à l'idéalité et à l'autonomie sémantique appelle un travail d'interprétation et d'appropriation du sens visant l'entente sur la chose. La lecture doit réactiver la richesse sémantique du discours qui s'est détaché de son contexte d'énonciation et qui s'est fixé dans les signes imprimés. Gadamer y voit la véritable tâche de la compréhension :

« Comme nous l'avons fait remarquer, tout écrit est une sorte de discours devenu étranger et il nécessite la reversion des signes en discours et en sens. Du fait que l'écriture a en quelque sorte rendu le sens étranger à lui-même, cette reversion se présente comme la vraie tâche herméneutique. Le sens de ce qui est dit doit accéder de nouveau à la déclaration expresse (*Aussage*), sur la seule base du texte littéralement transmis par les signes écrits. Par opposition à la parole, l'interprétation de l'écrit ne dispose pas d'autre secours⁵¹ ».

Le lecteur viendrait donc porter secours au texte en reconvertissant les signes figés en un dialogue. Le travail d'interprétation doit compenser la perte de la dimension événementielle et circonstancielle qui entoure le discours sous sa forme orale. La tâche du lecteur, tout entier orienté vers la chose du texte, est de « renforcer le sens de ce qui est dit⁵² » et de reconnaître dans le discours une prétention à la validité. Cette tâche, rendue manifeste à partir du modèle du texte, s'applique en fait à tout dialogue : le

⁵⁰ VM, p. 414 [396].

⁵¹ VM, p. 415 [397].

⁵² VM, p. 416 [398].

véritable dialogue repose sur la juste appréciation des arguments d'autrui et sur la possibilité qu'autrui puisse avoir raison.

Gadamer approfondira après *Vérité et méthode* sa réflexion sur le texte, ainsi que sur le travail d'interprétation qui lui est intimement lié, dans « Texte et interprétation » (1983), qui est une version revue de la conférence qu'il avait prononcée lors de sa rencontre avec Jacques Derrida, à Paris, en 1981. L'intérêt de ce texte pour notre propos est double : 1) il établit un lien étroit entre les notions de texte et d'interprétation, et 2) il développe la notion de « texte éminent » comme objet privilégié de l'herméneutique. La thèse de Gadamer est que le principal intérêt du modèle du texte, au plan herméneutique, est de mettre l'accent sur la dimension interprétative de notre expérience langagière. En fait, Gadamer conçoit le texte à partir de la notion d'interprétation :

« Il faut en tous cas retenir que c'est seulement à partir de la notion d'interprétation que la notion de texte se constitue comme une notion centrale de la structure de la condition langagière; car ce qui caractérise la notion de texte, c'est bien qu'il ne se présente comme le donné véritable, comme ce qui est véritablement à comprendre, qu'en relation avec l'interprétation et à partir d'elle⁵³ ».

Si le texte met en lumière la dimension interprétative de la condition langagière, c'est que la chose du texte ne s'offre jamais comme une simple donnée immédiate, elle ne se prête à la compréhension que par un acte d'interprétation, qui est un travail avec et sur le langage. Plus qu'un cas particulier, le texte sert de modèle à l'herméneutique pour envisager toute connaissance comme impliquant intrinsèquement un moment d'interprétation se réalisant dans l'élément langagier. Ainsi, selon Gadamer, à l'instar de la chose du texte, « c'est seulement à la lumière de l'interprétation que quelque chose devient un fait et qu'une observation a force d'énoncé⁵⁴ ». La thèse forte des

⁵³ « Texte et interprétation », AC2, p. 206; GW2, p. 340.

⁵⁴ AC2, p. 206; GW2, p. 339.

herméneutiques de Gadamer et Ricœur, s'inscrivant ici dans le sillage de Heidegger, est que notre être-au-monde se réalise fondamentalement sous le mode du comprendre et de l'interpréter. Dans ce contexte, tout « donné » n'apparaît que dans l'horizon langagier déployé dans la structure d'anticipation à l'œuvre dans toute compréhension et toute interprétation.

Du point de vue herméneutique développé par Gadamer, le texte est conçu comme un moment ou une phase d'un processus plus vaste de compréhension⁵⁵. Dans l'acte de lecture, le lecteur s'oriente moins sur le texte en lui-même, que sur la chose visée par le texte. Ce n'est que par un effort d'abstraction que le lecteur peut mettre entre parenthèses la visée de la chose pour ne s'intéresser qu'au texte en tant que discours analysable d'un point de vue linguistique ou grammatical. Ce n'est que lorsque quelque chose dans le texte paraît difficile à comprendre ou à admettre pour le lecteur, ou encore que si le texte suscite l'attention du lecteur sur le langage lui-même (comme cela se produit dans la poésie), que le lecteur va jeter un regard plus attentif au texte en lui-même. Que le texte soit un intermédiaire dans le processus de compréhension, cela a un impact selon Gadamer sur l'écriture et sur la lecture. D'une part, celui qui écrit ne se limite jamais à simplement fixer à l'écrit ce qu'il dirait de vive voix si l'interlocuteur était présent devant lui. Comme le souligne Gadamer, il en va ainsi même dans le cas d'une lettre personnelle. C'est que l'acte d'écrire implique toujours une conscience du caractère et des contraintes spécifiques de l'écrit, par rapport à l'interlocution de vive voix. L'écriture doit notamment anticiper l'acte de lecture qui sera effectué, en tenant compte du fait que l'auteur ne sera pas présent pour écarter les malentendus. Gadamer écrit : « La tâche de toute fixation par écrit est précisément prescrite par le fait que tout énoncé (*Kunde*) doit

⁵⁵ Cf. AC2, p. 208; GW2, p. 341.

être compris. Le texte fixé doit fixer l'énoncé donné en premier (*die ursprüngliche Kundgabe*) de telle sorte que le sens en devienne compréhensible sans équivoque⁵⁶ ». En retour, l'acte de lecture doit comprendre ce qui a été écrit en réactivant le dire inscrit dans les mots. C'est pourquoi, insiste Gadamer, comprendre les énoncés d'un texte ne signifie jamais s'en tenir exclusivement à la lettre, mais chercher à en saisir le sens.

La fonction de médiation du texte prend différentes formes selon les types de texte. Le texte d'information ou le texte journalistique tendent à s'effacer totalement devant le contenu visé par le texte. En revanche, certains textes attirent davantage l'attention du lecteur sur les rapports entre la forme et le contenu. C'est le cas, entre autres, des textes philosophiques dont le contenu lui-même implique un travail conceptuel sur la langue. C'est également le cas des textes à vocation littéraire que Gadamer désigne comme des « textes éminents » (*eminente Texte*). Un texte éminent ne s'efface pas dans la simple communication d'un contenu, mais résiste au contraire à cet effacement, en attirant l'attention sur lui-même comme texte, sur lequel on peut constamment revenir. Ici, la chose du texte demeure intimement liée à la forme de sa présentation langagière. C'est pour cette raison que ces textes se prêtent constamment à des relectures et des commentaires. Gadamer voit dans la lecture et la relecture des textes éminents la parfaite illustration du fait que le texte trouve son effectuation dans le dialogue avec lui. À propos des textes éminents, Gadamer affirme :

« C'est toujours dans la mesure où l'on revient sur eux qu'ils se tiennent à proprement parler là. Mais cela signifie qu'ils font texte au sens propre et originel. Des mots qui ne se tiennent à proprement parler là que dans la mesure où on revient sur eux accomplissent pour ainsi dire d'eux-mêmes le véritable sens d'un texte : ils parlent⁵⁷ ».

⁵⁶ AC2, p. 213; GW2, p. 345.

⁵⁷ AC2, p. 221; GW2, p. 351.

Dans l'acte de lecture, ou lors de l'écoute d'un texte récité, les mots retrouvent la forme d'une parole vivante qui résonne en nous. Ainsi, Gadamer dira que « les textes littéraires sont des textes que l'on doit lire à voix haute, ne serait-ce que pour notre oreille intérieure, et que l'on prononce intérieurement quand on les entend réciter. C'est dans le *par cœur* qu'ils réalisent authentiquement leur *Dasein*⁵⁸ ». Cela signifie essentiellement que le texte littéraire ne doit pas simplement être lu, mais qu'il déploie toute sa puissance et sa poésie en étant entendu, à tout le moins par l'oreille intérieure. Autrement dit, l'acte de lecture ne trouve son accomplissement qu'en faisant résonner intérieurement le texte chez le lecteur ou chez l'auditeur. C'est ce dont nous faisons l'expérience, par exemple, quand nous assistons à une lecture publique interprétée par un comédien. On dira de cette lecture qu'elle était réussie, non pas si le comédien ne s'est pas trompé dans la lecture du texte comme tel, mais plutôt s'il a su rendre le texte parlant et évocateur, de sorte que le public ait été interpellé et qu'une réponse ait été suscitée. De façon analogue, dans son homélie, le prêtre doit commenter et rendre parlant le texte biblique de façon à susciter une réponse chez les fidèles.

Les exemples du texte éminent et du texte philosophique permettent à Gadamer d'expliquer pourquoi le dialogue avec le texte est plus qu'une façon métaphorique de décrire l'acte de lecture. Dans les deux cas, la rencontre entre le lecteur et le texte ne trouve son accomplissement que dans le déploiement d'un véritable dialogue dans lequel la parole du texte résonne chez le lecteur et suscite un échange de questions et réponses. C'est précisément grâce au dialogue qu'instaure chaque lecture et relecture que le texte, pourtant fixé définitivement par l'écriture, participe néanmoins à la vie du langage. L'importance des grands textes transmis par la tradition tient précisément à cette capacité

⁵⁸ AC2, p. 221; GW2, p. 351.

qu'ils ont d'être encore parlants, évocateurs, éclairants, ou fondateurs, en dépit des distances temporelles et culturelles. Cependant, cette conception dialogique de la lecture ne nous permet pas à elle seule d'opposer systématiquement le modèle gadamérien du dialogue au modèle ricœurien du texte. En réalité, les rapports entre ces deux modèles est plus complexe. Nous avons vu que Gadamer développe une conception du texte s'accordant sur des points essentiels avec l'approche de Ricœur, notamment en reconnaissant au texte une autonomie sémantique se rattachant à l'idéalité de l'écrit. À cet égard, la contribution originale de Ricœur est selon nous d'avoir insisté sur la façon dont le texte se prête à une approche explicative dont l'analyse structurale offre un bel exemple. Ainsi a-t-il rendu explicite la structuration de sens constitutive de tout discours. Mais pour Ricœur comme pour Gadamer, le texte ne se laisse jamais comprendre exclusivement comme un ensemble de structures se prêtant à l'analyse explicative. La conception herméneutique du texte insiste au contraire sur l'accomplissement du texte dans l'acte de lecture-appropriation (Ricœur), ou dans le dialogue avec le texte (Gadamer). Ce n'est que dans l'événement de compréhension que le texte déploie pleinement devant le lecteur ses possibilités sémantiques et sa parole vivante. Mais, ce faisant, ne se présente-t-il pas comme un véritable interlocuteur? Toute lecture n'est-elle pas le lieu d'un jeu de questions et réponses? La résistance de Ricœur à rapprocher le modèle du texte de celui du dialogue ne trouve-t-elle pas ici sa limite?

4) Le modèle de la traduction

La traduction est le troisième modèle à partir duquel les herméneutiques de Gadamer et Ricœur abordent notre expérience langagière. Chez Gadamer, la traduction est un objet privilégié de réflexion sur le langage dès *Vérité et méthode*. Elle met tout particulièrement en lumière la dimension interprétative à l'œuvre dans la compréhension langagière du sens. La tâche du traducteur est essentiellement de permettre l'échange de discours entre deux langues différentes. Ce faisant, le traducteur remplit, à l'instar du texte, les fonctions d'un intermédiaire dans la transmission du sens. Comme l'écrit Gadamer :

« Le traducteur a pour tâche de transposer le sens à comprendre dans le contexte où vit l'interlocuteur. Bien entendu, cela ne veut pas dire que le traducteur soit autorisé à trahir le sens que l'autre a en vue. Ce sens doit être, au contraire, conservé; mais, comme il doit être compris dans le monde d'une autre langue, il y est nécessairement mis en vigueur d'une autre manière⁵⁹ ».

Ainsi, le travail de traduction rend particulièrement manifeste l'effort d'application inhérent à toute interprétation du sens, autrement dit la nécessaire appropriation d'un sens étranger dans un langage qui nous est propre. Cela signifie que le traducteur ne peut jamais se limiter à transcrire mot à mot dans une langue familière un discours rédigé dans une langue étrangère. Il doit en quelque sorte réécrire le texte de façon à ce qu'il soit tout aussi parlant dans la langue d'accueil. L'exigence de fidélité au texte doit donc s'accorder avec l'exigence d'offrir une présentation adéquate du sens dans le contexte particulier d'une nouvelle langue. Toute traduction implique un travail d'interprétation. La traduction est en fait, pour Gadamer, un modèle pour l'interprétation :

⁵⁹ VM, p. 406 [387-8].

« Interpréter et comprendre, cela signifie le dire avec mes propres paroles. C'est pourquoi la traduction est le modèle de l'interprétation, parce que traduire nous contraint non pas seulement à trouver un mot mais à reconstruire le sens authentique du texte dans un horizon linguistique tout à fait nouveau; une traduction véritable implique toujours une compréhension qu'on peut expliquer⁶⁰ ».

Gadamer aborde le modèle de la traduction selon ses rapports aux deux modèles précédents. Il remarque que la traduction peut être rapprochée du modèle du dialogue, mais seulement dans une certaine mesure. À l'instar du dialogue, la traduction vise l'entente au sein de l'élément langagier, elle est une recherche d'un certain langage permettant une présentation du sens. Le difficile travail de traduction peut être comparé à la recherche, parfois ardue, d'une entente entre deux interlocuteurs :

« Le traducteur a souvent une conscience douloureuse de la distance qui le sépare nécessairement de l'original. Sa fréquentation du texte comporte elle-même quelque chose de l'effort que l'on fait pour s'entendre dans la conversation. Mais la situation est ici celle d'une entente particulièrement laborieuse, au cours de laquelle on reconnaît que la distance qui sépare ce que veut dire l'autre de ce qu'on veut dire soi-même ne peut en définitive être abolie. Et de même que, dans une conversation où il y a de telles différences, qui sont insurmontables, le va-et-vient d'une explication peut aboutir à un compromis, de même le traducteur cherche, dans son va-et-vient entre le pour et le contre, la solution qui, bien qu'elle soit la meilleure, ne sera jamais qu'un compromis⁶¹ ».

Le traducteur entreprend donc un dialogue avec le texte à traduire, comparable à la recherche laborieuse d'un compromis dans une conversation où les différences entre les interlocuteurs semblent insurmontables. En revanche, dans le cas où deux interlocuteurs font appel à un traducteur/interprète pour communiquer, Gadamer note qu'il s'opère une rupture par rapport à la situation dialogique ordinaire. Un tel dialogue est en fait un cas limite, puisque dans pareil contexte « il faut s'accommoder de la distance qui existe entre l'esprit correspondant à la lettre de ce qui a été dit et celui de son interprétation; distance

⁶⁰ AC1, p. 45.

⁶¹ VM, p. 408 [390].

que l'on ne réussit jamais à combler⁶² ». Ainsi, un écart se creuse entre nos paroles et leur interprétation possible, entre le dire et le dit, qui est plus caractéristique du texte que du dialogue de vive voix. Tout véritable dialogue présuppose une entente préalable, qui rend possible la recherche d'une explication-entente sur une chose précise. La proximité entre deux locuteurs d'une même langue est rompue quand le dialogue ne peut s'opérer que par le truchement de ce qu'on appelle à juste titre un « interprète ». Le dialogue s'opère alors davantage entre les locuteurs et l'interprète qu'entre les interlocuteurs.

La traduction semble donc se rapprocher ici davantage du modèle du texte. En fait, selon Gadamer, il n'y aurait qu'une différence de degré et non de nature entre la traduction et l'interprétation d'un texte⁶³. Le modèle de la traduction rend particulièrement manifeste ce qui survient dans l'interprétation des textes. Le traducteur doit rendre compréhensible et familier un sens qui se présente d'abord sous une forme étrangère. De façon analogue, la tâche de l'interprète est d'éclairer et d'explicitier ce qui paraît d'abord obscur ou difficile à saisir dans un texte. Il s'agit, dans les deux cas, de trouver un langage qui permette une présentation adéquate du sens de ce qui, en un premier temps, résiste à la compréhension. Comme l'affirme Gadamer, le traducteur doit alors proposer une interprétation du texte qu'il traduit : « Tout traducteur est interprète. La langue étrangère ne représente qu'une aggravation de la difficulté herméneutique, celle de l'"étrangèreté" et de son dépassement⁶⁴ ». La traduction fait également voir les limites inhérentes à toute interprétation particulière. L'expérience du traducteur est qu'entre le texte original et le texte traduit demeure une différence irrémédiable, ou un écart qui ne peut jamais être parfaitement comblé. L'imperfection de toute traduction

⁶² VM, p. 406 [388].

⁶³ Cf. VM, p. 409 [391]. Voir aussi : « *Lesen ist wie Übersetzen* » (1989), GW8, pp. 279-285.

⁶⁴ VM, p. 409 [391].

laisse ouverte la possibilité de nouvelles traductions et, dès lors, de nouvelles interprétations : « C'est que le processus qui consiste à transposer le sens du langage et les contenus de langage du locuteur étranger dans le sens et les contenus de notre propre langue est un processus infini⁶⁵ ». Il n'y a, par conséquent, jamais de traduction absolue ou définitive qui viendrait interrompre le dialogue avec le texte original. Cela est particulièrement évident dans la traduction des textes éminents, qui s'enrichissent toujours de nouvelles traductions (et interprétations) de sorte que surgissent constamment de nouveaux éclairages sur différents aspects du texte. L'exemple de la poésie démontre, en retour, les limites de tout effort de traduction, qui ne peut à peu près jamais reconstituer parfaitement dans la langue d'accueil le mariage du sens et des sonorités que l'on retrouve dans la langue étrangère.

L'importance du modèle de la traduction chez Gadamer est de souligner que tout effort d'interprétation constitue une recherche d'un langage permettant d'énoncer la chose à comprendre. L'appropriation et la compréhension d'un sens étranger ne s'effectue que par la découverte d'un langage parlant et évocateur. Mais cette recherche du mot juste est toujours imparfaite et limitée par rapport à tout ce qu'il y a à dire. L'expérience herméneutique fondamentale est celle de la nécessité d'un travail renouvelé d'interprétation et d'appropriation du sens, par la découverte d'un langage vivant. En ce sens, traduire c'est trouver les mots justes et les bonnes formulations permettant la présentation du sens. Cette recherche des mots justes s'applique aussi bien au modèle du dialogue qu'à celui du texte, dans la mesure où tout travail sur le sens est recherche d'un langage permettant une présentation adéquate.

⁶⁵ PH, p. 183.

Il est intéressant de noter que l'intérêt de Ricœur pour la traduction suit une orientation semblable à celle de Gadamer. Ainsi, dans son *Cours sur l'herméneutique* (Louvain, 1971-72), postérieur à son propre travail de traduction des *Idées directrices pour une phénoménologie* de Husserl, Ricœur souligne à son tour, et en référence directe à Gadamer, la proximité entre la lecture et la traduction comme réalisant chacun un travail d'interprétation du sens. Dans l'interprétation d'un texte comme dans la traduction, il s'agit de préserver le même sens tout en le transposant dans un langage différent : soit en explicitant et en reformulant le sens d'un texte, ou en traduisant le texte dans une autre langue. Le modèle de la traduction est, pour Ricœur, le lieu d'une réflexion sur les rapports entre l'idéalité du sens et sa nécessaire inscription dans une langue particulière :

« Tout le problème de l'interprétation est impliqué dans ce rapport entre un "même" sens et un "autre" idiome. Expérience paradoxale : 1) d'une part, le sens est investi dans une langue d'une façon organique plus étroite que ne permet de le concevoir tout rapport d'instrumentalité [...] 2) et pourtant, tout ce qui est dit est en principe traduisible⁶⁶ »

L'expérience de la traduction révèle la possibilité de transposer dans une autre langue un sens pourtant intimement lié à sa présentation dans une langue particulière. Le même paradoxe surgit selon Ricœur dans la lecture : « Elle aussi est une expérience de réinvestissement, de réinscription du même dans un autre médium. Lire, c'est produire un nouvel événement de discours qui prétend avoir même sens dans un autre idiome⁶⁷ ». C'est ce que Ricœur désigne par l'acte d'appropriation du sens d'un texte. Dans ce contexte, l'« idiome » désigne l'horizon ou la structure d'anticipation du lecteur. Tout lecteur doit s'approprier le sens étranger d'un texte, à partir de ses propres visées de sens, opinions, connaissances, et surtout de son propre horizon langagier. Comme le dirait

⁶⁶ Ricœur. *Cours sur l'herméneutique*, (Louvain, 1971-72), Louvain-La-Neuve, Ed. du SIC, 1972, p. 126.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 126.

Gadamer, l'expérience de compréhension ne survient que dans la rencontre ou la « fusion » de l'horizon du texte et de l'horizon du lecteur.

Les études plus tardives de Ricœur, rassemblées dans *Sur la traduction* (2004)⁶⁸, viennent cependant problématiser cette possibilité de préserver un même sens en le transposant dans de nouveaux idiomes. Comment cela peut-il s'effectuer? Comment s'assurer d'avoir préservé le même sens? N'y a-t-il pas une diversité radicale entre les langues? Peut-on établir les conditions *a priori* de la traduction? Autant de questions qui poussent Ricœur à renoncer à l'idéal de la traduction parfaite ou absolue, à se détourner des apories de la théorie de la traduction pour aborder la pratique de la traduction en elle-même. En s'inspirant des recherches de Quine, Ricœur soutient qu'il est impossible d'établir un critère absolu permettant de s'assurer du maintien d'un sens parfaitement identique dans le passage d'un idiome à un autre :

« Le dilemme est le suivant : les deux textes de départ et d'arrivée devraient, dans une bonne traduction, être mesurés par un troisième texte inexistant. Le problème, c'est en effet de dire la même chose ou de prétendre dire la même chose de deux façons différentes. Mais ce même, cet identique n'est donné nulle part à la façon d'un tiers texte dont le statut serait celui du troisième homme dans le *Parménide* de Platon, tiers entre l'idée de l'homme et les échantillons humains supposés participer à l'idée vraie et réelle⁶⁹ ».

L'absence d'un tiers texte dévoile la situation herméneutique de la traduction, c'est-à-dire l'absence de critère absolu mettant fin à la recherche d'une bonne traduction. Ce faisant, toute critique d'une traduction ne peut se faire qu'au nom d'une autre traduction (et d'une

⁶⁸ Cf. « Défi et bonheur de la traduction » (1997); « Le paradigme de la traduction » (1999); « Un "passage" : traduire l'intraduisible » (2004). Textes rassemblés dans Ricœur. *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004. Pour une analyse du modèle de la traduction chez Ricœur, voir les travaux de Domenico Jervolino : « Herméneutique et traduction. L'autre, l'étranger, l'hôte », *Archives de philosophie*, 63, 2000, pp. 79-93; et « La question de l'unité de l'œuvre de Ricœur à la lumière de ses derniers développements. Le paradigme de la traduction », *Archives de philosophie*, 67, 2004, pp. 659-668; textes repris dans D. Jervolino. *Ricœur. Herméneutique et traduction*, Paris, Ellipses, 2007. Voir aussi : D. Jervolino. « L'homme capable et la traduction », *Rue Descartes. L'homme capable. Autour de Paul Ricœur*, Hors série, PUF, 2006, pp. 165-175; « Pour une philosophie de la traduction, à l'école de Ricœur », *Revue de métaphysique et de morale*, PUF, 2, Avril 2006, pp. 229-238.

⁶⁹ ST, p. 14. Sur ce point voir aussi ST, pp. 39-40 et pp. 60-63.

autre interprétation), elle aussi susceptible d'être revue et corrigée. Il ressort de cette thèse de Ricœur que le sens n'est jamais une pure idéalité à laquelle nous pourrions nous référer indépendamment des langues et de nos interprétations particulières, mais qu'au contraire il ne se présente et se déploie toujours déjà que dans des langues et des interprétations particulières.

Dès lors, tout le travail de traduction réside dans la recherche d'une équivalence fidèle qui court toujours le risque de la trahison. Comme le note Ricœur, après Rosenzweig, la difficile tâche du traducteur est celle de servir deux maîtres, à savoir l'œuvre de l'auteur et les attentes du lecteur. Le traducteur doit ici faire face à une double résistance : celle du texte à traduire, qui ne se laisse pas aisément transposer dans une autre langue, et celle de la langue d'accueil, dont la logique interne est dérangée par le sens étranger. Faire le deuil de la traduction absolue signifie, selon Ricœur, admettre « la différence indépassable du propre et de l'étranger⁷⁰ », c'est-à-dire accepter la situation herméneutique inévitable dans laquelle toute traduction doit s'efforcer d'accueillir autant que possible un sens étranger dans une langue propre, même si les gains peuvent s'accompagner de pertes. Suivant les travaux d'Antoine Berman⁷¹, Ricœur pense la traduction comme une forme d'« hospitalité langagière ». Toute traduction rend possible le séjour d'une parole étrangère dans une langue d'accueil. De ce point de vue, la traduction se trouve reconduite par Ricœur à un horizon dialogique. Comme il l'écrit lui-même : « En avouant et en assumant l'irréductibilité de la paire du propre et de l'étranger, le traducteur trouve sa récompense dans la reconnaissance du *statut indépassable de dialogicité de l'acte de traduire* comme l'horizon raisonnable du désir de

⁷⁰ ST, p. 18.

⁷¹ Cf. A. Berman. *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1995; *La traduction et la lettre ou L'auberge du lointain*, Paris, Seuil, 1999.

traduire⁷² ». La traduction institue un dialogue entre le propre et l'étranger, entre le même et l'autre.

Cela vaut aussi pour toute traduction au sens large, c'est-à-dire pour tout travail d'interprétation et d'appropriation d'un sens étranger au sein d'une même langue. Ce mode de traduction repose sur le fait qu'au sein d'une même langue « il est toujours possible de *dire la même chose autrement*⁷³ ». Il s'agit d'une possibilité appartenant à toute langue que de pouvoir reformuler une même idée en d'autres termes. C'est précisément la tâche de l'interprète que de déployer le sens d'un discours en le présentant dans un nouveau langage. Et là aussi, note Ricœur, nous ne disposons pas d'une tierce interprétation, garantissant qu'un sens parfaitement identique a été préservé. C'est toujours au nom d'une meilleure interprétation qu'une interprétation sera jugée inadéquate. L'analogie entre la traduction « externe » (d'une langue à une autre) et la traduction « interne » (au sein d'une même langue) révèle également chez cette dernière une dimension dialogique : « à savoir qu'à l'intérieur de la même communauté, la compréhension demande au moins deux interlocuteurs⁷⁴ ». La traduction interne est tout autant un dialogue du même et de l'autre, voire du propre et de l'étranger.

Le besoin d'une traduction interne naît généralement du besoin de s'expliquer sur le sens souvent polysémique de certains énoncés ou discours. Comme l'explique Ricœur, face au phénomène de la polysémie, celui qui cherche à cerner le sens précis d'un énoncé ou d'un discours peut s'appuyer sur l'usage et sur le contexte :

« Le sens est alors chaque fois délimité par l'usage, lequel consiste pour l'essentiel à cribler la partie du sens du mot qui convient au reste de la phrase et concourt avec celui-ci à l'unité du sens exprimé et offert à l'échange. C'est chaque fois le contexte qui, comme on dit, décide

⁷² ST, p. 19 (nous soulignons).

⁷³ ST, p. 45 (Ricœur souligne).

⁷⁴ ST, p. 46.

du sens qu'a pris le mot dans telle circonstance de discours; à partir de là, les disputes sur les mots peuvent être sans fin : qu'avez-vous voulu dire? etc. Et c'est dans le jeu de la question et de la réponse que les choses se précisent ou s'embrouillent⁷⁵ ».

Dans certains cas, la détermination du sens peut s'avérer très complexe, notamment quand un discours semble se prêter à de multiples interprétations. C'est que le contexte lui-même n'est pas toujours parfaitement clair, puisqu'il est généralement porteur de plusieurs non-dits et que les mots ont des connotations diverses. Toute la difficulté découle du fait que nous ne disposons jamais d'une description complète de l'ensemble du contexte : « C'est pourquoi on n'a jamais fini de s'expliquer, de s'expliquer avec les mots et les phrases, de s'expliquer avec autrui qui ne voit pas les choses sous le même angle que nous⁷⁶ ». Ne disposant pas de critère absolu ou d'un point de vue de nulle part, l'interprétation ne peut s'effectuer que dans une explication avec le texte et avec autrui, ou, comme le dirait Gadamer, dans un dialogue visant l'entente.

Malgré toutes les difficultés que rencontre le traducteur et malgré l'absence de critère absolu, Gadamer et Ricœur défendent tous les deux la thèse d'une traductibilité de principe de tout contenu de sens. C'est qu'il est en principe toujours possible de traduire, plus ou moins parfaitement, tout contenu de sens étranger dans une langue d'accueil. Bien que la traduction ne soit jamais sans perte, il est toujours possible de reformuler autrement, ne serait-ce que par la paraphrase, un sens énoncé dans une langue étrangère. En fait, la possibilité de la traduction s'étend aussi loin que celle de la compréhension. La traductibilité de principe repose essentiellement sur l'idéalité du sens effectivement capable de passer d'une langue à l'autre. Cependant, la traductibilité de principe ne garantit pas la possibilité de reconstruire parfaitement dans la langue d'accueil l'union du

⁷⁵ ST, p. 47.

⁷⁶ ST, p. 48.

sens et des mots, ainsi que le jeu des sonorités et des connotations, présents dans le texte d'origine. D'où la nécessité de parfois faire usage de la paraphrase ou d'avoir recours à des explications venant s'ajouter au texte traduit. Toutefois l'important pour l'herméneutique est que la traduction ne connaît pas de limite de principe absolument infranchissable et donc que les horizons d'une langue peuvent toujours être déplacés pour accueillir un sens étranger. La traduction s'étend aussi loin que la dimension langagière.

5) Une conception dialectique du sens

L'examen des trois modèles du langage nous pousse à réviser l'opposition apparente qui se dessinait, en conclusion du chapitre précédent, entre l'insistance de Ricœur sur l'idéalité du sens et celle de Gadamer sur sa dimension occasionnelle. L'opposition semblait découler du privilège respectivement accordé au modèle du texte chez Ricœur et à celui du dialogue chez Gadamer. Or, l'étude détaillée des trois modèles de l'herméneutique nous force à revoir ce jugement trop approximatif. Nous devons donc à nouveau résister à une lecture dichotomique des herméneutiques de Gadamer et Ricœur, dont on trouve un exemple dans le texte de Gary E. Aylesworth intitulé « *Dialogue, Text, Narrative : Confronting Gadamer and Ricœur* »⁷⁷. Selon Aylesworth, les œuvres de Gadamer et Ricœur proposent des paradigmes bien distincts pour l'herméneutique, menant à des conceptions divergentes de la notion de texte : « *Where Gadamer develops a dialogical model of interpretation, in which the text is a "thou" with whom we are engaged in conversation, Ricœur insists upon the reflexive distance of the*

⁷⁷ Cf. Gary E. Aylesworth. « *Dialogue, Text, Narrative : Confronting Gadamer and Ricœur* », in Hugh J. Silverman (ed.). *Gadamer and Hermeneutics*, New York/London, Routledge, 1991, pp. 63-81.

*text as a linguistic object*⁷⁸ ». Toute la lecture d'Aylesworth suit cette ligne directrice en creusant systématiquement l'écart entre les deux paradigmes. Cette lecture, dont certains fondements textuels sont valides, ne tient pas assez compte de toute la complexité des rapports de Gadamer et Ricœur aux modèles du dialogue et du texte telle que nous avons cherché à les présenter. Elle ne tient pas non plus compte des essais tardifs de Ricœur sur la traduction, postérieurs au texte de G. E. Aylesworth, qui ont ouvert un nouvel espace de comparaison et de dialogue entre les deux œuvres. Nous avons vu que Ricœur y présentait une dimension dialogique souvent associée de façon quasi-exclusive à Gadamer.

Contre la lecture de type dichotomique et conformément à l'orientation générale de notre recherche, nous souhaitons mettre en pratique une lecture qui se nourrit du dialogue et de la tension entre les deux œuvres. Ce faisant, nous défendons la thèse que *les trois modèles langagiers de l'herméneutique mènent à une conception dialectique du langage et du sens*. Cette lecture trouve un prédécesseur et un allié chez Leonard Lawlor qui plaide, dans son article en réponse au texte de Aylesworth, « *The Dialectical Unity of Hermeneutics : On Ricœur and Gadamer* »⁷⁹, pour une lecture moins dichotomique et plus dialectique des herméneutiques de Gadamer et Ricœur. Bien que notre lecture ne corresponde pas parfaitement à celle Lawlor dans tous ses détails, elle poursuit bel et bien la même visée qui est celle de rapprocher les œuvres de Gadamer et Ricœur afin de faire ressortir la tension dialectique qui anime la vie du langage et du sens telle que décrite par

⁷⁸ *Ibid.*, p. 63.

⁷⁹ Cf. Leonard Lawlor. « *The Dialectical Unity of Hermeneutics : On Ricœur and Gadamer* », in Hugh J. Silverman (ed.). *Gadamer and Hermeneutics*, New York/London, Routledge, 1991, pp. 82-90.

l'herméneutique. Avec Lawlor, nous soutenons que *ce qui rassemble les herméneutiques de Gadamer et Ricœur, c'est la nature dialectique du langage et du sens*⁸⁰.

Un des principaux apports de l'analyse des trois modèles est de permettre de dépasser l'opposition apparente entre l'idéalité du sens chez Ricœur et sa dimension occasionnelle chez Gadamer. La conception herméneutique du langage qui ressort des herméneutiques de Gadamer et Ricœur pense en fait la vie du sens comme s'inscrivant dans une tension irrémédiable entre l'*idéalité* et l'*occasionnalité*. La mise en relation des modèles du dialogue et du texte permet précisément de faire ressortir les deux aspects à l'œuvre dans le langage. En accordant une primauté au modèle du dialogue et en insistant sur le jeu des questions et réponses constitutif du contexte de motivation de tout énoncé, Gadamer met effectivement l'accent sur la dimension occasionnelle et contextuelle à l'œuvre dans le langage, contre l'abstraction sur laquelle repose la logique des énoncés. Mais il ne s'agit jamais, pour Gadamer, de nier toute idéalité à la langue. Au contraire, nous avons vu au chapitre précédent qu'une langue dans laquelle la tendance à l'individualisation exclurait toute conventionalité serait totalement inopérante et prendrait les allures d'un langage privé. De façon analogue, le sens qui anime tout discours n'est jamais purement occasionnel et contextuel, au point d'oblitérer toute idéalité. En fait, il se déploie toujours dans nos discours dans une tension plus ou moins grande entre l'occasionnalité et l'idéalité. Si l'herméneutique découvre surtout l'idéalité de la langue à partir du modèle du texte, cette idéalité n'était pas moins à l'œuvre de façon plus

⁸⁰ Notre lecture trouve également un appui chez Nicholas Davey qui a bien repéré chez Gadamer la présence d'une tension dialectique dans la vie du langage et du sens. Davey soutient notamment : « *Philosophical hermeneutics refuses to transcend language by absolutizing one aspect of its dialectical vitality as an overriding philosophical principle. To be sure, the living inhabited realm of linguistic meaning, which philosophical hermeneutics defends, has a centripetal impetus toward identity but that impetus is always vulnerable to the centrifugal impetus toward difference and negation* ». N. Davey. *Unquiet Understanding. Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Albany, SUNY Press, 2006, p. 142.

implicite dans le dialogue, car elle est une condition de possibilité de l'échange entre les interlocuteurs.

C'est le grand mérite des travaux de Ricœur que d'avoir insisté sur l'idéalité du sens intimement liée au travail d'écriture, mais cet aspect n'est pas étranger à l'auteur de *Vérité et méthode* qui voit dans l'écriture la réalisation de la véritable « spiritualité » du langage. Gadamer et Ricœur s'accordent donc pour reconnaître au texte une autonomie sémantique qui découle de la distanciation que l'écriture opère entre le dire et le dit, entre l'événement de discours et le sens du discours. L'étude du modèle du texte fait voir non seulement l'idéalité du sens, mais aussi la structuration du sens inhérente à tout discours et qui se prête au travail d'explication. Cependant, pour Gadamer et Ricœur, la dynamique du texte ne trouve pas son accomplissement ultime dans ce moment de distanciation et dans le travail d'explication. Le texte ne s'accomplit que dans l'acte de lecture en tant qu'effort d'appropriation du sens, qui retrouve l'événement de discours animant le texte et qui fait sien un sens d'abord étranger. L'acte de lecture doit à chaque fois rétablir la communication vivante, là où la fixation à l'écrit a transformé le discours en lettre morte. C'est cette communication avec le texte que, selon nous, Gadamer décrit légitimement comme un dialogue, en dépit des réserves formulées par Ricœur. En fait, notre étude révèle que Gadamer était bien conscient des différences entre le dialogue de vive voix et la lecture d'un texte sur lesquelles Ricœur mettra l'accent, mais que ces différences ne paraissaient pas à ses yeux interdire l'idée d'un dialogue avec le texte. Bien au contraire, ce n'est que dans le dialogue avec le texte que l'acte de lecture atteint son véritable accomplissement. La tâche du lecteur est de retrouver la vie du langage et l'événement de parole derrière ce que Gadamer désigne comme l'« auto-aliénation » du

langage dans l'écriture. Lire un texte signifie entrer dans le jeu des questions et réponses qui le motivent.

Le modèle de la traduction prolonge et précise cette réflexion herméneutique sur la tension dialectique qui anime la vie du sens. La traduction est essentiellement pour l'herméneutique une illustration du travail interprétatif d'appropriation d'un sens étranger. Les thèses de Gadamer et Ricœur nous incitent à penser la traduction selon une double tension entre le *propre* et l'*étranger*, ainsi qu'entre le *même* et l'*autre*. D'une part, le traducteur effectue un travail d'appropriation visant à rendre familier ce qui se présente d'abord sous une forme étrangère. D'autre part, la traduction est une tentative pour reformuler un même sens dans un autre langage. L'expérience de la traduction et de ses limites illustre clairement la tension entre l'idéalité du sens et la dimension occasionnelle et contextuelle constitutive de tout discours. L'herméneute rencontre l'idéalité du sens dans la possibilité de traduire un *même* sens dans un autre idiome ou dans un autre langage. Mais l'expérience de cette possibilité s'accompagne toujours de celle du labeur et de l'imperfection de toute traduction. Nous avons vu avec Ricœur qu'il n'existait pas de tiers texte fournissant les critères absolus d'une bonne traduction et que chaque langue possédait sa logique interne et un réseau particulier de connotations. Malgré la traductibilité de principe de tout sens, le traducteur fait inévitablement l'expérience de l'impossibilité de tout traduire parfaitement dans la langue d'accueil. Il comprend que le sens idéal d'un discours s'inscrit toujours dans une langue particulière et s'articule toujours avec la dimension occasionnelle et contextuelle du discours. C'est pourquoi le traducteur qui s'efforce de préserver le sens d'un discours doit tenir compte des

spécificités de la langue d'accueil et, dès lors, reconstruire en quelque sorte le discours dans cette nouvelle langue.

Il importe ici de souligner l'horizon dialogique sur lequel s'achèvent les travaux de Ricœur sur la traduction, qui nous permettent de rapprocher l'herméneutique de Ricœur de celle de Gadamer. Comme nous l'avons relevé plus haut, le deuil de la traduction absolue signifie pour Ricœur que toute traduction s'inscrit dans la tension irréductible entre le propre et l'étranger. L'absence de critères absolus implique l'impossibilité d'établir une traduction ultime ou définitive qui rendrait vaine toute proposition d'une traduction nouvelle et donc d'une interprétation différente. La traduction est d'abord et avant tout un dialogue entre le propre et l'étranger. Ainsi, selon Ricœur, toute traduction surgit sur le fond d'un horizon dialogique indépassable, dans lequel se réalise la recherche d'une « hospitalité langagière » où le dire étranger peut trouver refuge dans une langue d'accueil. Mais le dialogue s'opère aussi entre les traducteurs ou les interprètes. Ricœur suggère même que, loin d'être exclusive à la traduction, cette « dialogicité » indépassable serait le propre de notre rapport au langage dans la mesure où nous ne disposons jamais d'une description complète ou exhaustive du contexte d'un discours. C'est pourquoi Ricœur soutient que nous n'avons jamais fini de nous expliquer avec les mots et avec autrui au sujet des choses. Mais n'est-ce pas reconnaître avec Gadamer que le dialogue constitue la situation herméneutique originare et que la vie du langage et du sens est d'abord et avant tout dialogique? N'est-ce pas souligner que toute interprétation (ou traduction) s'opère dans l'horizon indépassable du dialogue avec les textes et avec autrui? Ces textes tardifs sur la traduction montrent que Ricœur s'est rapproché de manière importante de l'herméneutique de Gadamer, ce qui

nous force à réviser l'opposition tranchée entre un modèle ricœurien du texte et un modèle gadamérien du dialogue.

À la lumière des mêmes textes de Ricœur sur la traduction, il faut aussi revoir l'opposition apparente entre l'idéalité du sens chez Ricœur et l'occasionnalité du sens chez Gadamer. Notre analyse a révélé que les herméneutiques de Gadamer et Ricœur conçoivent plutôt le sens dans une tension entre l'idéalité et l'occasionnalité, ainsi qu'entre le même et l'autre. Les recherches de Ricœur sur la traduction sont aussi d'une grande importance parce qu'elles esquissent une critique de la conception husserlienne de l'idéalité du sens pour laquelle le langage joue un rôle secondaire. La réflexion sur les difficultés et les limites de la traduction pousse Ricœur à s'interroger sur l'unité du sens et du mot. L'épreuve de la traduction décrite par Ricœur réside dans le travail laborieux visant en quelque sorte à défaire cette unité pour créer une nouvelle unité comparable ou équivalente entre le sens et les mots dans la langue d'accueil. Or, se demande Ricœur, n'est-il pas erroné de penser qu'il est possible de simplement traduire le sens seul, c'est-à-dire de penser le sens indépendamment de son inscription dans une langue particulière et donc de concevoir la langue comme étant accessoire ou secondaire pour la saisie du sens? Comme il l'explique :

« Traduire le sens seul, c'est renier une acquisition de la sémiotique contemporaine, l'unité du sens et du son, du signifié et du signifiant, à l'encontre du préjugé que l'on trouve encore chez le premier Husserl : que le sens est complet dans l'acte de "conférer sens" de *Sinngebung*, qui traite l'expression (*Ausdruck*), comme un *vêtement* extérieur au corps, lequel est en vérité l'âme incorporelle du sens, de la *Bedeutung*⁸¹ ».

Ricœur conteste la possibilité de traduire le sens seul en critiquant l'idée husserlienne selon laquelle le sens serait complet dans l'acte de « conférer sens », qui estime que le

⁸¹ ST, p. 68 (Ricœur souligne).

sens peut être visé indépendamment de tout vêtement langagier. En retour, la traduction dite littérale, travaillant au mot à mot, n'est pas non plus une solution. La tâche du traducteur est précisément de construire dans la langue d'accueil une unité du sens et du mot équivalente ou comparable à celle qui est présente dans le texte d'origine. La thèse importante qui découle de l'analyse ricœurienne, et qui est partagée par Gadamer, est que *notre saisie du sens s'effectue toujours à partir de notre appartenance à une langue particulière, qui forme l'horizon de toute compréhension. Ce n'est que par abstraction que nous pensons un sens parfaitement indépendant de toute langue.* C'est cette unité du sens et du mot qui rend certains textes particulièrement difficiles à traduire, notamment les poèmes. Si cette unité pose bien des difficultés au traducteur, nous verrons au prochain chapitre qu'elle est aussi le lieu où du sens nouveau peut se déployer. En poursuivant l'analyse de la relation intime entre la vie du langage et la vie du sens, nous examinerons comment la conception herméneutique du langage chez Gadamer et Ricœur voit dans la création poétique, où l'unité du mot et du sens est de la plus haute importance, le lieu par excellence de l'innovation sémantique.

Pour l'instant, nous pouvons conclure de l'étude des trois modèles langagiers que les herméneutiques de Gadamer et Ricœur proposent une conception dialectique du sens selon laquelle le sens se réalise toujours dans une tension irrémédiable entre l'idéalité et l'occasionnalité, entre le même et l'autre et entre le propre et l'étranger. Cette conception dialectique permet à l'herméneutique de penser un sens vivant et dynamique intimement lié à la vie du langage dans le dialogue, les textes et la traduction.

Chapitre 4

La puissance créatrice du langage

Les herméneutiques de Gadamer et Ricœur décrivent l'expérience humaine du sens et de la compréhension à partir de l'appartenance fondamentale de l'homme au langage. Nous avons vu au chapitre précédent que cette expérience langagière du sens était animée par les tensions irrémédiables entre l'idéalité et l'occasionnalité, le propre et l'étranger, le même et l'autre. Les travaux de Gadamer et Ricœur donnent à penser que le langage et le sens vivent précisément de ces tensions dialectiques. La thèse qui sous-tend cette conception est que l'exploration et l'appropriation du sens implique un travail langagier sans fin – puisque constamment à reprendre – visant à dépasser la sclérose ou la mort du sens dans des formes langagières figées ou devenues muettes. Ce que nous appelons ici *la puissance créatrice du langage* désigne ce que les herméneutiques de Gadamer et Ricœur conçoivent comme le principal moteur de cette exploration et énonciation du sens, à savoir *la capacité poétique du langage à l'innovation sémantique*. Afin de saisir exactement comment s'exerce cette capacité essentielle du langage, nous examinerons d'abord les conceptions gadamérienne et ricœurienne de la métaphore et de la poésie qui jouent un rôle central dans l'intelligence herméneutique du langage et du sens. Nous insisterons ensuite sur l'apport original de la théorie ricœurienne du récit en tant que mise en forme langagière de notre expérience temporelle. En terminant, nous défendrons la thèse que les herméneutiques de Gadamer et Ricœur nous mettent sur la voie d'une conception originale de l'imagination comme reposant fondamentalement sur cette puissance créatrice du langage.

1) La métaphore

Que la métaphore et la poésie jouent un rôle important dans la conception herméneutique du langage et du sens, cela ressort très clairement des œuvres de Gadamer et surtout de Ricœur qui y a consacré tout un livre. Le réflexe le plus naturel, et qui n'est pas sans fondement, serait sans doute d'y voir un héritage direct de la pensée de Heidegger, plus précisément de ses travaux plus tardifs prenant pour compagnons de route des poètes comme Hölderlin ou Trakl. Cependant, il conviendrait davantage d'affirmer que la pensée de Heidegger a surtout contribué à faire apparaître la nécessité d'une réflexion philosophique sur la poésie et le langage métaphorique. En fait, il est vraisemblable que ce soit plutôt par méfiance ou du moins par insatisfaction face à l'écriture résolument poétique de certains textes du dernier Heidegger – que l'on pense par exemple à un texte comme « L'expérience de la pensée » (1947)¹ –, que nos deux herméneutes entreprirent la recherche d'une autre intelligence du langage poétique dans ses rapports avec la pensée philosophique. L'intérêt commun de Gadamer et Ricœur pour le discours poétique concerne d'abord le rôle fondamental de la métaphore dans la vie du langage et dans la création de nouveaux sens permettant de déplacer ou de repousser les horizons du langage. Jamais ils ne manifestent comme Heidegger la volonté d'explorer un mode plus poétique et original de pensée qui leur permettrait d'échapper à un style d'écriture philosophique trop marqué par la métaphysique occidentale, l'onto-théologie, ou l'approche transcendantale. Les deux herméneutes s'efforcent plutôt de combattre la réduction de la métaphore à une simple figure rhétorique visant seulement à embellir le discours. La métaphore n'est pas qu'un usage poétique dérivé ou second du langage,

¹ Cf. Heidegger. *Question III et IV*, Paris, Gallimard, Tel, 1976, pp. 17-39.

détournant le sens propre des mots vers un sens figuré. Elle est au contraire au fondement de nos langues. C'est ce que Gadamer appelle, dans *Vérité et méthode*, la « métaphoricité fondamentale du langage » ou la « métaphorique essentielle du langage » (*die grundsätzliche Metaphorik der Sprache*)². Il désigne, par cette expression, l'origine ou l'essence métaphorique du langage manifeste dans la capacité essentielle du langage à créer, renouveler et enrichir le langage quotidien et le langage conceptuel grâce au travail de la métaphore. Les herméneutiques de Gadamer et Ricœur tentent à la fois de dégager cette métaphoricité essentielle du langage des multiples recouvrements logiques, rhétoriques, voire métaphysiques, qui traditionnellement cherchèrent à contenir la métaphore dans un cadre étroit ou dans une fonction secondaire, mais aussi d'éviter le danger contraire d'une réduction de la pensée conceptuelle et spéculative au discours poétique. Contre le risque d'une confusion du poétique et du philosophique, de la métaphore et du concept, Gadamer et Ricœur cherchent à préserver une saine distance qui éviterait l'absorption de l'un par l'autre et permettrait néanmoins de penser une relation dynamique entre les deux pôles.

Il s'agit donc, en un premier temps, de redonner à la métaphore toute l'importance qui lui revient dans la vie conjointe du langage et du sens. Cela signifie repenser la métaphore dans son rôle essentiel. C'est un tel travail qui se trouve esquissé dans la section consacrée au langage et à la conceptualisation dans la troisième partie de *Vérité et méthode*. L'intention déclarée de Gadamer dans cette section est de mettre au jour, contre l'intelligence purement logicienne d'une langue parfaitement réglée selon l'ordre des essences, le « caractère événementiel de la langue » (*Geschehenscharakter der Sprache*)

² Cf. VM, pp. 453-4 [433-4]. Sur ce thème, voir notamment le commentaire de Guy Deniau. *Cognitio imaginativa. La phénoménologie herméneutique de Gadamer*, Bruxelles, Ousia, 2002, pp. 409-432.

manifeste dans le processus de formation des concepts (*Begriffsbildung*)³. Gadamer nous invite à penser la métaphoricité à l'œuvre dans la formation des concepts. Pour ce faire, il convient d'abord de regarder notre usage de la langue. Ce serait une erreur de croire que l'usage des mots réponde uniquement à un travail de subsomption des choses particulières dont nous parlons sous des concepts généraux. Au contraire, soutient Gadamer, quand nous parlons d'une chose particulière, nous visons constamment sa particularité à travers l'usage des concepts généraux. Ainsi, le particulier n'est pas simplement subordonné au général, mais il participe lui aussi à la signification du discours et exerce en retour un travail sur nos concepts. Gadamer postule en fait une tension dialectique entre les concepts généraux et nos intuitions particulières de la chose qui anime le processus de formation des concepts :

« Le concept général visé par la conceptualisation ne cesse pas de s'enrichir lui-même à la faveur de ces intuitions de la chose, de sorte qu'il finit par en naître parfois un mot nouveau et plus spécifique, qui rend mieux justice au caractère particulier de cette intuition de chose. Par conséquent, bien que l'acte de parler présuppose nécessairement l'usage de mots préalablement donnés et dotés de leur signification générale, il y a tout de même place pour un processus constant de conceptualisation, grâce auquel la vie sémantique de la langue même continue à se développer⁴ ».

Le concept général n'a donc pas une signification immuable sous laquelle les choses particulières viendraient simplement se loger. Sa signification évolue et s'ajuste dans ses différentes applications aux choses particulières, en étendant ou en précisant sa portée. De ce travail de conceptualisation naissent de nouvelles significations et parfois même de nouveaux mots.

Mais, selon Gadamer, l'apparition de ces nouveaux mots ou de ces nouvelles significations ne découle pas d'une logique de la classification reposant sur un travail

³ VM, p. 451 [431].

⁴ VM, p. 452 [432-3].

conscient et réfléchi d'induction ou d'abstraction. Une telle explication est parfaitement étrangère à la vie effective de la langue et du sens et elle n'est, aux yeux de Gadamer, qu'une reconstruction logicienne *a posteriori* du processus de formation des concepts. Bien que ce processus repose bien souvent sur une saisie de ce qui est commun, il ne se réalise pas selon une classification logique suivant l'ordre des essences. Comme l'explique Gadamer :

« On suit bien plutôt le mouvement d'expansion de l'expérience qui saisit des ressemblances, soit dans l'aspect de la chose même, soit dans son importance pour nous. Ce qu'a de génial la conscience de la langue, c'est qu'elle sache donner expression à de telles ressemblances. Nous appelons cela sa métaphoricité fondamentale (*seine grundsätzliche Metaphorik*), et il importe de reconnaître que c'est en cédant à un préjugé, issu d'une théorie logique étrangère à la langue, que l'on déprécie l'emploi métaphorique d'un mot en le qualifiant d'emploi figuré (*uneigentlich*)⁵ ».

La saisie des ressemblances, de ce qui est commun, tient moins à une classification logique qu'à la « métaphoricité fondamentale ou essentielle » de la langue, qui accompagne et ordonne notre expérience langagière des choses. Il en découle néanmoins que dans nos métaphores et dans nos langues « une connaissance de ce qui est commun est pour ainsi dire engrangée⁶ ». Cette capacité de la métaphore à reconnaître l'élément commun avait bien été remarquée par les Anciens, notamment par Aristote dans sa *Poétique*. Mais, selon Gadamer, la tradition a constamment tenté de subordonner la puissance métaphorique du langage à la logique, en réduisant la métaphore à un simple procédé rhétorique. Dans ce contexte, la métaphore est décrite comme une forme rhétorique de transposition analogique d'un mot passant d'un sens propre à un sens figuré. Cette vision réductrice a un impact important :

⁵ VM, p. 453 [433] (traduction légèrement modifiée).

⁶ VM, p. 453 [433].

« Ce qui forme originairement le fond de la vie de la langue et en constitue la productivité logique, la découverte inventive et géniale des traits communs grâce auxquels les choses s'ordonnent, tout cela est mis en marge comme métaphore et instrumentalisé sous forme de figure rhétorique⁷ ».

L'idée directrice de Gadamer est que la vie de la langue ne se réduit pas à nos constructions logiques, mais au contraire qu'elle précède et fonde l'usage conscient et réfléchi que nous en faisons. La langue que nous recevons et qui nous fonde s'est constituée au fil d'un long travail historique de conceptualisation de l'expérience reposant sur la métaphoricité essentielle du langage. Il nous est parfaitement impossible de remonter par-delà toute métaphoricité pour reconquérir une langue parfaitement logique dans laquelle chaque mot reposerait ultimement sur un « sens propre ». Nous ne sommes pas non plus en mesure de mettre notre langue complètement à distance, pour la dominer du regard comme un simple instrument au service d'une pensée parfaitement logique et rationnelle. Comme nous l'avons vu précédemment, l'herméneutique soutient que l'appartenance à la langue est plus originaire que tout effort de parfaite distanciation et contredit toute prétention à une domination instrumentale de la langue.

Cette nécessité de dégager la métaphore du cadre trop étroit que lui réservaient les Anciens, pour mieux saisir son rôle fondamental dans la vie du langage et du sens, anime également la réflexion de Paul Ricœur à l'époque de *La métaphore vive* (1975)⁸. Le projet de Ricœur est de dépasser les insuffisances de l'approche rhétorique traditionnelle de la métaphore en tant que théorie de la substitution centrée sur le mot, pour développer une conception herméneutique de la métaphore qui tienne compte de la contribution de l'approche sémantique centrée sur la phrase et qui pose la question de la vérité et de la

⁷ VM, p. 456 [436].

⁸ Pour un commentaire détaillé de l'argumentation déployée par Ricœur dans *La métaphore vive*, voir l'étude de Jeanne Evans. *Paul Ricœur's Hermeneutics of the Imagination*, New York, Peter Lang Publishing, 1995, pp. 99-126.

référence du poème en tant que discours. Ricœur reproche essentiellement à la théorie rhétorique initiée par Aristote, et dont Pierre Fontanier serait le dernier grand représentant, de penser la métaphore en accordant un privilège au mot sur la phrase et sur le discours. D'un point de vue aristotélicien, la métaphore est d'abord et avant tout quelque chose qui arrive à un mot. Elle survient quand un mot « étranger » est transposé au mot normalement utilisé pour désigner une chose. Cette compréhension de la métaphore a ouvert la voie à la théorie des tropes qui s'intéresse aux procédés rhétoriques par lesquels certains mots sont détournés de leur usage habituel pour être appliqués dans un contexte nouveau. La théorie des tropes conçoit la métaphore à partir d'une théorie de la signification centrée sur le mot selon laquelle à chaque mot appartiendrait un sens propre. La métaphore constituerait un usage impropre ou figuré d'un mot détourné de son sens propre, visant à produire un effet stylistique ou encore à combler une lacune lexicale. Comme Gadamer, Ricœur considère que cette conception traditionnelle de la métaphore repose sur une vision trop réductrice ayant pour conséquence néfaste de penser la métaphore comme un simple ornement du discours.

Ricœur dira de la théorie rhétorique qu'elle permet dans le meilleur des cas d'identifier l'usage métaphorique d'un mot et de le distinguer des autres tropes (par exemple la métonymie, la synecdoque, etc.), mais qu'elle ne fournit pas une explication satisfaisante de la puissance métaphorique du langage. Pour comprendre comment les métaphores sont engendrées et pour cerner l'importance de la métaphoricité pour le langage, il faut examiner la métaphore à l'œuvre dans le contexte d'un énoncé et d'un discours. Ce faisant, c'est à nouveau la linguistique de Benveniste qui, pour Ricœur, ouvre la voie à une intelligence plus adéquate du phénomène langagier, en proposant une

théorie du discours dont la phrase est l'unité sémantique de base. C'est seulement en examinant l'interaction entre le mot et la phrase et l'insertion de la phrase dans un acte de discours, que nous serons en mesure de penser le sens de la métaphore comme *énoncé métaphorique*, ainsi que sa vérité spécifique en tant que *vérité métaphorique*. Ricœur trouve notamment des appuis et une confirmation de ce nécessaire changement d'approche dans les travaux de I.A. Richards, Max Black et Monroe Beardsley.

La lecture critique de ces travaux incite Ricœur à penser la métaphore comme une tension animant certains énoncés. Ce qu'il appelle « métaphore vive » désigne l'émergence d'une innovation sémantique, c'est-à-dire d'une création de sens, se détachant sur le fond d'un usage conventionnel sédimenté. Autrement dit, l'innovation sémantique introduit un usage nouveau qu'on ne peut observer que dans le contexte d'une phrase particulière ou d'un discours particulier. Ricœur propose une conception « tensionnelle » de l'énoncé métaphorique : la métaphore est décrite comme une impertinence sémantique au plan littéral, qui incite le lecteur à retrouver une nouvelle pertinence sémantique par une lecture de second degré. L'innovation sémantique naît de la rencontre ou du choc entre des champs sémantiques distincts dans l'énoncé métaphorique. Par exemple, quand, dans *Le bateau ivre*, Rimbaud écrit « La tempête a béni mes éveils maritimes », le lecteur comprend immédiatement que l'acte de bénédiction doit être entendu dans un sens métaphorique, puisqu'au sens littéral la bénédiction provient normalement d'une personne (un curé ou un dieu). Le lecteur doit donc retrouver une pertinence sémantique à un second degré, qui permet au jeune poète de se dire béni par la tempête. Ce qui ouvre au lecteur tout un jeu au plan sémantique : le vers nous rappelle qu'on avait coutume de bénir les bateaux; la bénédiction s'abat sur le

poète comme une tempête; la tempête lui confère paradoxalement une protection qui permet ensuite au poète de danser sur les flots; le motif de l'eau renvoie au sacrement du baptême, etc. La métaphore sera d'autant plus « vive » que l'impertinence sémantique au plan littéral sera plus déstabilisante ou inattendue, exigeant généralement un plus grand effort d'interprétation de la part du lecteur pour reconstituer la pertinence sémantique. C'est ce qui survient quand l'énoncé métaphorique rompt plus radicalement avec l'usage conventionnel, comme par exemple, quand Rimbaud parle du « crépuscule embaumé » ou des « cieux délirants ».

En tant qu'innovation sémantique, le sens dégagé par la métaphore vive possède un caractère événementiel et occasionnel marqué : « La *torsion* métaphorique est à la fois un événement *et* une signification, un événement signifiant, une signification émergente créée par le langage⁹ ». Elle est un événement de discours, qui dégage des possibilités de sens à explorer. La métaphore a donc quelque chose d'unique. Cependant, rien n'interdit qu'elle puisse être répétée et qu'elle acquiert une signification identifiable déterminée.

Comme l'explique Ricœur :

« Si elle est adoptée par une partie influente de la communauté linguistique, elle peut à son tour devenir une signification usuelle et s'ajouter à la polysémie des entités lexicales, contribuant ainsi à l'histoire du langage comme langue, code ou système. Mais, à ce stade ultime, lorsque l'effet de sens que nous appelons métaphore a rejoint le changement de sens qui augmente la polysémie, la métaphore n'est déjà plus métaphore vive, mais métaphore morte. Seules les métaphores authentiques, c'est-à-dire les métaphores vives, sont en même temps événement et sens¹⁰ ».

Ainsi, une métaphore qui sera reprise par différents locuteurs et couramment utilisée dans le langage quotidien perdra de sa vivacité pour devenir une métaphore « usée », « morte » ou « lexicalisée ». Le processus d'idéalisation détache le sens métaphorique de son

⁹ MV, p. 127 (Ricœur souligné).

¹⁰ MV, p. 127.

caractère événementiel et occasionnel pour attribuer à un énoncé ou une expression un sens fixe et conventionnellement reconnu par l'ensemble des locuteurs (par exemple désigner certaines rides comme des « pattes-d'oie »).

Cette description de l'innovation sémantique par l'intermédiaire de la métaphore vive et de l'intégration de certaines métaphores dans la langue usuelle se rapproche de la thèse gadamérienne, saluée par Ricœur, d'une métaphoricité fondamentale du langage. Mais Ricœur se montre très prudent, en restant fidèle à son pari pour la voie longue. Il n'ose aborder cette thèse que sous une forme hypothétique, pour la raison très simple qu'il nous est impossible d'observer cette métaphoricité fondamentale de la langue elle-même, au même titre où l'on peut étudier l'œuvre d'un poète. En fait, nous arrivons toujours trop tard. Même un effort réflexif de distanciation ne nous permettrait pas de remonter par-delà notre appartenance première à la langue, que l'on présume toujours déjà constituée par cette métaphoricité essentielle. Seule l'étude de la métaphore comme travail poétique conscient peut nous servir d'indication pour penser la métaphoricité fondamentale du langage. Ricœur en déduit :

« C'est donc par une sorte d'imagination philosophique, procédant par extrapolation, que l'on peut poser que la figure de discours que nous appelons métaphore, et qui apparaît d'abord comme un phénomène de déviance par rapport à un usage établi, est homogène au processus qui a engendré tous les "champs sémantiques", et donc l'usage lui-même dont la métaphore s'écarte¹¹ ».

L'étude de la métaphore nous permettrait donc d'imaginer le « travail de la ressemblance » qui est à l'œuvre dans l'émergence de la conceptualité, dans le déploiement des champs sémantiques et dans la constitution des langues en général. Autrement dit, l'analyse de la métaphore vive permettrait de surprendre et de mieux

¹¹ MV, p. 251-2.

comprendre la puissance créatrice du langage que l'on suppose au fondement de nos langues. Comme l'explique Ricœur en faisant explicitement référence à Gadamer :

« La métaphore révèle la dynamique à l'œuvre dans la constitution des champs sémantiques, la dynamique que Gadamer appelle la "métaphorique" fondamentale, et qui se confond avec la genèse du concept par similarité. C'est d'abord une ressemblance de famille qui rapproche les individus avant que la règle d'une classe logique les domine. La métaphore, figure de discours, présente de manière *ouverte*, par le moyen d'un conflit *entre* identité et différence, le procès qui, de manière *couverte*, engendre les aires sémantiques par fusions des différences *dans* l'identité¹² ».

Cette métaphoricité essentielle est décrite par Ricœur dans les termes d'une dynamique entre métaphore vive et métaphore usée ou morte. L'analyse de la métaphore qu'il propose vise surtout à clarifier notre intelligence de cette métaphoricité essentielle à partir d'une appropriation critique des recherches effectuées en rhétorique, en linguistique et en théorie littéraire. Comme nous le verrons, la conception ricœurienne de la métaphore nous permettra de saisir plus clairement comment la métaphoricité essentielle du langage ne nous empêche pas néanmoins d'opérer une distinction entre métaphore et concept.

2) Le dire poétique

Par leur critique commune de la conception réductrice de la métaphore comme remplissant une fonction d'abord et avant tout décorative, qui se laisserait expliquer par une théorie de la substitution centrée sur le nom, les conceptions gadamérienne et ricœurienne de la métaphore militent en faveur d'une redécouverte du rôle constitutif de la métaphoricité dans la vie du langage et du sens et d'une reconnaissance de la portée cognitive du dire poétique. Ce faisant, l'approche herméneutique ouvre la question de la

¹² MV, p. 252 (Ricœur souligne).

vérité et de la portée référentielle du dire poétique. En quel sens peut-on parler d'une vérité métaphorique ou d'une vérité du poème? Le dire poétique est-il porteur de vérité? Et si oui, de quel type de vérité s'agit-il? La question est également celle de la portée ontologique du dire poétique : quel « être » le poème met-il en œuvre? Comment son rapport au réel se compare-t-il à celui des autres formes de langage? Autrement dit, quelle est la spécificité du langage poétique? Poser ces questions en ces termes, c'est d'emblée aborder le poème comme un discours disant quelque chose (sens) susceptible d'être vrai (vérité) à propos de quelque chose (référence).

Nous entendons démontrer que *les conceptions gadamérienne et ricœurienne du dire poétique se rejoignent sur la thèse selon laquelle le langage poétique implique une époque qui libère son dire du type de vérité et de référence propre aux discours ordinaires et scientifiques sur le réel*. De fait, Gadamer et Ricœur postulent chacun à leur façon une *époque* du langage poétique, essentielle pour comprendre la spécificité de sa vérité et de son mode de référence. Il convient donc d'y voir un effort d'appropriation et de réinterprétation non idéaliste de la notion husserlienne d'*époque* dans le contexte d'une poétique. L'intuition centrale de Gadamer et Ricœur est que le langage poétique opère une rupture dans notre rapport langagier naturel au monde de façon à libérer un rapport poétique différent à l'être. Le dire poétique reposerait donc sur une forme de *distanciation* par rapport au mode usuel de référence au réel, mais qui en retour aurait la capacité finement aiguisée d'éclairer notre *appartenance* fondamentale au monde.

2.1) L'épochè du dire poétique

Cette intelligence du dire poétique ressort très clairement chez Gadamer dans des écrits postérieurs à *Vérité et méthode*, notamment dans des textes comme « La contribution de la poésie à la recherche de la vérité » (1971) et « Philosophie et poésie » (1977) rassemblés dans *L'actualité du Beau*¹³. Ces textes proposent essentiellement une réflexion sur le caractère spécifique du dire poétique et du dire philosophique par rapport au langage quotidien, ainsi que sur les proximités et les distances entre la poésie et la philosophie. Selon Gadamer, la principale différence entre le dire poétique et philosophique d'une part, et le langage quotidien d'autre part, c'est que ce dernier est tout entier voué à la situation concrète dans laquelle les énoncés sont formulés. La parole quotidienne s'efface immédiatement devant ce qu'elle dit, devant ce en direction de quoi elle pointe, ou encore devant son intention de communication. Elle est intimement liée à son locuteur, à la situation d'interlocution et au contexte de vie. En revanche, soutient Gadamer, le dire du poète ou du philosophe ont une toute autre vocation : « La parole poétique [...], ainsi que la parole philosophique, sont capables de se tenir debout toutes seules, et de faire reconnaître leur autorité propre, même si leur énonciation se trouve détachée du "texte" dans lequel elles s'articulent¹⁴ ». Le dire poétique et le dire philosophique jouissent non seulement d'une certaine autonomie sémantique, mais surtout ils se réalisent non pas en s'effaçant devant l'acte de lecture, mais bien au contraire en « se dressant » (*stehen*) devant le lecteur et en s'affirmant comme mise en langage du sens. Le dire des poètes et des philosophes invite par là le lecteur à un séjour dans l'horizon langagier déployé par l'œuvre.

¹³ Cf. Gadamer. *L'actualité du Beau*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1992; « *Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit* » (1971) et « *Philosophie und Poesie* » (1977), GW8.

¹⁴ AB, p. 177; GW8, p. 233.

Si le dire poétique se tient debout en lui-même, c'est d'abord et avant tout puisqu'il ne s'efface pas dans le renvoi à un contexte particulier ou à une situation concrète dans le monde. Au contraire, soutient Gadamer, la poésie opère une *epochè* en mettant entre parenthèses tout renvoi direct à la réalité. Gadamer l'affirme en se référant directement à la phénoménologie husserlienne :

« Husserl qui enseignait comme méthode de la philosophie la réduction eidétique, où se trouvait supprimée toute position de la réalité, était donc en mesure de dire que cette réduction eidétique "était accomplie spontanément" dans le domaine de l'art. La mise entre parenthèses de "la position de la réalité", ce qu'on appelle l'"*epochè*", s'est toujours déjà produite là où l'on fait l'expérience de "l'art"¹⁵ ».

C'est sans doute cette *epochè*, qui a fait dire à certains que dans la poésie le langage se tournait vers lui-même pour se célébrer. Dégagé de ses fonctions ordinaires de communication ou de référence associées à l'usage quotidien, le langage sous sa forme poétique serait un langage en fête. Cela ne correspond toutefois pas tout à fait à la thèse de Gadamer, non plus qu'à celle de Ricœur, comme nous le verrons, dans la mesure où l'herméneutique résiste à une esthétisation radicale du poème qui aurait pour effet de couper le dire poétique de sa portée cognitive et référentielle. La thèse de l'herméneutique est plutôt que *l'epochè du langage poétique rompt avec l'usage quotidien du langage pour libérer une autre forme de référence et de vérité*.

Gadamer offre des explications importantes de ce phénomène dans « La contribution de la poésie à la recherche de la vérité ». Comme le décrit clairement Gadamer, quand nous lisons un poème et que nous nous laissons imprégner par lui en

¹⁵ AB, p. 179; GW8, p. 234. Gadamer fait également référence à cette thèse de Husserl dans « La contribution de la poésie à la recherche de la vérité » : cf. AB, p. 195; GW8, p. 76. Bien que Gadamer ne donne pas ici de référence bibliographique précise, il se réfère vraisemblablement au § 111 des *Idées directrices pour une phénoménologie*. Toutefois il ne s'en tient pas à ce qui y est avancé par Husserl, dans la mesure où ce dernier s'efforce d'y opérer une distinction entre l'imagination et ce qu'il appelle la « modification de neutralité », alors que Gadamer insiste plutôt sur ce qui les rapproche.

laissant résonner en nous son dire poétique, nous ne nous tournons pas vers la réalité concrète qui nous entoure pour opérer une vérification de ce qui est énoncé. Ainsi quand le poète évoque une maison, nous ne cherchons pas autour de nous à quelle maison il peut bien se référer. Écouter le poème signifie pénétrer dans le monde du poème lui-même qui se déploie. Cela constitue pour Gadamer « l'expérience propre au poème »¹⁶. Il insiste cependant pour dire que cette expérience ne signifie pas un affaiblissement de notre conscience de la réalité, elle permet au contraire d'aller au-delà du particulier et du contingent et de nous élever vers une compréhension plus essentielle des choses. Le poème ne nous présente pas seulement une maison particulière, il nous parle de l'*essence* même de la maison. C'est pourquoi Gadamer s'autorise à parler d'une « réduction eidétique » : la parole poétique cherche un langage susceptible de dévoiler l'essence des choses, de notre être et du monde. Elle permet à la chose de se dire et de se présenter à nous. Mieux encore, la poésie décrit notre existence en tant que séjour dans le monde et proximité avec les choses : « la parole poétique témoigne de notre être-là (*Dasein*), de notre existence, en étant elle-même existence¹⁷ ».

La vérité du poème repose sur la puissance d'évocation du dire poétique qui en nommant la chose semble en quelque sorte l'appeler à nous, solliciter sa présence pour un moment. Comme l'écrit Gadamer : « Seul importe que la parole fasse être là ce qu'elle évoque de telle sorte que cela soit à portée de main. Voilà ce qu'est la vérité de la poésie : elle réside en ce qu'elle parvienne à "mettre à proximité" (*Halten der Nähe*)¹⁸ ». Le dire

¹⁶ Gadamer écrit : « Que cela constitue l'expérience propre au poème, que le propre de la parole poétique consiste à faire en sorte que nous ne regardions pas au-delà d'elle vers un monde qui nous la confirmerait, mais que nous construisions, au contraire, dans le poème même, le monde de ce poème, cela ne saurait faire aucun doute ». AB, p. 196; GW8, p. 77.

¹⁷ AB, p. 199, traduction légèrement modifiée. L'original allemand est : « [...] *das dichterische Wort bezeugt uns unser Dasein, indem es selbst Dasein ist* ». GW8, p. 79.

¹⁸ AB, p. 197; GW8, p. 78.

poétique se définit par cette capacité à nous placer et à nous maintenir dans une proximité avec le monde, qui par le fait même révèle la nature langagière de notre séjour dans le monde. La force de la poésie est, aux yeux de Gadamer, de nous défaire de certains recouvrements de façon à recouvrer une expérience plus vive de cette proximité. Si le poème lutte pour nous maintenir dans une telle proximité, c'est qu'une force contraire, voire « centrifuge », nous repoussant constamment à distance, serait constitutive de notre existence. Cette force se manifeste notamment dans la temporalité de l'existence :

« L'expérience fondamentale que nous faisons comme être humain consiste en effet en ce que toutes les choses se dérobent à nous, que tous les contenus de notre vie s'en vont, pâlisant de plus en plus jusqu'à se perdre dans les souvenirs les plus lointains et ne plus pouvoir y jeter qu'une lueur quasi irréaliste. Mais le poème, lui, ne pâlit pas. La parole poétique arrive en quelque sorte à faire s'arrêter le temps qui se dérobe¹⁹ ».

Le poème résiste à la dispersion de notre expérience dans le temps en réveillant notre expérience de proximité au monde. Ce que Gadamer évoque correspond en fait à l'expérience temporelle de la *distentio animi* telle que décrite par Augustin au livre XI des *Confessions* et qui a retenu l'attention de Ricœur dans le premier chapitre de *Temps et récit*. Contre cette dispersion, le poème nous permet de retrouver cette familiarité au monde que nous procure toute langue, dans la mesure où elle est le lieu où s'aménage notre séjour dans l'être. La poésie nous présente la « matrice langagière » (*Sprachlichkeit*) de notre séjour comme dans un miroir :

« La parole du poète ne se borne pas tout simplement à faire progresser cette façon de faire du monde son propre chez soi. Elle lui fait face plutôt en lui tendant comme une sorte de miroir. Mais ce qu'on voit dans ce miroir, ce n'est pas le monde, ni même telle ou telle chose, mais c'est la proximité elle-même, la familiarité elle-même, qui nous y apparaît : c'est en elle que nous nous tenons un instant durant. C'est dans la parole littéraire et dans sa forme la plus

¹⁹ AB, p. 198; GW, p. 78.

achevée et la plus haute, dans le poème, que ce séjour et cette proximité deviennent quelque chose de durable²⁰ ».

Cette conception gadamérienne du dire poétique s'avère très proche de celle développée par Ricœur dans *La métaphore vive* (1975) et dans certains articles de la même époque²¹, et ce sur des points fondamentaux. D'abord, Ricœur reconnaît aussi une portée cognitive et référentielle à la poésie reposant sur cette capacité du dire poétique à éclairer notre être-au-monde de façon originale. De plus, comme chez Gadamer, cette capacité du langage poétique s'appuie également sur une *epochè*, qui rompt avec la référence directe ordinaire et libère une référence de second degré caractéristique de l'œuvre littéraire :

« Par sa structure propre, l'œuvre littéraire ne déploie un monde que sous la condition que soit *suspendue* la référence du discours descriptif. Ou pour le dire autrement : dans l'œuvre littéraire, le discours déploie sa dénotation comme une *dénotation de second rang*, à la faveur de la *suspension* de la dénotation de premier rang du discours²² ».

L'originalité de Ricœur est de décrire cette *epochè* à l'œuvre dans le dire poétique à partir de son analyse de l'énoncé métaphorique comme « impertinence sémantique » au plan littéral amenant le lecteur à trouver une pertinence sémantique à un second niveau. Sens et référence sont traités conjointement par Ricœur qui met en parallèle la suspension du sens littéral dans l'énoncé métaphorique et la suspension de la référence ordinaire dans le poème. L'*epochè* est le moment négatif permettant au langage poétique de dépasser le sens littéral et la fonction référentielle ordinaire. Ce moment négatif est complété par un moment positif d'innovation sémantique et de référence de second degré propre au

²⁰ AB, p. 199; GW8, p. 79.

²¹ Cf. Ricœur. « La métaphore et le problème central de l'herméneutique », *Revue philosophique de Louvain*, 1972, t. 70, pp. 93-112, texte repris dans *ÉC2*, pp. 91-122; « *The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling* », *Critical Inquiry*, vol. 5, n. 1, 1978, pp. 143-159; « Imagination et métaphore », communication à la *Journée de la Société Française de Psychopathologie de l'Expression*, Lille, 1981, texte publié dans la revue *Psychologie médicale*, 14, 1982, pp. 1883-1887.

²² MV, pp. 278-9 (nous soulignons).

langage poétique. Comme l'explique Ricœur, dans son article anglais intitulé « *The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling* » (1978) :

« *The sense of a novel metaphor, we said, is the emergence of a new semantic congruence or pertinence from the ruins of the literal sense shattered by semantic incompatibility or absurdity. In the same way as the self-abolition of the literal sense is the negative condition for the emergence of the metaphorical sense, the suspension of the reference proper to ordinary descriptive language is the negative condition for the emergence of a more radical way of looking at things, whether it is akin or not to the unconcealing of that layer of reality which phenomenology calls preobjective and which, according to Heidegger, constitutes the horizon of all our modes of dwelling in the world*²³ ».

La référence poétique repose sur une tension entre un moment positif d'affirmation et un moment de négation. Tout énoncé métaphorique, soutient Ricœur, dit d'une chose à la fois qu'elle « est » et qu'elle « n'est pas » de telle ou telle manière²⁴. De cette façon, le dire poétique met en avant un « être comme » ou encore un « voir comme ». Ainsi, chez Rimbaud, le crépuscule à la fois « est » (au sens métaphorique) et « n'est pas » (au sens littéral) embaumé. Le vers de Rimbaud nous invite à « voir » le crépuscule « comme » embaumé. De façon analogue au sens de l'énoncé métaphorique, le poème en tant que discours est un dire au sujet de la réalité (référence métaphorique) sans être une description directe d'une réalité concrète (référence ordinaire). La thèse directrice de Ricœur est que le discours poétique est porteur d'une véhémence ontologique, c'est-à-dire qu'il dit quelque chose sur l'être, mais seulement par une description indirecte. La portée référentielle de la poésie repose essentiellement sur la capacité du dire poétique à jeter un éclairage inédit sur notre être-au-monde par le biais de l'innovation sémantique. En se défaisant de l'exigence de se référer directement à la réalité concrète qui nous entoure, le dire poétique entreprend l'exploration de possibilités

²³ Ricœur. « *The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling* », *Critical Inquiry*, vol. 5, n. 1, 1978, pp. 153-154.

²⁴ Cf. MV, pp. 312-321.

de sens et de modes d'être possibles. Le monde de l'œuvre se déploie devant le lecteur, qui se comprend devant le texte en s'appropriant le sens nouveau. Dans cette perspective, interpréter une œuvre poétique signifie précisément dégager le monde de l'œuvre et déployer son sens à partir des structures du poème lui-même²⁵.

Comme chez Gadamer, le dire poétique est d'abord et avant tout compris par Ricœur comme une exploration de notre être-au-monde et une mise en lumière de notre appartenance ou proximité au monde. Les herméneutiques de Gadamer et Ricœur proposent, chacune à leur façon, une réappropriation de la notion husserlienne d'*epochè*, mais comme ouvrant la voie à une exploration poétique de notre être-au-monde et de nos possibilités les plus propres dont les sources sont davantage heideggériennes. Ricœur expose cette vocation du langage poétique en écrivant :

« Ce que le discours poétique porte au langage, c'est un monde pré-objectif où nous nous trouvons déjà de naissance, mais aussi dans lequel nous projetons nos possibles les plus propres. Il faut donc ébranler le règne de l'objet, pour laisser être et laisser se dire notre appartenance primordiale à un monde que nous habitons, c'est-à-dire qui, tout à la fois, nous précède et reçoit l'empreinte de nos œuvres²⁶ ».

Le dire poétique creuse donc vers un monde plus fondamental ou plus originaire pour notre être que le monde objectivé de la science. Le poème met au jour notre appartenance à ce monde pré-objectif, notre séjour dans le monde de la vie que nous habitons et à partir duquel nous projetons nos différentes possibilités d'être. Le lecteur découvre dans le poème de nouvelles possibilités de sens et la possibilité de se comprendre mieux ou autrement.

Ainsi, la puissance créatrice du langage libère dans la métaphore et le poème la possibilité d'un mouvement réflexif par lequel le sujet herméneutique peut se comprendre

²⁵ Cf. MV, p. 278.

²⁶ MV, p. 387.

devant le texte. C'est par l'intermédiaire du texte, c'est-à-dire par le travail d'appropriation de la « chose du texte » (Gadamer) ou du « monde de l'œuvre » (Ricœur), que le soi enrichit sa propre compréhension de son être. De ce point de vue, Ricœur soutient que « l'acte de la subjectivité est moins ce qui inaugure la compréhension que ce qui l'achève²⁷ ». Cela signifie que le sujet herméneutique n'est pas un *ego* maître du sens ou à l'origine de tout sens, mais plutôt un être ouvert et tourné vers des propositions de sens qui lui préexistent, qui lui sont étrangères et qui donnent à penser. Le soi à l'écoute du poème découvre dans la création langagière du sens inédit dont il n'est pas l'origine dernière ou ultime et auquel il est appelé à répondre par un travail d'interprétation qui déploie la proposition de sens dans toute sa richesse et qui se l'approprie en franchissant la distance qui l'en sépare.

2.2) Discours poétique et discours philosophique

Il est également caractéristique des approches herméneutiques de Gadamer et Ricœur de vouloir préserver une certaine distance entre le discours philosophique et le discours poétique, de façon à prévenir toute absorption du philosophique par le poétique ou encore à éviter une dérive vers un discours poético-philosophique. Gadamer et Ricœur marquent en effet tous deux leurs réserves par rapport à l'orientation plus poétique, sinon hermétique, qui caractérise certains textes du dernier Heidegger. Ils proposent plutôt de distinguer plus clairement le poétique du philosophique, tout en admettant une articulation possible entre les deux types de discours. C'est ce que Gadamer se propose de réaliser dans son article « Philosophie et poésie », dans lequel il souligne la différence entre les deux ordres de discours en rattachant la philosophie au langage conceptuel. La

²⁷ TA, p. 59.

philosophie, soutient Gadamer, se définit essentiellement comme un travail de nature conceptuelle, elle est un travail du concept ou plus précisément « un effort infini du concept²⁸ ». À la différence du poète, qui crée à partir de la relation intime entre les sons et le sens et en découvrant des ressemblances nouvelles par la puissance métaphorique du langage, le philosophe travaille d'abord et avant tout à partir d'un langage conceptuel hérité qu'il cherche à réactualiser ou à redéfinir. L'une des tâches du philosophe est de rendre cette conceptualité parlante, de redonner la parole au concept, en ayant précisément recours à la métaphoricité du langage. En s'appuyant sur la phénoménologie husserlienne, Gadamer avance que le discours philosophique repose, lui aussi, sur une *epochè* et une réduction eidétique, mais qui se réalisent de façon distincte de l'*epochè* et de la réduction propres au dire poétique :

« Edmund Husserl, le fondateur de la phénoménologie, a développé, pour repousser tous les malentendus naturalistes et psychologues de la philosophie qu'avait développés le XIX^e siècle finissant, une compréhension méthodique de soi destinée à dévoiler l'essence de la philosophie et qu'il appela la "réduction eidétique" : on y met en suspens méthodiquement l'expérience de la réalité contingente. C'est ce qui se produit déjà *de facto* dans toute philosophie véritable. Car seules les structures *a priori* de l'essence de toutes les réalités ont constitué de tout temps, et constituent encore, le royaume des concepts ou, comme l'appelait Platon, le royaume des "Idées"²⁹ ».

Ainsi, pour atteindre le niveau de la conceptualité, le philosophe doit inévitablement dépasser la contingence du réel pour viser l'universel et l'essentiel. Pour le dire de façon tranchée, le discours philosophique vise l'essence par l'intermédiaire du concept, alors que le discours poétique le fait par la métaphore. Mais, ultimement, le concept ne provient-il pas lui aussi de la métaphoricité essentielle du langage?

²⁸ AB, p. 178; GW8, p. 234.

²⁹ AB, p. 179; GW8, p. 234.

Sur cette question, Gadamer ne semble pas s'en tenir à une opposition aussi nette entre le discours philosophique et le discours poétique. Le langage conceptuel est lui-même porté et travaillé par la métaphoricité essentielle du langage. Plus encore, elle en serait la source. L'herméneutique de Gadamer envisage donc une articulation plus *dialectique* entre le philosophique et le poétique, ainsi qu'entre le concept et la métaphore. Les élans spéculatifs de la pensée philosophique trouvent bel et bien des appuis dans la puissance créatrice du dire métaphorique. L'œuvre de Gadamer en fournit des exemples éloquents : que l'on pense, entre autres, à la notion gadamérienne de « fusion des horizons » (*Horizontverschmelzung*). Un tel recours à la métaphore permet au philosophe de dépasser certaines formes sclérosées de notre conceptualité et, par là, de donner voix à de nouvelles façons de penser. À l'instar du poète, le philosophe est aussi en quête d'un langage adéquat, c'est-à-dire qu'il cherche un langage lui permettant d'épouser le projet d'une pensée spéculative. L'*epochè* et la réduction eidétique, qui ouvrent le champ du dire poétique par rapport au langage ordinaire, donnent également accès à l'espace de la pensée philosophique et spéculative, mais en prenant une distance différente à l'endroit du langage ordinaire. Si le langage poétique est constamment menacé par l'usure de certaines métaphores et de la prose en général, le langage philosophique est pour sa part menacé par la fixation sur la forme propositionnelle classique comme simple attribution de prédicats à un sujet donné. La grande leçon de la philosophie de Hegel est précisément, aux yeux de Gadamer, d'avoir cherché à libérer la pensée spéculative de la forme propositionnelle classique par une approche plus dialectique³⁰. Par là, la philosophie est à la recherche d'un langage susceptible d'épouser

³⁰ Cf. AB, p. 183; GW8, p. 237.

le projet d'une pensée spéculative. Mais un tel langage manque cruellement au philosophe. Comme l'écrit Gadamer :

« Le présupposé commun à toute philosophie est celui-ci : la philosophie comme telle n'a pas de langage qui serait adéquat à la tâche qu'elle se propose. Comme dans tout discours, on n'y peut éviter, il est vrai, la forme de la proposition, la structure logique de la prédication comme attribution d'un prédicat à un sujet donné. Mais cette structure repose sur une présupposition erronée, celle selon laquelle l'objet de la philosophie serait donné et connu comme le sont les choses et les événements du monde que nous pouvons observer³¹ ».

La philosophie, rappelle Gadamer, ne se réfère pas directement au monde comme nous le faisons dans le quotidien ou encore dans les sciences. Le philosophe travaille plutôt sur les articulations entre les pensées et les concepts. S'inspirant de Hegel, Gadamer soutient que la tâche de la pensée spéculative est surtout de penser le monde comme unité de l'être et de l'esprit, ou encore comme unité langagière de la pensée et de l'être³². De ce point de vue, l'effort infini du concept qui meut la philosophie ne peut jamais se figer une fois pour toutes dans une série de propositions. Le travail du concept ne peut s'effectuer que sous une forme plus dialectique, dont le modèle par excellence est, pour l'herméneutique gadamérienne, le dialogue. De fait, c'est dans le mouvement dialogique de la pensée que Gadamer voit se déployer le geste spéculatif du langage, ou comme il l'écrit : « La philosophie ne se construit que dans le dialogue ou dans son intériorisation silencieuse que nous appelons pensée : c'est ainsi qu'elle devient ce qu'elle est, la philosophie, un effort infini du concept³³ ».

Mais une question surgit face à cet effort pour distinguer la pensée philosophique du dire poétique : si l'on admet la thèse d'une métaphoricité essentielle du langage, à la source même de l'ensemble de notre conceptualité, l'autonomie de l'approche

³¹ AB, p. 184; GW8, p. 237.

³² Cf. AB, p. 184; GW8, p. 238.

³³ AB, p. 178; GW8, 234.

philosophique n'est-elle pas ébranlée? Si notre conceptualité s'enracine effectivement dans la métaphoricité essentielle de la langue, peut-on penser la métaphore elle-même dans une perspective non métaphorique? Jacques Derrida avait déjà soulevé ces problèmes dans « La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique » (1971)³⁴, sans toutefois se référer aux thèses de l'herméneutique (les principaux textes de Gadamer et Ricœur sur la métaphore et le langage poétique datant des années 70). Dans ce texte, Derrida s'interroge sur l'usage de la métaphore dans le texte philosophique, ainsi que sur les rapports entre la métaphore et la métaphysique. Une des questions importantes que pose Derrida est de savoir si une certaine usure de la métaphore se trouve bel et bien au fondement de la conceptualité philosophique. Et si tel est le cas, comment la pensée métaphysique peut-elle s'appropriier la métaphore sans trahir son propre *logos*? Comment penser la « relève » (*Aufhebung*) de la métaphore par le concept? Derrida se demande s'il ne conviendrait pas plutôt de penser que c'est le texte philosophique qui est dans la métaphore et non l'inverse. Ce faisant, il cherche à déconstruire les différentes tentatives de la métaphysique pour maîtriser le « langage figuré » des métaphores en les soumettant au « langage propre » du concept.

Bien que dans « La mythologie blanche » Derrida ne s'adresse pas directement à Gadamer ou Ricœur, ce texte n'en pose pas moins des questions pressantes à l'intelligence herméneutique du langage. Ce texte a d'ailleurs retenu l'attention de Ricœur dans la dernière étude de *La métaphore vive* où il aborde de front ces difficultés³⁵. Pour Ricœur, le paradoxe est le suivant : « Il n'y a pas de discours sur la métaphore qui ne se dise dans un réseau conceptuel lui-même engendré métaphoriquement. Il n'y a pas

³⁴ Cf. Derrida. *Marges. De la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, pp. 247-324.

³⁵ Sur le débat sur la métaphore chez Derrida et Ricœur, voir l'étude de Jean-Luc Amalric. *Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Paris, PUF, 2006.

de lieu non métaphorique d'où l'on aperçoit l'ordre et la clôture du champ métaphorique. La métaphore se dit métaphoriquement³⁶ ». Autrement dit, la pensée métaphysique qui cherche à conceptualiser la métaphore et, ce faisant, à la maîtriser, se trouverait enfermée dans un cercle vicieux dont elle ne pourrait sortir. Elle découvre que ses propres appuis participent de cette métaphoricité qu'elle cherche à maîtriser et dès lors à garder idéalement à distance comme un objet extérieur. La réponse de Ricœur à ce problème est qu'une compréhension plus adéquate de la métaphore, et de son usure, nous permet d'éviter le cercle qui se dessine, ou du moins d'y entrer de la bonne manière. La conception ricœurienne de la métaphore permet d'abord de sortir de l'opposition traditionnelle entre sens propre et sens figuré, que Gadamer critique également. Pour les deux herméneutes, cette opposition serait précisément contredite par la découverte d'une métaphoricité essentielle au fondement de notre conceptualité³⁷. S'il nous est interdit de séparer parfaitement le conceptuel du métaphorique, il devient dès lors impossible d'opposer le sens propre au sens figuré. Or, soutient Ricœur, il n'est nul besoin de préserver cette opposition si nous passons de l'approche traditionnelle centrée sur le mot à une approche sémantique centrée sur la phrase. De ce point de vue, nous n'avons pas besoin de présupposer une métaphysique du sens propre échappant à toute métaphoricité. Il convient simplement de se référer à l'usage de la langue pour distinguer entre un sens littéral et un sens métaphorique. Ce changement important de perspective permet à Ricœur d'affirmer que la métaphore morte participe à la signification littérale. Dans la

³⁶ MV, p. 364.

³⁷ Gadamer critique l'opposition entre sens propre et figuré comme découlant d'une conception logicienne et réductrice du langage : « Seule une grammaire orientée vers la logique distinguera le sens *propre* du mot de son sens *figuré*. Ce qui forme originellement le fond de la vie de la langue et en constitue la productivité logique, la découverte inventive et géniale des traits communs grâce auxquels les choses s'ordonnent, tout cela est mis en marge comme métaphore et instrumentalisé sous forme de figure rhétorique ». VM, 456 [436] (Gadamer souligne).

mesure où elle n'offense plus la pertinence sémantique, la métaphore morte est lexicalisée et vient étendre la polysémie d'un mot. Elle perd sa métaphoricité pour devenir une signification conventionnellement reconnue. Comme l'explique Ricœur :

« Il n'est donc pas besoin d'une métaphysique du propre pour justifier la différence du littéral et du figuré; c'est l'emploi dans le discours, et non je ne sais quel prestige du primitif ou de l'originel, qui spécifie la différence du littéral et du métaphorique. Bien plus, la distinction du littéral et du métaphorique n'existe que par le conflit de deux interprétations : l'une, n'utilisant que des valeurs déjà lexicalisées, succombe à l'impertinence sémantique; l'autre, instaurant une nouvelle pertinence sémantique, requiert du mot une torsion qui en déplace le sens³⁸ ».

À la lumière de ce développement, nous pouvons mieux comprendre l'usage de la métaphore dans le discours philosophique. Ricœur distingue deux usages principaux : 1) l'usage de métaphores mortes ou lexicalisées permettant de combler certaines carences sémantiques liées à de nouvelles façons de questionner; 2) l'usage de métaphores vives afin de mettre en lumière des significations nouvelles ou de nouveaux aspects du réel grâce à l'innovation sémantique³⁹. Il existe également une troisième possibilité, celle qui consiste à mettre le second usage au service du premier, c'est-à-dire à réanimer une métaphore morte pour retrouver la vivacité passée de cette métaphore qui a été recouverte par l'usage courant. Mais Ricœur nous met aussitôt en garde : c'est une erreur de penser que ce processus de réactivation de la métaphore vive derrière la métaphore lexicalisée menace l'autonomie de notre conceptualité. Bien que la métaphore serve à la formation de notre conceptualité, il ne faut pas surestimer son efficace : « Raviver la métaphore morte n'est aucunement démasquer le concept : d'abord parce que la métaphore ravivée opère autrement que la métaphore morte, mais surtout parce que *le concept ne trouve pas*

³⁸ MV, p. 369.

³⁹ Cf. MV, p. 370.

*sa genèse intégrale dans le processus par lequel la métaphore s'est lexicalisée*⁴⁰ ». Autrement dit, la réactivation de la métaphore vive au fondement de la métaphore morte et désormais lexicalisée ne vient pas miner l'écart entre la métaphore et le concept, de sorte que le champ de la conceptualité serait parfaitement absorbé par la métaphoricité essentielle. Un concept communément reconnu et établi dans l'usage courant présuppose non seulement l'usure d'une métaphore, mais aussi, quand on examine son essor, la création de significations nouvelles en relation avec le champ conceptuel déjà constitué. De plus, il faut tenir compte du développement du concept au cours de l'histoire et des différentes significations qu'il pourra prendre selon les usages et les contextes. Il convient donc selon Ricœur de parler d'*une production de sens de nature conceptuelle venant s'ajouter à la production strictement métaphorique*. C'est ainsi qu'on peut certes penser à la métaphoricité qui a permis l'essor du concept d'idée chez Platon – à partir du terme grec d'*eidos* qui désignait essentiellement la forme d'une chose, son apparence extérieure –, mais nous ne pouvons pas concevoir le concept *uniquement* à partir de l'usure de cette métaphore. En pénétrant dans le champ de la philosophie et en se développant au cours de son histoire, le concept d'idée acquiert des significations nouvelles et déterminées qui lui confèrent une certaine autonomie par rapport à ses origines métaphoriques.

Ricœur en conclut que nous ne sommes pas enfermés dans un cercle vicieux : « parler métaphoriquement de la métaphore n'est aucunement circulaire, dès lors que la position du concept procède dialectiquement de la métaphore⁴¹ ». Ainsi, pour Ricœur comme pour Gadamer, *entre métaphore et concept, entre le dire poétique et le travail du*

⁴⁰ MV, p. 371 (nous soulignons).

⁴¹ MV, p. 372.

concept, il faut penser un rapport dialectique. Le discours philosophique opère dans le champ des concepts, dont les sources premières sont métaphoriques, mais qui présuppose une *discontinuité* entre l'ordre poétique et l'ordre conceptuel. En tant que discours spéculatif, il « met en place les notions premières, les principes, qui articulent à titre primordial l'espace des concepts⁴² ». Mais le discours spéculatif, qui cherche à penser notre expérience fondamentale du monde, peut trouver dans le dire poétique une source vivifiante d'innovation sémantique. Selon Ricœur, il convient de penser une herméneutique évoluant précisément au cœur de la tension dialectique entre les deux ordres de discours :

« On peut concevoir un style herméneutique dans lequel l'interprétation répond à la fois à la notion du concept et à celle de l'intention constituante de l'expérience qui cherche à se dire sur le mode métaphorique. L'interprétation est alors une modalité de discours qui opère à l'intersection de deux mouvances, celle du métaphorique et celle du spéculatif. C'est donc un discours mixte qui, comme tel, ne peut pas ne pas subir l'attraction de deux exigences rivales. D'un côté elle veut la clarté du concept – de l'autre, elle cherche à préserver le dynamisme de la signification que le concept arrête et fixe⁴³ ».

La métaphore vivifie le langage conceptuel constitué avec lequel travaille la philosophie. Mais il ne s'agit pas pour Ricœur de laisser place à un style poético-philosophique. Au sein même de l'herméneutique, il n'y a pas fusion ou confusion entre le poétique et le philosophique, mais une tension, que l'on peut dire « vive », dans laquelle l'exigence du concept n'est pas absorbée par l'élan poétique et la poésie est plus qu'un simple ornement de ce qui se laisserait traduire parfaitement dans un langage purement conceptuel.

En articulant le poétique et le spéculatif, l'herméneutique se situe au cœur de la tension dialectique entre *appartenance* et *distanciation*. L'herméneutique voit dans le dire poétique une exploration de notre familiarité avec le monde et de notre *appartenance*

⁴² MV, p. 380.

⁴³ MV, p. 383.

fondamentale au langage et à l'être. Comme l'écrit Ricœur dans les dernières pages de *La métaphore vive* : « La poésie articule et préserve, en liaison avec d'autres modes de discours, l'expérience d'*appartenance* qui inclut l'homme dans le discours et le discours dans l'être⁴⁴ ». Le poème met au jour notre appartenance première et fondamentale au monde pré-objectif que nous habitons, dans lequel nous nous trouvons toujours déjà plongés et à partir duquel se déploient nos possibles les plus propres. L'innovation sémantique découlant de la métaphore vive jette une lumière inédite sur notre être-au-monde, en nous présentant de façon nouvelle notre séjour dans l'être et le langage. Mais cette redécouverte poétique de notre appartenance fondamentale s'accompagne d'un moment de *distanciation* qui se réalise dans le travail du concept, dans les élans de la pensée spéculative. Comme l'écrit Ricœur :

« La pensée spéculative appuie son travail sur la dynamique de l'énonciation métaphorique et l'ordonne à son propre espace de sens. Sa réplique n'est possible que parce que la *distanciation*, constitutive de l'instance critique, est contemporaine de l'expérience d'appartenance, ouverte ou reconquise par le discours poétique, et parce que le discours poétique, en tant que texte et œuvre, préfigure la distanciation que la pensée spéculative porte à son plus haut degré de réflexion⁴⁵ ».

L'approche herméneutique ne sombre pas purement et simplement dans le poétique précisément puisqu'elle est animée par cette tension dialectique entre appartenance et distanciation. Le moment de distanciation, qui n'efface jamais notre appartenance fondamentale, introduit un moment critique où peut s'insérer le travail du concept. Ainsi une distance se trouve préservée entre le poétique et le spéculatif, entre la métaphore et le concept, sans qu'un des deux termes ne puisse jamais l'emporter définitivement sur l'autre. La pensée herméneutique, esquissée par Ricœur en suivant le fil conducteur de la

⁴⁴ MV, p. 398 (Ricœur souligne).

⁴⁵ MV, pp. 398-9 (Ricœur souligne).

vérité métaphorique, repose sur « la dialectique la plus originaire et la plus dissimulée : celle qui règne entre l'expérience d'appartenance dans son ensemble et le pouvoir de distanciation qui ouvre l'espace de la pensée spéculative⁴⁶ ». Comme nous l'avons vu plus haut, c'est cette dialectique que nous retrouvons au fondement même de l'approche herméneutique du langage.

3) Le récit

La puissance créatrice du langage ne se limite pas à la métaphoricité essentielle et au dire poétique. Les recherches herméneutiques de Ricœur sur la médiation du langage dans notre expérience du monde et du sens ont débouché sur une importante théorie du récit⁴⁷. Il s'agit d'une des grandes contributions originales de Ricœur à la conception herméneutique du langage. On chercherait en vain une théorie du récit ou de la narration équivalente dans l'œuvre de Gadamer, bien que le thème du récit y soit parfois abordé⁴⁸. La thèse directrice de Ricœur est que le récit joue un rôle central dans la structuration de notre expérience temporelle. Là où Gadamer reconnaît au dire poétique la capacité de mettre un frein à la dispersion de notre existence dans le temps, Ricœur attribue plutôt cette capacité au récit. Chez Gadamer, le poème a surtout le pouvoir de nous faire redécouvrir et explorer notre familiarité profonde et notre appartenance fondamentale au

⁴⁶ MV, p. 399.

⁴⁷ Pour un commentaire détaillé de l'argumentation déployée par Ricœur dans *Temps et récit*, voir l'étude de Jeanne Evans. *Paul Ricœur's Hermeneutics of the Imagination*, New York, Peter Lang Publishing, 1995, pp. 126-138.

⁴⁸ Une réflexion sur le récit se trouve notamment en germe dans les travaux de Gadamer sur le mythe : cf. « *Mythos und Vernunft* » (1954), « *Mythos und Logos* » (1981), « *Mythologie und Offenbarungsreligion* » (1981), « *Der Mythos im Zeitalter der Wissenschaft* » (1981), in GW8. La question du récit dans notre rapport à l'histoire est également soulevée par Gadamer lors d'un débat avec R. Koselleck : cf. « *Historik und Sprache* » (1987), in GW10, pp. 324-330.

monde. En cela, il nous ramène à une expérience essentielle et durable. L'attention que Ricœur porte au récit (de fiction ou historique) repose plutôt sur la capacité du récit à opérer une (re)configuration de notre expérience temporelle en elle-même, permettant de mettre en ordre notre expérience menacée par la dispersion. En nous permettant de reconstituer le cours d'événements, l'enchaînement d'actions ou encore l'histoire d'une vie, le récit joue un rôle fondamental de médiation langagière dans l'intelligibilité de notre existence, la constitution de notre identité et notre compréhension de l'histoire.

Le projet de *Temps et récit* s'inscrit à la fois en continuité et en rupture avec la réflexion sur la métaphore et le langage poétique. Ce qui rattache le thème du récit à l'étude de la métaphore poétique, c'est l'étude du phénomène langagier de l'innovation sémantique, propre à la puissance créatrice du langage. Nous avons vu que l'énoncé métaphorique mettait au jour une pertinence sémantique nouvelle à partir du choc provoqué par une impertinence sémantique au plan littéral. Ainsi, l'innovation sémantique découle d'une synthèse inattendue de termes provenant d'horizons sémantiques distincts. Le récit crée lui aussi une forme d'innovation sémantique. Comme l'explique Ricœur :

« Avec le récit, l'innovation consiste dans l'invention d'une intrigue qui, elle aussi, est une œuvre de synthèse : par la vertu de l'intrigue, des buts, des causes, des hasards sont rassemblés sous l'unité temporelle d'une action totale et complète. C'est cette *synthèse de l'hétérogène* qui rapproche le récit de la métaphore⁴⁹ ».

Le récit crée du sens nouveau par la mise en intrigue d'une série d'événements ou par la mise en relation d'une série d'actions. Par son travail de synthèse, le récit met au jour du sens nouveau ou propose une intelligence inédite d'une pluralité d'événements ou d'actions. Ainsi l'historien qui propose un nouveau récit du déclenchement de la

⁴⁹ TR1, p. 10 (Ricœur souligne).

Première Guerre mondiale souhaite d'abord faire valoir l'importance de certains éléments (causes, motifs, intérêts) sous-estimés ou laissés dans l'ombre par les récits déjà existants.

De la métaphore au récit, on rencontre néanmoins une discontinuité au plan de la référence. Ricœur note que le récit historique ou de fiction ne renvoie pas au réel de la même façon que le dire poétique :

« Tandis que la redescription métaphorique règne plutôt dans le champ des valeurs sensorielles, pathiques, esthétiques et axiologiques, qui font du monde *habitable* [*sic*], la fonction mimétique des récits s'exerce de préférence dans le champ de l'action et de ses valeurs *temporelles*⁵⁰ ».

Le propre du récit est de se référer à l'agir, en produisant une intrigue qui intègre dans un cadre temporel une pluralité de personnages, d'intentions, de gestes, de motifs et de conséquences. Ce faisant, il joue un rôle constitutif dans la structuration de notre expérience temporelle. La grande thèse de Ricœur est que « le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative; en retour le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l'expérience temporelle⁵¹ ». L'ensemble des analyses de *Temps et récit* vise à mettre en lumière la mise en ordre de notre expérience temporelle par l'intermédiaire du récit. Revisitant les grandes interrogations philosophiques sur le temps développées par Aristote, Augustin, Kant, Husserl et Heidegger, Ricœur cherche à dépasser certaines apories persistantes en insistant sur la médiation langagière à l'œuvre dans notre expérience du temps.

Le récit permet alors à Ricœur de penser la constitution d'un « temps humain » ou « raconté » entre les expériences opposées et difficilement réconciliables d'un « temps du monde » d'une part, mesuré d'après les mouvements réguliers des astres (ex : Aristote), et d'un « temps de l'âme » d'autre part, conçu à partir de l'expérience personnelle et

⁵⁰ TR1, p. 12 (Ricœur souligne).

⁵¹ TR1, p. 17.

intérieure du temps (ex : Augustin). Ricœur résiste au réflexe quasi-naturel pour la tradition philosophique de privilégier l'une ou l'autre de ces expériences et de tenter d'expliquer l'expérience opposée comme une forme dérivée, secondaire ou inauthentique du modèle privilégié. Il décide plutôt d'assumer la tension entre le temps du monde et le temps de l'âme et il s'efforce d'exposer comment la médiation langagière effectuée par le récit aménage un temps humain entre ces deux expériences opposées. Ainsi, l'importance du récit est d'ouvrir un espace intermédiaire absolument essentiel et décisif entre le temps objectif du monde ou de la nature et l'expérience subjective du temps de l'âme. Le récit déploie l'horizon narratif de la vie sociale et de l'histoire, mais aussi de la vie personnelle enchevêtrée avec celle des proches. Cette puissance créatrice du récit s'exprime notamment dans le récit historique, mais aussi sous une forme plus exploratoire ou expérimentale dans le récit littéraire ou de fiction.

Fidèle à son option pour la voie longue, Ricœur entreprend dans sa grande trilogie une étude rigoureuse de la configuration de notre expérience temporelle dans le récit historique et de fiction, en se nourrissant d'une discussion critique des travaux de nombreux théoriciens de la science historique (G.H. von Wright, F. Braudel, P. Veyne, R. Koselleck) et de la littérature (V. Propp, A.J. Greimas, C. Bremond, N. Frye). La principale contribution de Ricœur est de dégager ce qu'il appelle la « triple *mimèsis* » opérée par le récit. Cette triple *mimèsis* désigne le passage d'un temps préfiguré (*mimèsis* I) à un temps « refiguré » (*mimèsis* III) par l'entremise d'un travail narratif de configuration (*mimèsis* II)⁵². Selon ce modèle, l'acte de configuration de notre expérience temporelle opéré par le récit (*mimèsis* II) s'enracine dans notre pré-compréhension du

⁵² Cf. TR1, pp. 105-162.

monde de l'action, c'est-à-dire dans notre compréhension préalable « de ses structures intelligibles, de ses ressources symboliques et de son caractère temporel⁵³ » (*mimèsis* I).

La mise en intrigue puise dans notre intelligence préalable de la temporalité de l'action découlant de notre « être-au-monde-dans-le-temps », ainsi que dans les ressources conceptuelles et symboliques constituant l'horizon sémantique à partir duquel se déploie le champ de l'action.

Le récit se construit d'abord, au niveau de la *mimèsis* II, par une mise en intrigue transformant plusieurs événements ou incidents particuliers en une histoire. Une histoire est toujours plus qu'une collection d'événements isolés, elle rassemble et articule les événements entre eux de sorte que chaque événement apporte des éléments nouveaux à l'intrigue et acquiert une signification déterminée par le contexte narratif dans lequel il s'insère. De plus, le récit se compose de la mise en relation d'une pluralité d'éléments tels que « des agents, des buts, des moyens, des interactions, des circonstances, des résultats inattendus, etc.⁵⁴ ». La mise en intrigue réalise enfin, au plan de la temporalité, une synthèse de l'hétérogène en combinant des éléments chronologiques à des éléments non chronologiques. Le récit est constitué d'une suite d'événements, survenus selon une chronologie précise, que la mise en intrigue configure, en respectant ou non la chronologie, de façon à créer une histoire. La mise en intrigue des différents éléments que nous venons de mentionner crée un récit que Ricœur définit comme une « concordance discordante » ou une « discordance concordante », c'est-à-dire que la dynamique du récit repose sur une tension entre les éléments hétérogènes rassemblés. C'est précisément en tant que synthèse de l'hétérogène et concordance discordante que, selon Ricœur, le récit

⁵³ TR1, p. 108.

⁵⁴ TR1, p. 127.

constitue une réponse poétique à l'expérience de la *distentio animi* ou de la dispersion dans le temps.

C'est au niveau de la *mimèsis* III que cette réponse trouve son accomplissement dans l'acte de lecture du récit et d'application de son sens par lequel le lecteur s'approprie le temps raconté. On passe ainsi d'un temps préfiguré et configuré à un temps « refiguré », c'est-à-dire à l'expérience d'un temps devenu humain et davantage intelligible par l'intermédiaire du récit. C'est à partir de la *mimèsis* III que Ricœur envisage la portée référentielle du récit, selon une perspective analogue à la référence métaphorique. Comme l'explique Ricœur :

« Ce que reçoit un lecteur, c'est non seulement le sens de l'œuvre mais, à travers son sens, sa référence, c'est-à-dire l'expérience qu'elle porte au langage et, à titre ultime, le monde et sa temporalité qu'elle déploie en face d'elle. [...] Selon la thèse que j'ai soutenue dans *la Métaphore vive* et que je me borne ici à rappeler, les œuvres *littéraires* portent elles aussi au langage une expérience et ainsi viennent au monde comme tout discours⁵⁵ ».

La portée référentielle du récit surgit au point de rencontre entre le monde du texte et le monde du lecteur. Pour le dire dans un langage gadamérien, que Ricœur reprend volontiers dans ce contexte, la référence survient dans la fusion entre l'horizon du texte et l'horizon du lecteur⁵⁶. Et il est particulièrement intéressant pour notre propos de noter que Ricœur décrit la référence du texte à partir de l'idée gadamérienne d'un dialogue avec le texte : « Toute référence est co-référence, référence dialogique ou dialogue⁵⁷ ». Autrement dit, c'est dans le dialogue avec le texte que le récit déploie sa référence au monde de l'action et à notre expérience temporelle en rejoignant le monde du lecteur qu'il transforme ou « transfigure ».

⁵⁵ TR1, pp. 148-9 (Ricœur souligne).

⁵⁶ Cf. TR1, pp. 146-7. Jeanne Evans a noté ce renvoi de Ricœur à l'œuvre de Gadamer : *Op. cit.*, pp. 134-6.

⁵⁷ TR1, p. 148.

Le récit effectue donc une médiation langagière dans notre rapport au temps. Il structure et rend plus intelligible notre expérience temporelle. Et cela vaut aussi bien pour le récit historique que pour le récit de fiction. D'une part, le récit historique permet la reconstitution des événements du passé par une synthèse critique des informations contenues dans les traces, les documents et les témoignages du passé. Entre le temps de l'âme et le temps cosmologique, le récit contribue à la création d'un temps historique. D'autre part, le récit de fiction propose des variations imaginatives sur notre expérience du temps, en nous permettant d'explorer les multiples facettes et les différentes possibilités de notre être-dans-le-temps. À travers ces variations du récit littéraire, le lecteur éprouve ce que Ricœur appelle une « expérience temporelle fictive »⁵⁸. C'est tout particulièrement le cas des fables sur le temps comme *Mrs. Dalloway* de Virginia Woolf, *La montagne magique* de Thomas Mann et *À la recherche du temps perdu* de Marcel Proust, que Ricœur étudie dans le second tome de *Temps et récit*. Dans ces romans, le temps n'est pas seulement configuré par la mise en intrigue, mais devient un motif central du récit, voire un quasi-personnage. Face à ces textes, le lecteur fait une expérience fictive du temps qui fuit dans la mort, du temps qui perdure dans les monuments, du temps qui file ou qui s'éternise, ou encore du temps perdu et retrouvé.

Enfin, le récit joue un rôle central dans constitution de l'identité du soi par la formation ce que Ricœur appelle une « identité narrative »⁵⁹. La thèse développée dans *Soi-même comme un autre* est que la saisie de l'identité du soi tient moins à la possibilité de désigner une identité substantielle et immuable, un « quoi? », une « mêmeté », qu'à

⁵⁸ Cf. TR2, pp. 189-286.

⁵⁹ Cf. SMCA, pp. 167-198. Pour un commentaire détaillé sur cette notion, voir l'étude de Muriel Gilbert. *L'identité narrative : une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricœur*, Genève, Labor et Fides, 2001.

celle de définir une ipséité, un « qui? », à travers l'ensemble des récits qui racontent l'histoire de sa vie et qui lui permettent de se situer dans le monde qu'il habite. De fait, c'est par l'intermédiaire du récit que le soi est capable de discerner les continuités et discontinuités de son existence, de rendre plus intelligible l'ensemble de son parcours et, ce faisant, de se comprendre un peu mieux. C'est également par le récit que le soi se situe dans un enchevêtrement avec l'histoire de ses proches, dans l'histoire de sa communauté, d'un peuple, d'une civilisation ou du monde en général. La synthèse de l'hétérogénéité opérée par le récit confère à l'existence du soi une concordance discordante dans laquelle la cohérence d'une vie, des choix et des engagements qui la définissent, s'articule avec des événements ou des gestes qui viennent la bouleverser et la redéfinir. La force du récit est précisément de pouvoir rassembler ces éléments concordants et discordants et, dès lors, de tenir compte de l'historicité du soi. Il permet de rendre compte de la complexité de l'identité personnelle qui se déploie dans le temps, dans l'histoire, et qui ne cesse de se redéfinir à la lumière de son devenir. Cette conception plus souple de l'identité permet à Ricœur de souligner la dimension interprétative impliquée dans tout effort réflexif visant une meilleure compréhension de soi. Selon la conception herméneutique du soi qu'il défend, ce n'est que par une médiation langagière, soit par l'intermédiaire des récits qui le concernent et des interprétations qu'il en fait, que le soi peut aspirer à une vision plus claire de ce qui constitue l'unité de son existence⁶⁰.

⁶⁰ Sur la conception ricœurienne du soi, voir nos travaux : *Le sujet herméneutique. Étude sur la pensée de Paul Ricœur*, Sarrebruck, Éditions universitaires européennes, 2010; « Quelle sorte d'être est le soi? Les implications ontologiques d'une herméneutique du soi », *Études Ricœuriennes*, Vol. 1, No 1, 2010, pp. 34-44.

4) Langage et imagination

Nous avons vu que la réflexion herméneutique sur la métaphore, le dire poétique et le récit contribuait à mettre en lumière la puissance créatrice du langage dans sa capacité d'innovation sémantique, d'exploration du sens et de mise en forme de notre expérience du monde. Sur cette base, nous aimerions soutenir la thèse que *les travaux de Gadamer et Ricœur sur la puissance créatrice du langage ouvrent la voie à une nouvelle intelligence de l'imagination*. L'originalité de l'herméneutique à cet égard est de développer une conception de l'imagination arc-boutée sur la médiation langagière, car l'imagination a traditionnellement été comprise selon les modèles de la perception et de l'image (notamment chez Aristote, Hume, Kant, Husserl et Sartre). La réflexion herméneutique sur la métaphoricité essentielle du langage et l'innovation sémantique sert de fondement à une conception renouvelée de l'imagination, en dépassant les apories des théories classiques de l'imagination. Tâchons de voir comment les conceptions gadamérienne et ricœurienne de l'imagination transforment, et d'une manière peut-être trop peu remarquée, la théorie kantienne du schématisme.

Comme l'explique Ricœur, dans « L'imagination dans le discours et dans l'action » (1976), les philosophes ont généralement conçu l'imagination selon les modèles de la perception et de l'image. Ricœur propose de situer leurs différentes théories selon deux axes d'opposition⁶¹. Le *premier axe* interroge le phénomène de l'imagination du point de vue de l'objet, selon les notions de présence et d'absence. Les deux extrémités de l'axe sont représentées respectivement par les théories de Hume et de Sartre. À une extrémité, l'imagination est comprise à partir de l'image, comme

⁶¹ Cf. TA, pp. 239-241.

constituant la trace de la présence d'une perception affaiblie ou passée. C'est vers cette extrémité que tendent les théories de l'imagination reproductrice comme celle de Hume. À l'autre extrémité, nous trouvons les théories de l'imagination productrice, comme celle de Sartre, qui pensent l'imagination à partir de l'absence de la chose imaginée, à partir de ce qui diffère de la réalité présente. Le *deuxième axe* aborde plutôt le phénomène de l'imagination du point de vue de l'adhésion subjective, selon les concepts d'illusion et de conscience critique. Les deux extrémités de cet axe sont représentées par les théories de Pascal et de Husserl. D'un côté, on retrouve l'absence de conscience critique qui s'illusionne en confondant l'image avec le réel. Cela correspond notamment aux critiques de l'imagination en tant que source de mensonge ou d'erreur telles que formulées par Pascal. De l'autre, se situe le sujet parfaitement conscient de l'écart entre l'image et le réel et qui utilise volontiers l'imagination pour critiquer le réel ou encore produire des variations imaginatives. Ricœur voit l'aboutissement de cette approche dans la théorie husserlienne de la réduction transcendantale.

La principale difficulté de ces différentes théories tient, pour Ricœur, à ce qui constitue leur fondement même, à savoir un certain privilège non questionné des modèles de la perception et de l'image. La question fondamentale pour ces théories demeure toujours de savoir quel est le lien entre la perception et l'image et comment s'opère le passage de l'une à l'autre. Le problème central est que les différentes tentatives d'explication des rapports entre perception et image présupposent ou débouchent généralement sur des conceptions mentalistes de l'esprit que Ricœur juge irrecevables à la lumière des critiques de Frege, Ryle et Wittgenstein contre ces théories. À la suite de ces auteurs, Ricœur rejette expressément la thèse selon laquelle « l'image serait d'abord

et par essence une "scène" déployée sur quelque "théâtre" mental devant le regard d'un "spectateur" intérieur⁶² ». Il refuse également la fausse évidence selon laquelle ces images mentales, dérivant de nos perceptions, serviraient de matériaux de base à la construction de nos concepts, dans un processus obscur d'association et d'abstraction que Ricœur compare à une « alchimie mentale »⁶³.

C'est pour cette raison que Ricœur nous invite à dépasser les théories traditionnelles de l'imagination en reconnaissant plutôt une primauté au langage sur l'image et, dès lors, en pensant l'imagination selon le modèle du langage⁶⁴. C'est un tel renversement dans nos conceptions que Ricœur souhaitait instaurer à l'époque de *La métaphore vive*. Aussi terminait-il son article de 1972 sur « La métaphore et le problème central de l'herméneutique » en demandant :

« Ne sommes-nous pas prêts à reconnaître dans le pouvoir de l'imagination, non plus la faculté de tirer des "images" de notre expérience sensorielle, mais la capacité de laisser de nouveaux mondes façonner la compréhension de nous-mêmes? Ce pouvoir ne serait pas porté par des images, mais par des significations émergentes dans notre langage. L'imagination, dès lors, serait enfin traitée comme une dimension du langage. De cette manière, un nouveau lien apparaîtrait : entre métaphore et imagination⁶⁵ ».

D'un point de vue herméneutique, ce changement de perspective n'est pas un choix arbitraire. Bien au contraire, il s'inscrit de façon parfaitement cohérente dans la continuité des thèses fondamentales de l'herméneutique sur notre appartenance essentielle au langage. L'insistance de l'herméneutique sur notre appartenance au langage et sur la médiation langagière, partout à l'œuvre dans notre expérience, ne saurait faire exception concernant le champ de la perception et de l'imagination. Au contraire, c'est toujours

⁶² TA, p. 241.

⁶³ Cf. TA, p. 241.

⁶⁴ Sur ce point, voir l'étude de Richard Kearney « *Between Imagination and Language* » dans son livre *On Paul Ricœur : The Owl of Minerva*, Burlington, Ashgate Publishing, 2004, pp. 35-58.

⁶⁵ ÉC2, p. 122.

déjà dans l'horizon ouvert par le langage que nous percevons des choses, que nous observons des images et que nous imaginons des possibles. La puissance créatrice de l'imagination à dégager des possibilités de sens doit donc d'abord s'expliquer à partir du langage et, plus précisément, à partir du phénomène de l'innovation sémantique que nous avons vu à l'œuvre dans la métaphore, le poème et le récit. Ricœur trouve ainsi dans la réflexion sur la métaphore le point de départ d'une conception herméneutique de l'imagination, dans la mesure où la métaphore découvre du sens en faisant surgir de nouvelles ressemblances. Ricœur peut désormais définir l'imagination de la façon suivante :

« L'imagination est l'aperception, la vue soudaine, d'une nouvelle pertinence prédicative, à savoir une manière de construire la pertinence dans l'impertinence. On pourrait parler ici d'*assimilation prédicative*, afin de souligner que la ressemblance est elle-même un procès, homogène au procès prédicatif lui-même. Aucun emprunt n'est donc fait à la vieille association des idées en tant qu'attraction mécanique entre des atomes mentaux. Imaginer, c'est d'abord restructurer des champs sémantiques. C'est, selon une expression de Wittgenstein dans les *Investigations philosophiques*, voir-comme...⁶⁶ »

En tant que processus langagier, l'imagination bouleverse et restructure les champs sémantiques, fait surgir des ressemblances et de nouvelles pertinences sémantiques et, ce faisant, propose de nouvelles façons de comprendre, de penser ou de voir les choses.

La conception herméneutique de l'imagination ici esquissée trouve son fondement dans la métaphoricité essentielle du langage telle que décrite par Gadamer. L'imagination est l'art de créer et de découvrir des ressemblances à travers les différences, ainsi que de nouvelles pertinences sémantiques à travers l'impertinence. Ricœur renvoie lui-même directement à la conception gadamérienne de la métaphoricité pour éclairer sa propre théorie. Ainsi, dans « Imagination et métaphore », on peut lire :

⁶⁶ TA, p. 243 (Ricœur souligne).

« L'aperception du semblable consiste à voir le même en dépit de ..., et à travers le différent, à saisir la proximité dans la distance. Cette tension entre identité et différence caractérise la structure logique de la ressemblance. L'imagination, dès lors, est *l'aptitude* à produire de nouveaux genres logiques par assimilation, et à les produire non pas au-dessus des différences, comme dans le concept, mais *dans* et *par* les différences. L'imagination est ce stade dans la production des genres où la parenté logique n'a pas atteint le niveau de la paix conceptuelle, mais reste prise dans la guerre entre distance et proximité. En ce sens, nous pouvons parler, avec Gadamer, de la métaphoricité fondamentale de la pensée, dans la mesure où la figure du discours que nous appelons métaphore nous permet de jeter un regard sur le procédé général par lequel nous produisons des concepts⁶⁷ ».

La métaphoricité essentielle du langage constitue effectivement la puissance créatrice du langage par laquelle quelque chose se présente à nous *comme* quelque chose. Elle désigne cette capacité du langage à dégager de nouveaux horizons de compréhension en saisissant des ressemblances. C'est en créant de nouvelles expressions, de nouvelles formules et de nouveaux concepts que la métaphoricité essentielle accomplit sa tâche première qui est de fournir un langage permettant à l'expérience de se dire.

La conception herméneutique de l'imagination, qui se dessine dans les travaux de Gadamer et Ricœur, propose une transformation et un renouvellement de la théorie kantienne du schématisme. Le « voir-comme », qui ressort de la métaphoricité essentielle du langage, n'est rien d'autre qu'une nouvelle façon de penser le schème à partir de la dimension langagière. La question est d'ailleurs expressément abordée par Gadamer dans le texte « L'intuition et le visible » (1980) dans lequel il critique l'abstraction qui se cache derrière notre concept philosophique d'intuition (*Anschauung*)⁶⁸. L'intention de Gadamer est essentiellement de mettre en lumière l'intérêt du concept d'intuition dans le contexte d'une théorie de l'art et de la littérature, en nous rappelant que l'intuition

⁶⁷ *Op. cit.*, version pdf du Fonds Ricœur, pp. 6-7 (Ricœur souligne); passage repris dans « *The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling* », *op. cit.*, pp. 148-9.

⁶⁸ Cf. AC2, pp. 151-168; GW8, pp. 189-205.

dépasse le cadre étroit de la perception sensible pour s'étendre à l'imagination comme intuition et représentation d'un objet même en son absence⁶⁹. De plus, soutient Gadamer, l'opposition d'inspiration platonicienne entre intuition sensible et intuition intellectuelle n'est pas pertinente dans la description de l'expérience de l'art⁷⁰. En fait, c'est notre concept même d'intuition qu'il faut revoir :

« En réalité, l'"intuition" est, en tant qu'immédiateté de ce qui est donné aux sens ou à l'esprit (que Husserl désigne comme présence en personne ou, plus précisément, remplissement intuitif de l'intention), un pur concept-limite, une abstraction des médiations dans lesquelles se réalise l'orientation humaine dans le monde⁷¹ ».

La tâche s'impose donc de repenser l'intuition à partir des médiations qui la constituent, plus particulièrement à partir de la dimension langagière qui forme la médiation la plus fondamentale. Cela signifie essentiellement que l'intuition surgit toujours dans l'horizon ouvert par le langage. Gadamer trouve une confirmation de cette thèse chez Aristote, quand le Stagirite note que lorsque nous apercevons un homme devant nous, nous ne voyons pas d'abord une simple forme blanche que nous reconnaissons ensuite comme la silhouette d'un individu. C'est bien un homme que nous percevons. Autrement dit, l'intuition est toujours déjà imprégnée de notre langage et de notre conceptualité. Dans l'intuition elle-même, la chose se présente toujours déjà à nous *comme* étant telle ou telle chose. Gadamer en conclut : « L'homme vit dans le *logos* et le *logos*, le caractère langagier de l'être-au-monde, a pour vocation de rendre quelque chose visible (*anschaulich*), de telle manière que l'autre le voie⁷² ». En d'autres termes, c'est dans

⁶⁹ Cf. AC2, p. 152; GW8, pp. 189-90.

⁷⁰ Cf. AC2, p. 154; GW8, p. 191.

⁷¹ AC2, p. 154. Nous traduisons : « *In Wahrheit ist "Anschauung" als die Unmittelbarkeit des sinnlich oder geistig Gegebenseins (die Husserl leibhaftige Gegebenheit bzw. anschauliche Erfüllung der Intention nennen würde) ein reiner Grenzbegriff, eine Abstraktion von den Vermittlungen, in denen sich die menschliche Weltorientierung vollzieht.* » GW8, p. 191.

⁷² AC2, p. 155; GW8, p. 192.

l'élément langagier que la chose dont nous avons l'intuition se présente à nous et s'impose à nous dans sa visibilité (*Anschaulichkeit*).

Gadamer en tire des conséquences importantes. Tout d'abord, sa brève analyse lui permet de dépasser les oppositions abstraites entre le sensible et l'intelligible, de même qu'entre l'intuition et le concept, qui ont été une source importante d'aporées philosophiques⁷³. Dès lors, une nouvelle intelligence du concept d'intuition se trouve dégagée. Comme l'affirme Gadamer :

« Ainsi est véritablement dépassée l'opposition abstraite de l'intuition sensible et de l'intuition intellectuelle, plus précisément celle de l'intuition et du concept, ce qui peut nous aider à libérer l'"intuition" et le "visible" (*anschaulich*) de leur assujettissement exclusif à la connaissance théorique et à l'expérience scientifique, et à faire reconnaître leur fonction dans le domaine de l'esthétique et de la théorie de l'art⁷⁴ ».

Ce faisant, le concept d'intuition cesse d'être compris selon le modèle empiriste de la pure expérience sensible. Ce modèle ne permet pas d'éclairer l'expérience de l'art, pas plus que le modèle contraire, et tout aussi abstrait, de la connaissance purement conceptuelle. L'exemple d'Aristote indique que toute perception implique un travail de distinction ou de discernement constitutif de l'intuition elle-même s'effectuant dans l'horizon du langage. C'est ainsi que dans l'intuition elle-même des choses deviennent visibles et se présentent à nous. Selon Gadamer, c'est en reconnaissant cette distinction et les médiations impliquées que nous pouvons penser l'intuition dans l'expérience de l'art :

⁷³ En un sens, Gadamer est précédé sur cette voie par les critiques de Johann Georg Hamann qui avait déjà remis en question les oppositions fondamentales de la philosophie kantienne en insistant sur le statut particulier du langage. Ainsi peut-on lire dans sa « Métacritique du purisme de la raison pure » (1784) : « Les mots ont donc une faculté *esthétique* et *logique*. Comme objets visibles et audibles, eux et leurs éléments appartiennent à la *sensibilité* et à l'*intuition*, mais selon l'esprit de leur *emploi* et de leur *signification*, à l'*entendement* et à la *conceptualisation*. Par conséquent, les mots sont aussi bien des *intuitions* empiriques pures que des *concepts* empiriques purs : *empiriques* parce que l'impression de la vue ou de l'ouïe a des effets grâce à eux; *pures*, dans la mesure où leur signification n'est déterminée par rien de ce qui appartient à ces sensations ». J.G. Hamann. *Aesthetica in nuce et autres textes*, Paris, Vrin, 2001, p. 154 (Hamann souligne). Sur cette question, voir Cristina Lafont. *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, Cambridge/London, The MIT Press, 1999, pp. 5-12.

⁷⁴ AC2, p. 155; GW8, p. 192.

« Ce n'est pas sur l'immédiateté de la donnée (*Gegebenheit*) sensible mais, au contraire, sur le processus de formation de l'intuition et sur l'intuition qui en procède, cette "représentation de l'imagination", que reposent tous les arts. L'expression qui conviendrait à l'objet d'une esthétique qui veut être une théorie de l'art serait celle de *cognitio imaginativa*⁷⁵ ».

La conception gadamérienne de l'imagination qui en découle ne s'enracine donc pas dans le modèle de la pure perception sensible, mais dans un concept d'intuition redéfini à partir de l'appartenance fondamentale au langage.

C'est en insistant sur le rôle fondamental de l'élément langagier que la conception gadamérienne de l'imagination refonde la conception kantienne du schématisme. Chez Gadamer, la fonction du schème est remplie par la métaphoricité essentielle du langage. C'est ce qu'a bien noté Guy Deniau, dans *Cognitio Imaginativa. La phénoménologie herméneutique de Gadamer*, quand il analyse la façon dont Gadamer réussit à dépasser l'opposition abstraite de l'intuition et du concept. Comme l'explique Deniau, la métaphoricité essentielle est plus originaire que tout procédé de subsomption logique, qui ramène des intuitions sensibles particulières sous un concept général :

« Tant que l'acte de parler est compris comme la subsomption monotone d'un donné sous la généralité d'un concept, il se meut dans un ordre préétabli d'essences, et c'est alors la nouveauté de la chose même visée qui demeure incompréhensible. Or parler, c'est justement être tendu vers ce qui est à dire, et ce déploiement de la parole est celui d'une "formation naturelle du concept" qui bouscule et va au-delà de cet ordre établi de l'essence, pour faire "ressortir" et rendre visible ce qui n'est pas encore dit. Dès lors, l'intuition vers laquelle est tendue la parole excède la subsomption logique qui apparaît plutôt elle-même comme un résultat de cette conceptualisation naturelle accompagnant le langage. [...] Dans le procédé métaphorique, il n'y a pas de rapport *vertical* de subsomption de l'espèce au genre, mais un rapport *horizontal* qui fait naître l'intuition de la chose en la faisant ressortir du procédé même⁷⁶ ».

⁷⁵ AC2, pp. 155-6; GW8, p. 192.

⁷⁶ Guy Deniau. *Cognitio imaginativa. La phénoménologie herméneutique de Gadamer*, Bruxelles, Ousia, 2002, pp. 416-7 (Deniau souligne).

La métaphoricité essentielle ne se laisse donc jamais réduire à une simple opération de subsomption. Elle est également plus originaire que le procédé contraire de la subsomption, à savoir l'induction. Pas plus qu'elle ne procède d'un concept général établi pour ensuite subsumer sous lui des intuitions particulières, elle ne part pas non plus d'intuitions particulières pour en abstraire un concept. De ce point de vue, souligne Deniau, la subsomption et l'induction sont « deux façons, étroitement solidaires l'une de l'autre, d'ignorer l'originarité du rapport interprétatif au monde⁷⁷ ». Ce qui est premier, c'est cette métaphoricité essentielle en tant que procédé « horizontal », qui permet à la chose de se dire et de se présenter à nous en langage.

La théorie herméneutique de l'imagination repose donc sur cette métaphoricité essentielle du langage. C'est dans cette même direction que s'inscrivent les réflexions de Ricœur sur l'imagination proposant une redéfinition du schématisme kantien. Cette volonté de repenser le schématisme à partir de la métaphoricité essentielle est attestée par Ricœur à plusieurs reprises dans ses grandes études sur la puissance créatrice du langage comme *La métaphore vive* et *Temps et récit*, ainsi que dans des articles déjà cités comme « La métaphore et le problème central de l'herméneutique », « Imagination et métaphore », « *The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling* » et « L'imagination dans le discours et dans l'action ». Dans ce dernier texte, Ricœur expose clairement le changement qu'une théorie herméneutique de l'imagination cherche à opérer par rapport à la théorie kantienne, en introduisant l'imagination productrice dans le champ du langage :

« Le schématisme, disait Kant, est une méthode pour donner une image à un concept. Et encore, le schématisme est une règle pour produire des images. [...] En quel sens

⁷⁷ *Ibid.*, p. 417.

l'imagination est-elle une méthode plutôt qu'un contenu? En ceci qu'elle est l'opération même de *saisir le semblable*, en procédant à l'assimilation prédicative qui répond au choc sémantique initial. Soudain nous voyons-comme [...]. En bref, le travail de l'imagination est de *schématiser l'attribution métaphorique*. Comme le schème kantien, elle donne une image à une signification émergente⁷⁸ ».

Selon l'explication de Ricœur dans *La métaphore vive*, le voir-comme qui ressort de la tension métaphorique joue un rôle parfaitement analogue à celui du schème dans la théorie kantienne qui met en relation l'intuition et le concept⁷⁹. À travers le procédé métaphorique d'innovation sémantique se trouvent libérées des façons inédites d'envisager la chose. La chose visée acquiert une visibilité nouvelle grâce à la lumière que lui confère le sens déployé par la métaphore vive.

La métaphore constitue le modèle par excellence pour repenser le schème dans le champ du langage, mais cette fonction ne lui appartient pas exclusivement. Les travaux de Ricœur font justement valoir que la mise en récit peut également être comprise comme une forme de schématisation, dans la mesure où elle est produite par l'imagination. Comme on peut le lire dans l'avant-propos de *Temps et récit* :

« Celle-ci [l'imagination productrice] consiste à *schématiser* l'opération synthétique, à *figurer* l'assimilation prédicative d'où résulte l'innovation sémantique. L'imagination productrice à l'œuvre dans le procès métaphorique est ainsi la compétence à produire de nouvelles espèces logiques par assimilation prédicative, en dépit de la résistance des catégorisations usuelles du langage. Or, l'intrigue d'un récit est comparable à cette assimilation prédicative : elle "prend ensemble" et intègre dans une histoire entière et complète les événements multiples et dispersés et ainsi schématise la signification intelligible qui s'attache au récit pris comme un tout⁸⁰ ».

Le schématisation opère donc aussi bien dans la métaphore que dans le récit. En fait, il s'étend aussi loin que le champ de l'imagination productrice. Le propre de l'imagination productrice est, conformément à l'analyse qui a été faite de la puissance créatrice du

⁷⁸ TA, p. 243-4 (nous soulignons).

⁷⁹ Cf. MV, p. 270.

⁸⁰ TR1, p. 10.

langage, de reposer sur une *epochè*. L'imagination n'est pas une perception de la réalité contingente, elle n'en est pas non plus une simple forme atténuée. Le champ de l'imagination s'ouvre à partir de l'*epochè*, qui interrompt la référence directe à la réalité contingente qui nous entoure. C'est ce qui pousse Ricœur, dans « Imagination et métaphore », à définir l'imagination elle-même comme *epochè* :

« Ma thèse, dès lors, est que c'est la fonction la plus ultime de l'imagination de donner une dimension concrète à l'*epochè* caractéristique de la référence brisée. L'imagination ne se borne pas à *schématiser* l'assimilation prédicative entre des termes par sa vision synthétique des ressemblances ni à figurer le sens à la faveur du déploiement d'images excitées et contrôlées par le processus cognitif. Elle contribue en outre concrètement à l'*epoché* de la référence ordinaire et à la *projection* de nouvelles manières de redécrire le monde. En un sens toute *epoché* est l'œuvre de l'imagination. L'imagination c'est l'*epoché*.⁸¹ »

L'imagination désigne précisément cette capacité de prendre une distance par rapport à la réalité pour la figurer autrement, la « redécrire » et dégager ses possibilités de sens. Ainsi, la pensée herméneutique établit-elle une corrélation entre l'imagination et la puissance créatrice du langage. Les deux doivent être pensées conjointement. D'une part, l'*epochè* de l'imagination ouvre l'univers de la création poétique et de la fiction qui, pour Gadamer et Ricœur, possède néanmoins une portée cognitive et référentielle, voire une portée ontologique redoublée en ce qu'elle confère un surcroît d'être (*Seinszuwachs*) à ce qu'elle donne à penser. L'interruption de la référence directe libère une référence de second degré, en proposant d'autres façons d'envisager la réalité, des modes inédits de présentation, de nouvelles ressemblances et possibilités de sens. D'autre part, l'*epochè* mise en œuvre par l'imagination trouve son origine dans le langage. De fait, c'est à partir de l'horizon langagier, que l'imagination explore des possibles et permet le surgissement

⁸¹ *Op. cit.*, version pdf du Fonds Ricœur, p. 10 (Ricœur souligne); passage repris dans « *The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling* », *op. cit.*, p. 154. Sur cette thèse de Ricœur, voir le commentaire de J. Evans : *op. cit.*, pp. 120-124.

de l'inédit. Comme l'affirme Richard Kearney : « *A poetic imagination is one that creates meaning by responding to the desire of being to be expressed. It is a Janus facing in two directions at once – back to the being that is revealed and forward to the language that is revealing*⁸² ». Ainsi, l'herméneutique situe l'imagination au point de rencontre de l'être et du langage. De ce point de vue, souligne Kearney, l'innovation sémantique constitue un « événement ontologique » (*an ontological event*)⁸³. Après avoir examiné la façon spécifique dont le langage de l'imagination se réfère à l'être, à travers le poème et le récit, il nous faut maintenant étudier plus en détail comment le langage en général nous permet de dire notre expérience du monde et possède une portée ontologique essentielle.

⁸² *Op. cit.*, p. 41.

⁸³ Kearney écrit : « *The poetic imagination liberates the reader into a free space of possibility, suspending the reference to the immediate world of perception (both the author's and the reader's) and thereby disclosing new ways of being in the world. The function of semantic innovation – which is most proper to imagination – is therefore, in its most fundamental sense, an ontological event. The innovative power of linguistic imagination is not some "decorative excess or effusion of subjectivity, but the capacity of language to open up new worlds"* ». *Ibid.*, p. 41 (Kearney souligne).

Chapitre 5

La portée ontologique du langage

L'insistance sur la portée ontologique du langage est une caractéristique essentielle à la conception herméneutique du langage. De fait, les réflexions de Gadamer et Ricœur se rejoignent sur la thèse fondamentale selon laquelle la dimension référentielle constitue une détermination primordiale du langage. Pour le dire expressément, *le langage se définit par sa capacité de dire ce qui est*. Mais, une fois de plus, les approches des deux herméneutes ne se confondent pas parfaitement et semblent même s'opposer sur certains points. C'est que nos deux auteurs abordent la question dans des perspectives bien différentes : alors que Gadamer poursuit la voie ouverte par Heidegger dans l'affirmation du rapport fondamental entre l'être et le langage selon lequel le langage est la « maison de l'être », Ricœur emprunte plutôt sa « voie longue » qui l'oblige à poser la question ontologique suivant le détour par les approches plus objectivantes du langage et surtout par la linguistique structurale. Ces deux perspectives offrent des visions apparemment inconciliables des rapports entre l'être et le langage. Là où Gadamer soutient la proximité essentielle et fondamentale entre l'être et le langage, Ricœur semble plutôt partir d'un écart entre le langage et une réalité extra-linguistique qu'une analyse de la portée référentielle du langage permet seule de combler. Ce faisant, les approches de Gadamer et Ricœur ne s'avèrent-elles pas contradictoires? Conformément à notre orientation directrice, un examen plus détaillé des deux herméneutiques mettant en évidence le lien qui unit les thèses de Gadamer et Ricœur sur la question ontologique nous permettra cependant de dépasser l'apparente opposition. Nous verrons que les deux

approches s'enracinent dans la relation complexe entre l'être et le langage, qu'elles éclairent chacune à leur façon. Pour ce faire, nous devons d'abord étudier de quelle façon la question ontologique est posée par la philosophie herméneutique. Nous examinerons ensuite l'accord de fond de Gadamer et Ricœur sur la dimension langagière de notre expérience du monde. Nous proposerons, en terminant, une interprétation de la thèse fondamentale de Gadamer selon laquelle « l'être qui peut être compris est langage », que nous articulerons à la critique ricœurienne d'une hypostase du langage.

1) Herméneutique et ontologie

Avant d'examiner la portée référentielle du langage, il importe de s'interroger sur la façon dont une philosophie herméneutique pose la question de l'être en général. Dans « Existence et herméneutique » (1965), Ricœur voit deux possibilités : la « voie courte » d'une ontologie directe, empruntée par Heidegger, et la « voie longue » d'une ontologie davantage indirecte, voire fragmentaire, caractérisant sa propre approche. La voie courte, mise en œuvre dans *Être et temps*, prend la question ontologique pour point de départ, s'efforce de réanimer cette question en tant que question et dégage une interprétation de l'être à partir d'une analytique du *Dasein* et d'une réflexion sur la temporalité. L'herméneutique trouve alors un fondement dans les analyses ontologiques décrivant le comprendre non comme un simple mode de connaissance, mais plus radicalement encore comme un mode d'être. Le *Dasein* est un être de compréhension, il existe sous le mode de la compréhension. Mais cet enracinement de l'expérience herméneutique de la compréhension dans l'ontologie repose à son tour sur une herméneutique du *Dasein* (ou

de la facticité), c'est-à-dire sur une interprétation et une explicitation de l'être du *Dasein*. Ainsi, la question ontologique est-elle posée par Heidegger à l'intérieur du cercle herméneutique. Ontologie et herméneutique alors renvoient l'une à l'autre : l'ontologie éclaire le phénomène de la compréhension et inversement l'herméneutique du *Dasein* jette un éclairage sur l'être.

Dans « Existence et herméneutique », Ricœur formule des critiques importantes de cette approche. Sa principale critique met en doute « la possibilité de faire une ontologie directe, soustraite d'emblée à toute exigence méthodologique, soustraite par conséquent au cercle de l'interprétation dont elle fait elle-même la théorie¹ ». La tentative de Heidegger de réactiver de façon radicale la question ontologique implique selon Ricœur une rupture très nette avec les problèmes épistémologiques et méthodologiques qui occupaient la philosophie moderne de Descartes au néo-kantisme. Malgré la rupture, soutient Ricœur, la difficulté est que la question épistémologique revient aussitôt :

« Pour que le renversement du comprendre épistémologique à l'être comprenant soit possible, il faudrait que l'on puisse d'abord décrire directement – sans souci épistémologique préalable – l'être privilégié du *Dasein*, tel qu'en lui-même il est constitué, et retrouver ensuite la compréhension comme un de ces modes d'être² ».

Bien que l'ontologie de la compréhension soit, en un sens, plus originaire que le comprendre en tant que mode de connaissance, les analyses de Heidegger sont elles-mêmes soumises aux questions épistémologiques dans leur prétention à décrire et connaître adéquatement l'être du *Dasein*. Mais il ne s'agit pas d'une question concernant uniquement l'œuvre de Heidegger. Le cœur du litige est de déterminer les rapports possibles entre épistémologie et ontologie au sein de l'herméneutique contemporaine. Ricœur reproche à Heidegger d'avoir perdu de vue la question épistémologique ou

¹ CI, p. 10.

² CI, p. 14.

méthodologique de la compréhension comme mode de connaissance en mettant l'accent de façon exclusive sur la compréhension en tant que mode d'être. Le résultat est d'avoir creusé, au sein de la pensée herméneutique, un écart infranchissable entre une ontologie de la compréhension et une épistémologie de l'interprétation, entre la réflexion philosophique sur l'être et les préoccupations méthodologiques des sciences humaines.

Non content d'une telle approche, Ricœur se propose plutôt d'emprunter la voie longue qui offre une articulation différente entre épistémologie et ontologie. L'herméneutique de Ricœur poursuit la réflexion sur l'être, mais à travers un dialogue avec les différentes disciplines des sciences humaines. Par là, Ricœur renonce au rêve d'une ontologie directe ou séparée, de même qu'à celui d'une ontologie unifiée. L'ontologie sera plutôt décrite comme ce qui se dessine seulement à l'horizon, ce qui anime la marche sur la voie longue comme l'espoir d'une terre promise. Ricœur dessine les traits d'une ontologie brisée ou fragmentaire, qu'il cherche à reconstituer dans le dialogue avec les sciences humaines. Il s'agit d'une ontologie résolument herméneutique :

« C'est seulement dans un conflit des interprétations rivales que nous apercevons quelque chose de l'être interprété : une ontologie unifiée est aussi inaccessible à notre méthode qu'une ontologie séparée; c'est chaque fois chaque herméneutique qui découvre l'aspect de l'existence qui la fonde comme méthode³ ».

Une ontologie herméneutique se construit donc au cœur du conflit des interprétations, elle se meut dans le cercle herméneutique entre le travail d'interprétation et ce qui est interprété, entre les sciences humaines et l'interrogation philosophique, entre la préoccupation épistémologique et la question ontologique. Or, s'interroger sur l'être signifie nécessairement se tourner vers la question du langage, dès lors que « c'est

³ CI, p. 23. Sur la nature brisée et fragmentaire de l'ontologie ricœurienne, voir Johann Michel. « L'ontologie fragmentée », *Laval théologique et philosophique*, vol. 65, n° 3, 2009, pp. 479-487.

d'abord et toujours dans le langage que vient s'exprimer toute compréhension ontique ou ontologique⁴ ». Mais ce lien entre le langage et l'être, Ricœur ne le décrit pas directement. Conformément à son option pour la voie longue, il l'aborde notamment à travers un détour par la linguistique.

Il convient cependant de s'interroger sur la justesse de l'interprétation de Heidegger proposée par Ricœur. Sa critique s'avère dévastatrice pour le projet heideggérien, pour autant que l'on admette la validité de ses prémisses. Or, d'un point de vue exégétique, ces prémisses sont questionnables. Heidegger emprunte-t-il vraiment la « voie courte » telle que décrite par Ricœur? S'agit-il bel et bien d'une « ontologie directe »? Cela n'est pas certain. De fait, on peut d'abord faire valoir que la démarche d'*Être et temps* est beaucoup plus indirecte que ne semble l'admettre Ricœur. C'est que dans l'ouvrage de 1927, la question de l'être n'est posée que par le détour d'une analytique du *Dasein*. La réactivation de la question de l'être passe par une interrogation sur l'être que nous sommes. De plus, cette analytique du *Dasein* et le questionnement sur l'être en tant qu'être ne s'effectuent qu'à travers la tâche d'une destruction de l'histoire de l'ontologie et une lecture critique de la métaphysique occidentale en général. Enfin, loin de mettre entre parenthèses toute question de méthode, l'ouvrage commence au contraire par l'exposition d'une méthode phénoménologique de description⁵. Cette méthode est déterminée par l'objectif même de la recherche qui est de dégager le sens de l'être en tant qu'être. Selon Heidegger, seule une phénoménologie herméneutique est en mesure de décrire l'être de l'étant comme « ce qui, de prime abord et le plus souvent, ne se montre justement pas, ce qui, par rapport à ce qui se montre de prime abord et le plus

⁴ CI, p. 15.

⁵ Cf. Heidegger. *Être et temps*, (1927), §§ 5, 6 et 7.

souvent, est en retrait, mais qui en même temps appartient essentiellement, en lui procurant sens et fondement, à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent⁶ ». La question de la légitimité, au plan épistémologique, de la réflexion de Heidegger sur l'ontologie doit tenir compte de ces remarques méthodologiques.

En contrepartie, Ricœur souligne à juste titre l'absence, dans le contexte d'*Être et temps*, d'un dialogue effectif entre l'approche phénoménologique privilégiée et les différentes disciplines des sciences humaines telles que la psychologie, l'anthropologie, la sociologie ou la linguistique⁷. Toutefois, il faut noter que cette rupture découle précisément de choix méthodologiques, d'une « *époque* » phénoménologique (que l'on peut toujours questionner), visant à assurer une description rigoureuse du phénomène visé⁸. Le projet ontologique de Heidegger d'une description de l'être en tant qu'être implique une mise entre parenthèses des sciences ontiques précisément en ce qu'elles portent sur l'étant et non sur l'être. Bien que Heidegger souhaite effectivement libérer la philosophie de sa fixation sur les questionnements de nature purement épistémologique, il est difficile d'admettre avec Ricœur qu'il met systématiquement de côté toute question de méthode au profit d'une ontologie directe et, par conséquent, qu'il ne saurait défendre la légitimité (au plan épistémologique) de ses descriptions de l'être (ontologie). La phénoménologie herméneutique de Heidegger n'échappe pas au cercle herméneutique entre épistémologie et ontologie. Au contraire, l'auteur d'*Être et temps* est bien conscient de ce cercle constitutif de l'approche herméneutique. On le voit clairement exprimé au §61 :

⁶ Heidegger. *Être et temps*, (1927), trad. E. Martineau, Authentica, 1985, § 7, p. 47 [35].

⁷ Ce jugement ne pourrait cependant pas s'appliquer à l'ensemble de l'œuvre de Heidegger. Ses cours témoignent, entre autres, de son souci d'un tel dialogue critique avec les sciences humaines et naturelles.

⁸ Cf. Heidegger. *Être et temps*, (1927), §§ 9-10.

« Toute méthode véritable se fonde dans un regard préalable adéquat sur la constitution fondamentale de l'"objet", ou du domaine d'objets à ouvrir. Par suite, toute méditation méthodique véritable – qu'il convient de bien distinguer de vides explications techniques – apporte en même temps une révélation sur le mode d'être de l'étant thématique.⁹ »

L'approche herméneutique de Heidegger exige que les analyses d'*Être et temps* et leurs descriptions phénoménologiques soient jugées selon la richesse de l'éclairage apporté par l'ensemble de l'ouvrage sur la question ontologique et sur l'être du *Dasein*.

Par ailleurs, il faut bien reconnaître que la démarche de Ricœur doit elle aussi s'inscrire dans un cercle herméneutique. Il convient alors de se demander si la voie longue peut effectivement se limiter à situer le questionnement ontologique à l'horizon, comme une terre promise, et si elle ne doit pas plutôt constamment présupposer une certaine compréhension de l'être. À cet égard, l'article de 1975, intitulé « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl... », est particulièrement symptomatique. Dix ans après « Existence et herméneutique », Ricœur revient sur les rapports entre l'herméneutique et la phénoménologie pour en offrir une lecture bien différente, insistant cette fois sur ce qui rapproche et distingue les herméneutiques de Heidegger, Gadamer et la sienne par rapport au projet phénoménologique de Husserl. Un fait important à noter est que l'opposition fondamentale entre voie courte et voie longue n'apparaît plus. Cela ne saurait évidemment être interprété comme une réorientation du projet herméneutique de Ricœur, dont les travaux ultérieurs témoignent qu'il a bel et bien poursuivi sa « voie longue » jusqu'à la fin. Néanmoins, il importe de noter que l'opposition entre voie courte et voie longue sera remplacée au cours des années 70 par la dialectique entre appartenance et distanciation. Dans ce contexte, Heidegger et Gadamer sont davantage perçus comme des alliés quant à l'affirmation de notre appartenance

⁹ *Ibid.*, § 61, p. 217 [303].

essentielle à l'histoire, au langage et à l'être. La contribution originale de Ricœur sera plutôt d'insister sur le moment complémentaire de la distanciation et d'ajouter une « précision analytique¹⁰ » à leurs thèses fondamentales.

Ce changement de perspective met au jour une certaine ambivalence de l'herméneutique ricœurienne sur la question ontologique. De fait, sa position est déchirée entre, d'une part, la tendance à constamment repousser la réflexion sur l'être à l'horizon de ses recherches herméneutiques sur le langage et sur le soi et, d'autre part, la disposition à présupposer des acquis venant des analyses phénoménologiques de Heidegger quant à l'ontologisation de la compréhension et à la description de notre être-au-monde. Cette ambivalence se répète dans la question des rapports entre l'être et le langage. D'une part, Ricœur s'accorde avec les grandes thèses de Heidegger et Gadamer sur notre appartenance fondamentale au langage et à l'être, en reconnaissant le lien indissociable qui les unit. Mais, d'autre part, son débat avec la linguistique structurale et la philosophie analytique du langage le force à poser le problème selon des présupposés complètement différents. Dans ce contexte, le point de départ n'est plus l'unité de l'être et du langage, mais plutôt l'écart entre le langage et une réalité extra-linguistique. L'enjeu est alors de déterminer si et comment, de l'intérieur du langage, nous pouvons nous référer à une réalité extérieure au langage. Ainsi, dans sa discussion avec la linguistique structurale, la question que pose Ricœur est celle de savoir si nous sommes vraiment enfermés dans le système clos de la langue, ou s'il n'est pas au contraire possible de faire référence à une réalité qui lui est extérieure. Ricœur cherche alors à démontrer, par le détour jugé nécessaire de la linguistique, ce que, par ailleurs, il semble admettre d'emblée avec Heidegger et Gadamer.

¹⁰ TA, p. 39.

L'équivoque ne peut être dépassée que si la relation dialectique entre appartenance et distanciation l'emporte sur l'opposition tranchée entre voie courte et voie longue. De fait, seule cette dialectique permet d'articuler de façon satisfaisante les thèses ontologiques fondamentales que Ricœur partage avec Heidegger et Gadamer et le souci épistémologique de son herméneutique de poursuivre le dialogue avec les sciences humaines en général et les objectivations du langage en particulier. Elle permet de reconnaître une primauté à l'appartenance sur toute mise à distance parfaitement objectivante de ce à quoi nous appartenons fondamentalement, tout en sauvegardant un moment de distanciation relative au sein de cette appartenance. Par cette dialectique, nous pouvons conjuguer l'appartenance au langage et à l'être, mise au jour par la phénoménologie herméneutique, avec la possibilité d'une objectivation limitée du langage et de la référence à l'être. Suivant ce modèle, toute interrogation sur le langage et sa portée ontologique ne surgit que sur le fond d'une appartenance préalable et essentielle au langage et à l'être eux-mêmes dont tout locuteur a d'emblée une précompréhension qui peut être explicitée. Cette précompréhension peut ensuite être éclairée et analysée à travers un effort méthodique d'abstraction par rapport à notre vécu primordial grâce auquel une certaine objectivation du langage et de son rapport à l'être est possible. Ce faisant, notre compréhension du langage et de sa portée référentielle peut, conformément au souhait de Ricœur, recevoir une « précision analytique » qu'elle n'avait pas encore atteinte chez Heidegger et Gadamer. Elle peut également entraîner une révision de nos précompréhensions. Il devient ainsi possible de chercher à élucider la relation fondamentale entre le langage et l'être en interrogeant nos objectivations du langage.

Mais ce moment de distanciation ne doit jamais être absolutisé, il doit au contraire toujours se rapporter et se mettre à l'épreuve de l'appartenance qui le précède et le fonde.

En privilégiant la dialectique entre appartenance et distanciation à l'opposition entre voie courte et voie longue, les débats de Ricœur avec la linguistique structurale s'accordent beaucoup mieux avec les thèses herméneutiques qui fondent sa solidarité avec Heidegger et Gadamer. L'ontologie n'est pas seulement à l'horizon du dialogue avec l'approche structurale, elle est déjà présumée et motive toute la démarche de Ricœur. L'horizon se trouve en effet nécessairement au fondement des recherches effectuées. Par exemple, l'investigation menée dans « La structure, le mot, l'événement » (1967) est, selon Ricœur, « mue et guidée par une conviction, à savoir que l'essentiel du langage commence au-delà de la clôture des signes¹¹ ». Il ne s'agit pas simplement d'une découverte en cours de route ou de la conclusion d'un travail, mais d'une conviction préalable sur la véhémence ontologique du langage qui fonde et aiguillonne toute sa recherche. Cette conviction s'enracine dans notre expérience fondamentale du langage comme du lieu de surgissement du dire que Ricœur décrit comme « le mystère même du langage¹² », c'est-à-dire comme ce qui suscite la réflexion philosophique et qui donne à penser.

C'est dans cette perspective que Ricœur refuse d'absolutiser la conception du langage développée au sein de la linguistique structurale. La mise entre parenthèses du sujet parlant et de la référence au monde, souligne Ricœur, découle de choix méthodologiques qui donnent à la linguistique structurale son objet. En contrepartie, la tâche d'une philosophie herméneutique est de reconquérir ces deux dimensions

¹¹ CI, p. 96.

¹² CI, p. 97.

constitutives de la vie du langage¹³. La conception herméneutique du langage réintègre ce qui a été exclu dans l'effort de distanciation, pour revenir à notre expérience première d'appartenance au langage. En ce sens, elle accorde une place importante au dire qui anime le langage comme le lieu de création de nouveaux énoncés et de nouveaux discours par un sujet parlant. À la différence de la linguistique structurale qui privilégie la synchronie, l'herméneutique met à l'avant-plan la dimension historique du langage en soulignant son rôle central dans la production de la culture et le développement des civilisations. Ce qu'il s'agit surtout de retrouver, c'est :

« [...] l'intention première du langage, qui est de dire quelque chose sur quelque chose; cette intention, le locuteur et l'auditeur la comprennent immédiatement. Pour eux le langage vise quelque chose, ou plus exactement il a une double visée : une visée idéale (dire quelque chose) et une référence réelle (dire sur quelque chose). Dans ce mouvement, le langage franchit deux seuils : le seuil de l'idéalité du sens et, au-delà de ce sens, le seuil de la référence. À travers ce double seuil et à la faveur de ce mouvement de transcendance, le langage *veut dire*; il a prise sur la réalité et exprime la prise de la réalité sur la pensée¹⁴ ».

Contrairement au système clos de la langue, considéré en lui-même comme objet de la science linguistique, le discours renvoie d'emblée à une réalité qu'il cherche à porter au langage. Le discours dit quelque chose *sur* quelque chose ou *à propos de* quelque chose. Il bénéficie donc d'une capacité essentielle de se référer au monde et d'articuler l'expérience que nous en faisons. Mais comment penser exactement ce rapport?

2) Langage et expérience

Gadamer et Ricœur partagent la thèse fondamentale selon laquelle le langage joue un rôle central dans notre expérience de l'être. Gadamer décrit notre expérience comme

¹³ Cf. CI, pp. 84-85; « Philosophie et langage », 1978, pp. 453-4.

¹⁴ CI, pp. 84-85 (Ricœur souligne).

survenant dans l'élément langagier (*Sprachlichkeit*) ou dans l'horizon du langage (*Sprachhorizont*). Pour sa part, Ricœur parle volontiers d'une médiation langagière constitutive de notre expérience. Dans les deux cas, il s'agit de souligner le rôle essentiel du langage dans nos expériences de compréhension et dans l'articulation du sens de ce qui est compris. Le langage n'est pas qu'un vêtement qui viendrait recouvrir une expérience nue, il est au contraire constitutif de notre expérience effective et rend la compréhension possible. *Ainsi, d'un point de vue herméneutique, langage et expérience sont corrélatifs, c'est-à-dire que notre langage renvoie à nos expériences du monde et que nos expériences trouvent un mode de présentation privilégié dans le langage.* Cette thèse forme ce que nous avons appelé précédemment un « accord de fond » entre les deux œuvres¹⁵.

Il importe de souligner que la théorie herméneutique porte, chez nos deux auteurs, sur la *relation* entre langage et expérience. Il s'agit d'une thèse sur leur corrélation, ou plus précisément sur ce qui à la fois distingue et réunit langage et expérience. L'herméneutique nous met en garde contre un oubli de la condition langagière de toute expérience. En revanche, elle n'entend pas réduire la dimension de l'expérience à celle du langage, de sorte que la philosophie pourrait se limiter à une analyse du langage. L'herméneutique ne confond pas langage et expérience, mais cherche plutôt à mettre en lumière leur *unité spéculative*. L'expérience n'est pas le langage en lui-même, mais toute expérience jouit d'une dicibilité de principe. L'expérience peut être mise en langage, elle peut être dite. Plus encore, soutient Ricœur, « elle demande à être dite¹⁶ », c'est-à-dire qu'elle trouve dans le langage un milieu où son sens peut se déployer : « La porter au

¹⁵ Cf. *supra*, chapitre 2, section 3.

¹⁶ TA, p. 62.

langage, ce n'est pas la changer en autre chose, mais, en l'articulant et en la développant, la faire devenir elle-même¹⁷ ».

Nous retrouvons très précisément la même idée dans la troisième partie de *Vérité et méthode*. La déclaration de Ricœur peut en fait être lue comme une paraphrase de la thèse de Gadamer selon laquelle le langage est le mode de présentation par excellence des objets de notre expérience. De fait, Gadamer défend l'idée que la mise en langage de notre expérience la fait devenir elle-même, c'est-à-dire qu'elle permet à la chose de se présenter en elle-même à la pensée et non sous un déguisement qui la recouvrirait :

« Trouver expression ne signifie pas recevoir une deuxième existence. L'aspect sous lequel une chose se présente fait au contraire partie de son être propre. Il s'agit donc, pour tout ce qui est langage, d'une *unité spéculative* en soi, d'une distinction qu'il porte en lui-même entre, d'une part, être, de l'autre, se présenter, distinction qui pourtant n'en est précisément pas une¹⁸ ».

La compréhension est fondamentalement langagière. Toute compréhension est recherche d'un langage correspondant à notre expérience, elle cherche à dire ce qui est. À cet égard, toute compréhension peut être définie, aux yeux de Gadamer, comme une recherche du mot juste, de la parole permettant à l'expérience de se dire :

« L'expérience ne commence pas par être dépourvue de mots pour devenir ensuite objet de réflexion en vertu d'une dénomination ultérieure, comme, par exemple, dans la subsumption sous la généralité du mot. Il appartient au contraire à l'expérience même de chercher et de trouver les mots qui l'expriment. On cherche le mot juste, c'est-à-dire le mot qui convient réellement à la chose, de façon qu'elle-même vienne s'y exprimer¹⁹ ».

La thèse de Gadamer est qu'en réalité la médiation langagière, qui permet à l'expérience de se présenter en elle-même, tend à s'effacer devant la chose visée. De fait, dans la venue de notre expérience au langage, notre regard est tout entier tourné vers la chose

¹⁷ TA, p. 62.

¹⁸ VM, p. 500 [479] (Nous soulignons).

¹⁹ VM, p. 440 [421].

elle-même et non vers le langage en lui-même²⁰. Comme l'affirme Gadamer : « L'élément langagier est d'une proximité si inquiétante pour notre pensée, il s'objective si peu dans sa réalisation, qu'on peut dire de lui qu'il dissimule (*verbirgt*) de lui-même son être véritable²¹ ». Dans la parole, le langage tend à s'oublier au profit de l'objet même de la discussion. C'est ce que Gadamer appelle, dans un autre contexte, « être dans le mot » (*Drinsein im Worte*)²², c'est-à-dire être à ce point plongé dans ce qui est dit que l'opération même du langage devient inconsciente. Or, il s'agit là, pour Gadamer de notre rapport le plus naturel et le plus courant au langage.

L'important est que le langage n'empêche pas d'accéder à la chose en elle-même, mais plutôt qu'il permet bien à la vérité de la chose de se dire, de se présenter. En ce sens, le langage a une « signification ontologique universelle²³ ». Il permet à ce qui est de se présenter à la pensée et de se prêter à la compréhension. On peut certes distinguer entre le langage et ce dont nous faisons l'expérience, dans la mesure où le mot n'est pas la chose comme telle, mais cette distinction est irrémédiablement relative puisque c'est toujours dans l'horizon du langage que nous abordons la chose. L'être est intrinsèquement lié à ses modes de présentation. Comme l'explique Gadamer :

« Ce qui vient au langage est, certes, autre chose que la parole même qui est proférée. Mais la parole n'est parole qu'en vertu de ce qui, en elle, vient au langage. Elle n'est là, dans l'être sensible qui lui est propre que pour se "sursumer" dans ce qui est dit. Inversement, ce qui

²⁰ On retrouve une thèse équivalente chez Ricœur, à l'époque du *Conflit des interprétations*, quand il écrit : « Parler, c'est l'acte par lequel le locuteur surmonte la clôture de l'univers des signes, dans l'intention de dire quelque chose sur quelque chose à quelqu'un; parler est l'acte par lequel le langage se dépasse comme signe vers sa référence et vers son vis-à-vis. *Le langage veut disparaître; il veut mourir comme objet* ». CI, p. 85 (Nous soulignons).

²¹ VM, p. 401; p. 383. Sur ce point, voir aussi la première section de « *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache* » (1992) intitulée « *Die Verborgenheit der Sprache* », GW8, pp. 400-408.

²² LV, p. 164; GW2, p. 198.

²³ VM, p. 500-1 [479].

vient au langage n'est pas non plus préalablement donné hors du langage, mais reçoit dans la parole les traits de sa propre détermination²⁴ ».

C'est cette unité spéculative de la parole et de ce qui est dit que Gadamer s'efforce de mettre au jour dans la dernière partie de *Vérité et méthode*, en s'appuyant sur les analyses de la première et de la seconde partie.

La thèse de l'unité spéculative de la chose et de ses modes de présentation avait connu une première formulation dans la recherche sur l'expérience de l'art. La conception gadamérienne de l'œuvre d'art, développée dans la première partie de *Vérité et méthode*, implique que toute œuvre d'art trouve son accomplissement dans une forme de présentation (*Darstellung*)²⁵. Cela signifie essentiellement qu'il est caractéristique du mode d'être de l'œuvre d'art que de se présenter, sous une forme particulière, et de recevoir une interprétation qui en déploie le sens ou la vérité. D'une part, les différents types d'œuvre se prêtent à des formes distinctes de présentation : la partition musicale doit être jouée par des musiciens, la pièce de théâtre doit être interprétée par des acteurs, le tableau doit être exposé dans un lieu, le poème doit être récité par quelqu'un, etc. Il appartient à chaque type d'art de dicter un mode de présentation qui lui est propre. Mais, d'autre part, cette présentation ne s'achève que dans la réception par un spectateur. La musique est écoutée par un auditeur, la pièce de théâtre est jouée devant un public, le tableau ou la sculpture sont parcourus du regard par un observateur, etc. Plus encore, l'œuvre d'art suscite une réponse de la part du spectateur qui apprécie l'œuvre, la

²⁴ VM, p. 501 [479].

²⁵ Cela a été très bien souligné par Guy Deniau : « L'interrogation sur l'art conduite dans la première partie de *Vérité et méthode* a pour fonction de dégager ce que Gadamer entend par *spéculatif*, c'est-à-dire la liaison d'essence entre être et se présenter. [...] L'essence de l'œuvre d'art, nous dit Gadamer, réside dans le fait que l'œuvre est présentation de soi, *Selbstdarstellung* ». *Cognitio imaginativa, op. cit.*, p. 29. Cf. VM, p. 119-162 [107-149]. Nous nous appuyons aussi sur l'étude de Jean Grondin. « L'art comme présentation chez Hans-Georg Gadamer. Portée et limites d'un concept », *Études Germaniques*, 62, 2, 2007, pp. 337-349.

comprend et l'interprète. La grande originalité de Gadamer est de soutenir que les interprétations qui ressortent de la rencontre avec l'œuvre participent de l'être même de l'œuvre, qu'elles émanent en quelque sorte de l'œuvre, pour autant que ces interprétations lui soient fidèles et ne visent pas à la travestir. L'interprétation dégage le sens d'une œuvre, c'est-à-dire ce qui s'élève à la présentation à travers l'œuvre. Selon Gadamer, toute œuvre est une présentation artistique de quelque chose – un objet, une émotion, un événement, une idée, etc. – auquel elle confère une visibilité, une effectivité, voire un « surcroît d'être » (*Seinszuwachs*).

Ce qui est essentiel dans cette conception de l'art, c'est que l'œuvre en elle-même n'acquière une existence effective qu'à travers la présentation de soi. Ainsi, selon Gadamer, ce n'est que par abstraction que l'on pourrait opérer une distinction entre l'œuvre en soi et ses modes de présentation. Cette distinction n'est centrale que dans une perspective esthétisante de l'art, à laquelle Gadamer oppose précisément la thèse herméneutique de la « non-distinction esthétique » (*ästhetische Nichtunterscheidung*) entre l'œuvre et ses médiations²⁶. C'est toujours par l'intermédiaire de la présentation que l'œuvre s'offre à nous et déploie sa vérité. Comme l'explique Gadamer :

« Ce que nous appelons œuvre (*Gebilde*) en est une dans la mesure où elle se présente ainsi comme totalité de sens. Ce n'est pas un en-soi, qui de surcroît ne se rencontre que dans une médiation accidentelle : dans cette médiation, au contraire, elle acquiert son être véritable²⁷ ».

Il appartient à l'essence même de l'œuvre d'art que de s'accomplir dans la présentation de soi. Les différentes interprétations de l'œuvre se déploient comme des possibilités d'être de l'œuvre elle-même et en révèlent l'être véritable. Ce n'est que lorsqu'une interprétation est déficiente ou qu'elle trahit l'œuvre qu'il convient de distinguer entre

²⁶ Cf. VM, p. 135 [122].

²⁷ VM, p. 135 [123] (traduction légèrement modifiée).

l'œuvre elle-même et sa médiation. Mais cette médiation est toujours jugée défailante à la lumière d'une présentation plus adéquate de l'œuvre où elle se manifeste dans tout son sens. Autrement dit, la distinction esthétique jaillit de l'échec de la méditation. Cette expérience met en lumière, sous une forme négative, l'exigence positive que la médiation permette à l'œuvre de se présenter en ce qu'elle est, qu'elle la laisse parler elle-même.

La seconde partie de *Vérité et méthode* prolonge l'affirmation de l'unité spéculative de la chose et de ses modes de présentation, en insistant cette fois sur la médiation historique à l'œuvre dans l'expérience de compréhension des sciences humaines. La thèse centrale de Gadamer est que, du point de vue des sciences humaines, la médiation historique ne doit pas être perçue comme un obstacle infranchissable à la compréhension de son objet d'étude, mais au contraire comme ce qui porte et rend possible ce type de savoir. L'histoire est le lieu par excellence où se déploie la vérité des sciences humaines, puisque c'est dans le devenir historique que le sujet et l'objet se constituent et se rencontrent. C'est cette médiation que Gadamer décrit à travers sa conception du « travail de l'histoire », désignant le processus grâce auquel l'objet historique se présente à une conscience elle-même constituée par ce travail. L'appartenance à l'histoire ne bloque donc pas l'accès à un objet en soi, qu'une conscience anhistorique serait mieux à même de saisir. En fait, selon Gadamer, il n'y a aucun sens à postuler un tel objet en soi dans le champ des sciences humaines :

« Dans les sciences de l'esprit, c'est au contraire le présent et ses intérêts propres qui, à chaque époque, donnent une motivation particulière à l'intérêt de la recherche vouée à la tradition. Ce n'est que par la motivation de la problématique que parviennent à se constituer le thème et l'objet de la recherche. En histoire, la recherche est donc portée par le mouvement

historique qui inclut la vie elle-même, et ne peut être saisie téléologiquement à partir de l'objet qu'elle vise. De toute évidence, un tel "objet" en soi n'existe absolument pas²⁸ ».

La fusion des horizons, qui caractérise l'expérience de la compréhension telle que décrite dans la seconde partie de *Vérité et méthode*, constitue le modèle d'une médiation réussie entre le passé de l'objet à interpréter et le présent de l'interprète.

La troisième partie de *Vérité et méthode* radicalise la thèse de l'unité spéculative de la chose et de ses modes de présentation, préparée par l'analyse de l'œuvre d'art et de la compréhension dans les sciences humaines, en affirmant que le langage est le mode de présentation privilégié de notre expérience du monde en général. C'est dans le milieu du langage que les horizons de l'interprète et du monde fusionnent. Le langage est le médium universel par lequel le monde se présente à la pensée. S'appuyant sur cette idée, Gadamer propose une appropriation originale de la thèse de Humboldt selon laquelle les langues constituent des visions du monde²⁹. Interprétée à la lumière de l'unité spéculative du monde et du langage, cette thèse signifie essentiellement que les langues permettent effectivement au monde de se présenter, de se manifester à la pensée, de se dire. Autrement dit, toute langue fait voir le monde. Avoir un langage, c'est avoir un monde. Les concepts de *Welt* et de *Sprache* sont corrélatifs : « Non seulement le monde n'est monde que dans la mesure où il s'exprime en une langue, mais la langue, elle, n'a sa véritable existence que dans le fait que le monde se donne présence (*darstellt*) en elle³⁰ ». C'est pourquoi le langage est certainement plus qu'un simple outil. Apprendre à parler une langue signifie pour l'enfant apprendre à se familiariser avec le monde, développer une expérience structurée du monde. Et il nous est impossible de retrouver, par un effort

²⁸ VM, p. 306 [289].

²⁹ Cf., VM, p. 467 [447].

³⁰ VM, p. 467 [447].

rétrospectif de la pensée, l'expérience pré-langagière que nous aurions faite du monde quand nous étions des nouveau-nés. Comme l'écrit Gadamer dans « L'homme et le langage » :

« Nous sommes bien plutôt toujours et déjà, dans tout savoir sur nous-mêmes et dans tout savoir sur le monde, encerclés par le langage qui est le nôtre. Nous grandissons, nous apprenons à connaître le monde, nous apprenons à connaître les hommes, et finalement nous-mêmes, en apprenant à parler. Apprendre à parler ne veut pas dire : être introduit à l'usage d'un outil déjà disponible pour la dénomination du monde qui nous est familier et que nous connaissons; mais cela veut dire : acquérir l'intimité et la connaissance du monde lui-même, comme il vient à notre rencontre³¹ ».

L'erreur serait donc de croire que notre « expérience » pré-langagière du monde garantissait une plus grande proximité avec le monde, un rapport plus direct, que notre rapport langagier. Selon ce scénario, notre « expérience immédiate » du monde aurait été progressivement remplacée par une expérience de plus en plus médiatisée par le prisme déformant du langage s'immiscant entre nous et le monde. La tâche s'imposerait alors de remonter à cette expérience plus originaire ou primordiale, comme à une donation plus directe du monde ou un paradis perdu qu'il serait impératif de retrouver. En réalité, ce mode de pensée ne serait qu'une nouvelle formulation de ce que Wilfrid Sellars appelle le « mythe du donné » (*Myth of the Given*)³². La principale erreur de cette conception est de postuler une expérience non-langagière du monde, analogue au plan cognitif à notre expérience langagière, mais qui aurait le privilège d'être libérée de toute médiation. Or, dans ce contexte, peut-on encore parler d'une « expérience du monde »? La notion d'expérience n'a-t-elle pas, pour nous, un sens cognitif important, qu'une prétendue « expérience » pré-langagière ne saurait posséder? Plutôt que de succomber à ce « mythe du donné », les herméneutiques de Gadamer et Ricœur nous invitent à penser le rôle

³¹ AC2, p. 61; GW2, p. 149.

³² Cf. Wilfrid Sellars. *Empirisme et philosophie de l'esprit*, Paris, Éditions de l'éclat, 1992.

« présentant » (*darstellend*) et déterminant du langage dans notre expérience du monde, dont une des principales contributions est de conférer une portée cognitive à notre expérience. Par opposition, notre « expérience pré-langagière » n'offre pas encore à la pensée une forme d'expérience suffisamment structurée pour garantir une connaissance qui serait plus adéquate de la réalité. Il convient donc, d'un point de vue herméneutique, de défendre la thèse d'apparence paradoxale selon laquelle c'est par la médiation du langage que nous nous rapprochons du monde. En d'autres termes, l'introduction de l'intermédiaire langagier, qui n'en est pas un puisque le langage disparaît en « apprésentant » le monde, offre une plus grande proximité avec le monde, car c'est dans l'horizon du langage que nous acquérons une intimité avec lui. Ainsi, les concepts de langage, de monde et d'expérience sont, pour Gadamer et Ricœur, intrinsèquement liés.

3) « L'être qui peut être compris est langage »

L'unité spéculative de l'être et de ses modes de présentation, du monde et du langage, trouve sa formulation la plus nette dans l'adage de Gadamer selon lequel « l'être qui peut être compris est langage³³ » (*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*). Or, cette formule a connu plusieurs interprétations parfois très divergentes³⁴. Les différentes

³³ VM, p. 500 [478].

³⁴ Nous nous référons surtout aux interprétations suivantes : Gianni Vattimo. « L'ontologie herméneutique dans la philosophie contemporaine », *Éthique de l'interprétation*, Paris, La Découverte, 1991, pp. 183-231; « Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être », *Revue internationale de philosophie*, 3, 2000, n° 213, pp. 499-513; « *Gadamer and the Problem of Ontology* », J. Malpas, U. Arnsward & J. Kersch (ed.). *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, Cambridge, The MIT Press, 2002, pp. 299-306. Richard Rorty. « *Being that can be understood is language* », *London Review of Books*, 16 mars 2000, pp. 23-25. Guy Deniau. *Cognitio imaginativa. La phénoménologie herméneutique de Gadamer*, Bruxelles, Ousia, 2002, pp. 433-465. Jean Grondin. « La thèse de l'herméneutique sur l'être », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 4, 2006, pp. 469-481. Pierre Fruchon. « Herméneutique, langage et ontologie », *Archives de philosophie*, 36, 1973, pp. 529-568; 37, 1974, pp. 223-242, pp. 353-375 et pp. 533-571. Günter Figal.

interprétations se répartissent selon un pôle plus « ontologisant » et un pôle davantage « langagier ». Se rassemble autour du premier pôle l'ensemble des interprétations qui mettent l'accent sur la portée ontologique de la thèse, sur le fait qu'il s'agisse d'une affirmation très forte de notre capacité à comprendre et à dire ce qui est. Les lectures de Pierre Fruchon, Jean Grondin et Brice Wachterhauser sont les plus représentatives de cette tendance. À l'opposé, les interprétations défendues par Richard Rorty et Gianni Vattimo gravitent plutôt autour du pôle langagier, dans la mesure où elles lisent l'adage de Gadamer comme une réduction de l'être au langage, voire à nos langages. Nous aimerions d'abord examiner les lectures de Rorty et Vattimo, expliquer en quoi elles nous paraissent insatisfaisantes et ensuite proposer une autre lecture possible davantage solidaire de la lecture « ontologisante ».

3.1) Les interprétations de Vattimo et Rorty

L'interprétation proposée par Vattimo s'inscrit dans son projet d'une « radicalisation ontologique et nihiliste de l'herméneutique³⁵ ». De ce point de vue, il s'agit de penser le sens de cet adage avec et contre Gadamer. Bien que sa lecture ne s'accorde parfois que difficilement avec les intentions déclarées de Gadamer et certains passages de *Vérité et méthode*, Vattimo entend proposer une interprétation de la thèse de

« *The Doing of the Thing Itself: Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language* », R. J. Dostal (ed.). *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 102-125. Brice Wachterhauser. « *Gadamer's Realism: The "Belongingness" of World and Reality* », B. Wachterhauser (ed.). *Hermeneutics and Truth*, Evanston, Northwestern University Press, 1994, pp. 148-171; « *Getting it Right: Relativism, Realism and Truth* », R. J. Dostal (ed.). *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 52-78. Joel C. Weinsheimer. *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, New Haven/London, Yale University Press, 1985, pp. 242-259. Collectif. « *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache* ». *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt, Suhrkamp, 2001.

³⁵ Vattimo. « Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être », *Revue internationale de philosophie*, 3, 2000, n° 213, p. 499.

Gadamer qui en serait un « déploiement légitime ». En fait, cette interprétation serait, aux yeux de Vattimo, la lecture qui s'impose, voire l'interprétation « incontournable », pour quiconque prend véritablement au sérieux ce qu'avance Gadamer et cherche à être parfaitement cohérent avec lui-même. Dès lors, la lecture « radicale » de Vattimo doit parfois contredire Gadamer quand ses positions relèvent d'une métaphysique qui serait déjà surmontée par des penseurs comme Nietzsche et Heidegger. C'est pourquoi il serait impératif que l'herméneutique développe sa thèse ontologique en revenant sur l'histoire de la métaphysique comme l'histoire de l'affaiblissement progressif et de l'oubli de l'être s'achevant dans le nihilisme. Selon Vattimo, les œuvres de Nietzsche et de Heidegger nous permettraient de décrire notre époque comme celle de l'avènement du nihilisme accompli, c'est-à-dire celle du déclin de la métaphysique, des valeurs suprêmes et de l'être. La particularité de Vattimo est d'assumer pleinement ce nihilisme comme étant l'issue la plus conséquente au régime de pensée métaphysique³⁶.

À la lumière de cette histoire, la thèse de Gadamer affirmerait essentiellement la réduction de l'être à notre langage, ou encore une dissolution de l'être dans la pluralité de nos interprétations. C'est que l'avènement du nihilisme signifie la fin de toute prétention métaphysique à connaître l'être en soi comme structure stable, permanente et objective existant indépendamment de toute pensée. La *Destruktion* de la métaphysique occidentale par Heidegger aurait définitivement sonné le glas de cette conception de l'être. L'âge herméneutique de la pensée se caractériserait par la reconnaissance de la multitude des interprétations du monde dont aucune ne pourrait prétendre à une adéquation plus grande par rapport à une réalité neutre ou objective. C'est dans cette perspective que Vattimo

³⁶ Cf. Vattimo. « La vocation nihiliste de l'herméneutique », *Au-delà de l'interprétation*, Paris, Bruxelles, De Boeck, 1997, pp. 11-22; *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, Paris, Seuil, 1987.

attaque les accents réalistes que l'on retrouve chez Gadamer, ainsi que chez certains de ses interprètes, comme les résidus d'une métaphysique dépassée. Ainsi s'oppose-t-il à toute lecture qui tente de limiter l'identification de l'être au langage, en postulant qu'une partie de l'être serait inaccessible au langage. Dans « Histoire d'une virgule », Vattimo refuse très clairement ce type d'interprétation. Comme il l'explique, l'adage de Gadamer « n'a pas simplement le sens banal d'identifier le champ de la compréhension avec cette espèce d'être qui se présente comme langage³⁷ ». La thèse de Gadamer ne ferait alors que porter sur l'être *qui peut être compris* et présupposerait une portion de l'être qui échapperait à toute compréhension. Cela équivaldrait, par une sorte régression au plan métaphysique, à admettre quelque chose d'antérieur et d'extérieur à toute compréhension :

« S'il y a un être hors de ou avant son venir au langage, il faut le penser comme une présence "objective" pas encore "comprise" dans l'horizon du langage. Mais c'est précisément le langage la (seule) demeure de l'être. Si l'on ne pose pas ces problèmes, on considère comme allant de soi le fait que l'herméneutique ne questionne pas le réalisme naïf de la métaphysique, réalisme selon lequel il y a le monde et il y a le sujet qui le regarde et qui cherche à le décrire ou à s'en approprier à travers l'"instrument" du langage³⁸ ».

On peut toujours présumer, estime Vattimo, que Gadamer préserve des accents réalistes pour ne pas trop heurter les attentes du lecteur, mais une herméneutique conséquente, comme la sienne, ne pourrait ignorer le dépassement du réalisme naïf de la métaphysique par Heidegger³⁹. Il faudrait, par conséquent, interpréter l'adage de Gadamer à la lumière des importantes avancées de Heidegger vers un dépassement de la métaphysique.

³⁷ *Op. cit.*, 2000, p. 502.

³⁸ *Ibid.*, p. 502.

³⁹ Vattimo écrit : « Il est facile de présumer qu'il [Gadamer] ne voulait pas remettre en question les attentes "réalistes" de la "conscience commune" », *ibid.*, p. 502. Cette présomption est assez improbable dans le contexte d'une œuvre qui, par ailleurs, heurte volontiers et à différentes reprises les attentes de la « conscience commune ».

Cela signifie d'abord et avant tout pour Vattimo renoncer définitivement à toute conception objectiviste de l'être, reposant sur l'opposition traditionnelle entre sujet et objet. Tout herméneute qui aurait l'intention de préserver une telle objectivité de l'être, indépendamment de sa mise en langage et de nos interprétations, ferait preuve d'un manque de radicalité et entrerait nécessairement en contradiction avec l'héritage heideggérien de l'herméneutique :

« Il semble que la préoccupation – plus de certains interprètes que de Gadamer lui-même – de ne pas réduire tout l'être au langage réponde à l'intention de sauver la vérité de l'être comme objective, en soi, indépendante, falsifiée et couverte – bien entendu – par les excès scientistes de la métaphysique et du positivisme, mais encore caractérisée comme extérieure et de quelque sorte opposée à la conscience. Or, la seule "objectivité" de l'être à laquelle on peut penser par contre, si l'on veut rester fidèle aux prémisses heideggériennes, est celle qui s'impose au *Dasein* comme appel et héritage, comme voix de l'autre qui parle dans l'héritage historial et culturel, dans la *Überlieferung*, vers laquelle le *Dasein* authentiquement ouvert se rapporte, non pas comme un contemplateur passif, mais comme projection décisive et décidée⁴⁰ ».

Ce n'est qu'à partir de l'ouverture du *Dasein* que nous pouvons penser l'être et non pas comme un objet en soi, indépendant, auquel un sujet pourrait décider ou non de se rapporter. L'être pour Vattimo ne se rencontre que dans l'horizon du langage et de la tradition philosophique, comme un héritage de la pensée métaphysique. Aux yeux de Vattimo, l'adage de Gadamer doit être lu comme une traduction de l'affirmation d'*Être et temps* selon laquelle « "il" n'"y a" d'être – non pas d'étant – qu'autant que la vérité est. Et elle n'est qu'autant et aussi longtemps que le *Dasein* est⁴¹ » (*Sein – nicht Seiendes – »gibt es« nur, sofern Wahrheit ist. Und sie ist nur, sofern und solange Dasein ist*). D'un point de vue herméneutique, cette phrase signifierait qu'il n'y a d'être que là où il y a langage et compréhension, que là où il y a une tradition historique à laquelle un interprète

⁴⁰ *Ibid.*, p. 509.

⁴¹ *Op. cit.*, § 44, p. 169 [230].

appartient. Dans ce contexte, la recherche du mot juste dont parle Gadamer ne désigne plus la tentative de trouver un mot correspondant à une réalité objective et indépendante.

Comme l'explique Vattimo :

« La trouvaille du mot adéquat ne vise pas à une "adéquation" à l'objectivité quotidienne de la chose; elle vise plutôt à supprimer la chose-même dans son extériorité prétendue, en lui conférant un être vrai à l'intérieur d'une appartenance à la projection authentique comme insertion dans le courant vivant d'une tradition historique.⁴² »

La recherche du mot juste s'inscrit alors dans la recherche plus fondamentale encore d'un rapport authentique à l'être. En s'appuyant sur la pensée de Gadamer, l'herméneute italien insiste sur l'appartenance du *Dasein* à une tradition historique, comme source possible d'une projection authentique. Le *Dasein* doit se comprendre à la lumière de l'histoire et de sa tradition. Or, aux yeux de Vattimo, l'histoire de la philosophie occidentale est celle d'un long affaiblissement de l'être, jusqu'à l'époque du nihilisme pour laquelle de l'être il n'en est plus rien. La projection authentique est celle d'un être qui désormais se réduit à la pluralité de nos interprétations, à nos discours sur l'être. Ce n'est qu'à partir de cette interprétation de l'histoire de l'être que l'herméneutique nihiliste de Vattimo peut trouver une justification et prétendre à une certaine vérité⁴³.

On retrouve une critique analogue de l'être comme objectivité neutre et indépendante sous la plume de Richard Rorty. Bien que Rorty se réclame plutôt du pragmatisme philosophique que d'un nihilisme herméneutique, son interprétation de l'adage de Gadamer insiste elle aussi sur une réduction de l'être au langage, c'est-à-dire à la pluralité irréductible de nos descriptions et interprétations. Dans *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), Rorty proposait aussi à son tour une interprétation de l'histoire

⁴² *Op. cit.*, 2000, p. 510.

⁴³ C'est la thèse que défend Vattimo dans « La vocation nihiliste de l'herméneutique », *Au-delà de l'interprétation*, Paris, Bruxelles, De Boeck, 1997, pp. 11-22.

de la philosophie occidentale débouchant à l'époque contemporaine sur un recul de la thèse objectiviste sur l'être. La philosophie actuelle devrait obligatoirement renoncer au rêve métaphysique de l'épistémologie moderne de fournir un cadre théorique permettant d'accueillir l'ensemble de nos discours sur la réalité et de départager les représentations adéquates du réel de nos représentations erronées. Dans son maître-livre, Rorty retrace l'histoire des apories et de l'échec de la grande ambition de la philosophie moderne à établir que les représentations de notre esprit s'articulent les unes aux autres pour constituer un miroir fidèle de la réalité objective. Le déclin du projet épistémologique ferait place à un âge herméneutique de la pensée, davantage soucieux de la reconnaissance de la pluralité et de l'incommensurabilité de nos discours et interprétations que de la formulation d'un nouveau cadre théorique venant remplacer l'épistémologie :

« In the interpretation I shall be offering, "hermeneutics" is not the name of a new discipline, nor for a method of achieving the sort of results which epistemology failed to achieve, nor for a program of research. On the contrary, hermeneutics is an expression of hope that the cultural space left by the demise of epistemology will not be filled – that our culture should become one in which the demand for constraint and confrontation is no longer felt.⁴⁴ »

Rorty présente l'herméneutique comme un vaste espace de conversation dans lequel il ne saurait y avoir de cadre théorique permanent ou d'étalon de mesure universel à partir desquels nous pourrions juger de la validité de tous nos discours sur l'être. L'herméneutique repose sur le fait que nous ne disposons pas d'un point d'Archimède, ou d'un point de vue de nulle part, qui nous permettraient de juger de façon parfaitement objective de l'adéquation entre certains discours et l'être tel qu'il est en lui-même, indépendamment de nos interprétations.

⁴⁴ Richard Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 315.

C'est cette conception de l'herméneutique qui guide Rorty dans son interprétation de l'adage de Gadamer. L'affirmation selon laquelle « l'être qui peut être compris est langage » énoncerait en fait la vérité du nominalisme, à savoir que les essences ne sont que des réalités nominales. L'être, que la métaphysique a conçu comme une réalité objective et indépendante, se réduit au langage, plus précisément à la pluralité de nos descriptions. Cette interprétation nominaliste vise à souligner l'opposition de la pensée herméneutique à toute forme de métaphysique⁴⁵. Du point de vue de Rorty, la thèse de Gadamer bien comprise donne congé à toute conception objectiviste de l'être et à la théorie complémentaire de la vérité correspondance. Comme l'explique Rorty :

« We never understand anything except under a description, and there are no privileged descriptions. There is no way of getting behind our descriptive language to the object as it is in itself – not because our faculties are limited but because the distinction between "for us" and "in itself" is a relic of a descriptive vocabulary, that of metaphysics, which has outlived its usefulness. »⁴⁶

Ce nominalisme herméneutique mène cependant à des conséquences relativistes : « *This amounts to saying that no description of an object is more true to the nature of that object than any other*⁴⁷ ». Tout au plus peut-on dire, au plan pragmatique, que certaines descriptions peuvent s'avérer plus utiles pour prédire ce qui va arriver ou encore pour faire face à notre monde et s'y tirer d'affaire, mais elles ne sont pas plus vraies au sens d'une plus grande correspondance à une réalité en soi.

⁴⁵ John Caputo propose une lecture parfaitement opposée à celle de Rorty en soutenant que Gadamer est au contraire un penseur essentialiste qui cherche à préserver et à prolonger la tradition métaphysique. Cf. J. Caputo. « *Gadamer's Closet Essentialism: A Derridean Critique* », in D. P. Michelfelder et R. E. Palmer (éd.). *Dialogue & Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, Albany, State University of New York Press, 1989, pp. 258-264. En réalité, les lectures de Caputo et Rorty reposent sur la présupposition commune selon laquelle : ou bien Gadamer est un essentialiste et sa pensée reste prisonnière de la métaphysique (thèse de Caputo), ou bien Gadamer est un nominaliste et son herméneutique réussit à dépasser la métaphysique (thèse de Rorty). Mais une telle dichotomie est-elle satisfaisante?

⁴⁶ Richard Rorty. « *Being that can be understood is language* », *London Review of Books*, 16 mars 2000, p. 23.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 23.

Le principal problème des interprétations avancées par Vattimo et Rorty est que leur critique de la conception objectiviste de l'être n'offre aucune autre solution qu'une dissolution de l'être dans une multitude de discours et d'interprétations incommensurables. Que l'être qui peut être compris soit langage signifie à leurs yeux que l'être se réduit aux discours que nous tenons sur lui. Le discours métaphysique n'aurait fait qu'hypostasier une interprétation de l'être comme réalité en soi, parfaitement indépendante de notre langage. Or la critique « radicale » de la tradition métaphysique proposée par Vattimo et Rorty n'arrive pas en fait à véritablement dépasser le niveau de la simple opposition systématique. Ainsi, la négation de la conception dite objectiviste de l'être et de la possibilité d'une connaissance certaine de l'être débouche sur la position contraire, soit sur une position subjectiviste sur l'être et un relativisme quant à la pluralité de nos interprétations. Dans la perspective de Vattimo et Rorty, nous restons en quelque sorte enfermés dans le langage et dans nos interprétations. C'est pourquoi ils insistent sur le fait qu'il n'y a pas de point de vue de nulle part qui nous permettrait de juger de la correspondance entre nos descriptions et une réalité en soi. Il en découle la thèse relativiste selon laquelle il n'y a pas d'interprétations ou de descriptions privilégiées ou plus adéquates et la thèse nihiliste ou nominaliste pour laquelle l'être ne correspond plus à rien de distinct de notre discours dans la mesure où il se réduit à notre langage⁴⁸.

⁴⁸ Dans un article récent, Santiago Zabala propose une synthèse du nihilisme de Vattimo et de l'herméneutique « conversationnelle » de Rorty en défendant la thèse selon laquelle l'herméneutique peut échapper à la métaphysique en pensant l'être comme conversation : cf. S. Zabala. « *Being is Conversation : Remains, Weak Thought, and Hermeneutics* », in J. Malpas & S. Zabala (ed.). *Consequences of Hermeneutics. Fifty Years After Gadamer's Truth and Method*, Evanston, Northwestern University Press, 2010, pp. 161-176.

3.2) Une autre lecture possible

Nous pensons que l'opposition frontale de Vattimo et Rorty à la tradition métaphysique mène à une impasse en réduisant les possibilités théoriques à une alternative insatisfaisante : ou bien nous acceptons les conséquences nihilistes et relativistes d'une radicalisation de la pensée herméneutique, ou bien nous restons enlisés dans une métaphysique désuète. Leurs propres théories ne trouvent une justification qu'à la lumière de cette alternative, c'est-à-dire en s'appuyant sur une conception très large de « la métaphysique » qui englobe toutes les positions cherchant à résister au nihilisme et au relativisme. Ce faisant, elles méconnaissent les efforts des herméneutiques de Gadamer et Ricœur visant à dépasser cette alternative. Notre interprétation de l'adage de Gadamer et, plus globalement, de la conception herméneutique des rapports entre l'être et le langage développée par Gadamer et Ricœur aimerait insister sur la possibilité d'une troisième voie.

Par opposition à Vattimo et Rorty, nous refusons la thèse extrêmement réductrice selon laquelle toute prétention à une véritable connaissance de l'être impliquerait l'adhésion à une métaphysique désuète ou dogmatique. Plus précisément, nous refusons de voir dans le langage et dans nos interprétations un obstacle infranchissable nous empêchant d'accéder aux choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. Bien au contraire, la voie ouverte par les herméneutiques de Gadamer et Ricœur nous permet de résister à de telles conséquences nihilistes et relativistes. Ainsi, nous insistons sur le fait que l'adage de Gadamer ne doit pas être compris comme une simple réduction de l'être au langage, mais au contraire comme l'affirmation de l'ouverture à l'être que nous confère le

langage. C'est ce que les interprétations de Pierre Fruchon, Jean Grondin et Brice Wachterhauser ont mis en lumière à leur façon.

Comme nous l'avons vu, l'adage de Gadamer affirme l'unité spéculative de l'être et du langage, de la chose et de ses modes de présentations. Cette unité n'est pas une réduction de l'être au langage, mais la reconnaissance d'une relation primordiale entre les deux termes. En ce sens, si Gadamer critique effectivement l'idée d'un « être en soi » ou d'un « monde en soi », ce n'est jamais au nom d'un enfermement dans le langage ou dans nos interprétations qui nous tiendraient prisonniers. Au contraire, les deux vont de pair pour Gadamer : l'idée d'un monde en soi et la thèse relativiste selon laquelle nous n'avons absolument aucun accès à ce monde tel qu'il est en lui-même. Un passage difficile, mais important, de la troisième partie de *Vérité et méthode* nous permet de le comprendre. Gadamer écrit :

« Le monde linguistique propre dans lequel on vit n'est pas une barrière qui empêche d'accéder à la connaissance de l'"être en soi", il embrasse au contraire par principe tout ce à quoi notre compréhension peut s'élargir et s'élever. Sans doute ceux qui ont été élevés dans une certaine tradition linguistique et culturelle voient-ils le monde autrement que ceux qui relèvent d'autres traditions. Sans doute les "mondes" historiques qui se relayent au cours de l'histoire diffèrent-ils les uns des autres et aussi du monde actuel. Néanmoins c'est toujours un monde humain, c'est-à-dire un monde à constitution linguistique, qui se présente (*darstellt*) dans n'importe quelle tradition. En tant que constitué par la langue, chacun de ces mondes est de lui-même ouvert à toute compréhension (*Einsicht*) possible, donc à toute extension de sa propre image du monde et, par conséquent, il est, dans cette mesure, accessible à d'autres.⁴⁹ »

Les interprétations de Vattimo et Rorty n'insistent pas suffisamment sur ce point extrêmement important pour Gadamer. Les différentes langues et descriptions du monde peuvent jeter différents éclairages sur la réalité, mais il s'agit bel et bien de façons possibles dont le monde peut se présenter à nous et que toute autre langue peut en

⁴⁹ VM, p. 471 [450-1].

principe accueillir par la traduction. Suivant la critique hégélienne de la chose en soi chez Kant, Gadamer se refuse à postuler un monde en soi qui nous serait inconnaissable en raison de la médiation langagière. Au contraire, le monde se révèle à nous dans la médiation langagière, l'être se présente à nous en langage. Le langage est le mode de présentation privilégié de l'être. L'être forme une unité spéculative avec le langage.

La suite du texte de Gadamer précise cette critique de la notion d'un monde en soi et du relativisme qui lui est complémentaire :

« Le critère de l'extension croissante de l'image que l'on se fait du monde n'est pas le "monde en soi" extérieur à toute dimension langagière. La perfectibilité indéfinie de l'expérience humaine du monde signifie au contraire que – quelle que soit la langue dans laquelle on se meut – on n'atteint jamais autre chose qu'un aspect toujours plus ample, une "vision", du monde. De telles visions du monde ne sont pas relatives, au sens où l'on pourrait leur opposer le "monde en soi", comme si la vision juste que l'on aurait, à partir d'un observatoire situé à l'extérieur du monde, façonné, lui, par les langues humaines, pouvait le saisir dans son "être en soi".⁵⁰ »

En d'autres termes, notre approche du monde ne se fait pas en sortant du langage, en disposant d'un point d'Archimède sur lequel appuyer notre recherche d'adéquation à un monde en soi. Le perfectionnement de notre connaissance toujours limitée du monde survient inévitablement dans l'horizon du langage. C'est du sein même du langage que nous nous approchons du monde ou que le monde se présente à nous. Or Gadamer insiste sur le fait que la médiation langagière n'implique pas une dissolution relativiste du monde dans une pluralité de discours et interprétations. En rejetant la thèse d'un monde en soi que nous n'arriverions jamais à connaître, Gadamer s'attaque surtout à l'idée que nous serions enfermés dans le langage. Cela ne l'empêche pas de soutenir que le monde ne se réduit pas purement et simplement au langage et qu'il jouit en un sens d'une existence indépendante de l'homme et de ses descriptions. Toutefois, pour l'homme, c'est

⁵⁰ VM, pp. 471-2 [451].

d'abord et avant tout dans l'ouverture déployée par le langage que le monde se présente à lui et se prête à une véritable connaissance. Comme l'écrit Gadamer :

« On ne conteste absolument pas ici que le monde puisse aussi exister et qu'il existera peut-être sans l'homme. C'est ce qu'implique elle-même la visée de sens qui anime toute vision humaine et langagière du monde. En toute vision du monde, est visé son "être en soi". Le monde est le tout auquel se rapporte l'expérience structurée par la langue. La diversité de ces visions du monde ne signifie pas une relativisation du "monde". Au contraire, ce qu'est le monde lui-même ne diffère en rien des aspects sous lesquels il s'offre.⁵¹ »

C'est bien le monde en lui-même que nous souhaitons connaître et c'est effectivement de lui que nous faisons l'expérience et qui se donne à comprendre dans le langage.

Pour illustrer ce qu'il avance, Gadamer compare notre rapport langagier au monde avec le phénomène de la perception d'une chose tel que décrit par Husserl au § 41 des *Idées directrices pour une phénoménologie*. La chose que nous percevons s'offre à nous selon différentes perspectives, elle peut être observée de différents points de vue. Nous observons une table, nous en faisons le tour, nous regardons en dessous, etc. C'est toujours la même table que nous avons en vue, mais elle se présente au regard sous des formes variées. Ce que l'on appelle la « chose en soi », soit la « table en elle-même », n'est en fait que la continuité qui rassemble les différentes esquisses d'une même chose. En termes husserliens, elle constitue l'unité intentionnelle que vise la conscience à travers le divers de la perception. De façon analogue, soutient Gadamer, les différents mondes linguistiques sont comme différents points de vue sur un seul et même monde. Ils offrent ce qu'il appelle divers « profils langagiers » (*sprachliche Abschattungen*) de notre monde. Toutefois, insiste Gadamer, la différence importante est que :

« dans la perception de la chose, chaque "profil" diffère par exclusion de tout autre profil et contribue à constituer la "chose en soi" considérée comme le continuum de ces profils, tandis

⁵¹ VM, p. 472 [451].

que dans le cas des profils langagiers du monde, chacun contient virtuellement tous les autres; autrement dit, chacun peut s'élargir en entrant dans tout autre⁵² ».

En d'autres termes, il appartient en principe à toute langue particulière de pouvoir accueillir les différents points de vue sur le monde qui peuvent s'élaborer dans les différents profils langagiers. Toute esquisse particulière d'une chose perçue ne contient pas l'ensemble des autres esquisses, alors que toute langue particulière peut en principe traduire la façon dont le monde se manifeste dans une langue étrangère. En cela, toute langue est « poreuse » comme l'affirme Habermas⁵³.

Nous touchons là la principale différence entre la position de Gadamer et celles de Vattimo et Rorty. Ces derniers voient dans l'affirmation d'une certaine indépendance du monde un simple résidu d'un réalisme métaphysique dépassé. C'est la raison pour laquelle ils se tournent vers les thèses nihilistes et relativistes que nous avons vues. Mais ce faisant, ils occultent la thèse fondamentale de Gadamer sur l'unité spéculative de l'être et du langage, qui pointe au-delà de l'alternative entre la thèse objectiviste sur l'être et la thèse relativiste qui s'y oppose, entre la connaissance absolument certaine et l'incommensurabilité totale des discours. Ce que Gadamer cherche à mettre en lumière, c'est la relation fondamentale qui unit le langage et l'être, sans jamais réduire l'un des deux termes à l'autre. Le langage dit ce qui est et ce qui est se présente en langage. Ce qu'il cherche à penser, c'est une expérience de vérité qui ne jouit pas des garanties d'une certitude absolue, mais qui n'en possède pas moins une prétention à la validité, une prétention à dire ce qui est. C'est sur le fondement de cette unité spéculative que Gadamer parlera à l'occasion d'un « langage des choses » elles-mêmes ou encore d'un « langage de l'être », suggérant ainsi que nos discours vrais cherchent à s'approcher le

⁵² VM, p. 472 [452].

⁵³ Habermas. *Logique des sciences sociales*, op. cit., p. 190.

plus possible de ce langage qui n'est pas qu'une création de notre esprit, mais la façon dont ce qui est s'offre à la compréhension.

Mais, en reconnaissant une telle unité spéculative de l'être et du langage et en évoquant un langage de l'être, la conception herméneutique du langage ne risque-t-elle pas de mener à une hypostase du langage pour laquelle « tout est langage »?

4) L'ouverture du langage sur l'être

Il importe d'abord de souligner que le risque d'une hypostase du langage est bien réel, mais qu'il n'est pas exclusif à la pensée herméneutique. En réalité, il guette toute pensée qui cherche à rendre compte du rôle fondamental du langage dans notre rapport au monde. Cependant, nous aimerions montrer qu'il existe, au sein même de la pensée herméneutique, d'importants contrepoids à cette tendance. On trouve notamment dans l'œuvre de Paul Ricœur un souci constant de résister au danger d'une telle hypostase qu'il voit se dessiner aussi bien dans la philosophie structuraliste que du côté de la philosophie analytique du langage. C'est peut-être aussi par méfiance face à un tel « idéalisme linguistique » que Ricœur ne reprend jamais les expressions de Gadamer au sujet d'un « langage des choses » et d'un « langage de l'être ». Dans ce qui suit, nous étudierons quelques passages importants de Ricœur sur ce point, avant de nous demander si Gadamer lui-même ne nous met pas en garde contre une lecture de son célèbre adage qui ferait du langage un nouvel absolu.

La résistance de Ricœur à une possible hypostase du langage se manifeste le plus clairement dans son refus d'un « sémantisme clos », c'est-à-dire d'une théorie de la

signification qui ne serait pas ouverte à la réalité à laquelle le langage se réfère. On trouve une première formulation de cette critique, à l'époque du *Conflit des interprétations*, alors que Ricœur tente de dépasser les insuffisances de la philosophie structuraliste du langage, qui absolutise l'objet de l'analyse structurale du langage. Sa thèse directrice est alors que l'approche structurale offre une vision abstraite et réductrice du langage en le pensant comme un système clos de signes renvoyant les uns aux autres.

Le danger pour Ricœur est le suivant :

« Une analyse linguistique qui traiterait les significations comme un ensemble clos sur soi-même érigerait inéluctablement le langage en absolu. Or cette hypostase du langage nie l'intention fondamentale du signe, qui est de valoir pour..., donc de se dépasser et de se supprimer dans ce qu'il vise. Le langage lui-même, en tant que milieu signifiant, demande à être référé à l'existence.⁵⁴ »

En d'autres termes, toute théorie de la signification doit être en mesure de rendre compte du fait que le langage est fondamentalement ouverture à l'être. En ce sens, Ricœur va privilégier une sémantique du discours comme celle Benveniste, qui pense le langage comme un « dire quelque chose *sur quelque chose* »⁵⁵. Pour le dire en termes plus phénoménologiques, Ricœur souhaite mettre en lumière l'intentionnalité qui anime la vie du langage comme visée de quelque chose qui n'est pas lui-même langage. De même que la découverte husserlienne de l'intentionnalité de la conscience dévoile le fait que la conscience n'est pas une chose fermée sur elle-même, mais au contraire qu'elle se définit par ses visées de sens et son ouverture à ce qui est, Ricœur cherche à décrire le langage comme visée signifiante du réel et ouverture à l'être. Cette parenté avec l'approche de Husserl est particulièrement manifeste dans « Phénoménologie et herméneutique » alors que Ricœur parle de l'*epochè* du signe linguistique, pour décrire la négativité à l'œuvre

⁵⁴ CI, p. 20.

⁵⁵ Cf. CI, pp. 84-89.

dans le « valoir pour... » du signe pour la chose⁵⁶. Le signe n'est pas la chose elle-même, mais pointe justement dans sa direction.

On rencontre une nouvelle formulation de cette critique du sémantisme clos dans le contexte de *Soi-même comme un autre*, où l'interlocuteur n'est plus le structuralisme, mais la philosophie analytique du langage. Cette fois, Ricœur nous met en garde contre le danger que le « tournant linguistique » de la philosophie ne mène à une nouvelle absolutisation de la sphère langagière :

« Paradoxalement, le *linguistic turn*, en dépit de la tournure référentielle de la sémantique philosophique, a bien souvent signifié un refus de "sortir" du langage et une méfiance égale à celle du structuralisme français à l'égard de tout l'ordre extralinguistique. Il est même important de souligner que l'axiome implicite selon lequel "tout est langage" a conduit bien souvent à un sémantisme clos, incapable de rendre compte de l'agir humain comme *arrivant* effectivement dans le monde, comme si l'analyse linguistique condamnait à sauter d'un jeu de langage dans l'autre, sans que la pensée puisse jamais rejoindre un faire *effectif*.⁵⁷ »

Selon Ricœur, l'approche phénoménologico-herméneutique nous permettrait de rompre avec cet enfermement dans les jeux de langage, en décrivant l'agir effectif pour lui-même, l'enracinement de notre être dans un corps parmi les corps, faisant ainsi droit à la vocation du langage à se dépasser lui-même en direction de l'être. Dans les analyses de *Soi-même comme un autre*, c'est plus spécifiquement le concept d'attestation qui sert de contrepoids au travail purement analytique, en désignant l'assurance du soi quant au fait d'exister selon les modalités de l'homme capable, c'est-à-dire en tant qu'être capable de dire, d'agir, de raconter et de se reconnaître imputable.

Mais, demandera-t-on, comment est-il possible dans une perspective herméneutique de « sortir » du langage? La pensée herméneutique ne se caractérise-t-elle pas par l'affirmation très forte du rôle constitutif du langage dans tout rapport à soi, à

⁵⁶ Cf. TA, pp. 64-65.

⁵⁷ SMCA, pp. 349-350 (Ricœur souligne).

autrui et au monde? Comment se défaire du système de renvoi mutuel entre les signes, ou encore comment sortir du saut d'un jeu de langage à l'autre pour enfin accéder à l'être en lui-même? En réalité, la question est plutôt de savoir si l'herméneutique nous invite vraiment à une telle sortie hors du langage. Les précédents développements sur le rôle primordial de la médiation langagière de l'expérience et sur la proximité essentielle entre l'être et le langage visaient à montrer que, d'un point de vue herméneutique, l'exigence d'une sortie complète hors du langage était non seulement illusoire, mais vaine dans la mesure où le langage est lui-même ouverture à l'être et non pas une source d'enfermement. Ce n'est pas en sortant du langage, mais en s'appuyant sur la capacité réflexive inhérente au langage que l'herméneutique peut éviter l'hypostase du langage en distinguant l'être du langage, l'expérience de ce qui en est dit. C'est qu'il est aussi possible de mettre à distance les hypostases du langage, même si cela se fait du sein même du langage. Le langage est doté d'une capacité réflexive qui nous permet de retrouver la part de distanciation dans l'appartenance essentielle. Comme l'indique Ricœur dans *La métaphore vive*, la pensée spéculative sur les rapports de l'être et du langage devient possible grâce à cette capacité réflexive du langage « de se mettre à distance et de se considérer, en tant que tel et dans son ensemble, comme rapporté à l'ensemble de ce qui est⁵⁸ ». Conformément à la dialectique entre appartenance et distanciation précédemment décrite, cette mise à distance est certes relative, précisément en ce qu'elle s'opère du sein même du langage, mais elle joue néanmoins un rôle essentiel pour le travail herméneutique d'explicitation de notre ouverture langagière à l'être. Selon Ricœur, l'apport fondamental de la réflexivité est le suivant :

⁵⁸ MV, p. 385.

« Par ce savoir réflexif, le langage se sait dans l'être. Il renverse son rapport à son référent de façon telle qu'il s'aperçoit lui-même comme venue au discours de l'être sur lequel il porte. Cette conscience réflexive, loin de refermer le langage sur lui-même, est la conscience même de son ouverture. Elle implique la possibilité d'énoncer des propositions sur ce qui est et de dire que cela est porté au langage en tant que nous le disons.⁵⁹ »

Par ce renversement, ce n'est plus le langage mais bien l'être qui apparaît comme la catégorie ultime. L'être vient au langage, le parole est articulation de ce qui est, ou pour le dire en termes plus gadamériens, l'être trouve dans le langage son mode de présentation privilégié.

C'est à partir de cette compréhension des rapports de l'être au langage qu'il convient d'interpréter les notions gadamériennes d'un « langage de l'être » et d'un « langage des choses » et non pas selon la réduction de l'être au langage proposée par les interprétations de Vattimo et Rorty. Le « langage de la chose » désigne la présentation langagière dans laquelle se manifeste la chose en elle-même et non pas sous une forme erronée ou recouvrante. Il convient d'y voir la traduction herméneutique de la visée phénoménologique d'un « retour aux choses elles-mêmes ». Tout discours répondant à cette exigence descriptive cherche en réalité une description plus adéquate de la chose, qui se détache de nos interprétations déformantes et permet à la chose de se présenter, sous forme langagière, en ce qu'elle est véritablement. Ainsi, l'être ne se réduit jamais à nos seuls discours sur lui.

Par là, la pensée de Gadamer reconnaît, à l'instar de celle de Ricœur, le rôle constitutif et fondamental du langage dans notre expérience du monde et dans notre rapport à l'être, tout en se gardant d'ériger le langage en absolu. Ainsi, l'affirmation que « l'être qui peut être compris est langage » ne saurait être résumée par la thèse forte selon

⁵⁹ MV, p. 385.

laquelle « tout est langage », ou pire encore « tout n'est que langage ». Comme nous l'avons souligné, l'herméneutique de Gadamer cherche à expliciter l'*unité spéculative* formée par l'être *et* le langage sans confondre les deux termes. L'unité spéculative n'est pas une hypostase, mais l'affirmation d'une relation fondamentale entre deux principes. La fusion de l'être et du langage dans l'expérience de la compréhension ne signifie pas une confusion entre les deux termes. Le mot dit la chose, mais il n'est bien évidemment jamais la chose comme telle. La conception herméneutique du langage nous force à penser la distinction au sein de l'unité spéculative, à retrouver la distanciation qui œuvre au sein de l'appartenance. Ce faisant, elle préserve la possibilité de l'écart, c'est-à-dire de l'erreur où le discours cache la chose, mais aussi la possibilité de la correction, soit d'interprétations plus justes et d'une adéquation plus grande à la chose.

Que l'adage de Gadamer ne débouche pas sur une hypostase du langage, cela ressort très clairement des quelques fois où Gadamer a commenté son propre adage. C'est notamment le cas dans un entretien de 1996 reproduit dans le *Gadamer Lesebuch*⁶⁰. Questionné sur le sens à donner à cette thèse essentielle de *Vérité et méthode*, et plus particulièrement à savoir si elle menait à une forme de « panlinguisme », Gadamer répond sans équivoque :

« Non, je n'ai jamais pensé et je n'ai jamais dit que tout est langage. L'être qui peut être compris est langage. Cela inclut une limitation. Ce qui ne peut être compris peut former une tâche sans fin de trouver une parole qui pour le moins s'approche de la chose⁶¹ ».

Si la thèse de Gadamer est que l'être trouve dans le langage un mode de présentation privilégié, il arrive très souvent que quelque chose échappe à notre compréhension. En

⁶⁰ Cf. *Gadamer Lesebuch*, (hrsg. von J. Grondin), Tübingen, J.C.B. Mohr Siebeck, 1997, pp. 280-295.

⁶¹ *Ibid.*, p. 286. Nous traduisons : « *Aber nein, das habe ich nie gemeint und auch nicht gesagt, daß alles Sprache ist. Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache. Darin steckt eine Begrenzung. Was also nicht verstanden werden kann, kann eine unendliche Aufgabe sein, das Wort zu finden, das der Sache wenigstens näher kommt.* »

fait, nous n'arrivons à peu près jamais à saisir les choses de façon parfaitement exhaustive. Cela ne tient pas à l'existence d'une chose en soi qui imposerait une limite de principe à la compréhension, mais plutôt à l'impossibilité de dire tout ce qu'il y a à dire d'un seul coup, à expliciter le sens de tous les non-dits qui portent nos discours. Comme le précise Gadamer dans « Texte et interprétation » (1983) :

« Quand j'écrivais que "l'être qui peut être compris est langage", cela impliquait que ce qui est ne peut jamais être compris dans sa totalité. Cela est impliqué dans la mesure où tout ce qu'une langue porte avec elle renvoie toujours au-delà de l'énoncé lui-même. Ce qui est demeure comme ce qui doit être compris, ce qui vient au langage – mais il est certainement toujours perçu comme quelque chose, c'est-à-dire perçu comme vrai. Telle est la dimension herméneutique dans laquelle l'être "se montre".⁶² »

Que certaines choses échappent à notre compréhension et, par conséquent, à notre langage, Gadamer le reconnaît volontiers. Cependant, insiste-t-il, ce qui nous échappe quand nous faisons une expérience d'incompréhension nous force à chercher une parole ou un langage plus adéquat, permettant d'énoncer et de rendre davantage intelligible ce qui est visé de façon encore indéterminée. L'incompréhension nous achemine sur la voie du langage. En ce sens, s'il est faux de dire que tout est langage, il convient cependant de reconnaître que toute chose qui se prête à la compréhension ou qui est visée par un vouloir-dire trouve accueil dans l'horizon du langage.

La conception herméneutique du langage résiste également à une réification du langage, que l'on associe parfois à la pensée de Heidegger à l'époque d'*Acheminement vers la parole* et notamment à son affirmation selon laquelle « la parole parle⁶³ » (*die Sprache spricht*). Dans son entretien de 1996, Gadamer affirme à ce sujet qu'il a

⁶² AC2, p. 199. Nous traduisons : « Wenn ich den Satz schrieb: "Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache", so lag darin, daß das, was ist, nie ganz verstanden werden kann. Es liegt darin, sofern alles, was eine Sprache führt, immer noch über das hinausweist, was zur Aussage gelangt. Es bleibt, als das, was verstanden werden soll, das, was zur Sprache kommt – aber freilich wird es immer als etwas genommen, wahr-genommen. Das ist die hermeneutische Dimension, in der Sein "sich zeigt". » GW2, p. 334.

⁶³ Heidegger. *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, Tel, 1976, p. 241.

longtemps résisté à cette formulation paradoxale de Heidegger, précisément en ce qu'elle impliquait une telle réification. Or c'est une évidence, dira Gadamer, que la langue ne jouit pas d'une existence parfaitement autonome, mais qu'elle vit au contraire des prises de parole des différentes personnes. Il propose néanmoins une interprétation de la formule de Heidegger qui tente d'en accueillir la part de vérité qu'elle contient tout en résistant à la réification :

« J'ai entre-temps réussi à saisir ce que Heidegger voulait dire quand il disait que la parole parle (*die Sprache spricht*). Évidemment il y a quelqu'un qui parle, mais jamais sans être contraint par la langue, puisque ce n'est pas toujours le mot juste qui vient. L'herméneutique c'est savoir à quel point, quand l'on dit quelque chose, il reste toujours du non-dit.⁶⁴ »

Il s'agit certainement d'une expérience courante dans le travail de traduction. Le passage d'une langue à une autre impose très souvent un travail de reformulation des phrases et l'usage de paraphrases, toutes les fois où la traduction mot à mot s'avère impossible. La traduction doit constamment composer avec les contraintes de chaque langue. Que « la parole parle » ne signifie pas, aux yeux de Gadamer, que la langue serait en quelque sorte un sujet parfaitement autonome, ou qui imposerait une parole particulière à ses locuteurs. Gadamer y voit plutôt une façon de décrire les exigences qu'impose toute langue à celui qui la parle, dans la mesure où une langue n'est jamais totalement malléable et transformable à la guise de ses locuteurs, mais qu'elle implique nécessairement un certain nombre de mots et de règles avec lesquels on doit composer. En ce sens, aucun locuteur n'est à lui seul le maître absolu d'une langue. Chaque langue a une logique propre et une existence qui dépasse la volonté individuelle de ses locuteurs. Elle jouit par le fait même d'une « autonomie relative ». Gadamer en donne un exemple éclairant quand il parle de

⁶⁴ *Op. cit.*, p. 286. Nous traduisons : « Nun, inzwischen habe ich begriffen, was Heidegger meinte, wenn er sagte, die Sprache spricht. Natürlich ist da einer, der spricht, aber dieser ist nicht, ohne durch Sprache eingeengt zu sein, weil es nicht immer das rechte Wort ist, das einem kommt. Das ist Hermeneutik, zu wissen, wieviel immer Ungesagtes bleibt, wenn man etwas sagt. »

l'apparition de nouveaux mots dans une langue⁶⁵. Aucun locuteur ne décide à lui seul si le mot va perdurer, ou s'il est condamné à disparaître. Seul l'usage décidera au fil du temps s'il est en mesure de s'imposer ou non. Or l'usage est largement dicté par la langue elle-même. Comme l'explique Gadamer :

« C'est la langue elle-même qui prescrit l'usage langagier. Il n'y a là aucune mythologisation de la langue, mais cela signifie qu'il y a une exigence de la langue qui n'est jamais réductible à un vouloir-dire individuel subjectif. Que ce soit nous qui parlions, aucun de nous et pourtant nous tous, c'est là le mode d'être de la "langue".⁶⁶ »

La vie d'une langue repose ainsi sur la multiplicité des usages communicationnels faits par ses locuteurs, qui ne peuvent prendre la parole et dire quelque chose qu'en tenant compte des possibilités et des contraintes qui la déterminent. Nous ne souhaitons pas ici juger de la justesse de l'interprétation gadamérienne de la phrase de Heidegger, qui exigerait un examen approfondi de la conception du langage développée par le dernier Heidegger. L'important ici est de voir que Gadamer présente son interprétation comme une façon d'entendre l'énoncé de Heidegger qui puisse en même temps résister à une réification du langage qu'il juge irrecevable. Selon Gadamer, jamais une langue ne parle, pour ainsi dire, par elle-même ou n'utilise les locuteurs à ses propres fins. Admettre cela serait simplement souscrire à une pure « mythologisation de la langue ». En réalité, toute langue ne vit qu'à travers les prises de parole de ses locuteurs, qui font d'elle non pas un simple code linguistique, mais le lieu où le sens peut se déployer et où l'être peut se dire.

La conception herméneutique du langage qui ressort du rapprochement entre les approches de Gadamer et Ricœur sur la question ontologique se définit donc par l'affirmation du rôle essentiel de la médiation langagière dans notre expérience de l'être, mais sans que cela ne conduise jamais à une hypostase ou une réification du langage. Ce

⁶⁵ Cf. LV, pp. 161-162; GW2, p. 196.

⁶⁶ LV, p. 162; GW2, p. 196.

faisant, la pensée herméneutique lutte sur deux fronts : d'une part, contre la tendance à méconnaître le rôle primordial du langage dans notre rapport au monde et, d'autre part, contre la tendance contraire à absolutiser le langage aux dépens de ce qui est. La thèse fondamentale de l'herméneutique est que le langage constitue l'ouverture par excellence sur l'être. Comme nous l'avons vu, notre expérience du monde surgit toujours, selon Gadamer et Ricœur, au sein d'un horizon langagier où elle se trouve accueillie et peut se déployer. C'est dire que l'être trouve dans le langage son mode de présentation privilégié. L'être et le langage forment une unité spéculative, dans laquelle aucun des deux termes n'absorbe l'autre. Par son appartenance au langage, tout sujet parlant est à même de dire l'être, de nommer ce qui est et de décrire ses expériences de sens. Mais l'être ne se laisse jamais parfaitement réduire à nos discours sur lui. Il demeure toujours un certain écart, une distance, qui constitue à la fois la possibilité de l'erreur et de la correction, d'une parole fautive et de la découverte d'un langage plus adéquat permettant à la chose de se présenter en ce qu'elle est. C'est cette intelligence de la véhémence ontologique du langage que les théories de Vattimo et Rorty ne nous permettent pas d'éclairer dans toute sa complexité. Leurs interprétations respectives de l'adage de Gadamer, selon lequel « l'être qui peut être compris est langage », n'arrivent pas à expliciter la thèse fondamentale d'une unité spéculative de l'être et du langage et mènent par conséquent à une réduction nihiliste ou relativiste de l'être aux discours que nous tenons sur lui. Notre interprétation propose plutôt de dégager le sens de cette thèse centrale pour l'herméneutique selon l'articulation dialectique entre appartenance et distanciation, c'est-à-dire en confrontant la reconnaissance de notre appartenance au langage aux critiques de toutes les formes d'absolutisation du langage. À nos yeux, seule une telle approche

permet de comprendre la spécificité de la conception herméneutique du langage, qui cherche une troisième voie entre l'oubli du langage et celui de l'être afin de penser la relation qui unit l'être au langage.

5) « L'être se dit de multiples façons »

À cette résistance de l'herméneutique face à toute forme d'absolutisation du langage en lui-même s'ajoute par ailleurs le refus d'absolutiser un type de langage aux dépens des autres. De fait, jamais on ne trouve chez Gadamer ou Ricœur la prétention qu'il puisse exister quelque chose de tel qu'un « langage absolu » qui serait à même de fournir une saisie totalisante et parfaitement exhaustive de tout ce qui est et auquel toutes les autres formes de langage pourraient se réduire. D'un point de vue herméneutique, un tel langage n'est tout simplement pas à la portée de l'homme. Bien au contraire, Gadamer et Ricœur se montrent plutôt attentifs aux richesses propres aux différentes formes de langage et à leur caractère irréductible. C'est pourquoi nous pourrions dire qu'en réalité la thèse de l'herméneutique est que *l'être trouve son monde de présentation privilégié dans une pluralité de formes langagières*. Les différentes langues et les diverses modalités du discours constituent autant de façons de nommer l'être, autant d'éclairages possibles sur ce qui est.

Cela implique d'abord que l'herméneutique prend acte de l'irréductible pluralité des langues existantes, à partir de laquelle se pose entre autres le problème de la traduction. Comme le rappelle Ricœur dans « Le paradigme de la traduction » (1999), la philosophie a parfois été tentée de justifier la possibilité de la traduction en prétendant

pouvoir surmonter la diversité des langues par une remontée à une langue adamique, qui constituerait l'origine ultime de toutes les langues, ou encore en suivant la piste d'une langue universelle, qui supplanterait tous les particularismes⁶⁷. Dans les deux cas, il s'agit bel et bien de retrouver ou de constituer un langage absolu qui permettrait au philosophe de remédier au problème de la diversité des langues comme source de confusion et de mécompréhension, tel que décrit dans le mythe de Babel. Or l'intention de Ricœur est plutôt de surmonter l'« alternative paralysante » entre l'affirmation d'une hétérogénéité radicale des langues, qui rendrait impossible toute traduction, et celle de l'existence d'un langage absolu, qui garantirait la possibilité de la traduction. Pour ce faire, il avance une tout autre lecture du mythe de Babel que le récit d'une « catastrophe linguistique » qu'un Dieu en colère fait s'abattre sur l'humanité. Selon Ricœur, il est tout à fait possible de « lire ce mythe, ainsi d'ailleurs que tous les autres mythes du commencement qui prennent compte des situations irréversibles, comme le constat sans condamnation d'une séparation originaire⁶⁸ ». En d'autres termes, tous les mythes du commencement qui composent la Genèse, tels que l'histoire d'Adam et Ève, celle de Caïn et Abel, puis le récit de Babel, sont autant de façons narratives de décrire la situation originaire de séparation à laquelle tout homme est d'emblée confronté. Dans cette perspective, la véritable visée du texte serait d'exposer les tâches qui s'imposent à l'homme en réponse à sa condition première. Ainsi, la perte de l'innocence du paradis terrestre formule la tâche du devenir adulte et responsable. Le fratricide entre Caïn et Abel établit la fraternité comme un devoir moral à réaliser. De même, le mythe de Babel nous montre que la compréhension mutuelle constitue une tâche et non pas notre situation première. La

⁶⁷ Cf. ST, pp. 22-26.

⁶⁸ ST, p. 34.

diversité des langues dicte précisément la nécessité du travail de traduction, pratiqué *de facto* depuis toujours, bien que toute traduction soit imparfaite. L'important ici est qu'il n'y a pas plus de retour possible à une fraternité ou à une entente « originelles » entre les hommes, qu'il n'y a de retour au paradis perdu. Un devoir-être et une visée téléologique, tournés vers l'avenir, accompagnent plutôt chacune de ces séparations originaires.

Il convient de souligner que Gadamer propose lui aussi, dans *Vérité et méthode*, une interprétation de la Genèse qui rompt avec la lecture conventionnelle du mythe de Babel et qui libère la diversité des langues de l'idée d'une condamnation de l'homme par Dieu. L'originalité de son propos est de prétendre que cette diversité serait déjà contenue en germe dans la langue adamique elle-même. Il faudrait donc repenser le mythe de Babel à partir de celui selon lequel Dieu aurait confié à Adam le pouvoir de donner des noms aux choses. Comme l'écrit Gadamer :

« Le mythe parle d'une langue originelle et dit comment est survenue la confusion des langues; une telle représentation mythique reflète, certes, d'une manière qui est riche de sens, la véritable énigme que représente la diversité des langues pour la raison. Mais si l'on suit sa véritable intention, ce récit mythique met les choses à l'envers en se figurant que l'accord primitif de l'humanité dans l'emploi d'une langue originelle aurait été brisé par une confusion des langues. Il en va tout autrement : parce qu'il est depuis toujours en mesure de s'élever au-dessus de son environnement contingent et que son parler porte le monde au langage, l'homme accède d'emblée à la variété, dans l'exercice de son aptitude à la parole⁶⁹ ».

Que Dieu ait confié à Adam (donc à l'homme) le pouvoir de donner un nom à chaque chose implique non seulement qu'Adam acquiert par le langage la capacité à s'élever au-dessus des simples pressions de son environnement immédiat (*Umwelt*) pour voir se déployer un monde (*Welt*), mais qu'il dispose également d'une liberté à l'égard des noms donnés aux choses. En termes saussuriens, Adam prend alors conscience de l'arbitraire

⁶⁹ VM, pp. 468-9 [448].

du signe. Or cette liberté adamique à l'endroit des noms constitue elle-même la source de la diversité des langues, en ce qu'elle contient en elle la possibilité de nommer une même chose de façon variable, selon différents codes linguistiques, ou au sein d'une même langue. Ce faisant, tout comme la lecture de Ricœur, l'interprétation de Gadamer inverse l'ordre du récit mythique, en instaurant la diversité des langues comme la situation originelle qui impose à l'homme la tâche de la compréhension mutuelle et de la traduction. L'originalité de cette interprétation est de soutenir que la « séparation » dont parle Ricœur est déjà à l'œuvre dans la langue adamique, soit dans la distance qu'acquiert Adam par rapport aux noms.

Bien qu'il soit hors de tout doute que, par leurs interprétations du récit de la Genèse, Gadamer et Ricœur abandonnent le rêve de retrouver une langue originelle qui précéderait et fonderait l'ensemble des langues existantes, on pourrait toujours objecter que la thèse herméneutique d'une traductibilité de principe des différents contenus langagiers pourrait servir d'argument en faveur d'une possible langue universelle absolue. De fait, en soutenant que toute langue peut théoriquement accueillir le contenu de ce qui se dit dans toutes les autres langues, l'herméneutique ne renforce-t-elle pas la possibilité qu'une seule langue puisse supplanter la diversité problématique des langues? Puisque tout peut être énoncé dans une même langue, à quoi bon avoir recours à une pluralité de langues? En réalité, la traductibilité de principe reconnue par Gadamer et Ricœur n'implique pas que nous puissions sans perte ériger un idiome particulier au statut de langue universelle et exclusive, en privilégiant une langue déjà existante ou en créant une langue composite comme l'espéranto où l'on postule que théoriquement tout pourrait y être dit. La traductibilité n'interdit pas que chaque langue possède des

ressources poétiques (au plan des relations entre les sonorités et les significations des mots) et conceptuelles (au plan de la formation et de la puissance d'évocation des concepts) qui lui sont propres et la rendent unique. De ce point de vue, toute traduction implique inévitablement une certaine perte, au niveau des sonorités et des connotations, par rapport au message original. Toutefois, cette perte ne remet pas en question la possibilité même de la traduction, mais seulement la prétention à pouvoir réaliser une traduction absolument parfaite. La thèse de la traductibilité de principe affirme simplement que toute langue peut accueillir ce qui se dit dans les autres langues, en rechercher un équivalent, bien que cela ne soit souvent possible que par la paraphrase ou autres détours. En cela, elle ne contredit pas l'affirmation selon laquelle la pluralité des langues représente une importante richesse.

Outre l'attention qu'elle porte à la diversité des langues, l'herméneutique s'intéresse de façon plus importante encore à la pluralité des formes langagières que l'on retrouve au sein de chaque langue particulière. On peut ainsi distinguer un langage ordinaire ou quotidien, de certaines formes plus spécifiques de langage telles que le langage poétique, religieux, philosophique et scientifique. Il est caractéristique des herméneutiques de Gadamer et Ricœur que de proposer une exploration de ces diverses formes langagières, et d'insister sur les particularités propres à chacune, de même que sur l'impossibilité de réduire sans perte l'ensemble de ces formes à un seul type de discours. En ce sens, l'herméneutique refuse de souscrire à l'idéal d'une langue parfaitement rationnelle, logique et univoque qui serait à même d'accueillir toutes formes de discours sensé. Cet idéal repose sur une conception nominaliste et instrumentaliste du langage totalement étrangère à la réalité effective du langage. Comme l'écrit Gadamer :

« L'hypothèse d'un instrument parfait de désignation permettant de désigner tout ce qu'on envisage et pense clairement – ce serait l'idéal logique d'une langue – est un préjugé nominaliste, dont les *Recherches philosophiques* de Wittgenstein ont à mon avis, démontré de façon convaincante le caractère indéfendable.⁷⁰ »

Le pari herméneutique est, au contraire, que la pluralité de ces formes langagières constitue une richesse beaucoup plus grande que cette seule langue idéale. Il s'agit d'autant de façons uniques et irréductibles de porter au langage notre expérience du monde. En ce sens, chacune de ces formes langagières mobilise de façon originale des ressources particulières du langage, en développant sa métaphoricité, sa fonction narrative, sa dimension logique ou conceptuelle, etc. De plus, si on rencontre ici la possibilité de chercher dans une forme langagière donnée une traduction adéquate de ce qui se dit dans un autre mode de discours, il convient là aussi de reconnaître que cette traduction ne s'opère jamais sans perte. Il est par ailleurs douteux qu'une traductibilité de principe puisse s'appliquer de façon aussi universelle entre les différentes formes langagières qu'entre les différentes langues. Certes, on conçoit assez facilement un discours philosophique qui chercherait à s'approprier le dire d'un poète, mais que signifierait traduire en langage scientifique l'expérience décrite par un poème? Y parlerait-on encore de la même chose?

La tâche de s'interroger sur les rapports entre les diverses formes du langage se trouve explicitement formulée par Ricœur dans les premières pages de *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965). De fait, l'ouvrage s'ouvre sur une réflexion sur le langage comme constituant le domaine dans lequel se recourent la plupart des recherches philosophiques de l'époque. Or Ricœur s'y étonne de la disparité de ces recherches et de l'absence d'une philosophie du langage véritablement englobante :

⁷⁰ AC1, p. 236; GW6, pp. 103-4.

« Nous sommes aujourd'hui à la recherche d'une grande philosophie du langage qui rendrait compte des multiples fonctions du signifier humain et de leurs relations mutuelles. Comment le langage est-il capable d'usages aussi divers que la mathématique et le mythe, la physique et l'art? Ce n'est pas un hasard si nous nous posons aujourd'hui cette question. Nous sommes précisément ces hommes qui disposent d'une logique symbolique, d'une sciences exégétique, d'une anthropologie et d'une psychanalyse et qui, pour la première fois peut-être, sont capables d'embrasser comme une unique question celle du remembrement du discours humain; en effet, le progrès même de disciplines aussi disparates que celles que nous avons nommées a tout à la fois rendu manifeste et aggravé la dislocation de ce discours; l'unité du parler humain fait aujourd'hui problème⁷¹ ».

Toute la réflexion herméneutique sur le langage menée par Ricœur dans ses travaux sur le langage religieux des symboles et des mythes, la psychanalyse, la linguistique, la philosophie analytique du langage, la métaphore, le récit et la traduction peut être comprise comme une réponse à cette préoccupation pour l'unité disloquée du parler humain. Mais Ricœur ne prétend jamais avoir écrit cette « grande philosophie du langage » qui réussirait à rassembler sous un même toit l'intégralité des formes langagières. Dans un article de 1983, également intitulé « De l'interprétation », il indique que son souci premier est surtout de décrire et de préserver « l'amplitude, la diversité et l'irréductibilité des usages du langage⁷² ». Il ajoute que ce souci doit être compris comme une réaction « au réductionnisme selon lequel les "langues bien faites" devraient mesurer la prétention au sens et à la vérité de tous les emplois non "logiques" du langage⁷³ ».

Cette préoccupation de Ricœur pour les différentes formes de discours est particulièrement évidente dans les premières et les dernières pages de *La symbolique du mal*, où il insiste sur le caractère irréductible du langage symbolique des mythes et des textes religieux par rapport à l'idéal d'une langue parfaitement logique et univoque.

⁷¹ DI, pp. 13-14. Ricœur fait le même constat dans « Existence et herméneutique », cf. CI, p. 19.

⁷² TA, p. 14.

⁷³ TA, p. 14.

Contrairement à une telle langue, qui ne serait en réalité qu'un langage technique, le propre du symbole est précisément d'offrir une équivocité au plan sémantique, ce qui lui confère une richesse unique et inépuisable. Le symbole est décrit par Ricœur comme un signe possédant une double intentionnalité : une intentionnalité première ou littérale, fixée par l'usage et la convention, et une intentionnalité seconde qui vise, à travers le sens littéral, un sens figuré ou de second ordre. Ainsi, le langage symbolique se distingue par une certaine équivocité, une « opacité », qui appelle une interprétation⁷⁴. Cette définition du symbole annonce déjà la « double intentionnalité » qui sera celle de la métaphore dans *La métaphore vive*. Dans le contexte de l'herméneutique des symboles, l'intérêt d'étudier cette forme particulière de langage est de comprendre comment une voix est donnée à l'expérience du sacré, qui résiste à une saisie parfaitement rationnelle et univoque de son sens. Le projet de Ricœur à cette époque était de retrouver cette dimension de sens dont la modernité se serait coupée. Comme l'explique Ricœur :

« C'est à l'époque où notre langage se fait plus précis, plus univoque, plus technique en un mot, plus apte à ces formalisations intégrales qui s'appellent précisément logique symbolique, c'est à cette même époque du discours que nous voulons recharger notre langage, que nous voulons repartir du plein du langage⁷⁵ ».

En revenant au langage des symboles, dans la perspective d'une herméneutique critique, Ricœur souhaite retrouver une capacité expressive du langage qui aurait été écartée par l'homme moderne. L'important, aux yeux de l'herméneute, est que le langage symbolique constitue une façon particulière et irréductible de nommer l'être susceptible de nourrir la réflexion philosophique sur l'existence humaine. Dès lors, il s'impose de retrouver la parole du symbole « comme index de la situation de l'homme au cœur de

⁷⁴ Sur ce point, voir PV2, p. 178.

⁷⁵ PV2, p. 481.

l'être dans lequel il se meut, existe et veut⁷⁶ ». Avec *De l'interprétation. Essai sur Freud*, le langage symbolique se révèle également comme l'expression de nos désirs les plus profonds et de nos pulsions refoulées, mais aussi comme la visée téléologique du devenir adulte et conscient de l'homme. Enfin, dans *Le conflit des interprétations*, les symboles sont conçus comme le lieu où s'expriment l'expérience humaine du cosmos, les désirs et l'imaginaire de l'homme et surtout son « désir d'être » et son « effort pour exister »⁷⁷.

L'attention herméneutique aux différentes formes langagières s'exprime également dans les travaux de Gadamer et Ricœur sur la métaphore et le dire poétique, en tant que formes particulières de langage qu'ils cherchent à distinguer du langage quotidien et du travail philosophique sur le concept. Bien que la métaphoricité du langage puisse nourrir et enrichir le langage ordinaire et le langage conceptuel, la thèse commune à Gadamer et Ricœur est que cette métaphoricité ne se déploie pleinement que dans le dire poétique où sa façon spécifique de nommer l'être devient véritablement manifeste. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, les études de Gadamer et Ricœur sur le langage poétique révèlent une forme spécifique de vérité et de référence, qui passe par une *epochè* de la référence directe du langage ordinaire au monde qui nous entoure. Mais cette vérité métaphorique et cette référence poétique à l'être ne sont conquises qu'en libérant la métaphore de sa réduction logicienne à une simple figure rhétorique et en retrouvant son ancrage dans la métaphoricité essentielle comme puissance créatrice du langage. Il ressort de ces deux herméneutiques que le dire poétique repose essentiellement sur une création langagière, ou une innovation sémantique, dont la principale contribution est de jeter un éclairage inédit sur notre être-au-monde, notre

⁷⁶ PV2, p. 487.

⁷⁷ Cf. CI, pp. 17-21.

appartenance à l'être et notre proximité avec les choses. Le propre du langage poétique (en y incluant le récit de fiction) est de proposer un monde, de dégager des possibilités d'être, c'est-à-dire de nommer l'être dans la perspective du pouvoir être.

La prise en compte de cette pluralité des types de discours nous force à élargir notre compréhension de la portée référentielle du langage qui jusqu'à maintenant aurait pu être interprétée à tort dans la perspective étroite d'une mise en langage de notre connaissance de l'« être-sous-la-main » (*Vorhandenheit*). Il est évident pour Gadamer et Ricœur que le langage ne se réduit jamais à sa capacité à articuler notre connaissance des choses objectivables. En fait, une telle réduction « cognitive » du langage se trouvait déjà contredite par la thèse selon laquelle le langage doit être compris plus radicalement comme ouverture à l'être, c'est-à-dire comme l'horizon langagier dans lequel s'inscrit l'ensemble de nos expériences du monde (et non pas seulement notre expérience cognitive). La réduction « cognitive » est exclue par l'intelligence herméneutique des différentes formes langagières comme autant de façons particulières et irréductibles d'articuler notre expérience de l'être. Dans ce contexte, la coappartenance de l'être et du langage ne s'accomplit pas seulement dans la présentation langagière des objets connus, mais également dans l'expression de notre désir d'être et de notre effort pour exister (chez Ricœur), dans la mise en langage de notre appartenance au monde, de notre proximité aux choses, et dans le déploiement d'une multitude de possibilités d'être (chez Gadamer et Ricœur). Ainsi, la pluralité des formes langagières désigne autant de façons originales de nommer l'être, autant de facettes de la véhémence ontologique du langage.

Conclusion

Notre point de départ était de savoir s'il existait quelque chose de tel qu'une conception herméneutique du langage, que l'on pourrait distiller d'une mise en dialogue des œuvres de Gadamer et Ricœur. Cela était pour le moins incertain, mais au terme de cette recherche nous pensons pouvoir affirmer qu'il y en avait bel et bien une. Pour la tirer au clair, il fallait toutefois surmonter certains obstacles. Nous devions d'abord opérer un rapprochement entre les deux œuvres sans pouvoir nous appuyer sur les textes d'un débat autour de la question du langage qui nous aurait permis de cerner les principaux accords et désaccords entre les deux penseurs. Cela ne représentait cependant pas un obstacle insurmontable à notre démarche, étant donné que certains textes de Ricœur offraient déjà un éclairage précieux sur ses rapports avec la pensée de Gadamer. En revanche, nous avons pu constater qu'il n'existait malheureusement que très peu de mentions de l'œuvre de Ricœur sous la plume de Gadamer. Mais le défi le plus important, qui motivait grandement notre étude et justifiait sa nécessité, était plutôt d'arriver à surmonter une tendance largement répandue qui favorise des lectures dichotomiques des herméneutiques de Gadamer et Ricœur, reposant très souvent sur une vision réductrice de l'une ou l'autre des deux œuvres. Contrairement à cette tendance, nous étions convaincu qu'une lecture plus dialectique des deux œuvres fournirait une vision plus vaste de la question du langage, à condition d'éviter les pièges d'un syncrétisme facile qui se contenterait simplement de nier toute différence et tout désaccord. Notre principale intention était d'ailleurs de développer une intelligence herméneutique du langage à partir d'une mise en dialogue des deux œuvres afin de cerner

la contribution originale de la pensée herméneutique à une réflexion sur le langage. En ce sens, la conception herméneutique du langage que nous avons décrite ne correspond parfaitement ni à celle de Gadamer, ni à celle de Ricœur. Elle est plutôt le résultat d'une réflexion actuelle sur le langage née de la mise en dialogue, elle-même herméneutique, des deux pensées.

Les analyses que nous avons effectuées nous permettent d'offrir un portrait global de cette conception herméneutique du langage et de sa contribution à la réflexion philosophique sur le langage. Nous pouvons caractériser cette conception du langage comme une réflexion incessante sur notre appartenance irréductible au langage. Cette appartenance au langage se présente à la pensée herméneutique à la fois comme une énigme, un paradoxe et un mystère. D'abord, ce que Gadamer appelle l'« énigme du langage » désigne le fait bien simple, mais troublant pour la pensée philosophique, que toute réflexion sur le langage surgit inévitablement du sein même du langage¹. Cette énigme force l'herméneutique à s'interroger sur la contemporanéité de la pensée et du langage ainsi que sur les limites qui s'imposent nécessairement à tout effort de mise à distance du langage pour en faire un objet d'étude. L'appartenance au langage est aussi la source de ce que Ricœur décrit comme un « paradoxe », à savoir que le langage renvoie à une réalité qui le précède et le fonde, mais qui ne peut elle-même être visée que du sein même du langage². Les herméneutiques de Gadamer et Ricœur affrontent ce paradoxe en thématissant les liens complexes qui unissent le langage et l'expérience. On peut certes distinguer le mot de la chose, mais la thèse de l'herméneutique est qu'une médiation

¹ Cf. LV, pp. 146-7; GW2, pp. 184-5. Sur ce point, voir notamment : *supra*, chapitre 3, section 1.

² Cf. Ricœur. « Langage (Philosophie) » in *Encyclopaedia Universalis*. IX, Paris, 1971, p. 776; « Philosophie et langage » in R. Klibansky (ed.). *La philosophie contemporaine. Chroniques*, III, Firenze, La nuova Italia, 1969, p. 282. Voir également : *supra*, chapitre 1, section 2.

langagière est toujours déjà à l'œuvre dans notre expérience du monde et que les choses trouvent dans le langage un mode de présentation privilégié. C'est en suivant cette piste que la pensée herméneutique rencontre enfin ce que Ricœur appelle le « mystère du langage », c'est-à-dire l'ouverture du langage sur l'être et l'unité spéculative de l'être et du langage à partir desquelles un dire peut surgir et exprimer ce qui est³. Le mystère du langage réside ainsi dans cette insondable véhémence ontologique qui anime tout dire véritable, dans cette capacité du langage à présenter l'être sous ses différents aspects. Ce mystère constitue le point culminant de la réflexion herméneutique sur notre appartenance essentielle et irréductible au langage.

L'inscription fondamentale de toute pensée, de toute expérience du monde et de toute saisie du sens dans le langage forme le véritable leitmotiv de la conception herméneutique du langage. La particularité des approches de Gadamer et Ricœur est d'insister sur le fait que cette incontournable appartenance au langage ne représente pas tant un obstacle à la compréhension que ce qui rend possible et structure notre pensée et nos expériences. En ce sens, dira Gadamer, le langage n'est pas uniquement un fait, mais également un *principe*⁴. La thèse de l'herméneutique est, en effet, que le langage remplit pour l'expérience et la pensée humaines une fonction principielle dans la mesure où il se trouve au fondement de notre rapport au monde, à autrui et à soi. Dans cette perspective, l'herméneutique se présente donc comme une philosophie « fondamentale » ou « principielle », mais en un sens bien précis. En effet, on chercherait en vain, chez Gadamer et Ricœur, la mise au jour de fondements épistémologiques ultimes ou de principes absolus devant guider la connaissance. Au contraire, il est caractéristique des

³ Cf. CI, p. 97. Sur ce point, voir : *supra*, chapitre 5, section 1.

⁴ Cf. PH, p. 111; GW2, p. 111.

herméneutiques de Gadamer et Ricœur de n'avoir aucune ambition « fondationnelle » ou « normative » de cet ordre. Le fondement décrit par l'herméneutique n'est pas tant une source ultime de légitimation que le sol irréductible ou indépassable à partir duquel notre expérience et notre pensée prennent forme. C'est ce sol préalable que vise l'herméneutique à travers la mise au jour de notre appartenance fondamentale au langage et à l'être. La principale idée qui dirige cette réflexion philosophique est qu'une langue n'est jamais un simple outil au service des intérêts instrumentaux ou des idéaux logiques de la pensée. La langue forme plutôt une ouverture préalable et fondamentale à partir de laquelle la pensée prend son essor. Ceci n'interdit évidemment pas à la pensée philosophique de jeter un regard critique sur certains de nos concepts ou de nos usages langagiers. Mais, comme le soutient Gadamer, il est impératif de reconnaître qu'il n'y a pas de degré zéro, de premier commencement, à partir duquel la pensée aurait forgé une langue parfaitement adaptée aux fins qu'elle se serait données : « Avant que ne commence la pensée philosophique critique, le monde s'est toujours déjà interprété dans une langue. C'est en apprenant une langue, en grandissant dans notre langue maternelle que s'articule pour nous le monde⁵ ». Or, cela ne signifie pas que la langue dont nous héritons ne soit que le véhicule de préjugés non fondés et de concepts inadéquats. Bien au contraire, diront Gadamer et Ricœur, toute langue offre d'abord et avant tout, à qui la parle, une ouverture sur l'être. Ce n'est qu'à partir de cette ouverture primordiale, offerte par toute langue, que notre expérience du monde peut être portée au langage et mise en lumière.

Cette intelligence herméneutique du langage s'est développée à partir d'un important héritage phénoménologique et, plus particulièrement, dans le sillage des

⁵ PH, p. 122; GW2, p. 79.

pensées de Husserl et Heidegger. Nous avons constaté que cet héritage avait été reçu différemment par les deux auteurs. Il est indéniable que l'approche de Gadamer s'inscrit davantage dans le prolongement de l'œuvre de Heidegger que de Husserl. De fait, Gadamer reproche essentiellement à Husserl de n'avoir qu'aperçu la question du langage sans lui reconnaître toute son importance. Husserl serait surtout resté enfermé dans une vision encore trop logicienne du langage, que seule la pensée de Heidegger nous permettrait véritablement de dépasser. Aux yeux de Gadamer, le grand apport de Heidegger est de nous avoir libérés des différentes formes de réduction logicienne et instrumentaliste du langage au profit d'une intelligence plus radicale du langage dans son rapport à l'être. Ainsi, il a su montrer que le séjour de l'homme dans l'être survenait dans l'horizon ouvert par le langage. Le lien étroit entre l'être et le langage sur lequel insiste Heidegger trouve un prolongement essentiel dans la thèse gadamérienne de l'unité spéculative de l'être et du langage.

Contrairement à Gadamer, Ricœur considère que Husserl a su poser une question décisive sur les rapports entre le langage et l'expérience en suscitant une réflexion sur le « paradoxe du langage ». Selon Ricœur, il s'agit là d'un point de départ original pour l'ensemble de la réflexion phénoménologique et herméneutique sur le langage, notamment par rapport à la linguistique et à la philosophie analytique du langage. La phénoménologie husserlienne décrit un langage en tension constante entre son *archè* et son *telos*, entre son enracinement dans l'expérience primordiale de la réalité et sa visée logique et rationnelle. Par ses recherches sur la phénoménologie husserlienne, Ricœur a voulu montrer que cette tension connaissait un prolongement important dans la méthode phénoménologique du questionnement à rebours, qui soulève une interrogation sur les

rapports entre l'appartenance au monde de la vie et la quête de discours vrais et d'objectivations valides de notre expérience.

C'est dans cette perspective phénoménologique que Ricœur aborde lui-même la pensée de Heidegger, qu'il considère comme une nouvelle étape dans la réflexion philosophique sur les rapports entre l'expérience et le langage. Le grand mérite des analyses d'*Être et temps* est, aux yeux de Ricœur, d'avoir repris et transformé la thèse husserlienne du caractère dérivé des significations de l'ordre linguistique en l'appliquant aux énoncés logiques. La pensée de Heidegger révèle le caractère dérivé des énoncés propositionnels par rapport aux structures existentielles fondamentales de notre être-au-monde telles que mises au jour dans l'analytique du *Dasein*. Ce faisant, l'approche phénoménologique prend un tournant ontologique qui ne va cependant pas sans difficultés. La grande crainte de Ricœur est qu'une approche radicalement ontologique du langage se coupe complètement d'un dialogue, pourtant essentiel, avec la linguistique et les différentes philosophies du langage. Dès lors, la principale préoccupation de Ricœur est d'établir comment articuler la radicalité d'une approche ontologique comme celle de Heidegger avec les interrogations épistémologiques légitimes des sciences du langage.

La réception distincte chez Gadamer et Ricœur de cet héritage phénoménologique commun, ainsi que les parcours philosophiques bien différents à partir desquels ils ont développé leurs approches respectives du langage, posaient nécessairement un défi à notre mise en dialogue des deux herméneutiques. La difficulté était d'autant plus grande que nous ne pouvions pas nous appuyer sur les traces d'un débat qui aurait clarifié la nature des accords et désaccords entre Gadamer et Ricœur sur la question du langage. C'est pourquoi nous avons nous-mêmes mis au jour l'accord de fond entre Gadamer et

Ricœur sur notre appartenance essentielle au langage. Nous avons souligné que les deux herméneutes s'entendent pour dire, d'une part, que toute expérience de compréhension survient dans l'horizon du langage, que tout effort de compréhension est à la recherche d'un certain langage. Ils s'accordent également, d'autre part, sur le fait que toute expérience jouit d'une dicibilité de principe et trouve dans le langage son mode de présentation privilégié. Loin de n'être qu'une série de recoupements secondaires ou accessoires, ces thèses forment le consensus de fond, pour parler comme Gadamer, qui a guidé notre mise en dialogue des deux pensées.

Ce terrain d'entente nous a permis de dépasser l'opposition abstraite et schématique selon laquelle il faudrait choisir entre l'insistance gadamérienne sur l'appartenance au langage et le souci ricœurien d'intégrer des approches plus objectivantes du langage. Nous avons défendu la thèse que la conception herméneutique du langage ne nous forçait pas à choisir unilatéralement entre l'appartenance et la distanciation. Il convient plutôt de comprendre comment cette conception intègre ces deux moments dans une tension dialectique. Ce n'est qu'à partir de cette dialectique entre appartenance et distanciation que l'herméneutique peut affronter l'énigme du langage. Partant du fait que toute tentative pour penser le langage doit nécessairement s'inscrire dans l'élément langagier, les approches de Gadamer et Ricœur reconnaissent une primauté à notre appartenance au langage sur tout effort de distanciation et d'objectivation du langage. L'erreur serait toutefois de croire que cette primauté de l'appartenance sur la distanciation viendrait automatiquement disqualifier l'ensemble des approches objectivantes du langage que l'on retrouve dans la linguistique et les différentes philosophies du langage. En réalité, l'herméneutique ne remet en question que

la prétention de pouvoir mettre le langage à distance pour en faire un objet absolument indépendant de sa thématization elle-même langagière. Elle soutient que toute mise à distance du langage, ou tout effort pour l'objectiver, ne peuvent être que relatifs et le fruit d'un certain travail d'abstraction par rapport à sa vie effective. Ceci n'empêche pas Gadamer et Ricœur de reconnaître la validité et la pertinence de certaines de ces théories, qui nourrissent sans contredit la réflexion sur le langage. L'intérêt marqué de l'herméneutique ricœurienne pour la linguistique structurale est sans doute le meilleur exemple d'une appropriation critique des résultats de ces efforts d'objectivation. Gadamer, qui pour sa part a très peu parlé de l'approche structurale, s'était penché sur la théorie sémantique de Charles Morris et manifestait un intérêt évident pour la linguistique de Humboldt.

Nous avons vu comment les approches herméneutiques de Gadamer et Ricœur reposaient elles-mêmes sur une certaine distanciation, dans la mesure où elles souhaitaient dépasser notre simple rapport vécu au langage pour revenir sur notre expérience et la penser dans un mouvement réflexif. C'est que toute réflexion philosophique sur le rôle primordial du langage dans notre pensée et notre expérience du monde nécessite une prise de conscience de ce qui dans l'expérience quotidienne reste le plus souvent inapparent et « inconscient ». Dans une telle réflexion, l'attention se tourne alors vers la médiation langagière dont la vocation première est de s'effacer devant la chose. Nous avons exposé la façon dont la réflexion herméneutique sur notre expérience langagière se déployait autour de trois principaux modèles : le dialogue, le texte et la traduction. Chacun de ces modèles permet à l'herméneutique de dévoiler un aspect particulier du caractère langagier de notre expérience et de notre rapport au sens. Le

modèle du dialogue, privilégié par Gadamer, offre une description de la vie effective du langage, qui s'inscrit toujours dans un contexte de motivation animé par le jeu des questions et réponses. Il nous éclaire également sur le caractère dialogique de toute pensée et de tout travail d'interprétation. Le modèle du texte, privilégié par Ricœur, mais également étudié par Gadamer, met en lumière la façon dont le passage à l'écrit confère au discours une autonomie sémantique qui force chaque lecture à effectuer un travail de recontextualisation. Le principal apport de ce modèle est de dévoiler que tout discours et tout sens se présentent sous une forme structurée et articulée qui n'est jamais accessoire et qui peut faire l'objet d'une explication. Nous avons toutefois insisté sur le fait que notre rapport premier au texte ne s'orientait jamais vers un tel effort d'explication objectivante de ses structures, mais plutôt vers une compréhension de son sens, qui redonne la parole au texte. À cet égard, le modèle dialogique de Gadamer nous paraît tout à fait applicable, malgré les réserves de Ricœur, dans la mesure où toute interprétation constitue une réponse à une interpellation venant du texte lui-même. Enfin, le modèle de la traduction nous éclaire sur l'effort d'appropriation d'un sens étranger que nécessite toute tentative d'interprétation comme recherche d'un langage adéquat. Traduire n'est rien d'autre que rendre compréhensible et familier un sens qui s'offre d'abord sous une forme obscure ou étrangère. La principale contribution du modèle de la traduction est, à nos yeux, de mettre au jour la tension dialectique qui anime la vie du sens entre le même et l'autre, le propre et l'étranger, l'idéalité et l'occasionnalité.

Il est manifeste qu'à travers ces trois modèles, l'herméneutique ne pense jamais le langage comme un simple système de signes régi par un ensemble de règles grammaticales, mais cherche plutôt à décrire un langage qui vit du dialogue des

interlocuteurs, se déploie sous forme de discours, se fixe dans des textes, se sclérose dans des formules figées, se renouvelle de façon originale et cherche à dire adéquatement ce qui est. Sur cette voie, les deux philosophes portent une attention particulière dans leurs travaux à ce que nous avons nommé la « puissance créatrice du langage », soit cette capacité du langage à se réinventer, à permettre le surgissement de discours inédits et à dégager de nouvelles possibilités de sens. Leurs analyses de la métaphore, du dire poétique et du récit explorent la capacité poétique du langage à l'innovation sémantique. Sur ce plan, nous avons montré la convergence des approches de Gadamer et Ricœur dans leur souci de défendre la « métaphoricité essentielle du langage » contre toute conception réduisant la métaphore à un simple ornement du discours. Les conceptions gadamérienne et ricœurienne de la métaphore plaident pour une meilleure compréhension du rôle primordial de cette métaphoricité dans la vie du langage et du sens. Il est impératif de reconnaître non seulement l'importance considérable de cette capacité du langage à l'innovation sémantique, mais aussi le fait que le dire poétique, dans lequel la métaphoricité du langage s'exprime sans contrainte, possède une portée cognitive et référentielle. Notre analyse des théories gadamérienne et ricœurienne du dire poétique a permis de constater la présence d'une thèse commune aux deux herméneutes selon laquelle le dire poétique repose sur une *epochè*, qui rend possible un type bien spécifique de vérité et de référence au monde. En effet, Gadamer et Ricœur soutiennent que l'*epochè* du dire poétique libère un rapport indirect au monde, qui permet de jeter un éclairage particulier sur notre être-au-monde et d'explorer des possibilités de notre être.

Nous avons défendu la thèse que ces analyses herméneutiques de la puissance créatrice du langage, qui se manifeste dans la métaphore, le dire poétique et le récit,

contribuaient à l'essor d'une vision différente et originale du phénomène de l'imagination. Il s'agit toutefois d'une théorie fragmentaire, que Gadamer et Ricœur ne font qu'esquisser à quelques rares occasions. Elle a néanmoins retenu notre attention puisque sa particularité est de penser l'imagination à partir de son enracinement dans le langage, plus précisément à partir de l'innovation sémantique, et non pas d'après les modèles traditionnels de l'image et de la perception. Ce faisant, les herméneutiques de Gadamer et Ricœur nous mettent sur la voie d'une théorie renouvelée et transformée du schématisme kantien, qui trouverait son ancrage dans la réflexion sur la métaphoricité essentielle du langage. La principale contribution de Gadamer est de nous inciter à penser la métaphoricité essentielle du langage comme étant plus originaire encore que toute distinction abstraite entre le concept langagier et la pure intuition sensible. En réalité, soutient l'auteur de *Vérité et méthode*, l'intuition s'inscrit toujours déjà dans l'horizon ouvert du langage et dans un rapport interprétatif au monde. L'importance de la puissance créatrice du langage est précisément de permettre à l'expérience inédite de venir à la parole, permettant ainsi à la chose de se présenter à nous et de s'explicitier dans le langage. À l'instar de Gadamer, Ricœur développe une conception de l'imagination qui renvoie à la métaphoricité du langage. Dans la mesure où la métaphore vive, dont il fait la théorie, repose ultimement sur une impertinence sémantique au niveau littéral, Ricœur conçoit l'imagination comme la faculté de restructurer des champs sémantiques qui ont été dérangés ou perturbés. Dans ce contexte, le schématisme de l'imagination n'est rien d'autre que ce qui confère un « voir-comme » à l'innovation sémantique qui survient au niveau du langage. En d'autres termes, l'imagination dégage des possibilités de sens, des

façons de voir le monde ou d'envisager notre existence, en reconstruisant les liens sémantiques brisés par les métaphores inédites.

L'étude de la puissance créatrice du langage a soulevé la question de la portée référentielle du langage, notamment dans la perspective spécifique du poème et du récit. Cette première avancée devait nécessairement être complétée par une analyse plus large de la portée ontologique du langage en général. Pour ce faire, il fallait d'abord affronter les difficultés que pose la question ontologique dans l'œuvre de Ricœur. Nous avons souligné une ambivalence au sein de l'approche ricœurienne, manifeste dans ses rapports critiques avec la pensée de Heidegger. De fait, un regard attentif aux textes révèle que le souhait formulé par Ricœur de repousser la question ontologique à l'horizon de la voie longue est souvent contredit dans son œuvre par la nécessité de présupposer des acquis au plan de l'analyse de notre être-au-monde et de la véhémence ontologique du langage. Nous pensons que cette « contradiction » exprime en réalité la nécessité incontournable d'une approche herméneutique qui assume le cercle entre ontologie et épistémologie et s'y engage convenablement. C'est pourquoi nous avons privilégié pour notre part la dialectique entre appartenance et distanciation à l'opposition, insatisfaisante de ce point de vue, entre voie courte et voie longue. C'est à partir de cette dialectique que notre mise en dialogue de la pensée de Ricœur avec celle de Gadamer pouvait s'effectuer, autour cette fois de la capacité essentielle du langage à dire ce qui est.

Bien que Ricœur pose généralement la question de la portée référentielle du langage dans le cadre de discussions avec la linguistique structurale, c'est-à-dire dans un contexte bien différent de la pensée de Gadamer, nous avons fait ressortir la présence d'une thèse partagée par les deux herméneutes sur les rapports fondamentaux entre

expérience et langage. Il existe, aux yeux de Gadamer et Ricœur, une corrélation entre le langage et l'expérience selon laquelle, d'une part, notre langage renvoie essentiellement à notre expérience du monde, s'enracine dans cette expérience et s'y réfère constamment, et, d'autre part, notre expérience trouve dans le langage son mode de présentation privilégié, s'y voit explicitée et y déploie son sens. Sans confondre langage et expérience, les herméneutiques de Gadamer et Ricœur cherchent à décrire leur unité spéculative. Ainsi, loin d'être un obstacle infranchissable, ou un verre qui déformerait systématiquement la réalité, le langage offre fondamentalement une ouverture sur l'être, il forme l'horizon dans lequel surgit notre expérience du monde. À cet égard, le langage opère une médiation universelle.

Cette affirmation herméneutique du rôle capital du langage dans notre expérience de l'être culmine dans l'adage gadamérien selon lequel « l'être qui peut être compris est langage⁶ ». Contre les interprétations nihiliste et pragmatiste de Vattimo et Rorty, qui lisent cet adage comme une réduction de l'être à notre langage et aux discours que nous tenons sur lui, notre interprétation de la thèse de Gadamer insiste sur le fait qu'il s'agit au contraire d'une affirmation très forte de l'unité spéculative de l'être et du langage. Il s'agit là d'un point extrêmement important pour développer une compréhension adéquate de la conception herméneutique du langage. La principale difficulté avec les lectures de Vattimo et Rorty est précisément qu'en souhaitant dépasser le spectre d'une « métaphysique », qui inclurait en fait toutes les positions résistant aux conséquences nihilistes et relativistes de leurs propres théories, elles recouvrent ou mésinterprètent cette unité spéculative de l'être et du langage en réduisant le premier terme au second. Ce faisant, le risque d'une hypostase du langage, que Gadamer et Ricœur souhaitent à juste

⁶ VM, p. 500 [478].

titre éviter, se fait d'autant plus grand, voire devient inévitable, puisque la tension entre les deux termes de l'unité se voit abolie. La thèse de l'herméneutique est plutôt que tout effort de compréhension et toute aspiration à la vérité impliquent la recherche du mot juste ou d'un langage adéquat, c'est-à-dire d'un langage qui permette à la chose de se présenter elle-même en ce qu'elle est véritablement. Il y a là une exigence de la chose qui se trouve impliquée et à laquelle nos interprétations doivent se conformer si elles veulent prétendre à la vérité. En ce sens, tout effort de compréhension est, comme le dit parfois Gadamer, à la recherche d'un « langage des choses elles-mêmes » ou d'un « langage de l'être », qui, nous l'avons vu, s'exprime de multiples façons à travers le langage quotidien, le dire poétique, le travail du concept et le langage des symboles.

Le principal mérite de cette réflexion philosophique sur le langage est de reconnaître le rôle fondamental du langage pour la pensée et notre expérience du monde, sans jamais s'enfermer dans un jeu différentiel des signes ou dans une analyse des jeux de langage dont nous ne pourrions jamais sortir. De fait, les herméneutiques de Gadamer et Ricœur nous apprennent à constamment penser notre appartenance essentielle au langage comme une ouverture sur l'être, ainsi qu'à voir dans le langage ce qui permet à notre expérience de se dire et ce à partir de quoi de nouvelles possibilités de sens prennent forme et s'offrent à la pensée. Dans cette perspective, le langage constitue l'horizon de toute compréhension et de tout effort d'interprétation. En réalité, les herméneutiques de Gadamer et Ricœur ne prétendent décrire aucun autre phénomène que notre expérience effective du langage dans laquelle le langage se dépasse constamment vers ce qu'il vise, vers un sens ou une réalité qu'il cherche à énoncer. Toute la difficulté de cette démarche réside dans le fait que cette expérience est si proche de nous, si

originaires, qu'elle tend constamment à se dissimuler ou à disparaître. C'est pourquoi la réflexion herméneutique sur le langage se caractérise par un effort continu pour retourner à l'expérience énigmatique, paradoxale et mystérieuse de notre appartenance au langage. L'ensemble de sa démarche vise précisément à rendre manifeste la médiation langagière par laquelle notre pensée se tourne vers l'être et l'être se donne à penser. Ainsi les herméneutiques de Gadamer et Ricœur s'efforcent-elles de décrire la dette infinie de la pensée et de la compréhension envers le langage, par lequel nous sommes depuis toujours ouverts à l'être.

Bibliographie

Œuvres de Hans-Georg Gadamer en allemand

- *Gesammelte Werke*, 10 tomes, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985-95:
 - I. *Hermeneutik I : Wahrheit und Methode : Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 1986, 2^e éd. 1990.
 - II. *Hermeneutik II : Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*, 1986, 2^e éd. 1993.
 - III. *Neuere Philosophie I : Hegel, Husserl, Heidegger*, 1987.
 - IV. *Neuere Philosophie II : Probleme, Gestalten*, 1987.
 - V. *Griechische Philosophie I*, 1985.
 - VI. *Griechische Philosophie II*, 1985.
 - VII. *Griechische Philosophie III : Plato im Dialog*, 1991.
 - VIII. *Ästhetik und Poetik I : Kunst als Aussage*, 1993.
 - IX. *Ästhetik und Poetik II : Hermeneutik im Vollzug*, 1993.
 - X. *Hermeneutik im Rückblick*, 1995.
- *Gadamer Lesebuch*, (hrsg. von J. Grondin), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1997.

Œuvres de Hans-Georg Gadamer en traduction

- *L'éthique dialectique de Platon* (1931), Arles, Actes sud, 1994.
- *Vérité et méthode* (1960), traduction partielle, Paris, Seuil, L'ordre philosophique, 1976.
- *Vérité et méthode* (1960), traduction intégrale, Paris, Seuil, L'ordre philosophique, 1996.
- *Le problème de la conscience historique* (1963), Paris, Seuil, Traces écrites, 1996.
- *Hegel's Dialectic* (1971), New Haven/Londres, Yale University Press, 1976.
- *Qui suis-je et qui es-tu? Commentaire de Cristaux de souffle de Paul Celan* (1973), Arles, Actes Sud, 1987.
- *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1976.
- *Années d'apprentissage philosophique* (1977), Paris, Critérian, 1992.
- *L'actualité du Beau* (1977), Paris, Alinea, 1992.

- *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien* (1978), Paris, Vrin, 1994.
- *L'art de comprendre. Écrits I : Herméneutique et tradition philosophique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1982.
- *Les chemins de Heidegger* (1983), Paris, Vrin, 2002.
- *L'héritage de l'Europe* (1989), Paris, Rivages poche, 2003.
- *L'art de comprendre. Écrits II : Herméneutique et champs de l'expérience humaine*, Paris, Aubier, 1991.
- *L'herméneutique en rétrospective* (1995), Paris, Vrin, 2005.
- *Herméneutique, esthétique et philosophie pratique*, entretien avec Carsten Dutt (1995), Montréal, Fides, 1998.
- *Langage et vérité*, Paris, Gallimard, 1995.
- *La philosophie herméneutique*, Paris, PUF, Épiméthée, 1996.
- *Herméneutique et philosophie*, Paris, Beauchesne, 1999.
- *A Century of Philosophy. A Conversation with Riccardo Dottori* (2000), New York/Londres, Continuum, 2003.
- *Esquisses herméneutiques. Essais et conférences* (2000), Paris, Vrin, 2004.
- *Interroger les Grecs. Études sur les Présocratiques, Platon et Aristote*, Montréal, Fides, 2006.
- *The Gadamer Reader*, (ed. by R. Palmer), Evanston, Northwestern University Press, 2007.

Autres textes de H.-G. Gadamer

- « Jusqu'à quel point la langue préforme-t-elle la pensée? » (1970), *Archivio di Filosofia*, 1973, pp. 63-70.
- « *The Conflict of Interpretations* », (dialogue avec P. Ricœur), in R. Bruzina & B. Wilshire (ed.). *Phenomenology: Dialogues & Bridges*, Albany, SUNY Press, 1982, pp. 299-320.
- « *The Hermeneutics of Suspicion* », in G. Shapiro & A. Sica (ed.). *Hermeneutics. Questions and Prospects*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1984, pp. 54-65.

- « Le défi herméneutique », *Revue internationale de philosophie*, 151, 1984, pp. 333-340.
- « Et pourtant : puissance de la bonne volonté (une réplique à Jacques Derrida) », *Revue internationale de philosophie*, 151, 1984, pp. 344-347.
- « Un écrit "théologique" de jeunesse de Heidegger », in Heidegger. *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, édition bilingue, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1992, pp. 9-15.

Littérature secondaire sur H.-G. Gadamer

- BUBNER, Rudiger, u. a. (Hrsg.). *Hermeneutik und Dialektik*, 2 tomes, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1970.
- COLTMAN, Rod. *The Language of Hermeneutics : Gadamer and Heidegger in Dialogue*, Albany, SUNY Press, 1998.
- DAVEY, Nicholas. « *Hermeneutics, Language and Science : Gadamer's Distinction between Discursive and Propositional Language* », *Journal of the British Society for Phenomenology*, 24, 1993, 250-265.
- . *Unquiet Understanding. Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Albany, SUNY Press, 2006.
- DENIAU, Guy. *Cognitio imaginativa. La phénoménologie herméneutique de Gadamer*, Bruxelles, Ousia, 2002.
- DENIAU, Guy et GENS, Jean-Claude (dir.). *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, Paris, Collection Phéno, 2003.
- DERRIDA, Jacques. « Bonnes volontés de puissance (une réponse à Hans-Georg Gadamer) », *Revue internationale de philosophie*, n° 151, 1984, pp. 341-3.
- . *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, Paris, Galilée 2003.
- . « Comme il avait raison! Mon Cicérone Hans-Georg Gadamer », *Contre-jour. Cahiers littéraires. À la mémoire de Jacques Derrida*, 9, 2006, pp. 87-91.
- DOSTAL, Robert J. (ed.). *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- FIGAL, Günther. *Der Sinn des Verstehens*, Stuttgart, Reclam, 1996.

- FIGAL, G., GRONDIN, J., SCHMIDT, D.J. (Hrsg.). *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.
- FRUCHON, Pierre. « Herméneutique, langage et ontologie », (4 parties), *Archives de philosophie*, 36, 1973, pp. 529-568; 37, 1974, pp. 223-242, pp. 353-375 et pp. 533-571.
- . *L'herméneutique de Gadamer : platonisme et modernité*, Paris, Cerf, 1994.
- GRONDIN, Jean. *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993.
- . *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, Épiméthée, 1993.
- . « L'universalité de l'herméneutique et les limites du langage. Contribution à une phénoménologie de l'inapparent », *Laval théologique et philosophique*, 53, 1, 1997, pp. 181-194.
- . *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, La nuit surveillée, 1999.
- . *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003.
- . « La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'*adaequatio rei et intellectus*? », *Archives de philosophie*, 68, 3, 2005, pp. 401-417.
- . « La thèse de l'herméneutique sur l'être », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 4, 2006, pp. 469-481.
- . « L'art comme présentation chez Hans-Georg Gadamer. Portée et limites d'un concept », *Études Germaniques*, 62, 2, 2007, pp. 337-349.
- . *Hans-Georg Gadamer. Une biographie*, Paris, Grasset, Le collège de philosophie, 2011.
- HAHN, Lewis E. (ed.). *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, The Library of Living Philosophers, Chicago/LaSalle, Open Court Publishing, 1997.
- JANKOVIC, Zoran. *Au-delà du signe : Gadamer et Derrida*, Paris, L'harmattan, 2003.
- KUSCH, Martin. *Language as Calculus vs. Language as Medium : A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer*, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 1989.
- MALPAS, J., ARNSWALD, U., & KERSCHER, J. (ed.). *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, Cambridge, The MIT Press, 2002.
- MALPAS, J. & ZABALA, S. (ed.). *Consequences of Hermeneutics. Fifty Years After Gadamer's Truth and Method*, Evanston, Northwestern University Press, 2010.

- MICHELFELDER D. & PALMER R. E. (ed.). *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, Albany, SUNY Press, 1989.
- MICHON, Pascal. *Poétique d'une anti-anthropologie. L'herméneutique de Gadamer*, Paris, Vrin, 2000.
- PANNENBERG Wolfhart. « *Hermeneutik und Universalgeschichte* », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 60, 1963, pp. 90-121.
- RORTY, Richard. « *Being that can be understood is Language* », *London Review of Books*, Mars, 2000.
- SCHMIDT, Lawrence K. (ed.). *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics*, Lanham/Boulder/New York/Oxford, Lexington Books, 2000.
- SILVERMAN, Hugh (ed.). *Gadamer and Hermeneutics*, New York/London, Routledge, 1991.
- THÉRIEN, Claude. « *Gadamer et la phénoménologie du dialogue* », *Laval théologique et philosophique*, 53, 1, 1997, pp. 167-180.
- VATTIMO, Gianni. « *Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être* », *Revue internationale de philosophie*, n° 213, 3/2000.
- WACHTERHAUSER, Brice (ed.). *Hermeneutics and Truth*, Evanston, Northwestern University Press, 1994.
- WARNKE, Georgia. *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*, Standford, Standford U. P., 1987.
- WEINSHEIMER, Joel C. *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1985.
- COLLECTIF. « *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache* ». *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Frankfort, Suhrkamp, 2001.

Œuvres de Paul Ricœur

- *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (avec M. Dufrenne), Paris, Seuil, La couleur des idées, (1947), 2000.
- *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, Seuil, 1948.

- *Philosophie de la volonté. Tome I : Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier Montaigne, (1950), 1967.
- *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, Points, (1955/64), 1990.
- *Philosophie de la volonté. Tome II : Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, (1960), 1988.
- *Cours : Signes, signification et langage*, 1962-63, Sorbonne, Polycopié, Fonds Ricœur.
- *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, Points, (1965), 2001.
- *Cours sur le langage*, 1966-67, Université de Nanterre, Polycopié, Fonds Ricœur.
- *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Paris, Seuil, L'ordre philosophique, 1969.
- *Cours sur l'herméneutique*, 1971-72, Louvain-La-Neuve, Ed. du SIC, 1972.
- *La métaphore vive*, Paris, Seuil, Points, (1975), 1997.
- *Temps et récit*, 3 tomes, Paris, Seuil, Points, (1983/5), 1991.
- *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, Points, (1986), 1998.
- *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, (1986), 2004.
- *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, Points, (1990), 1996.
- *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, Points, (1991), 1999.
- *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, Points, (1992), 1999.
- *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, Points, (1994), 2006.
- *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995.
- *La critique et la conviction* (entretiens avec F. Azouvi et M. de Launay), Paris, Hachette, Pluriel, (1995), 2001.
- *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas*, Paris, PUF, 1997.
- *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle* (avec J.P. Changeux), Paris, Odile Jacob, (1998), 2000.
- *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, Points, (2000), 2003.
- *L'herméneutique biblique*, Paris, Cerf, 2001.
- *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004.
- *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004.
- *Vivant jusqu'à la mort* suivi de *Fragments*, Paris, Seuil, La couleur des idées, 2007.

- *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*, Paris, Seuil, La couleur des idées, 2008.
- *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris, Seuil, La couleur des idées, 2010.
- *Être, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à l'Université de Strasbourg en 1953-1954*, Paris, Seuil, La couleur des idées, 2011.

Autres textes de P. Ricœur

- « Le conflit des herméneutiques : épistémologie des interprétations », *Cahiers internationaux du symbolisme*, n° 1, 1963, pp. 152-184.
- « Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage », (conférence de 1965 ou 66), document d'archive, Fonds Ricœur.
- « *Husserl and Wittgenstein on Language* », in E.N. Lee & M. Mandelbaum (ed.). *Phenomenology and Existentialism*, Baltimore, The Johns Hopkins UP, 1967, pp. 87-95.
- « Philosophie et langage », in R. Klibansky (ed.). *La philosophie contemporaine. Chroniques*, III, Firenze, La nuova Italia, 1969, pp. 272-295.
- « Langage (Philosophie) », *Encyclopaedia Universalis*. IX, Paris, 1971, pp. 771-781.
- « Ontologie », *Encyclopaedia Universalis*. IX, Paris, 1972, pp. 94-102.
- « Signe et sens », *Encyclopaedia Universalis*. IX, Paris, 1972, pp. 1011-1015.
- « Philosophie et langage », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 103, n°4, oct.-nov., 1978, pp. 449-463.
- « *The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling* », *Critical Inquiry*, vol. 5, n. 1, 1978, pp. 143-159.
- « Imagination et métaphore », *Psychologie médicale*, 14, 1982, pp. 1883-1887.
- « *The Conflict of Interpretations* », (dialogue avec H.-G. Gadamer), in R. Bruzina & B. Wilshire (ed.). *Phenomenology: Dialogues & Bridges*, Albany, SUNY Press, 1982, pp. 299-320.
- « L'identité narrative », *Esprit*, n° 140-1, juillet-août, 1988, pp. 295-304.
- « Éloge de la lecture et de l'écriture », *Études théologiques et religieuses*, 1989, 3, pp. 395-405.
- « Retour de Gadamer », *Libération*, 4 juillet, 1996.

Littérature secondaire sur P. Ricœur

AMALRIC, Jean-Luc. *Ricœur, Derrida : L'enjeu de la métaphore*, Paris, PUF, Philosophies, 2006.

BOUCHINDHOMME, C. & ROCHLITZ, R. (dir.). *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, Paris, Cerf, Procope, 1990.

DERRIDA, Jacques. « La parole. Donner, nommer, appeler », *Cahier de l'Herne : Paul Ricœur*, n° 81, 2004.

DOSSE, François. *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, Paris, La Découverte, (2001), 2008.

EVANS, Jeanne. *Paul Ricœur's Hermeneutics of the Imagination*, New York, Peter Lang Publishing, 1995.

FIASSE, Gaëlle (dir.). *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, PUF, 2008.

FREY, Daniel. *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, Paris, PUF, 2008.

GILBERT, Muriel. *L'identité narrative : une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricœur*, Genève, Labor et Fides, 2001.

GREISCH, Jean. *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, J. Millon, 2001.

GREISCH, Jean & KEARNEY, Richard (dir.). *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, Passages, 1991.

HAHN, Lewis E. (ed.). *The Philosophy of Paul Ricœur*, The Library of Living Philosophers, Chicago/La Salle, Open Court Publishing, 1995.

JERVOLINO, Domenico. *The Cogito and Hermeneutics : The Question of the Subject in Ricœur*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1990.

-. « Herméneutique et traduction. L'autre, l'étranger, l'hôte », *Archives de philosophie*, 63, 2000, pp. 79-93.

- *Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine*, Paris, Ellipse, 2002.

-. « La question de l'unité de l'œuvre de Ricœur à la lumière de ses derniers développements. Le paradigme de la traduction », *Archives de philosophie*, 67, 2004, pp. 659-668.

-. « L'homme capable et la traduction », *Rue Descartes. L'homme capable. Autour de Paul Ricœur*, Hors série, PUF, 2006, pp. 165-175.

- . « Pour une philosophie de la traduction, à l'école de Ricœur », *Revue de métaphysique et de morale*, PUF, 2, Avril 2006, pp. 229-238.
- . *Ricœur. Herméneutique et traduction*, Paris, Ellipses, 2007.
- KAYOMBO, Bernard Ilunga. *Paul Ricœur : De l'attestation de soi*, Paris, L'Harmattan, Ouverture philosophique, 2005.
- KEARNEY, Richard. *On Paul Ricœur : The Owl of Minerva*, Burlington, Ashgate Publishing, 2004.
- KEMP, Peter & RASMUSSEN, David (ed.). *The Narrative Path. The Later Works of Paul Ricœur*, Cambridge/Londres, The MIT Press, 1989.
- MICHEL, Johann. « Le modernisme paradoxal de Paul Ricœur », *Archives de philosophie*, 67, 2004, pp. 643-658.
- . *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*, Paris, Cerf, Passages, 2006.
- . « L'ontologie fragmentée », *Laval théologique et philosophique*, vol. 65, n° 3, 2009, pp. 479-487.
- MONGIN, Olivier. *Paul Ricœur*, Paris, Seuil, Points, (1994), 1998.
- REAGAN, Charles E.. *Paul Ricœur. His Life and his Work*, Chicago, University of Chicago Press, (1996), 1998.
- SIMMS, Karl. *Paul Ricœur*, London & New York, Routledge, 2003.
- STEVENS, Bernard. *L'apprentissage des signes. Lecture de Paul Ricœur*, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 1991.
- VALLÉE, Marc-Antoine. *Le sujet herméneutique. Étude sur la pensée de Paul Ricœur*, Sarrebruck, Éditions universitaires européennes, 2010.
- . « Quelle sorte d'être est le soi? Les implications ontologiques d'une herméneutique du soi », *Études Ricœuriennes*, Vol. 1, No 1, 2010, pp. 34-44.
- . « De Gadamer à Ricœur : vers une conception herméneutique du langage? », in J. Verheyden, T.L. Hetteema & P. Vandecasteele (ed.). *Paul Ricœur : Poetics and Religion*, Louvain/Paris, Peeters, 2011, pp. 473-485.
- VENEMA, Henry Isaac. *Identifying Selfhood: Imagination, Narrative and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricœur*, Albany, State University of New York Press, 2000.
- WIERCINSKI, Andrzej (ed.). *Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricœur's Unstable Equilibrium*, Toronto, The Hermeneutic Press, 2003.

WOOD, David (ed.). *On Paul Ricœur. Narrative and Interpretation*, Londres/New York, Routledge, 1991.

Collectif. *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995.

Cahiers de l'Herne : Ricœur, 2 tomes, Paris, Seuil, Points, (2004), 2007.

Autres sources importantes

APEL, Karl-Otto. *Transformation der Philosophie*, 2 tomes, Francfort, Suhrkamp, 1973.

ARMENGAUD, Françoise. *La sémantique*, Paris, PUF, Que sais-je?, 1999.

ARISTOTE. *Poétique*, Paris, Seuil, 1980.

AUSTIN, J. L. *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, L'ordre philosophique, 1970.

BENOIST, Jocelyn. *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, PUF, Épiméthée, 1997.

-. *Intentionnalité et langage dans les Recherches logiques de Husserl*, Paris, PUF, Épiméthée, 2001.

BENVENISTE, Émile. *Problèmes de linguistique générale*, 2 tomes, Paris, Gallimard, Tel, (1966/74), 2004/5.

BERMAN, Antoine. *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1995.

-. *La traduction et la lettre ou L'auberge du lointain*, Paris, Seuil, 1999.

BOUVERESSE, Jacques. *Herméneutique et linguistique*, Paris, Éditions de l'éclat, 1991.

CAPUTO, John D.. *Radical Hermeneutics*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1987.

CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques*, t.1 *Le langage*, Paris, Minuit, Le sens commun, 1972.

COHEN, Jean. *Structure du langage poétique*, Paris, Flammarion, Champs, 1978.

DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.

-. *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, Points, (1967), 2001.

-. *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, Quadrige, (1967), 2005.

-. *Marges. De la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.

-. *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987.

-. *Limited Inc.*, Paris, Galilée, 1990.

- DIXSAUT, Monique. *Platon. Le désir de comprendre*, Paris, Vrin, 2003.
- FONTANIER, Pierre. *Les figures du discours*, Flammarion, Champs, 1977.
- FREGE, Gottlob. *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, Essais, 1994.
- GERAETS, Theodor F. (éd.). *La rationalité aujourd'hui*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1979.
- GREIMAS, A.J.. *Du sens. Essais sémiotiques*, Paris, Seuil, L'ordre philosophique, 1970.
- GREISCH, Jean. *Herméneutique et grammatologie*, Paris, CNRS, 1977.
- *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985.
 - *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Paris, Beauchesne, 1987.
- GUIRAUD, Pierre. *La sémantique*, Paris, PUF, Que sais-je?, 1979.
- HABERMAS, Jürgen. *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, PUF, Quadrige, (1987), 2005.
- *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 tomes, Paris, Fayard, 1987.
 - *De l'éthique de la discussion*, Paris, Flammarion, Champs, 1999.
 - *Morale et communication*, Paris, Flammarion, Champs, 1999.
 - *Vérité et justification*, Paris, Gallimard, NRF essais, 2001.
- HAGÈGE, Claude. *L'homme de paroles. Contribution linguistique aux sciences humaines*, Paris, Gallimard, Folio essais, 1986.
- HAMMAN, J. G. *Aesthetica in nuce et autres textes*, Paris, Vrin, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, Tel, (1976), 1999.
- *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, Tel, (1976), 2002.
 - *Être et temps*, tr. E. Martineau, Authentica, 1985.
 - *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1992.
 - *Ontology – The Hermeneutics of Facticity*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1999.
 - *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Paris, Gallimard, 2006.
 - *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, Paris, Gallimard, 2008.
- HJELMSLEV, Louis. *Le langage*, Paris, Gallimard, Folio essais, 1991.

- HUMBOLDT, Wilhelm von. *Introduction à l'œuvre sur le kavi et autres essais*, Paris, Seuil, L'ordre philosophique, 1974.
- . *Sur le caractère national des langues*, Paris, Seuil, Points, Essais, 2000.
- HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, Tel, (1950), 1995.
- . *Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, PUF, (1957), 2002.
- . *Recherches logiques*, Paris, PUF, Épiméthée, 1959-63.
- . *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, Épiméthée, (1962), 2004.
- . *Expérience et jugement*, Paris, PUF, Épiméthée, (1970), 1991.
- . *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, Tel, (1976), 2004.
- JAKOBSON, Roman. *Essais de linguistique générale*, 2 tomes, Paris, Minuit, Arguments, 1963/73.
- KANT, Emmanuel. *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, Quadrige, 2008.
- LAFONT, Cristina. *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, Cambridge, The MIT Press, 1999.
- LIPPS, Hans. *Recherches pour une logique herméneutique*, Paris, Vrin, 2004.
- PERROT, Jean. *La linguistique*, Paris, PUF, Que sais-je?, 1989.
- RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton U. P., (1979), 1980.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, Folio essais, 1986.
- . *L'imagination*, Paris, PUF, Quadrige, 1994.
- SAUSSURE, Ferdinand (de). *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 2005.
- SEARLE, John R. *Speech acts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
- . *Expression and Meaning*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- . *Intentionality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- SELLARS, Wilfrid. *Empirisme et philosophie de l'esprit*, Paris, Éditions de l'éclat, 1992.
- TAYLOR, Charles. *Philosophical Papers I: Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- VATTIMO, Gianni. *Les aventures de la différence*, Paris, Minuit, 1985.

- . *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, Paris, Seuil, 1987.

- . *Éthique de l'interprétation*, Paris, La Découverte, 1991.

- . *Au-delà de l'interprétation*, Paris, Bruxelles, De Boeck, 1997.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus* suivi de *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, Tel, (1961), 1992.

ZABALA, Santiago (ed.). *Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo*, Montréal/Kingston, McGill-Queen's University Press, 2007.

COLLECTIF. *La communication*, vol. 2, Actes du XV^e congrès de l'Association de philosophie de langue française, Montréal, éd. Montmorency, 1973.

