

Rationalité et vérité dans les sciences morales et politiques. Le problème de l'action*

Corneliu Bîlbă
Université Al. I. Cuza de Iasi

Abstract

Rationality and truth in the moral and political sciences: The problem of action

Gadamer's view on truth and understanding does not offer a real solution on Dilthey's problem, because it involves a concept of language that doesn't admit the communication between text, action and history in the same time with the constitution of a field of autonomous significations. Gadamer denies Dilthey's naïf objectivism and the representation-language, but he can not rebuild, on an other level, the reference. Thus, the historical sciences should adopt the model of poetical language, considered as non-referential, but it would be better to find resources in a non-ostensive referential language. Such language is the narrative one, if it is considered from the point of view of contemporary theories of linguistic and semiotics, which admits the idea of text's world. According to these theories the analogies with the text world make possible a reconstruction of action. This direction was followed by Paul Ricoeur, who found a solution on Dilthey's problem avoiding the naïf objectivism without compromising the spirit of gadamerian reflection on understanding.

Keywords: truth, understanding, text, action, history, moral and political sciences, Dilthey, Gadamer, Ricoeur

I. De la vérité et du mensonge dans les sciences de l'esprit

Par le syntagme « sciences de l'esprit » ou « sciences morales », Wilhelm Dilthey visait une série de disciplines dont

* Ce texte présente une partie des résultats d'une recherche effectuée à l'Université Al.I. Cuza de Iasi, dans le cadre du projet *La constitution de l'espace public. Une perspective phénoménologico-herméneutique*, financé par le Ministère Roumain de l'Education et de la Recherche, grant CNCSIS 788, code 2104, 2009-2011.

l'objet est « le monde de la vie » et ses formes d'objectivation. L'expression « le monde de la vie » (proposée par Husserl) signifie, lorsqu'on parle de Dilthey, l'ensemble des processus biopsychiques (perceptions, expériences affectives, sentiments, facultés intellectuelles et morales) considérés de paire avec leur contenu, par l'intermédiaire desquels l'homme se détache du reste du monde physique et biologique afin de constituer une région ontologique à part. Pour désigner ce monde, Dilthey utilise le terme « vécu » (*Erlebnis*)¹, dont il fait la catégorie fondamentale de son système philosophique. Lorsqu'il parle de la « vie », Dilthey ne vise que ce qui est humain ; l'emploi du syntagme « le monde de la vie » est donc justifié, puisqu'il se réfère au « monde humain ». *Erlebnis* représente un type spécial d'attitude qui consiste à vivre tout ce qui est donné dans l'expérience de vie de l'homme : rien n'est donné au niveau de la perception sans être en même temps vécu par une conscience. Ainsi, l'*Erlebnis* révèle sa fonction d'aperception empirico-transcendantale : pour parler en termes kantien, on peut affirmer que le vécu accompagne toute présentation, au niveau de la conscience, d'un phénomène externe ou interne. Cela ne signifie pourtant qu'elle est la simple représentation de l'*ego cogito*. Le vécu est lui-même une expérience, donc il a un contenu divers ; il représente une intuition empirique qui remplit une fonction transcendantale, non pour une conscience en général, mais pour une conscience empirique ou historique, c'est-à-dire individuelle. Il n'est ni donné en tant que perception, ni pensé comme représentation discursive, étant plutôt une manière de saisir la réalité : c'est le sentiment que ce qui est perçu nous regarde d'une certaine façon². Par exemple, le corps humain n'est pas vu comme une simple masse organique qui occupe un lieu dans l'espace et qui évolue dans le temps selon le schéma naissance-croissance-mort, il est une totalité pour une conscience qui possède le sentiment de la continuité, de la cohérence et de l'identité de celui-ci (Dilthey 1947, II, 313). La mort d'une personne chère nous provoque une souffrance qui est *Erlebnis*; la souffrance des autres est, de même, au niveau de leur conscience, *Erlebnis*; chacun d'entre nous possède la capacité de transférer à l'autre ce qu'il ressent lui-même, en comprenant par conséquent que ses gestes sont des manifesta-

tions d'une souffrance similaire. Le même mécanisme fonctionne également dans le cadre des expériences moins ordinaires qui constituent le domaine d'étude des sciences morales. L'objet de ces sciences, ce n'est pas l'expérience interne directe, mais les formes objectives par lesquelles l'expérience interne des hommes devient *significative* pour les hommes. Dilthey fait d'abord la distinction entre l'expérience interne et l'expérience externe ; elles sont constituées par l'ensemble des processus par lesquels la *pensée discursive* structure les perceptions dans deux systèmes qui permettent une connaissance élargie du monde extérieur et, respectivement, du monde intérieur. Le concept d'expérience externe fait référence, donc, à une totalité distincte de *moi*, et l'expérience interne renvoie à ce qui constitue le moi, c'est-à-dire les processus internes (sentiments, affects, passions, opérations intellectuelles et volitives), la vie pratique (religieuse, morale) et la connaissance de soi de l'ego (l'expérience lyrique et réflexive). Dans ce sens, l'expérience interne est liée au processus d'individuation et de constitution identitaire de la personne. Elle représente un *analogon* de l'expérience externe, car elle ne peut se réaliser qu'en se délimitant par rapport à celle-ci (les autres « moi » sont en fait des représentations externes opposées au « moi », de même que tout phénomène externe; en l'absence de la reconnaissance d'une sphère autonome de l'esprit, moi-même je ne suis qu'un « moi » opposé au « non-moi »). Mais, en réalité, le moi est capable de reconnaître dans les autres ce qu'il est lui-même, par un processus de réflexion à la suite duquel on constitue, en élargissant l'horizon des faits de l'esprit, un « monde objectif de l'esprit », analogue à l'expérience interne³.

Par le transfert des opérations intellectuelles, des sentiments et des enchaînements logiques orientés vers la même fin, les processus internes sont réunis dans un ensemble ordonné et cohérent, constituant un monde social et historique. Ces processus sont nommés « moraux » et constituent le domaine objectif des sciences morales. L'opération de transfert de l'expérience interne dans une réalité externe est la *caractéristique première, essentielle, des faits moraux*. C'est à l'aide de celle-ci qu'on assure le fondement empirique des sciences morales et qu'on justifie la possibilité même de la connais-

sance. La cohérence et l'objectivité du monde moral sont données par la « possibilité [...] de retrouver en autrui nos propres expériences internes, jusqu'en ce qu'elles ont de plus intime » (Dilthey 1947, I, 256). C'est de cet aspect que s'attache toute la problématique de la méthode des sciences morales et politiques, ainsi que leur différence par rapport aux sciences de la nature. En tout premier lieu, Dilthey rejette le critère de délimitation proposé par John Stuart Mill, selon lequel les sciences morales emploient la méthode inductive, tandis que les sciences de la nature font appel à la méthode déductive. La différence entre l'induction et la déduction est une différence de degré, concernant le régime de la quantité dans l'application des opérations logiques. La véritable distinction entre les deux types de sciences réside en la nature même de leur objet et dans la manière de constitution de celui-ci : la méthode des sciences morales doit être définie à partir de la situation de transposition dans l'autre de notre propre expérience interne, aussi bien que de la transformation du moi lors du processus de reconstitution des expériences de l'autre. Par conséquent, la méthode des sciences morales est herméneutique et critique, ayant pour objectif la *compréhension*. Cela ne signifie pas que les sciences morales n'utilisent pas l'analyse, la comparaison, la description et les opérations logiques, mais leur orientation méthodologique consiste à revivre les expériences d'une vie.

Aucune science morale n'est pas possible en l'absence de la méthode compréhensive, car les faits moraux ne nous sont donnés en tant que tels que par la vie. La richesse de notre expérience interne se trouve à l'origine de la construction, par analogie et par transfert, d'une réalité en dehors de nous, et sa compréhension ne peut se réaliser que comme expérience interne de l'autre ; quelque abstraits que soient les jugements sur les faits moraux, leur contenu se rapporte toujours à une réalité vécue. L'objectivité du savoir est garantie par le fait que les processus psychiques constituent un ensemble homogène dont le développement suppose l'additionnement uniforme des expériences internes et leur intégration dans un ensemble historique commun. L'intelligence de l'autre consiste (elle aussi) dans la reproduction de l'ensemble d'expériences internes vécues, assimilées de la même manière, selon les mêmes lois,

par le même « mécanisme ». « L'idéal des sciences morales est de comprendre toute l'individuation humano-historique à l'aide de l'ensemble commun à chaque vie psychique » (Dilthey 1947, I, 270). Par cette phrase, Dilthey indique les deux moments méthodologiques des sciences morales et politiques, à savoir le moment psychologique et le moment historique. Le premier est lié à la condition (prémisse) négative de la connaissance et, par conséquent, il assure l'universalité : l'ensemble de la vie psychique est perçu, décrit et analysé en vertu de son organisation unique, il y a donc des similitudes en ce qui concerne la combinaison des expériences dans les différentes vies psychiques. Autrement dit, la diversité des ensembles psychiques particuliers ne transgresse pas les cadres universels qui assurent la cohérence, l'organisation et la finalité de la vie psychique – celles-ci font toutes, l'objet d'étude de la psychologie descriptive et analytique. Le deuxième moment est en relation avec la condition (prémisse) mineure de la connaissance et concerne l'intégration, dans le schéma universel, de ce qui est spécifique dans le développement *historique* du monde moral, c'est-à-dire l'aspect *individuel* de l'organisation et de la production des événements. Voilà pourquoi, afin de mener à bonne fin l'analyse des conditions de possibilité des sciences sociales et politiques, le philosophe doit être en même temps historien. En plus de la connaissance de la vie psychique en général, de l'organisation et de la combinaison des expériences d'une vie quelconque, il doit être capable de revivre dans sa propre vie les connexions et les significations originales des grandes créations historiques⁴. Dilthey insiste souvent sur le fait que la spécificité des sciences morales et politiques ne consiste pas dans la connaissance de ce qui est commun à tous les hommes, abstraction faite des différences ; au contraire, les sciences en question se transposent « dans le grand problème de l'individualité » (Dilthey 1947, I, 271) dans le but de rechercher « la plénitude de la vie individuelle ». Cette « plénitude » ne concerne seulement la question de vivre et de revivre les faits bruts, car les *faits* qui se présentent à la conscience sont associés toujours à certaines *valeurs*. Pour citer Dilthey, la compréhension d'un ensemble d'expériences est indissociablement liée à un jugement de valeur ;

« aux faits de vie s'ajoutent les normes de celle-ci [...]. Ce qu'il y a d'essentiel dans les manifestations de la vie est l'expression du système vivant de valeurs qui est en elles, et cet essentiel s'exprime à son tour par les idéaux et les normes qui règlent de l'intérieur les manifestations de cette vie » (Dilthey 1947, I, 272).

Cette solidarité entre les faits et les valeurs constitue *la deuxième caractéristique essentielle* des faits moraux, chez Dilthey. Elle entraîne l'impossibilité d'une distinction fondamentale entre l'attitude théorique et l'attitude pratique, entre la vérité et la norme, entre ce qui est et ce qui doit être. Les vérités de fait ne sont pas indépendantes, et les jugements de valeur manquent d'une raison transcendantale (au sens kantien) ; par conséquent, la méthode des sciences morales et politiques doit être comparative. La compréhension de l'individu au moyen de la sympathie et du transfert ne peut être discursivement justifiée que par la comparaison avec d'autres faits individuels, afin de mettre en lumière une structure commune. « Un fait éclaire l'autre et chacun est éclairé par tous » (Dilthey 1947, I, 273), en vertu des similitudes qui existent entre eux et de la sympathie qui rend possible la compréhension. Si Dilthey confère une telle importance à la sympathie, c'est parce qu'elle joue un rôle essentiel dans la constitution de la vie pratique, au niveau de la communauté. Il affirme de manière explicite que le monde de l'homme c'est la société, et non pas la nature ; sous l'angle épistémologique, cela veut dire que, dans les sciences morales et politiques, le semblable connaît le semblable. La compréhension des vérités de la nature n'invoque pas cette condition ; elle peut se réaliser même par une sorte de contrainte de l'entendement, sous l'incidence du principe de l'évidence mathématique des lois universelles. Mais, dans les sciences humaines, sociales et politique, il est impossible de revivre ce qui n'est pas empathique – comme le prouve la situation paradigmatique (chez Dilthey) de la compréhension des personnes. Il pourrait paraître que les sciences sociales et politiques qui ont comme objet les structures sociales objectives dépassent cette condition, mais cela n'est qu'une apparence. En réalité, même les faits moraux d'ordre général et abstrait sont, à l'origine, des phénomènes internes qui impliquent l'expé-

rience vécue, et le vécu des expériences par les personnes individuelles est marqué d'une empreinte dont naît l'individualité à une échelle plus large, sociale. La vie pratique de la société est un ensemble qui inclut les mœurs, le droit, l'économie et l'État, et on peut y arriver à partir (seulement) de l'individu. Dilthey affirme qu'« il existe certaines modalités constantes selon lesquelles se déploient dans la société les interactions des volontés » (Dilthey 1992, 74), ou ce qu'il appelle ailleurs (*leur*) *action réciproque*. Ces modalités constantes peuvent se constituer dans des lois de la vie sociale pratique ; toutefois, nous ne sommes capables de connaître qu'une partie de ces lois, et seulement de façon inexacte. Dilthey remarque ici un paradoxe et une énigme : d'une part, tous les phénomènes qui ont lieu en dehors de nous sont les mêmes que ceux que nous reconstruisons dans notre expérience interne, donc tous les processus intégrés dans la société sont compréhensibles par la perception de nos propres états ; d'autre part, leur compréhension se réalise (seulement) jusqu'à un point, puisque nous ne connaissons pas les lois selon lesquelles se produisent les interactions entre les individus. Dilthey justifie ce paradoxe : « les unités dont, dans la société, nous distinguons les modalités d'interaction, en parlant des mœurs, du droit, de l'économie, de l'État, sont des individus, des tous psychophysiques dont chacun est différent de chaque autre et constitue un monde » (Dilthey 1992, 75). Cela implique des conséquences majeures sur le problème de la causalité dans les sciences morales et politiques, aussi bien au niveau de l'individu, à propos des raisons et des fins, qu'au niveau de la société, à propos des forces globales qui provoquent des interactions entre les individus ou entre les collectivités. Les relations de causalité entre les sciences sont bien spéciales ; par exemple, Dilthey s'étonne que, vu la constitution psychique similaire des individus humains, on ne peut (pourtant) répondre à la question si, dans la connaissance de la société, il faut considérer les individus des époques (ou des cultures) différentes comme étant égaux sous le rapport de la force de la motivation. Dans les sciences morales et politiques, connaître les raisons et les fins devrait constituer une priorité, puisqu'ils remplacent le schéma de la causalité efficace des sciences de la

nature. Mais, s'il est vrai que c'est des raisons et des fins que dépendent les connexions et les interactions entre les individus, il est aussi vrai que leur valeur n'est pas universelle au sens mathématique (ou quantitatif). On ne peut quantifier ni l'intensité des raisons, ni l'hierarchie des buts, en conséquence, leur combinaison dans la production des interactions et des manifestations externes de la subjectivité ne peut pas être entièrement connue. Elle est pourtant cognoscible, en raison du fait que rien de ce qui est humain n'est pas étranger à l'homme. Dilthey accorde à la comparaison un rôle très important dans la connaissance de l'humain : il affirme que la simple conscience de ses propres états intérieurs n'est pas suffisante pour avoir la conscience de son individualité⁵. Il s'ensuit que la connaissance de son propre soi et du soi de l'autre implique le rapport aux données sensibles et objectives: « gestes, sons et actions » (Dilthey 1947, II, 320). Nous reconstruisons ces données dans l'expérience interne et, à partir de nos propres états, nous reconstituons l'intériorité de celui qui s'est manifesté par des signes objectifs. Ce processus « par lequel on connaît un intérieur à l'aide des signes perçus de l'extérieur par les sens » est appelé *compréhension*. Même quand on se comprend soi-même, on se rapporte à ses données subjectives comme si elles étaient à un étranger. Mais le problème qui préoccupe Dilthey est: comment peut-on garantir la compréhension universelle de l'individu ? Comment est-il possible qu'à partir de phénomènes externes perçus *ici* et *maintenant*, on reconstitue les traits constants d'une personnalité ou la structure durable d'un mode d'interaction entre plusieurs individus ? Pour cela, il faut que la manifestation externe de la personnalité soit *durable*, de manière que la référence à elle soit répétée, rendant possible la reprise de l'expérience interne provoquée par la rencontre de l'objet. Dilthey appelle *interprétation* l'art de comprendre « les manifestations vitales fixées d'une façon durable » (Dilthey 1947, II, 321); l'interprétation (ou l'exégèse) est donc une référence compréhensive aux signes objectifs, susceptible de devenir objective par l'acceptation d'un ensemble de règles. En principe, l'art de l'interprétation rendrait compte de tout genre

d'objectivation par des signes. Dilthey évoque une herméneutique des peintures et des sculptures, ainsi que des monuments archéologiques. Mais ce n'est que dans le domaine de l'interprétation des écrits qu'on peut parler d'une discipline herméneutique rigoureuse, à même de fournir un support méthodologique rigoureux pour les sciences morales et politiques. Il y a deux raisons en vertu desquelles Dilthey s'appuie surtout sur l'herméneutique littéraire ; de prime abord, l'interprétation des « œuvres muettes » nécessite la transposition des significations dans le langage de la littérature, ce qui signifie que, deuxièmement, ce n'est que dans le langage de la littérature (le langage écrit) que l'humanité trouve son « *expression complète, exhaustive et objectivement intelligible* » (Dilthey 1947, II, 321). Par conséquent, le problème de la compréhension se guide selon l'art des philologues, à savoir « l'interprétation des témoignages humains conservés par l'écriture ». On n'aurait pas repris cette observation dans le contexte actuel, si ce n'est d'elle que dépendait l'élucidation d'un aspect essentiel concernant la question de la causalité dans les sciences morales et politiques. Dilthey admet que, en étudiant les faits historiques, « on peut se tromper sur les raisons d'agir des personnages historiques », comme on se trompe généralement sur les raisons des personnes qui agissent sous nos yeux. Il semble croire que l'action historique ne possède pas des critères autonomes d'intelligibilité, puisque la connaissance des raisons et des fins n'est pas complète, exhaustive et objective. Ce qui devrait signifier que le sens de l'action doit être reconstruit par la mise en relation avec une totalité, selon le schéma proposé par Hegel; plus précisément, pour comprendre la valeur de l'action, il faudrait connaître l'esprit de l'époque et la vie spirituelle de la société. Cette démarche implique une « mise en intrigue » des principaux éléments liés au sens de l'action, de sorte que les raisons et les fins apparaissent comme des parties d'un ensemble cohérent et finaliste. Afin de saisir la *signification* de l'action, c'est-à-dire sa valeur expressive, il faut un art de l'interprétation qui se guide selon le modèle de la géniale virtuosité du philologue. L'interprétation de l'action « dans notre société humaine pleine de mensonge » (Dilthey 1947, II, 322) est obligée par rapport à

l'interprétation « intégrale et objective » des chefs-d'œuvre créés par les esprits géniaux. Dilthey emprunte à la tradition du romantisme allemand l'idée que l'œuvre du génie « ne peut jamais être autre chose que l'expression authentique de sa vie intérieure » et, pour cette raison, elle dirige l'interprétation des actions historiques et des productions artistiques de l'époque. L'explication est simple : la compréhension ne peut acquérir un aspect technique que là où il existe des créations artistiques à valeur pérenne ; elles offrent à la langue une base solide et permettent une haute diversité d'interprétations qui sont en conflit les unes avec les autres. Alors, les règles universelles de l'interprétation sont formulées pour mettre fin au conflit des interprétations, et cette entreprise est ce qu'on appelle *herméneutique*. L'universalité de la méthode herméneutique se définit dans les limites établies par Hegel : l'universel transgresse et réconcilie les contraires, en réunissant ce qui initialement semblait ne pas pouvoir se tenir ensemble. Dans les sciences morales, la méthode herméneutique garantit la vérité par contagion et par transfert : c'est elle qui permet de passer d'un type d'objectivation de la vie (de l'esprit) à un autre, tout comme la psychologie permet le passage de l'expérience d'une personne à celle d'une autre personne. Par conséquent, l'idée que l'œuvre d'un génie est l'expression authentique de sa vie (par opposition au mensonge qui règne dans la société) suggère que la reconstruction du contexte historique dans les sciences morales emprunte le profil esquissé par la création culturelle exceptionnelle.

II. De l'autorité de la tradition (Gadamer) et du pouvoir de l'illusion (Habermas)

Le principe méthodologique de Dilthey (et de l'herméneutique romantique) a été sévèrement critiquée par les philosophes de l'école phénoménologique, et particulièrement par Martin Heidegger qui a soulevé la question des conditions de possibilité d'une ontologie fondamentale destinée à conduire (sans l'appui d'un fondement) à la connaissance historique du monde de la vie. En s'inspirant de la réflexion heideggérienne au sujet d'une herméneutique ontologique, Hans-Georg

Gadamer a montré que Dilthey a négligé l'historicité caractéristique aux sciences de l'esprit, en réduisant les faits historiques aux idées. Adopter, dans les sciences morales et politiques, une méthode herméneutique fondée sur la psychologie descriptive et analytique équivaldrait, donc, à réduire les sciences historiques à l'histoire des idées, ce que, en fait, suggérait Hegel lorsqu'il avait établi que l'histoire événementielle doit être conceptuellement subsumée à l'histoire de l'esprit (Gadamer 1996, 261). Ce réductionnisme consiste également dans la lecture des événements historiques selon le modèle textuel. Dilthey a repris l'idée (de Schleiermacher) que la compréhension du texte peut se réaliser selon le même principe psychologique qui dirige la compréhension entre « je » et « tu », dans l'acte de la conversation. Transposé dans l'historiographie, ce principe conduit à la croyance que l'objet de la compréhension c'est le texte et que « l'opinion de l'auteur peut être saisie directement à partir de son texte » (Gadamer 1996, 261). Selon Gadamer, c'est justement en cela que consiste l'influence subie par les sciences de l'esprit de la part des sciences de la nature : en percevant un esprit étranger et passé comme familier et présent, les sciences respectives traitent le fait historique en tant que chose (présence). Le texte, défini dans le sens le plus large que possible, est la chose que pense toute science historique : aussi longtemps que l'herméneutique est le milieu universel de la conscience historique, « tout est texte » (Gadamer 1996, 261). L'extrapolation du modèle textuel à l'échelle de la réalité historique est en relation avec un concept d'objectivité qui ignore l'historicité propre à la conscience historique, c'est-à-dire la facticité de l'être humain et le caractère existentiel de la compréhension. Dilthey a observé que l'expérience origininaire sur laquelle se fondent les sciences morales et politiques est la connaissance de soi de l'ego par l'intermédiaire de la tradition⁶, mais, à la fois, il ne s'est pas rendu compte que, pour être une connaissance authentique, l'interrogation de la tradition doit porter au-delà de nous-mêmes. Cette approche implique des conséquences pratiques d'importance majeure. Plus exactement, Dilthey n'avait thématiqué l'étroite interdépendance entre la théorie et la pratique qu'au niveau du vécu, c'est-à-dire de ce type-là d'expérience qui

entraîne la solidarité entre les faits et les normes, sans laisser ouverte la possibilité de leur détachement critique.

La distanciation par rapport au paradigme moderne de l'herméneutique est devenue un *topos* commun surtout après le débat qui a eu lieu entre Jürgen Habermas et Hans-Georg Gadamer, au sujet de l'universalité de l'herméneutique. Pourtant la formulation de cette question pourrait être également attribuée à Heidegger, si l'on tient compte de ses analyses de la conscience épistémologique moderne qui, selon lui, s'attache à la manière inauthentique d'être. D'ailleurs, Gadamer lui-même s'est réfugié explicitement sur le terrain de l'ontologie heideggerienne, en suggérant qu'il faut voir dans la critique des idéologies un nouveau type d'idéologie qui « attribue à la réflexion un faux pouvoir et ignore de manière idéaliste les véritables dépendances » (Gadamer 1993, 243-244)⁷.

Habermas a mis en discussion l'universalité de l'herméneutique du point de vue de la théorie de la communication et de ce qu'il appelle, en suivant Chomsky, « compétence communicative ». A son avis, la communication pourrait être systématiquement déformée dans des processus de domination tel ceux illustrés par la critique des idéologies et par la psychanalyse. D'une part, cela signifie que les sciences morales et politiques, qui correspondent à l'intérêt de communication, ne peuvent plus s'appuyer sur l'idée de la transparence du texte dans une conscience herméneutique universelle. Aussi longtemps que la connaissance de soi dépend de la relation avec l'Autre par les formes d'objectivation, elle peut être fausse si celles-ci le sont. Ne disait-il Dilthey que, dans la société, le mensonge est souverain et que seule l'expression du génie est digne de confiance? La possibilité qu'une altération systématique affecte la communication rend incertain ce dernier repère épistémologique aussi. D'autre part, Habermas n'abandonne pas l'idéal méthodologique de Dilthey; il continue de croire que l'herméneutique, comprise de manière transcendantale, comme « logique des sciences sociales », doit jouer un rôle méthodologique essentiel dans les sciences communicatives. Il remplace la psychologie descriptive et analytique de Dilthey par la sociologie de la connaissance, et l'herméneutique du vécu par (initialement) la critique des idéologies et (ultérieurement) par la

pragmatique universelle. Cette position vis-à-vis de la question de Dilthey conduit à une approche de type kantien (ou transcendantal) – avec les modifications implicites⁸ – du rapport entre théorie et pratique, ainsi que le prouve l'élaboration par Habermas du concept d'« action communicative » ou la réélaboration linguistique du concept de « monde de la vie ».

Chez Habermas, l'émancipation de sous la domination des forces qui déforment la communication implique une forme à part de connaissance – « la connaissance réflexive critique » – susceptible d'universalité et d'objectivité, par laquelle on pourrait annihiler les effets de la tradition dont l'action est visible au monde de la vie. Selon Gadamer, la critique des idéologies et (sa propre) herméneutique philosophique seraient mises en mouvement par un dessein commun : démasquer l'objectivisme naïf des sciences historiques qui ont suivis le modèle épistémologique des sciences de la nature. Par conséquent, la critique des idéologies se sert de l'herméneutique « en interprétant par une critique sociale la dépendance de toute compréhension par rapport aux préjugés » (Gadamer 1993, 254). Cela signifie que l'herméneutique ne concerne plus la somme de règles nécessaires à surmonter les difficultés survenues dans l'interprétation des textes ; elle cherche dorénavant les conditions de possibilité de l'auto-compréhension. En ce sens, l'herméneutique devient une affaire « philosophique » (Gadamer) ou « transcendantale » (Habermas), c'est-à-dire une « réflexion critique ». Cependant, à la différence de la critique des idéologies, l'herméneutique philosophique ne vise pas à saper l'autorité de la tradition (or « l'histoire des effets ») par une sorte d'extériorité qui court-circuiterait la dépendance de préjugés⁹. Elle ne prend aucune position dans le sens d'établir un critère de la vérité (en théorie) ou du bien (en pratique), parce qu'elle est neutre. Mais *la neutralité de l'herméneutique* n'est pas la neutralité de la pensée technique. Cette dernière consiste dans le détachement de toute forme d'obéissance à la tradition : ce n'est qu'ainsi qu'elle peut assumer la vocation du progrès ininterrompu. Au contraire, la réflexion herméneutique est authentiquement neutre: elle fait le constat que la technique a transformé le progrès en critère unique de la vérité et du bien, et que son ainsi-dite neutralité

est en fait une forme d'agression contre (le monde de) la vie. Du point de vue de l'herméneutique, être « neutre » signifie laisser (la vie) se dérouler sans imposer des contraintes par des anticipations idéalistes¹⁰. Pourtant, il n'est pas question de renoncer à la réflexion critique sur les préjugés ; par contre, Gadamer assure que les intentions de Habermas sont aussi les siennes. Il prend seulement conscience du fait que l'histoire des effets est effective même quand le critique des idéologies prépare ses outils. Le recours à la notion d'un « a priori linguistique de tous les énoncés des sciences sociales » (Gadamer 1993, 239) n'est que l'expression d'un objectivisme dogmatique qui dénature même le concept de réflexion. Prendre conscience de l'histoire des effets c'est assumer que la réflexion critique pourrait bien réintroduire dans la conscience une série de « rapports substantiels » qu'elle aimerait détruire. Le concept habermassien est imprégné d'accents technicistes et méthodologistes, puisqu'il s'appuie sur la délimitation entre la connaissance réflexive et la pratique. Pour Habermas, la réflexion critique doit « ébranler la dogmatique de la pratique de la vie » (Gadamer 1993, 243) et assurer, sans autre raison que la logique du progrès – lui seul garant de l'émancipation – la bonne marche d'une conscience révolutionnaire¹¹. La neutralité de la connaissance réflexive implique, donc, des critères universels dont la validité est obtenue par une double anticipation : celle d'un a priori linguistique (qui sépare la réflexion critique de la connaissance empirico-déductive) et celle de la vie juste (qui sépare la réflexion de la pratique). La neutralité de l'herméneutique est *logiquement* paradoxale, dans le sens que la réflexion doit assumer la possibilité de ne pas être neutre (au sens technique). On pourrait l'appeler neutralité conservatrice, puisque la pensée est prudente (au sens d'Aristote) : elle préfère porter le poids d'un héritage qu'elle connaît, plutôt que d'essayer de s'en débarrasser par une révolution aux effets incontrôlables et aliénants. Elle maintient le lien de la théorie avec la pratique (passée) et ne dirige pas la pratique (future) conformément à une théorie (prétendument) autonome. En raison de cela, Gadamer affirme que *le problème herméneutique est celui de Dilthey, c'est-à-dire le problème du rapport : a) entre théorie et pratique dans les*

sciences de l'esprit et b) entre l'attitude épistémologique et l'attitude esthétique.

La controverse au sujet de l'universalité de l'herméneutique est une reconstruction critique du « problème de Dilthey » – de la rationalité et de la vérité dans les sciences de l'esprit – de points de vue très différents. Néanmoins, l'échange d'arguments suppose l'existence d'un accord préalable : Habermas et Gadamer partagent l'opinion qu'il faut dépasser l'objectivisme naïf des sciences de l'esprit par une réflexion critique. En outre, les deux auteurs considèrent que le terrain où devraient se déployer les opérations « thérapeutiques » contre l'objectivisme (Neculau 2001) est préparé par une philosophie spécifique du langage. En ce qui suit, à propos des modalités et des possibilités de cette transgression, ils se suspectent réciproquement de « fausse auto-compréhension ontologique » (Gadamer 1993, 266). Habermas maintient, de l'épistémologie diltheyenne, l'esprit méthodologique et le sens kantien de l'universalité, en les épurant de la charge romantique, expérientialiste et historiste, qui provoquait la confusion entre les faits et les normes, entre la théorie et la pratique. En revanche, Gadamer démontre la neutralité technique de l'esprit méthodologique (l'illumination abstraite) et maintient justement la suggestion diltheyenne concernant l'ancrage de la réflexion dans le monde de la vie. Il affirme sans équivoque que « la réflexion herméneutique ne peut être détachée de la pratique herméneutique » (Gadamer 1993, 262).

Cette idée de Gadamer est extrêmement importante pour l'économie de la présente étude. Ce n'était que pour conserver le contexte théorique original que nous avons présenté ci-dessus le cadre général de la discussion entre Gadamer et Habermas, en la rapportant au problème de Dilthey. En ce qui suit, nous allons analyser sa signification par rapport à la question du texte, telle que nous l'avons déjà esquissée dans le paragraphe où nous avons présenté la conception de Dilthey sur la méthode herméneutique.

III. *L'être pour le texte et la critique du concept d'expression*

On a vu que, dans *Les Origines de l'herméneutique*, Dilthey parlait du fait que les règles de l'herméneutique sont établies par le dialogue des interprétations contradictoires données aux chefs-d'œuvre transmis par la tradition. Dans ce sens, les règles de la méthode et la théorie de l'interprétation se trouvent en rapport direct avec la pratique herméneutique. La systématisation de la théorie et de la pratique herméneutique constitue un canon sur lequel les sciences morales et politiques peuvent reposer, pour l'analyse des expériences qui font leur objet d'étude. Le caractère intersubjectif de la méthode herméneutique n'assure pourtant l'universalité authentique, considère Gadamer, et cela arrive parce que le dialogue des spécialistes à la recherche de la méthode échoue d'emblée dans l'ouverture (c'est-à-dire la vérité) de l'expérience herméneutique. De quoi s'agit-il ? L'idée de dialogue, ainsi qu'elle est développée de manière exemplaire dans les œuvres de Platon, suppose s'entendre sur la chose même ; la simple mise en accord ne vaut rien au niveau de la vérité, si elle ne dévoile pas l'essence de ce qui doit être compris. C'est pourquoi il faut une réflexion supplémentaire, mais d'importance première, sur la nature de la chose à comprendre, à savoir la tradition. A propos de la tradition, Hegel affirmait qu'elle n'est pas « seulement une ménagère » qui prend les faits en tant que tels et les transmet « sans changement aux successeurs » (Hegel, 1954, 21) : nous recevons par l'intermédiaire de la tradition une réalité déjà interprétée, nous la transmettons aux autres réinterprétée et nous devons accepter qu'elle sera, certainement, surinterprétée. « La fixation de la tradition » est une opération intellectuelle par laquelle on reconnaît à une chose le statut de tradition, mais la fixation elle-même est historique, car elle comporte un jeu incessant d'identités et de différences. Dans la mesure où la tradition est vivante¹², elle ne peut pas être interprétée à l'aide des règles d'une méthode universelle établies par l'accord figé des techniciens, soient-ils les géniaux exégètes. Gadamer note: « C'est en fait l'insuffisance, jusqu'à présent, de la théorie de l'expérience, ce à quoi Dilthey lui-même ne fait pas exception, qui fait qu'elle est entièrement orientée vers la science et qu'elle ne prête pas attention, par conséquent, à l'historicité interne de l'expérience. Le but de la science est d'objectiver l'expérience au point de la libérer de tout élément

historique » (Gadamer, 1996, 369). Le dialogue des spécialistes est, donc, une forme de monologue collectif qualifié, parce qu'il manque l'essence du phénomène : ils parlent de la tradition comme d'un « il » (en III-ème personne). Or, la tradition vivante n'est pas un objet, mais un partenaire de discussion qu'il faut approcher dans la perspective de la relation dialogale *je – tu*. En tant que langage, la tradition parle toujours au temps présent, « ici » et « maintenant » ; elle s'annonce par un *axe déictique*, et il faut donc toujours la considérer comme étant l'autre. Puisqu'il nous sollicite et nous interprète, c'est-à-dire qu'il nous incite à poser des questions, le langage de la tradition ne remplit seulement une fonction référentielle (par la connaissance méthodique des grands exégètes), mais également une fonction conative : selon Gadamer, c'est cette fonction qui représente l'essence même de la tradition et de l'expérience herméneutique. Il faut comprendre la conscience historique à partir de ce modèle de l'expérience du « toi » herméneutique, car elle ne cherche pas des lois pour la connaissance du passé, mais essaie de surprendre le caractère ineffable et unique d'une « chose » qui s'annonce comme personne morale. Gadamer appelle la guise d'être de la tradition par l'expression « l'être-pour-le-texte » ; il comprend par cela que l'interprétation de la tradition est une hypostase de la compréhension de soi et, par conséquent, de la compréhension de l'être. Plus exactement, la notion de texte n'est plus considérée comme objectivation de l'expérience vécue, du point de vue de la transparence de la représentation et du transfert dans l'autre de sa propre expérience, mais elle est la catégorie par laquelle on applique à la tradition le postulat fondamental de l'herméneutique : « l'être qui peut être compris est langage » (Gadamer 1993, 334). L'être qui est texte demande d'être interprété¹³, mais l'interprétation n'est pas découverte du sens *patent*, mais « donation » de sens. Autrement dit, le texte n'est pas donné au préalable, mais seulement lors de l'interprétation (ou par l'interprétation seulement), n'étant, selon Gadamer, « rien qu'un produit intermédiaire, une phase dans le processus de communication » (Gadamer 1993, 334). A l'origine, le rôle du texte n'est uniquement de fixer ce qui est dit ou pensé, comme l'on considérait dans l'herméneutique romantique, du point de vue de la fonction (seulement) expressive du langage. Le texte vise et ouvre

d'emblée la communication, car l'intention des écrits est essentiellement l'adresse. On ne peut pas parler du texte sans déjà admettre l'interprétation, puisque le texte existe comme tel par l'horizon d'interprétation qu'il ouvre. Cela devient plus évident si on prend en considération que, dans le cas des textes juridiques ou religieux, l'interprétation est en permanence liée à la mise en pratique, ce qui fait que « tout établissement d'un texte [soit] d'avance rapporté à l'interprétation ». Ce qui est surprenant, Gadamer parle assez peu dans ses écrits de l'herméneutique religieuse, pour des raisons qui mériteraient une attention à part ; en revanche, il accorde au texte juridique une « fonction exemplaire »¹⁴. Cette exemplarité [du texte juridique] exige une clarification par rapport au « problème de Dilthey », d'un double point de vue. Premièrement, c'est de l'analyse de son fonctionnement que dépend, dans une grande mesure, la définition du rôle joué par le texte dans l'opération de fixation de l'expérience. Le texte juridique (la loi, le règlement, le contrat etc.) fonctionne à la manière du procès verbal qui « est de l'abord pensé en tant que document, ce qui signifie qu'il faut toujours revenir à ce qu'il a établi » (Gadamer 1993, 344). L'activité de compréhension de ce genre de texte semble donc justifier la conception diltheyenne sur le déchiffrement méthodique du sens originaire, c'est-à-dire de l'intention qui a engendré le texte. Pourtant, ni même le texte juridique ne dit *ici* et *maintenant* ce qu'il avait dit dans la situation originelle (*là* et *alors*), que dans la mesure où il parle au récepteur actuel comme s'il était le destinataire original. Le procès verbal est rédigé de telle manière qu'il anticipe son lecteur et ses possibles interprétations (erronées ou indésirables); par conséquent, la modalité de la signification univoque qu'assume la fixation juridique n'exclut pas le caractère dialogique du texte et ne peut pas empêcher la transformation de celui-ci en « produit intermédiaire ». Le caractère exemplaire du texte juridique réside en cela qu'il révèle éminamment le caractère dialogique du langage et la structure circulaire de la compréhension, bien qu'on attendît de sa part la confirmation de l'hypothèse herméneutique monologiste. Conformément aux remarques de Gadamer sur l'essence de l'expérience herméneutique, il s'ensuit que l'approche de type méthodologique, puisque centrée sur l'inter-

prétation monologique de l'expérience passée, ne peut pas rendre compte de l'ouverture dialogique des textes hérités.

Deuxièmement, il faut distinguer, en vue de la compréhension, la « fonction exemplaire » du texte juridique de la fonction exemplaire des textes littéraires. L'essence de la littérature, surtout du texte poétique, ne consiste pas dans la fixation d'un discours, et l'interprétation ne vise pas la reconstitution de l'affirmation originaire. « Un texte de ce genre ne représente pas la simple fixation du discours, mais il possède sa propre authenticité » (Gadamer 1993, 352). L'authenticité dont parle ici Gadamer ne vise pas l'expression au sens de la psychologie de l'*Erlebnis*, comme chez Dilthey; l'authenticité de l'expression n'est pas originaire, mais dérive de l'expérience vécue de la subjectivité substantielle¹⁵. A la différence du procès verbal, le texte poétique fait plus qu'exploiter la substance de la langue afin de rendre un fait discursif et prescrire une interprétation univoque ; il est lié même au destin de la langue, et sa valeur normative concerne « toutes les actions linguistiques ». La lecture du texte poétique est fondamentalement *écoute*, car elle se laisse conduire par la sonorité du mot, qu'elle transpose dans le discours intérieur. En fait, Gadamer reprend ici la conception linguistique de Humboldt : la représentation linguistique implique, en plus du rapport (classique) entre la chose et l'idée, l'empreinte mentale du son du mot qui agit sur l'esprit, par un effet de retour. Selon Humboldt et Gadamer, le mot présente la chose dont il est question, mais, en même temps, il se présente lui-même. Gadamer compare le fonctionnement du mot et de la succession des mots du texte poétique à la manière dont apparaît le style d'une œuvre. Le style *signifie* quelque chose sans qu'il passe au premier plan de la relation de signification : il accompagne cette relation et lui ajoute un sens ineffable par la simple action sur les rapports syntagmatiques, de sorte que le texte ne soit jamais épuisé du point de vue sémantique. La discussion sur le style est extrêmement importante dans le présent contexte. Gadamer se demande si l'on pourrait transformer le concept de style, qui tient de l'histoire de l'art, en catégorie historique (Gadamer 1993, 378). Ce qui impliquerait, considère-t-il, que les événements historiques ne soient plus envisagés dans la perspective de *leur propre signification*, mais du point de vue

de leur appartenance à un ensemble de formes expressives qui caractérisent l'esprit de l'époque. A l'encontre d'Hegel et de Dilthey (qui ne sont pas nommés de manière explicite), Gadamer fait remarquer qu'on ne comprend pas un événement par le seul fait de lui accorder une valeur cognitive en tant que phénomène expressif. On a affaire ici à une limite de l'histoire des idées, qui emploie le concept de transfert du soi dans l'autrui, afin de justifier l'idée d'esprit objectif. L'élargissement du concept de style à l'échelle de l'histoire générale se fonde sur la croyance métaphysique que tous les événements historiques sont ordonnés par un *logos* intérieur. Par conséquent, même si on est autorisé d'employer le concept de style à propos de l'action, cela ne signifie pas qu'on peut transférer l'idée de l'authenticité d'une forme d'expression aux autres. L'expérience du vécu exceptionnel dans l'œuvre de génie est opaque par rapport à l'histoire trompeuse que Dilthey voulait éclairer par le transfert des catégories. Ces considérations de Gadamer sur le concept de style sont révélatrices pour la problématique du texte et de la vérité herméneutique. Si on pouvait parler du transfert de signification, alors le texte serait épuisé et clos, car son ouverture ne pourrait être transférée : le texte littéraire ne serait plus rien qu'un document. D'ailleurs c'est ainsi que Dilthey l'envisage. Du point de vue de la conception linguistique de Gadamer, le texte littéraire n'est pas document, mais monument: « la relation de représentation avec le réel est interrompue. Le texte, avec sa relation sémantique, reste le seul fait présent » (Gadamer 1993, 358). Par conséquent, la manière dialogique est la seule possibilité authentique de se rapporter au texte littéraire ; elle ne porte atteinte à la dignité du texte vu comme un « autre » dans le processus de communication, c'est-à-dire un « tu » qu'on ne peut pas réduire à un « il » objectif et représentable.

Le manque de transparence du texte par rapport à l'action et, implicitement, par rapport à ses conditions de production (conditions de vérité, dans l'herméneutique moderne) est appelée « distance aliénante ». La distance aliène en ce sens que le texte ne reproduit plus de façon nette et distincte l'esprit d'une époque; les grandes œuvres ne sont plus l'expression parfaite des faits grandioses. Elles ne sont pas des documents,

mais des monuments qui ne parlent que dans la mesure où on les interroge. Par ses monuments, la tradition n'ordonne et n'impose (à la manière d'une évidence) aucune vérité¹⁶; elle s'annonce comme un *autre* par son caractère inaccompli et incomplet. C'est pour cela que la compréhension de la tradition (et la compréhension, en général) suppose le dialogue, qui est le signe de la finitude humaine. S'il n'est pas un dialogue des sourds, il impose comme condition l'*écoute*; certes, l'écoute de la tradition en tant qu'obéissance aveugle ne sollicite pas la compréhension au sens herméneutique. La question de l'écoute est, dans ce contexte, d'importance majeure : comme Gadamer l'avait montré au sujet de la lecture du texte poétique, l'écoute d'un langage est toujours plus que la simple intériorisation du sens. Elle est toujours placement dans un certain horizon d'action, c'est-à-dire une pratique. Le rapport avec la tradition n'est jamais une lecture superficielle des textes, parce que les textes n'ont du sens que dans l'horizon d'une pratique. Le dialogue, comme pratique de la rencontre de l'autre par le langage est (à la fois) une façon d'interaction (ou, dans le vocabulaire de Dilthey, une « action réciproque »). L'herméneutique acquiert ainsi la dimension de philosophie pratique. Le fait devient possible par la ressuscitation, chez Gadamer, de la rhétorique aristotélicienne. La rhétorique est par excellence *l'art de faire des choses par des mots*; Gadamer utilise lui-même le fameux syntagme de Austin (Gadamer 1993, 310), en suggérant que l'herméneutique est *l'art de rendre les textes efficaces et de les faire parler (de nouveau)*. La relation entre les textes et les choses n'est pas d'ordre représentatif. On dirait plutôt que les textes agissent, car la lecture et l'interprétation sont étroitement liées à un moment d'application. Appliquer ne signifie seulement dériver les conséquences pratiques d'une théorie et les vérifier, mais aussi, dans un sens plus large, établir certaines relations plus intimes entre le monde des textes et « le monde de la vie »¹⁷. Il y a ici une circularité (herméneutique) évidente : l'application implique comme condition l'interprétation, mais toute interprétation est *déjà* application, dans la mesure où le sens est rendu possible par l'existence des données préalables dont la nature n'est pas purement théorique.

IV. Le tournant linguistique de la théorie de l'action

La conception du texte et de l'interprétation présentée ci-dessus inclut cependant elle aussi quelques ambiguïtés. Premièrement, elle transforme le concept positif et diltheyen de texte (« expression de la vie fixée par l'écriture ») dans une notion – *l'être-pour-le-texte* – aussi vague que possible, car dépourvue de « réalité ». La critique heideggerienne du sujet et de la « vie » (à laquelle Gadamer souscrit) pourrait tout au plus signifier que le texte n'est pas effectivement « l'expression de la vie », dans le sens de vie d'un sujet posé comme fondement. Il n'en résulte pourtant que la compréhension authentique demande que le texte soit dépourvu de tout caractère positif. Si le structuralisme a eu de contribution réelle à la compréhension des problèmes des sciences humaines, il faudrait voir cette contribution précisément au niveau du développement d'un *concept positif de texte*¹⁸. Dans un autre ordre d'idées, il manque à l'herméneutique de Gadamer une réflexion soutenue sur le problème du rapport texte-action. Gadamer fait valoir la conception d'Aristote dans le but de définir le rapport entre texte et action, en attribuant à la rhétorique un rôle fondamental dans la consolidation de l'herméneutique, par le modèle dialogique de la compréhension¹⁹. Ce modèle permet de comprendre le comportement linguistique comme partie (condition ou conditionné) d'une attitude pratique et, par la suite, de penser la possibilité du passage uniforme du langage (texte, dialogue etc.) à l'action, sans qu'on ait jamais admis leur séparation. Cela ne signifie pourtant qu'on a défini les manières dont les diverses formes de langage deviennent efficaces, ou celles dont les différentes actions s'associent à des significations. Pour Gadamer, le dialogue et « l'être-pour-le-texte » sont des stratégies de contournement de l'approche technique : pour lui, le texte et l'action sont des formes de dialogue, donc de rhétorique. La distance aliénante est, chez Gadamer, un concept étroitement lié à la « conscience de l'histoire des effets », car on mesure l'opacité du texte par rapport à l'action historique qu'il devrait, en principe, pouvoir (re)présenter à une conscience soucieuse de l'histoire des effets, mais qu'il ne peut en fait (re)présenter à cause précisément de ces effets.

Mais, le problème de la distance ne concerne seulement la question de l'histoire de longue durée. Les textes ne sont pas opaques à cause seulement du fait que le lecteur n'a pas l'expérience directe du monde vers lesquels ils renvoient. La distance temporelle n'est qu'un cas de figure, car la distance opère également de manière synchronique, comme lorsque le langage est lié à la vision d'un autre monde. A vrai dire, la distance est entre deux mondes et, si l'on parle de « distance aliénante », ce n'est que parce que notre propre histoire devient distante et, par conséquent, on s'y rapporte comme à un autre monde. C'est pour cette raison précisément que, dans l'approche du problème de la compréhension, Gadamer adopte (non seulement) le modèle du dialogue, mais aussi celui de la traduction,. En outre, distance – peut-être aliénante même – est également celle qui sépare et individualise nos différents modes d'objectivation. Il est nécessaire une « traduction » non seulement entre les mondes qui emmènent les différentes cultures et époques, mais aussi entre les divers « jeux de langage » par lesquels l'être humain participe au même « monde ». Donc, même si l'on accepte ou non la conscience intentionnelle comme fondement des actes (linguistiques aussi bien que non-linguistiques), il faut toujours élucider la question de principe si et comment les diverses manifestations significatives et/ou productives (texte, langage gestuel, conversation, action) sont-elles convergentes et forment une vision plus ou moins unitaire, une unité plus ou moins conventionnelle. Sans doute, cela implique une attitude plus bienveillante par rapport à la méthode. En supposant que le texte et l'action sont des éléments d'une rhétorique, Gadamer semble considérer comme inutile une discussion supplémentaire concernant les figures et les lieux communs de cette rhétorique. Du point de vue philosophique, ce qui est important c'est que les préjugés constituent un horizon pour les différents modes de communication et que le dialogue fait fusionner les différents horizons de la compréhension. L'approche du problème de la compréhension dans la perspective de la rhétorique consacre le déplacement de l'herméneutique vers la philosophie pratique. Sur ce terrain, la distinction entre le texte et l'action manque de

critères fermes. Le fait que le texte est « modèle » ne signifie pas qu'on transfère à l'action les critères d'intelligibilité du texte – il n'y a pas d'ailleurs de pareils critères – mais plutôt que le texte et l'action dépendent tous les deux de la même attitude fondamentale par laquelle l'être humain se manifeste dans le monde comme être compréhensif et producteur (de sens). Gadamer découvre dans le dialogue l'être authentique du langage, c'est-à-dire le mode originaire de signifier (produire) des choses par la parole (*logos*). L'herméneutique retrouve, ainsi, sa place initiale d'où l'on peut poser la question (d'Austin, la question la plus vieille à propos du langage): « comment faire des choses par des paroles ? ». Pourtant, le souci pour le « comment » ne se manifeste pas dans la description d'un mécanisme (comme il sera le cas dans la philosophie des actes de langage): Gadamer évite l'approche méthodologique, pour l'amour d'une conception ontologique sur la vérité. Pour lui, la question de la vérité du langage ne se résume pas à la théorie des locutionnaires (comme chez Austin et Searle), ni même à la théorie de l'énoncé, ce qui signifie que la vérité inclut tout le domaine de ce qui a un sens (après tout, l'idée était déjà annoncée dans la formule gadamérienne: « l'être compris est langage »). Dans ce cadre théorique, comprendre l'action implique, de même que comprendre le texte, les traduire dans le langage vivant du dialogue ou les considérer, déjà, comme des formes de dialogue. « L'être-pour-le-texte » ne signifie pas que le texte est un monde, mais qu'il est *pour* un monde, tel le langage vivant de la conversation. Ni le texte, ni l'action ne peuvent atteindre à un degré d'autonomie qui les promeuve au rang d'objets de la connaissance méthodique. La conséquence est paradoxale: l'être-pour-le-texte compromet tout concept positif de l'histoire, histoire vue dans ce cas comme action humaine qui constitue la référence d'une archive. L'herméneutique de Gadamer assume initialement l'histoire, par la conscience de la distanciation aliénante et de l'histoire des effets, mais, finalement, elle ne la retrouve plus comme connaissance. La réflexion critique à laquelle incite l'herméneutique n'est pas une connaissance dans le vrai sens du mot, bien qu'elle soit à même de fournir un concept de vérité. Gadamer utilise un concept de langage par

lequel il peut rejeter la représentation, mais qui ne permet plus la reconstruction, à un autre niveau, de la référence. Les sciences historiques devraient donc adopter pour modèle le langage poétique, considéré comme non-référentiel, bien qu'il soit plus normal qu'elles trouvent des ressources dans un langage référentiel non-ostensif. Un tel langage est celui de la narration, si on le considère dans la perspective des théories contemporaines de la linguistique et de la sémiologie, qui admettent de parler du *monde du texte*.

Cette direction a été annoncée par Paul Ricoeur, qui a réintroduit la catégorie de texte dans le champ de la réflexion sur la compréhension et l'interprétation et qui a proposé une théorie de l'action à partir d'une série d'analogies avec la théorie du texte. Le modèle du dialogue – modèle platonicien – n'est pas susceptible de conduire à la compréhension et, donc, à une forme de connaissance, qu'aussi longtemps qu'on suppose l'existence de quelque chose de réminiscent dans le langage. C'est un fait que les théories linguistiques d'après la deuxième guerre mondiale, ont permis aux sciences humaines de trouver des nouvelles possibilités dans une conception du langage qui dépasse l'ancienne opposition entre la théorie et la pratique. En se rendant compte de ce fait, Ricoeur a réintroduit en herméneutique la problématique de Dilthey²⁰, conséquemment à une actualisation de la théorie du langage. Sa théorie peut être vue comme une tentative de répondre à la question : Comment poser le problème de Dilthey (concernant l'interprétation) dans la postérité des philosophes tels que Wittgenstein, Lévi-Strauss, Barthes, Austin, Searle?

Au centre de la conception herméneutique de Ricoeur on trouve donc la notion de *texte*. Il faut comprendre par texte tout discours fixé par l'écrit. En acceptant la distinction saussurienne entre la langue et la parole, Ricoeur montre que, d'une part, la parole et l'écriture se trouvent dans le même rapport avec la langue, en qualité de discours qui est extériorisation de l'intention de dire et que, d'autre part, les couples parole-écoute et parole-écriture ne sont pas équivalents : le rapport entre l'écriture et la lecture n'est pas un dialogue. Lorsque Gadamer affirme qu'il faut voir le rapport au texte comme un dialogue, il omet que l'*archive* a un caractère plus objectif que la parole,

étant un objet, et qu'elle ne répond pas à nos questions par des explicitations totalisantes. C'est pour cette raison que Ricoeur réintroduit dans le champ de l'herméneutique toute la problématique du rapport entre explication et compréhension. Ce qu'on peut appeler, chez Ricoeur « redécouverte du problème de Dilthey » fait référence au fait que, dans le dialogue, l'explication et la compréhension se recouvrent²¹. Le paradigme structuraliste avait déjà montré, auparavant, qu'il est possible de construire le discours des sciences humaines à partir du modèle de l'explication scientifique, comme dans l'analyse des mythes, en laissant ouverte, pourtant, la voie de l'interprétation. A partir des problèmes théoriques qu'implique ce rapport, Ricoeur élabore une réflexion sur l'unité méthodologique de la compréhension du texte, de l'action et de l'histoire, s'appuyant sur la capacité qu'a le genre narratif du discours d'établir un parallélisme immédiat entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire (Ricoeur 1986, 183). La condition de possibilité de ce rapprochement serait la catégorie d'événement (« le discours est l'événement du langage »)²². C'est par rapport à l'événement que la théorie du texte et la théorie de l'action sont susceptibles d'instaurer le même rapport entre l'explication et la compréhension (Ricoeur 1986, 195). Selon Ricoeur, il est possible d'élaborer une réflexion sur « l'action sensée considérée comme texte » à partir des traits essentiels qui sont communs au texte et à l'action :

1. *La fixation du sens.* « L'action sensée devient objet de science seulement sous la condition d'une sorte d'objectivation équivalente à la fixation du discours par l'écriture. [...] Une action offre la structure d'un acte locutionnaire. Elle a un contenu propositionnel » (Ricoeur, 1986, 213-214)²³ qui permet une dialectique de l'événement et de la signification, tel un acte de langage. A la fois, l'action a également des traits illocutionnaires, ressemblants en tout aux ceux d'un acte complet de langage²⁴.

2. *L'autonomisation de l'action.* Par cette idée, Ricoeur a en vue le détachement de l'action par rapport à l'intention mentale de l'agent. « De la même manière qu'un texte se détache de son auteur, une action se détache de son agent et développe ses propres conséquences. Cette autonomisation de l'action constitue la dimension *sociale* de l'action » (Ricoeur, 1986, 216).

Ricoeur y parle de la distinction phénoménologique entre noème et noèse : la signification de l'action n'est pas l'intention psychologique de l'auteur. L'action devient archive ou document, elle laisse des traces, peut s'inscrire dans un nouveau contexte, elle devient institution.

3. *Le développement de références non-ostensives.* On vise ici le fait que l'importance d'une action dépasse la pertinence par rapport à la situation initiale, tout comme le discours qui rompt les liens avec la référence ostensive : « le discours peut développer des références non-ostensives que nous avons appelé un „monde”, non au sens cosmologique du mot, mais au titre de dimension ontologique du dire et de l'agir humain » (Ricoeur, 1986, 219). Il s'agit, donc, de la possibilité que les actions reçoivent une signification pertinente par rapport à une autre situation que celle initiale.

4. *L'ouverture de l'interprétation et l'universalisation.* « La signification de l'action humaine s'adresse elle aussi à une série de „lecteurs” possibles. (...) comme un texte, l'action humaine est une œuvre ouverte, dont la signification est en suspens » (Ricoeur, 1986, 220).

Sur la base de ces caractéristiques de l'action (et du texte), Ricoeur élabore une méthodologie textualiste [des sciences humaines] capable – à son avis – d'offrir une perspective nouvelle au problème de la relation entre *erklären* et *verstehen*. Il propose aussi une théorie de l'histoire qui est le résultat de la jonction entre la théorie du texte et la théorie de l'action, et il croit pouvoir trouver une justification de sa démarche dans la théorie de Searle des actes de langage, dont il tire nombre de conséquences. Une de ces conséquences est la transformation, au sens phénoménologique, de la fameuse définition de Searle « parler une langue c'est adopter une forme de comportement régie par des règles » (Searle 1972, 48). Pour Ricoeur, « parler une langue c'est adopter une forme de comportement régie par les lois de la conscience intentionnelle ». Bien que l'interprétation des textes et de l'action ne se limite pas à l'étude des intentions de l'auteur, parce que le texte et l'action acquièrent des significations autonomes, la genèse du texte et celle de l'action sont susceptibles d'être régies par les mêmes lois psychologiques : le sujet intentionnel se manifeste dans

l'histoire par l'intermédiaire du discours et de l'action. A l'origine, le discours et l'action ont une fonction expressive, ils sont *l'œuvre d'un auteur*.

L'idée directrice de cette théorie, dans la variante d'Austin, que Ricoeur a pris pour fil rouge, est que nous pouvons distinguer, dans l'utilisation du langage, une dimension locutionnaire (qui consiste à faire des assertions), une autre illocutionnaire (qui vise l'association de la phrase à une attitude telle la promesse, l'ordre, la menace etc.) et une dimension perlocutionnaire (qui produit certains effets sur l'auditoire). L'essence de cette théorie linguistique réside en considérer le langage comme une forme de comportement et, donc, comme une action. Par opposition à cette perspective, Ricoeur procède tout au contraire, en montrant – *par les instruments des actes de langage!* – que l'action doit être comprise comme texte. Il parle donc d'une dimension propositionnelle (locutionnaire) de l'action, d'une dimension illocutionnaire et même d'une force perlocutionnaire de l'action. Voici le raisonnement de Ricoeur: a) si le discours ayant une force perlocutionnaire est un genre d'action (la thèse d'Austin et de Searle), b) si toute action est un stimulus qui incite à l'action (thèse behavioriste), c) alors toute action a un contenu, un message dont la structure est propositionnelle. Ricoeur introduit de la sorte la dialectique dans la théorie des actes de langage. « Du texte à l'action » et de l'explication à la compréhension, mais en même temps de l'action vers le texte et de la compréhension vers l'explication, ce qui rend possible le mouvement d'avancement, de renversement ou de retour, c'est le couple des concepts herméneutiques d'auteur et d'œuvre. L'histoire est donc le troisième terme, celui qui est établi par l'autonomisation des significations du discours et de l'action. En poursuivant cette direction, Paul Ricoeur trouve une solution pour le problème de Dilthey, sans se laisser proie à l'objectivisme naïf et sans compromettre l'esprit de la réflexion gadamérienne sur la compréhension.

NOTES

¹ Pour une analyse détaillée du terme *Erlebnis*, en relation avec « le monde de la vie », chez Dilthey et Husserl, voir Jean-Claude Gens, *La pensée herméneutique de Dilthey* (Gens 2002, 113-120). « Par quoi se distinguent les conceptions de l'*Erlebnis* chez Husserl et Dilthey qui ont en commun le rejet de la conception naïve de l'expérience interne (*innere Erfahrung*)? Chez Husserl, l'expérience vécue se définit comme un mode d'expérience rendue intuitivement évidente par une attitude particulière — “la pure donation de l'*Erlebnis* présuppose la pure attitude phénoménologique qui inhibe toute position transcendantale” ce qui sera plus explicitement défini plus tard comme *epokhè*. Pour Dilthey l'*Erlebnis* nomme l'expérience interne dans sa relation à l'expérience externe, et sa description s'effectue dans le cadre de la conscience empirique sans que le monde ne soit affirmé en son existence ou mis entre parenthèses » (Gens 2002, 115).

² « Le sentiment d'identité personnelle qui relie mes processus internes n'est pas un processus lui, il n'est pas transitoire, mais permanent comme la vie même et accompagne tous les processus » (Dilthey, 1947, I, 206).

³ « A la différence des sciences de la nature, les sciences morales prennent naissance parce que nous sommes contraints de prêter une vie psychique aux organismes animaux et humains. Nous transposons en eux, en raison de leurs manifestations vitales, quelque chose d'analogue à ce que la perception interne nous révèle en nous » (Dilthey, 1947, I, 255).

⁴ En ce sens, Karl-Otto Apel notait que « pour les sciences herméneutiques, l'interprétation ultime et globale de l'histoire, normativement fondée, ne peut pas et ne doit pas fournir aussi les critères d'évaluation pour l'interprétation critique de toute production culturelle individuelle procédant d'êtres humains » (Apel, 2000, 67).

⁵ Dans « Les origines de l'herméneutique » Dilthey dit : « Ce n'est que par comparaison de moi-même avec d'autres que je fais l'expérience de ce qu'il y a d'individuel en moi; alors seulement, je prends conscience de ce qui en moi diffère d'autrui » (Dilthey 1947, II, 320).

⁶ De son côté Gadamer exprime cette idée en disant : « ce que nous connaissons historiquement c'est finalement nous-mêmes » (Gadamer 1993, 40).

⁷ Gadamer parle ici [« Rhétorique, herméneutique et critique des idéologies »] de « l'antithèse abstraite de l'illuminisme émancipateur », où il inclut aussi Habermas. Il reprend cette problématique dans « Réplique à Herméneutique et critique des idéologies » où il affirme que « Habermas attribue à la réflexion un faux pouvoir » (Gadamer, 1993, 270). A l'encontre de la manière unilatérale dont Habermas envisage le problème de l'émancipation par réflexion, Gadamer dit : « nous avons appris de Husserl (dans sa doctrine des intentionnalités anonymes) et de Heidegger (qui a montré la mutilation ontologique présente dans les notions de sujet et d'objet proposées par l'idéalisme) à déceler l'objectivation trompeuse qui hypothèque le concept de réflexion » (Gadamer 1993, 245).

⁸ Habermas reprend les idées de Karl Otto Appel sur les métamorphoses de la philosophie transcendantale.

⁹ C'est pour cette raison que les critiques de Gadamer, y compris Habermas, ont considéré que l'attitude tolérante vis-à-vis de la tradition était la preuve d'une sorte de conservatisme philosophique. Pour l'analyse de ce problème

voir l'article de Donald Ipperciel, *La pensée de Gadamer est-elle conservatrice ?* (Ipperciel 2004, 610-629).

¹⁰ « La réflexion herméneutique se limite à mettre en évidence des opportunités de connaissance qui ne seraient perçues sans elle. Elle-même *n'intercède pas un critère de vérité* » (Gadamer 1993, 263, c'est nous qui soulignons).

¹¹ De son côté, dans « La prétention à l'universalité de l'herméneutique », Habermas signale que « la structure préjudicielle, propre à toute compréhension, non seulement interdit de remettre en question le consensus effectivement établi et qui est chaque fois à la base de notre incompréhension, mais encore fait apparaître une telle remise en question comme une absurdité » (Habermas 1987, 267).

¹² « Elle [la tradition] est vivante et grossit comme une fleuve puissant qui s'amplifie à mesure qu'il s'éloigne de la source » (Hegel, 1954, 21).

¹³ Dans la présente étude, nous avons privilégié l'interprétation langagière de l'énoncé : « l'être qui peut être compris est langage ». Selon Jean Grondin, le sens de « l'adage emblématique de Gadamer » est double. « On peut y voir tantôt une thèse sur notre compréhension, tantôt une thèse sur l'être lui-même » (Grondin 2006, 472). Dans la version de Grondin, la seconde interprétation suppose une opération de retour (herméneutique) de l'être sur lui-même : il s'agit de « penser un rapport à l'être qui, tout en faisant droit au caractère langagier et historique de notre compréhension, n'en maintienne pas moins l'idée que l'être que nous comprenons est bel et bien l'être lui-même » (Grondin 2006, 471).

¹⁴ Pour cette problématique, voir également Jean Grondin qui cite l'interprétation de Jens Zimmermann (« Confusion of Horizons : Gadamer and the Christian Logos », *Journal of Beliefs and Values*, 2001, 22 (1), 87-98). Selon Zimmermann, l'absence de l'arrière-plan théologique affaiblit la position ontologisante de Gadamer (cf. Grondin 2006, 481).

¹⁵ Il s'agit ici [« Sur le concept d'expression »] du concept d'expression du XIX^e siècle, imprégné par les catégories de subjectivation et de psychologisation, qui représente une déformation par rapport à la tradition rhétorique. Dans ses ouvrages, Gadamer s'est proposé de redécouvrir les valences rhétoriques-herméneutiques originales du concept d'expression qui « doit être purifié de sa tonalité subjective moderne et corrélé de nouveau avec son sens grammatical-rhétorique original » (Gadamer 1993, 384).

¹⁶ La tradition (la modernité, aussi) peut être facilement reprise dans le cadre d'un discours totalitaire qui ne conserve plus rien de l'esprit original de la tradition. La tyrannie au nom de la tradition n'a rien à faire avec la tradition authentique, étant au fond une interprétation de la tradition.

¹⁷ En analysant le concept d'application chez Gadamer, Jean Grondin écrit que « l'application n'a pas à se produire de façon. Elle est aussi sédimentée par le travail silencieux de l'histoire. La compréhension, ou ce qui signifie dorénavant la même chose, l'application est moins un agir de la subjectivité autonome que le fait d'une insertion [dans la tradition] » (Grondin 1993, 177).

¹⁸ Pour une analyse herméneutique de la contribution et des limites du structuralisme voir surtout Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, le chapitre « Herméneutique et structuralisme » (Ricoeur, 1969).

¹⁹ « Trois éléments sont communs au savoir herméneutique et à ce savoir éthico-politique qu'Aristote distingue à la fois de la science et de la technique. *En premier lieu*, le savoir pratique a une forme réflexive : c'est en même temps un « savoir de soi ». [...] le deuxième aspect : le savoir pratique est intériorisée... il est impossible d'acquérir le savoir pratique comme on peut acquérir un savoir théorique indépendamment de tout présupposition ; il faut qu'il parte d'une structure préjudicielle. [...] le troisième aspect: le savoir pratique est globalisant [...]. Les fins qui guident l'action, tout comme les moyens permettent de les réaliser, sont des éléments de la même forme de vie » (Habermas 1987, 207).

²⁰ « Mon hypothèse est que la sorte d'objectification impliquée dans le statut du discours en tant que texte offre une meilleure réponse au problème posé par Dilthey. Cette réponse repose sur le caractère dialectique de la relation entre expliquer et comprendre, telle quelle est mise en œuvre dans la *lecture*. [*supra*] Dilthey avait donné à cette relation la valeur d'une dichotomie] ». (Ricoeur 1986,198).

²¹ On peut voir que la fonction théorique du dialogue chez Gadamer était précisément celle de transgresser la dichotomie « explication versus compréhension ». Réintroduire le modèle du texte signifie réintroduire l'entière problématique de l'explication et de la compréhension, avec de nouveaux arguments.

²² La notion de discours permet à Ricoeur de parler de compréhension en tant qu'événement sans maintenir une difficulté majeure de la conception linguistique de Gadamer. Chez Gadamer, la compréhension est déterminée comme événement de cette manière (comme nous l'explique Günter Figal) : « c'est un événement qui était depuis toujours ce qu'il est, et qui arrive à lui-même à un moment donné ». [Mais, en même temps] « le langage est une activité sans commencement, *energeia* dans le sens d'Aristote » (Figal 2002, 110). Pour expliquer ce cercle, Ricoeur dispose d'un certain nombre de concepts issus de la linguistique saussurienne (par ex. la distinction entre langue et parole/discours), que la pensée allemande héritière de la tradition de Humboldt n'a pas sous la main.

²³ La structure propositionnelle de l'action a été mise en évidence par Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1963 (cf. Ricoeur, 1986, 192).

²⁴ Le fragment en question nous prouve que Ricoeur fait une lecture phénoménologique de la théorie des actes de langage de Searle. Il parle d'« structure noématique qui peut être fixée et détachée du processus d'interaction et devenir un objet interprété ». Cette structure inclut le contenu propositionnel et la force illocutionnaire, qui constitue « le contenu de sens » de l'action. « Retournons au paradigme de l'acte de langage. Ce qui est fixé par l'écriture, disions-nous, est le noème du dire, le dire en tant que *dit* » (Ricoeur, 1986, 192-193).

REFERENCES

- Apel, Karl-Otto. 2000. *La controverse expliquer-comprendre*, trad. fr. de Sylvie Mesure. Paris : Editions du Cerf.
- Dilthey, Wilhelm. 1947, *Le monde de l'esprit*, trad. fr. de M. Rémy, Paris. Tomes I-II. Paris : Aubier-Montagne.
- Dilthey, Wilhelm. 1992. *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit et autres écrits*, trad. fr. par Sylvie Mesure. Paris : Editions du Cerf.
- Figal, Günter. 2002. The Doing of the Thing Itself: Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language. *The Cambridge Companion to Gadamer*, edited by Robert J. Dostal, 102-125. New York: Cambridge University Press.
- Gadamer, Hans-Georg. 1993. *Gesammelte Werke. Band 2. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, Hans-Georg. 1996. *Vérité et méthode*, trad. fr. de Pierre Fruchon et Jean Grondin, Paris : Éditions du Seuil.
- Gens, Jean-Claude. 2002. *La pensée herméneutique de Dilthey : entre néokantisme et phénoménologie*. Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion.
- Grondin, Jean, 1993, *L'universalité de l'herméneutique*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Grondin, Jean. 2006. « La thèse herméneutique sur l'être ». *Revue de Métaphysique et de Morale*. 52 (4) : 469-481.
- Habermas, Jürgen. 1987. *Logique des sciences sociales*, trad. fr. par Rainer Rochlitz. Paris : Presses Universitaires de France.
- Hegel, Georg Wilhel, Friedrich. 1954. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. fr. de J. Gibelin (selon l'édition Hoffmeister, Leipzig, 1940). Paris: Gallimard.
- Ipperciel, Donald. 2004. La pensée de Gadamer est-elle conservatrice? *Revue philosophique de Louvain* 102, no. 4 : 610-629.

Neculau, Radu. 2001. *Filosofii terapeutice ale modernității târzii: hermeneutică, teorie critică, pragmatism (Philosophies thérapeutiques de la modernité tardive : Herméneutique, théorie critique, pragmatisme)*. Iasi : Polirom.

Ricoeur, Paul. 1986. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique (II)*. Paris : Editions du Seuil.

Ricoeur, Paul. 1969. *Le conflit des interprétations*. Paris : Editions du Seuil.

Searle, John. 1972. *Les actes de langage*. Paris : Hermann, Editeurs des Sciences et des Arts.

Corneliu Bilba est docteur en philosophie et enseignant à l'Université « Al. I. Cuza » de Iasi, Roumanie. Il est ancien boursier du Gouvernement Français et de l'Agence Universitaire de la Francophonie. Ses domaines d'intérêt sont : l'herméneutique philosophique, l'épistémologie des sciences sociales et les théories de la justice.

Address:

Corneliu Bilba

Department of Philosophy and Socio-Political Sciences

Al.I. Cuza University of Iasi

Bd. Carol I, 11

700506 Iasi, Romania

Email: dcbilba@uaic.ro