

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

Bell & Howell Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA

UMI[®]
800-521-0600

NOTE TO USERS

Page(s) not included in the original manuscript are unavailable from the author or university. The manuscript was microfilmed as received.

iii-v

This reproduction is the best copy available.

UMI



Université d'Ottawa · University of Ottawa

Université d'Ottawa

Le conflit des herméneutiques: Gadamer et Ricoeur en débat

par
Jean-Louis Guillemot
Département de philosophie
Faculté des arts

Thèse présentée à l'École des études supérieures
et de la recherche
en vue de l'obtention du grade de
Docteur es arts (Ph.D.)
en philosophie

(Septembre 1998)

© Jean-Louis Guillemot, 1998



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-38785-2

Canada

TABLES DES MATIÈRES

SOMMAIRE	i-ii
REMERCIEMENTS	vi-vii
INTRODUCTION	ix-xix
CHAPITRE I- LES CONCEPTIONS DE L'HERMÉNEUTIQUE CHEZ GADAMER ET RICOEUR. LE PROBLÈME DE L'UNITÉ DU CHAMP DE L'HERMÉNEUTIQUE CONTEMPORAINE	1
1.- <i>L'ontologisme de Gadamer et le dialogue comme paradigme herméneutique</i>	4
a) <i>La radicalisation du comprendre: l'herméneutique de la facticité vs.l'herméneutique du soupçon</i>	4
b) <i>L'universalité du« dialogue que nous sommes»</i>	16
2.- <i>Le méthodologisme de Ricoeur et le texte comme paradigme herméneutique</i>	24
a) <i>L'enjeu de la dialectique entre l'expliquer et le comprendre: le congédiement du dialogue au nom de la validité objective de l'interprétation</i>	24
b) <i>La résurgence du dialogue dans l'herméneutique théologique</i>	51
CHAPITRE II- GADAMER ET RICOEUR FACE À L'HÉRITAGE HÉGÉLIEN DE L'HERMÉNEUTIQUE	59
1.- <i>L'intériorisation de Hegel chez Gadamer</i>	60
2.- <i>La rencontre de Ricoeur avec Hegel: de l'«appropriation» au renoncement</i>	73
3.- <i>L'herméneutique de la conscience historique chez Gadamer et Ricoeur</i>	91
CHAPITRE III- GADAMER ET RICOEUR FACE À L'HÉRITAGE DILTHEYEN DE L'HERMÉNEUTIQUE	100
1.- <i>Le problème de la justification du fondement psychologique des sciences humaines</i>	102

2.- <i>L'herméneutique de Dilthey:l'universalité du modèle philologique en débat</i>	109
3.- <i>La question du structuralisme dans l'interprétation des textes: science ou simulacre scientifique?</i>	125
4.- <i>Esquisse d'un dialogue autour de la signification de l'oeuvre d'art</i>	141
CHAPITRE IV- L'ESSENCE PRATIQUE DE L'HERMÉNEUTIQUE ET LE PROBLÈME DE L'ALTÉRITÉ	149
1.- <i>La facticité du savoir pratique:l'interprétation phénoménologique de la phronesis chez Heidegger et Gadamer</i>	151
2.- <i>Le «philologisme» de Gadamer devant le défi pratique de l'altérité</i>	165
3.- <i>Soi-même comme un autre et le problème du dépassement de l'élément langagier (Sprachlichkeit) de l'herméneutique du soi</i>	183
4.- <i>La dialogicité secrète de l'éthique de Soi-même comme un autre</i>	193
CONCLUSION	224
APPENDICES	234
BIBLIOGRAPHIE	239

A mes parents

SOMMAIRE

Cette thèse propose de faire la lumière sur le débat latent qui sévit entre les projets herméneutiques de Hans-Georg Gadamer et Paul Ricoeur. Elle est divisée en quatre chapitres. Nous commençons par camper les enjeux du débat en confrontant leurs conceptions de l'herméneutique, afin de soulever le problème de l'unité du champ de l'herméneutique contemporaine. Notre propos met ici en relief les traditions philosophiques dont sont issues les conceptions de chacun. Ainsi, nous faisons valoir que l'herméneutique de la facticité de Heidegger est à la source du paradigme dialogique que développe l'herméneutique ontologique de Gadamer. Quant à Ricoeur, nous montrons que le paradigme textuel de son herméneutique méthodologique lui vient surtout de la pratique de l'interprétation en théologie protestante.

Le second chapitre s'intéresse au rôle déterminant qu'a eu Hegel pour le problème herméneutique de la conscience historique. Nous faisons valoir que Gadamer «intériorise» la dialectique hégélienne, tandis que Ricoeur y recourt un peu comme à une méthode pour résoudre les conflits d'interprétation. Mais nous montrons que tous les deux renoncent à l'hégélianisme, au nom d'une herméneutique de la conscience historique. C'est ici que s'amorce la position commune à leurs herméneutiques.

Le troisième chapitre se penche sur la position de Gadamer et Ricoeur face à l'héritage diltheyien de l'herméneutique. Nous montrons comment Gadamer a élaboré son herméneutique philosophique en critiquant l'historicisme de Dilthey, alors que ce dernier a eu de toute évidence une plus grande influence sur celle de Ricoeur, qui considère

que la thèse diltheyienne sur la fixation de la vie dans l'écriture a été fructueuse pour penser l'objectivité propre aux sciences humaines.

Enfin, le quatrième chapitre montre comment leurs herméneutiques s'enracinent dans la philosophie pratique et relèvent le défi posé par l'altérité. La comparaison de leur interprétation de la doctrine aristotélicienne de la *phronesis* nous conduit alors au point de rencontre culminant des deux projets herméneutiques: la similitude entre la catégorie ontologique de l'être-en-dialogue chez Gadamer et la théorie de l'identité narrative chez Ricoeur est à notre avis décisive pour l'unité du champ de l'herméneutique contemporaine.

NOTE TO USERS

Page(s) not included in the original manuscript are unavailable from the author or university. The manuscript was microfilmed as received.

iii-v

This reproduction is the best copy available.

UMI

REMERCIEMENTS

Je voudrais d'abord témoigner toute ma reconnaissance et ma gratitude à Monsieur Jean Grondin, qui a supervisé cette thèse. Ses travaux en herméneutique ont été pour moi de précieux interlocuteurs pour comprendre les enjeux de ce débat. Je tiens aussi à remercier Monsieur Claude Piché, de l'Université de Montréal, pour le support qu'il m'a apporté en m'intégrant au groupe de recherche «Herméneutique et théorie critique», qui est subventionné par le Fonds F. C. A. R. D'autres professeurs m'ont également appuyé dans mes recherches. Je pense ici à Monsieur Théodore F. Geraets, professeur émérite au département de philosophie de l'Université d'Ottawa, qui a bien voulu lire et commenter des sections de mon travail, et qui m'a fait part de ses plus récentes recherches. Sans oublier, bien sûr, Madame Danièle Letocha, directrice des études supérieures du département de philosophie de l'Université d'Ottawa, qui accomplit un travail absolument remarquable auprès des étudiants diplômés et qui prend à coeur le cheminement des projets de chacun. Je m'en voudrais de passer sous silence le travail remarquable qu'accomplit tout le personnel de soutien du département de philosophie auprès des étudiants et du corps professoral. Je pense, entre autres, à Madame Caroline Pharand, toujours souriante et qui fait preuve d'un extraordinaire dévouement.

Je remercie également mes collègues d'études. Mon fidèle ami Jean Lachapelle, avec qui je partage depuis la maîtrise les grandeurs et les misères des études supérieures, que ce soit au téléphone, dans les articles de journaux qu'on a écrits ensemble, ou tout simplement autour d'une bière ou douze... Je remercie mon grand copain Martin Rheault

pour le bon temps que nous passons en retraite à St-Benoît-du-Lac, et sa femme Valérie, qui se sont toujours intéressés à mon travail, même si Martin ne se rappelait jamais quand je devais terminer! Merci à mon ami Yves Loiselle et à sa femme Josée Rivard pour leur générosité. Les grandes bouffes avec eux, les cigares et les sessions de *Swing* au centre-ville ont toujours été de très bons moments.

Un merci plein de tendresse à mon fils Ludovic, qui, du haut de ses neuf ans, a (déjà) un sens aigu de l'herméneutique, puisqu'il comprend qu'écrire une thèse, c'est un «travail». Enfin, pour la confiance sans faille qu'elle a eue en moi, mes remerciements les plus ardents vont à ma conjointe Julie, qui m'a appuyé avec une patience aimante tout au long de ce travail.

La réalisation de cette thèse de doctorat a été rendue possible grâce à une bourse du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (C. R. S. H.).

*Tu ne seras pas mieux que ton temps, mais tu
le seras le mieux possible.*

G. W. F. Hegel

INTRODUCTION

L'histoire récente de l'herméneutique confirme bien que, par nature, la discipline se prête aux débats. Hans-Georg Gadamer en sait quelque chose, puisque les controverses qu'a suscitées son herméneutique philosophique occupent les commentateurs depuis bientôt quarante ans. Dans les années soixante, elle entre en conflit avec le méthodologisme, les « canons » de l'interprétation prescrits par Emilio Betti dans la *Teoria generale della interpretazione* (1955). Les années soixante-dix, quant à elles, ont été celles du désormais célèbre débat entre la prétention à l'universalité de l'herméneutique et la critique des idéologies de Jürgen Habermas. Les années quatre-vingt furent pour leur part marquées par ce qu'il convient peut-être d'appeler la « rencontre manquée » entre Gadamer et Derrida, à Paris, en avril 1981. Cette confrontation entre la déconstruction et l'herméneutique a fait couler beaucoup d'encre en Allemagne et aux Etats-Unis. Mais elle a fini par prendre les allures d'un non-lieu, attendu qu'aucun dialogue véritable n'en a encore jailli.

Dans l'air du temps de ce que Jean Greisch appelle l'âge herméneutique de la raison¹, il y a un débat que la présente thèse se propose de mettre au jour, celui qui met aux prises les projets herméneutiques de Hans-Georg Gadamer et Paul Ricoeur. Selon nous, l'analyse de ce conflit latent a pour intérêt de poser la question de l'unité de l'herméneutique comme position philosophique autonome. C'est pourquoi l'objectif premier de cette recherche sera d'établir s'il

¹ J. Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985.

est possible de concilier leurs projets. Par cet éclaircissement, nous tâcherons d'énoncer un concept d'herméneutique qui leur est commun.

Notre étude comparative veut ainsi contribuer à la recherche en herméneutique contemporaine. Plusieurs commentateurs se sont certes déjà penchés sur certains aspects du débat, qu'il s'agisse de l'interprétation textuelle, du paradigme dialogique, de la question de l'objectivisme ou de l'ontologie.² Mais à ce jour, tout indique que la comparaison entre les herméneutiques de Gadamer et Ricoeur n'a pas encore fait l'objet d'une approche systématique. Or, il paraît urgent de faire ressortir les conceptions proprement herméneutiques des deux protagonistes et les traditions philosophiques dont ils sont respectivement issus. L'une des tâches principales de notre recherche sera dès lors de rendre explicites les appartenances qui contribuent à expliquer leurs conceptions respectives de l'herméneutique.

Le premier chapitre se consacrera donc à cette tâche. Il posera le problème de l'unité du champ de l'herméneutique contemporaine en confrontant l'ontologisme du paradigme dialogique chez Gadamer au méthodologisme du paradigme textuel chez Ricoeur. Notre argumentation fera ici valoir que l'héritage de l'herméneutique heideggérienne de la facticité est au cœur du modèle dialogique que développe *Vérité et méthode*. Quant à Ricoeur, nous examinerons

² Nous pensons, entre autres, aux études de F. M. Kirkland, "Gadamer and Ricoeur: The Paradigm of the Text", *Graduate Faculty of Philosophy Journal* 6 (1977), 131-144. G. E. Aylesworth, "Dialogue, Text, Narrative : Confronting Gadamer and Ricoeur " in H. J. Silverman (ed.), *Gadamer and Hermeneutics. Science, Culture, Literature. Plato, Heidegger, Barthes, Ricoeur, Habermas, Derrida*, New-York/London, Routledge, 1991, 63-81. L. Lawlor, "The Dialectical Unity of Hermeneutics: On Ricoeur and Gadamer " in H. J. Silverman (ed.), *Gadamer and Hermeneutics. op. cit.*, 82-93. G. Madison, "Getting Beyond Objectivism: The Philosophical Hermeneutics of Gadamer and Ricoeur ", Don Lavole (ed.), *Economics and Hermeneutics*, London, New-York, Routledge, 1991; "Hermeneutics: Gadamer and Ricoeur", *Routledge History of Philosophy*, vol VIII, London and New York, Routledge, 1994, 290-349. J. Wallius, "Philosophical Hermeneutics and the Conflict of Ontologies", *International Philosophical Quarterly* 24 (1984), 283-301.

l'évolution de son concept d'herméneutique à travers son oeuvre depuis *La symbolique du mal* (1960), et nous avancerons la thèse selon laquelle son paradigme du texte a été suggéré par la pratique de l'interprétation en théologie protestante, avec laquelle son herméneutique philosophique noue des liens étroits.

La détermination des paradigmes herméneutiques de chacun nous conduira à dire que c'est sans doute la «véhémence méthodologique» dont fait preuve Ricoeur dans ses travaux qui caractérise sa théorie de l'interprétation par rapport à celle de Gadamer. Nous calquons à dessein cette expression sur celle qu'emploie souvent Ricoeur pour définir la tradition à laquelle appartiennent ses travaux sur les énoncés poétiques (*La métaphore vive*, 1975) et le texte (*Temps et récit*, 1983ff). Ricoeur s'est toujours réclamé de ce qu'il appelle la «véhémence ontologique» de la conception gadamérienne et heideggerienne du langage. Par là, il maintient que ses ouvrages font valoir la portée référentielle des métaphores et des textes, qui refigurent la réalité et déploient de nouvelles possibilités d'être-au-monde. Seulement, son herméneutique accorde une place si importante aux *détours* qui mènent à l'être, c'est-à-dire aux différents modèles d'analyse et d'explication (le structuralisme, la théorie des actes de discours), qu'elle verse peut-être dans la «véhémence méthodologique» qui le conduit à perdre un peu de vue le primat de la signification ontologique du comprendre. Finalement, le premier chapitre montrera que l'entente préalable (*Einverständnis*) inhérente au paradigme gadamérien caractérise de façon plus radicale le champ de l'herméneutique que le «conflit des interprétations», dans la mesure où ce dernier compose aussi la vie du dialogue que nous sommes.

Le second chapitre s'intéressera au problème de la conscience historique pour l'herméneutique et montrera en quoi l'héritage de Hegel a été déterminant pour Gadamer et Ricoeur. Dans un premier temps, nous nous appliquerons à différencier ce que chacun retient de Hegel, et dans un deuxième temps, nous montrerons comment Gadamer et Ricoeur se rejoignent quand il devient nécessaire pour l'herméneutique de la conscience historique de renoncer à l'hégélianisme. Ce qui séduit Gadamer chez Hegel, c'est la sensibilité historique de sa philosophie de l'esprit. C'est pourquoi *Vérité et méthode* s'inspire du concept de formation (*Bildung*) mis en valeur par Hegel pour dégager le problème herméneutique de la vérité et de la connaissance en sciences humaines. Notre argumentation cherchera à rendre perceptible l'«intériorisation» des deux canons de la doctrine hégélienne de l'esprit chez Gadamer: l'objectivation de l'esprit dans le temps et la dialectique de la reconnaissance de soi dans l'autre. Cette intériorisation prend forme dans le concept central de son *opus magnum*, à savoir la conscience du travail de l'histoire. Le mouvement dialectique de la conscience du travail de l'histoire signifie, d'un côté, que le travail de l'histoire sédimenté dans la tradition constitue «l'objet», l'autre dont on doit prendre conscience pour comprendre notre situation herméneutique, précisément parce que la tradition est, oserions-nous dire, co-substantielle à tout présent. D'un autre côté, cette notion signifie que c'est la tradition historique qui est conscience, «sujet», dans la mesure où c'est du travail de l'histoire, de l'efficace du passé, que jaillit le sens qui contribue à la détermination de la présence du présent.

Chez Ricoeur, nous sommes en présence d'un tout autre type de relation à l'hégélianisme. Hegel n'est pas au coeur de la conceptualité de

de son herméneutique, comme elle l'est chez Gadamer avec la conscience du travail de l'histoire. C'est que Ricoeur a une attitude plus objectivante envers Hegel. Il y recourt un peu comme à une «méthode». C'est en tout cas le statut que prend la dialectique de la conscience de soi dans *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965). Sous la plume de Ricoeur, la dialectique hégélienne semble se réduire au détour analytique, appelé par l'interprétation des symboles. Elle permet de dénouer ce que Ricoeur appelle «la grande antinomie de l'herméneutique», le paradigme du conflit des interprétations, c'est-à-dire le conflit entre la psychanalyse, qui interprète la religion comme une illusion de la conscience, et l'approche phénoménologique, qui s'applique à restaurer la religion en actualisant les symboles de la foi.

Cette application un peu instrumentale de la dialectique hégélienne de la conscience dans l'herméneutique des symboles, et son «intérieurisation» dans la conscience du travail de l'histoire, illustrent bien la polarité qui existe entre Ricoeur et Gadamer. Mais leur renoncement mutuel à Hegel constitue à notre avis l'un des points forts du débat, puisqu'il confirme l'existence d'une unité bien réelle entre leurs herméneutiques. En effet, pour l'un comme pour l'autre, c'est la médiation totale entre la raison et la réalité historique qui demeure irrecevable chez Hegel, mais chacun y renonce à partir des motifs propres à son herméneutique. Chez Gadamer, le renoncement à Hegel vise plutôt la dialectique «monologique» et totalisante de l'auto-déploiement de l'Esprit, qui «sursume» (*aufhebt*) la vérité dans l'an historicité du savoir absolu. Gadamer lui oppose la dialectique question-réponse, qui régit l'intelligence «dialogique» de la vérité, pour laquelle il n'y a jamais de totalisation. Chez Ricoeur, le renoncement à Hegel se fait à partir de la thèse de *Temps et récit* sur la narrativité de la

temporalité, qui vient ébranler tout l'édifice de la conception philosophique et totalisante de l'histoire.

Enfin, nous concluons le second chapitre par une analyse de l'herméneutique de la conscience historique chez Gadamer et Ricoeur, qui découle de leur renoncement à la philosophie de l'esprit absolu de Hegel. Nous nous penchons tout particulièrement sur les grandes lignes d'une herméneutique de la conscience historique, que développe *Temps et récit 3* en s'inspirant de la thèse de Gadamer sur la conscience du travail de l'histoire et de celle de Koselleck sur la temporalisation de l'histoire³. Nous montrons que ce qui fait ici la spécificité de Ricoeur par rapport à Gadamer, c'est le caractère *normatif* qu'il confère à l'herméneutique de la conscience historique. En effet, il considère que sa tâche n'est pas seulement de décrire et représenter le passé tel qu'il fut, mais d'élaborer une compréhension du passé qui est guidée par le projet de *l'histoire à faire*.

Le troisième chapitre s'intéressera directement aux sources de la conception de l'herméneutique propre aux deux auteurs en téléscopant leur rapport à Dilthey, le père de l'herméneutique des sciences humaines. Dilthey est un interlocuteur privilégié pour le conflit des herméneutiques que nous traitons. En effet, l'herméneutique philosophique de *Vérité et méthode* s'est en grande partie construite sur la base d'une critique de l'historicisme diltheyien, alors que l'herméneutique méthodologique de Ricoeur est restée plus fidèle aux ambitions objectivistes nourries par Dilthey. Dans ce contexte, le moment fort du débat gravite autour de l'universalisation du modèle philologique, que Dilthey applique à la totalité de l'histoire. Dilthey est

³ Cf. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979.

convaincu que, forte de cette méthode, la conscience historique pourra satisfaire l'idéal scientifique et positiviste de progrès dans sa conquête de la totalité du monde historique. Notre analyse accordera donc une attention particulière au *Cours d'herméneutique 1971-1972* de Ricoeur, où il prend le contre-pied de la critique gadamérienne dans *Vérité et méthode*. Pour Ricoeur, en effet, la détermination diltheyienne du problème herméneutique comme interprétation des expressions de la vie fixées dans l'écriture a véritablement ouvert la voie à une réflexion fructueuse sur la possibilité d'une connaissance objective en sciences humaines.

Afin de mieux profiler la critique gadamérienne de Dilthey par rapport à l'héritage diltheyien de Ricoeur, nous les avons situés à l'intérieur d'une analyse qui retrace dans ses grandes lignes les deux périodes du projet épistémologique diltheyien: la période «psychologique», qui s'amorce avec *l'Etude de l'histoire, des sciences humaines, sociales et politiques* (1875) et qui se poursuit jusqu'aux *Idées concernant une psychologie descriptive et analytique* (1894); et la période proprement «herméneutique», qui commence avec *l'Origine et le développement de l'herméneutique* (1900). L'intérêt de cette analyse chronologique sera de mettre en relief le caractère fort problématique de la célèbre dichotomie *Verstehen / Erklären* dans le corpus diltheyien.

Dans sa période psychologique, nous montrerons que Dilthey est incapable de dégager un concept de scientificité propre aux sciences humaines sans les rattacher plus ou moins explicitement à l'objectivité de la méthode des sciences naturelles. C'est qu'il établit une certaine interaction de type causal entre le règne de la nature et celui de l'esprit, de sorte que l'opposition entre le *Verstehen* et l'*Erklären* ne nous semble plus aussi radicale qu'il veut bien le prétendre. Dans sa

période plus herméneutique, nous montrons que Dilthey attribue des propriétés explicatives à ce qu'il appelle les «méthodes herméneutiques». L'intérêt de cette analyse de la dichotomie *Verstehen* / *Erklären* sera double: elle montrera, d'une part, que Ricoeur se révèle plus diltheyien qu'il ne le soupçonne quand il s'emploie à intégrer l'explication structurale au processus de l'interprétation des textes. Elle jettera un doute, d'autre part, sur sa prétention d'avoir dépassé cette dichotomie avec le modèle de l'analyse structurale.

Enfin, la dernière section du troisième chapitre se veut une sorte de trêve au débat. Nous essaierons d'y faire dialoguer Gadamer et Ricoeur à propos d'un type bien particulier d'«objectivation», pour employer le vocabulaire ricoeurien: celui de l'oeuvre d'art, modèle de vérité pour les sciences humaines selon Gadamer, et «iconisation» d'un rapport émotionnel au monde selon Ricoeur.

Il est clair que chez les deux auteurs, l'herméneutique débouche sur une éthique. C'est pourquoi le quatrième et dernier chapitre de la thèse porte sur cette ouverture pratique de l'herméneutique. La doctrine aristotélicienne de la *phronesis* se trouvera, bien sûr, au coeur de nos préoccupations comparatives, puisque *Vérité et méthode* ainsi que *Soi-même comme un autre* s'en réclament. Dans la section de son *opus magnum* consacrée à la «reconquête du problème fondamental de l'herméneutique», Gadamer défend la thèse ontologique selon laquelle une *praxis* où *il y va de l'être de l'homme* est à l'oeuvre dans l'art d'interpréter le sens d'un texte et l'atteinte de ce qui est juste par la sagesse pratique (*phronesis*) dans les situations où l'exige la vie sociale. La première section cherche donc à mettre en évidence cette ontologisation de la *phrónesis*, qui remonte à une étude de 1930 intitulée «Le savoir pratique». Dans cette étude de jeunesse, Gadamer

emboîte le pas à l'analyse du livre 6 de l'*Ethique à Nicomaque*, que présenta son maître Heidegger dans le cadre d'un séminaire qu'il suivit à Fribourg en 1923. A nos yeux, «Le savoir pratique» de Gadamer et le séminaire de Heidegger ont une valeur généalogique pour la conception herméneutique de l'application dans *Vérité et méthode*. En effet, celle-ci s'enracine dans la problématique de la facticité du *Dasein*, dans l'interprétation de la *phronesis* comme souci, élaborée par Heidegger dans ce séminaire. Par contre, nous croyons que Gadamer franchit un pas de plus que Heidegger quand son analyse fait valoir la dimension dialogique du savoir pratique de la *phronesis*. Il montre comment l'idée du Bien est commune à Platon et Aristote, si bien que sa thèse consiste à dire que toute la conception aristotélicienne de la *phronesis* roule sur la dialectique socratique, ce dialogue toujours incarné dans un *ethos* particulier.

On aperçoit tout de suite l'enjeu de cette «ontologisation» de la *phronesis* pour les sciences humaines: la conception aristotélicienne du savoir pratique détient une «actualité herméneutique» qui permet à Gadamer d'affirmer qu'il y va de l'être historique de l'interprète qui cherche à comprendre la tradition dans les textes transmis. Qu'il s'agisse du savoir du bien ou de la compréhension de la tradition, l'application demeure l'enjeu qui détermine dès le départ ces deux tâches. Notre analyse se penche ensuite sur la façon dont le «philologisme» de Gadamer réagit au défi pratique de l'altérité. C'est à partir de la linguisticité (*Sprachlichkeit*) de l'objet du comprendre et du comprendre lui-même que l'herméneutique gadamérienne relève ce défi, qui concerne aussi bien la compréhension du sens d'un texte que la compréhension de ce que l'autre veut me dire dans une conversation. Pour Gadamer, l'expérience de l'altérité de l'autre s'inaugure au sein du

dialogue qui nous porte et où l'autre se révèle inséparable de nous-mêmes. C'est donc tout le motif du dialogue, dont nous aurons montré la dimension paradigmatique au premier chapitre, qui fera surface dans le contexte de l'essence pratique de l'herméneutique.

Cette conception gadamérienne de l'éthique herméneutique devra être confrontée à celle que développe *Soi-même comme un autre*. Dans les premières études de cet ouvrage, nous y redécouvrons la «véhémence méthodologique» de Ricoeur en attirant l'attention sur l'attitude objectivante de son interprétation du soi par rapport à l'élément langagier de la compréhension (*Sprachlichkeit*). Nous avançons aussi l'idée que le cartésianisme imprègne fortement la hiérarchisation de la détermination du soi dans cet ouvrage. En effet, malgré les distances prises avec l'apodicticité du *cogito* de Descartes, l'herméneutique du soi de Ricoeur demeure fidèle à l'idée toute cartésienne d'une méthode à suivre dans l'ordre de la connaissance, puisqu'il a l'assurance de trouver dans les données du langage effectif et propositionnel les premières certitudes objectives sur lesquelles il peut asseoir sa recherche de l'identité du sujet.

Marquant un contraste par rapport au ton «cartésien» des premières études, la «petite éthique» (études 7 à 9) de *Soi-même comme un autre* développe la dialogicité secrète de notre être-au-monde. C'est ici que se décide le rapprochement avec Gadamer à propos du problème herméneutique de l'altérité. Nous comparons leurs interprétations de la *phronesis* en faisant ressortir l'originalité de celle de Ricoeur, qui consiste à définir ce savoir pratique de soi comme la poursuite de la «vie bonne», laquelle prend son sens dans le processus de l'identité narrative. Ensuite, nous montrons que la théorie ricoeurienne de l'identité narrative s'ouvre pleinement au paradigme

dialogique de Gadamer: se comprendre à partir des récits qui composent notre vie implique toujours la possibilité de se comprendre autrement. Elle constitue en quelque sorte la dialogicité secrète de l'éthique de *Soi-même comme un autre*. Cette théorie sera ensuite mise à profit pour mettre en question la radicalité de la conception lévinassienne de l'altérité. La structure ontologique de l'être-en-dialogue chez Gadamer et la théorie de l'identité narrative de Ricoeur nous semblent à cet égard présenter une critique commune, puisqu'elles mettent toutes deux l'accent sur la condition langagière préalable de réciprocité pour pouvoir répondre à l'assignation de l'autre.

Notre conclusion s'inscrit dans la foulée du quatrième et dernier chapitre. Nous y explorons la possibilité de concilier l'herméneutique de Gadamer, qui met l'accent sur l'entente préalable (*Einverständnis*) et l'herméneutique de Ricoeur, qui caractérise le champ herméneutique par le «conflit des interprétations» qui y règne. Notre argument fait valoir que c'est à partir de la structure ontologique de l'être-en-dialogue et de la théorie de l'identité narrative que les herméneutiques de Gadamer et Ricoeur s'ouvrent l'une à l'autre. Mais l'intelligence nouvelle du champ de l'herméneutique contemporaine à laquelle nous avons voulu contribuer ne cherche pas à apporter de solution oecuménique au conflit des herméneutiques qui a été mis au jour. Selon nous, des polarités irréconciliables persistent, notamment au niveau de l'interprétation des textes. Dans ce domaine, Ricoeur demeure mal à l'aise avec l'idée toute romantique selon laquelle nous sommes en dialogue avec les textes transmis. En effet, son herméneutique continue d'être fascinée par les approches objectivantes du structuralisme et de la philosophie analytique, alors que Gadamer y verra toujours une volonté de domination qui cherche à calquer l'idéal des sciences.

Chapitre 1- Les conceptions de l'herméneutique chez Gadamer et Ricoeur. Le problème de l'unité du champ de l'herméneutique contemporaine.

S'il est une tâche qui relève éminemment de l'herméneutique, c'est bien celle qui se propose de mettre en marche un dialogue, dans le cas qui nous occupe, celui de Ricoeur et Gadamer. Pour y parvenir, il faut montrer ce qui dans la conception de l'herméneutique de chacun s'ouvre à celle de l'autre. En nous élevant à l'exigence de cette écoute, notre étude essaiera de faire jaillir de ce débat entre les deux grands représentants contemporains de l'herméneutique au XX^e siècle une intelligence nouvelle du champ herméneutique.

Le dialogue entre Gadamer et Ricoeur n'est encore que latent parce qu'ils n'assignent pas tout à fait la même tâche à l'herméneutique. La thèse que je voudrais développer dans ce chapitre consiste à dire que le problème de l'unité du champ herméneutique ressortit à la tension entre l'ontologisme de Gadamer et le méthodologisme de Ricoeur. D'ailleurs, à l'occasion d'un entretien récent, Ricoeur, bien conscient de ce problème, souligne lui-même la différence entre sa conception de l'herméneutique, préoccupée par le phénomène de la pluralité des interprétations, et celle de Gadamer:

C'est un des points où je suis très éloigné de Gadamer qui fait beaucoup plus confiance à l'*Einverständnis* — une sorte d'accord fondamental — (*das Gespräch, das wir sind...* [ce dialogue que nous sommes], dit-il), alors que moi, je suis beaucoup plus sensible au caractère conflictuel du champ de l'interprétation¹.

¹ "De la volonté à l'acte . Un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira" dans C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*, Paris, Cerf, 1990, p. 19. Par ailleurs, soulignons qu'il est pour le moins surprenant que dans un entretien de nature auto-biographique plus récent encore, Ricoeur ne parle pratiquement pas de la teneur herméneutique de ses travaux (cf. *La critique et la conviction: entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995).

En termes plus systématiques, cette remarque de Ricoeur signale que nous sommes ici en présence de deux paradigmes herméneutiques. D'un côté, le paradigme du dialogue chez Gadamer, où prédomine la dimension de l'*Einverständnis*, qui décrit tout phénomène de compréhension comme entente langagière (*Verständigung*), accord sur la chose. La tâche la plus haute de l'herméneutique pour Gadamer consiste "à éclairer les conditions dans lesquelles se produit [la compréhension]"², conditions qui, nous le verrons, sont d'ordre ontologique. Chez Ricoeur, ce n'est pas l'entente mais bien le conflit, le conflit des interprétations attribuable à l'ambiguïté du sens, qui est premier. L'idée qu'il se fait de l'herméneutique est somme toute restée assez fidèle à l'acception qui a prévalu jusqu'au XIX^e siècle, c'est-à-dire l'herméneutique conçue comme *ars interpretandi* chargé de fournir les règles méthodiques de l'interprétation des textes. "Le problème herméneutique", écrit Ricoeur dans son *Cours d'herméneutique* de 1971-72, "concerne la nature de l'acte de comprendre *en rapport à l'interprétation des textes*."³ C'est pourquoi il nous apparaît évident que le paradigme de son herméneutique soit le texte.

La remarque de Ricoeur nous met donc d'emblée en présence de la divergence entre son concept d'herméneutique et celui de Gadamer. L'herméneutique de Gadamer se veut «philosophique», c'est-à-dire qu'elle cherche à dégager une détermination universelle, ontologique au phénomène du comprendre. Or, c'est justement dans le dialogue, dans cette entente langagière sur laquelle repose la vie pratique, que Gadamer trouve cette détermination. Pour Ricoeur, tout indique que

² H.-G., *Vérité et méthode* (ci-après VM), Paris, Seuil, 1996 ²[édition intégrale], p. 317.

³ P. Ricoeur, *Cours sur l'herméneutique (1971-1972)*, Bibliothèque universitaire de Louvain [Universiteitsbibliotheek, cote: KUL 587993], non publié, p. 2.

l'herméneutique n'a pas d'abord cette signification pratique fondamentale que lui confère Gadamer, dans la mesure où elle se montre préoccupée par la façon dont s'articule la compréhension dans l'interprétation textuelle. Pour le dire dans les termes de Heidegger, il semble donc que ce soit par la "guise dérivée du comprendre et de l'explicitation, c'est-à-dire l'interprétation philologique"⁴, qu'est concernée l'herméneutique de Ricoeur.

Malgré ces divergences quant à la visée et la tâche de l'herméneutique, notre recherche s'efforcera de placer le débat entre Gadamer et Ricoeur sous le thème de ce qui fait le principe même de l'herméneutique — nous oserions presque l'appeler sa devise — à savoir la possibilité que l'autre ait raison. Pour bien situer le débat sur le dialogisme de Gadamer et le méthodologisme de Ricoeur, le fil conducteur de notre analyse sera un entretien sur lequel, soulignons-le, les commentateurs de Gadamer et Ricoeur ne se sont pas penchés. Il s'agit d'un symposium auquel ils ont participé en 1982 à la State University of New York. Leur discussion a été placée sous le titre "The Conflict of Interpretations: Debate with Hans-Georg Gadamer", et retranscrite dans des recueils sur la phénoménologie et la philosophie de Ricoeur.⁵ Le débat tourne autour de la thèse de Ricoeur sur la dialectique de l'expliquer et du comprendre. Ricoeur maintient, en effet, la nécessité du détour épistémologique par des méthodes explicatives «objectivantes» pour résoudre les conflits d'interprétations, détour qui permet de passer d'une compréhension naïve à une

⁴ M. Heidegger, *Etre et Temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 124.

⁵ D'abord publié dans R. Bruzina and B. Wilshire (eds.), *Phenomenology: Dialogues and Bridges*, Albany, State University of New-York, 1982, 229-320. La discussion a été enregistrée par Sal Winer et retranscrite par les éditeurs. (Repris dans M. Valdés (ed), *A Ricoeur Reader. Reflection & Imagination*, Toronto and Buffalo, University of Toronto Press, 1991, 216-241. Nous citerons l'édition de Valdés.)

compréhension instruite. Et c'est précisément à propos de ce détour épistémologique que Gadamer exprime ses réserves.

1.- L'ontologisme de Gadamer et le dialogue comme paradigme herméneutique

a) La radicalisation du comprendre: l'herméneutique de la facticité vs. l'herméneutique du soupçon

L'herméneutique philosophique de *Vérité et méthode* (ci-après: VM) présente une théorie de la compréhension que Gadamer a en bonne partie élaborée en retraçant l'histoire de la discipline, de Schleiermacher à Heidegger, en passant par les principaux représentants de L'Ecole historique allemande (Ranke, Droysen) et l'historicisme de Dilthey, dont il remet en question le méthodologisme. Par contre, pour bien saisir le motif essentiel du travail de Gadamer, à savoir fournir une juste appréciation de la connaissance en sciences humaines et de leur prétention à la vérité, il ne faut pas minimiser la réhabilitation de la langue conceptuelle de la tradition humaniste et la critique du subjectivisme du jugement esthétique kantien dans la première partie de VM. Enfin, soulignons que les nombreux essais publiés dans les *Gesammelte Werke* (notamment le tome 2) attestent que cette motivation demeure bien vivante chez Gadamer. L'herméneutique de VM «est encore en cours»⁶, et perpétue la tradition romantique et historique dont elle est issue.

Il faut aussi reconnaître que la mise en question de l'hégémonie de la méthode et du modèle scientifique de la connaissance chez Gadamer n'est pas étrangère à ce qu'on a appelé le sentiment de crise culturelle (*Kulturpessimismus*), qui envahit l'Europe après la Première

⁶ Cf. J. Grondin, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, p. 251.

Guerre mondiale.⁷ La longue gestation de *VM* aura donc été marquée à la fois par le désenchantement envers le progrès basé sur les sciences exactes et technicisées et l'effondrement de l'idéalisme. C'est à ces crises qu'ont aussi répondu la théologie dialectique de Karl Barth et Rudolph Bultmann et, bien sûr, l'enseignement de Heidegger. Or, c'est ce dernier qui se trouve au coeur de ce que nous appelons «l'ontologisme» de Gadamer. Nous verrons que, sur la base de la radicalisation philosophique du comprendre telle que posée par l'herméneutique heideggérienne de la facticité, Gadamer manifeste certaines réserves à l'endroit des prétentions «objectives» de ce que Ricoeur appelle l'«herméneutique du soupçon».

La conception de la «compréhension» chez Gadamer est en droite ligne issue de l'herméneutique de la facticité de Heidegger. Le comprendre, le *Verstehen* que Heidegger cherche à mettre au jour est non pas celui des sciences de l'interprétation mais la structure existentielle du *Dasein*. Comprendre constitue, avant toute considération méthodique quant à sa forme, l'exercice «pré-scientifique» d'un pouvoir-être, d'une virtuosité, qui se joue au niveau de la facticité. Pour Heidegger, ce niveau de la facticité désigne le lien essentiel et premier du *Dasein* au monde, lien qui se décide sous le mode du souci et de la significativité (*Bedeutsamkeit*) de l'étant tel qu'il fait de prime abord rencontre comme être-à-portée-de-la-main (*Zuhandenheit*).⁸ Ce lien du

⁷ Les écrits auto-biographiques de Gadamer confirment bien notre propos (Cf. 39: le chapitre intitulé «Autoprésentation» dans *La philosophie herméneutique* trad. J. Grondin, Paris, PUF «Epméthée», 1996, p. 11-62). Pour avoir une bonne idée du climat intellectuel et politique de l'époque, on lira avec intérêt Robert R. Sullivan, *Political Hermeneutics. The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*, University Park and London, Pennsylvania State University Press, 1989, p. 17-53. Et plus récemment son article "Gadamer's Early and Distinctively Political Hermeneutics" dans *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, ed. by L. E. Hahn, Illinois, Open Court, 1997, p. 237-255.

⁸ Cf. M. Heidegger, *Etre et temps*, trad. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 83. Voir aussi *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe* (ci-après

Dasein au monde est en attente de décision, de choix, d'éclaircissement. C'est la tâche qui incombe à l'interprétation (*Auslegung*), sur laquelle nous reviendrons bientôt.

Comprendre, donc, est d'abord et avant tout une guise de notre être-au-monde qui implique un «s'y connaître à quelque chose», un «savoir s'y prendre». En soulignant la dimension pratique et auto-réflexive implicite à l'acte de comprendre, Heidegger assigne à l'herméneutique de la facticité la tâche de ramener le *Dasein* à soi. Son rôle consiste, en quelque sorte, à lui rappeler l'exhortation socratique du «connais-toi toi-même». En vertu de cette urgence qui lui incombe, le comprendre du *Dasein* affiche la figure particulière du projet. Mais Heidegger insiste pour dire qu'il n'est pas pour autant maître et seigneur de ses projets de compréhension. Car cette dimension de projet vient souligner qu'il ressortit à la facticité du *Dasein* d'être «jeté» dans l'existence. Le *Dasein* étant un «projet-jeté» (*geworfener Entwurf*), ses possibilités de compréhension sont d'ores et déjà déterminées, et pour ainsi dire «pré-comprises». La structure préalable (*Vorstruktur*) de la compréhension, autrement dit l'idée d'anticipation derrière la particule «pré», est particulièrement claire dans *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (§31). Heidegger distingue en elle trois moments: la pré-acquisition (*Vorhabe*), la pré-vision (*Vorsicht*) et préconception (*Vorgriff*). Cette triple teneur de l'anticipation s'enracine ultimement dans le souci, qui structure le *Dasein* comme «être-au-devant-de-soi-tout-en-y-étant-déjà» (*Sich-vorweg-sein-im-schon-sein-bei*). Or, la tâche que Heidegger assigne à l'herméneutique dans les

GA) Bd. 20, Frankfurt am Main, Klostermann, 1986, p. 304. Nous citons ce cours de 1925 de Heidegger parce que Gadamer lui attribue une importance particulière. En effet, il représente à ses yeux "la forme originale (*Urform*) d' *Etre et temps*" (Cf. la traduction anglaise de T. Kisiel, *History of the Concept of Time*, Indianapolis, Indiana University Press, 1992, p. xiv).

Prolegomena consiste précisément à élucider la triple structure anticipatrice du souci chez le *Dasein*. Il écrit:

Toute herméneutique, toute élucidation des différentes possibilités d'interprétations doit retourner à cette structure fondamentale et donc à la constitution de l'être du *Dasein*. Pas seulement toute herméneutique au sens d'une théorie de l'interprétation, mais toute interprétation historique concrète.⁹

Tout indique que Gadamer a pris acte de cette recommandation que Heidegger adresse ici à «toute interprétation historique concrète». En effet, dans *VM*, il s'est précisément approprié les thèses de l'herméneutique de la facticité de Heidegger pour rendre compte de la compréhension de la tradition dans les sciences historiques, les sciences humaines. Sur ce point, T. Kisiel souligne avec raison que Gadamer est un «antidote» à la dimension cryptique de l'herméneutique radicale de Heidegger "for [he] focuses on the fact that the actual situation in which human understanding takes place is always understanding through *language* within a *tradition*."¹⁰ Gadamer s'inspire donc de l'herméneutique de la facticité de Heidegger pour montrer que notre compréhension historique du sens est elle-même historiquement conditionnée par la transmission d'un héritage du passé. Son herméneutique reconnaît la finitude du *Dasein* et la corrélation entre souci et significativité (*Bedeutsamkeit*) que Heidegger appelle facticité. Mais Gadamer insiste, bien sûr, davantage que Heidegger sur les ressources d'intelligibilité que recèle l'appartenance à une tradition. A notre sens, le «projet-jeté», l'«interprétation» (*Auslegung*) et le cercle herméneutique sont les trois grands concepts de la doctrine

⁹ M. Heidegger, *GA*, 20: "Alle Hermeneutik, alle Aufklärung der verschiedenen Möglichkeiten des Auslegens muß auf diese Grundstruktur und damit auf die Seinsverfassung des Daseins zurückgehen. Nicht nur jede Hermeneutik, etwa im Sinne einer Theorie des Auslegens, sondern jede konkrete geschichtliche *Auslegung*" (p. 415, nous soulignons).

¹⁰ T. Kisiel, "The Happening of Tradition: The Hermeneutics of Gadamer and Heidegger", *Man and World* 2 (1969) p. 359.

heideggérienne du *Verstehen* que déploie l'herméneutique de Gadamer. Il considère le «projet-jeté» comme "la structure qui se trouve aussi à la base de la compréhension dans les sciences humaines".¹¹ Dans ce contexte, le «projet-jeté» signifie que le *Dasein* est amené à réaliser ses projets de compréhension au sein d'une tradition qui le détermine de part en part, en vertu de l'historicité qui régit leur mutuelle appartenance.

L'interprétation, que l'herméneutique de la facticité comprend comme élucidation, déploiement de notre pouvoir-être, est selon Gadamer un processus continu d'expériences, d'anticipations de sens, à la fois prédéterminé et déterminant pour nos projets de compréhension. C'est cette circularité du comprendre où il est engagé que le *Dasein* doit élucider par une interprétation avisée. Pour Gadamer cela revient à "élaborer notre expérience dans la vie comme une façon légitime de développer notre auto-compréhension".¹² Gadamer ne manque pas de se réclamer du «rôle ontologique positif» du cercle herméneutique mis au jour par Heidegger. En effet, *VM* en porte l'empreinte dans son analyse du statut des préjugés et de l'historicité de la compréhension. Les préjugés sont les signes factuels de la temporalité du *Dasein* et de l'historicité de la compréhension. Véritables leviers de la compréhension, c'est dans les préjugés que se sédimente et se lit la transmission de la tradition à laquelle on est lié, puisqu'ils "constituent la réalité historique de notre être".¹³ Gadamer met l'accent

¹¹ H.- G. Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, Louvain, Béatrice-Nauwelaerts, 1963, p. 46.

¹² "The Conflict of Interpretations: Debate with Hans-Georg Gadamer" dans Valdès, M.(ed), *A Ricoeur Reader. Reflection & Imagination.*, op. cit.,p. 221: "interpreting means elaborating our experience in life as a legitimate way to develop self-understanding."

¹³ H.- G. Gadamer, *VM*, p. 298.

sur notre appartenance ontologique au sens transmis par la tradition historique et critique la distanciation aliénante instituée par l'objectivation méthodologique de ce sens. Dès lors, la tâche de la conscience historique est d'assumer la finitude humaine comme la condition de possibilité de la connaissance historique. Une conscience historique authentique en sciences humaines reconnaît ce lien vivant à la tradition qui rend possible la recherche et la connaissance. Elle ne cherche pas, au nom de l'objectivité — comme a tenté de le faire l'historicisme — à le rompre au moyen de méthodes scientifiques qui dénaturent leur pratique et font abstraction de la structure d'historicité qui lie le sujet connaissant à son objet. En cherchant à neutraliser l'historicité qui sous-tend les sciences humaines sous prétexte qu'elle entretient des préjugés dont elles doivent se défaire, l'historicisme, nourri par les ambitions universalistes de l'objectivité positiviste du XIX^e siècle, a sans l'ombre d'un doute donné dans un préjudice plus grave encore: il a privé les sciences humaines d'un accès autonome à la vérité, qui se définisse autrement que par l'idée de méthode. La tâche herméneutique d'une véritable conscience historique en sciences humaines consiste donc à les reconduire à une plus juste compréhension d'elles-mêmes. Pour ce faire, elles doivent "lever l'opposition abstraite qui gît entre tradition et recherche historique, entre histoire et savoir"¹⁴ et assumer l'incidence que la tradition et la recherche ont l'une sur l'autre, incidence qui les noue dans une unité effective. C'est là ce que nous enseigne la conscience du travail de l'histoire (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*).

¹⁴ H.- G. Gadamer, *PCH*, p. 48.

La conscience du travail de l'histoire est au coeur même de l'analyse de l'historicité de la compréhension, de la finitude humaine, et donc de la conception gadamérienne de l'herméneutique. Prendre conscience du travail de l'histoire est l'attitude interprétative éclairée que nous devons adopter face à notre situation herméneutique, aux préjugés transmis qui pétrissent notre être historique et nos attentes de sens. A cet égard, la conscience gadamérienne du travail de l'histoire reprend à nouveaux frais le rôle qu'assigne Heidegger à l'interprétation explicitante (*Auslegung*).¹⁵

Dans la préface à la seconde édition de *VM*, Gadamer signale, mais sans l'expliquer à fond, l'ambiguïté qui habite ce concept.¹⁶ D'un côté, la conscience du travail de l'histoire est le produit de l'histoire elle-même. Elle désigne la manière dont notre conscience a été déterminée par l'histoire elle-même, détermination qui se lit au niveau de nos projets de compréhension, nos préjugés qui, comme nous venons de le dire, composent notre être historique. Mais la conscience du travail de l'histoire a aussi une dimension normative. C'est la conscience que nous devons prendre de notre propre historicité en gardant à l'esprit que, ce qui pour nous «fait sens», la tradition d'où s'élève l'entente préalable (*Einverständnis*) qui nous lie à une communauté historique, échappe toujours au contrôle qu'on voudrait exercer sur elle. Devenir conscient du travail de l'histoire, c'est reconnaître qu'à la compréhension que nous avons de nous-mêmes comme êtres finis appartenant à une tradition déterminée échappera toujours l'épaisseur réelle de cette appartenance. La pointe critique de la conscience du travail de l'histoire

¹⁵ Cf. J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, «Epiméthée» P. U. F., 1993, p. 172.

¹⁶ Cf. *Vérité et méthode*, trad. E. Sacre, Paris, Seuil, 1976, p. 14.

réside dans cette reconnaissance de notre finitude, qui se révèle à la fois comme possibilité et limite de la compréhension de soi.

Nous faisons l'expérience de ce double aspect de la conscience du travail de l'histoire dans le sentiment de familiarité et d'étrangeté qui se fait jour entre notre situation herméneutique présente et le passé à partir duquel nous parle un texte ou tout autre objet culturel transmis par la tradition. L'interprète conscient que son intelligence des textes est travaillée par l'histoire attribuera cette tension à l'horizon de la tradition où il se meut, horizon qui à la fois rend possible et limite ses projets de compréhension.

* * *

Nous venons de montrer en quoi l'inflexion ontologique de l'herméneutique de Gadamer est tributaire de la radicalité avec laquelle Heidegger a dégagé le statut du comprendre en développant une herméneutique de la facticité. En montrant comment l'interprétation constitue l'accomplissement même de l'existence humaine (*Dasein*), un tel concept d'herméneutique est plus radical aux yeux de Gadamer que l'«interprétation démasquante» de la psychanalyse ou de la critique des idéologies. Ces «herméneutiques du soupçon», comme les a appelées Ricoeur, partent du principe que toute conscience de soi immédiate est une conscience fausse, distordue. C'est pourquoi elles mettent en avant une interprétation critique qui consiste à percer à jour les prétentions que cachent la prétendue objectivité des discours ou des textes.

Face à la teneur critique du soupçon, il faut distinguer deux attitudes chez Gadamer. D'abord, il semble prêt à reconnaître une certaine légitimité à l'idée de faire du soupçon la norme du comprendre, dans la mesure où toute recherche herméneutique du

sens est à la limite la manifestation d'une conscience suspicieuse.¹⁷ C'est en effet une conscience suspicieuse qui est à l'oeuvre quand nous mettons à l'épreuve nos préjugés. Par contre, Gadamer se méfie des ambitions objectivistes de l'attitude méthodologique de Ricoeur. En effet, dans le souci archéologique des herméneutiques du soupçon (critiques des idéologies et psychanalyse) sur lequel insiste Ricoeur, souci qui consiste à reconstruire le tracé génétique du sens, Gadamer croit déceler une aspiration non avouée à l'idéal husserlien de l'évidence apodictique.¹⁸ A ses yeux, le soupçon de la critique des idéologies et de la psychanalyse continue de s'exercer, sans s'en rendre compte, du haut d'une certitude d'objectivité, certitude qui, elle, n'a pas fait l'objet d'une suspicion radicale. Cette incapacité de l'herméneutique de soupçon à soupçonner son propre idéal d'objectivité tiendrait au fait que, par rapport à la teneur ontologique de l'herméneutique de la facticité, elle a le statut dérivé d'une méthodologie des sciences humaines. Gadamer juge cet idéal particulièrement inapproprié pour l'interprétation d'un texte. Il estime que la compréhension de son sens ne passe pas nécessairement par une interprétation critique qui soupçonne que des prétentions se cachent «derrière». Quand il s'agit à proprement parler de littérature, de «textes éminents», Gadamer estime que l'interprétation doit plutôt être motivée par la confiance en l'intégrité du texte et l'intelligibilité de son sens. C'est pourquoi il considère que "c'est une erreur de faire de ces cas de compréhension

17 H.- G. Gadamer, "The Hermeneutics of Suspicion", dans *Hermeneutics. Questions and Prospects*, éd. par G. Shapiro et A. Sica, Amherst, University of Massachusetts Press, 1984, p. 54: "The problem of hermeneutical suspicion can be understood in a more radical or wider sense. Is not *every* form of hermeneutics a form of overcoming an awareness of suspicion?"

18 *Ibid.*, p. 58-62.

distordue la norme de la compréhension des textes et de la privilégier comme telle."¹⁹

Cependant, dans un important essai de 1975, "Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl", Ricoeur exprimera des réserves analogues à celle de Gadamer envers l'idéal de scientificité de la phénoménologie. Cet essai est important parce qu'il se veut une sorte de bilan provisoire du trajet parcouru par Ricoeur dans le champ herméneutique:

"Cet essai fait le point des *changements de méthode* impliqués par ma propre évolution, depuis une phénoménologie eidétique, dans *Le volontaire et l'involontaire* (1950), jusqu'à *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965) et *Le conflit des interprétations* (1969)." ²⁰

Nous soulignons au passage que les changements de méthode jalonnent l'évolution de l'idée que Ricoeur se fait de l'herméneutique comme philosophie des *détours*. Nous aurons l'occasion de constater que cette idée selon laquelle la compréhension passe par le détour de la méthode revient comme un leitmotiv sous la plume de Ricoeur. La section suivante de ce chapitre retracera l'évolution de ces «détours méthodologiques» qu'a empruntés Ricoeur dans ses travaux herméneutiques.

Dans cet essai intitulé "Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl", Ricoeur rappelle le caractère premier du principe herméneutique de l'appartenance (*Zugehörigkeit*) par rapport à la relation sujet-objet, et se range du côté de Gadamer en mettant en question le projet de fondation ultime (*Letztbegründung*) propre à l'idéal husserlien de scientificité. Il met au jour les présuppositions

¹⁹ H.- G. Gadamer, "Texte et interprétation", dans *L'art de comprendre. Ecrits II*, Paris, Aubier, 1991, p. 220.

²⁰ P. Ricoeur, "Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl", *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 39, note 1 (nous soulignons).

herméneutiques de la phénoménologie en soulignant à juste titre le recours de Husserl aux concepts de *Auslegung* et de *Deutung* (interprétation) dans les *Recherches logiques*. Mais tout en prenant ses distances par rapport à l'idéal husserlien de scientificité, Ricoeur défend l'idée d'une «présupposition phénoménologique de l'herméneutique». En effet, la recherche interprétative du sens ressortirait à une dynamique intentionnelle de la conscience comme conscience *de*²¹. L'herméneutique contemporaine serait l'héritière de cette réduction phénoménologique pratiquée par Husserl, réduction qui consiste essentiellement à reconduire le regard du savoir aux choses elles-mêmes, en pratiquant l'*epochè*, la suspension de l'évidence de la «transcendance» du monde, défendue par l'attitude naturaliste-objective des sciences positives.²² Cette radicalisation phénoménologique de l'intentionnalité comme visée de sens, sortie de soi de la conscience, sera déterminante pour le destin de l'herméneutique. Elle deviendra la pierre angulaire du thème de la finitude de la compréhension. Elle confirme, d'une part, la préséance du sens sur la conscience qui s'applique à le comprendre et, d'autre part, l'impossibilité pour une subjectivité de type transcendantal d'atteindre à une maîtrise achevée du sens qu'elle vise. Ainsi, la phénoménologie husserlienne apparaît comme le creuset où se décide le grand problème de l'herméneutique, c'est-à-dire la "tension entre le sens visé et le sens lui-même".²³

Tout porte à croire que cette tension entre le sens visé et le sens

²¹ Au chapitre 4 de notre travail, nous serons en mesure d'apprécier tout le poids de cette présupposition phénoménologique que Ricoeur attribue à l'herméneutique. En effet, il sera question de l'importance de la théorie husserlienne de la constitution de l'*alter ego* pour l'herméneutique du soi de *Soi-même comme un autre*.

²² Sur le sens de la réduction comme re-conduction du regard, voir J. Grondin, "La contribution silencieuse de Husserl à l'herméneutique", *Philosophiques* XX, n° 2 (1993), 392-393.

²³ *Ibid.*, p. 393.

lui-même est pour Ricoeur à la racine du «conflit des interprétations» qu'il diagnostique dans *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965). Ce livre suggère que la solution au conflit réside dans l'élaboration d'une herméneutique du symbole. Cette herméneutique à vocation générale, demeurée pour l'essentiel programmatique dans les écrits de Ricoeur, aurait pour tâche de résoudre dialectiquement le conflit des interprétations qui sévit entre l'attitude téléologique et l'attitude archéologique à l'endroit de la «surdétermination des symboles». ²⁴ Mais pour Gadamer, "une telle théorie herméneutique générale paraît inconsistante" dans la mesure où l'interprétation restauratrice de la philologie et l'interprétation démasquante (critique des idéologies ou psychanalyse) ne visent justement pas le même sens — selon l'acception proprement phénoménologique du terme. Ce sont des méthodes qui ne cherchent pas à comprendre la même chose dans un discours, un texte, un symbole: "En réalité", poursuit Gadamer, "l'une des formes exclut l'autre parce qu'elle *veut* dire autre chose; l'une comprend ce que veut dire le symbole, l'autre ce qu'il veut cacher et masquer. On a affaire à un sens complètement différent de la «compréhension»" ²⁵. En d'autres termes, l'abîme est tel entre l'interprétation téléologique et l'interprétation archéologique selon Gadamer qu'il est peut-être trop inapproprié, trop inexact d'y voir un «conflit des interprétations». Au

²⁴ Cf. P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965), Paris Seuil coll. «Points», 1995, p. 518ss. Au chapitre 2, nous mettrons en relief l'inspiration hégélienne de cette solution dialectique.

²⁵ H.-G. Gadamer, "Herméneutique classique et philosophique", dans *La philosophie herméneutique*, op. cit., p. 118 (nous soulignons). Voir également "Et pourtant: puissance de la bonne volonté (une réplique à Jacques Derrida)" (1984), *L'art de comprendre*, t. 2, op. cit., p. 235-239. Dans cet article, Gadamer répond à Derrida, qui le soupçonne de chercher à intégrer la psychanalyse à l'herméneutique (!). Gadamer réitère sa position par rapport à Ricoeur, lequel "refuse d'y voir une rupture radicale lorsqu'il met en parallèle l'herméneutique du soupçon et l'interprétation du vouloir-dire, dans lesquelles il voit deux méthodes différentes pour comprendre la même chose" (p. 236).

lieu de vocation générale, Gadamer préfère parler de la prétention à l'universalité de l'herméneutique, qui est une question qui ne doit pas être posée dans le cadre de sa capacité méthodologique et scientifique à résoudre «le conflit des interprétations». Selon lui, c'est plutôt dans la mise en valeur du modèle dialogique de la compréhension que l'herméneutique montre sa véritable universalité.

b) l'universalité du «dialogue que nous sommes»

Notre analyse de l'ontologisme de Gadamer et de la critique qu'il adresse à l'idéal d'objectivité de l'herméneutique du soupçon conduit ainsi au thème du dialogue. Pour Gadamer, ce concept détient une signification universelle parce qu'il désigne l'accomplissement langagier de la compréhension et la forme sur laquelle repose la vie de la communauté humaine. Nous tâcherons ici de montrer comment cette prétention à l'universalité du dialogue dont se réclame l'herméneutique gadamérienne enveloppe le problème du conflit des interprétations qui préoccupe l'herméneutique ricœurienne.

Pour une herméneutique dont le paradigme est le dialogue, la vérité à laquelle on a accès, comme être historique fini, est une vérité que l'on peut dire, partager, ou pour le moins qui aspire à être dite et partagée. D'ailleurs, ce vouloir-dire ressortit à la vie même du langage que n'épuise jamais le langage propositionnel, l'énoncé. L'expérience herméneutique de cette "pénurie de langage qui nous pousse justement au dialogue"²⁶ et à la recherche de l'entente est la marque, le sceau originel de notre finitude absolue.

²⁶ H.-G. Gadamer, "Avant-propos" de Jean Grondin, dans *La philosophie herméneutique*, op. cit., p. 9. Dans son livre intitulé *L'universalité de l'herméneutique* (op. cit.), Grondin développe, à partir d'une réhabilitation du

A la fin de la deuxième partie de *VM*, donc juste avant d'aborder la dimension universelle et langagière de l'herméneutique, Gadamer souligne que son analyse de la logique de la question et de la réponse révèle la nature dialogique de la conscience du travail de l'histoire. Le «dialogue que nous sommes», pour reprendre la formule si souvent citée que Gadamer emprunte à Hölderlin, est l'oeuvre de l'efficace de l'histoire dont l'herméneutique veut expressément nous rendre conscients. Nous subissons l'influence des questions que porte l'histoire et les réponses qu'on y apporte, à partir de nos préjugés, des attentes de notre présent, de nos projets de compréhension, suscitent à leur tour de nouvelles questions. La logique de la question et de la réponse est la logique de notre finitude en quête d'auto-compréhension.

Or, pour Gadamer, l'entente préalable et tacite (*Einverständnis*) constitue le fonds nourricier de la vie pratique des communautés humaines et représente la condition de tout comprendre et de toute entente possible: "Si l'on suit l'herméneutique, tout effort de conceptualisation vise en principe le consensus possible, l'accord possible, et cet effort lui-même doit reposer sur un accord qui nous lie s'il doit jamais en résulter que l'on se comprend".²⁷ Ce primat de l'*Einverständnis* dans la théorie gadamérienne de l'interprétation nous incite à considérer l'entente préalable comme une structure existentielle qui se situe au niveau de l'herméneutique de la facticité. Pour Gadamer, le comprendre (*Verstehen*) comme lien essentiel et premier du *Dasein* au monde, au sens où l'entend Heidegger dans *Etre et Temps*, comporte la signification sociale et pratique de

concept augustinien de *verbum interius*, cette idée selon laquelle le sens langagier ne s'épuise pas dans le langage propositionnel.

27 H.-G. Gadamer, "Herméneutique classique et philosophique", art. cit., p. 115.

l'*Einverständnis*. Ce concept proprement gadamérien désigne "la force de cohésion des unités établies de vie qui se maintiennent à petite et grande échelle dans l'ordre de l'interaction humaine".²⁸

Pour Gadamer, il y a donc primauté principale de l'*Einverständnis* par rapport au conflit et à la mésentente, ou comme on voudra l'appeler, dans la mesure même où "l'entente est présupposée là où il y a perturbation de l'entente".²⁹ Cette thèse, qu'il défendait dans les années soixante-dix dans le contexte de son débat avec Habermas, peut aussi s'adresser à Ricoeur. Elle signifie pour nous que l'idée ricoeurienne d'un conflit des interprétations au cœur du champ herméneutique est dérivée par rapport à l'entente fondamentale qui le porte. Ce que le modèle dialogique de l'herméneutique veut nous apprendre, c'est que les entraves à la compréhension et à l'entente qui ont cours dans les communautés humaines confirment, comme par la négative, la présence d'une sphère commune de compréhension au sein de laquelle ces communautés subsistent.

Sans nier la réalité des blocages pathologiques ou des intérêts idéologiques qui peuvent affecter l'entente langagière, Gadamer tient par contre à faire remarquer deux choses à l'herméneutique du soupçon de Ricoeur: comme nous l'avons déjà dit, il dénonce, d'une part, la prétention «scientifique» de la critique des idéologies et de la psychanalyse, leur idéal fondationaliste, à partir duquel ils définissent *a priori* les conditions de l'entente et de la compréhension. D'autre part, l'herméneutique dialogique de Gadamer cherche à faire valoir l'idée

²⁸ H.- G. Gadamer, "Destruction et déconstruction", dans *La philosophie herméneutique*, op. cit., p. 148-149.

²⁹ H.- G. Gadamer, "Langage et compréhension", dans *Langage et vérité* trad. J.- C. Gens, Paris, Gallimard, 1995, p. 148.

d'une co-appartenance de la compréhension et de la mécompréhension dans l'entente:

"La vie du dialogue repose /.../ sur des significations chancelantes et l'entente sur le fait qu'il y a de la mécompréhension en toute compréhension et que l'on «s'entend» toujours afin de rendre possible un juste «échange», comme cela a lieu en toute signature de contrat où les deux parties font des concessions." ³⁰

Pour l'herméneutique gadamérienne, l'incapacité humaine à atteindre une entente idéale, ou à satisfaire des conditions idéales de communication (Habermas); ou encore l'impossibilité de parvenir à une interprétation qui déchiffrerait tout le contexte latent derrière le sens est le propre de l'universalité du problème herméneutique. "Interpretation is an ongoing process of life in which there is always something behind and something expressly intended. Both an opening of an horizon and a concealing of something take place in all our experiences of interpretation."³¹ Une part d'ombre, d'incompris, persiste donc dans toute entreprise de compréhension qui s'applique à faire la lumière sur les choses en suivant la logique de la question et de la réponse. C'est pourquoi la pensée humaine est un dialogue, et un dialogue pour lequel il n'existe pas de dernier mot possible.

Comme on peut le constater, le modèle dialogique de l'herméneutique gadamérienne, loin de nier l'existence de conflits d'interprétations, en enveloppe au contraire la possibilité même dans l'essence de la compréhension humaine finie, tout en mettant l'accent sur le caractère indépassable et incontournable de l'entente fondamentale (*Grundeinverständnis*) qui régit la vie en commun. "Il

³⁰ H.- G. Gadamer, "Déconstruction et herméneutique", dans *La philosophie herméneutique*, op. cit., p. 158.

³¹ H.- G. Gadamer dans "The Conflict of Interpretations: Debate with Hans-Georg Gadamer" dans Valdès, M.(ed), *A Ricoeur Reader. Reflection & Imagination.*, op. cit., p. 222

importe de reconnaître que l'entente est plus originelle que le malentendu, de telle sorte que le comprendre reflue toujours à nouveau dans l'entente restaurée".³² Mais même si elle est plus originelle que le malentendu, l'entente de par son essence dialogique ne saurait être entière, ni consciente d'elle-même. En effet, cela équivaudrait à revendiquer le dernier mot, à prétendre avoir dit tout ce qu'il y a dire sur la chose à propos de laquelle on cherche à s'entendre. Or, pour l'herméneutique de Gadamer, une entente idéale, achevée, n'est pas du ressort d'êtres finis, précisément parce qu'ils ne peuvent s'affranchir de leur temporalité, de l'horizon de leurs projets de compréhension, de leurs préjugés et du fonds à partir duquel ils questionnent et dialoguent.³³

Ainsi, l'entente préalable et le conflit des interprétations ne nous apparaissent plus aussi antithétiques que Ricoeur le laisse entendre, puisque ce sont là les deux versants du dialogue dans lesquels s'accomplissent le langage et l'historicité de la compréhension. Pour Ricoeur, on l'a vu, une frontière sépare l'herméneutique philologique, qui prend à coeur le sens des objets historiques sur lesquels elle se penche et l'herméneutique du soupçon, qui remet en question ce sens par une interprétation démasquante. Or, par-delà cette différence de méthode, nous pensons que le «tournant ontologique pris par l'herméneutique sous la conduite du langage»³⁴ nous invite à voir dans la finitude même du comprendre la racine du conflit des interprétations. En d'autres termes, les limites inhérentes à l'essence dialogique du

³² H.- G. Gadamer, "Langage et compréhension", dans *Langage et vérité*, op. cit., p. 151.

³³ Cf. H.-G. Gadamer, "Les limites du langage", dans *La philosophie herméneutique*, op. cit., p. 181-182.

³⁴ Il s'agit là du titre de la troisième partie de *Vérité et méthode*.

langage humain, dont le vouloir-dire, l'intention, déborde les capacités sémantiques de l'énoncé, n'expliquent-elles pas l'origine du conflit des interprétations sur lequel se penche l'herméneutique de Ricoeur? Si ce que l'on aimerait dire ne peut jamais tout à fait se dire et se faire comprendre, il est légitime de penser qu'un conflit puisse survenir entre les interprétations qu'on en donne. La mécompréhension cohabite avec la compréhension dans la vie du dialogue que nous sommes. Voilà ce que nous apprend l'herméneutique de Gadamer. Et c'est dans cette cohabitation, à notre avis, que les conceptions de l'herméneutique de Gadamer et Ricoeur s'ouvrent l'une à l'autre: *le conflit des interprétations compose aussi la vie du dialogue que nous sommes.*³⁵

Mais dans l'entretien récent que nous avons cité au tout début de ce chapitre, Ricoeur ne semblait pas l'entendre ainsi: le conflit des interprétations est le propre de la philosophie elle-même correspondant à la multiplicité de ses systèmes de pensée. Ce qui rend incertaine l'orientation dans ce champ conflictuel et pose donc la difficile question du «choix intellectuel».³⁶ Or, l'herméneutique de Ricoeur choisit justement de ne pas fermer la porte à l'exercice d'un certain contrôle méthodique des objets historiques. Comme nous le verrons en détail plus loin, de *La symbolique du mal* (1960) à *Soi-même comme un autre* (1990), Ricoeur a toujours été préoccupé par la question du sujet, de sa «volonté d'être», son «acte d'exister», qui est médiatisé dans le monde des signes, des symboles et des oeuvres. C'est

³⁵ Tout récemment, Ricoeur semble avoir reconnu cette idée que le conflit est partie prenante de l'entente fondamentale dans les communautés humaines: "Je pense qu'une société pluraliste repose non seulement sur le «consensus par recoupement», qui est nécessaire à la cohésion sociale, mais sur *l'acceptation du fait qu'il y a des différends non solubles.*" (*La critique et la conviction*, op. cit., p. 195. Nous soulignons.)

³⁶ Cf. "De la volonté à l'acte. Un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira", art. cit., p. 20.

pourquoi il définit la tâche d'une réflexion herméneutique comme "l'appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être, à travers les oeuvres qui témoignent de cet effort et de ce désir".³⁷

Pour Gadamer, le problème du choix intellectuel et de l'orientation ne se pose pas en ces termes, qui insistent davantage sur la subjectivité de l'interprète et tendent donc à suggérer la possibilité pour le sujet de disposer de l'histoire. Notre analyse de l'ontologisme de Gadamer a plutôt démontré les limites d'une telle «disposition». Sa réappropriation de l'herméneutique heideggérienne de la facticité, les concepts de conscience du travail de l'histoire et de dialogue font ressortir le fait que le phénomène de la compréhension ne relève pas tant du sujet que de son appartenance (*Zugehörigkeit*) à l'histoire. "For Gadamer all instances of hermeneutical understanding are instances of mediation that, in the first and primary instances, come to pass in a manner undirected by the participants themselves".³⁸ Ce qui ne veut pas dire que Gadamer nie la dimension réflexive à l'oeuvre dans toute entreprise herméneutique. «Chercher à comprendre» est en même temps un «chercher à se comprendre», où le «se» souligne, d'une part, la signification réflexive de l'herméneutique comme travail d'auto-compréhension et, d'autre part, sa signification pratique comme accomplissement même du vivre avec les autres. Seulement, l'herméneutique ontologique de Gadamer souligne surtout que nous sommes partie prenante, comme partenaires d'un dialogue, du processus historique que nous essayons de comprendre et d'interpréter. A cet égard, ce qui importe n'est donc pas de recouvrer

³⁷ P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965), Paris, Seuil coll «Le Point», 1995, p. 56.

³⁸ J. Wallius, "Philosophical Hermeneutics and the Conflict of Ontologies", *International Philosophical Quarterly* 24 (1984), p. 285.

le «moi», mais bien plutôt de préserver et poursuivre ce dialogue antérieur à toute instance objective.

Penchons-nous maintenant sur l'herméneutique méthodologique de Ricoeur, qui semble douter que la «véhémence ontologique» d'un certain discours herméneutique (Heidegger, Gadamer) puisse rendre pleinement justice au tact dont doit faire preuve l'art de comprendre.

2.- *Le méthodologisme de Ricoeur et le texte comme paradigme herméneutique.*

a) *L'enjeu de la dialectique entre l'expliquer et le comprendre: le congédiement du dialogue au nom de la validité objective de l'interprétation*

Afin de bien cerner la signification de la méthode pour l'herméneutique de Ricoeur, nous retracerons d'abord l'évolution de la tâche que son oeuvre assigne à l'interprétation. Cette évolution soulève à notre avis le problème de l'unité du projet ricoeurien. C'est que chez Ricoeur, on a surtout affaire à une *pratique* de l'herméneutique, et non pas, *stricto sensu*, à une *théorie* herméneutique systématique. En revanche, ce problème de l'unité se présente moins chez Gadamer, étant donné que sa théorie de l'herméneutique se trouve dans une seule oeuvre. En effet, on sait que dans *VM*, Gadamer se concentre sur le phénomène de la compréhension dans les sciences humaines et qu'il donne ensuite à son herméneutique une inflexion philosophique, universelle, pour faire valoir le caractère langagier et dialogique de l'entente préalable (*Einverständnis*) qui nous porte. Et les travaux ultérieurs à *VM*, où Gadamer se penchent sur l'esthétique et la poésie, n'ont jamais cessé de sonder l'universalité de cet accomplissement langagier de la compréhension.³⁹ Chez Ricoeur, par contre, c'est un peu comme si la tâche de l'herméneutique se métamorphosait d'un livre à l'autre, dans la mesure où "chaque livre procède du résidu du précédent, d'une question non résolue".⁴⁰ Or, ces métamorphoses de l'herméneutique semblent se traduire par une redéfinition de la

³⁹ Cf. *Gesammelte Werke*, Bd. 8 et 9, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993. Au chapitre 3, nous nous pencherons sur certains des travaux colligés dans ces tomes des oeuvres complètes de Gadamer.

⁴⁰ P. Ricoeur, *«Temps et récit» en débat*, op. cit., p. 18. Ce n'est sans doute pas un hasard si les actes du colloque de Cerisy-la-Salle de 1988 consacré à la pensée de Paul Ricoeur s'intitulent *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Cerf, Paris, 1991.

méthode à adopter pour justement faire face à ces questions non résolues. D'où le problème de l'unité du projet ricoeurien.

Tout indique que son concept d'herméneutique lui soit d'abord venu de la théologie protestante. C'est du moins ce qu'attestent *La symbolique du mal* (1960) et *Le conflit des interprétations* (1969), où Ricoeur se réfère à des théologiens et exégètes, comme R. Bultmann, G. von Rad, K. Barth. A propos de *La symbolique du mal*, Ricoeur affirmait récemment qu'on y trouve sa première définition de l'herméneutique, conçue alors comme un déchiffrement du double-sens des symboles.⁴¹ Ce double-sens consiste dans l'intentionnalité littérale, le sens courant de l'expression symbolique, qui lui-même guide la compréhension de l'intentionnalité seconde du symbole, laquelle vise une certaine situation de l'homme dans le monde.⁴² Plusieurs articles colligés dans *Le conflit des interprétations* (1969), notamment ceux de la quatrième et cinquième partie, sont menés sous la gouverne de cette *pratique* du déchiffrement des symboles. *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965) s'inscrit également dans la mouvance de l'herméneutique comme déchiffrement des symboles. Mais Ricoeur a vu dans l'archéologie freudienne de la conscience une autre *pratique* herméneutique, l'«exercice du soupçon», qui entre en conflit avec la téléologie de la «recollection du sens» pratiquée par la phénoménologie de la religion, à laquelle il rattache ses propres travaux dans *La symbolique du mal*. Cette problématique du «conflit des interprétations», dont nous avons déjà parlé, sera au centre de la plupart des essais de Ricoeur dans les années soixante. Mais nous verrons qu'il représente un thème qui travaille silencieusement toute l'herméneutique de Ricoeur.

⁴¹ Cf. *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995, p. 31.

⁴² P. Ricoeur, *La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960, p. 22.

Dans les années soixante-dix, on assiste déjà à un premier remaniement de son concept d'herméneutique. Dans son étude sur le double rapport de l'herméneutique et de la phénoménologie⁴³, où il fait valoir, comme on l'a vu, la présupposition intentionnelle de l'herméneutique et le recours de la phénoménologie au concept d'interprétation, Ricoeur avance la thèse selon laquelle la compréhension de soi est toujours médiatisée, non plus uniquement par les symboles, mais par tous les types d'objectivation. Cette époque est marquée par son débat avec les grands représentants du structuralisme (Benveniste, Saussure, Greimas, Lévi-Strauss), qui l'incitera à intégrer à son herméneutique une approche «objectivante» de tous les systèmes de signes. C'est de ce débat que naît, donc, une première métamorphose de l'herméneutique, une redéfinition de sa tâche, dont le coup d'envoi a été donné par l'article "Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre" (1970), sur lequel nous aurons l'occasion de revenir.⁴⁴ L'interprétation n'est plus restreinte aux symboles, mais élargie à la sphère du texte, et devient l'affaire d'une dialectique entre l'expliquer et le comprendre. Ricoeur soutient qu'il est ici possible de penser les attitudes opposées d'explication et de compréhension du texte en termes de complémentarité, dans la mesure où «expliquer plus, c'est comprendre mieux». Cette dialectique sous-tend le processus de l'interprétation textuelle, qu'il appelle souvent l'*arc herméneutique*, où l'on passe d'une compréhension naïve des textes à une

⁴³ Cf. P. Ricoeur, "Phénoménologie et herméneutique" (1975), dans *Du texte à l'action*, op. cit., p. 39-73.

⁴⁴ P. Ricoeur, "Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre" initialement publié dans le *Festschrift* intitulé *Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze II. Sprache und Logik*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1970, p. 181-200, pour le 70^{ème} anniversaire de Gadamer, et repris dans *Du texte à l'action*, op. cit., p. 183-212. Voir aussi P. Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, op. cit., p. 49.

compréhension instruite. Mais Ricoeur insiste pour dire que ce moment d'appropriation du sens (*Aneignung*) dans la compréhension instruite n'advient qu'après avoir opéré le détour «objectif» de l'explication structurale.

Ce remaniement de la tâche herméneutique ne signifie pas pour autant que Ricoeur cesse de considérer le champ de l'interprétation comme un champ conflictuel: "ce conflit des interprétations", dit-il, "se déploie également à une échelle textuelle".⁴⁵ A ce niveau, il représente la crise médiane entre une compréhension naïve et une compréhension instruite. Cette crise est selon lui contemporaine de l'épreuve critique, du détour méthodique.⁴⁶ En quoi consiste alors la différence entre l'herméneutique des symboles et l'herméneutique des textes? En ceci, précise Ricoeur, que dans la première, le conflit entre l'interprétation psychanalytique démythologisante et l'interprétation téléologique était maintenu ouvert, alors que "le traitement du conflit entre expliquer et comprendre était délibérément orienté vers la recherche d'une modalité englobante à laquelle serait spécifiquement réservé le terme d'interprétation."⁴⁷ Nous verrons que, de par les enjeux ontologiques et méthodologiques qu'il soulève, c'est ce modèle ricoeurien de l'herméneutique conçue comme interprétation textuelle qui se trouve au coeur du débat avec Gadamer.

Il existe une troisième remaniement de l'herméneutique dans le corpus ricoeurien, qui l'a conduit à se centrer sur le problème de l'agir. Selon Ricoeur, ce sont les exigences ontologiques propres à l'interprétation textuelle qui l'y ont mené. En effet, dans la mesure où

⁴⁵ P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, op. cit., p. 30.

⁴⁶ P. Ricoeur, Lettre du 29 janvier 1995 à l'auteur (voir appendice 2).

⁴⁷ P. Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, op. cit., p. 49-50.

les énoncés métaphoriques en particulier (Cf. *La métaphore vive*, 1975) et le texte en général ont le pouvoir de refigurer le monde du lecteur, ils impliquent une réflexion sur l'action humaine. La composante temporelle de celle-ci est assumée par la fonction narrative, qui stipule que l'expérience humaine du temps est structurée comme un récit, en d'autres termes, que le temps est toujours raconté. C'est la grande thèse du triptyque *Temps et récit*, à propos de laquelle Ricoeur a récemment laissé entendre qu'elle constituait la synthèse de ses déplacements d'une herméneutique des symboles, à une herméneutique du texte et enfin de l'action.⁴⁸

Temps et récit débouche cependant sur des apories qui ont conduit Ricoeur à assigner dans *Soi-même comme un autre* une quatrième tâche à l'herméneutique. Encore une fois, c'est l'idée d'un problème non résolu qui est à l'origine du remaniement de la tâche herméneutique. *Temps et récit* nous a appris que, de l'activité mimétique du récit, qui consiste en l'entrecroisement de l'histoire et de la fiction, procédait la refiguration du temps. Or, de cet entrecroisement naît le problème ontologique de l'identité, tant individuelle que collective: *qui* fait l'action configurée par le récit? La thèse de Ricoeur consiste à dire qu'avoir une identité, c'est se reconnaître dans l'histoire, que l'identité est racontée et a la forme d'un récit. "L'identité du *qui*", conclut-il, "n'est donc elle même qu'une identité narrative."⁴⁹ Mais dans la mesure où cette identité ne cesse de se défaire et de se refaire, il n'y a pas de totalisation de l'histoire à la Hegel qui soit possible. Le récit présente des limites dans sa refiguration du temps, lequel demeure, finalement, inscrutable, inépuisable par le dire.

⁴⁸ Cf. P. Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, op. cit., p. 61.

⁴⁹ P. Ricoeur, *Temps et récit III* (1985), Paris, Seuil «Points Essais», 1991, p. 443.

Les problèmes éthiques soulevés par le *qui?* de l'action, laissés en jachère dans *Temps et récit*, seront repris de façon plus systématique dans *Soi-même comme un autre*, qui étendra la question du soi réflexif à la sphère du langage (qui parle?) et à la sphère de l'éthique à proprement parler (qui est moralement responsable de quoi?). Cette oeuvre renoue à maints égards avec des préoccupations de la tradition réflexive, (Jean Nabert, Gabriel Marcel), qui étaient celles du Ricoeur des années soixante et même cinquante (cf. *Histoire et vérité*, 1955). Son herméneutique était alors centrée sur les problèmes de médiation du *cogito* par les symboles, les signes et se présentait comme une réforme de la philosophie réflexive. Quand Ricoeur écrivait en 1969: "Toute herméneutique est ainsi, explicitement ou implicitement, compréhension de soi-même par le détour de la compréhension de l'autre"⁵⁰, c'est un peu comme s'il anticipait déjà toute la problématique de *Soi-même comme un autre*, qui se définit comme une herméneutique du soi. La tâche de l'interprétation consiste ici à dire quelle sorte d'être est le soi.⁵¹ A cette fin, estime Ricoeur, trois détours sont nécessaires: 1) le détour par l'objectivation, qui garantit "l'irréductible distinction entre le moi immédiat et le soi réflexif"⁵²; 2) la détermination du soi par le détour de sa dialectique avec la mêmeté: c'est celle du sujet parlant, agissant et se racontant; et 3) la détermination de soi par le détour de sa dialectique avec l'altérité, où se dessine ce que Ricoeur appelle sa «petite éthique». L'analyse de cette seconde dialectique sera pour nous l'occasion de confronter, au quatrième chapitre de notre travail, la dimension pratique de l'herméneutique ricoeurienne à celle

50 P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 20.

51 Cf. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 345

52 P. Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, op. cit., p. 76.

de Gadamer. Mais il importe pour l'instant d'en rester aux caractérisations ricoeuriennes de l'herméneutique.

En dépit, non, en vertu de tous ses remaniements et redéfinitions, une constante se dégage de la conception ricoeurienne de l'herméneutique: l'herméneutique est une philosophie des *détours*. Le terme de «détour» renvoie à cette idée que le processus de compréhension passe par l'épreuve objectivante de l'analyse, de l'explication, afin que l'interprétation soit valable. C'est ce que nous appelons le «méthodologisme» de Ricoeur.⁵³ L'enjeu principal de ce détour est épistémologique puisqu'il cherche à maintenir un dialogue avec les sciences humaines.⁵⁴ A ce stade, il est important de préciser que Ricoeur a une conception plus englobante des sciences humaines que celle défendue par Gadamer dans *VM*, dans la mesure où il y inclut ce qu'il appelle «les disciplines sémiologiques».⁵⁵ Si Ricoeur cherche à maintenir un dialogue avec les sciences humaines, c'est que son herméneutique est préoccupée par le problème de l'objectivité à laquelle elles peuvent prétendre. Or selon lui, l'herméneutique de Gadamer n'aurait pas accordé suffisamment d'importance à cet enjeu épistémologique, parce que *VM* prend trop à la lettre la dichotomie diltheyienne entre comprendre (*Verstehen*) et expliquer (*Erklären*), tout en privilégiant l'ontologie de l'appartenance historique (*Zugehörigkeit*). Comme le dit G. B. Madison: "Ricoeur feels that Gadamer has slighted important methodological issues having to do with the human sciences

⁵³ Ce néologisme nous a été inspiré par Ricoeur lui-même, qui "accepte l'expression herméneutique méthodologique." Voir la Lettre du 29 janvier 1995 à l'auteur (appendice 2).

⁵⁴ Cf. P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, op. cit., p. 33 et *Temps et récit*, op. cit., p. 23.

⁵⁵ P. Ricoeur, "La fonction herméneutique de la distanciation" dans *Du texte à l'action*, op. cit., p. 101.

in his concern to accord them a special ontological status *vis-à-vis* the natural sciences." ⁵⁶

Jusqu'à un certain point, il est légitime de croire que Gadamer serait d'accord avec la critique qu'adresse Ricoeur à cet aspect du projet de VM, puisqu'il semble avoir lui-même reconnu une certaine étroitesse à la conception des sciences humaines qui prévaut dans son *opus magnum*.⁵⁷ Ce sera donc à partir de la «notion positive et productive de distanciation»⁵⁸ marquée par le texte, que Ricoeur cherchera à dépasser l'alternative mise en avant par VM, celle entre notre appartenance ontologique aux objets de la tradition historique et la distanciation aliénante instituée par l'objectivation méthodologique de ces objets.

Nous avons vu que Ricoeur distinguait son herméneutique de celle de Gadamer en se montrant plus sensible au conflit qui habite le champ de l'interprétation. Or, cette idée d'un conflit hante à notre avis tous les travaux herméneutiques de Ricoeur, qui demeurent profondément animés par le souci oecuménique de concilier les positions les plus tranchées, les traditions philosophiques les plus étrangères les unes aux autres, notamment la philosophie dite «continentale» et la philosophie analytique. A bien des égards, Ricoeur a raison d'accorder une telle importance au problème du conflit des interprétations. Après tout,

⁵⁶ G. B. Madison, "Hermeneutics: Gadamer and Ricoeur", *Routledge History of Philosophy*, vol VIII, London and New York, Routledge, 1994, p. 302

⁵⁷ Cf. H.-G. Gadamer, "Entre phénoménologie et dialectique. Essai d'autocritique" (1985), *L'art de comprendre*, t. 2, op. cit., p. 12: "Ce qui a vieilli, à coup sûr, c'est l'accent mis naguère, dans les sciences dites de l'esprit, sur les disciplines philologiques et historiques. A l'âge des sciences sociales, du structuralisme et de la linguistique, il ne semble plus suffisant de relayer l'héritage romantique de l'école historique."

⁵⁸ P. Ricoeur, "La fonction herméneutique de la distanciation" dans *Du texte à l'action*, op. cit., p. 101. Voir également "Herméneutique et critique des idéologies" dans *Du texte à l'action*, op. cit., où Ricoeur reconnaît à la distance propre au texte un rôle critique qui s'exerce au coeur même de l'interprétation (p. 367).

l'histoire de l'ancienne tradition herméneutique, remontant à l'Antiquité et à la patristique, et qui se caractérise par la recherche de règles d'interprétation, semble vouloir en confirmer la menace pour la compréhension de l'écriture sainte. Dilthey va même jusqu'à voir dans la lutte que se livrent les différentes techniques d'interprétations l'origine de l'herméneutique. Dans *Origine et développement de l'herméneutique* (1900), en effet, il écrit: "L'herméneutique est née du *conflit de ces règles*, de l'antagonisme entre les différentes façons d'interpréter des oeuvres capitales et de la nécessité qui en résultait de fonder les règles en question."⁵⁹ Pour Dilthey comme pour Ricoeur, le conflit des interprétations est donc un conflit de méthodes, de règles, qui ressortit à l'interprétation des textes. "Le problème de l'interprétation" soutient Ricoeur, "est lié à celui de la textualité comme telle"⁶⁰, c'est-à-dire à l'autonomie du sens écrit par rapport à l'intentionnalité de son auteur, à sa situation historique et à son destinataire primitif. Tout semble donc indiquer que c'est l'autonomie du texte, du sens écrit, "le fait", comme dit Ricoeur, "que l'homme cesse d'adhérer à son discours",⁶¹ qui est la source même du conflit des interprétations.

En mettant ainsi l'accent sur l'autonomie du texte, l'herméneutique de Ricoeur, tout comme celle de Gadamer d'ailleurs, va prendre ses distances avec Schleiermacher. Elle rejette le bien-fondé de son programme romantique (l'interprétation technique psychologisante), qui mise sur une compréhension du sens des oeuvres axée sur la recherche d'une relation vivante avec le processus créateur,

⁵⁹ W. Dilthey, "Origine et développement de l'herméneutique" (1900) dans *Le monde de l'esprit*, trad. M. Rémy, Paris, Aubier, 1947, p. 322 (nous soulignons). L'importance de Dilthey pour l'herméneutique de Ricoeur sera abordée plus en détail au chapitre 3.

⁶⁰ P. Ricoeur, *Cours sur l'herméneutique (1971-1972)*, op. cit., p. 4.

⁶¹ *Ibid.*, p. 25.

avec l'esprit de l'auteur. Leur critique commune du psychologisme romantique consiste essentiellement à dire que le vouloir-dire de l'auteur ne représente en rien un critère pour la compréhension des oeuvres.⁶² Par contre, Ricoeur restera à certains égards fidèle au programme critique de Schleiermacher (l'interprétation grammaticale), mais plus particulièrement au projet épistémologique de Dilthey qui conçoit l'herméneutique comme la méthodologie des sciences humaines. Nous aurons l'occasion d'y revenir plus en détail.

Ricoeur et Gadamer s'entendent donc pour dire qu'en herméneutique, il s'agit d'interpréter non pas le sens voulu, visé par l'auteur, mais ce que le texte a à nous dire. Selon Gadamer, l'objet de l'herméneutique est la chose du texte, que Ricoeur spécifie en l'appelant son monde, le «monde de l'oeuvre». Un enjeu ontologique important de l'herméneutique de Ricoeur se décide dans le concept de «monde du texte». Le monde du texte ne renvoie pas à une référence ostensive ou à des entités particulières puisqu'il institue une distance poétique productive par rapport à la réalité quotidienne. Ce concept a une signification ontologique pour Ricoeur: il désigne, au sens heideggerien, de nouvelles possibilités d'être-au-monde pour le lecteur. Comprendre un texte est donc en même temps un «se comprendre» dans la mesure où la proposition de monde du texte ouvre au lecteur la possibilité d'accéder à soi-même en remettant en question ses préjugés, les illusions qu'il entretient. On comprend ainsi pourquoi Ricoeur se défend bien d'avoir laissé de côté l'inflexion ontologique

⁶² J. Grondin a mis en question, avec raison, cette critique du «psychologisme» schleiermachérien, en soutenant que la prise en compte de la situation de l'autre est souvent nécessaire pour comprendre sa prétention de vérité. (Cf. J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, op. cit., p. 94-97. Voir également "L'universalité de l'herméneutique et les limites du langage", *Laval théologique et philosophique*, 53 (1997), p. 188.)

héritée de Heidegger, qui met l'accent sur l'être-au-monde et la facticité du *Verstehen*. En effet, il insiste pour dire que ses travaux sur les énoncés métaphoriques et le texte s'inscrivent dans la mouvance de la «véhémence ontologique» qui caractérise la conception gadamérienne et heideggerienne du langage.⁶³ Cependant, nous montrerons que son herméneutique finit par accorder une place si importante aux différents modèles d'explication (le structuralisme, la sémiologie) et à l'objectivisme du sens, qu'elle donne dans la «véhémence méthodologique». Ce qui l'a peut-être conduit à perdre de vue le primat de la signification ontologique du comprendre auquel elle semblait tenir.

En valorisant l'objectivité de certaines méthodes explicatives pour la compréhension, son herméneutique vise implicitement le paradigme dialogique de l'herméneutique de Gadamer, qu'il juge empreint de subjectivisme romantique. Selon lui, une herméneutique dont le paradigme est l'interprétation textuelle conçoit le texte à la fois comme un événement ontologique et comme modèle de compréhension pour les sciences humaines (théorie de l'action, théorie de l'histoire). Ricoeur défend ainsi la thèse selon laquelle les actions accomplies, voire l'histoire en tant que récit des actions humaines, bénéficient "d'une sorte d'objectivation semblable à la fixation opérée par l'écriture"⁶⁴. Les sciences sociales peuvent alors analyser les actions humaines comme un texte, c'est-à-dire indépendamment de la subjectivité de ceux qui les posent. Or, c'est sur la base de ce modèle de l'interprétation textuelle que Ricoeur prétend dépasser le conflit de méthodes (*Methodenstreit*)

⁶³ Cf. P. Ricoeur, "De l'interprétation", *Du texte à l'action*, op. cit., p. 33-34.

⁶⁴ P. Ricoeur, "Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte", *Du texte à l'action*, op. cit., p. 191.

que Dilthey avait diagnostiqué entre les sciences de la nature (*Naturwissenschaften*) et les sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*). Au lieu de séparer le «comprendre» de l'«expliquer» comme le font Schleiermacher, Dilthey, et jusqu'à un certain point Gadamer, Ricoeur développera entre les deux une dialectique que lui inspire le sens commun quand on dit: "nous expliquons pour comprendre et nous comprenons quand on nous a expliqué".⁶⁵ Une telle dialectique est possible à ses yeux parce qu'il considère que le type d'explication auquel on a recours quand on interprète un texte ne lui est pas étranger et n'a rien à voir avec l'explication causale qui prévaut dans les sciences de la nature. L'explication des textes trouve plutôt sa source dans l'objectivité particulière de l'écrit, c'est-à-dire le système des signes qui composent la langue.

La véritable conscience historique de l'herméneutique doit assumer cet élément de distanciation introduit par le texte. A ses yeux, Gadamer a raison de critiquer la distanciation méthodologique de l'historicisme, dont les ambitions positivistes ont fait à tort abstraction de l'historicité de la compréhension, du travail de l'histoire, au nom d'un idéal d'objectivité calqué sur celui des sciences de la nature. Mais Ricoeur considère qu'il est possible de penser la distance au sein même de l'appartenance ontologique à la tradition.⁶⁶ En effet, le principe du travail de l'histoire sur lequel insiste Gadamer, et dont on doit être conscient quand on interprète un sens transmis par la tradition, inclut implicitement une acception «positive» de la notion de distance qui

⁶⁵ P. Ricoeur, *Cours sur l'herméneutique (1971-1972)*, op. cit., p. 6.

⁶⁶ Dans *Die Philosophische Hermeneutik Paul Ricoeurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie*, Innsbruck/Wien, Tyrolia, 1988, Franz Prammer parle de la dialectique de l'appartenance et de la distanciation comme du croisement (*Herzstück*) de l'herméneutique ricoeurienne (p.139ss)

aurait échappé à la «véhémence ontologique» de sa propre herméneutique. Dans le concept de fusion des horizons, qui constitue la tâche que doit réaliser la conscience du travail de l'histoire, "un facteur de distanciation entre le proche, le lointain et l'ouvert est présupposé"⁶⁷. Cette distance, qui revêt un sens positif pour Ricoeur, est celle de la textualité, de la fixation du discours dans l'écrit, de la fixation des actions accomplies, dont l'herméneutique gadamérienne, centrée sur l'appartenance à la tradition, ne serait pas à même de voir la signification pour l'objectivité des sciences humaines.

Comme l'a laissé entendre J. Wallius, on trouve donc dans l'herméneutique philosophique de Ricoeur l'idée que la méthode ne nuit pas nécessairement à la vérité phénoménologique et ontologique.⁶⁸ C'est dans cette optique qu'il développe un modèle d'explication pour l'interprétation des textes à partir d'une conception du langage qui n'est pas strictement ontologique comme celle de Gadamer. On sait que dans la troisième partie de *VM*, le langage est défini comme le milieu (*Mitte*) où se concrétise la transmission de la tradition et où s'accomplit la conscience du travail de l'histoire. L'originalité profonde de l'ontologie gadamérienne du langage est d'avoir vu dans la fixation par écrit, qui unit le mot à la chose dont il est question, ce qui fait l'idéalité du sens d'un texte, sa validité normative par-delà l'intentionnalité de son auteur. "Ce qui est fixé par écrit s'est détaché de la contingence de son origine et de son auteur et s'est libéré positivement pour contracter de nouvelles relations".⁶⁹ L'expression «nouvelles relations» laisse clairement entendre que le texte s'insère dans la logique de la question

⁶⁷ P. Ricoeur, "La tâche de l'herméneutique" dans *Du texte à l'action*, op. cit., p. 99.

⁶⁸ Cf. J. Wallius, "Philosophical Hermeneutics and the Conflict of Ontologies", art. cit., p. 300.

⁶⁹ H.- G. Gadamer, *VM*, p. 418.

et de la réponse, qu'il devient *comme* le partenaire d'une relation dialogale dans le processus d'interprétation.

Or, il nous apparaît évident que la conception ricoeurienne de la textualité abordée plus haut correspond à cette analyse gadamérienne de la «scripturalité» du langage (*Schriftlichkeit*). Mais parce que Ricoeur a une conception du langage qui s'inspire de la linguistique saussurienne, il distingue dans le langage l'objectivité sémiotique de la langue et la parole comme innovation sémantique. Par contre, à la dichotomie langue/parole, sa théorie de l'interprétation textuelle préfère la linguistique de Benveniste qui conçoit le langage comme l'événement discursif où le code est repris et actualisé.⁷⁰ C'est là la pointe du «méthodologisme» de Ricoeur: en couplant l'analyse linguistique à l'interprétation, son herméneutique textuelle prétend apporter des précisions analytiques qui font défaut à la «véhémence ontologique» des herméneutiques heideggérienne et gadamérienne.⁷¹ A ses yeux, la fixation matérielle du «dit» dans l'«écrit» implique que le texte est un discours détenant une signification «objective», une structure sémantique profonde, susceptible d'être expliquée et de faire alors événement pour toute interprétation qui, en s'en appropriant le sens, l'actualise pour le lecteur présent. L'interprétation textuelle qui ferait abstraction de cette lecture expliquant l'intériorité monologique du texte en resterait à une lecture naïve de son sens. Expliquer un texte au niveau sémiotique et structural est un travail linguistique qui permet de *justifier* la compréhension qu'on en a. Et sans cette analyse de type

⁷⁰ Cf. P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, op. cit., p. 103, 140. Voir aussi son *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Forth Worth, Texas Christian University Press, 1976, p. 1 à 8.

⁷¹ Cf. P. Ricoeur, "De l'interprétation", *Du texte à l'action*, op. cit., p. 34.

structural qui vient valider la compréhension, Ricoeur estime que celle-ci ne peut se communiquer.⁷²

L'intérêt que nourrit Ricoeur pour la validité que l'explication structurale apporte à l'interprétation des textes le rapproche très étroitement du propos de E. D. Hirsch dans *Validity in Interpretation* (1967). La position de Hirsch, qui conçoit l'herméneutique essentiellement comme une interprétation technique, diffère cependant de celle de Ricoeur — et bien sûr de Gadamer — en deux points: d'abord, il défend la thèse romantique selon laquelle le véritable sens d'un texte est celui voulu par son auteur. Ensuite, sa «logique de la validation», calquée sur le positivisme de la *Logic of Scientific Discovery* (1968) de Popper, tend à atténuer la différence entre les sciences de la nature et les sciences interprétatives.⁷³ Malgré ces réserves, Ricoeur retient néanmoins de Hirsch l'idée selon laquelle la logique de la validation dans le champ herméneutique est plus près d'une logique de la probabilité que de la logique de la vérification empirique des sciences naturelles, même si Hirsch soutient que la connaissance en sciences humaines procède aussi de façon hypothético-déductive. Ricoeur dit: "To show that an interpretation is more probable in the light of what we know is something other than showing that a conclusion is true. So in the relevant sense, validation is not verification."⁷⁴

⁷² Cf. P. Ricoeur, *Cours sur l'herméneutique (1971-1972)*, op. cit., p. 6. Au chapitre trois, nous reviendrons plus en détail sur l'ambiguïté des rapports que Ricoeur entretient avec le structuralisme.

⁷³ Cf. E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven, Yale University Press, 1967: "The much-advertised cleavage between thinking in the sciences and the humanities does not exist. The hypothetico-deductive process is fundamental in both of them, as it is in all thinking that aspires to knowledge" (p. 264, cité dans G. Madison, "Hermeneutics: Gadamer and Ricoeur", art. cit., p. 338).

⁷⁴ P. Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, op. cit., p. 78.

C'est à partir de cette logique de la probabilité qui sous-tend la dialectique entre le «comprendre» et l'«expliquer» que Ricoeur prétend entrer «correctement» dans la problématique du cercle herméneutique, pour reprendre la formule de Heidegger dans *Etre et temps*. Selon la thèse de l'autonomie du texte, il estime que, de prime abord, la compréhension naïve qu'on en a procède toujours d'une certaine tentative pour en deviner (*guess*) le sens: "we have to guess the meaning of the text because the author's intention is beyond our reach" ⁷⁵. Or, soutient Ricoeur, c'est précisément parce que le texte s'est affranchi de toute condition psychologique et historico-culturelle que le conflit des interprétations est inévitable et qu'il est besoin d'un détour épistémologique, d'une méthode explicative, pour en valider l'interprétation.

Peut-on rapprocher cette idée ricoeurienne d'une attitude herméneutique qui essaye en un premier temps de comprendre en «devinant», de la notion gadamérienne de précompréhension (*Vorverständnis*)? Avant toute chose, il faut dire que Ricoeur n'est pas très explicite sur la nature de ce «pressentiment» qui ouvre l'interprétation textuelle. Mais on peut supposer que ce qu'il veut dire à ce sujet s'apparente à l'acte divinatoire de l'interprétation technique chez Schleiermacher. En fait, tout porte à croire que l'idée d'une dialectique entre le comprendre et l'expliquer lui a été inspirée par l'herméneutique de Schleiermacher. Ricoeur écrit: "In this new dialectic both terms are required. Guessing corresponds to what Schleiermacher called «divinatory», validation to what he called

⁷⁵ *Ibid.*, p. 75.

«grammatical». Both are necessary to the process of reading a text."⁷⁶ L'art de «deviner» le sens d'un texte implique ainsi un certain tact du jugement pour lequel il n'existerait pas de règles, mais qu'il est possible de valider par le détour épistémologique de l'explication, dont le paradigme est selon Ricoeur la linguistique structurale. D'ailleurs, Ricoeur estime que la distinction faite par Schleiermacher entre l'interprétation grammaticale et l'interprétation technique (ou psychologique) pour rendre compte de ce qui est *commun* et *singulier* dans le discours est au fondement même des principes de la linguistique moderne (Saussure, Benveniste), sur lesquels il s'appuie lui-même pour expliquer et valider ce qui est compris.

Gadamer, on le sait, critique chez Schleiermacher le caractère divinatoire, la tangente psychologisante prise par l'interprétation technique, intéressée à comprendre non plus la prétention à la vérité de l'oeuvre, du texte, mais uniquement le processus créateur qui en est à l'origine.⁷⁷ Ricoeur de son côté fait plus confiance à la complémentarité entre l'interprétation grammaticale et l'interprétation technique sur laquelle misent les premiers travaux de Schleiermacher, c'est-à-dire *L'ébauche de l'herméneutique* (1805) et *L'herméneutique générale de 1809-1810*. Contrairement à Gadamer, il suggère que

⁷⁶ P. Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, op. cit., p. 76.

⁷⁷ Cf. H.- G., Gadamer, *VM*, p. 216. On a reproché à Gadamer d'avoir réduit l'herméneutique de Schleiermacher à une forme de psychologisme. (Cf. M. Frank "Vorwort" dans F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. von M. Frank, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.) Dans une étude ultérieure à *VM*, Gadamer revient sur sa critique de Schleiermacher, en insistant cette fois sur les difficultés propres à l'interprétation grammaticale. Au sein de cette interprétation, qui demeure malgré tout ce qu'il y a de plus près du phénomène herméneutique chez Schleiermacher, Gadamer soutient que Schleiermacher n'a pas distingué la force normative dont procède l'usage de la langue, ni la perception de la chose que développe le discours et dont la vérité a une prétention à l'universalité. (Cf. H.- G. Gadamer, "Das Problem der Sprache in Schleiermachers Hermeneutik (1968)", *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, p. 361-373).

l'herméneutique de Schleiermacher n'est pas centrée sur l'acte divinatoire, dans la mesure où l'interprétation technique psychologisante et l'interprétation grammaticale sont dialectiquement inséparables: "l'élément intuitif du comprendre ne peut opérer qu'en composition avec l'interprétation grammaticale".⁷⁸ L'individualité, selon Schleiermacher, n'est jamais saisie immédiatement mais toujours par le détour de la langue.⁷⁹ Certes, il s'agit pour l'interprétation technique de rejoindre la subjectivité de l'auteur mais, selon l'exigence dialectique de Schleiermacher, Ricoeur rappelle que c'est dans le langage que l'individualité de l'auteur se profile.

Alors que Ricoeur affirme que nous devons ni plus ni moins «deviner» le sens du texte parce que l'intention de son auteur nous échappe, Gadamer, qui partage avec Ricoeur la même thèse de l'autonomie du texte, défend le contraire:

Qui veut comprendre un texte, refuse de s'en remettre au hasard de sa pré-opinion propre, qui le rendrait sourd, avec la cohérence et l'obstination la plus extrême, à l'opinion du texte, — jusqu'à ce qu'on ne puisse plus lui faire la sourde oreille et qu'il élimine la compréhension prétendue. *Comprendre un texte, c'est au contraire être prêt à se laisser dire quelque chose par ce texte... Une compréhension réglée par une conscience méthodique doit s'appliquer à ne pas simplement donner libre cours à ses propres anticipations mais à aller jusqu'à en prendre conscience afin de les contrôler et de partir des choses mêmes pour parvenir ainsi à la compréhension.*⁸⁰

En somme, la compréhension du texte ne saurait céder à l'arbitraire des opinions de l'interprète et soulève donc le problème de l'«objectivité». Sur ce point, la divergence entre Gadamer et Ricoeur nous apparaît irréconciliable. Le premier se montre plus soucieux de la distinguer des sciences de la nature et s'en remet aux prescriptions de la phénoménologie et de Heidegger: selon Gadamer, on peut parler

⁷⁸ P. Ricoeur, *Cours sur l'herméneutique (1971-1972)*, op. cit., p. 5.

⁷⁹ Cf. P. Ricoeur, *Cours sur l'herméneutique (1971-1972)*, op. cit., p. 77.

⁸⁰ H.- G. Gadamer, *VM*, p.290 (nous soulignons).

d'une interprétation «objective» quand l'opinion préalable que l'interprète se fait du sens se voit confirmée par la «chose même», c'est-à-dire par ce que le texte a à nous *dire* et qui prend forme dans l'anticipation de son sens.⁸¹ Or, une telle confirmation présuppose l'idée d'un dialogue possible avec le texte. Chez Ricoeur par contre, on sent une influence plus marquée de la scientificité des sciences de la nature sur son herméneutique. En effet, la dimension objective qu'il attribue à l'analyse linguistique des textes et le fait qu'il endosse la logique de la probabilité de Hirsch comme méthode permettant de valider nos «tentatives» (*guess*) de compréhension laissent entendre que le type d'objectivité auquel parviennent les sciences de la nature exerce un grand ascendant sur son herméneutique, même s'il insiste pour dire que la validité argumentative des sciences humaines diffère de la vérification empirique des sciences de la nature.⁸²

Dans son *Cours sur l'herméneutique* (1971-1972), de même que dans certains essais de la même période publiés dans *Du texte à l'action*⁸³, Ricoeur cherche à faire valoir contre le subjectivisme romantique de l'herméneutique dialogique l'idée que c'est précisément parce que le texte ne répond pas à son lecteur qu'il faut l'interpréter. Le paradigme herméneutique du dialogue ne convient pas à une théorie de l'interprétation des textes parce que quand on interprète un texte, la

⁸¹ Cf. H.- G. Gadamer, *VM*: "Il n'y a d'autre «objectivité» ici que celle de la confirmation qu'une pré-opinion peut recevoir au cours de son élaboration" (p. 288).

⁸² Cf. S. Hekman, "Action as a Text: Gadamer's Hermeneutics and the Social Scientific Analysis of Action", *Journal for the Theory of Social Behavior* 14 (1984), p. 333-354. Susan Hekman va trop loin quand elle affirme que la visée objectiviste entraîne chez Ricoeur l'élimination des préjugés, mais elle a néanmoins raison de voir un certain positivisme dans son paradigme de l'interprétation textuelle, puisqu'il "implicitly accepts the model of knowledge in the scientific method and attempts, in effect, to fit the social sciences into that model" (p. 341).

⁸³ Cf. "Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre", *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 139 et 153. Voir aussi "Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte", *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 190 et 198.

lecture prend la place de l'écoute, comme l'écrire prend celle du parler. "Le couple écrire-lire n'est pas un cas particulier du couple parler-écouter, couple fondateur de la relation de dialogue dans la parole".⁸⁴ Pour Ricoeur, la relation écrire-lire ne ressortirait donc pas à la logique de la question et de la réponse que fait valoir Gadamer dans *VM*. Le texte, poursuit-il, est une chose muette qui demande à être déchiffrée. Ce déchiffrement doit suivre, d'après Ricoeur, l'esprit méthodique de l'interprétation grammaticale de Schleiermacher. Il implique l'idée que ce n'est pas le texte lui-même, la «chose» dont il y est question, qui peut confirmer ou non la justesse de notre opinion préalable. Puisque le texte est muet, seul le support de l'explication, le détour épistémologique par des méthodes explicatives pourra confirmer ou infirmer le sens qu'on anticipe. De plus, l'activité interprétative du déchiffrement ne saurait se réduire à une relation du type «je-tu» parce que l'écriture rend autonome le discours, et virtualise l'autre à qui il s'adresse. "L'audience n'est pas déterminée à l'avance par la situation close du dialogue; l'écriture fait éclater cette clôture. Le dialogue a un prochain, l'écriture une audience."⁸⁵ En «matérialisant» le discours, l'écriture l'universalise du même coup; elle fixe le sens de l'événement de parole et l'ouvre à une audience infinie qui déborde le cadre du dialogue. "Un œcuménisme de la lecture est ouvert par-delà l'intimité du dialogue".⁸⁶

La thèse de l'universalité de l'écriture développée par Ricoeur, est également défendue par Gadamer dans la troisième partie de *VM*. Gadamer dit : "Avec l'écrit (*Schriftlichkeit*) le langage se détache de son

⁸⁴ P. Ricoeur, *Cours sur l'herméneutique (1971-1972)*, op. cit., p. 26.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 31.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 36.

opération (*Vollzug*). Tout ce qui est transmis sous forme écrite est contemporain de tout présent".⁸⁷ Gadamer s'entend donc avec Ricoeur à propos de l'idéalité langagière de l'écrit, de la vérité des textes, et le confirme lui-même:

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 langage. Par des réflexions analogues, Paul Ricoeur 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 parler.⁸⁸

Mais il est un peu surprenant que Gadamer ne dise rien de la critique de l'herméneutique du dialogue chez Ricoeur. En effet, dans cette étude à laquelle Gadamer fait référence, Ricoeur soutient que le complexe écrire-lire met en question le statut paradigmatique du dialogue puisque "ce n'est pas un rapport d'interlocution; ce n'est pas un cas de dialogue".⁸⁹ Dans sa critique du dialogue, Ricoeur va jusqu'à défendre la thèse que c'est l'opération herméneutique exercée sur le texte par la dialectique comprendre-expliquer qui "révèle ce qui est déjà herméneutique dans la compréhension dialogale".⁹⁰ En d'autres termes, le paradigme de l'interprétation textuelle (que Ricoeur appelle aussi le paradigme de la lecture) vient détrôner le paradigme du dialogue parce que ce qui est «herméneutique», c'est-à-dire rendre familier ce qu'une distance temporelle ou culturelle a rendu étranger, est une tâche que ne commande pas la proximité du dialogue, "basé sur

⁸⁷ H.- G. Gadamer, *VM*, p. 412.

⁸⁸ H.- G. Gadamer, "Postface (1972)", *Art de comprendre, t. I, op. cit.*, p. 115. L'analyse de Ricoeur à laquelle Gadamer fait allusion est "Qu'est ce qu'un texte? Expliquer et comprendre" initialement publié dans le *Festschrift* intitulé *Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze II. Sprache und Logik*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1970, 181-200 pour le 70^{ème} anniversaire de Gadamer, et repris dans *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 137-182.

⁸⁹ P. Ricoeur, "Qu'est ce qu'un texte? Expliquer et comprendre", *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 139.

⁹⁰ P. Ricoeur, "Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte" (1971), *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 199.

la réciprocité immédiate entre parler et entendre".⁹¹ Ricoeur estime que dans la situation dialogale le locuteur est présent à sa parole, que la signification du discours coïncide avec l'intention qui le sous-tend, ou du moins qu'il est possible de l'atteindre par la logique de la question et de la réponse. Dans la relation écrire-lire, par contre, le texte présente un sens autonome parce qu'il existe une "coupure entre l'intention subjective de l'écrivain et la signification objective de l'écrit".⁹²

Tout indique que la critique ricoeurienne du modèle dialogique de la compréhension s'en prend principalement à la conception romantique qui lui est traditionnellement associée, à savoir la recherche expresse d'une fusion avec le processus créateur, avec la décision germinale de l'oeuvre (*Keimentschluß*), qui gît dans la subjectivité de l'auteur et à laquelle l'interprétation psychologique doit remonter.⁹³ Mais cette acception subjectiviste du dialogue est complètement étrangère à celle que développe l'herméneutique de Gadamer. Quand on s'entend avec quelqu'un dans un dialogue, ce n'est pas toujours parce que notre âme a communiqué avec la sienne. Pour Gadamer, le processus empathique par lequel on se met à la place de l'autre dans une conversation véritable n'implique pas que l'on veuille le comprendre psychologiquement comme individu, mais bien comprendre ce qu'il dit sur le sujet en question.⁹⁴ Les partenaires du dialogue qui veulent s'entendre doivent donc reconnaître la légitimité de ce que l'autre défend, sa prétention de vérité, mais cela n'implique pas nécessairement que l'on s'assimile son point de vue. C'est la dimension «appliquée» de la compréhension qui le veut ainsi:

⁹¹ *Ibid.*, p. 198.

⁹² P. Ricoeur, *Cours sur l'herméneutique (1971-1972)*, op. cit., p. 27.

⁹³ Cf. F. Schleiermacher, *Sammtliche Werke*, I, 7, Berlin, Reimer, 1835, p. 158ss.

⁹⁴ Cf. H.- G. Gadamer, *VM*, p. 407.

l'expérience de compréhension que nous faisons de la chose en atteint la vérité quand elle prend un sens pour notre situation, notre présent. Ce qui explique que nous comprenons toujours autrement. Or, pour Gadamer, c'est précisément à propos du sens de la chose que les partenaires du dialogue cherchent à s'entendre. Le dialogue où il y a entente débouche sur la découverte d'un langage commun pour faire parler la «chose» en question. L'entente dialogique est donc une expérience de partage au niveau d'une sphère de sens, une expérience qui transforme, car le sens de la chose acquiert dans l'entente une universalité qui transcende la particularité des opinions préalables qu'en avaient les partenaires.

La conception gadamérienne du dialogue ne renvoie donc pas à l'idée romantique d'une coïncidence entre l'intention du locuteur et sa parole, entre l'oeuvre et le génie de son auteur que l'interprète a pour tâche de reconstruire. Bien au contraire, Gadamer se réclame ici de Platon, pour qui "être en dialogue signifie se mettre sous la conduite du sujet que visent les interlocuteurs".⁹⁵ Fidèle à cet esprit socratique du dialogue, Gadamer considère que l'idée d'une coïncidence entre l'intention d'un interlocuteur et sa parole trahirait plutôt la rigidité dogmatique des opinions, des préjugés auxquels on adhère, le refus de s'engager dans la logique de la question et de la réponse sous-jacente à tout dialogue véritable. Cette logique du dialogue est le *jeu* dialectique qui anime le processus langagier de la compréhension. En entrant dans cette dialectique, les interlocuteurs acceptent de «jouer le jeu», c'est-à-dire de «mettre en jeu» leurs opinions, leurs préjugés.⁹⁶ La quête

⁹⁵ H.- G. Gadamer, VM, p. 390.

⁹⁶ L'analyse phénoménologique du concept de jeu développée par Gadamer dans la première partie de VM (p. 119 ss) pour expliquer l'ontologie de l'oeuvre d'art prendra toute sa force dans sa conception du dialogue.

romantique d'une fusion entre la subjectivité et le sens tombe puisqu'ici les interlocuteurs ont placé leur compréhension sous la conduite de la chose elle-même.

Or, si la relation entre l'interprète et le texte transmis n'est pas un dialogue au sens strict d'une conversation entre deux interlocuteurs, le texte qui demande à être interprété nous questionne et pour cette raison, Gadamer se sent autorisé à parler d'une *forme* de dialogue. Pour le problème du sens écrit, encore une fois, la position de Gadamer s'accorde tout à fait avec la thèse ricoeurienne de l'autonomie du texte vis-à-vis de son auteur. Gadamer affirme: "Notre compréhension de la tradition écrite ne nous permet pas, comme telle, de présupposer tout simplement l'accord entre le sens que nous y discernons et celui que l'auteur avait en vue en écrivant."⁹⁷ Ricoeur, on le sait, conclut de cette scission qu'on ne peut parler de dialogue avec les textes, parce qu'en situation de dialogue la visée du locuteur est tout entière présente à sa parole, ou qu'il est pour le moins possible de découvrir leur enveloppement mutuel par la logique de la question et de la réponse. Gadamer, de son côté, suggère que la dialogicité de la compréhension et la logique question-réponse qui la sous-tend ne forment pas un principe herméneutique qui s'appliquerait exclusivement à l'ordre de la conversation. En effet, pour être compris, le texte doit être envisagé *comme* réponse à une question, et cela implique que l'on comprenne également l'horizon d'interrogation où se déterminent son sens et les possibilités de son interprétation. Nous soulignons ici le «comme» car il demeure tout de même clair pour Gadamer que le "texte ne nous parle pas comme un toi"⁹⁸. C'est l'interprète qui le fait parler dans la mesure

⁹⁷ H.- G. Gadamer, *VM*, p. 395.

⁹⁸ H.- G. Gadamer, *VM*, p. 401.

où son interprétation est entendue comme une réponse dans l'horizon d'interrogation d'où sourd le dit du texte.

Mais si le texte ne nous parle pas comme un toi, sur quoi repose alors l'analogie entre les partenaires d'une conversation et l'interprète face au texte? La dialogicité de l'entente mutuelle (*Verständigung*) entre les deux partenaires d'une conversation et celle qui naît entre l'interprète et son texte consiste dans l'élaboration d'un *langage commun* pour dire la vérité à propos du sujet débattu, ou de la chose dont il est question dans le texte. Dans les deux cas, il s'agit de l'accomplissement langagier de la compréhension, d'une venue du sens au langage, et c'est ce processus qui prend la forme d'un dialogue pour Gadamer. Certes, l'élaboration d'un langage commun dans une conversation entre deux partenaires est d'emblée plus évidente, mais Gadamer considère qu'elle est aussi à l'oeuvre sous la forme d'une participation au sens dans l'interprétation textuelle. "Cet autre dialogue que représente la compréhension des textes",⁹⁹ il l'appelle plus spécifiquement *dialogue herméneutique*, pour bien souligner que dans le cas du texte, la dialogicité de la compréhension incombe tout entière à l'interprète: "ce n'est que par l'entremise d'un seul des deux partenaires, l'interprète, que l'autre partenaire du dialogue herméneutique, le texte, accède à la parole."¹⁰⁰

La divergence entre Ricoeur et Gadamer se résume ici à ceci: au nom du paradigme de l'interprétation textuelle et des ressources méthodologiques que recèle l'objectivité particulière de l'écriture pour les sciences humaines, Ricoeur critique le motif romantique dans l'idée gadamérienne de dialogue. Gadamer, de son côté, veut dépasser le

⁹⁹ H.- G. Gadamer, *VM*, p. 402.

¹⁰⁰ H.- G. Gadamer, *VM*, p. 409.

subjectivisme romantique traditionnellement attaché au dialogue en remontant à ses sources platoniciennes. Il maintient que, pour les partenaires de la conversation comme pour le texte et son interprète, la compréhension est de part en part dialogique, au sens où c'est dans un langage commun que la vérité du sujet débattu ou de la chose dont traite le texte en vient à s'exprimer.

Cette divergence entre Ricoeur et Gadamer perce également au niveau du sens qu'ils donnent à l'écoute et à la lecture. Pour Gadamer, il ne fait aucun doute que le dialogue herméneutique est indissociable de l'écoute à l'oeuvre dans la lecture d'un texte. C'est par la lecture que ce qui est dit dans le texte accède de nouveau à la parole. Gadamer considère que la relation parler-écouter détient au niveau de l'interprétation textuelle un caractère idéal puisque la lecture n'est pas une simple forme de reproduction dont l'objet serait d'exprimer l'auteur, mais bien plutôt l'acte de rendre parlante la chose du texte pour l'oreille intérieure.¹⁰¹ Comme toute compréhension dialogique vise une vérité que ne livre pas l'immédiateté du dit dans la parole ou la positivité des signes dans le texte, Gadamer, contrairement à Ricoeur, ne voit aucune difficulté à rapprocher le couple écrire-lire du couple parler-écouter. Pourtant, Ricoeur soutient que "l'écriture appelle la lecture".¹⁰² Or, par cette idée d'appel, ne reconnaît-il pas implicitement l'essence dialogique de toute compréhension? "Le dialogue a un prochain, l'écriture une audience", dit-il encore. Mais ne doit-on pas supposer cette audience à l'écoute de ce que le texte a à lui dire?

¹⁰¹ Cf. H.- G. Gadamer, "The Eminent Text and Its Truth", *The Bulletin of the Midwest Modern Language Association* 13 (1980), p. 3-23. Voir aussi, "Entre phénoménologie et dialectique. Essai d'autocritique", *Art de comprendre*, t.2, op. cit., p. 15ss.

¹⁰² P. Ricoeur, *Cours sur l'herméneutique (1971-1972)*, op. cit., p. 26.

Ricoeur n'aurait alors aucune réticence à admettre comme Gadamer que "ce qui caractérise le dialogue inépuisable qu'est la lecture (celle qui cherche à comprendre) c'est que le «texte» lui-même dise quelque chose — et dans le cas de la poésie, qui est un véritable diktat, sans renvoyer à l'auteur ni à sa voix, mais à l'aval du sens et de la résonance que le lecteur réussira à entendre."¹⁰³

Dans le débat entre Gadamer et Ricoeur qui eut lieu 1982, un passage suggérait que Ricoeur reconnaissait la prééminence du dialogue herméneutique, de l'essence dialogique de la compréhension humaine. Ricoeur déclarait:

I think [that] as the horizon of all questions we find the expansion of communication. The dialogue model is therefore all-encompassing. It is a paradigmatic structure not only for the I-thou relationship but also for the totality of our relationships.¹⁰⁴

Cette remarque à de quoi surprendre quand on sait avec quelle véhémence il a critiqué le paradigme herméneutique du dialogue pour son héritage romantique... Dans un texte plus récent encore, Ricoeur prend une position qui revient carrément sur les arguments de sa critique du modèle dialogique, laquelle lui avait été inspirée dans les années soixante-dix par les sciences structurales. A l'époque, on l'a vu, il distinguait avec acharnement le couple écrire-lire du couple parler-écouter. Maintenant, il se range du côté de Gadamer et écrit:

La compréhension *accompagne* l'explication, dans la mesure où le couple écriture/lecture continue de constituer un segment de la communication intersubjective et relève à ce titre du modèle dialogique de la question et de la réponse mis en relief par Collingwood et Gadamer.¹⁰⁵

¹⁰³ H.- G. Gadamer, "Déconstruction et herméneutique" dans *La philosophie herméneutique*, op. cit., p. 158.

¹⁰⁴ "The Conflict of Interpretations: Debate with Hans-Georg Gadamer" dans Valdès, M. (ed), *A Ricoeur Reader. Reflection & Imagination*, op. cit., p. 239.

¹⁰⁵ P. Ricoeur, "L'herméneutique et la méthode des sciences sociales", *Théorie du Droit et Science*, sous la direction de P. Amselek, Paris, PUF coll. «Léviathan», 1994, p. 19.

En d'autres termes, Ricoeur soutient que c'est la logique de la question et de la réponse qui rend possible la dialectique comprendre-expliquer dans l'interprétation textuelle! Mais ce retournement de l'herméneutique théorique de Ricoeur est peut-être moins surprenant qu'il en a l'air de prime abord. C'est que cette acception ontologique, et donc universelle du dialogue n'est pas étrangère à *la pratique herméneutique* de Ricoeur. N'a-t-il pas toujours préconisé — et accompli avec un certain succès, d'ailleurs — le *dialogue* de la philosophie avec les sciences humaines? N'est-ce pas au cours de son dialogue avec les sciences humaines, c'est-à-dire en se montrant attentif aux questions qu'elles posent et soucieux d'apporter des réponses aux choses qu'elles étudient, que Ricoeur a érigé le texte, l'interprétation textuelle comme le modèle épistémologique approprié à leur savoir et à leurs objets? Ce n'est sûrement pas un sens romantique que prend ici le dialogue de l'herméneutique ricoeurienne avec les sciences humaines, mais bien un sens éminemment herméneutique. Compte tenu de l'importance qu'a toujours eu le caractère dialogique de la compréhension pour toute la pratique ricoeurienne de l'herméneutique, on aurait peut-être souhaité qu'il lui rende davantage justice afin de nuancer sa critique de l'herméneutique romantique dans les essais de *Du texte à l'action*.

b) La résurgence du dialogue dans l'herméneutique théologique

Il est certain que le climat structuraliste des années soixante et soixante-dix et son souci marqué pour une approche objectivante du texte a été déterminante pour la critique ricoeurienne du dialogue dans l'interprétation textuelle. Mais le statut ambivalent qu'accuse par la suite le dialogue nous incite à chercher ailleurs les raisons de ce

retournement. C'est du côté de la pratique herméneutique de la théologie protestante, qu'a toujours exercée Ricoeur, qu'il faut à notre avis chercher la réponse. Ce n'est pas l'objet de ce travail que d'étudier pour elle-même l'herméneutique biblique de Ricoeur. Mais puisque nous nous intéressons aux sources de son herméneutique, nous ne pouvons passer sous silence les rapports de la philosophie de Ricoeur à la théologie.¹⁰⁶ Notre hypothèse consiste à dire que le paradigme du texte qui caractérise l'herméneutique ricoeurienne trouve peut-être son inspiration dans l'autorité reconnue aux Ecritures saintes plutôt que dans le structuralisme. Nous touchons là à la racine vive de l'herméneutique textuelle de Ricoeur et de la place qu'il concède dans ce domaine à la logique du modèle dialogique, celle de la question et de la réponse, attendu que c'est dans le discours biblique que nous nous trouvons en présence d'un "enchevêtrement de la voix et de l'écrit."¹⁰⁷

L'idée d'une efficace de l'herméneutique biblique, ou à tout le moins de l'importance du statut des Ecritures pour le paradigme de l'interprétation textuelle, se fait jour dans un essai de 1975 intitulé "Herméneutique philosophique et herméneutique biblique"¹⁰⁸. Dans

¹⁰⁶ Le débat autour des présupposés religieux de la philosophie de Ricoeur a fait couler beaucoup d'encre depuis les années cinquante, jusqu'à tout récemment encore (cf. les contributions très critiques de Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme dans *«Temps et récit» en débat*, op.cit., auxquelles réplique avec non moins de verve Ricoeur. Voir aussi O. Mongin, *Paul Ricoeur*, Paris, Seuil coll. «Les contemporains», 1994, principalement le chapitre 5, qui fait un rappel historique instructif des tenants et aboutissants de ce débat.) Se portant à la défense de Ricoeur, Mongin insiste sur le fait que, dans son triple rapport au christianisme (éthique, philosophique et poétique), Ricoeur a essentiellement voulu montrer "que la philosophie et la religion répondent à des économies différentes qui se croisent néanmoins autour de la Règle d'or" (Mongin, p. 231. Voir à ce sujet P. Ricoeur, "Entre philosophie et théologie I: la Règle d'Or en question" (1989) dans *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 273-279). Mais — et c'est là la pointe du débat entre Ricoeur et ses détracteurs — cet entrecroisement ne compromettrait pas l'autonomie des discours, parce que "le christianisme n'a pas pour fonction de se substituer à la philosophie ou d'en combler les manques" (Mongin, p. 203).

¹⁰⁷ P. Ricoeur, "L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique" (1992), *Lectures 3, op. cit.*, p. 307-326.

¹⁰⁸ Dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, op. cit., p. 119-133.

cette étude, il est question d'une «inclusion mutuelle» de l'herméneutique philosophique et de l'herméneutique biblique. L'analyse insiste sur le caractère exemplaire de l'application des catégories de l'herméneutique philosophique (écriture, parole, monde de l'oeuvre et appropriation) en herméneutique biblique. Ricoeur se défend de vouloir ramener l'herméneutique biblique au rang d'une herméneutique particulière par rapport à l'herméneutique philosophique dite *générale*. En vertu de l'autorité des textes sacrés auxquels ces catégories s'appliquent, il soutient que l'herméneutique biblique ne peut plus être considérée comme une simple herméneutique *régionale*: "L'herméneutique théologique présente des caractères si originaux que le rapport s'inverse progressivement, l'herméneutique théologique se subordonnant finalement l'herméneutique philosophique comme son propre *organon*."¹⁰⁹ Un *organon*, de surcroît, qui aurait été élaboré pour être appliqué à la Bible, en vue d'en déployer la plénitude de son sens: "Cette application", nous dit Ricoeur, "loin de soumettre l'herméneutique biblique à une loi étrangère, la rend à elle-même et la délivre de plusieurs illusions"¹¹⁰. En d'autres termes, l'application des catégories de l'herméneutique philosophique à la Bible ne lui est pas du tout «extérieure», à la manière d'une grille que l'on plaquerait sur un texte. Tout se passe un peu comme si ces catégories avaient été développées spécifiquement pour l'exégèse biblique, inspirée par l'autorité sacrée et la teneur symbolique de la terminologie de la Bible. C'est le cas, par exemple, de la catégorie du «monde de l'oeuvre», qui est le «monde à venir» proposé par les Evangiles, celui du Royaume de

¹⁰⁹ P. Ricoeur, "Herméneutique philosophique et herméneutique biblique", *Du texte à l'action*, op. cit., p. 119.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 126.

Dieu, de la vie éternelle: "Qui aime sa vie la perd; et qui hait sa vie en ce monde la conservera en vie éternelle" (Jean 12, 25). La catégorie du «monde de l'oeuvre» semble déterminée par le problème théologique de la Révélation dans la mesure où ce que *révèlent* précisément les textes bibliques tient à ce «monde nouveau» de la vie éternelle.

Dans l'essai de 1975, mais aussi dans *Le conflit des interprétations* (1969)¹¹¹, Ricoeur amorçait également une réflexion sur l'antériorité de l'écrit par rapport à la parole dans l'ordre de la prédication chrétienne, réflexion qui sera approfondie dans des articles d'herméneutique théologique plus récents.¹¹² Par l'analyse de ces derniers, nous verrons quelles sont les nuances qu'il apporte à ses thèses antérieures sur le couple écrire-lire et parler-écouter. Nous serons alors en mesure d'apprécier davantage les ressources théologiques de son paradigme de l'interprétation textuelle.

Nous avons vu plus haut comment son herméneutique des années soixante-dix insistait sur l'autonomie sémantique du texte pour établir un scission sans reste entre la relation écrire-lire et la relation parler-écouter. La position plus récente de Ricoeur à cet égard paraît plus nuancée. Il suggère, au niveau du langage ordinaire, que l'irréductible polarité entre parole et écriture cohabite avec une mutuelle attraction:

De la même façon que l'écriture révèle au coeur même de l'oralité une vocation à l'inscription, peut-être la lecture qui fait face à l'écriture révèle-t-elle, au coeur même de l'inscription, une vocation à être non seulement vue, mais entendue. *Lire, finalement, c'est écouter.*¹¹³

¹¹¹ Voir entre autres l'article intitulé "La paternité: du fantasme au symbole", p. 458-486.

¹¹² P. Ricoeur, "Phénoménologie de la religion" (1993) et "L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique" (1992) dans *Lectures 3, op. cit.* p. 263-271 et p. 307-326.

¹¹³ P. Ricoeur, "L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique" (1992), art. cit., p. 310 (nous soulignons).

La dernière phrase constitue l'indice d'un certain tournant dans l'herméneutique de Ricoeur, qui écrivait vingt ans plus tôt que "*lire prend la place d'écouter*"¹¹⁴ dans la relation aux textes. A notre avis, il rejoint ainsi de façon plus explicite la position gadamérienne selon laquelle l'interprétation des textes prend la forme d'un dialogue. Il relativise le clivage entre parler-écouter et écrire-lire en affirmant que la lecture "se déroule dans le temps comme la parole et applique sa durée à l'espace parcouru par l'écrit".¹¹⁵

Cependant, ce tournant ne sera pas à proprement parler «philosophique» puisqu'il ne prendra tout son essor que dans l'herméneutique biblique. Certes, Ricoeur maintient une distinction phénoménologique importante entre ces deux activités d'interprétation. Il souligne que le domaine de l'herméneutique philosophique est porté par la logique question-réponse telle que l'a exposée Gadamer, et implique la préexistence de l'entente, alors que la religion est régie par la structure appel-réponse, qui "a pour fonction d'engendrer ce domaine d'entente par l'obéissance au plan du sentiment affecté et par l'invocation au plan de l'attitude de prière."¹¹⁶

En dépit de cette différence, on constate que la mutuelle attraction de la parole et de l'écriture au niveau du langage ordinaire est une thèse dont Ricoeur s'emploie à mettre en relief toute la signification herméneutique à partir de l'exégèse biblique, en examinant la circularité particulière qui gouverne, dans le texte sacré, le couple Parole-Ecritures: la Parole ne peut exercer son rôle de fondation sans se manifester dans les Ecritures, et celles-ci ne peuvent exercer leur

¹¹⁴ P. Ricoeur, *Cours sur l'herméneutique (1971-1972)*, op. cit., p. 26 (nous soulignons).

¹¹⁵ P. Ricoeur, "L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique" (1992), art. cit., p. 309.

¹¹⁶ P. Ricoeur, "Phénoménologie de la religion" art. cit., p. 264.

fonction révélatrice sans la Parole qui les fonde. Il semble donc que l'entrecroisement de l'oralité et de la scripturalité comme principe herméneutique ait trouvé sa pierre de touche dans l'interprétation de la Bible. Le discours biblique est, en effet, "le niveau *median* où les transactions entre les deux usages de la parole et de l'écriture [usage profane et usage transcendant] reçoivent une certaine transparence".¹¹⁷

Si l'herméneutique de Ricoeur s'ouvre ainsi à l'idée gadamérienne d'une dialogicité au niveau de l'interprétation des textes, elle le fait d'abord sur le terrain de la théologie, à partir de la prédication chrétienne.¹¹⁸

Ces liens étroits entre le niveau philosophique et le niveau théologique de l'herméneutique se nouent donc autour de l'autorité propre aux Ecritures. Celle-ci renvoie à leur sainteté, qui est déterminée par la clôture du Canon. Or, il y a chez Ricoeur une telle fécondation réciproque entre l'herméneutique philosophique et l'herméneutique biblique qu'elle pourrait éveiller des soupçons et mettre en question la thèse se voulant strictement philosophique, au sujet de l'autonomie sémantique de l'écrit (l'indépendance du texte par rapport à l'intentionnalité de son auteur, à sa situation historique et son destinataire primitif). Cette thèse plongerait ses racines dans le jugement de valeur, d'inspiration religieuse, à l'endroit de la Parole sans voix et sans visage, qui vient fonder la normativité des Ecritures en s'y manifestant.

Il y a donc effectivement «inclusion mutuelle», voire co-appartenance de l'herméneutique philosophique et de l'herméneutique

¹¹⁷ P. Ricoeur, "L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique" (1992), art. cit., p. 324.

¹¹⁸ Au chapitre 4 de notre recherche, nous montrerons qu'il y a une réhabilitation implicite du paradigme du dialogue dans *Soi-même comme un autre* (1990), notamment aux études 7 à 9 qui composent la «petite éthique» de Ricoeur, et dont le mot d'ordre est «viser la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes».

théologique chez Ricoeur. Mais alors, si les catégories de la première rendent la seconde à elle-même, comme le prétend Ricoeur lui-même, nous ne voyons pas comment il peut en même temps soutenir que "rien ne fera mieux paraître le caractère «excentrique» de la théologie que l'effort même pour lui «appliquer» les catégories générales de l'herméneutique." ¹¹⁹ A notre sens, il s'agit là d'une aporie qui ne peut qu'apporter de l'eau au moulin de ceux qui accusent Ricoeur "d'être pris dans les mailles du filet de l'herméneutique biblique."¹²⁰

En guise de bilan provisoire, on peut dire que l'unité du champ de l'herméneutique contemporaine dépend essentiellement de la conciliation entre l'ontologisme de Gadamer et le méthodologisme de Ricoeur. Notre confrontation de leurs positions respectives est parvenue à les ouvrir l'une à l'autre en montrant en quoi l'universalité du «dialogue que nous sommes» enveloppe dès toujours le conflit des interprétations diagnostiqué par Ricoeur. Cependant, l'évolution du concept d'herméneutique chez Ricoeur révèle que l'unité de son propre projet reste, elle, plus problématique. Dans ses travaux des années soixante-dix, Ricoeur a élargi au texte l'interprétation du sens objectivé qu'il avait pratiqué dans *La symbolique du mal* (1960) et *Le conflit des interprétations* (1969). Il cherchait alors à concilier l'inflexion ontologique de la tradition herméneutique allemande (Heidegger, Gadamer) et l'objectivisme des sciences sémiologiques à partir d'un modèle d'interprétation des textes basé sur la dialectique entre expliquer et comprendre. Le problème est que cette interprétation

¹¹⁹ P. Ricoeur, "Herméneutique philosophique et herméneutique biblique", *Du texte à l'action*, op. cit., p. 119. A cet égard, nous ne suivons pas Mongin quand il écrit, en s'appuyant sur le même passage, que Ricoeur a toujours su "distinguer sa pratique herméneutique dans le domaine biblique de celle qu'il mène dans le champ philosophique." (P. Ricoeur, "note éditoriale" de O. Mongin dans *Lectures 3*, op. cit., p. 10.)

¹²⁰ O. Mongin, "note éditoriale" dans P. Ricoeur, *Lectures 3*, op. cit., p. 7.

développe une approche du langage qui le considère davantage comme un objet d'étude plutôt que comme le processus même de la compréhension. L'objectivisme structural exerce sur Ricoeur un tel ascendant qu'il ne voit plus qu'un subjectivisme romantique dans le paradigme dialogique de l'herméneutique. C'est pourquoi il hésite tant à endosser la signification ontologique qu'il revêt dans l'herméneutique de Gadamer, qui conçoit le dialogue comme le processus même de la compréhension et la forme que prend l'appartenance participative au sens transmis dans les textes.

Toutefois, nous avons vu que le dialogue n'en est pas moins tacitement présupposé chez Ricoeur, ne serait-ce qu'au niveau de sa *pratique herméneutique*. L'herméneutique de Ricoeur aspire en effet à un dialogue avec les sciences humaines pour dégager l'objectivité qui leur est propre. De plus, on assiste à une certaine résurgence du modèle dialogique dans son herméneutique théologique. Le problème de l'unité du projet de Ricoeur est donc dû à la présence de ce hiatus entre une *pratique herméneutique* du dialogue et une *théorie herméneutique* qui congédie le modèle dialogique dans l'interprétation textuelle. C'est qu'au plan théorique, Ricoeur estime que l'immédiateté orale du dialogue n'est plus opératoire pour rendre compte du sens «dit» qui s'est objectivé dans l'«écrit». Mais pour la conscience véritablement historique, la conscience, donc, qui se sait insérée dans une tradition et reconnaît que l'efficace exercée sur elle par l'histoire dépasse le savoir qu'elle pourra jamais en avoir, le dialogue n'a pas besoin d'être oral pour être vivant. C'est justement à l'importance de la conscience historique que se consacrera le chapitre suivant, en interrogeant l'héritage hégélien de Gadamer et Ricoeur.

Chapitre 2- Gadamer et Ricoeur face à l'héritage hégélien de l'herméneutique

La conscience historique, "au double sens de conscience de *faire* l'histoire et conscience d'*appartenir* à l'histoire"¹, est une préoccupation philosophique relativement récente. Gadamer associe son apparition à l'événement de la Révolution française, qui marque la rupture des Etats chrétiens d'Europe avec la tradition humaniste.² Sur le plan de l'histoire de la pensée, on peut dire que l'émergence de la conscience historique est à la fois l'indicateur et le facteur d'un échec: celui de l'idéalisme allemand, dont l'ambition était de fonder en raison toutes les sphères du savoir et de la culture. La conscience historique présente un défi à la philosophie, qui doit désormais justifier ce qu'elle prétend connaître en le fondant non plus en raison mais en le rattachant à la tradition historique.

La synthèse hégélienne de l'histoire et de l'auto-déploiement de la raison a contribué de façon significative à l'essor de la conscience historique, sans toutefois parvenir à se hisser à la radicalité de son exigence et à en tirer les conséquences qui s'imposent. Dans ce chapitre, il s'agira d'élucider cette contribution de Hegel à l'éveil de la conscience historique. Notre analyse tâchera de montrer dans quelle mesure, malgré les critiques incisives que Gadamer et Ricoeur lui ont adressées, Hegel continue de déterminer leur conception de l'herméneutique.

¹ P. Ricoeur, *Temps et récit 3. Le temps raconté* (1985) [ci-après *TR*], Paris, Seuil coll. «Points», 1991, p. 15.

² H.-G. Gadamer, "Hegel et Heidegger", *L'art de comprendre, t. 1, op. cit.*, p. 189.

1.- L'intériorisation de Hegel chez Gadamer.

Si la conception gadamérienne de la compréhension s'inspire de l'analytique du *Dasein* qu'expose Heidegger dans *Etre et temps*, Hegel demeure néanmoins un des interlocuteurs privilégiés de son herméneutique.³ Cependant, pour des raisons qui deviendront claires plus loin, il ne s'agit pas pour Gadamer de suivre dogmatiquement Hegel, mais d'intérioriser le défi qu'il représente.⁴ C'est l'intériorisation gadamérienne de Hegel dont nous essaierons ici de retracer l'itinéraire. A la fois partenaire et adversaire de Gadamer, Hegel, en effet, se fait entendre de «l'intérieur» même de son herméneutique. Chez Ricoeur, par contraste, nous verrons que sa relation avec Hegel est plus «extérieure»: les thèmes hégéliens (la médiation, l'esprit objectif, etc.) représentent pour Ricoeur autant de critères auxquels il se *réfère*, mais son dialogue avec Hegel est loin d'être «intériorisé», comme c'est le cas dans l'herméneutique de Gadamer.

C'est au tout début de *VM* que Gadamer attire notre attention sur l'autorité de Hegel pour dégager le problème herméneutique de la vérité et de la connaissance en sciences humaines. Dans un premier temps, «l'intériorisation» du défi que représente sa pensée s'effectue par la réhabilitation du concept humaniste de formation (*Bildung*), dont

³ J. D. Caputo va dans ce sens quand il écrit: "Gadamer's work represents a kind of modified Hegelianism, a metaphysics of infinity constantly monitored by Heidegger's analysis of the finitude of understanding" (*Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1987, p. 113). Mais dans l'ensemble, son interprétation de Gadamer est motivée par le déconstructionisme de Derrida et nous apparaît fort discutable. En effet, Caputo réitère la thèse derridienne selon laquelle la quête herméneutique de la vérité se réduit à une métaphysique de la présence. Il ne tient pas compte de la dimension applicative de la compréhension quand il affirme que, dans la doctrine de la médiation et de la fusion des horizons, "it is always the same eternal truth which is on the move" (p.112).

⁴ Cf. H.-G. Gadamer, "The Heritage of Hegel", *Reason in the Age of Science* (ci-après RAS), Cambridge, MIT Press, 1981, p. 50.

Hegel a su mettre en relief la densité historique. Selon lui, la formation est élévation de notre individualité à l'universalité, c'est-à-dire à l'excellence de la sagesse humaine, idéal que l'humanisme de la Renaissance associait à l'*imitatio* des Anciens. Cette élévation commande le développement de nos talents et de nos facultés naturelles, que Gadamer lie à un intérêt marqué pour la culture. La formation, au sens hégélien, renvoie à la «conservation» d'une grandeur culturelle du passé qui nous est devenue étrangère. Pour bien saisir ici la nature du concept de formation, il importe de souligner que sa dynamique est celle de la dialectique de la conscience, qui apprend à se reconnaître dans l'expérience de ce qui est autre et étranger. Nous reviendrons un peu plus loin sur l'importance de la dialectique et de l'expérience lors de l'analyse de la conscience du travail de l'histoire.

Il existe aux yeux de Gadamer un rapport essentiel entre la formation et l'expérience au sens hégélien, rapport qui s'avère déterminant pour la compréhension des sciences humaines: celui qui est cultivé (*gebildet*) et a été formé par l'expérience reste ouvert à d'autres expériences. Il sait que la compréhension de soi passe par l'épreuve de l'altérité, et sa formation le rend sensible au fait que, en tant qu'être historique, ses projets de compréhension sont limités puisqu'il est toujours exposé à de nouvelles expériences qui transforment sa connaissance des choses. La formation se nourrit donc à même la dialectique de l'expérience: les expériences qui nous ont marqués imprègnent notre formation et notre sens de l'universel.

Pour cette raison, la conception de la formation que défend Gadamer n'est pas celle de la culture de nos dispositions naturelles, réduites à de simples moyens en vue d'une fin extérieure à la formation elle-même. Ce concept étroit de formation fait abstraction de son

essence historique. Il est issu de la montée de la conscience méthodologique depuis le XIX^e siècle, et nous sommes à même de constater qu'il a envahi depuis longtemps déjà nos institutions d'enseignement. En effet, ce que l'on appelle la «formation technique» constitue désormais le paradigme d'une éducation principalement tournée vers les exigences des «savoirs spécialisés». Ils consomment la perte du sens de l'universel auquel nous convie le concept humaniste de formation comme élévation de l'homme à l'humanité. Car la formation au sens hégélien ne se contente pas d'être un moyen, elle désigne aussi le "milieu (*Element*) à l'intérieur duquel se meut celui qui y a accédé".⁵ Or, l'éducation ne se meut plus à même la tradition historique; la spécialisation effrénée de la formation technique a consumé les liens nourriciers qui nous y rattachent.

Par contraste avec la formation technique, la formation dite «classique» que pratiquent encore certains lycées reste plus fidèle à cet idéal humaniste de l'*imitatio* et évoque bien, à notre avis, la richesse de ce concept pour Gadamer. La nostalgie toute romantique propre au préjugé toujours favorable à la formation dite «classique» tient précisément à sa valorisation d'une vérité qui a su se conserver. Or, c'est la fécondité de ce préjugé du classicisme que Gadamer, dans la foulée de Hegel, tient à réhabiliter pour comprendre les sciences humaines. La conscience de celui qui a grandi en dialogue avec les oeuvres classiques de la tradition a été sensibilisé à la contemporanéité de leur vérité.⁶ Il détient une authentique formation historique, au sens où, dirait Gadamer, il a appris à reconnaître l'histoire comme le milieu où se déploie sa compréhension de soi.

⁵ H.-G. Gadamer, *VM*, p.31.

⁶ Cf. la section intitulée *L'exemple du «classique»* dans *VM*, p. 306ss

Toute l'analyse gadamérienne de la formation cherche à faire valoir que la vérité en sciences humaines est un événement qui prend racine dans le passé, dans l'autorité de la validité de contenus de la tradition, autorité qui ne cesse de se former (*bilden*) à travers l'appropriation interprétative.⁷ En quoi consiste la scientificité des sciences humaines? Voilà la question qui occupe Gadamer dans cette analyse. Pour y répondre, il s'est appuyé sur Hegel parce que ce dernier est parvenu à mettre au jour la médiation historique implicite au concept humaniste de formation. La dimension historique qui ressortit à cet acte de conservation du sens transmis par la tradition, conduit Gadamer à considérer la formation comme le milieu, l'élément où se meuvent les sciences humaines. C'est donc en vertu de la formation qu'elles présupposent, du savoir pratique propre au tact et au jugement formé par l'expérience, que les sciences humaines sont habilitées à définir leur propre scientificité, sans avoir à se réclamer du concept de méthode des sciences de la nature.

Le dialogue de Gadamer avec Hegel se poursuit dans la deuxième partie de *VM*. Au début de «l'analyse de la conscience du travail de l'histoire», là où *les limites de la philosophie de la réflexion* sont discutées, nous sommes à même de pouvoir apprécier toute l'importance de Hegel pour l'herméneutique philosophique de Gadamer:

On ne réussira à maintenir le problème d'une herméneutique historique à l'abri des conséquences hybrides de l'idéalisme spéculatif que si l'on ne se contente pas de la version irrationaliste qui prive cet idéalisme de sa consistance, *mais si l'on sait maintenir la vérité de la pensée hégélienne*.⁸

⁷ Cf. K.-O. Apel, "Regulative Ideas or Truth-Happening? An Attempt to Answer the Question of the Conditions of the Possibility of Valid Understanding", *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, op. cit., p. 68.

⁸ H.-G. Gadamer, *VM*, p. 365. (Nous soulignons).

L'extraordinaire fascination que continue à susciter pour la pensée humaine l'idéalisme spéculatif de Hegel tient à sa dialectique de la conscience de soi, qui apprend à se reconnaître dans ce qui est autre, étranger. Comme le rappelle Gadamer, la dialectique hégélienne n'est pas seulement le mouvement subjectif de la pensée qui analyse le monde comme un système universel de relations conceptuelles.⁹ Elle prétend intégrer la dialectique «objective» des Anciens, notamment de Platon, aux exigences de la modernité. Pour Hegel la dialectique des Anciens est strictement *négative* parce qu'en purifiant l'individu de la connaissance immédiate des sens, elle *anéantit* le monde comme apparence et élève l'individu à l'universalité de la pensée. Mais à l'ère de la Modernité qui s'ouvre avec Descartes, il estime que la philosophie entre en Terre promise, puisqu'elle trouve dans la certitude de soi du savoir son *fundamentum absolutum*.¹⁰

La dialectique de la conscience n'est donc pas seulement celle de l'appropriation conceptuelle de son objet. Elle est la vie de l'esprit qui consiste en la reconnaissance de soi dans l'autre, comme le rappelle Gadamer, "car la conscience est d'un côté conscience de l'objet, d'un autre côté conscience de soi-même; elle est conscience de ce qui lui est le vrai et conscience de son savoir de cette vérité".¹¹ La dialectique hégélienne de la conscience est donc à la fois objective et subjective. Pour cette raison, Gadamer soutient que toutes les critiques de la philosophie de la réflexion dirigées contre Hegel, entre autres l'argument selon lequel ce qui est autre doit être connu en son altérité

⁹ Cf. H.-G. Gadamer, "Hegel and the Dialectic of the Ancient Philosophers", *Hegel's Dialectic. Five Hermeneutical Studies* (ci-après *HD*), New Haven and London, Yale University Press, 1976, p. 5-34.

¹⁰ Cf. M. Heidegger, "Hegel et son concept de l'expérience", *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard «coll.Tel», 1962, p. 159.

¹¹ G. W. F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1941, p. 74.

et non réduit à la mêmeté du soi, sont vaines et strictement formelles — des «réflexions de la subjectivité», dirait Hegel. Elles ne sauraient échapper à l'universalité logique du mouvement dialectique de la reconnaissance de soi, à la dimension à la fois subjective et objective du processus d'identification de la conscience à son objet.

La vérité de l'hégélianisme que maintient et intériorise Gadamer est l'essence historique de cette dialectique de la reconnaissance de soi dans l'altérité: "Hegel", nous dit Gadamer, "a réfléchi de part en part sur la dimension historique où le problème herméneutique s'enracine".¹² Mais son herméneutique exprime aussi des réserves à son endroit, car avec son ambition d'unifier en un système les différentes figures de l'histoire de la conscience, la science de l'expérience de la conscience que prétend être *La phénoménologie de l'esprit* en vient peut-être à perdre de vue l'historicité de cette expérience. En fait, tout indique que le savoir absolu surmonte l'immersion de la conscience dans l'histoire. Il constitue l'ultime accomplissement de la dialectique de la reconnaissance de soi de la conscience, le moment où le soi sait intégralement ce qu'il est dans la mesure où la conscience est désormais identique à l'objet. Mais le savoir absolu n'est pas véritablement un moment de la dialectique de la conscience. Comme le laissent entendre à juste titre les commentaires de J. Hyppolite, le soi qui réalise son concept dans la science du savoir absolu n'est plus une simple figure de la conscience; il les transcende puisque ce savoir est maintenant celui du tout.¹³

VM propose une herméneutique philosophique qui pense avec Hegel contre Hegel. Gadamer, en effet, se fixe pour tâche de "parcourir

¹² H.-G. Gadamer, VM, p. 368.

¹³ Cf. les notes 25 et 27 de *La phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 302.

à rebours le chemin de la *Phénoménologie de l'esprit*"¹⁴, le processus historique de son auto-appropriation et de son auto-déploiement. En d'autres termes, l'herméneutique endosse la doctrine hégélienne de la dialectique de l'expérience et la médiation historique de la conscience, mais elle ne peut se résoudre à reconnaître la légitimité d'une médiation totale entre l'histoire et la conscience, la conscience et son objet, dans le savoir absolu. Une telle médiation signifie rien de moins qu'une suppression de l'histoire. Mais cette lecture du savoir absolu est peut-être un peu caricaturale. Dans un ouvrage récent sur l'herméneutique de Gadamer, P. Fruchon suggère que Gadamer endosse un peu vite une conception épistémologique du savoir absolu qui nous viendrait de la modernité et non de Hegel lui-même. Il affirme que la conscience herméneutique n'est peut-être pas aussi étrangère qu'elle ne le laisse croire au savoir absolu, dans la mesure où celui-ci est traversé de part en part par la temporalité de la remémoration (*Erinnerung*). Fruchon écrit:

Le savoir absolu/... /ne peut pas être conçu comme absorption de l'objet et de toute altérité par le sujet... Ce savoir risque d'autant moins de se figer hors de toute temporalité que son mouvement s'y déploie, comme mouvement de la remémoration,/.../ savoir de et dans la remémoration, qui se situe au contraire à la racine de l'historicité. ¹⁵

Hegel savait donc ce qu'était l'historicité. Le savoir absolu ne plane pas au-dessus de l'histoire et doit plutôt être entendu comme le savoir de la relativité de tout savoir. La critique du savoir absolu chez Gadamer (et Ricoeur) méconnaît peut-être les aspects par lesquels Hegel avait devancé l'herméneutique. Soit. Mais on est porté à croire que cette lecture de Hegel est faite *à travers l'herméneutique elle-même*. Il nous

¹⁴ H.-G. Gadamer, *VM*, p. 324.

¹⁵ P. Fruchon, *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, Paris, Cerf, 1994, p. 211ss.

semble en effet que la temporalité de la remémoration du savoir absolu n'a pas le caractère de la finitude du comprendre. En tant qu'elle conserve les figures antécédentes de la conscience, la remémoration indique surtout qu'a sonné le glas du devenir historique de l'esprit. Nos réserves envers la thèse de Fruchon s'appuient aussi sur le fait que, ce qui est visé par la critique gadamérienne de Hegel, c'est essentiellement l'idéal moderne de *maîtrise de soi*, tout à fait manifeste dans sa conception de l'esprit qui *s'auto-réalise*: maîtrise de ses moments constitutifs par la remémoration du savoir absolu, maîtrise du fini dans le progrès infini posé selon son concept. C'est donc à cet idéal de maîtrise de soi du savoir absolu que renonce Gadamer au nom de la conscience herméneutique:

La conscience herméneutique ne rivalise pas avec cette transparence à soi-même qui, selon Hegel, est le propre du savoir absolu et constitue le modèle le plus élevé de l'être/.../ Tout comprendre est finalement un se-comprendre, mais pas au sens d'une *possession de soi antérieure ou finalement atteinte*. Car ce se-comprendre ne s'effectue toujours qu'à travers le comprendre d'une chose et *n'a pas le caractère d'une libre réalisation de soi*. Le soi que nous sommes ne se possède pas lui-même. On pourrait plutôt dire qu'il s'advient.¹⁶

Sa critique de la maîtrise de soi explique pourquoi Gadamer milite pour le «mauvais infini». Défendre le «mauvais infini», c'est affirmer que l'historicité de l'expérience de la conscience n'est pas surmontable, puisqu'elle en est la substance même. T. Geraets, qui est assez près de la position de Fruchon, propose de nuancer la défense de Gadamer en rappelant la signification que Hegel attache au «mauvais infini». ¹⁷ Il fait valoir que, dans la *Science de la Logique*, l'infini est un processus qui ne surmonte pas le fini et que le mauvais infini n'est «mauvais» que du

¹⁶ H.-G. Gadamer, "Le problème de la compréhension de soi", *Langage et vérité*, op. cit., p. 142 (nous soulignons).

¹⁷ Cf. T. Geraets, "Compréhension et articulation de sens. Une lecture de Hegel (d')après Gadamer", manuscrit à paraître dans *Carrefour*, 20 (1998).

point de vue de la représentation et de l'entendement, qui s'arrête à l'extériorité du progrès infini. Ce point de vue est en fait l'oubli que, dans sa nature et selon son concept, le fini est retenu dans le progrès infini. C'est l'unité du fini et de l'infini qui est l'infini véritable, unité dans laquelle le moment du fini est maintenu comme une structure qui est constitutive à son progrès.

Or, il semble que ce soit précisément ce moment de finitude dans l'unité du fini et de l'infini que veut radicaliser Gadamer par son concept de conscience du travail de l'histoire. Aussi, l'ambivalence de celle-ci, qui a été soulignée au premier chapitre, et que J. Grondin attribue au caractère à la fois subjectif et objectif du génitif¹⁸, révèle à notre avis que la conscience herméneutique s'arc-boute sur la dialectique hégélienne. Le mouvement dialectique de la conscience du travail de l'histoire signifie, d'un côté, que le travail de l'histoire sédimenté dans la tradition constitue «l'objet», l'autre dont on doit prendre conscience pour comprendre notre situation herméneutique, précisément parce que la tradition est, oserions-nous dire, co-substantielle à tout présent. D'un autre côté, cette notion signifie que c'est la tradition historique qui est conscience, «sujet», dans la mesure où c'est du travail de l'histoire, de l'efficace du passé, que jaillit le sens, la présence du présent. C'est ainsi que la conscience du travail de l'histoire relève le défi que représente Hegel. L'élaboration de cette thèse centrale dans *VM* illustre bien que l'herméneutique de Gadamer a «intérieurisé» les deux canons de la doctrine hégélienne de l'esprit: l'objectivation de l'esprit dans le temps et la dialectique de la reconnaissance de soi dans l'autre.

¹⁸ Cf. J. Grondin, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, op. cit., p. 220.

Le troisième aspect du dialogue de Gadamer avec Hegel se veut plus critique et concerne l'actualité herméneutique de la «proposition spéculative», à partir de laquelle il thématise la dimension proprement spéculative de l'expérience langagière du monde.¹⁹ La thèse qu'il défend ici consiste à dire que ce qui fait le caractère spéculatif du discours philosophique présuppose la dialogicité du langage.²⁰ Gadamer commence par commenter un passage de la préface à *La phénoménologie de l'esprit*, où Hegel souligne bien la différence qui existe entre la dialectique et le spéculatif dans l'énoncé: "[Le mouvement dialectique de la proposition] est l'élément effectivement spéculatif, et l'énonciation de ce mouvement est seule la présentation spéculative".²¹ La dialectique comme mouvement à partir duquel le vrai se présente (*darstellt*) et en vient à s'exprimer dans la proposition philosophique constitue l'idéal méthodologique de la démonstration philosophique, que Hegel a découvert chez Platon, entre autres dans les dialogues dits spéculatifs (*Le Sophiste*, *Philèbe* et *Parménide*).²² La dialectique est en effet la méthode, la preuve philosophique par excellence, selon Hegel, dans la mesure où son mouvement maintient en elle tous les moments qui forment l'unité du concept. Or, Hegel soutient que la proposition spéculative pense selon le concept en énonçant ce mouvement. Contrairement au relativisme des représentations (*Vorstellungen*), qui ressortissent à la réflexion de la

¹⁹ Cf. H.-G. Gadamer, "Signification de la «Logique» de Hegel" , *L'art de comprendre*, t. 1, op. cit., p. 220.

²⁰ Dans un article intitulé "Gadamer: On Making oneself at Home with Hegel", *The Owl of Minerva*, 19 (1987), p. 23-40, F. J. Ambrosio s'inspire de l'herméneutique pour affirmer que *La phénoménologie de l'esprit* et *La Science de la Logique* présupposent une conception dialogique du langage.

²¹ G. W. F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 56.

²² Cf. H.-G. Gadamer, "Hegel and the Dialectic of the Ancient Philosophers", *Hegels'Dialectic*, op. cit., p. 7.

subjectivité, Gadamer souligne que chez Hegel la proposition véritablement philosophique exprime la vérité du sujet. Elle est issue de la raison et n'a, somme toute, de la proposition S est P que la forme, étant donné qu'elle "n'énonce pas quelque chose de quelque chose, mais qu'elle amène à la présentation (*Darstellung*) l'unité du concept".²³

Gadamer fait un certain rapprochement entre cette faculté qu'a la proposition spéculative d'énoncer la dialectique du concept et l'évocation imagée du langage poétique, où s'agencent le sens et le son des mots.²⁴ Le dire du discours philosophique comme celui du dire poétique est spéculatif parce qu'ils dépassent, de par leur capacité à exprimer le non-dit, la forme de l'énoncé qui vise l'étant. Leur proximité réside dans le fait qu'ils portent tous deux au langage une relation à l'être. Cependant, avec l'aboutissement de la conscience de soi dans le savoir absolu, c'est-à-dire l'auto-réalisation dialectique de l'esprit qui se sait lui-même et réalise ainsi son concept²⁵, Gadamer estime que la conception hégélienne du spéculatif en perd de vue l'élément langagier (*Sprachlichkeit*). Pour l'herméneutique, c'est dans l'essence dialogique de tout événement de compréhension que s'accomplit le spéculatif.

La conception herméneutique du spéculatif est chevillée à l'expérience de la finitude, aux «limites du langage», pour reprendre le titre d'un essai de Gadamer. Celui qui émet une «idée spéculative» ne se meut pas tant dans le medium philosophique du concept²⁶. Il parvient

²³ H.-G. Gadamer, *VM*, p. 492.

²⁴ Cf. H.-G. Gadamer, "Philosophy and Poetry", *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, (ed) R. Bernasconi, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 131-139.

²⁵ Cf. G. W. F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit (III)*, op. cit., p. 302ss.

²⁶ Cf. H.-G. Gadamer, "Philosophy and Poetry", art. cit.: «Philosophy moves exclusively in the medium of the concept» (p. 137).

bien plutôt à trouver, à même le langage ordinaire, les mots justes, l'expression (*Ausdruck*) qui saura évoquer ce qui doit être compris mais ne se laisse pas épuiser en une déclaration. «Être spéculatif», c'est donc faire preuve de tact, de jugement dans nos paroles et dans l'écoute. Cela implique aussi que l'on sait ce qui relève du bon goût et qu'on est à même de faire valoir une vérité avec éloquence. Aux yeux de Gadamer, la poésie est à cet égard exemplaire. Elle est un art éminemment spéculatif dans la mesure où elle consiste à porter au dire une vérité qui tire ses sources du dialogue humain.

En définitive, quelle leçon Gadamer retient-il de l'analyse que Hegel fait de la proposition spéculative? Autrement dit, qu'est-ce que l'herméneutique gadamérienne, motivée par le souci de rendre justice à la finitude de la compréhension humaine, «intérieurise» de la conception hégélienne du spéculatif? Gadamer défend la thèse selon laquelle la relation herméneutique que l'on entretient avec la tradition par le biais de l'interprétation des textes transmis est une relation spéculative.²⁷ L'hégélianisme de Gadamer se signale ici au niveau du rapport que son herméneutique établit entre dialectique et vérité. Certes, il ne s'agit pas du tout de la dialectique «monologique» et totalisante de la vérité par laquelle Hegel caractérise l'auto-déploiement de l'esprit. Le renoncement de Gadamer à cette idée hégélienne de la totalisation de la vérité dans le savoir absolu de l'esprit lui vient de l'enseignement de Heidegger. En effet, Gadamer rappelle qu'il a appris de lui à penser la vérité non comme le découverturement «total», mais bien plutôt à la fois comme voilement et dévoilement.²⁸ Pour l'herméneutique, qui développe une intelligence «dialogique» de la vérité comme voilement

²⁷ Cf. H.-G. Gadamer, *VM*, p. 496ss.

²⁸ Cf. H.-G. Gadamer, "Autoprésentation", *La philosophie herméneutique*, op. cit., p. 56.

et dévoilement, la dialectique est plutôt celle de la question et de la réponse, où il n'y a jamais de totalisation. C'est ce que veut dire Gadamer quand il reproche à "la dialectique de Hegel [d'être] un monologue de la pensée qui voudrait réaliser d'avance ce qui mûrit peu à peu en tout dialogue authentique"²⁹. Entrer dans le jeu de la question et de la réponse qui sous-tend le dialogue authentique avec la tradition, voilà ce qui définit le mieux le comportement spéculatif aux yeux de l'herméneutique.

Contrairement à la dialectique hégélienne de la conscience de soi, qui débouche selon Gadamer sur l'an historicité du savoir absolu, la dialectique de la question et de la réponse prend acte de la finitude absolue de l'expérience herméneutique de la vérité.³⁰ Toujours historiquement située et influencée, l'interprétation d'un texte transmis demeure une appropriation où se reflètent les attentes du présent. Mais on reconnaît en même temps sa réussite quand l'interprétation parvient à s'effacer devant le texte. Cet effacement advient dans la fusion des horizons, c'est-à-dire quand les préjugés de l'interprète se mettent au service de la chose à interpréter. Une telle appropriation

²⁹ H.-G. Gadamer, *VM*, p. 393. T. Geraets a raison d'atténuer cette critique un peu sévère de Gadamer, en faisant valoir l'élément de dialogicité dans le *Geist* hégélien compris comme «communauté instituée des consciences». Son analyse laisse entendre que Gadamer ne tient peut-être pas suffisamment compte du fait que Hegel met en valeur la sursumption (*Aufhebung*) de l'opposition entre la pensée dialogique et monologique: "il n'y a pas", dit Geraets, "de dialogue sans une certaine rencontre des esprits dans le partage d'un contenu de sens, et il n'y a pas d'unité de sens qui ne soit développée dans et à travers une certaine forme de dialogue." (Cf. T. Geraets, "Compréhension et articulation de sens. Une lecture de Hegel (d')après Gadamer", manuscrit cité.)

³⁰ Dans son essai intitulé "Hegel et Heidegger", *op. cit.*, Gadamer fait état d'une certaine ambiguïté quant au sens que prend l'histoire dans la philosophie hégélienne: doit-on comprendre la réalisation de la liberté de tous comme la fin de l'histoire ou l'accomplissement de son essence? La thèse de Gadamer consiste à dire que Heidegger a dépassé cette ambiguïté en radicalisant le questionnement hégélien sur la signification de l'histoire pour la philosophie (cf. p. 186ss). On peut dire que toute son analyse du caractère langagier du spéculatif se distingue de Hegel en prenant appui sur Heidegger.

herméneutique, quand elle est réussie, vient révéler un aspect inédit de la chose transmise et a caractère spéculatif pour Gadamer: "Etre une seule et même chose et être pourtant différent, ce paradoxe qui vaut pour tout contenu de tradition, montre que toute interprétation est en vérité spéculative".³¹ Ce paradoxe herméneutique où se scelle l'expérience humaine de la vérité confirme l'impossibilité de son découverte «total» et, du même souffle, le caractère indépassable de notre finitude. Il illustre bien en quoi Gadamer maintient, d'une part, la tension dialectique que Hegel attribue au spéculatif et en quoi il renonce, d'autre part, à son dépassement (*Aufhebung*) dans le savoir absolu.

2.- La rencontre de Ricoeur avec Hegel: de l'«appropriation» au renoncement.

Il est également question d'un renoncement à Hegel chez Ricoeur, mais il existe avant ce congédiement une rencontre avec l'hégélianisme qui a été tout à fait déterminante pour son herméneutique des symboles des années soixante. A l'époque, il privilégiait une philosophie du sujet non pas centrée sur l'immédiateté de la conscience de soi, comme le lui avait enseigné sa longue fréquentation avec la phénoménologie de Husserl³², mais bien plutôt une philosophie réflexive soucieuse du détour par les signes et les extériorisations d'ordre culturel ou symbolique qui médiatisent la compréhension de soi. Ce souci accordé aux instances qui médiatisent l'auto-compréhension traverse d'ailleurs toute l'herméneutique de

³¹ H.-G. Gadamer, *VM*, p. 498.

³² L'ensemble des principales études de Ricoeur consacrées à Husserl sont rassemblées dans *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.

Ricoeur jusqu'à *Soi-même comme un autre*, et l'a souvent conduit à se définir comme partisan d'une phénoménologie herméneutique. En effet, comme nous l'avons dit au premier chapitre, Ricoeur défend l'idée d'une «présupposition phénoménologique de l'herméneutique», dans la mesure où l'interprétation est une recherche de sens qui ressortit à la dynamique intentionnelle de la conscience, toujours conscience *de*. C'est pourquoi Ricoeur défend la thèse selon laquelle "il n'y a pas d'appréhension directe de soi par soi, pas d'aperception intérieure, d'appropriation de mon désir d'exister sur la voie courte de la conscience, mais seulement par la voie longue de l'interprétation des signes."³³

Dans le contexte du débat qui nous préoccupe, la rencontre de Ricoeur avec Hegel soulève une question primordiale: En quoi le dialogue Ricoeur/Hegel diffère-t-il du dialogue Gadamer/Hegel et quelles en sont les conséquences pour sa conception «méthodologisante» de l'herméneutique? Notre analyse portera d'abord sur l'«appropriation» du motif de *La phénoménologie de l'esprit* dans *De l'interprétation*. Nous nous pencherons ensuite sur la représentation humaine du temps dans le triptyque *Temps et récit*, ouvrage où Ricoeur rejoint plus directement Gadamer puisqu'il renonce à la philosophie hégélienne de l'histoire en jetant les bases d'une herméneutique de la conscience historique. Par ailleurs, l'importance de la catégorie hégélienne de «reconnaissance» pour la «petite éthique» de *Soi-même comme un autre* sera abordée quand nous discuterons de la signification pratique de l'herméneutique, qui fait l'objet du dernier chapitre de notre travail.

³³ P. Ricoeur, "Une interprétation philosophique de Freud" dans *Le conflit des interprétations* [ci-après *CI*], Paris, Seuil, 1969, p. 169.

Ricoeur se réclame de Hegel mais pour des raisons thématiques différentes de Gadamer puisque son herméneutique nourrit des ambitions objectivistes et méthodologiques que ne partage pas ce dernier. Ricoeur n'hésite pas à écrire que "la philosophie de l'interprétation sera une philosophie hégélienne malheureuse [parce qu'elle] a renoncé à la réconciliation hégélienne".³⁴ Le thème hégélien qui l'a attiré dans *De l'interprétation* est celui de la médiation, du processus dialectique par lequel se résout le «dessaisissement» de soi. Il s'agira pour nous d'évaluer la «solution» dialectique du conflit des interprétations que Ricoeur a avancée en ayant recours à Hegel.

Le grand livre de 1965 sur Freud cherche à situer le discours psychanalytique dans la pensée contemporaine et à déterminer sa portée philosophique.³⁵ Ricoeur y défend la thèse selon laquelle la psychanalyse constitue une herméneutique, une *herméneutique du soupçon*, qui, nous l'avons vu, part du principe que toute conscience est une conscience fautive à l'endroit de laquelle nous nous devons d'être critiques. Pour la psychanalyse, le *Cogito* ne se pose pas; il échappe à lui-même, parce que derrière son sens apparent se cache un sens latent, inconscient, qui ressortit à une sémantique du désir demandant à être déchiffrée, démystifiée. En montrant qu'il y a une inadéquation

34 P. Ricoeur, "Hegel aujourd'hui", *Etudes Théologiques et religieuses* 49 (1974) n° 3, p. 354. Dans cet article, Ricoeur explique les trois voies qui l'ont conduit à Hegel: la psychanalyse freudienne, le rapport de la liberté et des institutions, le rapport entre religion et philosophie. Le thème de la médiation est commun aux trois, et c'est dans *De l'interprétation* que la dialectique fait figure de méthode pour résoudre le conflit des interprétations.

35 Cette approche herméneutique de l'oeuvre de Freud a suscité à l'époque une grande controverse dans le milieu psychanalytique français, sur lequel régnait Jacques Lacan. Voir les articles fort critiques de M. Tort, "De l'interprétation ou la machine herméneutique", *Les Temps modernes* 21 (1966), n° 237, 1461-1493; n° 238, 1629-1652. J.-P. Valabrega, "Comment survivre à Freud? Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique français contemporain", *Critique* 22 (1968) n° 224, 68-78. J. Chazaud, "De l'interprétation", *Revue française de psychanalyse* 31 (1967), n°3, 499-503. Sur les divergences entre Ricoeur et Lacan, voir P. Ricoeur, *La critique et la conviction*, op. cit., p. 108-112.

originale entre le sujet et la conscience qu'il a de lui-même, Ricoeur estime que c'est toute la tradition de la philosophie de la conscience que Freud met en question. En un mot, la psychanalyse vient ébranler l'évidence phénoménologique du *Cogito*.

Le dessaisissement psychanalytique de la conscience propre à l'interprétation démystifiante des illusions entre en conflit avec une autre herméneutique, celle de la phénoménologie de la religion et son interprétation restauratrice du sens des symboles. Par contraste avec la *volonté de soupçon* de la psychanalyse, Ricoeur met en valeur sa *volonté d'écoute*, qui est au service de la signification du sacré. Il n'hésite d'ailleurs pas à inclure dans ce courant d'interprétation sa propre recherche en phénoménologie de la religion, *La Symbolique du mal* (1960). Pourquoi l'herméneutique du symbolisme du sacré est-elle appelée phénoménologie de la religion? Parce qu'il s'agit d'enquêter sur le sens pleinier du sacré "en dégageant la visée (noétique) et son corrélat (noématique)... le *quelque chose* visé, l'objet implicite dans le rite, dans le mythe et dans la croyance... Nous dirons, en généralisant, que le thème de la phénoménologie de la religion, c'est le *quelque chose* visé dans l'action rituelle, dans la parole mythique, dans la croyance ou dans le sentiment mystique".³⁶

Ainsi, la phénoménologie de la religion prend au sérieux l'idée que le sujet n'a aucune appréhension immédiate de la réalité. C'est pourquoi Ricoeur soutient que la fonction du symbolique en est une de médiation entre l'esprit et le réel. Il nous faut maintenant examiner comment il sera conduit à Hegel pour résoudre ce qu'il appelle «la grande antinomie de l'herméneutique», le paradigme du conflit des

³⁶ P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 39.

interprétations, c'est-à-dire le conflit entre la psychanalyse, qui interprète la religion comme une illusion de la conscience, et l'approche phénoménologique, qui s'applique à la restaurer en actualisant les symboles de la foi.

Au début du premier chapitre de notre recherche, nous avons expliqué que c'est tout le champ de l'herméneutique qui est de nature conflictuelle aux yeux de Ricoeur. Le conflit sévit au niveau des méthodes et des règles d'interprétation du sens, qui s'exprime dans l'objectivité des symboles, des oeuvres ou des institutions composant la tradition historique. Selon Ricoeur, il est le signe d'une crise de la philosophie réflexive face à la vérité de la finitude humaine. Ce qui est en jeu dans ce conflit des interprétations, c'est la compréhension de notre *acte d'exister*. Ricoeur estime néanmoins que ce conflit où se déchire le *cogito* dans son acte d'exister doit être arbitré par la philosophie, parce qu'il demeure convaincu que seule la réflexion est en mesure d'intégrer ces différents niveaux d'interprétation. Mais pour y parvenir, la réflexion devra devenir herméneutique, "parce que je ne peux saisir l'acte d'exister ailleurs que dans des signes épars dans le monde".³⁷ Sans cet entrecroisement entre la philosophie réflexive et l'herméneutique, la réflexion demeure prisonnière de la philosophie de la conscience, de la vérité "aussi exsangue que péremptoire, aussi stérile qu'irréfutable du *je pense, je suis*"³⁸. Autrement dit, une réflexion qui n'est pas herméneutique est une réflexion abstraite et s'avère incapable de penser la dialectique qui résoudra le conflit des interprétations.

³⁷ P. Ricoeur, "Herméneutique des symboles et réflexion philosophique II", *CI*, p.325.

³⁸ P. Ricoeur, *De l'interprétation, op. cit.*, p. 66.

C'est justement le modèle de la dialectique hégélienne de la conscience de soi qui inspirera à Ricoeur le dénouement de ce problème herméneutique. La thèse que nous défendons consiste à dire que Ricoeur voit dans la dialectique de type hégélien une solution *méthodologique* au conflit qui le préoccupe.

Au terme de *De l'interprétation*, Ricoeur en vient au constat que le freudisme propose rien de moins qu'une archéologie du sujet qu'il considère salutaire pour la philosophie réflexive: "Il faut réellement perdre la conscience et sa prétention à régir le sens pour sauver la réflexion et son inexpugnable assurance."³⁹ Chez le dernier Freud, le Freud plus «philosophe», l'herméneutique démystifiante de *Malaise dans la civilisation* est plutôt réductrice. Il suffit de rappeler, par exemple, la thèse selon laquelle la religion est l'universelle névrose obsessionnelle de l'humanité. Ricoeur considère toutefois ce réductionnisme de l'archéologie freudienne de la conscience comme un moment nécessaire à l'élaboration d'une philosophie réflexive concrète. Elle a au moins le mérite de démasquer la non-autonomie du connaître, l'abstraction de la théorie de la connaissance, en faisant voir qu'elle dérive de l'existence comprise comme désir et effort.

Ricoeur rappelle que, tout comme Freud, Spinoza et Leibniz, Hegel appartient à la tradition philosophique qui a réfléchi sur les rapports entre le désir et le sens: "Hegel a [aussi] eu un sentiment très vif de la force du désir humain et du fait que l'homme n'est pas simplement pensée mais qu'il est enraciné dans une force vitale."⁴⁰ Ainsi, à côté du dessaisissement archéologique de la conscience, Ricoeur conçoit *La phénoménologie de l'esprit* comme le

³⁹ P. Ricoeur, *De l'interprétation*, op. cit., p. 443.

⁴⁰ P. Ricoeur, "Hegel aujourd'hui", art. cité, p. 347.

dessaisissement téléologique de la conscience, dont la visée culturelle constitue en quelque sorte le pendant du dessaisissement archéologique du sujet mis en oeuvre par la psychanalyse. Mais en même temps, il nous met bien en garde de lire entre les deux une vague complémentarité. La dialectique archéologie-téléologie est plus subtile et travaille en quelque sorte de façon interne l'oeuvre de Freud et de Hegel. En effet, Ricoeur voit dans «le caractère indépassable de la vie et du désir» l'*archè* de *La phénoménologie de l'esprit*; et en contrepartie, il lit dans Freud un *telos* implicite au niveau du concept d'identité et du problème non résolu de la sublimation.⁴¹

D. Ihde fait remarquer à juste titre que cette lecture herméneutique de la psychanalyse et de *La phénoménologie de l'esprit* les ramène à la même classe de «détour interprétatif» car, bien qu'elles soient l'inverse l'une de l'autre, elles décentrent toutes deux la conscience de son immédiateté.⁴² Mais il faut rajouter que ce détour de Ricoeur par Freud et Hegel confirme bien notre thèse selon laquelle la conception ricoeurienne de l'herméneutique est gouvernée par des soucis méthodologiques. En effet, dans *De L'interprétation*, la psychanalyse et la dialectique hégélienne de la conscience de soi sont à toutes fin utiles des méthodes que Ricoeur met au service d'une philosophie réflexive qui pense le *cogito* dans les différentes structures (signes, symboles, oeuvres, institutions, etc.) où s'objective son acte d'exister.

Malgré l'importance qu'occupe Freud dans les travaux du Ricoeur des années 60, le dessaisissement dialectique hégélien de la conscience

⁴¹ Cf. P. Ricoeur, *De l'interprétation, op. cit.*, p. 491 à 515.

⁴² Cf. D. Ihde, *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricoeur*, Evanston, Northwestern University Press, 1971, p. 156.

jouera finalement un rôle plus significatif pour son herméneutique des symboles que la critique freudienne de la conscience.⁴³ D'ailleurs, si l'archéologie psychanalytique du sujet représente un moment critique incontournable pour une herméneutique compréhensive et restauratrice, la dialectique du devenir-conscient en est le *telos* nécessaire. Sans ce moment, la psychanalyse n'a aucun sens. "Seul a une *arché* un sujet qui a un *telos*"⁴⁴, ne cesse de répéter Ricoeur. Cette formule, ne signifie-t-elle pas que le motif hégélien a une priorité logique, au sens d'un *a priori*, sur le motif freudien? N'est-ce pas le mouvement dialectique du devenir-conscient qui motive le sujet à se délivrer des illusions de sa conscience immédiate?

Certes, Hegel et Ricoeur n'accordent pas la même portée à la dialectique. Chez Hegel, comme nous l'avons vu, l'idée que la conscience de soi se construit dans la dialectique des figures de l'esprit est plus qu'un cadre formel. Parce qu'elle est énonciation spéculative du concept, la dialectique est pénétrée de son contenu et en est l'expression même: "En ce qui concerne le mouvement dialectique", dit Hegel, "son élément est le pur concept, c'est pourquoi il a un pur contenu qui, en lui-même, est déjà parfaitement sujet."⁴⁵ Chez Ricoeur,

⁴³ Voir entre autres "Interprétation du mythe de la peine" et "La paternité: du fantasme au symbole" dans *Le conflit des interprétations*, *op. cit.* p. 348-369 et p. 458-486. En ce qui concerne la compréhension de la fonction symbolique, qui à la fois masque et dévoile la conscience de soi, Ricoeur reconnaît sa dette envers la notion hégélienne de "représentation" (*Vorstellung*): "J'essais de penser avec Hegel ma propre expression: le «symbole donne à penser» — qui constitue le titre du dernier chapitre de *La symbolique du mal* ("Hegel aujourd'hui", art. cité, p. 350). Pour une analyse ricoeurienne plus approfondie de la *Vorstellung* chez Hegel, voir son essai sur "Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion", *Qu'est-ce que Dieu? Philosophie/Théologie, Hommage à l'abbé Daniel Coppieters de Gibson*, Bruxelles, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 1985, p. 185-206.

⁴⁴ P. Ricoeur, *De l'interprétation*, *op. cit.*, p. 481.

⁴⁵ G. W. F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 56.

par contre, et conformément à sa conception méthodologique de l'herméneutique, «la voie longue de l'interprétation» est pavée de contradictions dont le sens se révèle dialectiquement. C'est là la grande leçon qu'il tire de *La phénoménologie de l'esprit*. Mais contrairement au statut qu'elle occupe chez Hegel, Ricoeur affirme que "la dialectique n'est pas tout; *c'est seulement une procédure de la réflexion pour surmonter son abstraction, pour se rendre concrète, c'est-à-dire complète*".⁴⁶

A ce stade de notre analyse, nous constatons que l'«appropriation» de Hegel par Ricoeur a un peu l'«extériorité» du recours à une «méthode». La dialectique est rien de plus qu'une procédure, pour reprendre sa propre expression, la marche à suivre de l'herméneutique des symboles, qui lui dicte la solution au conflit des interprétations. Comme le dit Ricoeur, il s'agit pour cette herméneutique "d'appliquer une méthode philosophique déterminée à un problème déterminé, celui de la constitution du symbole, que j'ai décrit comme expression à double sens."⁴⁷ Le sens archéologique, pulsionnel, et le sens téléologique, culturel, cristallisés dans les symboles appellent donc une herméneutique qui saura rendre justice à leur double-sens.

L'application toute instrumentale de la dialectique hégélienne de la conscience dans l'herméneutique des symboles et son «intériorisation» dans la conscience du travail de l'histoire illustrent bien la distance qui existe entre le projet herméneutique de Ricoeur, qui accorde une place de choix à l'idée d'une méthode mise au service de l'interprétation, et celui de Gadamer, qui privilégie plutôt le dialogue avec la tradition philosophique. Pour Ricoeur, la dialectique hégélienne

⁴⁶ P. Ricoeur, *De l'interprétation*, op. cit., p. 361. Nous soulignons.

⁴⁷ P. Ricoeur, "Une interprétation philosophique de Freud", art. cit. dans *CI*, p. 175

est le «détour analytique» obligé que l'interprétation plénière des symboles appelle. Son «appropriation» de Hegel dans *De l'interprétation* est motivée par une conception de la tâche de l'herméneutique qui, nous le verrons en détail dans le chapitre suivant, est demeurée l'héritière des ambitions méthodologiques de Schleiermacher et, surtout, de Dilthey. Pour Gadamer, au contraire, la philosophie de Hegel nous convie à redéfinir la tâche de l'herméneutique non plus dans les termes méthodologiques du romantisme de Schleiermacher ou de la conscience historique de Dilthey. La thèse hégélienne sur l'intériorisation (*Erinnerung*) de l'esprit, estime Gadamer, nous apprend que la compréhension du passé ou d'un texte transmis n'est pas en fait un processus méthodique de «reconstruction», mais bien plutôt un processus dialectique de médiation avec le présent.⁴⁸ C'est cette vérité de Hegel sur l'essence de l'esprit historique que promeuvent la thèse centrale de *VM* sur la conscience du travail de l'histoire et le thème du dialogue avec la tradition. Malgré cette différence de fond entre l'héritage hégélien de Gadamer et Ricoeur, l'analyse des motifs du renoncement à la philosophie hégélienne de l'histoire dans *Temps et récit* nous montrera que l'unité entre leurs projets herméneutiques est néanmoins réelle.

* * *

Le triptyque *Temps et récit* signale un infléchissement appréciable dans la conception ricoeurienne de l'herméneutique. Sa tâche s'est élargie et passe de l'interprétation du symbole à celle du texte. *Temps et récit* s'intéresse plus précisément à la signification que prend le récit pour la compréhension humaine du temps. A notre avis, la grande

⁴⁸ Cf. H.-G. Gadamer, *VM*, p. 188.

question à laquelle Ricoeur tente de répondre dans cette oeuvre est la suivante: comment l'expérience humaine du temps est-elle possible et en quoi consiste-t-elle? Pour y répondre, il se penche sur le phénomène de la narrativité et reconstruit, à partir d'une théorie de la *mimesis*, notre expérience du temps.

L'expérience quotidienne du temps, soutient Ricoeur, celle qui se vit à travers notre agir et notre pâtir, est refaçonée par la narration des textes historiques et fictifs. La thèse centrale de *Temps et récit* consiste ici à dire que l'opération narrative offre une solution poétique à l'aporétique de la temporalité, à laquelle ni la théorie augustinienne sur le temps de l'âme, ni la théorie aristotélicienne sur le temps du monde n'apportent de réponse spéculative satisfaisante.⁴⁹ Pour montrer que la narrativité constitue en quelque sorte le révélateur de la temporalité humaine, que le temps humain est toujours *raconté*, structuré comme un récit, Ricoeur a recours au concept aristotélicien de *mimesis*. Dans un article programmatique intitulé "*Mimesis* et représentation"⁵⁰, il explique que sa réflexion sur la *mimesis* se veut une solution au problème classique du concept de "représentation" en philosophie, cette réalité mentale dont rien ne nous garantit l'adéquation avec l'objet auquel elle correspond. C'est pour dissocier sa démarche de la critique platonicienne de la représentation comme simple copie de la présence, qu'il propose une herméneutique de la *mimesis* aristotélicienne. Celle-ci, explique Ricoeur, prend place dans le domaine de l'action (*poiesis*) et ne signifie pas imiter au sens de copier, mais *créer*. Pour Aristote, la *mimesis* est le processus produisant l'action qu'elle imite par le biais du

49 Cf. P. Ricoeur, TR 3, *op. cit.*, la première section : «l'aporétique de la temporalité».
 50 Article publié dans les *Actes du XVIII^e Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française*, Strasbourg, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 1982, p. 51-63. Cet essai constitue le noyau du vaste projet de *Temps et récit*.

muthos, ce que *Temps et récit* traduit par «mise en intrigue». Ricoeur explicite la polysémie de la *mimesis* en distinguant en elle trois moments.⁵¹

Le niveau de *mimesis I* est celui de la pré-compréhension de la temporalité du monde de l'action, du monde de la vie (*Lebenswelt*), pour employer un vocable de la phénoménologie. Le sens de l'action est déjà médiatisé dans des signes, des normes, des règles, qui la rendent «lisible». Les caractéristiques temporelles du monde de l'action, les histoires qui composent la trame de notre quotidienneté, détiennent des qualités narratives sur lesquelles viendront se greffer les configurations fictives de *mimesis II*.

Le niveau de *mimesis II* est celui du *muthos*, de la mise en intrigue comme telle. Il s'agit du monde du texte, où se trouve configuré le temps du monde de l'action. Le discours de l'historiographie ressortit à cette activité configurante de la *mimesis*. Il est de l'ordre de la *poiesis* parce qu'en mettant en intrigue les actions posées ou les événements qui adviennent, il les transforme en histoire, c'est-à-dire en une totalité signifiante que l'on peut suivre. Selon Ricoeur, cette activité configurante du discours historiographique suit des schèmes narratifs déterminés qui agencent les motifs des agents et les circonstances externes. Ces schèmes ont eux-mêmes une histoire, une tradition bien vivante, que les nouvelles actions racontées ne cessent de renouveler. Ricoeur considère que ce moment constitue véritablement le pivot de tout le procès mimétique. Il a une fonction de médiation puisqu'il fait le pont entre le monde préfiguré de *mimesis I* et le monde refiguré de *mimesis III*.

⁵¹ Pour l'analyse qui suit voir *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*, le troisième chapitre de la première partie: «la triple *mimesis*».

Ce dernier stade du procès mimétique se trouve au carrefour du monde du texte et du monde de l'action effective, du lecteur. Ce moment de réception créatrice a le même statut que «l'application» (*Anwendung*) dans l'herméneutique de Gadamer.⁵² La configuration narrative, qui permet à l'historien de représenter et de faire connaître au lecteur l'action et les événements passés, appelle en effet une refiguration du monde de l'action. *Mimesis III* marque le retour à *Mimesis I*, au sens où "ce qui est resignifié par le récit, c'est ce qui a déjà été pré-signifié au niveau de l'agir humain"⁵³. Dans le cas du récit historique, ce stade de la *mimesis* désigne l'appropriation par le lecteur du passé que le récit recrée et resignifie. Les nouvelles dimensions de la réalité ouverte par le monde du texte lui permettent de comprendre autrement son monde et de repenser son agir.

C'est fort de cette refiguration poétique de la temporalité, à partir de laquelle se laisse comprendre le temps historique, que Ricoeur met en question la totalisation hégélienne de l'histoire. Ricoeur renonce à la *tentation* de croire comme Hegel "qu'il s'est accumulé suffisamment de sens jusqu'à nous pour y déchiffrer le but ultime du monde dans son rapport aux moyens et au matériel qui en assure l'effectuation"⁵⁴. Autrement dit, c'est la totalisation sans reste du sens de l'histoire que Ricoeur reproche à Hegel. Le fait que sa philosophie de l'histoire

⁵² A notre avis, la théorie ricoeurienne de la triple *mimesis* dans son ensemble rejoint tout à fait le sens cognitif qu'attribue Gadamer à la reconnaissance suscitée par la relation mimétique: "La relation mimétique originelle dont nous discutons", avance Gadamer, "implique donc non seulement que le représenté soit présent mais aussi que sa venue à la présence ait gagné en vérité: imitation et représentation ne sont pas seulement répétition qui copie mais connaissance de l'essence" (*VM*, p. 132). Or, la thèse de *Temps et récit* consiste justement à dire que les oeuvres historiques ou de fiction nous font connaître l'essence narrative du temps.

⁵³ P. Ricoeur, *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique* (1983), Paris, Seuil coll. «Points Essais», 1991, p. 153.

⁵⁴ P. Ricoeur, *Temps et récit 3*, op. cit., p. 364.

systématise l'effectuation de l'idée de liberté dans le temps conduit Ricoeur à renoncer à Hegel. Il refuse de considérer la ruse de la Raison comme la suprême intrigue qui enveloppe par avance toutes les intrigues du cours de l'histoire. Selon Ricoeur, l'histoire est "le récit vrai des actions des hommes du passé",⁵⁵ et cette essence narrative de l'histoire provient du fait que ce qui devient un *événement historique* est la plupart du temps une conséquence qui échappe à l'intentionnalité de l'action humaine: "on ne raconte que ce qui a compliqué, contrarié, voire rendu méconnaissable la simple mise en oeuvre d'un projet".⁵⁶

La possibilité de l'histoire comme récit vrai présuppose son entrecroisement avec la fiction. Pour parvenir à écrire un tel récit, en effet, Ricoeur affirme que l'historien recourt nécessairement à des schèmes narratifs issus de la tradition littéraire qui confèrent un caractère fictif à son discours. Mais cette «fictionalisation» de l'histoire a une valeur *explicative* qui est au service de la vérité: en redécrivant les événements passés, la fiction supplée à leur absence, de sorte que le lecteur est amené à croire que les choses se sont vraisemblablement passées ainsi. En principe, la refiguration fictive du passé dans le discours historique est toujours susceptible d'en libérer des possibilités oubliées et d'en enrichir du même coup la vérité.

Dans une étude plus récente sur les problèmes épistémologiques de l'histoire⁵⁷, Ricoeur insiste sur une dimension de l'explication en histoire qui n'a plus recours au récit de fiction. Il y défend, entre autres,

55 P. Ricoeur, "Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire" (1977) dans *Du Texte à l'action. op. cit.*, p. 181.

56 P. Ricoeur, *Temps et récit 3, op. cit.*, p. 356 note 1.

57 P. Ricoeur, "Philosophies critiques de l'histoire: Recherche, explication, écriture" dans G. Floistad (ed), *Philosophical Problems Today. Vol. I*, Dordrecht, Kluwer, 1994, p. 139-201.

l'idée d'une certaine scientificité de l'histoire-recherche, où le *document* assure l'objectivité de la connaissance historique. Un écart épistémologique serait ainsi institué entre l'explication narrative non critique et l'explication historique basée sur la preuve documentaire. Néanmoins, dans toute la section de cet essai intitulée «l'écriture de l'histoire», de même que dans celle qui se penche sur «les apories de la représentation du passé», il est clair que la mise en forme narrative joue encore un rôle de premier plan dans la conception que Ricoeur se fait de la connaissance historique. De sorte que nous voyons mal en quoi il prétend s'être "*nettement écarté du problème du narratif*"⁵⁸ de *Temps et récit* dans cette étude.

Il y a donc dans la thèse ricoeurienne de la narrativité du temps historique, dans cette possibilité pour tout présent de *re-décrire* le passé, de revenir sur des oublis, ou des événements qui demandent à être tirés au clair, un sens profond de la conscience historique, de l'altérité du passé par rapport au présent. Or, c'est précisément cette sensibilité particulière à la narrativité de la temporalité qui manque chez Hegel. L'ambition totalisante de sa philosophie de l'histoire se signale dans ce que Ricoeur appelle «l'éternel présent» de l'Esprit et ne tient pas compte de l'altérité de la réalité du passé historique, qui est tout à la fois abolie et préservée dans ses traces. Sa critique fait remarquer que cet éternel présent n'a rien d'*historique* dans la mesure où il indique que "les moments que l'Esprit paraît avoir laissés derrière lui, il les possède toujours dans son actuelle profondeur". Dès lors, si "ce que l'Esprit est maintenant, il l'était depuis toujours [et qu'il] porte en

⁵⁸ P. Ricoeur, *La critique et la conviction*, op. cit., p. 131 (nous soulignons).

lui tous les degrés de l'évolution passée"⁵⁹, l'historicisation de l'idée de la raison, c'est-à-dire l'idée de liberté, devient hautement suspecte.

L'argument de Ricoeur selon lequel la philosophie hégélienne de l'histoire rompt avec la narrativité du temps ne nous semble pas tout à fait concluant. En effet, nous croyons que le discours de Hegel n'échappe pas à l'entrecroisement de la fiction et de l'histoire, à la configuration narrative du temps. Ricoeur aurait très bien pu se livrer à l'analyse des schèmes narratifs à l'oeuvre dans la description des mondes oriental, grec, romain et germanique des *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. La philosophie de l'histoire, tout comme l'histoire documentée et critique, n'échappe pas à ces schèmes dans la mesure où, elle aussi, raconte le temps. Indépendamment de leur caractère systématique et de l'exclusion de certaines civilisations, notamment les civilisations barbares ou encore celle des Incas, les *Leçons* ne sont-elles pas composées comme un récit, le grand récit des figures temporelles de la Raison?⁶⁰ Après tout, Ricoeur reconnaît lui-même «l'histoire philosophique du monde» des *Leçons* comme un type d'historiographie. Si, pour les raisons que l'on a expliquées, Ricoeur refuse de considérer la ruse de la Raison comme la suprême intrigue, nous ne voyons pas pourquoi il ne la comprend pas en termes de *quasi-intrigue*, comme il l'avait fait lors de l'analyse d'ouvrages d'historiens de l'école des *Annales* comme Braudel, Duby, Le Goff, Furet.⁶¹ Ricoeur répondrait sans doute que l'éternel présent hégélien anéantit la notion

⁵⁹ G. W. F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, cité par Ricoeur dans *Temps et récit 3*, op. cit., p. 363.

⁶⁰ Par cette idée d'un grand récit des figures temporelles de la Raison dans *Les leçons sur la philosophie de l'histoire*, nous emboîtons le pas de l'argument de T. Geraets, qui faisait valoir la présence de la dialogicité de l'esprit chez Hegel dans la «communauté institutée des consciences». Voir supra, note 28.

⁶¹ Cf. *Temps et récit I*, dans la deuxième partie, la section intitulée «Temps de l'histoire et destin de l'événement».

même d'événement historique. A cet égard, il a raison d'y voir l'aiguillon de l'ambition totalisante de la philosophie hégélienne de l'histoire. Mais n'y a-t-il pas une durée sous-jacente aux quatre mondes hégéliens qui, dans le savoir de la remémoration de l'Esprit, fait d'eux les *quasi-événements* de l'effectuation de la liberté dans l'histoire? Cette mise en question de la critique ricoeurienne de Hegel se veut bienveillante envers Ricoeur, puisqu'en esquissant la possibilité d'une analyse des schèmes narratifs à l'oeuvre dans la philosophie hégélienne de l'histoire, nous ne souhaitons que mettre en valeur l'universalité de la thèse herméneutique de *Temps et récit* sur la narrativité du temps.

Ricoeur reconnaît que son renoncement à Hegel se rapproche beaucoup de celui de Gadamer.⁶² Pour l'un comme pour l'autre, c'est la médiation totale entre la raison et la réalité historique qui demeure irrecevable. Cependant, certaines nuances s'imposent quant à leur critique respective de la totalisation chez Hegel, car la réflexion de ce dernier sur l'histoire apparaît plus consistante aux yeux de Gadamer. En effet, nous avons montré plus haut que la thèse centrale de VM, la conscience du travail de l'histoire, «intériorise» la vérité hégélienne sur l'essence de l'esprit historique, qui consiste à dire que la compréhension du passé réside dans la médiation réfléchie avec le présent. Selon Gadamer, le caractère historique de cette médiation, qui est plus particulièrement manifeste au niveau des concepts de formation (*Bildung*) et d'expérience (*Erfahrung*), fait autorité pour la compréhension des sciences humaines. Son renoncement à Hegel vise plutôt la dialectique «monologique» et totalisante de l'auto-déploiement

⁶² Cf. *Temps et récit* 3, *op. cit.*, p. 372-373, note 1.

de l'Esprit, qui «supprime» (*aufhebt*) la vérité dans l'anhistoricité du savoir absolu. Comme nous l'avons vu, il lui oppose la dialectique de la question et de la réponse, qui régit l'intelligence «dialogique» de la vérité, pour laquelle il n'y a jamais de totalisation.

La critique ricoeurienne de la totalisation chez Hegel concerne plus étroitement sa compréhension de l'histoire. Elle lui semble inconsistante étant donné que le procès de l'historicisation de la Raison se dissout dans l'éternel présent de l'Esprit devenu transparent à soi, et "marque l'abolition de la narrativité dans la considération pensante de l'histoire".⁶³ En un mot, le renoncement de Ricoeur à Hegel dans *Temps et récit* repose sur la thèse de la narrativité de la temporalité, qui vient ébranler tout l'édifice de la conception philosophique et totalisante de l'histoire.

Malgré ce clivage entre Gadamer et Ricoeur en ce qui a trait à la compréhension de l'histoire chez Hegel, l'herméneutique de *VM* et celle de *Temps et récit* proposent toutes deux une mise en question de la médiation totale entre la conscience et l'histoire à partir d'une lecture à rebours de Hegel.⁶⁴ La critique de l'hégélianisme constitue donc un des foyers d'où émane l'unité qui existe entre leurs projets herméneutiques. En effet, *la dialectique de la question et de la réponse, de même que la narrativité du temps témoignent du souci qu'ont en commun Gadamer et Ricoeur de faire valoir l'essence langagière et la finitude de la compréhension humaine.*

⁶³ P. Ricoeur, *Temps et récit* 3, *op. cit.*, p. 360.

⁶⁴ A propos de la lecture à rebours de Hegel, voir *VM*, p. 324; P. Ricoeur, *Temps et récit* 3, *op. cit.*, p. 368.

3.- L'herméneutique de la conscience historique chez Gadamer et Ricoeur.

Par-delà la critique de l'hégélianisme, l'unité des projets herméneutiques de Ricoeur et de Gadamer trouve à notre avis son moment fort dans la dernière section de *Temps et récit* 3. Ricoeur y élabore les grandes lignes d'une herméneutique de la conscience historique que nous qualifierons de *normative*, parce que pour elle la compréhension n'est plus simplement centrée sur la tâche de décrire et représenter le passé tel qu'il fut: elle doit se tourner vers le projet de *l'histoire à faire*.⁶⁵ Cette normativité de la conscience historique se signale principalement par le rôle critique que Ricoeur assigne à la *mémoire* dans ses plus récents travaux.⁶⁶ C'est elle qui assure la continuité temporelle, l'adhérence du passé au deux autres ekstases temporelles, d'où s'ensuit l'idée de *dette* envers le passé.

Les travaux récents de Ricoeur sur la mémoire se réfèrent à l'analyse de la résolution devançante dans *Etre et temps* (§62), où Heidegger montre que la structure d'être-en-dette prédétermine le pouvoir-être du *Dasein* tourné vers le futur. Cependant, c'est la perspective que le pouvoir-être-en-dette ouvre en histoire que s'emploie à dégager Ricoeur, et non pas celle qui débouche sur l'horizon de la mort. En histoire, la dette oblige dans la mesure où elle est "le fardeau que le passé fait peser sur le futur."⁶⁷ C'est pourquoi dans ce

⁶⁵ L'idée d'une «histoire à faire» n'est pas nouvelle chez Ricoeur. Elle remonte aux années cinquante, à l'époque de son militantisme chrétien et de sa collaboration à la revue *Esprit*, alors qu'il cherchait une «troisième voie dans la guerre froide» (Voir à ce sujet la biographie intellectuelle très fouillée de Ricoeur écrite par François Dosse, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 1997, p. 190ss).

⁶⁶ Notre analyse de l'herméneutique de la conscience historique suivra ce qu'il évoque de ces travaux au chapitre intitulé "Devoir de mémoire, devoir de justice" dans *La critique et la conviction*, op. cit., p. 177-192), et également une étude toute récente, "La marque du passé", *Revue de métaphysique et de morale*, 1 (1998), p. 7-31, qui s'inscrit justement dans la foulée de ces nouvelles recherches.

⁶⁷ P. Ricoeur, "La marque du passé", art. cité, p. 25.

contexte Ricoeur lie l'être-en-dette à la guise qu'il appelle l'être-affecté-par-le-passé. Il y a donc une préséance ontologique de l'être-affecté-par-le-passé sur l'épistémologie de la *praxis* historique. Sur ce point, Ricoeur endosse la thèse gadamérienne de la conscience du travail de l'histoire: "Avant la représentation vient l'être-affecté-par-le-passé. C'est cette primauté que H.-G. Gadamer exprime par le terme *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*."⁶⁸ Ce concept de Gadamer désigne pour Ricoeur l'«appellation savante» du *pathos* de l'être-affecté qui grève la conscience historique.⁶⁹ Sa traduction du *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein* lui confère ainsi un sens plus passif que Gadamer: la «conscience exposée à l'efficiencia de l'histoire» est *réceptivité* du passé sédimenté dans la tradition.⁷⁰ Nous reviendrons un peu plus loin sur l'enjeu méthodologique que soulève cette acception ricoeurienne du *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*. Pour l'instant, mentionnons que pour Gadamer comme pour Ricoeur, la réception de la tradition se distingue du traditionalisme romantique, axé sur une exaltation «dogmatisante» du passé.

Dans *Temps et récit III*, Ricoeur fournit une explication de l'être-affecté-par-le-passé qui passe par un examen détaillé de la conception gadamérienne de tradition. Il distingue en elle trois niveaux sémantiques⁷¹: la *traditionalité* désigne l'enchaînement formel de la transmission du passé, la réciprocité entre le travail de l'histoire et notre être-affecté-par-le-passé, qui se lit dans la fusion des horizons du passé interprété et du présent interprétant. Le deuxième sens renvoie à

⁶⁸ P. Ricoeur, "Philosophies critiques de l'histoire: Recherche, explication, écriture", art. cit., p. 194.

⁶⁹ Cf. P. Ricoeur, "La marque du passé", art. cité, p. 17.

⁷⁰ P. Ricoeur, *Temps et récit 3*, op. cit., p. 396-397.

⁷¹ Pour ce qui suit, voir *Temps et récit 3*, op. cit., p. 397ss

la signification matérielle du contenu, les *traditions*, comprises comme propositions de sens formant les différents recueils des choses dites. Le troisième sens de la notion de tradition est celui que lui donne Gadamer dans *VM*, la *tradition* en tant qu'instance de légitimité, porteuse d'une vérité qui fait autorité et à laquelle nous appartenons de par notre condition historique.

Il ne fait aucun doute que le concept central de *VM*, le *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*, ainsi que celui de tradition exercent un ascendant appréciable sur la notion ricoeurienne d'être-affecté-par-le-passé. Mais c'est la thèse de Koselleck sur la temporalisation de l'histoire⁷² qui à notre sens enveloppe toute l'herméneutique de la conscience historique dans *Temps et récit 3*. Selon Koselleck, la temporalisation de l'histoire repose sur la dialectique entre *l'espace d'expérience*, où le passé s'incorpore au présent, et *l'horizon d'attente*, où se déploient des perspectives qui rendent le futur présent. Or Ricoeur voit dans ces concepts "les deux grandes modalités de la pensée de l'histoire".⁷³ C'est en vertu de cette dialectique qu'il assigne à l'historien un «devoir de mémoire» et que le projet d'une *histoire à faire* prend tout son sens. La mémoire vient reverser l'espace d'expérience sur l'horizon d'attente. En d'autres termes, seule la mémoire peut donner un futur aux possibilités de sens et aux projets du passé qui n'ont pas pu, mais qui auraient pu voir le jour. *L'histoire à faire* demeure cependant un projet inachevé et inachevable, dans la mesure où la mémoire ne pourra jamais donner un futur à toutes les possibilités de sens sédimentées dans le passé. Par cette idée d'une *histoire à faire*,

⁷² Cf. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979.

⁷³ P. Ricoeur, *Temps et récit 3*, op. cit., p. 411.

l'herméneutique ricoeurienne de la conscience historique veut finalement attirer l'attention sur le fait que "l'inaccompli du passé peut/.../nourrir de contenus riches des expectations capables de relancer la conscience historique vers le futur."⁷⁴ Pour une conscience historique qui répond à ce devoir de mémoire, la dette que le passé fait peser sur le futur n'est plus un fardeau mais un héritage, une tradition vivante.

En regard des implications éthiques et politiques qu'appelle l'idée d'une *histoire à faire*, Ricoeur s'emploie à dégager la portée critique du troisième sens de la tradition, celui que lui donne Gadamer en l'élevant au rang d'instance de légitimité porteuse de vérité. Ricoeur comprend l'inquiétude qui a motivé la critique des idéologies de Habermas et reconnaît qu'il y a peut-être un danger potentiel pour l'émancipation quand "on glisse de la considération des traditions à l'apologie de *la tradition*."⁷⁵ Mais dans la médiation qu'il a proposée à ce célèbre débat, Ricoeur a bien montré que l'herméneutique des traditions rend compte d'une instance critique à partir de ses propres prémisses, notamment avec la distance temporelle et la triple autonomie du texte qu'institue l'écriture.⁷⁶

Temps et récit 3 vient rafraîchir sa médiation du débat Gadamer/Habermas en faisant valoir que le rapport de distanciation au sein de l'herméneutique de la conscience historique n'est pas tant accompli par la triple autonomie du texte, mais bien plutôt par la recherche historiographique. Ricoeur propose ici une analyse très fine de la deuxième partie de *VM*, où il s'efforce de distinguer deux types de

⁷⁴ P. Ricoeur, "La marque du passé", art. cité, p. 31.

⁷⁵ P. Ricoeur, *Temps et récit 3*, op. cit., p. 402.

⁷⁶ Cf. P. Ricoeur, "Herméneutique et critique des idéologies", *Du texte à l'action*, op. cit., p. 366ss. Sur la triple autonomie du texte, voir supra chapitre 1, p. 32ss.

distanciation dans l'attitude historique. Cette distinction lui permet selon nous de justifier les préoccupations méthodologiques qui animent sa propre conception de l'herméneutique. D'abord, son interprétation de VM fait valoir que Gadamer condamne à juste titre la distanciation aliénante de l'historicisme en sciences humaines parce qu'elle donne dans un objectivisme qui tend à oblitérer notre appartenance à la tradition. Mais Ricoeur estime que l'herméneutique de Gadamer ne congédie pas pour autant la recherche menée avec un souci critique pour l'objectivité de la recherche historiographique, ce qu'il appelle «l'honnêteté méthodologique de l'historien», dans la mesure où il s'agit d'une saine distanciation qui peut concourir à distinguer, à même l'autorité sémantique de la tradition, les préjugés légitimes de ceux qui ne le sont pas. C'est donc la distanciation propre à la recherche d'un savoir historique rigoureux que vient incarner, dans le contexte de la pensée de l'histoire, la critique des idéologies.⁷⁷

A côté de ce moment critique implicite à l'herméneutique, Ricoeur conçoit également un moment herméneutique implicite à l'ambition «idéaliste» que nourrit la critique des idéologies pour la communication émancipée de toute contrainte. L'argument de Ricoeur consiste à dire que cet idéal de communication sans entrave doit reconnaître, d'une part, qu'il partage avec l'herméneutique l'intérêt pour l'intersubjectivité de la compréhension, et d'autre part, qu'il s'enracine aussi dans une tradition historique, notamment celle de l'*Aufklärung*. "Qui n'est pas capable de réinterpréter son passé n'est peut-être pas capable non plus de projeter concrètement son intérêt

⁷⁷ Cf. P. Ricoeur, *Temps et récit 3, op. cit.*, p. 403- 405.

pour l'émancipation"⁷⁸, fait valoir Ricoeur. Dans le contexte du plaidoyer de *Temps et récit III* en faveur d'une herméneutique de la conscience historique, cela signifie que l'idéal d'une communication libre et ouverte n'exerce son action émancipatrice qu'à l'intérieur d'une pensée qui tient compte de l'efficience de l'histoire et de l'être-affecté-par-le-passé. Toute la force régulatrice de cet idéal réside dans l'orientation qu'il est susceptible de donner à la temporalisation de l'histoire *à faire*, à la dialectique entre l'espace d'expérience et l'horizon d'attente.⁷⁹

En accordant une importance égale à cette dialectique qui régit notre finitude et au détour critique effectué par la recherche historiographique rigoureuse dans l'interprétation de la tradition, l'herméneutique ricoeurienne de la conscience historique témoigne d'une double dette à l'endroit de Gadamer et Habermas. Elle rend justice à la fois à l'idée d'une tradition porteuse d'une prétention de vérité et au détour critique, dont la prétention de vérité des contenus sémantiques transmis est susceptible de sortir grandie. Nous croyons ainsi que dans sa médiation du débat Gadamer/Habermas, où il essaie de comprendre l'un par l'autre, son herméneutique de l'*histoire à faire* se situe entre l'herméneutique des traditions de Gadamer et l'intérêt pour le maintien et l'expansion de l'intersubjectivité de la compréhension entre individus, par lequel Habermas caractérise l'herméneutique.⁸⁰

78 P. Ricoeur, "Herméneutique et critique des idéologies", *Du texte à l'action*, op. cit., p. 373.

79 Cf. P. Ricoeur, *Temps et récit 3*, op. cit., p. 409.

80 Dans une entrevue récente (cf. Charles E. Reagan, *Paul Ricoeur. His Life and his Work*, Chicago & London, Chicago University Press, 1996), Ricoeur explique que son herméneutique a une double dette envers Gadamer et Habermas, et il conclut en disant "It is in between these two interpretations of hermeneutics that I try to find my own place" (p. 103). C'est à cette déclaration que notre propos veut ici faire écho. Au sujet des changements dans l'interprétation habermassienne de l'herméneutique, voir notre étude "L'évolution de la critique de l'herméneutique chez Habermas", *Eidos*, XI, n°1&2 (1993), p. 55-75.

Au terme de notre analyse de l'unité des projets herméneutiques de Gadamer et de Ricoeur sur la question de la conscience historique, nous voudrions revenir sur une difficulté que nous avons effleurée et qui concerne l'acception ricoeurienne du *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*. Nous avons expliqué plus haut que Ricoeur lui donnait un sens plus passif que Gadamer en la traduisant par «conscience exposée à l'efficiencia de l'histoire». En insistant sur la *réception* de la tradition pour faire ressortir son corrélatif, l'être-affecté-par-le-passé, cette traduction suppose une certaine *extériorité* de la tradition transmise. Ce rapport d'extériorité de la conscience historique par rapport à la tradition transmise est particulièrement saillant dans la description de la tâche de l'historien que Ricoeur a tout récemment livrée. Il écrit:

[L]’historien en tant que sujet de la connaissance historique est un homme de son temps, dont il partage certaines attentes relatives au futur de son pays ou de l’humanité. En ce sens la temporalité de l’historien n’échappe pas à la constitution tripartite de toute conscience historique. *Mais ces anticipations ne font pas partie de l’objet historique. Elles sont autant que possible tenues à distance du champ d’investigation, et cette exclusion — jamais complète — fait partie de l’éthique professionnelle de l’historien.*⁸¹

Dans ce passage, Ricoeur ne nie pas le travail de l'histoire et la facticité de la compréhension historique chez l'historien. Mais en même temps, il semble nous dire que c'est ce qu'il faut combattre pour parvenir à la «connaissance historique»! Ainsi, quand il fait valoir que les anticipations de l'historien ne font pas partie de l'objet historique, c'est qu'il suppose bien une *extériorité* de la conscience historique par rapport à son objet. Dans le souhait que les anticipations de l'historien soient tenues autant que possible à distance du champ de recherche, on détecte un idéal scientifique d'objectivité qui n'est pas sans rappeler celui de l'oubli de soi de la conscience historique chez Dilthey.

⁸¹ P. Ricoeur, "La marque du passé", art. cité, p. 29 (nous soulignons).

Nous sommes donc d'avis que la traduction du *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein* par «conscience exposée à l'efficiencia de l'histoire» n'est pas fortuite et qu'elle reflète plutôt bien ce que nous appelons *la véhémence méthodologique* qui caractérise la conception de l'herméneutique chez Ricoeur. En effet, nous croyons que ses préoccupations méthodologiques expliqueraient son silence à propos de la signification dialogique de notre relation à la tradition, signification qui demeure pourtant implicite au *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*. Comme l'a souligné J. Grondin à propos de la traduction ricoeurienne, on peut concevoir qu' "une conscience qui est simplement «exposée» aux «effets» de l'histoire peut plus facilement faire place à la distanciation et à la critique"⁸², en un mot à la méthode, que si elle reconnaît qu'elle est prédéterminée par son dialogue avec la tradition. Parler du dialogue qui nous lie à la tradition semble constituer pour Ricoeur une réminiscence romantique suspecte, qui fait perdre de vue la nécessité d'adopter une distance critique à l'endroit de la prétention de vérité des contenus sémantiques transmis. *L'herméneutique de la conscience historique chez Ricoeur contraste donc avec celle de Gadamer, dans la mesure où elle tient à instaurer dans la compréhension de l'histoire la distance critique de la recherche historiographique qui seule permet d'accéder à la «connaissance historique».*⁸³ C'est ainsi une conception plus *méthodologique* de l'herméneutique que défend Ricoeur, qui semble rapprocher tout son projet de l'entreprise de Dilthey. Il est donc impérieux de confronter

⁸² J. Grondin, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, op. cit., p. 222.

⁸³ Dans *La critique et la conviction*, Ricoeur rappelle qu'il a pris ses distances avec la critique gadamérienne des démarches scientifiques, qui prétend les comprendre mieux qu'elles n'en seraient elles-mêmes capables. Il affirme que le comprendre et l'expliquer — le recours à des règles, à des méthodes, sont des projets d'intelligibilité intimement liés puisqu'ils sont tous deux constitutifs du processus de l'interprétation. (Cf. P. Ricoeur, *La critique et la conviction*, op. cit. p. 113-114).

les conceptions ricoeurienne et gadamérienne de l'herméneutique à partir de leur relation à Dilthey, déterminante chez les deux auteurs. Ce sera l'objet du prochain chapitre.

Chapitre 3 - Gadamer et Ricoeur face à l'héritage diltheyen de l'herméneutique

L'émergence du projet diltheyien d'une «critique de la raison historique» cherchant à fonder méthodologiquement les sciences humaines s'explique par l'échec que l'essor des sciences empiriques a fait subir au projet hégélien d'une construction rationnelle et totalisante de l'histoire. C'est dans l'*Introduction aux sciences humaines* (1883), l'oeuvre maîtresse de Dilthey dont le deuxième livre n'a jamais vu le jour, que se manifeste l'idée d'une critique de la raison historique.¹ Fille du néo-kantisme, la théorie des sciences humaines de Dilthey nourrit des ambitions transcendantales. Celles-ci sont d'ailleurs confirmées dans la préface de l'*Introduction*, où Dilthey espère ni plus ni moins que son travail devienne l'*organon* qui constituera la fondation philosophique des sciences humaines:

Je peux seulement souhaiter que le [présent] travail remplisse sa tâche d'unifier les connaissances historiques et systématiques essentielles dont ont besoin le juriste et le politicien, le théologien et l'historien comme fondation pour la réussite de leurs études dans leurs disciplines respectives.²

Comme Kant, Dilthey n'hésite pas à reconnaître que la véritable science est empirique. Alors que le premier a fondé les sciences de la nature en dégagant les conditions de possibilité de l'expérience, le second cherchera à fonder les sciences humaines en établissant les conditions de l'expérience historique. La plupart des commentateurs de Dilthey, dont Gadamer et Ricoeur, s'entendent pour distinguer deux

¹ Dans la dédicace de l'*Introduction* au Comte Yorck von Wartenburg, Dilthey rappelle l'une des conversations qu'il avait eue avec ce dernier, dans laquelle il lui révèle que ce livre émanait d'un plan d'une «critique de la raison historique» (Cf. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* (ci-après GS), Stuttgart, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957, vol. I, ix.)

² W. Dilthey, GS, I, xx: "Möchte das Werk auch nur einigermaßen seiner Aufgabe entsprechen können, den Inbegriff von geschichtlichen und systematischen Einsichten zu vereinigen, deren der Jurist und der Politiker, der Theologe und der geschichtliche Forscher als Grundlage für ein fruchtbares Studium ihrer Einzelwissenschaften bedürfen."

grandes périodes dans cette tâche à laquelle il s'est consacrée toute sa vie: la période «psychologique», qui s'amorce avec l'*Etude de l'histoire, des sciences humaines, sociales et politiques* (1875) et qui se poursuit jusqu'aux *Idées concernant une psychologie descriptive et analytique* (1894), et la période proprement «herméneutique», qui commence avec l'*Origine et le développement de l'herméneutique* (1900) et qui s'étend jusqu'à l'*Edification du monde historique dans les sciences de l'esprit* (1910).

C'est sans doute une certaine discontinuité qui existe entre ces deux périodes de l'oeuvre de Dilthey qui conduira Gadamer à repérer une tension dans son historicisme entre le souci scientifique de fondation des sciences humaines et sa découverte de l'historicité du comprendre.³ Par contre, si l'herméneutique de Gadamer procède à un congédiement en règle de l'entreprise épistémologique de Dilthey, les sources diltheyiennes de l'herméneutique de Ricoeur, bien qu'elles ne soient pas toujours explicites, sont bel et bien réelles. L'importance que son herméneutique méthodologique accorde au moment de l'analyse, de l'explication dans le processus d'interprétation, en un mot son insistance sur la nécessité d'un retour de l'ontologie à l'épistémologie pour les problèmes d'interprétation en sciences humaines, manifestent sa fidélité aux intentions objectivistes de Dilthey. Afin de mieux distinguer la critique gadamérienne de Dilthey par rapport à l'héritage

³ Les commentateurs qui ont défié la critique gadamérienne de Dilthey (R. Makreel, F. Rodl, T. Nenon, H. Inelchen, J. Owensby) se sont pour la plupart appliqués à en retracer les continuités thématiques susceptibles de conférer à ses écrits une certaine unité. Pour un compte rendu succinct des approches de Dilthey qui vont en ce sens, on consultera J. Owensby, *Dilthey and the Narrative of History*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1994, p. 15-19. De son côté, la thèse principale de Owensby, selon laquelle Dilthey défend une conception narrativiste du déroulement de la vie historique, nous apparaît quelque peu forcée parce qu'il cherche trop souvent à mettre en perspective le discours de Dilthey par rapport à celui de théoriciens narrativistes contemporains, comme D. Carr, W. B. Gallie, L. O. Mink, H. White (voir entre autres l'introduction, p. 3-9, et p. 30, 79, 80, 112.)

diltheyien de Ricoeur, nous les situerons à l'intérieur d'une analyse qui retrace dans ses grandes lignes les deux périodes de cet ambitieux projet épistémologique.

1.- Les problèmes de la justification du fondement psychologique des sciences humaines.

La psychologie au sens où l'entend Dilthey a une tâche systématique. Elle consiste à décrire et analyser les forces psychiques formant le moteur de l'histoire et de la société, forces qui sont d'abord présentes *in nucleo* dans l'expérience vécue (*Erlebnis*). La grande thèse du Dilthey de la période «psychologique» consiste à dire que "l'ensemble de la vie psychique (*Zusammenhang des Seelenlebens*) forme la base de la cognition".⁴ La vie est la source même de tout sens, mais une source dont les ramifications demeurent insondables. "La vie psychique a quelque chose d'incommensurable"⁵, écrit Dilthey. C'est pourquoi, comme le souligne Gadamer, la philosophie de la vie de Dilthey s'inscrit en faux contre l'intellectualisme hégélien et sa totalisation du sens dans la réalisation dialectique de l'esprit absolu.⁶ Mais nous verrons dans la deuxième section qu'il est loin d'être évident que Dilthey se soit affranchi de l'idéalisme allemand, et plus particulièrement de Hegel, dans sa période «herméneutique». En donnant un tour psychologique au fondement philosophique des sciences humaines, l'idée diltheyienne d'un complexe vital articulé (*Lebenszusammenhang*) cherche à mettre en évidence une conception de la connaissance qui n'est pas strictement représentationnelle,

⁴ W. Dilthey, *Le monde de l'esprit*, trad. M. Remy, Paris, Aubier, 1947, p. 157 (traduction modifiée).

⁵ *Ibid.*, p. 245.

⁶ Cf. H.-G. Gadamer, *VM*, p. 246.

métaphysique, comme celle de la tradition idéaliste, mais qui inclut la dimension volitive et émotionnelle de l'agent:

Pour le tout de l'être humain qui veut, ressent, et représente, la réalité extérieure est donnée simultanément et avec autant de certitude que son propre être. Ce qui est indépendant de nous, abstraction faite de ses caractéristiques spatiales, constitue ainsi une partie de la vie, et pas une simple représentation.⁷

L'expérience vécue forme donc le noyau dur des sciences humaines à laquelle la psychologie a d'emblée un accès privilégié. C'est fort de ce privilège que Dilthey entend justifier le fondement psychologique des sciences humaines: "L'avantage méthodologique de la psychologie tient à ce que l'ensemble de la vie psychique lui est donné de façon immédiate et vivante, en tant que réalité vécue".⁸ Dilthey a donc d'abord misé sur la psychologie pour distinguer une fois pour toutes les sciences humaines des sciences de la nature. Aussi, la psychologie qu'il défend s'en prend tout particulièrement à la psychologie «explicative» de son époque, notamment celle de l'*Analyse des phénomènes de l'esprit humain* de James Mill, mais aussi celle de positivistes comme Herbart, Spencer, Taine, qui cherchent à imiter l'idéal scientifique des sciences de la nature. "La façon de procéder de la psychologie explicative est née de l'extension abusive des concepts des sciences physiques et naturelles au domaine de la vie mentale et de l'histoire"⁹, affirme Dilthey. En effet, la psychologie explicative avance des hypothèses constructivistes au sujet de la vie mentale. Elle établit des relations nécessaires de causalité entre les sensations et les sentiments, prétend qu'ils forment les éléments premiers, un peu comme les atomes de la physique, dont

⁷ W. Dilthey, GS, I, xix: "/.../ in unserem ganzen wollend fühlend vorstellenden Wesen ist uns mit unserem Selbst zugleich und so sicher als dieses äußere Wirklichkeit (d. h. ein von uns unabhängiges andere, ganz abgesehen von seinen räumlichen Bestimmungen) gegeben; sonach als Leben, nicht als bloßes Vorstellen."

⁸ W. Dilthey, *Le monde de l'esprit*, op. cit., p. 157 (traduction modifiée).

⁹ W. Dilthey, *Le monde de l'esprit*, op. cit., p. 200.

dérive la conscience de soi. Dilthey s'élève contre cette démarche constructiviste en psychologie, et propose non pas de calquer la méthode des sciences de la nature mais d'adapter "notre recherche à la nature de ses objets ... en nous comportant ainsi envers notre science comme eux [les grands savants] envers la leur."¹⁰

Même si Dilthey combat l'idée de reprendre à la lettre la méthodologie des sciences naturelles dans les sciences humaines, il n'en demeure pas moins qu'en valorisant ainsi le comportement des scientifiques envers leur objet, à savoir la nature, il laisse déjà transparaître la fascination qu'exerçait sur lui l'objectivité des connaissances qui résultaient de leur méthode. Son ambition même de *fonder* les sciences humaines à partir de la psychologie, (dont l'histoire de la discipline nous confirme qu'elle a toujours aspiré, bien naïvement, au statut de science de la nature) et sa conviction qu'elle constitue "la base des sciences humaines comme la mathématique est celle des sciences naturelles"¹¹ témoignent d'une attitude qui est loin d'être étrangère au positivisme de son temps.

Par ailleurs, sa distinction entre les sciences de la nature et les sciences humaines, la fameuse thèse selon laquelle "nous expliquons la nature et nous comprenons la vie psychique (*Seelenleben*)"¹², ne signale pas une dichotomie aussi tranchée qu'il y paraît entre le règne de l'esprit (*Geist*) et celui de la nature. A l'époque de l'*Introduction* et des *Idées concernant une psychologie descriptive*, Dilthey s'emploie même à montrer une certaine complémentarité entre le comprendre et l'expliquer, entre la dimension psychologique et naturelle des «faits de

¹⁰ W. Dilthey, *Le monde de l'esprit*, op. cit., p. 149.

¹¹ W. Dilthey, *Le monde de l'esprit*, op. cit., p. 198.

¹² W. Dilthey, *Le monde de l'esprit*, op. cit., p. 150.

la conscience». La condition de possibilité sur laquelle Dilthey fait reposer cette complémentarité est «le principe de phénoménalité», qui forme le premier chapitre des esquisses du second volume de l'*Introduction*. Selon ce principe, qui préfigure, soulignons-le, la thèse de Husserl sur l'intentionnalité de la conscience comme conscience *de*, toute expérience vécue de la réalité est un fait de la conscience que celle-ci régit selon ses propres conditions, qu'il s'agisse de l'expérience *externe* d'un objet indépendant de moi ou de l'expérience *interne* d'un objet dépendant de moi (une pensée, une émotion).¹³

De par sa portée transcendantale, il nous apparaît légitime de croire que le «principe de phénoménalité» représente aux yeux de Dilthey le principe de la raison historique. Il vient miner le dualisme entre l'intériorité et l'extériorité qui relève de l'attitude naturelle, et montre que le problème métaphysique traditionnel qui en découle, celui de l'adéquation de nos représentations aux objets du monde extérieur, est un faux problème. Dans le contexte d'une fondation psychologique des sciences humaines, ce principe implique une certaine facticité de la vie historique, où interagissent la vie de l'âme et les lois de la nature dans la constitution des unités de vie psychophysiques (*Lebenseinheit*) qui forment les objets des sciences humaines. Comme le rappelle J. Owensby, "the subject matter of the human sciences is not merely the isolated mental life of human beings. It is psychophysical life-units, embodied practical agents immersed within a sociohistorical as well as natural environment."¹⁴

C'est dans le troisième chapitre de l'*Introduction* que Dilthey se penche sur l'interaction entre les sciences humaines et les sciences de

¹³ Cf. W. Dilthey, GS, XIX, p. 59-60.

¹⁴ J. Owensby, *Dilthey and the Narrative of History*, op. cit., p. 29.

la nature, interaction où se fait sentir tout l'ascendant qu'exercent des sciences comme la biologie ou la neurologie sur son projet d'une critique de la raison historique. Alors qu'il vient d'attribuer l'indépendance des sciences humaines par rapport aux sciences de la nature à l'incommensurabilité de l'expérience vécue du monde humain avec l'expérience de la nature par les sens¹⁵, Dilthey, qui n'en est pas à un retournement près, soutient maintenant que les unités de vie psycho-physiques dépendent de l'ensemble des chaînes causales (*Kausalzusammenhang*) de la nature qui affectent le système nerveux à travers les sens. En établissant ainsi une connexion entre le règne de la vie psychique et celui de la nature, Dilthey rajuste le tir du projet critique de l'*Introduction* en précisant qu'il s'agit "de fonder la *relative* indépendance des sciences humaines". D'où l'urgence pour Dilthey "de les situer dans le cadre de toutes les sciences et de *développer le système de dépendances* qui peut montrer comment les sciences humaines sont conditionnées par notre savoir de la nature et qu'elles constituent le membre le plus achevé d'une progression qui commence avec les mathématiques".¹⁶

Comment expliquer cette ambiguïté chez Dilthey? Pourquoi se sent-il autorisé à maintenir à la fois l'indépendance des sciences humaines par rapport aux sciences de la nature et une connexion entre elles? On pourrait faire la lumière sur ce chevauchement des sciences humaines et des sciences naturelles en invoquant le principe transcendantal de phénoménalité: le fait que l'on soit neurologiquement

¹⁵ Cf. W. Dilthey, GS, I, p. 9

¹⁶ W. Dilthey, GS, I, p. 17: "Wie diese Schrift die *relative* Selbständigkeit der Geisteswissenschaften zu begründen versuchen wird, so hat sie als die andere Seite der Stellung derselben im wissenschaftlichen Gesamtganzen *das System von Abhängigkeiten zu entwickeln*, vermöge dessen sie durch die Naturerkenntnis bedingt sind, und sonach in dem Aufbau, welcher in der mathematischen Grundlegung anhebt, das letzte und höchste Glied bilden." (Nous soulignons).

conditionné par le système des causes naturelles demeure un fait de conscience au même titre que la perception interne de nos sentiments, nos volitions ou même nos pensées.¹⁷ Mais cet argument transcendantal, si l'on peut dire, ne change rien au fait que la justification diltheyienne de l'indépendance *méthodologique* des sciences humaines par rapport aux sciences de la nature reste hautement problématique. En effet, ce qu'il faut finalement retenir du troisième chapitre de l'*Introduction*, c'est que Dilthey définit la scientificité des sciences humaines à partir de celle des sciences de la nature. Gadamer a donc tout à fait raison de dire que pour Dilthey, "leur objectivité doit aller de pair avec celle des sciences de la nature".¹⁸ C'est exactement ce que ce dernier cherche à faire valoir en soulignant les points d'ancrages entre ces deux domaines scientifiques.

On peut presque parler d'une «contamination» des sciences humaines par la méthode des sciences de la nature chez Dilthey, contamination dont on diagnostique d'ailleurs les symptômes dans sa psychologie descriptive. En effet, Dilthey estime qu'il existe certains «rapports entre la psychologie explicative et la psychologie descriptive». C'est d'ailleurs là le titre du cinquième chapitre des *Idées concernant une psychologie descriptive et analytique*. L'argument de Dilthey consiste à dire que la psychologie descriptive, qui part de la totalité de la vie psychique telle qu'elle se révèle dans l'expérience vécue, peut et doit avoir recours, même s'il demeure limité, à des constructions explicatives:

¹⁷ C'est l'argument de J. Owensby, qui fait implicitement référence au principe de phénoménalité pour justifier l'entrecroisement des sciences humaines et des sciences naturelles chez Dilthey : "there is no absolute distinction between human and natural scientific facts." (*Dilthey and the Narrative of History*, op. cit., p. 29.)

¹⁸ H.-G. Gadamer, *VM*, p. 260.

Une psychologie qui suit une méthode descriptive et analytique et qui n'utilise des constructions explicatives qu'en second lieu, en ayant conscience de leurs limites et en évitant que ces hypothèses servent à leur tour de base à d'autres explications hypothétiques, est donc à la fois nécessaire et possible. ¹⁹

Si l'on va au bout du raisonnement diltheyien, on peut donc supposer que la psychologie ne saurait mener à bien sa tâche de compréhension descriptive et analytique si elle fait abstraction des explications neuro-biologiques qui, ultimement, laissent entendre que le règne de la nature détermine la vie psychique. Certes, on l'a vu, Dilthey nous met bien en garde contre la tentation de réduire la totalité de la vie psychique à des données empiriques faisant l'objet de méthodes expérimentales, parce qu'elle revêt également une dimension historique et sociale. Mais n'affirme-t-il pas en même temps que "les connaissances des sciences de la nature se mélangent à celles des sciences humaines"?²⁰

Au terme de cette analyse, on constate que le fondement psychologique des sciences humaines n'est pas une thèse qui justifie de façon satisfaisante leur indépendance face aux sciences de la nature parce que Dilthey l'élabore à partir des présuppositions scientistes de son temps. Autrement dit, le premier Dilthey semble incapable de dégager un concept de scientificité propre aux sciences humaines sans les cheviller plus ou moins explicitement à l'objectivité de la méthode des sciences naturelles. A la lumière de l'interaction que Dilthey établit entre le règne de la nature et celui de l'esprit, l'opposition entre le *Verstehen* et l'*Erklären* n'est plus aussi radicale qu'elle y paraît.

¹⁹ W. Dilthey, *Le monde de l'esprit*, op. cit., p. 198.

²⁰ W. Dilthey, GS, I, p. 18: "Erkenntnisse der Naturwissenschaften vermischen sich mit denen der Geisteswissenschaften."

2.- L'herméneutique de Dilthey: l'universalité du modèle philologique en débat.

Selon la thèse de R. A. Makkreel, la période «herméneutique» de Dilthey ne représenterait pas tant un tournant dans son projet de fondation des sciences humaines, mais une maturation de sa psychologie descriptive.²¹ D'ailleurs, on trouve déjà les grands traits de ce que sera l'objet de cette herméneutique dans les *Idées concernant une psychologie descriptive et analytique* (1894). Comme si Dilthey pressentait l'insuffisance de la description et de l'analyse de l'expérience vécue immédiate, il y souligne l'avantage d'utiliser des «produits objectifs» de la vie psychique pour y accéder et mieux la saisir: "Aussi est-ce un avantage inappréciable que d'avoir affaire à des formations aussi stables et bien dessinées [la langue, le mythe, la littérature et l'art], auxquelles l'observation et l'analyse peuvent toujours se reporter."²² Dans une étude de la même époque où commence déjà le dernier Dilthey, *Contribution à l'étude de l'individualité* (1895-1896), il fait explicitement allusion à l'herméneutique comme à la méthode des sciences humaines "qui repose sur le transfert du propre moi dans quelque chose d'extérieur et sur la transformation corrélative qu'il subit dans le processus de compréhension".²³ Cette acception romantique de l'herméneutique, qu'il retient de Schleiermacher, pénètre, comme nous le verrons, toute sa conception de la conscience historique.

Il apparaît donc légitime de rattacher *L'édification* et l'herméneutique en général au grand projet d'une critique de la raison

²¹ Cf. R. A. Makkreel, *Dilthey, Philosopher of the Human Studies*, Princeton, Princeton University Press, 1975, p. 273.

²² W. Dilthey, *Le monde de l'esprit*, op. cit., p. 205.

²³ W. Dilthey, *Le monde de l'esprit*, op. cit., p. 267.

historique, que Dilthey avait amorcée avec l'*Introduction*. Même s'il considère que la psychologie n'est plus désignée pour assurer à elle seule le fondement des sciences humaines, parce qu'elle ne tient pas suffisamment compte du contexte socio-historique qui détermine l'expérience vécue, il n'en demeure pas moins que "l'édification [des sciences humaines] part de l'expérience vécue."²⁴ Il nous faut d'une certaine façon envisager l'oeuvre de 1910 comme une évolution vers l'acquisition d'une connaissance objective de l'expérience vécue (*Erlebnis*), laquelle constitue ni plus ni moins un concept charnière entre la période «psychologique» et «herméneutique» du projet épistémologique de Dilthey.²⁵

Comment expliquer le passage de la psychologie à l'herméneutique chez Dilthey? Une partie de la réponse, comme nous venons de le mentionner, consiste à dire que la psychologie serait trop restreinte à la sphère de l'immédiateté du vécu présent. C'est donc tout le caractère historique des sciences humaines, le fait que la compréhension de l'expérience vécue exige "de pénétrer toujours plus profondément dans la réalité historique",²⁶ qui échapperait à la compétence de la psychologie. Mais le recours de Dilthey à l'herméneutique doit aussi être évalué à partir des exigences de son projet critique, qui consistait finalement à justifier l'indépendance des sciences humaines par rapport aux sciences de la nature. Selon nous, Dilthey en serait venu à considérer que l'indépendance méthodologique

²⁴ W. Dilthey, *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit* (1910), trad. S. Mesure, Paris, Cerf, 1988, p. 72

²⁵ Cf. J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, op. cit., p. 121. En vertu du rôle que continue à jouer l'expérience vécue chez le second Dilthey, nous ne croyons pas, comme l'avance Sylvie Mesure, que la théorie diltheyienne de la compréhension soit «profondément renouvelée» par *L'édification* (Cf. W. Dilthey, «Présentation» de Sylvie Mesure dans *L'édification*, op. cit., p. 23).

²⁶ W. Dilthey, *L'édification du monde historique*, op. cit., p. 72.

des sciences humaines par rapport aux sciences de la nature était sérieusement compromise, puisqu'une épistémologie des sciences humaines basée uniquement sur la psychologie demeure incapable, comme on l'a vu, de faire l'économie de l'explication par le système causal de la nature. La période herméneutique marque ainsi la proposition d'un concept d'objectivité en sciences humaines qui est moins dicté par la méthode expérimentale des sciences de la nature, car il se définit comme fixation artistique ou scripturale de la vie psychique. Or, ces fixations dans lesquelles la vie s'«objective» sont aux yeux de Dilthey le fruit de l'histoire: "des états de conscience... s'objectivent dans des institutions, des Etats, des Eglises, des établissements scientifiques: c'est précisément dans ces ensembles (*Zusammenhang*) que se déploie l'histoire."²⁷

Cet intérêt pour les objectivations et les ensembles de vie va de pair avec une radicalisation du caractère historique des sciences humaines. L'objectivation de la vie dans ces disciplines est intimement liée à leur historicité: "C'est seulement par l'idée d'objectivation de la vie que nous obtenons une vision de l'essence de ce qui est historique. Tout ici procède d'une activité spirituelle et porte donc le caractère de l'historicité."²⁸ Pour Dilthey, l'objet des sciences humaines demeure toujours l'intériorité de l'expérience vécue, mais il soutient maintenant que le sens de cette dernière n'est accessible que par voie de reconstruction. Ainsi, l'opération de compréhension qui y est à l'oeuvre repose non plus sur la perception interne et *immédiate* de la vie psychique, mais sur l'interprétation de sa *médiation* historique, de son objectivation dans des signes extérieurs, des expressions. Nous verrons

²⁷ W. Dilthey, *L'édification du monde historique*, op. cit., p. 31.

²⁸ W. Dilthey, *L'édification du monde historique*, op. cit., p. 101.

un peu plus loin le rôle central que revêt pour l'herméneutique de Ricoeur cette idée diltheyienne d'une compréhension médiatisée, passant par le détour de l'objectivation.

Pour notre propos, il est important de signaler que la conception des sciences humaines du dernier Dilthey fait appel à «un usage de la langue» et plus particulièrement aux ressources de l'écriture parce qu'elle met l'accent sur la compréhension comme processus reconstituteur d'une intériorité à partir de ses signes extérieurs: "C'est seulement dans le langage que l'intimité de l'homme trouve son expression complète, exhaustive et objectivement intelligible. Aussi l'art de comprendre gravite-t-il autour de l'*interprétation des témoignages humains conservés par l'écriture*."²⁹ C'est ainsi qu'on assiste à une universalisation de la méthode philologique sur laquelle tablera Dilthey pour asseoir la scientificité des sciences humaines, universalisation dont nous analyserons la mise en question par Gadamer.

Même si Dilthey parle d'un «triomphe suprême de l'herméneutique»³⁰ pour cerner le fondement des sciences humaines, il faut rappeler qu'il n'a pas pour autant évacué le rôle qu'occupe à cet égard la psychologie. En effet, dans *L'édification*, Dilthey rappelle que le monde historique de l'esprit est accessible "par deux voies, par l'expérience vécue des situations personnelles et par la compréhension de la dimension spirituelle objectivée dans le monde extérieur."³¹ Et un peu plus loin, il est encore fait allusion à l'importance implicite de la psychologie quand Dilthey écrit que "à côté de l'expérience vécue, l'intuition de l'objectivité de la vie, de son aliénation dans des

²⁹ W. Dilthey, "Origine et développement de l'herméneutique" (1900), *Le monde de l'esprit*, op. cit., p. 321 (souligné par Dilthey).

³⁰ *Ibid.*, p. 337.

³¹ W. Dilthey, *L'édification du monde historique*, op. cit., p. 73.

ensembles structurels variés devient le fondement des sciences humaines".³² Chez Dilthey, donc, le savoir historique demeure ni plus ni moins qu'un savoir de la vie par la vie, qui prend naissance chez un individu: "tel est le sens que l'histoire possède toujours et partout, qui repose sur la structure de l'existence individuelle et qui se manifeste dans la structure des ensembles interactifs complexes sous la forme de l'objectivation de la vie."³³ C'est pourquoi l'autobiographie et la biographie auront un statut paradigmatique pour le propos de Dilthey: ils rendent à la fois justice aux fondements psychologique et herméneutique des sciences humaines. Dans ce type d'oeuvre, Dilthey avance que "les problèmes les plus immédiats de l'appréhension et de la présentation de l'ensemble historique sont ... déjà à moitié résolus par la vie elle-même" puisque "les unités (*Zusammenhänge*) sont forgées à travers la manière dont les expériences vécues sont conçues, sur un mode tel que présent et passé sont réunis par une signification commune".³⁴

Selon la thèse de Gadamer, l'importance que Dilthey accorde à la compréhension autobiographique constitue la preuve qu'il demeure incapable d'affranchir l'herméneutique de toute composante psychologique.³⁵ Son herméneutique demeure donc prisonnière des problèmes épistémologiques liés au conditionnement de la psychologie par la nature, problèmes que nous avons analysés dans la première section de ce chapitre. En effet, dans *L'édification*, Dilthey continue de soutenir que la nature conditionne les sciences humaines: "La nature n'est pas seulement la scène de l'histoire; les processus physiques, les

32 W. Dilthey, *L'édification du monde historique*, op. cit., p. 100 (nous soulignons).

33 W. Dilthey, *L'édification du monde historique*, op. cit., p. 123.

34 W. Dilthey, *L'édification du monde historique*, op. cit., p. 24.

35 Cf. H.- G. Gadamer, *Vérité et méthode*, op. cit., p. 244.

nécessités inscrites en eux et les effets qui en procèdent, forment le soubassement de toutes les relations présentes dans le monde historique."³⁶ Ce texte évoque l'idée que l'interprète doit toujours garder un oeil sur les chaînes causales de la nature et qu'à la limite, il demeure nécessaire de remonter jusqu'aux sources biologiques et neurologiques d'une oeuvre pour la comprendre. Séduit par le succès des sciences de la nature, Dilthey aurait perdu de vue l'historicité de l'expérience en sciences humaines, sur laquelle il avait pourtant mis le doigt en affirmant que "la première condition de possibilité de la science historique est que je sois moi-même un être historique, celui qui explore l'histoire étant le même que celui qui la fait."³⁷

Dilthey est parfaitement conscient que notre compréhension des figures objectives des sciences humaines est déterminée par l'historicité de notre être, par notre finitude. Celle-ci, estime-t-il, aurait échappé à Hegel, qui développe une philosophie de l'histoire pensée comme réalisation de l'absolu. "Le factuel, l'historique", argumente Dilthey, "ne peut jamais devenir «métaphysique», l'abîme entre lui et les idées ne peut être comblé par une fiction conceptuelle, l'inconditionné ne peut se dissoudre dans le flux de l'histoire comme s'il en était, exprimé conceptuellement, l'ensemble idéal."³⁸ La fiction conceptuelle de Hegel que dénonce Dilthey est sa catégorie d'Esprit objectif, ou

³⁶ W. Dilthey, *L'édification du monde historique*, op. cit., p. 73.

³⁷ W. Dilthey, GS, VII, p. 278 [cité par Gadamer dans *Vérité et méthode*, p. 242]. Juste après avoir cité Dilthey, Gadamer pose la question «Mais qui fait au juste l'histoire?», question qui illustre bien tous les soupçons qu'il fait peser sur cette esthétisation de l'histoire. Dans cette petite question se fait entendre tout le motif de sa réflexion sur la conscience du travail de l'histoire, qui veut faire plus particulièrement valoir l'idée que la conscience que nous en avons est d'abord et avant tout le produit même de l'histoire: c'est nous qui sommes *faits* par l'histoire. L'historicité de notre être, pour Gadamer, ne revient pas tant à notre capacité artistique de «faire» l'histoire, elle réside bien plutôt dans notre condition ontologique d'appartenance à l'histoire: "En vérité ce n'est pas l'histoire qui nous appartient, c'est nous qui lui appartenons" (*Vérité et méthode*, p. 298).

³⁸ W. Dilthey, *L'édification du monde historique*, op. cit., p. 63

plutôt son acception de l'Esprit objectif, qu'il considère exsangue de toute vie. Ce serait donc un motif de la philosophie de la vie (*Lebensphilosophie*) qui anime la critique diltheyienne de la spéculation métaphysique de Hegel en histoire. Il y a en cela une nouvelle preuve confirmant que dans sa période «herméneutique», Dilthey ne s'est jamais tout à fait affranchi du psychologisme qui caractérisait ses premiers travaux; l'herméneutique en est même la «maturation», pour reprendre à nouveau le terme de Makreel.

A y regarder de plus près, cependant, on constate que le concept diltheyien d'«objectivation» dans *L'édification* demeure très près de celui défendu par Hegel dans *Les principes de la philosophie du droit*. C'est envers le caractère spéculatif et rationnel de l'esprit que la philosophie de la vie de Dilthey exprime ses réserves. Au nom de la conscience historique, qui "conçoit tous les phénomènes du monde de l'esprit comme des produits de l'évolution historique"³⁹, Dilthey élargit le concept hégélien d'Esprit objectif à la sphère de l'art, à la philosophie et à la religion. Au cours de l'histoire, la vie psychique s'objective dans toutes les sphères des sciences humaines et c'est à la conscience historique que revient la tâche de conquérir l'ensemble de ces sphères.

Mais comment la conscience historique peut-elle revivre la totalité des figures objectives du monde historique tout en restant elle-même conditionnée par l'histoire? C'est ici, selon la thèse bien connue de Gadamer, que le propos de Dilthey devient aporétique: la conscience historique ne fait que reprendre à nouveaux frais le caractère spéculatif de la philosophie hégélienne de l'histoire qu'elle dénonce.⁴⁰ Comme nous l'avons dit plus haut, le projet épistémologique de Dilthey

³⁹ W. Dilthey, *L'édification du monde historique*, op. cit., p. 60.
⁴⁰ Cf. H.-G. Gadamer, *VM*, p. 249-251.

reconnaît l'historicité des sciences humaines, mais sans en tirer les conclusions ontologiques qui s'imposent pour la conscience historique. Car selon lui, la finitude représente tout juste un obstacle de la subjectivité au progrès de la connaissance objective en sciences humaines. Dilthey a la conviction que la finitude est progressivement surmontée par la conscience historique, au fur et à mesure qu'elle embrasse la totalité des objectivations de l'évolution historique de la vie.

Qu'est-ce qui permettra à la conscience historique de dépasser le relativisme qui est le fait de sa finitude, de s'oublier elle-même, donc, et de conquérir la totalité du sens du monde historique? La réponse viendra de l'herméneutique romantique. Son modèle philologique de la compréhension, selon lequel le sens exige toujours d'être déchiffré comme un texte, constitue la clef devant permettre aux sciences humaines d'accéder à une certitude scientifique de type presque cartésien. Tout le projet épistémologique de Dilthey, fait valoir Gadamer, est imprégné de la foi cartésienne en la certitude de la méthode. C'est ainsi que la méthode de l'herméneutique romantique viendra brider la finitude, qui correspond chez Dilthey à une certaine incertitude, une certaine impondérabilité de la compréhension du sens au niveau de l'expérience vécue. Comme le souligne Gadamer, son rôle consiste à "harmoniser le mode de connaissance des sciences de l'esprit avec les critères méthodiques des sciences de la nature."⁴¹

L'ambition de Dilthey est d'étendre à l'ensemble des sciences humaines le succès que l'herméneutique romantique de Schleiermacher a eu dans l'interprétation des textes sacrés. Afin que la conscience historique puisse, elle aussi, satisfaire l'idéal scientifique et positiviste

⁴¹ H.- G. Gadamer, VM, p. 260.

de progrès dans sa conquête de la totalité du monde historique, Dilthey universalise le modèle philologique de la compréhension. Cette universalisation devient garante de l'objectivité des sciences humaines, qui n'ont dès lors plus rien à envier aux sciences de la nature. Dilthey en vient ainsi à concevoir l'histoire elle-même comme un texte, et y applique l'ancien principe herméneutique du tout et des parties: "La compréhension d'une partie du cours de l'histoire n'atteint sa perfection que grâce à la relation de la partie au tout, et la vision historico-universelle de la totalité présuppose la compréhension des parties qui y sont réunies"⁴². Le texte de l'histoire est donc déchiffrable par une lecture qui tient compte du conditionnement mutuel entre ses parties, c'est-à-dire les expériences vécues, et l'ensemble des figures objectivées, à savoir les oeuvres et les institutions, qui la composent. En adoptant la méthode de l'herméneutique romantique, la conscience historique se transfère dans la tradition qui lui fait face et en reconstruit la totalité de sens. Forte de cette maîtrise philologique du texte de l'histoire, la conscience historique devient pour Dilthey le point d'Archimède qui libère l'interprète de sa finitude et le fait accéder à l'objectivité dans les sciences humaines.

* * *

Après avoir repris, pour l'essentiel, la critique gadamérienne de Dilthey, il nous faut maintenant montrer que l'universalité du modèle philologique et l'idée d'une textualité de l'histoire qui lui est implicite font l'objet d'un débat latent chez Gadamer et Ricoeur, même si cela n'a été que très peu remarqué. Dans son *Cours d'herméneutique* 71-72, Ricoeur proposait en effet une analyse de l'herméneutique de Dilthey

⁴² W. Dilthey, *L'édification du monde historique*, op. cit., p. 105

qui, contrairement à VM, cherchait à rendre davantage justice au projet épistémologique diltheyien. On a vu que Gadamer rejetait l'idée d'un fondement psychologique des sciences humaines, parce qu'elle faisait abstraction de l'historicité de la compréhension et demeurerait incapable de rendre compte de la compréhension par l'interprète de contextes historiques qu'il n'a pas vécus. Ricoeur semble minimiser ce problème du fondement psychologique de l'herméneutique en valorisant plutôt la quête d'objectivité qui a toujours animé Dilthey, et qui atteint sa pleine maturité dans *L'édification*. En fait, la thèse de Dilthey concernant l'objectivation de la vie psychique en ensembles culturels et institutionnels rencontre en tous points le problème de l'interprétation des textes qui intéresse Ricoeur à l'époque: "Ce qui préoccupe Dilthey, c'est exactement ce qui nous préoccupe aujourd'hui avec le problème du texte et de la structure du texte, en tant que réalité indépendante du lecteur et de l'auteur".⁴³ A ses yeux, la détermination diltheyienne du problème herméneutique comme interprétation des expressions de la vie fixées dans l'écriture aurait ouvert la voie à une réflexion fructueuse sur la possibilité d'une connaissance objective en sciences humaines. L'influence de Dilthey est si prégnante sur l'herméneutique de Ricoeur dans les années 70, que tout le commentaire consacré à son herméneutique dans le *Cours d'herméneutique 71-72* nous apparaît à toutes fins utiles comme la propédeutique à sa propre thèse sur la triple autonomie du texte, développée dans *Du texte à l'action*.⁴⁴ La thèse que nous défendrons sera que la notion diltheyienne de «structure», d'«ensemble cohérent» (*Zusammenhang*), dont la fixation par l'écriture

⁴³ P. Ricoeur, *Cours sur l'herméneutique (1971-1972)*, op. cit., p. 91-92.

⁴⁴ Voir entre autres "Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre (1970), p. 137-182 et "Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte" (1971), p. 183-211. Au sujet de la triple autonomie du texte, voir supra chapitre 1, p. 32ss.

et le texte représente la forme la plus achevée, traverse de part en part la conception ricoeurienne de l'herméneutique. C'est ce que nous nous appliquerons à démontrer à travers l'analyse du rôle qu'il attribue au structuralisme dans le processus interprétatif.

Dans son *Cours d'herméneutique* 71-72, Ricoeur reconnaît en partie le bien-fondé de la mise à jour par Gadamer des apories du projet épistémologique de Dilthey. En effet, il s'accorde avec Gadamer pour dire que l'herméneutique diltheyienne est incapable de se départir de ses prémisses psychologiques, qui viennent la vicier dans son fond en mettant l'accent non pas sur le sens mais plutôt sur le vécu.⁴⁵ Cependant, Ricoeur tient à prendre ses distances par rapport à la critique gadamérienne de la compréhension philologique de l'histoire. Nous citons un passage un peu long du *Cours* de Ricoeur, afin de bien évoquer l'abîme entre sa conception de la conscience historique chez Dilthey et celle de VM.

C'est toujours en interprétant des significations et jamais en construisant spéculativement le concept que Dilthey atteint ce qu'il appelle structure, c'est-à-dire des unités de sens édifiées à partir de leur propre centre. Jamais de survol, mais toujours une interprétation latérale, d'être historique à être historique, à la faveur du double pouvoir de l'événement, de se dépasser dans un sens et de l'interprète, de se transporter dans une autre existence que la sienne. Dilthey a aperçu ici un mode de dépassement sans survol, sans savoir absolu, qui est proprement l'interprétation. Ainsi, l'historicisme est vaincu par lui-même, sans coïncidence triomphante de l'esprit et de l'être, mais par réflexion de l'historique sur lui-même.⁴⁶

Tout indique ici que c'est l'universalité du modèle philologique et la compréhension de l'histoire comme texte que cette méthode appelle, qui se trouvent au cœur du litige avec Gadamer. Contrairement à ce que laisse entendre ce dernier, Ricoeur ne considère pas que par son

⁴⁵ Cf. Cf. P. Ricoeur, *Cours sur l'herméneutique* (1971-1972), op. cit., p. 95.

⁴⁶ P. Ricoeur, *Cours sur l'herméneutique* (1971-1972), op. cit., p. 97. Cet argument sera repris sous une forme légèrement modifiée dans *Du texte à l'action*, p. 87.

recours à la méthode philologique, la conscience historique devienne une sorte d'ersatz du savoir absolu de Hegel. En quoi l'universalisation de la méthode philologique sert-elle les objectifs de la conscience historique? En ceci que "la philologie n'est rien d'autre que l'ensemble cohérent (*Zusammenhang*) des activités qui permettent de comprendre les choses historiques."⁴⁷ C'est pour cette raison que Ricoeur la considère comme un «mode de dépassement sans survol»: elle adapte la conscience historique à son objet et permet de reconstruire le sens des connexions de la vie (*Zusammenhänge des Lebens*) qui se sont objectivées. La conscience historique qui est allée à l'école de la philologie a donc entre les mains une méthode universelle pour aborder le monde historique. Et cela ne signifie pas pour autant qu'elle outre passe sa finitude, comme le croit Gadamer. Aux yeux de Ricoeur, la méthode philologique que revendique Dilthey pour la conscience historique semble plutôt représenter l'aiguillon critique qui vient neutraliser le subjectivisme de l'herméneutique romantique: "le rôle essentiel [de l'herméneutique est d'] établir théoriquement, contre l'intrusion constante de l'arbitraire romantique et du subjectivisme sceptique dans le domaine de l'histoire, la validité universelle de l'interprétation, base de toute certitude historique."⁴⁸ C'est toute la valeur critique et analytique implicite à la méthode philologique de Dilthey qui séduit Ricoeur.

Ainsi, on trouve bien chez Dilthey les sources de la réflexion herméneutique de Ricoeur qui, comme on l'a vu au premier chapitre,

⁴⁷ W. Dilthey, "Origine et développement de l'herméneutique" (1900), *Le monde de l'esprit*, op. cit., p. 338.

⁴⁸ W. Dilthey, "Origine et développement de l'herméneutique", *Le monde de l'esprit*, op. cit., p. 332-333.

veut combattre les «valeurs dialogales»⁴⁹ de la tradition romantique, auxquelles Gadamer est, pour sa part, resté plus fidèle. Animé par le même souci d'objectivité que Dilthey, Ricoeur demeure convaincu que ce sont les ressources analytiques et critiques de la méthode qui rendent possible l'accomplissement herméneutique du *Verstehen*. Or, ce sont exactement les signes de cet accomplissement qu'il lit dans la notion diltheyienne d'objectivation, dans la fixation par l'écriture et le texte. Il estime d'ailleurs que Gadamer a tort d'y voir les signes d'un cartésianisme qui ne rendrait pas justice à l'historicité de l'expérience en sciences humaines:

Loin de croire que la compréhension de l'histoire comme texte masque la différence entre expérience historique et science positive et qu'elle suggère une fausse réconciliation entre sciences humaines et sciences naturelles, je pense que l'élévation de la vie au texte est la condition de possibilité de la compréhension comme interprétation, de *Verstehen* comme *Auslegen*.⁵⁰

Selon Ricoeur, l'idée d'une textualité de l'histoire ne vient pas ruiner la compréhension gadamérienne de la recherche du passé comme expérience historique, elle donne corps à cette expérience, elle en articule le sens. La méthode philologique ne dénature pas la signification ontologique de la recherche historique, elle l'oriente et est susceptible d'apporter un éclairage analytique permettant de déceler et de mieux articuler les questions qui, du passé, continuent à solliciter notre présent. C'est ce que veut dire Ricoeur quand il écrit que comprendre l'histoire comme texte, "ce n'est pas majorer le texte aux dépens de l'expérience historique, c'est saisir cette expérience historique comme sens."⁵¹

49 L'expression est de Ricoeur dans "Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre (1970), *Du texte à l'action*, op. cit., p. 144.

50 P. Ricoeur, *Cours sur l'herméneutique (1971-1972)*, op. cit., p. 98

51 *Ibid.*

Contrairement à Gadamer, Ricoeur croit qu'avec le principe de fixation par l'écriture, l'herméneutique de Dilthey s'était engagée sur la voie qui lui permettrait de résoudre le psychologisme où elle s'était embourbée. Si Gadamer accuse tout le projet de Dilthey de sombrer dans l'aporicité, c'est qu'il considère que la «vérité» en sciences humaines ne peut se comprendre qu'à partir d'une explicitation de notre appartenance historique à la tradition, et que le recours à la «méthode» dans ces disciplines reste une fascination scientiste susceptible de déformer ce lien vivant. Cependant, un héritage silencieux de Dilthey perce tout de même chez Gadamer, héritage que relève d'ailleurs Ricoeur quand il écrit que ce dernier "prend au sérieux la question de Dilthey" dans *VM*.⁵² Quelle est donc la préoccupation de Dilthey qui motive également l'entreprise de Gadamer? A notre avis, il s'agit de la distinction que le premier Dilthey avait prétendu établir entre l'*Erklären* et le *Verstehen*, quand il écrivait "nous expliquons la nature, nous comprenons la vie psychique".⁵³ Il semble bien que Gadamer reprenne cette distinction dans *VM* lorsqu'il met l'accent sur l'historicité de la compréhension à l'oeuvre en sciences humaines,

52 P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, op. cit., p. 97.

53 Dans un article intitulé "Hermeneutical Truth and the Structure of Human Experience: Gadamer's Critique of Dilthey", *Dilthey-Jahrbuch*, Band 8, 1992-93, p. 75- 92, T. Nenon met en question la critique gadamérienne de l'intentionnalisme de Dilthey. A son avis, le sens défini comme *Zusammenhang* "unites all the elements of a work of art just as it unites and forms all the elements of a particular human life" (p. 81.) Il en conclut alors que Dilthey ne réduit pas la compréhension à la découverte de la *mens auctoris*. Mais Nenon semble ne pas saisir le sens de la conscience du travail de l'histoire quand il rapproche Gadamer de Dilthey en disant que "In Gadamer's own works, the consciousness of the pervasive force of institutions and historical epochs does not lead him away from an analysis of individuals and their works, but rather back to them as the loci where these forms became apparent" (p. 83). La critique que Gadamer adresse à Collingwood et Hegel montre pourtant que l'horizon de sens des textes et des événements marquants continue à se déterminer, en vertu de l'efficacité de l'histoire, et n'est donc pas réductible aux plans des agents historiques ou à l'intentionnalité de l'auteur (cf. *Vérité et méthode*, p. 394ss).

suivant ainsi la radicalisation de la dichotomie *Erklären/Verstehen* pratiquée par Heidegger

Nous avons constaté que Ricoeur, pour sa part, est plus près du *second* Dilthey. Aussi, il se montre moins sensible que Gadamer à la distinction entre sciences humaines et sciences de la nature. A propos de cette distinction diltheyienne, Ricoeur affirme:

We are no longer sure about this deep gap between the so-called science of the spirit and science of nature. The notion of fact in the natural sciences is strongly put in doubt and criticized. There is also interpretation in the field of the natural sciences. On the other hand, there are also explanatory moments within the science of the spirit which will not allow us to put a strong distinction between nature and spirit.⁵⁴

Mais n'est-il pas aussi question d'une interaction entre la nature et l'esprit chez Dilthey? Certes, mais il est surtout préoccupé par l'idée d'une nature qui agit de façon causale sur l'esprit, et sa conception de l'interaction met l'accent sur le fait que notre connaissance de l'esprit est conditionnée par notre savoir de la nature. Fils de l'*Aufklärung* et sous l'emprise de l'esprit positiviste de son temps, Dilthey définit la scientificité des sciences humaines à partir de celle des sciences de la nature et il ne peut absolument pas envisager que le contraire soit possible.

Même s'il a été profondément marqué par son empreinte, on voit que Ricoeur affiche une attitude quelque peu ambivalente à l'endroit de l'héritage diltheyien de l'herméneutique. D'ailleurs, nous verrons qu'il entretient un peu la même relation avec le structuralisme. D'une part, nous avons vu que Ricoeur prenait ses distances avec le romantisme de Dilthey quand, comme Schleiermacher, il liait "le sort de l'herméneutique à la notion purement psychologique de transfert dans

⁵⁴ Cf. C. E. Reagan, *Paul Ricoeur. His Life and His Work*, op. cit., p. 102.

une vie psychique étrangère".⁵⁵ D'autre part, il décèlait dans le *corpus* diltheyien une notion d'objectivité, de fixation par l'écriture, et une démarche méthodologique, le modèle philologique, qui viennent remédier au subjectivisme psychologique en mettant l'accent non plus sur la vie de l'auteur, mais sur la vie propre des oeuvres écrites, qui est «une vie de sens». ⁵⁶

Contrairement à ce qu'avance Gadamer dans *VM*, ce souci de la méthode dans l'oeuvre de Dilthey n'est pas aux yeux de Ricoeur condamnable en soi. Qu'est-ce qui lui apparaît légitime dans l'infléchissement méthodologique que Dilthey donne à l'herméneutique? C'est l'idée que la compréhension consiste à reproduire (*nachbilden*) le processus d'extériorisation du sens dont on lit déjà les signes chez le premier Dilthey dans son concept de *Zusammenhang*, et qui trouve sa forme la plus achevée dans la fixation par écrit (*schriftlich fixiert*). On a ainsi toutes les raisons de croire que l'oeuvre de Dilthey, plus particulièrement *L'édification*, a très certainement été déterminante pour la conception de la tâche interprétative que Ricoeur assigne à l'herméneutique. Cette tâche, comme on l'a vu au premier chapitre, s'exerce avant tout sur la base d'un soupçon à l'endroit de l'immédiateté de la conscience. Bien que cet aspect négatif de l'herméneutique caractérise essentiellement les recherches ricoeuriennes des années soixante sur le sens des symboles, il constitue néanmoins le premier trait de l'herméneutique, selon Ricoeur, et conserve toute sa pertinence pour sa conception de l'herméneutique en général. En effet, dans un entretien récent, il affirme:

⁵⁵ P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, op. cit., p. 87.

⁵⁶ P. Ricoeur, *Cours sur l'herméneutique (1971-1972)*, op. cit., p. 98.

In negative terms, hermeneutics is a kind of mourning of the immediate, and the recognition that we have only an indirect relationship to what is. /.../ the first application of the term «hermeneutics» is that we have to give up the project of intuitionist philosophy either in the tradition of Platonism, Neo-Platonism, or its modern equivalents.⁵⁷

La grande thèse de l'herméneutique de Ricoeur consiste à dire que notre compréhension de l'être est toujours une compréhension *médiatisée*. Le deuxième trait de l'herméneutique, poursuit-il dans le même entretien, est le pendant positif du deuil d'une saisie immédiate de l'être. Il consiste à intégrer, à s'approprier une relation qui s'est médiatisée à travers différents systèmes de signes, qu'ils soient linguistiques ou institutionnels. Ricoeur évoque ici les systèmes de *La philosophie des formes symboliques* de Cassirer pour illustrer son propos, et on pourrait préciser que ces systèmes renvoient au moment diltheyien de l'objectivation de la vie psychique. Il désigne donc le troisième trait de l'herméneutique comme une tâche explicative dont l'enjeu est ontologique, puisqu'elle consiste en la reconstruction de ces médiations symboliques qui nous relient indirectement à la réalité.⁵⁸

3.- *Le question du structuralisme dans l'interprétation des textes: science ou simulacre scientifique?*

On constate que Dilthey et Ricoeur ont un concept commun d'herméneutique dans la mesure où tous deux assignent à la compréhension une tâche de reconstruction. Selon Dilthey, il s'agit de reconstruire le processus créateur ayant engendré l'oeuvre en s'appuyant sur la méthode philologique. Selon Ricoeur, par contre, la reconstruction ne se tourne pas vers l'auteur, dont le vécu n'a rien de vraiment déterminant pour l'autonomie de sens de l'oeuvre, mais bien

⁵⁷ C. E. Reagan, *Paul Ricoeur. His Life and His Work*, op. cit., p. 100.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 101.

plutôt vers le texte. La tâche de reconstruction de l'herméneutique est double: elle vise plus précisément la dynamique interne, la structure du texte, et sa signification ontologique en tant que le texte ouvre sur un monde.⁵⁹ Il s'agira, dans un premier temps, de faire ressortir le souci diltheyien d'objectivité qui se manifeste dans le rôle que Ricoeur attribue à l'analyse structurale au sein de *l'arc herméneutique*.⁶⁰ Et dans un deuxième temps, nous analyserons la critique que réserve Gadamer à l'analyse structurale des textes.

Comme on le sait, le structuralisme a connu ses débuts avec la linguistique de Saussure, qui distingue dans le phénomène du langage l'objectivité sémiotique de la *langue* et l'innovation sémantique de la *parole*. Sa théorie insiste davantage sur la langue, qu'il considère comme un système clos de signes interdépendants et différenciés. Ricoeur exprime cependant des réserves à l'endroit de cette conception du langage, qui insiste exclusivement sur les mécanismes de la langue et sa syntaxe universelle. Convaincu du bien-fondé de la «véhémence ontologique» propre à la théorie heideggérienne du langage, il estime que la linguistique saussurienne exclut de son champ l'intention première du langage qui se veut une prise sur l'être. Le langage est avant tout discours effectué, un dire quelque chose sur quelque chose. C'est pourquoi son intérêt pour la linguistique va plutôt à Benveniste, qui conçoit le langage comme l'événement discursif où le code est repris et actualisé.

⁵⁹ Cf. P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, op. cit., p. 32.

⁶⁰ Ricoeur laisse lui-même transparaître les sources diltheyiennes de son herméneutique quand il souligne que l'idée diltheyienne d'une fixation de la vie psychique dans l'écrit a ouvert la voie à l'analyse structurale des textes: "Thanks to this fixation ... [Dilthey] has prefigured a theme which is now presupposed by structural analysis, that is, that texts have a destiny of their own distinct from the intentions of their authors." (C. E. Reagan, *Paul Ricoeur. His Life and His Work*, op. cit., p. 101.)

Les rapports que Ricoeur entretient avec la tradition structuraliste sont pour le moins ambivalents. D'ailleurs, il ne s'en cache pas puisqu'il a récemment affirmé: "Je suis à la fois familier de la pratique structurale et dans un rapport conflictuel avec le structuralisme".⁶¹ Mais dans les années soixante, à l'époque de son célèbre débat avec Lévi-Strauss, Ricoeur prenait peut-être plus au sérieux les prétentions scientifiques du structuralisme, qui repose sur la transposition de la linguistique dans le domaine de l'anthropologie. En 1963, évoquant l'*Anthropologie structurale* (1958) de Lévi-Strauss, il affirmait: "Le structuralisme appartient à la science; et je ne vois pas actuellement d'approche plus rigoureuse et plus féconde que le structuralisme au niveau d'intelligence qui est le sien."⁶² Il en reconnaît donc toute la pertinence en ce qui a trait à l'*explication* des rapports entre la logique interne des codes langagiers et celle des pratiques culturelles de certaines sociétés humaines. Mais du même souffle, Ricoeur met en question la prétention à l'universalité de cette méthode, notamment dans *La Pensée sauvage* (1962) — ce qui rend hautement problématique le statut scientifique qu'il lui attribue. D'abord, Ricoeur soupçonne Lévi-Strauss de s'en tenir à un matériau ethnique restreint, qui répond un peu trop bien aux conditions du structuralisme, c'est-à-dire aux communautés humaines où opère l'ordre inconscient et donc «objectivable» de «l'illusion totémique».⁶³ Mais son argument principal consistait à dire que le structuralisme était incapable d'apprécier toute la richesse sémantique des mythes, des symboles, parce qu'il ne reconnaissait pas l'oeuvre de l'histoire dans la constitution de leur sens. Seule l'herméneutique sait se

⁶¹ P. Ricoeur, *La critique et la conviction*, op. cit., p. 120.

⁶² P. Ricoeur, "Structure et herméneutique" (1963), *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 33.

⁶³ Cf. P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 44.

montrer sensible à ce rôle de l'histoire. Ricoeur en veut pour preuve l'oeuvre de G. von Rad, *Theologie des Alten Testament* (1957), qui montre que pour la tradition hébraïque, par exemple, la transmission du passé et l'appropriation interprétante jouent un rôle prépondérant dans la compréhension qu'elle a d'elle-même.

A l'époque où ont été rédigées les études critiques sur le structuralisme, rassemblées dans *Le Conflit des interprétations* (1969), l'articulation entre l'intelligence structuraliste et l'intelligence herméneutique demeurait «exploratoire». ⁶⁴ C'est au cours des années soixante-dix que Ricoeur a vraiment intégré les résultats de l'analyse structurale à son herméneutique, qui passait alors d'une interprétation du double-sens des symboles à l'interprétation des textes, centrée sur la dialectique entre l'expliquer et le comprendre. A notre avis, il y a dans le rapport conflictuel que Ricoeur entretient avec le «scientisme structural» quelque chose qui rappelle le tourment de Dilthey. Ce dernier, on le sait, consacra sa vie à la recherche d'un fondement objectif des sciences humaines qui n'emprunterait rien aux sciences de la nature, tout en se montrant soucieux de les situer dans le cadre de toutes les sciences. Or, Ricoeur aussi était en quête d'un type semblable d'objectivité, surtout à l'époque où il considère que l'interprétation est l'affaire de la dialectique entre l'expliquer et le comprendre. Il était alors convaincu de dépasser l'opposition de Dilthey entre le *Verstehen* et l'*Erklären* à partir de la notion de texte et de son explication sémiologique, qui en révélait les corrélations structurales. Mais n'avons-nous pas montré que, durant sa période psychologique, cette opposition *Verstehen/Erklären* chez Dilthey s'était révélée beaucoup moins radicale

⁶⁴ Cf. P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p.58.

qu'il ne le prétend, étant donné qu'il demeurerait incapable de dégager un concept de scientificité propre aux sciences humaines sans avoir recours à l'objectivité de la méthode des sciences naturelles? Certes, l'articulation ricoeurienne de l'explication structurale à la compréhension herméneutique ne correspond pas au rapport que Dilthey établit entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit dans l'*Introduction aux sciences humaines*, rapport qu'il attribue à l'incidence causale de la nature sur le cours de la vie socio-historique. Néanmoins, par leur souci de rendre justice à l'*Erklären* dans le domaine du *Verstehen*, on peut dire que Ricoeur et Dilthey partagent un certain préjugé scientiste dans leur approche des sciences humaines.

Il nous faut souligner une autre brèche dans l'opposition *Verstehen/Erklären* chez Dilthey, décisive celle-là pour l'unité que nous voulons faire ressortir entre les préoccupations épistémologiques de Dilthey et celles de Ricoeur. Dans *Origine et développement de l'herméneutique*, on retrouve l'idée d'une portée explicative de l'herméneutique qui, selon nous, préfigure à bien des égards la dialectique ricoeurienne entre l'expliquer et le comprendre:

Les méthodes herméneutiques forment, avec la critique littéraire et historique un tout qui conduit à l'explication des phénomènes singuliers. Entre l'interprétation et l'explication (*Zwischen Auslegung und Erklärung*), il n'y a pas de limite bien arrêtée, mais seulement une différenciation graduelle.⁶⁵

Si la méthode philologique de l'herméneutique romantique exerce une telle fascination sur Dilthey, comme l'a souligné Gadamer dans *VM*, c'est finalement parce qu'elle intègre à la compréhension par co-naturalité les éléments explicatifs, en un mot l'objectivité qui lui fait défaut. Mais en même temps, ce passage nous révèle que Dilthey demeure conscient de la différence qui existe, quant au degré

⁶⁵ W. Dilthey, *Le monde de l'esprit*, op. cit., p. 337-338 (nous soulignons).

d'objectivité, entre la méthode philologique et la méthode expérimentale des sciences de la nature. En dernière analyse, nous considérons qu'il existe deux raisons pour lesquelles Ricoeur a peut-être tort lorsqu'il prétend dépasser la dichotomie diltheyienne *Verstehen/Erklären*. D'une part, nous avons montré que la radicalité de la dichotomie elle-même est pour le moins problématique, puisque, tant chez le premier que chez le second Dilthey, nous sommes en présence d'une volonté d'établir entre la compréhension et l'explication certains points d'ancrage. D'autre part, par son souci d'incorporer l'explication structurale au processus interprétatif, Ricoeur rejoint tout à fait Dilthey, qui soutient que les «méthodes herméneutiques» détiennent des propriétés explicatives, de sorte qu'il nous paraît beaucoup plus diltheyien qu'il ne l'affirme.

Ricoeur considère le structuralisme d'un point de vue assez instrumental: c'est une méthode sans validité inhérente en soi, qui permet d'organiser rationnellement l'objet dont l'herméneutique doit livrer une interprétation.⁶⁶ L'analyse structurale joue en quelque sorte le rôle de l'*epoché* dans l'arc herméneutique.⁶⁷ En effet, elle suspend la référence du texte au monde environnant, ce qui représente aux yeux de Ricoeur un moment nécessaire dans le cours du processus interprétatif. La nécessité du détour par l'épreuve structurale réside en ceci qu'elle représente le passage à l'objectivité qui nous prémunit contre la tentation de l'interpréter naïvement, c'est-à-dire d'en identifier le sens à l'intention de son auteur. Sa fonction consiste précisément à nous faire passer d'une interprétation naïve à une

⁶⁶ Cf. M. J. Valdés, "Paul Ricoeur and Literary Theory" dans *The Philosophy of Paul Ricoeur* (The Library of Living Philosophers vol. XXII) édité par L. E. Hahn, Chicago and Lasalle, Open Court, 1995, p. 261.

⁶⁷ Cf. P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, op. cit., p. 206.

interprétation érudite, puisque la lecture structurale, assure Ricoeur, porte sur ce qu'il appelle «la sémantique profonde» du texte; elle oriente notre compréhension non plus vers l'auteur, mais bien plutôt vers le *monde du texte* ouvert par cette sémantique. La traversée de l'arc herméneutique, où "la compréhension est entièrement *médiatisée* par l'ensemble des procédures explicatives qu'elle précède et qu'elle accompagne"⁶⁸, correspond finalement à ce long processus d'appropriation (*Aneignung*) du monde de l'oeuvre, où le lecteur apprend à se comprendre à partir des possibilités d'être-au-monde ouvertes par le texte.⁶⁹

On retrouve donc dans la conception ricoeurienne de l'herméneutique cette idée que le sort de l'ontologie et celui de l'épistémologie sont intimement liés. C'est à tout le moins le sens dans lequel va son étude, où il propose une médiation entre l'herméneutique ontologique de Heidegger et Gadamer, et la critique habermassienne des idéologies.⁷⁰ La thèse de Ricoeur consiste à dire que «le souci lancinant de radicalité»⁷¹ — ou la «véhémence ontologique» — de l'herméneutique de la facticité, centré sur la structure circulaire de la compréhension à partir de laquelle s'anticipe le sens de l'être, la rend incapable de tirer les conséquences qui s'imposent au plan épistémologique pour les herméneutiques régionales et les sciences

⁶⁸ P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, op. cit., p. 211.

⁶⁹ Cf. P. Ricoeur, "Appropriation" (1972), M. Valdés (ed), *A Ricoeur Reader. Reflection & Imagination*, op. cit. A notre avis, J. Risser (*Hermeneutics and the Voice of the Other. Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Albany, SUNY Press, 1997, p. 102-103) a tort de reprocher au concept ricoeurien d'appropriation d'être un processus qui, émanant de la subjectivité de l'interprète, réduit l'altérité du sens du texte. Dans cette étude, Ricoeur fait au contraire valoir que l'appropriation du monde du texte n'est pas une possession, un assujettissement de son sens, mais qu'elle implique au contraire un moment de dépossession de l'*ego* narcissique (p. 96-97)

⁷⁰ Cf. "Herméneutique et critique des idéologies" (1973), dans *Du texte à l'action*, op. cit., p. 333-377.

⁷¹ *Ibid.*, p. 364.

humaines.⁷² Ce trajet de retour de l'ontologie à l'épistémologie est pourtant nécessaire, argumente Ricoeur, si l'on veut prouver le caractère premier de l'herméneutique de la facticité, "car rien n'est fondamental tant que quelque autre chose n'en a pas été dérivé".⁷³ Selon Ricoeur, c'est sur le terrain de l'exégèse du texte que passe ce trajet de retour de l'ontologie à l'épistémologie et qu'une place peut-être faite à la critique au sein de la compréhension. Comprendre un texte consiste donc à faire sien son monde ce qui, pour l'herméneutique dialogique de Gadamer, consiste à faire parler «la chose du texte». Mais pour Ricoeur, la compréhension des possibilités d'être-au-monde déployées par le texte ne saurait faire l'économie de l'objectivation structurale:

Il faut être allé aussi loin que possible par la voie de l'objectivation, jusqu'à ce point où l'analyse structurale met à découvert la *sémantique profonde* d'un texte, avant de prétendre «comprendre» le texte à partir de la «chose» qui en lui parle.⁷⁴

En d'autres termes, le processus d'appropriation du sens d'un texte passe par une lecture érudite qui met au jour ses opérateurs logiques, les lois structurales qui le régissent.

Gadamer aussi met l'accent sur l'application (*Anwendung*) quand il s'agit d'interpréter des textes, mais contrairement à Ricoeur, il ne croit pas que l'événement de sens du texte dépende d'une lecture structurale. Ricoeur insiste sur l'objectivité et la validation qu'apporte à l'interprétation des textes le détour par l'analyse structurale. Or,

⁷² Rappelons que Gadamer a reconnu les mérites analytiques de cette remarque critique de Ricoeur: "Nos savons tous, et Ricoeur l'a souligné avec netteté, que la radicalité de l'interrogation heideggerienne a pour conséquence que le fil de l'interrogation qui conduit en direction des sciences devient de plus en plus ténu." (Cf. "De l'actualité de la phénoménologie husserlienne" (1974), *Etudes phénoménologiques*, n°26, (1997), p. 15). Cependant, Gadamer précise dans cet article que l'entreprise de fondation de Heidegger visait avant tout à mettre au jour le concept anticipé de l'être, c'est-à-dire une ontologie des valeurs non authentifiée, qui se tient derrière les entreprises de fondation métaphysique.

⁷³ *Ibid.*, p. 342.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 368.

Gadamer semble voir dans cette foi en la méthode la différence essentielle entre l'herméneutique de Ricoeur et la sienne: Ricoeur n'a en vue l'herméneutique qu'à l'intérieur de la science, alors qu'en faisant valoir l'idée qu'un dialogue sous-tend la compréhension, Gadamer rappelle que l'herméneutique revêt pour lui une signification essentielle pour la vie pratique et aussi pour la philosophie pratique.⁷⁵ A cet égard, Gadamer semble croire qu'il serait naïf de voir dans le structuralisme la «science du texte» au service de sa signification herméneutique. C'est d'ailleurs pourquoi lors de son débat de 1982 avec Ricoeur, Gadamer a exprimé ses réserves à l'endroit du monopole de l'explication structurale. En d'autres termes, il doute que la dialectique ricoeurienne de l'expliquer et du comprendre, qui intègre l'explication structurale à l'herméneutique, soit conditionnelle à la dimension applicative de l'interprétation d'un texte. Gadamer dit donc à Ricoeur:

I have no doubt that one can elaborate and use many forms of explanation. There is not just structuralism; there are many other ways to interpret a text. I certainly need a great deal of knowledge about language and historical conditions and cultural habits and so on, that is one thing. But to *concretize* all this unique statement or text that must recollect all these externalised and objectifiable aspects, to live through the meaning in concrete fullness, that is quite another thing. It seems to me, as well as I can describe it following your explanation, that we have here the attempt at a reintegration of a disintegrating system of special approaches. I have real difficulty here about how you will get things to combine.⁷⁶

Ricoeur se montre bien conscient de la stérilité d'une analyse structurale qui se contenterait de faire «l'algèbre des unités constitutives» des récits sans tenir compte de leur fonction

⁷⁵ Cf. Lettre du 23 janvier 1995 de Gadamer à l'auteur (voir appendice 1): "Der wesentliche Unterschied ist aber, daß Ricoeur die Hermeneutik nur innerhalb der Wissenschaften im Auge hat. Ich dagegen halte ihre Bedeutung wesentlich auf das praktische Leben bezogen, also auf die praktische Philosophie".

⁷⁶ "The Conflict of Interpretations: Debate with Hans-Georg Gadamer " (1982), dans M. Valdès (ed), *A Ricoeur Reader. Reflection & Imagination*, op. cit., p. 236.

référentielle.⁷⁷ D'ailleurs, Gadamer a bien noté cette remarque, quand il parle de la limitation critique de la «géométrie» structuraliste diagnostiquée par Ricoeur (*Paul Ricoeurs kritische Einschränkung der strukturalistischen «Geometrie»*).⁷⁸ Et c'est précisément parce qu'elle est si limitée pour la dimension applicative de la compréhension que Gadamer ne voit pas pourquoi Ricoeur s'obstine à vouloir croiser l'herméneutique avec l'explication structurale. Si la dimension applicative de l'interprétation d'un texte n'est pas l'affaire de l'analyse structurale, de quoi relève-t-elle alors? La critique que Gadamer adresse au structuralisme, à la linguistique et à la critique littéraire en général vise leur réification du langage, qui fait de ce dernier plutôt que de ce qui y est convoqué l'objet de l'interprétation. Il déplore le fait que ces sciences du langage se centrent surtout sur l'acte d'écrire et de lire et peut-être pas assez sur la *parole*, qui est l'essence même du langage.⁷⁹

Certes, Gadamer partage avec Ricoeur l'idée que la tâche de l'herméneutique a pour condition le devenir-texte du discours, de la parole.⁸⁰ Mais à notre avis, cette thèse du devenir-texte prend chez lui une dimension particulière quand il est question de ce qu'il appelle les *textes éminents*, c'est-à-dire les textes sacrés, les textes juridiques et surtout la littérature proprement dite, les «belles lettres», les «classiques». Ici, la fixation par écrit dépasse l'objectivité que lui attribuent Dilthey et Ricoeur comme fixation du sens, de l'intériorité

77 Cf. P. Ricoeur, "L'action sensée considéré comme un texte", *Du texte à l'action*, op. cit., p. 207-208.

78 Cf. H.-G. Gadamer, "Von der Wahrheit des Wortes" (1970), GW, VIII, p. 43 note 1.

79 Cf. H.-G. Gadamer, "The Expressive Power of Language: On the Function of Rhetoric for knowledge" (1979), *Publication of the Modern Language Association of America*, 107 (1992), n° 2, p. 347.

80 Cf. P. Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, op. cit., p. 59: "Le devenir-texte du discours devient ainsi la condition de plein exercice de la triple subtilité reprise par Gadamer aux herménèutes de la Renaissance, subtilité de compréhension, d'explication, d'application."

individuelle. En effet, les textes éminents, et surtout la poésie, sont pour Gadamer véritablement parlants et prétendent à la vérité. Dans ses études consacrées au problème de l'esthétique, Gadamer affirme souvent des textes éminents qu'ils ont la particularité de se tenir là (*dastehen*)⁸¹. C'est bien parce que le texte «se tient là», que la vérité réside dans la plénitude langagière de ses mots, dans la pleine présence à soi du dit, qu'il déploie des possibilités d'être-au-monde. De plus, le *Dastehen* du texte éminent consacre son autonomie, puisque dans le domaine du sacré, du droit, de la poésie ou même de la philosophie, il n'y a pas quelque chose comme un acte de parole originaire auquel renvoie le texte:

C'est le mot lui-même qui se tient. En dépit d'avoir été émis qu'une fois, il est continuellement là: comme message de salut, comme bénédiction ou malédiction, comme prière — ou bien aussi comme précepte et loi ou comme jugement rendu, ou comme le dire du poète et le principe du philosophe.⁸²

La force évocatrice de ces textes se traduit par le fait qu'on y revient toujours. Ils exercent donc une fonction normative, prescriptive, dans la mesure où nous sommes concernés par le sens de ce qui y est dit. Ainsi, c'est parce qu'ils nous convoquent et qu'on y revient toujours qu'une *subtilitas applicandi* est à l'oeuvre quand on les interprète.⁸³

Or, il est loin d'être certain que la méthode structurale s'élève à la hauteur de la puissance normative des textes éminents et mène à la compréhension de ce qu'ils ont à nous dire. C'est pourquoi l'idée de Ricoeur selon laquelle le processus herméneutique relève d'une

⁸¹ Cf. "Von der Wahrheit des Wortes" (1970), art. cité, ainsi que "Texte et interprétation" (1983), *L'art de comprendre t. 2, op. cit.*, p. 193-234.

⁸² H.-G. Gadamer, "Von der Wahrheit des Wortes" (1970), *GW*, VIII, p. 38: "Das Wort selber steht. Es ist, der Einmaligkeit seines Gesprochenseins zum Trotz, dauernd da, als Hellsbotschaft, als Segen oder Fluch, als Gebet — oder auch als Gebot und Gesetz und verkündetes Urteil, oder als die Sage der Dichter und Grundsatz der Philosophen"

⁸³ Les implications pratiques du problème de l'application seront analysées plus en détail au chapitre 4.

dialectique entre expliquer et comprendre demeure suspecte aux yeux de Gadamer. Cela ne signifie pas pour autant qu'il nie les capacités d'analyse de la méthode, seulement Gadamer estime qu'il y a une césure très nette entre l'intérêt de la méthode et celui de l'herméneutique: "Reconnaissant la valeur des méthodes d'analyses structurales des mythes, l'intérêt herméneutique commence, cependant, par le questionnement non pas tant de ce qu'ils trahissent (*verraten*), mais bien plutôt de ce qu'ils *disent* quand on les aborde comme poésie."⁸⁴ Les corrélations «géométriques» que l'*Anthropologie structurale* de Lévi-Strauss établit entre les phrases du mythe d'Oedipe, par exemple, ne nous éclairent en rien sur la vérité de la poésie du mythe, qui nous convoque à une rencontre avec nous-mêmes. L'accomplissement de l'*applicatio*, selon Gadamer, est l'affaire d'une interprétation qui va dans le sens où le texte exige d'être compris⁸⁵, et ce trait est particulièrement saillant en ce qui concerne les textes éminents. Contrairement à Ricoeur, Gadamer est loin d'être convaincu que l'analyse structurale puisse raviver la force évocatrice de tels textes et satisfaire la tâche d'application qu'ils exigent. Selon lui, l'interprétation juste, c'est-à-dire l'interprétation *appropriée* d'un texte littéraire ne repose pas sur une lecture qui décode «l'algèbre de ses unités constitutives.»⁸⁶

⁸⁴ H.-G. Gadamer, "Von der Wahrheit des Wortes" (1970), GW, VIII, p. 43: "Die Methoden der strukturalistischen Mythenforschung in Ehren, aber das hermeneutische Interesse beginnt mit der Frage, was einem die Mythen nicht so sehr verraten, als was sie einem *sagen*, wenn sie in Dichtung begegnen." (Nous soulignons).

⁸⁵ Cf. H.-G. Gadamer, "Von der Wahrheit des Wortes" (1970), *op. cit.*, p. 43: "Wie die Hermeneutik sagt: Der Text hat seinen Scopus, auf den hin man ihn verstehen muß." Voir également, dans *Vérité et méthode*, p. 497: "Ce n'est que parce qu'il faut s'approprier un texte auparavant étranger, qu'il y a quelque chose à dire pour qui veut comprendre. C'est donc seulement parce qu'un texte l'exige qu'il accède à l'interprétation et à la manière seulement dont il l'exige."

⁸⁶ L'expression est de Ricoeur. Voir *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 207.

Comme nous l'avons vu au premier chapitre, la conception gadamérienne de la lecture n'est pas, comme celle de Ricoeur, tributaire des sciences du langage; elle est bien plutôt déterminée par sa conception dialogique de la compréhension. Ainsi, dans le cas de textes éminents, et plus particulièrement du poème, Gadamer dirait que l'interprétation est juste et réussie quand elle parvient à en faire résonner l'idéalité à notre «oreille intérieure» (*innere Ohr*).⁸⁷ Lire un texte éminemment littéraire, pour Gadamer, consiste donc à prêter notre oreille intérieure à ce qui demande à être entendu et à quoi la lecture rend la parole. Cette idée de la lecture qui donne la parole au texte conduit Gadamer à la comparer à un travail de traduction. Quand il s'agit d'un poème, par exemple, la lecture doit se montrer sensible à l'unité qui règne entre le sens et les sons, car elle en est déjà l'interprétation, qui opère à travers le son et le rythme, la modulation et l'articulation. Or, ce travail herméneutique, explique Gadamer, se situe au niveau de la «voix intérieure» et est là pour l'oreille intérieure du lecteur.⁸⁸ Soulignons que cet accomplissement du comprendre par la lecture a aussi chez Gadamer une signification universelle dans la mesure où elle est la "structure fondamentale commune à toute réalisation de sens", que ce soit en art plastique, en architecture ou quelle que soit la rencontre avec l'art.⁸⁹ L'enjeu herméneutique de l'application est donc intimement lié à l'écoute de l'oreille intérieure

87 Cf. H.-G. Gadamer, "The relevance of the beautiful" (1977), *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, op. cit., p. 44.

88 H.-G. Gadamer, "Lesen ist wie Übersetzen" (1989), *GW*, VIII, p. 284: "Das bloße Lesen originaler oder übersetzter Texte ist in Wahrheit schon eine Auslegung durch Ton und Tempo, Modulation und Artikulation — und das alles liegt in der «inneren Stimme» und ist da für das «innere Ohr» des Lesers."

89 Cf. H.-G. Gadamer, "Entre phénoménologie et dialectique. Essai d'auto-critique" (1985), *L'art de comprendre II*, op. cit., p. 28 à 31.

propre à l'acte de lire, écoute où se fait entendre le sens qui nous concerne dans le texte ou l'oeuvre d'art.

Mise à part leur conception de la lecture, la teneur critique de l'interprétation représente à notre avis l'autre opposition entre Gadamer et Ricoeur en ce qui a trait à l'application ou à l'appropriation du sens d'un texte. Chez Ricoeur, tout indique que l'instance critique est extérieure au champ de l'herméneutique. Certes, nous l'avons vu au premier chapitre, il souligne bien que VM lui a appris à reconnaître l'existence d'une instance critique intérieure à l'herméneutique, à savoir la distance historique inhérente à la conscience de l'histoire à l'oeuvre.⁹⁰ Mais à notre avis, l'inflexion méthodologique de son herméneutique est telle qu'on assiste en réalité à une extériorisation radicale de l'instance critique dans l'herméneutique ricoeurienne. L'idée même du *détour* par la méthode, véritable leitmotiv de toute l'herméneutique ricoeurienne, ne confirme-t-elle pas l'extériorité de l'instance critique? L'épreuve par l'analyse structurale ne constitue-t-il pas le critère qui garantit pour Ricoeur l'interprétation érudite d'un texte, l'appropriation de son sens? Chez Gadamer, par contre, le fait que nous soyons concernés par la prétention de vérité qu'élève un texte rend impropre l'idée même que l'interprétation ait à répondre à un «critère». Aussi, c'est dans le recueillement de la lecture, dans cette écoute intérieure du sens où le texte exige d'être interprété, que s'effectue la mise à distance, le travail réflexif et critique de l'herméneutique.⁹¹ L'interprétation qui parvient à rendre parlante la

⁹⁰ Voir supra chapitre 1, p. 35.

⁹¹ Au sujet de la distance et de la réflexivité inhérente au concept gadamérien de l'oreille intérieure, voir J. Grondin, "Das innere Ohr. Distanz und Selbstreflexion in der Hermeneutik", T. S. Hoffmann & S. Majetschak (hrsg), *Denken der Individualität. Festschrift für Josef Simon zum 65. Geburtstag*, Berlin/ New York, Walter de Gruyter, 1995, p. 325-334.

plénitude de sens des textes de la «littérature», le sermon qui accomplit le *kérygme* et le plaidoyer qui rend justice conformément au droit, représentent des actes de lecture où se signale à différents degrés l'opération critique de la *subtilitas applicandi*.

Si la réussite d'une interprétation n'est pas mesurable par les seuls critères de la méthode, à quoi Gadamer reconnaît-il alors une interprétation juste, une lecture qui démontre qu'on a compris le sens de l'oeuvre rencontrée? Gadamer rapproche la compréhension du sens des textes éminents, et plus particulièrement de la poésie, des «belles-lettres», d'une expérience «esthétique» qui diffère en tous points de la connaissance objective que nous en livre, par exemple, la critique littéraire, l'histoire de l'art, ou une lecture se bornant, comme le structuralisme, à l'intérêt grammatical et syntaxique que représentent les mots et les phrases: "Celui qui n'a pas cultivé d'expérience de l'art même, de l'art plastique ou littéraire, peut certes avoir une connaissance scientifique des oeuvres d'art et les thématiser, mais ce qu'il y a d'art dans l'art lui aura échappé."⁹² Ce qu'il y a d'art dans l'art, voilà la vérité qui nous concerne dans l'oeuvre. Dans une étude récente, Gadamer parle de la vérité de l'oeuvre, de l'art dans l'art, comme de ce qui y «ressort» (*kommt heraus*), et que la lecture, la compréhension réussie, vient justement mettre en relief:

Nous y faisons une expérience. Ce «faire» ne veut pas dire à proprement parler que nous faisons quelque chose, mais bien que quelque chose nous apparaît lorsque nous comprenons correctement. Cela ne veut pas dire, mais pas du tout, que nous y introduisons ou que nous y lisons quelque chose qui ne s'y

⁹² Lettre du 23 janvier 1995 de Gadamer à l'auteur (voir appendice 1): "Wer nicht eine Erfahrung der Kunst selber, bildende Kunst oder literarische Kunst usw. besitzt und kultiviert, der kann zwar wissenschaftliche Erkenntnisse an Werken der Kunst erkennen und zum Thema machen, aber würde die Kunst an der Kunst verfehlen."

trouvait pas déjà. Par la lecture, nous en tirons plutôt quelque chose qui s'y trouve déjà et de telle façon que ça ressort.⁹³

Mais ce qui ressort dans l'oeuvre est si éminemment parlant que la rencontre véritable avec l'art se vit souvent comme l'expérience de notre finitude, qui se traduit dans les limites du langage. L'artiste, tout comme celui qui contemple l'oeuvre et la lit, sont confrontés à l'indicibilité de ce qui s'y manifeste et y rayonne avec tant d'éclat. Pour reprendre l'exemple du poème, Gadamer affirme que le sens et les sons s'y tiennent d'une manière si éloquente qu'il appelle le plaisir de la répétition, du par coeur, sans qu'on puisse vraiment expliquer tout ce qui ressort de cette unité indissoluble. Ce qui est d'emblée frappant, par contre, et que notre oreille intérieure reconnaît chaque fois que la lecture la fait entendre, c'est sa justesse, sa puissance normative, dit Gadamer, qui commande notre assentiment. Cet assentiment a d'ailleurs le sens d'un aveu, l'aveu de notre finitude devant la vérité qui aspire à être dite — «Comme c'est bien dit!», devons-nous souvent nous contenter de dire d'un beau poème, reconnaissant tacitement, par cette déclaration, que ce qu'on peut en dire n'est jamais à la hauteur de ce qu'il donne à comprendre. Ainsi, les réserves qu'exprime Gadamer à l'endroit des structuralistes, dont les analyses de «la sémantique profonde» ont la prétention scientifique d'avoir démystifié le texte, s'expliquent essentiellement à partir de cette conscience des limites du langage, qui distingue l'attitude de l'herméneute de celle du linguiste: "Only linguistics analysis believes that one can say everything that one means or knows."⁹⁴ Aux yeux de Gadamer, l'expérience de celui qui ne

⁹³ H.-G. Gadamer, "Le mot et l'image — «autant de vérité, autant d'être» (1992), *La philosophie herméneutique*, op. cit., p. 204.

⁹⁴ H.-G. Gadamer, "Writing and the Living Voice" entretien publié dans D. Misgeld & G. Nicholson, *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History. Applied Hermeneutics*, Albany, SUNY Press, 1992, p. 69.

parvient pas à exprimer tout à fait ce qu'il a compris mais qui sort transformé, voire bouleversé par le dire poématique de l'oeuvre, a une prétention à la vérité que n'aura jamais la plus complète et la plus poussée des analyses savantes.

4.- *Esquisse d'un dialogue autour de la signification de l'oeuvre d'art.*

En-deça de cet écart insurmontable qui existe entre Gadamer et Ricoeur quant au rôle de l'explication structurale pour la compréhension des textes, il existe peut-être, entre leurs philosophies herméneutiques, une intelligence commune de la portée pratique de la signification de l'oeuvre d'art. Si l'herméneutique de Gadamer a reconnu à l'art une grande portée systématique, celle de Ricoeur demeure plutôt silencieuse en matière d'esthétique, mises à part ses analyses de quelques oeuvres littéraires dans *Temps et récit II*. Il s'agira donc ici d'ouvrir la voie à un dialogue possible autour de l'idée d'une puissance normative de l'oeuvre d'art, à partir des réflexions sur l'expérience esthétique que Ricoeur a récemment proposées et qui recoupent selon nous certaines positions de Gadamer.⁹⁵

La normativité de l'oeuvre d'art ressortit à sa vérité, qui revendique notre reconnaissance. L'oeuvre d'art, selon Gadamer, nous somme de changer notre vie, de regarder le monde à travers la perspective nouvelle qu'elle ouvre: "C'est un fait que le monde apparaît sous un autre jour quand c'est avec l'oeuvre et par son regard que nous le contemplons."⁹⁶ Chez Ricoeur, cette capacité qu'a l'oeuvre de changer

⁹⁵ Notre analyse suivra ici la section intitulée "L'expérience esthétique" dans P. Ricoeur, *La critique et la conviction*, op. cit., p. 257-278.

⁹⁶ H.-G. Gadamer, "L'intuition et le visible" (1980), *L'art de comprendre II*, op. cit., p. 165. L'idée que l'oeuvre nous demande de changer notre vie est soulevée dans

notre vie tient à son pouvoir mimétique de refiguration, c'est-à-dire sa "capacité à se frayer un chemin dans le réel en le renouvelant *selon elle*,"⁹⁷ nous offrant ainsi de nouvelles possibilités d'être-au-monde. La portée pratique que revêt l'oeuvre d'art se signale par l'impulsion à regarder le monde à travers la refiguration qu'elle en propose. On peut donc affirmer que Gadamer et Ricoeur partagent la thèse selon laquelle une oeuvre réussie est susceptible de prendre les allures d'un impératif, précisément parce que la vérité qui nous concerne s'y fait entendre comme une exigence. Pour Gadamer, on l'a vu, c'est essentiellement dans le dialogue avec l'oeuvre que l'on fait l'expérience de sa normativité. Sans aucun doute inspiré par la conférence de Heidegger sur "L'origine de l'oeuvre d'art" et donc soucieux de ne pas sombrer dans le subjectivisme de la *mens auctoris*, sa conception de l'expérience esthétique ne fait pas grand cas de la démarche de l'artiste et des motifs qui l'animent. Gadamer estime que l'oeuvre d'art n'est compréhensible qu'à partir de son monde et des possibilités qu'elle ouvre pour le nôtre. C'est pourquoi, dans *VM*, la célèbre thèse de la «distinction esthétique» met en question la subjectivation de l'art qui a commencé avec l'esthétique kantienne du goût et du génie, laquelle ne tient pas compte du monde où l'oeuvre prend racine et fait abstraction de la signification cognitive de l'oeuvre d'art, de sa prétention à la vérité.⁹⁸

Ricoeur, par contre, n'hésite pas à inclure au chapitre de la dimension normative de l'oeuvre d'art «l'expérience vive de l'artiste»,

l'article "Esthétique et herméneutique" (1964), *L'art de comprendre II*, op. cit., p. 149.

⁹⁷ P. Ricoeur, *La critique et la conviction*, op. cit., p. 261 (c'est Ricoeur qui souligne).

⁹⁸ Cf. *Vérité et méthode*, p. 59ss.

c'est-à-dire l'émotion particulière, ce qu'il appelle aussi, en français bien contemporain, le *mood* que préserve l'oeuvre:

Ce que l'artiste restitue, c'est le *mood* qui correspond à sa relation singulière, préréflexive, antéprédicative, avec la situation de tel objet dans le monde. Le *mood* est comme un rapport hors de soi, une manière d'habiter ici et maintenant un monde; c'est ce *mood* qui peut être peint, mis en musique ou en récit, dans une oeuvre qui, si elle est réussie, sera dans un rapport de convenance avec lui.⁹⁹

Comme on le voit il ne s'agit absolument pas ici d'ériger la *mens auctoris* au rang de critère ultime de l'interprétation de l'oeuvre. L'acception ricoeurienne du *mood* ne renvoie pas du tout à l'idée que la subjectivité de l'artiste, sa volonté serait au fondement du processus créatif et du sens de l'oeuvre. A notre avis, son concept de *mood* semble vouloir évoquer celui de *Befindlichkeit*, par lequel Heidegger désigne, dans *Etre et Temps* (c§29), le rapport premier du *Dasein* à l'être sous le mode de l'humeur, de l'«affection». La *Befindlichkeit* ou le *mood* constituerait la guise de l'être-au-monde qui détermine avant tout connaître et tout vouloir nos relations aux choses. Selon Ricoeur, l'artiste exprime donc son rapport d'«affection», de tonalité, de disposition au monde.

Le thème de la référentialité, que Ricoeur avait développé dans *La métaphore vive*, prend toute sa densité ontologique dans ces brèves esquisses sur l'expérience esthétique. L'«énigme de la création artistique», qui réside selon lui dans la représentation d'une humeur particulière, est d'abord et avant tout l'énigme de la compréhension de l'être. Ce rapport préréflexif que l'artiste a à l'être peut devenir une question singulière qu'il éprouve comme une exigence normative envers certaines choses, question à laquelle la création artistique se veut une réponse:

⁹⁹ P. Ricoeur, *La critique et la conviction*, op. cit., p. 268.

Il y a, dans l'appréhension de la singularité de la question, le sentiment d'une incroyable obligation/.../ C'est comme si l'artiste éprouvait l'urgence d'une dette impayée à l'égard de quelque chose de singulier, qui exige d'être dit singulièrement.¹⁰⁰

On constate ici que Ricoeur n'hésite pas à placer ses réflexions sur l'expérience d'une normativité en art sous le signe du dialogue, de la dialectique de la question et de la réponse, thème herméneutique dont il a pourtant mis en question la prétention à l'universalité, puisqu'il trouve selon lui sa limite, comme nous l'avons montré au premier chapitre, avec l'interprétation du texte. Certes, la dialogicité de la compréhension qui sous-tend ici le propos de Ricoeur concerne d'abord le rapport singulier de l'artiste avec la situation de tel objet dans le monde. Mais quand l'oeuvre est réussie, l'universalité qui gît dans cette singularité se communique:

L'expérience nue [de l'artiste], elle, était incommunicable; mais du moment qu'elle peut être problématisée sous la forme d'une question singulière à laquelle il est répondu adéquatement sous la forme d'une réponse singulière aussi, alors elle acquiert une communicabilité, elle devient universalisable.¹⁰¹

En vertu de la communicabilité de l'expérience esthétique par l'oeuvre, la dialectique de la question et de la réponse enveloppe également l'interprète, susceptible de faire sienne l'exigence singulière de l'oeuvre. A cet égard, le propos de Ricoeur recoupe tout à fait celui de Gadamer, qui écrit:

La rencontre d'une grande oeuvre d'art a toujours été, dirais-je, comme un dialogue fécond, activité d'interrogation et de réponse: interrogations et réponses formulées ou reçues, et qui obligent, un vrai dialogue qui a permis à quelque chose d'émerger, quelque chose qui «reste».¹⁰²

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 268-269.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 269.

¹⁰² H.-G. Gadamer, "Philosophie et littérature" (1981), *L'art de comprendre II*, op. cit., p. 181.

L'universalité qui «émerge» par et dans l'oeuvre n'a rien à voir avec celle de la validité objective, que Ricoeur attribue au détour analytique, à la méthode.¹⁰³ Sa conception de l'universalité propre à l'expérience esthétique s'inspire ici de Kant: ce qui est universalisable et communicable dans l'oeuvre d'art, c'est le jeu de l'imagination et de l'entendement qu'elle incarne. Dans des études ultérieures et beaucoup moins critiques à l'endroit de Kant que VM, Gadamer s'est aussi prononcé sur le jeu de l'imagination et de l'entendement. Le plus grand mérite de ce thème kantien, selon lui, est d'avoir maintenu un lien entre l'art et la connaissance par concepts sans subordonner le premier à la seconde. La thèse de Gadamer consiste à dire que *La critique du jugement* aurait libéré la notion d'intuition de son opposition à l'entendement. En effet, le jeu de l'imagination et de l'entendement nous permet de penser que l'art est une intuition qui a une signification cognitive, dans la mesure où il propose une vision du monde qui fait voir en lui quelque chose de non objectif. Si bien que Gadamer n'hésite pas à affirmer que le véritable sens de ce jeu est ce qu'il a appelé la «non-distinction esthétique», en vertu de laquelle on ne doit pas considérer séparément la représentation artistique de ce qui y est représenté.¹⁰⁴ Pour Gadamer, c'est le modèle même qui se représente dans l'oeuvre; on peut ainsi dire que l'image qu'il prend dans l'oeuvre émane de son être. Or, par cette image qu'il prend dans l'oeuvre, le modèle dit quelque chose de lui-même qu'il ne pourrait pas dire autrement. C'est

103 Cf. Lettre du 29 janvier 1995 de Paul Ricoeur à l'auteur (voir appendice 2).

104 Cf. H.-G. Gadamer, "L'intuition et le visible" (1980), *L'art de comprendre II*, op. cit., p. 160-161; "The Relevance of the Beautiful. Art as play, symbol and festival" (1977), *The Relevance of the Beautiful*, op. cit. p. 29. Pour une discussion nuancée des changements dans l'interprétation gadamérienne de l'esthétique kantienne, voir la préface et l'introduction de R. Bernasconi dans *The Relevance of the Beautiful*, op. cit., p. vii-xxi.

pour cette raison que Gadamer parle d'un *surcroît d'être* (*Seinszuwachs*), ou de quelque chose qui «ressort», dans toute représentation véritablement artistique.¹⁰⁵

On retrouve également chez Ricoeur une réflexion à propos de ce *surcroît* dans l'oeuvre, qui constitue toujours plus, quand elle est réussie, qu'une simple représentation (au sens faible ici de copie ressemblante). A ce sujet, nous croyons qu'il y a entre Gadamer et Ricoeur une différence qui dépasse l'acceptation du concept de «représentation». En effet, pour remplir pleinement sa fonction représentative au sens fort de «rendre présent» et de manifester un monde, Ricoeur soutient que l'oeuvre doit justement être davantage qu'une représentation et réfléchir le *mood* singulier de l'artiste: "[L]a représentation une fois abolie, il devient patent que l'oeuvre dit autrement le monde qu'en le représentant; elle le dit en iconisant le rapport émotionnel singulier de l'artiste, ce que j'ai appelé son *mood*."¹⁰⁶ Gadamer et Ricoeur attribuent donc une portée cognitive à l'oeuvre d'art, mais pour le premier elle ressortit au *surcroît d'être* de la chose qui est mis en oeuvre, alors que pour le second c'est par l'iconisation du *mood*, de l'émotion particulière de l'artiste, que l'oeuvre nous apprend quelque chose sur le monde. On constate finalement qu'en défendant l'idée d'une iconisation du *mood* de l'artiste dans l'oeuvre, la question du sujet demeure au centre de l'esthétique de Ricoeur. Il se montre ainsi fidèle à une des grandes convictions qui anime toute son herméneutique, à savoir que l'existence humaine est toujours médiatisée dans le monde des signes, des symboles et des oeuvres.

¹⁰⁵ Voir la section intitulée "La valence ontologique de l'image" dans *Vérité et méthode*, p. 152 à 162.

¹⁰⁶ P. Ricoeur, *La critique et la conviction*, op. cit., p. 271.

Cette singularité du *mood* de l'artiste qu'incarne et préserve l'oeuvre lui confère son caractère unique, irremplaçable, et lui donne un statut analogue à la personne. Nous sommes ici au coeur de la portée pratique de l'art chez Ricoeur, qui reconnaît que sa position fait écho à la célèbre thèse de Kant selon laquelle l'expérience du beau conduit à la moralité: "Je me demande si l'oeuvre d'art, avec sa conjonction de singularité et de communicabilité, n'est pas un modèle pour penser la notion de témoignage."¹⁰⁷ Selon lui, il y a dans l'expérience esthétique et dans l'expérience morale un même souci de satisfaire à une exigence normative particulière, unique. L'oeuvre qui atteste la singularité du *mood* de l'artiste et l'acte moral que l'on pose dans des circonstances précises sont toutes deux des réponses à l'impératif d'une situation souvent extrême:

Dans ce cas donné, ici et maintenant, nous avons la certitude que c'est exactement *cela* qu'il fallait faire, de la même façon que nous tenons pour un chef-d'oeuvre telle peinture parce que nous avons tout de suite le sentiment qu'elle réalise une parfaite adéquation de la singularité de la solution à la singularité de la question.¹⁰⁸

En mettant au jour la portée pratique de l'expérience esthétique selon Ricoeur, notre analyse nous conduit à dire que sa compréhension de l'oeuvre s'est peu à peu affranchie de l'épistémologisme de diltheyien, pour renouer avec l'ontologie en mettant en avant la thèse que l'oeuvre communique et universalise la singularité d'un *mood*. Un rapprochement avec le thème gadamérien du dialogue entre l'oeuvre nous a dès lors paru possible. Cependant, contrairement à Gadamer, dont les réflexions sur l'art reviennent constamment à l'exemplarité du poème et du texte éminent, il peut paraître étonnant que Ricoeur ne fasse pas allusion au texte dans ses brèves réflexions sur l'expérience

¹⁰⁷ P. Ricoeur, *La critique et la conviction*, op. cit., p. 273.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 273.

esthétique. Nous avons vu au cours de ce chapitre que sa conception du texte demeure tributaire de l'objectivité particulière que Dilthey attribue à la fixation, à la *médiation* des expressions de la vie dans l'écriture. Cette conviction que les textes ont un sens «objectif», «une sémantique profonde», s'est d'ailleurs affermie à travers le débat que Ricoeur a eu avec le structuralisme. Alors comment expliquer cette absence du texte dans ses réflexions sur l'art? C'est que Ricoeur est intéressé par *l'immédiateté* du rapport *émotionnel* au monde; le *mood* qui irradie dans l'oeuvre. Voilà pourquoi ses analyses prennent surtout appui sur la peinture, la sculpture ou encore la musique: le climat du *mood* ressort avec plus d'éclat et de sa spontanéité dans les beaux-arts que dans «l'objectivité» du texte littéraire.

Chapitre 4 - L'essence pratique de l'herméneutique et le problème de l'altérité

Au terme du précédent chapitre, nous sommes parvenus à dégager une position commune à Gadamer et Ricoeur en ce qui concerne la portée pratique de l'expérience herméneutique de l'art, l'oeuvre communique une vérité qui nous concerne et qui se fait entendre comme une exigence à laquelle on doit répondre. Il s'agira maintenant de comparer leurs conceptions respectives de l'essence pratique de l'herméneutique, qui s'inscrit dans la tradition de l'éthique aristotélicienne.

Si *L'éthique à Nicomaque* détient «une actualité herméneutique» de premier ordre aux yeux de Gadamer, c'est que son concept de *phronesis* vient mettre en valeur toute la signification pratique de la dimension applicative de la compréhension. Dans la section de *VM* consacrée à la «reconquête du problème fondamental de l'herméneutique», Gadamer défend la thèse selon laquelle une *praxis* où il y va de l'être de l'homme est à l'oeuvre dans l'art d'interpréter le sens d'un texte et l'atteinte de ce qui est juste par la sagesse pratique (*phronesis*). En d'autres termes, la compréhension a pour Gadamer une essence pratique qui s'apparente à la capacité de discernement de la *phronesis*: elle aussi est affaire de choix et de décision entre des possibles.

Chez Ricoeur, la dimension pratique de l'herméneutique ressortit principalement au caractère *réflexif* de la compréhension: il insiste sur le fait que le comprendre est toujours en même temps un «se comprendre», qui implique nécessairement une médiation, un passage par l'altérité. Or, c'est dans *Soi-même comme un autre* que l'herméneutique du soi de Ricoeur trouve son accomplissement le plus achevé. Dans cet ouvrage, plus encore que dans les précédents, se

confirme sa conception de l'herméneutique comme philosophie des détours, des médiations de la réflexion. Cette herméneutique du soi mérite d'être appelée philosophie pratique car, comme le souligne Ricoeur dans la préface, c'est tout le spectre de *l'agir humain* qui en est le thème.¹ Aussi, pour les fins du débat qui nous préoccupe, nous nous pencherons essentiellement sur les études 7 à 9, qui composent ce que Ricoeur appelle lui-même sa «petite éthique» et dans laquelle il affirme suivre, "sous la conduite de Gadamer, l'analyse aristotélicienne de la *phronesis* et du *phronimos*".² Mais il faudra voir si l'influence de Gadamer sur Ricoeur n'est pas plus profonde que son appropriation de la *phronesis* aristotélicienne le laisse entendre. Notre recherche tâchera en effet de montrer que, par un intéressant retournement, le paradigme herméneutique du dialogue, auquel Ricoeur a opposé avec acharnement celui du texte, anime maintenant toute sa «petite éthique». Mettre en question nos opinions face à autrui et parvenir, ce faisant, à dégager des visées communes autour d'une problématique, cet art socratique du dialogue que Platon a su élever à la poésie et dont Gadamer a souligné toute l'importance pour l'universalité du problème herméneutique, constitue à notre avis le ressort secret de la visée éthique de *Soi-même comme un autre*, du «vivre bien avec et pour les autres dans des institutions justes».

¹ P. Ricoeur , *Soi-même comme un autre* (ci-après SA) ,Paris, Seuil, 1990, p. 31.
² *Ibid.*, p. 187.

1.- La facticité du savoir pratique: l'interprétation phénoménologique de la phronesis chez Heidegger et Gadamer.

Gadamer recourt au mode d'être du savoir pratique tel qu'il a été reconnu par Aristote afin de fournir aux sciences humaines une plus juste appréciation d'elles-mêmes. Ce qui retient tout particulièrement son attention dans l'*Ethique à Nicomaque*, c'est la thèse selon laquelle la connaissance du Bien engage l'être de celui qui a à se comporter de façon juste dans des situations concrètes. "Le centre de gravité de l'éthique philosophique d'Aristote", affirme Gadamer, "est donc la réconciliation du *Logos* et de l'*Ethos*, de la subjectivité du vouloir et de la substantialité de l'être."³ A notre sens, c'est l'esprit de cette réconciliation que Gadamer lit dans les sciences humaines et qu'il s'emploie à mettre au jour dans la deuxième partie de *VM*. Il dénonce ainsi le méthodologisme des sciences humaines qui, au nom de l'«objectivité scientifique», oppose l'efficace de la tradition à la recherche historique. En suivant l'analyse aristotélicienne de la *phronesis*, Gadamer entend montrer qu'un savoir pratique de l'homme est en jeu dans la compréhension historique: les sciences humaines, rappelle Gadamer, doivent être considérées comme des «sciences morales».⁴

La réconciliation aristotélicienne de l'*ethos* et du *logos* s'opère dans le concept de *phronesis*, traditionnellement traduit par «prudence». Cette sagesse pratique est la vertu de l'intellect pratique,

³ H.-G. Gadamer, "Sur la possibilité d'une éthique philosophique"(1963), *L'art de comprendre*, t. 2, op. cit., p. 322.

⁴ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, op. cit., p. 336. Le statut «moral» que Gadamer confère aux sciences humaines n'est pas sans rappeler la conception de l'histoire chez Droysen comme science des puissances éthiques (*sittlichen Mächte*), dans la continuité desquelles s'inscrit chaque individu (Cf. J. G. Droysen, *Historik*, hrsg. von R. Hübner, 7. Aufl., München, 1937 [réédition: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977], p. 203.)

de la partie de l'âme qui délibère sur les choses contingentes, celles qui relèvent de l'action (*Eth. Nic.*, VI, 2, 1139 a 6-12).⁵ Comme il a souvent l'habitude de faire quand il s'applique à cerner la nature de son objet, Aristote étudie cette vertu intellectuelle en établissant ce qu'elle n'est pas par rapport aux autres dispositions de la partie rationnelle de l'âme. La *phronesis* n'est pas une science (*epistémè*), parce que celle-ci porte sur l'universel et les êtres nécessaires, à propos desquels on ne délibère pas puisque leur vérité est démontrable (*Eth. Nic.*, VI, 6, 1140 b 35ss).

Si la distinction de la *phronesis* par rapport à l'*epistémè* ne pose pas de problème, elle est cependant plus difficile à saisir quand on la compare à la *technè*, car celle-ci partage avec la *phronesis* le règne des choses contingentes. Malgré ce point commun, Aristote n'en distingue pas moins le savoir-faire de la *technè*, qui consiste à produire une chose déterminée, et le savoir pratique de la *phronesis*, qui consiste à accomplir une action. Il nous apparaît évident que cette différence introduite par Aristote entre le genre de l'action (*praxis*) et le genre de la production (*poiesis*) (*Eth. Nic.*, VI, 5, 1140 b 3) est tout à fait déterminante pour la façon dont Gadamer conçoit le problème herméneutique de l'application. Qu'est-ce qui, selon Aristote, distingue l'application du savoir-faire technique, le *produire*, de celle du savoir pratique, l'*agir*? Le savoir-faire se caractérise d'abord comme un apprentissage de généralités. Sa dimension applicative se résume dans le recours aux moyens appropriés pour produire selon les règles générales apprises une chose qui, parce qu'elle est déterminée par l'usage auquel elle est destinée, demeure pour ainsi dire extérieure à l'artisan-technicien. Aux yeux d'Aristote, il ne fait aucun doute que l'on

⁵ Les références à l'*Ethique à Nicomaque* (ci-après *Eth. Nic.*), se feront dans le corps du texte. Nous suivrons la traduction de Tricot (Paris, Vrin, 1979).

peut progresser en virtuosité dans la maîtrise et l'application d'un savoir-faire technique, mais le savoir pratique, par contre, ne peut faire l'objet d'une expertise (*Eth. Nic.*, VI, 5, 1140 b 22). En effet, si "la prudence est la connaissance de ce qu'il y a de plus individuel" (*Eth. Nic.*, VI, 9, 1142 b 26), son excellence consiste plutôt dans le savoir de l'action à accomplir, c'est-à-dire l'action qui réalise ce qui est juste en tenant compte des exigences particulières de la situation concrète.

Dans *VM*, Gadamer laisse entendre que l'analyse aristotélicienne de la *phronesis* met le doigt sur la structure ontologique de l'appartenance, qui se trouve au cœur du problème de l'application du savoir pratique. Afin de faire le point sur cette interprétation «ontologisante» de la *phronesis*, nous n'hésiterons pas à suivre une étude de jeunesse de Gadamer intitulée "Le savoir pratique", qui nous apparaît à cet égard plus explicite que son *opus magnum*.⁶ Ce retour en amont de *VM* sera pour nous l'occasion de souligner tout l'ascendant que les cours de Heidegger ont exercé sur le jeune Gadamer. Il nous permettra d'apprécier plus à fond les motifs ontologiques qui ont conduit Gadamer à voir dans la conception aristotélicienne du savoir pratique la façon dont se pose pour l'herméneutique le problème de la compréhension en sciences humaines. Ainsi, en plaçant l'herméneutique philosophique de *VM* sous l'éclairage de l'interprétation phénoménologique de l'*Ethique à Nicomaque* proposée par "Le savoir pratique", nous serons à même d'apprécier pourquoi "l'essence de la réflexion herméneutique/.../ émerge nécessairement de la pratique herméneutique".⁷

⁶ Cf. "Le savoir pratique" (1930) présentée sous forme d'annexe dans H.-G. Gadamer, *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien* (1978), Paris, Vrin, 1994, p. 148-173.

⁷ H.-G. Gadamer, "Entre phénoménologie et dialectique. Essai d'autocritique" (1985), *L'art de comprendre II*, op. cit., p. 12.

On sait que Gadamer s'est toujours méfié de la thèse heideggérienne selon laquelle Platon annonce la «métaphysique de la substance» d'Aristote et prépare ultimement l'oubli total de l'être à l'ère moderne de la technique. D'ailleurs, il n'hésite pas à dire que ses interprétations des dialogues platoniciens ont toujours cherché à défier sur ce terrain l'audace et la radicalité de Heidegger.⁸ Mais il reconnaît en même temps la fascination et l'influence qu'a exercées sur son propre cheminement philosophique l'analyse phénoménologique du livre 6 de l'*Ethique à Nicomaque*, que Heidegger présenta dans le cadre d'un séminaire à Fribourg en 1923.⁹ En fait, l'interprétation heideggérienne de la *phronesis* galvanise à un point tel le propos de l'étude "Le savoir pratique", qu'on comprend mieux tout le sens du malaise de Gadamer quand, pour exprimer les difficultés qu'il avait à écrire, il affirmait avoir l'impression que Heidegger regardait au-dessus de son épaule¹⁰...

C'est en octobre 1922, dans l'*Introduction (Einleitung)* à un livre sur Aristote intitulée "Indication sur la situation herméneutique", essai qui deviendra en fait la matrice d'*Etre et temps*¹¹, que voit le jour la conception de la *phronesis* liée à la facticité de la vie humaine. Pour Heidegger, elle est la visée interprétative première dans une situation

⁸ Voir l'avant propos de *L'idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, op.cit.,p. 15, et "Autoprésentation" dans *La philosophie herméneutique*, op. cit., p. 53.

⁹ H.-G. Gadamer, "Autoprésentation" (1973, 1990), *La philosophie herméneutique*, op. cit.,p. 20. Dans "Un écrit «théologique» de jeunesse de Heidegger" (1989), préface à M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, Mauvezin, T. E. R. 1992, Gadamer écrit: "Quand je relis aujourd'hui cette première partie de l'introduction aux études aristotéliciennes 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" (p. 10-11). On retrouve l'analyse du livre 6 de l'*Ethique à Nicomaque* dans M. Heidegger, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*. Bd. 19: *Platon: Sophistes*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, 48-56.

¹⁰ Cf. H.-G. Gadamer, "Autoprésentation", *La philosophie herméneutique*, op. cit.,p. 29.

¹¹ A propos de la genèse d'*Etre et Temps*, voir l'excellent ouvrage de T. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley/Los Angeles/ London, Univ. of California Press, 1993.

concrète d'action. La facticité de ce savoir de soi s'enracine dans sa circularité: la délibération de l'homme prudent à propos de ce qu'il y a de meilleur pour lui commence dans l'action et se termine dans l'action. La fonction de la délibération implicite à la *phronesis* est de donner une «vision» à l'action, d'explicitier la *praxis*, de la rendre transparente à elle-même. Cette auto-référentialité de la *phronesis*, dans la mesure où "la bonne pratique est elle-même sa propre fin" (*Eth. Nic.*, VI, 5, 1140 b 6), tient au fait que l'objet de la *phronesis* est le *Dasein* même, en tant que *être* humain est *praxis*.¹² En effet, c'est sous le mode phronétique qu' "il y va en son être *de* cet être" (*Etre et Temps*, §4) et que le comprendre accomplit les possibilités d'être du *Dasein*.

A notre avis, l'ontologisation de la *phronesis* par Heidegger trouve sa forme la plus radicale quand il la caractérise comme "circonspection souciante" (*fürsorgende Umsicht*), tournée tant vers le bien-être des autres que le nôtre.¹³ Ce trait fait ressortir la nature de la tâche qui incombe au *Dasein*. En effet, le «privilège ontique» d'être le seul étant pour qui il y va en son être de son être est d'abord et avant tout une tâche pratique. Cette tâche est assumée par celui qui fait preuve de prudence dans la délibération (*euboulia*), quand son action peut être corrompue "par l'attrait du plaisir ou la crainte de la douleur" (*Eth. Nic.*, VI, 5, 1140 b 17). Ainsi, la *phronesis* est «circonspection souciante» dans la mesure où le *Dasein* est toujours déjà exposé, dans son action, aux passions qui en menacent la finalité. C'est pourquoi Heidegger la

¹² M. Heidegger, *Gesamtausgabe, op. cit.*, Band 19 . Le titre de la section a) de l'analyse de la *phronesis* est "Der Gegenstand der *phronesis*: das *Dasein* selbst (p. 48).

¹³ Cf. M. Heidegger, *Gesamtausgabe, op. cit.*, Band 62: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung*, p. 29ss.

définit comme "tension constante, combat contre la propension qu'a le *Dasein* à se dérober à lui-même."¹⁴

Dans "Le savoir pratique", Gadamer mène une analyse de la *phronesis* qui, de toute évidence, emboîte le pas de l'interprétation qu'en fait Heidegger. Fidèle à l'esprit de la lecture phénoménologique que son maître faisait des Grecs dans ses séminaires, cette étude cherche à reconduire le sens du savoir pratique de la *phronesis* à une expérience de pensée de la «situation humaine» (*Dasein*) qu'avait recouverte l'appropriation néo-scholastique d'Aristote.¹⁵ La thèse que nous soutenons consiste à dire que la conception herméneutique de l'application dans VM s'enracine dans la problématique de la facticité du *Dasein*, de l'auto-explicitation phronétique de la vie, mise au jour par Heidegger dans ses séminaires sur l'*Ethique à Nicomaque*.

Quand Aristote écrit que la *phronesis* "ne concerne que la personne privée", puisqu'elle consiste à "savoir le bien qui est propre à soi-même" (*Eth. Nic.*, VI, 9, 1141 b 30-33), il veut signifier qu'il y va de nous-mêmes dans l'action à accomplir avec prudence: "Ce pour quoi elle [la *phronesis*] sait le bien est l'être de l'homme lui-même."¹⁶ Comme nous l'avons vu un peu plus haut, Heidegger ne disait pas autre chose en affirmant que l'objet de la *phronesis* est le *Dasein*. En fait, le jeune Gadamer est si proche de son maître sur la question de l'auto-référentialité de la *phronesis* qu'il n'hésite pas à en parler lui aussi en termes de souci: "La *phronesis* est /.../ ce qu'en propre elle peut-être, en tant que vigilance du souci de soi-même (*Wachsamkeit der Sorge um sich*

¹⁴ M. Heidegger, *Gesamtausgabe, op. cit.*, Band 19: "So ist also die *phronesis*, sobald sie vollzogen wird, in einem ständigen Kampf gegenüber der Verdeckungstendenz, die im *Dasein* selbst liegt" (p. 52).

¹⁵ Cf. H.-G. Gadamer, "Un écrit «théologique» de jeunesse de Heidegger" (1989), art. cité.

¹⁶ H.-G. Gadamer, "Le savoir pratique", art. cité, p. 163.

selbst).¹⁷ Or, c'est justement parce que nous sommes toujours déjà au monde sous le mode du souci que l'application du savoir pratique est «hautement problématique» par rapport à celle du savoir technique:

Considérer le meilleur (qui vous est) propre ne bénéficie pas, en tant que savoir-pour-soi, du recul d'un savoir dont on *dispose*, c'est-à-dire dont on peut faire usage ou non. Ce n'est pas un savoir que l'on peut tenir à distance de soi, on n'a pas le choix (qui présuppose toujours une distance) de vouloir en user ou non.¹⁸

La facticité de la *phronesis* signifie donc que le *Dasein* n'est pas dans un rapport instrumental, «utilitaire» (*Zuhandenheit*), dirait Heidegger, par rapport à ses possibilités d'être: "L'être humain ne dispose pas de son existence", précise Gadamer, parce qu'il "se tient toujours déjà dans la sphère de ce qui touche à la *phronesis*."¹⁹ Cette sphère, comme nous l'avons vu plus haut, est celle de l'action. Prise dans sa totalité, elle compose l'*ethos*, c'est-à-dire les instances institutionnelles et culturelles où, pour employer un vocable hégélien, s'«objectivent» les idées du juste et du bien formant le site de notre appartenance. En un mot, l'homme se tient dans l'*ethos* sous la guise du savoir pratique de la *phronesis*. Mais pourquoi Heidegger et Gadamer situent-ils la *phronesis* au niveau de l'herméneutique de la facticité? Parce que de par l'appartenance historique à l'*ethos* qui structure notre être, le savoir pratique de soi a en quelque sorte commencé sans nous. L'interprétation phénoménologique qu'ils proposent de l'*Ethique à Nicomaque* nous apprend que le projet-jeté que nous sommes s'accomplit toujours déjà sous le mode d'un comprendre portant le sceau de la *phronesis*.

¹⁷ *Ibid.*, p. 164 (traduction modifiée).

¹⁸ *Ibid.*, p. 164.

¹⁹ *Ibid.*, p. 165.

Pour Heidegger et Gadamer, la facticité de la *phronesis* se confirme aussi dans la temporalité qui lui échoit. En effet, si le savoir pratique de la *phronesis* concerne le savoir du bien, de l'action à accomplir selon les exigences particulières de la situation concrète, on peut qualifier l'éthique aristotélicienne d'*éthique kairologique*. L'excellence de l'homme prudent (*phronimos*), de celui qui parvient, comme le souligne Aristote, au juste milieu (*methon*) entre ses affections et ses actions, consiste essentiellement dans le fait que son agir est gouverné par le sens du moment opportun (*kairos*) (*Eth. Nic.*, II, 5, 1106 b 21ss). Selon Heidegger, pour qui, rappelons-le, l'objet de la *phronesis* est le *Dasein*, le *kairos* désigne le moment où notre situation humaine (*Da-sein*) nous devient accessible: le *telos* de notre action est saisi en «un clin d'oeil» (*Augenblick*), on anticipe avec justesse le moment où nous aurons à agir et on préfigure le comment de notre action.²⁰

L'interprétation heideggérienne de la temporalité kairologique de la *phronesis*, a en vue la résolution (*Entschlossenheit*) du *Dasein* prise au moment opportun. Par rapport à cette analyse, qui constitue une esquisse pré-ontologique de la temporalité originaire du souci thématifiée dans *Etre et temps*,²¹ Gadamer nous semble plus près du texte aristotélicien quand il met l'accent sur «l'éminente historicité» du savoir du bien. Celle-ci tient selon lui au fait que la *phronesis* s'acquiert par l'expérience et est déterminée par l'appartenance à un *ethos*: "L'aptitude à toujours estimer avec justesse ce qui a une utilité

²⁰ Cf. T. Kistiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, op. cit., p. 267.

²¹ Kistiel souligne avec raison que le sens grec de la *phronesis* comme vision compréhensive du *kairos* dans le cours de l'action sera ontologisé dans *Etre et Temps* avec le concept de résolution (*Entschlossenheit*): "Kairological time is the empowering milieu by which resolution, the ultimate ontic thrust of resoluteness, can find the way to its temporally particular situation" (Cf. T. Kistiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, op. cit., p. 437).

individuelle appropriée et à s'engager dans la bonne direction augmente manifestement à partir de et avec l'expérience de la vie (*Lebenserfahrung*).²² On sait que Gadamer a vu dans le *pathei mathos* d'Eschyle une expression de l'historicité de l'expérience. Mais à notre avis, c'est sur la toile de fond de l'éthique aristotélicienne que prend tout son sens la célèbre formule de VM selon laquelle l'homme d'expérience est celui qui est ouvert à d'autres expériences. L'homme d'expérience auquel fait allusion Gadamer est nul autre que le *phronimos*, l'homme dont la tempérance (*sophrosyne*) assure la prudence de son agir (*Eth. Nic.*, VI, 5, 1140 b 12). La tempérance de l'homme prudent lui vient de son expérience; c'est elle qui confirme l'historicité intrinsèque de la *phronesis*, en vertu de laquelle Aristote peut affirmer qu'elle n'est pas un savoir qui oublie (*Eth. Nic.*, VI, 5, 1140 b 30). Autrement dit, l'homme tempérant fait preuve de prudence quand vient le temps de prendre des décisions morales parce qu'il garde un «souvenir vivant» de ses expériences passées. Pour le dire dans le vocabulaire heideggérien de l'herméneutique de la facticité, la *phronesis* n'oublie pas parce qu'elle est le mouvement de la conscience par lequel l'action est rendue transparente à elle-même.²³ L'homme tempérant se montre particulièrement sensible à ce mouvement phronétique de la conscience parce qu'il sait qu'il y va toujours de son être dans l'action concrète. Le *phronimos* a été suffisamment instruit par la souffrance pour justement ne plus céder à l'immédiateté de ses passions quand la situation particulière où il se retrouve impose des décisions d'ordre moral. Aussi, l'ouverture de l'homme d'expérience à de nouvelles

²² H.-G. Gadamer, "Le savoir pratique", art. cité, p. 164.

²³ M. Heidegger, *Gesamtausgabe, Band 19, op. cit.*: "Die *phronesis* ist nicht anderes als das in Bewegung gesetzte Gewissen, das eine Handlung durchsichtig macht. Das Gewissen kann man nicht vergessen." (p. 56)

expériences renvoie à ce qu'Aristote appelle l'*hexis*, c'est-à-dire le maintien de la visée du bien dans la pratique concrète. Mais le savoir pratique de l'homme d'expérience n'a pas l'infailibilité d'un savoir dogmatique parce qu'il sait qu'il ne maîtrisera jamais son existence (*Dasein*). Comme le dit Gadamer pour différencier la *phronesis* de la *techne*, il n'y a pas quelque chose comme un «art» d'exister («*Kunst*» des *Existierens*).²⁴ Ce qu'il a acquis, tout au plus, c'est le sens pratique "de l'instant comme coup d'oeil décisif faisant le point de la situation"²⁵. Le savoir pratique étant chaque fois approprié aux exigences des circonstances, la connaissance du bien prend l'allure d'une découverte de l'universel dans le singulier (*Eth. Nic.*, VI, 12, 1143 b 1ss)

A notre avis, l'interprétation gadamérienne du livre VI de l'*Ethique à Nicomaque* franchit un pas de plus que l'équation heideggérienne de la *phronesis* avec la conscience morale (*Gewissen*), quand elle fait valoir la dimension dialogique du savoir pratique de la *phronesis*.²⁶ Les deux «vertus intellectuelles mineures» qui, selon Gadamer, confèrent à la *phronesis* cette dimension sont la délibération (*euboulia*) et la «compréhension» (*sunesis*). C'est parce qu'on ne possède pas le savoir pratique comme un savoir-faire (*techne*) appris qu'il nous faut toujours délibérer à propos de ce qu'il est juste d'accomplir quand le

²⁴ H.-G. Gadamer, "Le savoir pratique", art. cité, p. 162.

²⁵ *Ibid.*, p. 164.

²⁶ En se basant sur le fait que l'oeuvre de saint-Augustin a exercé une grande influence sur le jeune Heidegger, J. Grondin fait valoir qu' *Etre et temps* a retenu cette idée que le *Dasein* est constitué comme un dialogue intérieur (cf. J. Grondin, *Sources of Hermeneutics*, Albany, SUNY Press, 1995, p. 50. Voir aussi son étude "Heidegger und Augustinus. Zur hermeneutischen Wahrheit", E. Richter (hrsg.), *Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1997, p. 165-177). Mais dans son séminaire de 1923 sur l'*Ethique à Nicomaque*, Heidegger n'aborde pas explicitement le thème du dialogue. C'est avec Gadamer qu'il prendra toute sa signification herméneutique. D'ailleurs, l'importance qu'il accorde au thème du dialogue dans la conception platonico-aristotélicienne du Bien explique à notre avis pourquoi Gadamer tend à s'éloigner de l'interprétation «destructive» que Heidegger fait de la métaphysique grecque.

commandent les circonstances de la vie pratique. En effet, nous avons montré que la « possession » de la *phronesis* se rapporte à la facticité du *Dasein* puisqu'elle structure son mode d'être-au-monde. On peut ainsi dire de la délibération qu'elle est l'auto-explicitation de la *phronesis* quand nous sommes dans une situation où nous avons à prendre une décision morale.

Afin de mieux saisir ce qui motive la thèse de VM selon laquelle l'essence de la *phronesis* aristotélicienne ressortit à ce dialogue intérieur qu'est la délibération (*euboulia*), notre analyse suivra maintenant l'essai intitulé *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*.²⁷ L'argument central de Gadamer dans cet essai consiste à dire que la conception du savoir pratique chez Aristote est plus près de celle de Platon que sa propre critique de l'idée du Bien le laisse entendre. Pour le dire en substance, Aristote reproche à Platon d'intégrer la vertu (*arete*) à sa doctrine ontologique du Bien (*agathon*) et d'avoir ainsi perdu de vue que le savoir du bien relevait de la praxis humaine.²⁸ Gadamer met en question cette critique en attirant l'attention sur le fait que si Platon parle de la transcendance du Bien, comme dans la *République* par exemple, c'est pour dire qu'on ne peut l'acquérir comme une connaissance mathématique, l'idée du Bien signifiant plutôt ici la perspective qu'il faut adopter à son égard. Gadamer évoque aussi le *Philèbe*, où le Bien a une fonction d'orientation de la vie juste puisqu'il y est conçu comme équilibre entre le plaisir (*hèdonè*) et la prudence (*phronesis*). Cette interprétation des dialogues

²⁷ *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien* (1978), Paris, Vrin, 1994, p. 12-147.

²⁸ H.-G. Gadamer, *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, op. cit., p. 112

socratiques cherche à mettre en évidence le souci commun à Platon et Aristote d'ancrer la question du Bien dans la vie humaine.

Selon Gadamer, c'est dans la critique que Socrate adresse à l'art rhétorique des sophistes que ce souci commun s'avère le plus manifeste. En effet, ce que Socrate condamnait déjà dans la rhétorique des sophistes comme Protagoras ou Gorgias, qui prétendaient enseigner la vertu (*arete*), c'est "une mentalité technique qui se fait passer pour *arete* sans pourtant l'être en rien".²⁹ Ce sont les implications conceptuelles de cette mentalité qu'Aristote a clarifiées dans l'*Ethique à Nicomaque* en distinguant la *phronesis* du savoir technique. Or, à la rhétorique des sophistes, qui n'aspirent finalement qu'à conquérir leur auditoire et à avoir raison par tous les moyens, Platon oppose la dialectique. C'est de celle-ci que le savoir de la vertu, le savoir du Bien, tient sa véritable forme, qui est celle du dialogue. La dialectique ne s'apparente en rien à la méthode des savoirs techniques qui s'assurent par là de leur objet. Elle constitue plutôt une tâche pratique consistant à tirer au clair, à opérer des distinctions là où règne la confusion à propos de ce que l'on croit savoir. Contrairement à ce que sous-entend l'interprétation intellectualiste traditionnelle de la doctrine platonicienne du Bien, Gadamer estime que l'idée de l'appartenance à un *ethos* est conditionnelle à la pratique de la dialectique socratique. Ce qui veut dire qu'elle repose sur une précompréhension de la question posée, une certaine familiarité avec son sens, attribuable à sa facticité:

La question socratique portant sur l'essence de la vertu en général [c'est-à-dire le savoir du Bien, J.-L. G.] (ou sur celle d'une vertu particulière) est donc gouvernée par une notion préalable de la vertu commune aux deux parties de l'entretien, au

²⁹ H.-G. Gadamer, *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, op. cit., p. 49.

questionneur comme au questionné. *Toute existence se déploie dans une certaine compréhension de cette vertu.*³⁰

Mais en dépit de cette connaissance préalable du bien inscrite dans la facticité de la vie pratique, il n'en demeure pas moins que, par rapport à la certitude des savoirs techniques, c'est plutôt l'ignorance qui caractérise ce savoir: "Le savoir du bien semble en effet entièrement hétérogène à n'importe quel savoir humain connu — en sorte qu'envisagé à partir d'un tel concept de savoir compétent, il peut effectivement être appelé ignorance."³¹ Cette ignorance est le ressort du questionnement par lequel se met en branle la dialectique. Pour Platon, ce savoir de notre ignorance n'est pas rien puisqu'il pave la voie menant à la vertu. Mieux, la pratique de la dialectique est vertu. Cette pratique prend la forme du dialogue, où l'on rend compte de nos actes et de notre comportement en raison (*logos*). Avec la dialectique, "nous sommes véritablement en présence d'un savoir (et non d'une *doxa*, ou «opinion»), dans la mesure où celui qui sait ainsi son ignorance est disposé sans limite à rendre compte."³²

Or, la thèse de Gadamer consiste à dire que toute la conception aristotélicienne de la *phronesis* roule sur la dialectique socratique. En effet, il paraît légitime de croire que celui qui a délibéré en soi-même à propos du bien à atteindre (*Eth. Nic.*, VI, 10, 1142 b 22) est en tous points semblable au Socrate de Platon. C'est pourquoi Gadamer va jusqu'à affirmer que "la vertu du savoir pratique de la *phronesis* apparaît comme un condensé de la vie exemplaire de Socrate".³³ Pour des motifs analytiques, Aristote a peut-être eu raison d'exprimer des doutes à

³⁰ H.-G. Gadamer, *L'éthique dialectique de Platon* (1931), Paris, Actes Sud, 1994, p. 92 (nous soulignons).

³¹ H.-G. Gadamer, *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, op. cit., p. 31.

³² *Ibid.*, p. 45.

³³ *Ibid.*, p. 38.

l'endroit d'une certaine confusion qui règne chez Socrate entre science et vertu (*Eth. Nic.*, VI, 13, 1144 b 17ss). Mais en vérité, tout indique que la dialectique à laquelle s'est adonné Socrate dans ses dialogues a exercé une profonde influence sur sa conception du savoir pratique. L'âme du *phronimos*, de celui qui délibère bien, n'est-elle pas, comme le laisse entendre Socrate, "en conversation avec elle-même sur ce qui est l'objet de son examen" (*Théétète*, 189e)?³⁴ La tempérance (*sophrosyne*) n'est-elle pas la vertu de celui qui, comme Socrate, sait prendre le temps de s'entretenir avec lui-même et les autres avant de se prononcer sur une question d'ordre pratique?

A la lumière de l'analyse gadamérienne, il apparaît évident que, malgré sa critique de la doctrine de l'idée platonicienne du Bien, Aristote est plus platonicien qu'il ne le soupçonne. Dans *VM*, Gadamer rappelle qu'Aristote cherche à se démarquer du téléologisme de cette doctrine en faisant porter la *phronesis* sur les moyens de l'action plutôt que sur sa finalité.³⁵ Mais en même temps, il est tout à fait évident aux yeux d'Aristote que la vertu de l'homme prudent ne consiste pas à simplement conformer ses actions à la droite règle (*Eth. Nic.*, VI, 13, 1144 b 27). L'excellence (*arete*) n'a rien à voir non plus avec la simple habilité à trouver son profit en usant des moyens appropriés. A notre avis, l'interprétation heideggérienne de la *phronesis* abordée plus haut, la *phronesis* comme «circonspection souciante» (*fürsorgende Umsicht*) du *Dasein*, illustre bien en quoi elle embrasse à la fois les moyens et le but. Par expérience, l'homme prudent sait qu'il y va de son être dans l'action à accomplir. *On le dit homme de vertu parce qu'il a le souci de se*

³⁴ Platon, *Oeuvres complètes* II, trad. L. Robin, Paris, La Pléiade, 1950, p. 158. Voir également le *Sophiste* (263e) et le *Philèbe* (38c-39e).

³⁵ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, op. cit., p. 343n-344.

*comprendre à partir du bien. L'excellence du phronimos se signale au niveau de sa délibération, du dialogue avec soi-même, processus au cours duquel la rectitude de la règle s'intériorise dialectiquement à son action. C'est pourquoi "l'accomplissement d'une bonne action est quelque chose d'indivisible où l'adoption des moyens se confond avec la réalisation de la fin."*³⁶

2.- Le «philologisme» de l'herméneutique de Gadamer devant le défi pratique de l'altérité

Le retour à l'interprétation heideggérienne et gadamérienne de la facticité de la *phronesis* nous a permis de défricher le sol ontologique de la signification pratique de la compréhension de la tradition. Dans l'économie de l'herméneutique de Gadamer, cette interprétation phénoménologique de la *phronesis* a selon nous une valeur généalogique puisqu'elle prépare «la reconquête du problème fondamental de l'herméneutique» accomplie par VM. L'éthique aristotélicienne de la *phronesis* nous apprend finalement qu'il y va de nous-mêmes dans le savoir pratique du bien, qui s'enracine toujours dans la particularité d'une situation donnée. Cette conception du savoir pratique confère à Aristote une «actualité herméneutique» qui permet à Gadamer de soutenir la thèse selon laquelle il y va de l'être historique de l'interprète qui cherche à comprendre la tradition dans les textes transmis. Qu'il s'agisse du savoir du bien ou de la compréhension de la tradition, l'application demeure selon lui l'enjeu qui détermine dès le départ ces deux tâches. En effet, alors que la vertu consiste à se comprendre soi-même à partir du bien, dans les situations concrètes de la vie pratique

³⁶ Note de J. Tricot dans l'*Ethique à Nicomaque*, op. cit., p. 300.

où se déploie toujours déjà notre existence humaine (*Dasein*), la tâche de l'interprète est de comprendre un texte à partir de la tradition.

La poésie, les arts, l'historiographie, la philosophie, composent le dialogue par lequel la tradition transmet un sens qui s'avère déterminant pour notre être historique. A partir des attentes de son présent, ses préjugés, ses intérêts, l'interprète fait advenir au présent la tradition de sorte que sa compréhension prend le sens d'un événement.³⁷ Chez Gadamer, il semble que la dimension pratique de l'herméneutique soit liée au sort que notre compréhension réserve à la tradition. C'est pourquoi son hermèneutique s'emploie à affranchir les sciences humaines de l'idéal d'objectivité que fait peser sur elles le concept de méthode propre à la science moderne. Gadamer maintient que les sciences humaines doivent reconquérir leur signification pratique en misant sur l'expérience de l'application à partir de laquelle le sens de la tradition s'intègre de façon nouvelle à la totalité de l'agir humain. C'est ainsi que pourra s'élver à la conscience de soi de l'interprète le savoir de l'homme transmis par la tradition.

Or, c'est surtout dans le phénomène de *l'interprétation textuelle* que VM cherche à mettre au jour cette tâche d'application qui incombe à la conscience historique. C'est ce qui nous amène à parler d'un «philologisme» chez Gadamer. Mais il ne faut pas confondre son philologisme avec celui de Dilthey. Au troisième chapitre, on a vu que Gadamer critiquait l'universalisation de la méthode philologique, parce qu'elle présuppose l'oubli de soi de la conscience historique pour le déchiffrement du grand texte de l'histoire. Le philologisme de Gadamer veut, pour sa part, rappeler l'appartenance indéracinable de l'interprète

³⁷ H.- G. Gadamer, *Vérité et méthode*, op. cit., p. 331.

à l'histoire, en opposant l'unité du phénomène de *l'application* dans les disciplines herméneutiques (philologique, juridique et théologique) à l'idéal diltheyien d'une compréhension historique détachée du cours de l'histoire. Le philologue, le juriste et le théologien ont une tâche commune qui consiste précisément dans l'interprétation de textes dont le sens demande à être conjugué au présent. Or, la thèse de Gadamer est que l'interprète en sciences humaines accomplit envers la tradition la même tâche d'application que l'interprète dans ces anciennes disciplines dogmatiques. Pour la démontrer, il entreprend de comparer la tâche du juriste par rapport à celle de l'historien.

En quoi l'herméneutique juridique détient-elle une «signification exemplaire» pour l'herméneutique des sciences humaines? La stratégie de Gadamer consiste à s'appuyer sur ce qui entre en ligne de compte dans l'application de la loi, afin de mettre en relief la signification pratique que prend la compréhension de la tradition dans les sciences humaines, notamment en histoire. Le rapprochement entre la praxis du juge et celle de l'historien par rapport à l'ensemble de la tradition s'opère à partir de la conclusion de l'analyse de la *phronesis*, selon laquelle le savoir pratique du bien prend toujours l'allure d'une découverte de l'universel dans le particulier. Le juge, en effet, a en vue l'universalité du droit, l'«idée de justice» dans le texte de la loi, quand il cherche à l'appliquer au cas particulier. Or, la compréhension de l'historien aussi est une concrétisation de l'universel, sous un rapport différent, certes, puisqu'il est concerné par l'ensemble de la tradition historique. La tâche herméneutique de l'application pour l'historien consiste à "déterminer, dans l'ensemble de sa conscience historique (*geschichtlich*) de lui-même, la signification d'un événement pour

l'histoire (*historische Bedeutung*)."³⁸ Autrement dit, l'historien doit s'efforcer d'élucider en quoi sa propre historicité continue de relever de l'événement de sens qu'il cherche à comprendre. On voit ainsi à quel point l'enjeu pratique que Gadamer détecte dans la compréhension historique, c'est-à-dire le savoir de soi, s'arc-boute sur la conception aristotélicienne de la *phronesis* comme savoir du bien ancré dans l'appartenance à un *ethos*.

Le «philologisme» de Gadamer est particulièrement saillant quand il affirme que «la compréhension en histoire se révèle être une philologie en plus grand». Encore une fois, Gadamer différencie bien l'acception sous laquelle il entend la philologie du rôle méthodologique que lui assigne Dilthey.³⁹ En effet, Gadamer fait valoir que les événements qui composent le texte de l'histoire n'ont pas la lisibilité d'un texte littéraire, puisque l'histoire n'a pas, à proprement parler, de «commencement» et de «fin». C'est que le sens de l'histoire est toujours déjà en train de s'écrire, pourrait-on dire, si bien qu'il demande à être continuellement sondé et rectifié. Cependant, même si le sens de l'histoire n'a pas la plénitude de celui d'un texte littéraire, Gadamer estime que l'historien comme le philologue accomplissent une tâche de lecture qui les implique, mieux, les engage dans le sens appréhendé. Dans le phénomène herméneutique de l'application, c'est donc une *appartenance* au sens qui se fait jour. Chez le philologue, l'intérêt qu'il

38 H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, op. cit., p. 361.

39 H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, op. cit., p. 362. (Sur l'universalité du modèle philologique chez Dilthey, voir supra chapitre 3, section 2.) Cependant, dans "Entre phénoménologie et dialectique. Essai d'autocritique" (1985), art. cité, Gadamer se ravise et écrit que "l'histoire ne se réduit pas à une «philologie en grand»" (p. 32). Sans doute a-t-il jugé que cette formule était finalement imprudente parce qu'elle s'apparentait trop à la position de Dilthey. Quoiqu'il en soit, par cette rétractation Gadamer ne remet pas en question sa thèse centrale selon laquelle en philologie comme en histoire une application est à l'oeuvre dans la compréhension du sens (voir p. 32-33).

prend pour «les beaux discours» signale qu'une *subtilitas applicandi* est d'emblée à l'oeuvre. Gadamer voit «quelque chose de vivant» dans le fait que le philologue se réfère à un texte comme à un modèle à suivre.⁴⁰ Dans l'idée de «suivre un modèle», c'est bel et bien une appartenance au sens du texte qui est en jeu: le philologue cherche à lier la compréhension qu'il a de de lui-même à l'éminente vérité du texte. Or, l'historien aussi appartient au sens qu'il s'emploie à comprendre. Il est d'emblée concerné par l'histoire qu'il écrit. Cependant, ce qui fait le propre de sa tâche d'application, c'est l'ampleur de la médiation qu'il doit accomplir. En effet, pour comprendre la totalité de la tradition historique, l'historien doit résoudre la tension qui existe entre la tradition transmise et la situation herméneutique particulière et toujours changeante de son présent.

Qu'est-ce qui, en dépit de ces nuances de degré, constitue la racine commune de l'application chez le philologue et l'historien? La conscience du travail de l'histoire, répond Gadamer. Sans reprendre l'analyse que nous en avons déjà faite⁴¹, nous voudrions ici insister sur la signification pratique que lui confère l'idée d'application. Dans le contexte du «philologisme» de Gadamer, il s'est avéré que comprendre un texte ou une tradition en se l'appliquant à soi-même, c'est élever à la conscience de soi notre appartenance à l'histoire. S'appliquer à soi-même le sens d'un texte ou d'une tradition est l'activité qui donne au comprendre le sens d'un *faire* et à l'herméneutique philosophique, qui réfléchit sur l'essence d'un tel faire, le statut de philosophie pratique.⁴²

40 H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, op. cit., p. 360.

41 Voir supra chapitre 1, p. 9ss et chapitre 2, p. 68ss.

42 H.-G. Gadamer, "L'herméneutique comme philosophie pratique" (1972), *Langage et vérité*, op. cit.,: "c'est justement dans les domaines où il faut comprendre et expliciter des textes difficiles que s'est initialement développée la réflexion sur

Or, la doctrine aristotélicienne de la *phronesis* est apparue aux yeux de Gadamer comme un modèle particulièrement fructueux pour dégager le statut de philosophie pratique de l'herméneutique. Elle lui a permis de mettre en évidence le fait que, quand il s'agit du savoir du bien ou de la compréhension de la tradition, l'application demeure l'enjeu qui détermine dès le départ ces deux tâches. Ce rapprochement a conduit G. Figal à établir une comparaison intéressante entre l'*arche* du Bien et la tradition chez Gadamer: "Tradition is the good itself for the interpreter. And with reference to the always already apprehended tradition, the interpreter has to ask whether his momentary understanding is «something good».⁴³ Autrement dit, il y a aussi un savoir de soi, et donc un *savoir pratique*, qui est en jeu dans l'interprétation de la tradition. Il s'agit de l'élucidation de notre historicité par la conscience du travail de l'histoire. On dira de l'interprète en sciences humaines, qu'il soit historien ou philologue, qu'il a une «bonne compréhension» de la tradition si elle se traduit par un gain réflexif de sa conscience historique, c'est-à-dire une meilleure compréhension de l'efficace de l'histoire sur son propre présent. C'est pourquoi nous soutenons que *se comprendre à partir du dialogue avec la tradition est une exigence constitutive de la conception que Gadamer se fait de la «vie bonne». Le bien-vivre dépend d'une meilleure compréhension de la situation herméneutique par la conscience du travail de l'histoire.*

* * *

l'essence d'un tel faire, et qu'est né quelque chose comme une herméneutique au sens qui est le nôtre" (p. 237).

43

G. Figal, "Phronesis as Understanding: Situating Philosophical Hermeneutics", *The Specter of Relativism: Truth, Dialogue, and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*, Evanston, Northwestern Univ. Press, 1995, p. 242.

Le concept d'application tel qu'il est posé par Gadamer a suscité plusieurs réactions critiques visant notamment le sort qu'il réserve à l'autre. C'est chez Derrida, nous semble-t-il, que ce problème a été ressenti avec le plus d'acuité. Pour les fins de notre analyse sur la signification pratique de l'herméneutique, nous montrerons ce qui nous paraît être l'enjeu essentiel des questions de Derrida. On sait que dans sa réponse à la conférence de Gadamer, il reconduisait la recherche herméneutique de compréhension, la «bonne volonté» d'atteindre le consensus, l'entente dans le dialogue, à une simple figure de la domination de la «subjectivité volontaire». ⁴⁴ Sa lecture de Gadamer est donc entièrement déterminée par cette audacieuse thèse de Heidegger selon laquelle l'être a connu un destin métaphysique, depuis Platon jusqu'au règne planétaire de la volonté de puissance, qui se manifeste dans la technique moderne. On a attribué, non sans raison, une certaine ironie à cette réception derridienne de l'herméneutique de Gadamer. G. Madison, par exemple, a soulevé l'idée qu'en parodiant ainsi la présentation de Gadamer, Derrida aurait voulu rendre difficile la compréhension de son propos pour son interlocuteur afin de discréditer la bonne volonté dans le dialogue. Et Madison de conclure en suggérant que ce serait plutôt dans cette attitude ironique, par laquelle Derrida s'assure de la défaite de son interlocuteur, qu'il faudrait voir une affirmation de volonté de puissance. ⁴⁵ Il y a peut-être

⁴⁴ J. Derrida, "Bonnes volontés de puissance (Une réponse à Hans-Georg Gadamer), *Revue internationale de philosophie*, 151, (1984), p. 341-343. La conférence de Gadamer à laquelle Derrida répond porte le titre "Texte et interprétation". On la retrouve dans *L'art de comprendre II*, op. cit. p.193-234.

⁴⁵ Cf. G. B. Madison, "Gadamer/Derrida: The Hermeneutics of Irony and Power", D. Michelfelder & R. E. Palmer (eds.), *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer - Derrida Encounter*, Albany, SUNY Press, 1989, p. 197. Et du même auteur, "Beyond Seriousness and Frivolity: A Gadamerian Response to Deconstruction", H. J. Silverman (ed.), *Gadamer and Hermeneutics*, New York, Routledge, 1991, p. 119-135.

effectivement une forme délibérée de mécompréhension de la part de Derrida. Si tel était le cas, il serait bien tentant d'aller dans le sens des remarques de Madison et d'ironiser à propos de la «mauvaise volonté» qui semble émaner de la déconstruction postmoderne.

Mais si Derrida a tort de réduire l'herméneutique à une métaphysique de la présence, ses questions ont néanmoins le mérite de nous inviter à tirer au clair le problème de l'altérité dans l'herméneutique de Gadamer. Comment se pose ce problème dans l'application à soi-même d'un texte transmis par la tradition ou encore dans la recherche dialogique de l'entente? Les préjugés et les attentes de sens qui conditionnent le processus de compréhension ne menacent-ils pas de dissoudre l'irréductibilité de l'autre? Il importe de rappeler, avant de les aborder de front, que Gadamer est tout à fait conscient de l'urgence de ces questions qu'a suscitées *VM*. Dans son «essai d'autocritique» de 1985, il laisse même clairement entendre que sa rencontre avec Derrida a contribué à lui faire réaliser que, dans son *opus magnum*, "la cohérence théorique recherchée n'a pas été complètement atteinte", puisque Gadamer se demande "dans quelle mesure [il a] réussi à montrer que la dimension herméneutique est un au-delà de la conscience de soi, c'est-à-dire à ne pas supprimer mais à maintenir dans la compréhension l'altérité de l'autre."⁴⁶

Pour Gadamer, cette question est cruciale. Si la compréhension menace l'altérité de l'autre, c'est l'essence même de sa conception de l'herméneutique comme philosophie pratique qui devient problématique. Nous croyons néanmoins que son herméneutique philosophique conserve toute «sa cohérence théorique» si l'on garde à

⁴⁶ H.-G. Gadamer, "Entre phénoménologie et dialectique. Essai d'autocritique", art. cité, p. 13 (nous soulignons).

l'esprit que c'est en vertu de la linguisticté (*Sprachlichkeit*) de l'objet du comprendre *et* du comprendre lui-même que l'on peut relever le défi pratique de l'altérité.

Notre analyse du philologisme de Gadamer nous a déjà donné l'occasion de confirmer comment l'interprète relève ce défi quand il cherche à comprendre la tradition en appliquant à son présent les textes qu'elle transmet. L'actualisation du sens d'un texte n'est pas, comme semble le soupçonner Derrida, l'exercice d'une domination subjective où l'«autre» serait réduit au «même». Pour Gadamer, affirmer qu'une telle identification est à l'oeuvre dans la compréhension consiste à défendre une position idéaliste et logocentrique.⁴⁷ Comme nous l'avons vu, il y a chez lui l'idée que dans toute application une auto-élucidation du présent de l'interprète est à l'oeuvre. Mais cette auto-élucidation est elle-même travaillée par l'histoire, si bien qu'elle ne débouche jamais sur un accomplissement total du sens de la tradition. L'auto-élucidation est plutôt un processus de familiarisation toujours susceptible d'être repris et renouvelé; une familiarisation par et dans le langage, avec une vérité qui était devenue étrangère à notre situation herméneutique et qui nous est rendue contemporaine par la compréhension.

C'est pour cette raison que Gadamer ne considère pas l'herméneutique philologique comme une science «dominatrice». Bien au contraire, on constate que l'interprétation réussie est toujours celle qui s'est mise au service du texte en allant dans le sens où le texte exige d'être compris.⁴⁸ On peut donc dire de la philologie et de l'ensemble

⁴⁷ H.-G. Gadamer, "Hermeneutics and Logocentrism", *Dialogue and Deconstruction*, *op. cit.*, p. 119.

⁴⁸ Cf. H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 333.

des sciences humaines ayant affaire à la tradition qu'elles se montrent particulièrement sensibles à l'altérité de leur objet. A notre avis, cette sensibilité à l'altérité vient encore justifier le statut de « sciences morales » que leur confère Gadamer. C'est en effet un véritable savoir pratique de l'homme que l'on rencontre dans les sciences historiques. De par leur préoccupation particulière pour l'altérité de leur objet, qui contraste avec la domination et la maîtrise propres au savoir méthodique des sciences de la nature, les sciences humaines historiques sont en mesure d'exercer une incidence plus significative sur l'ensemble de la vie sociale. C'est ce sur quoi Gadamer veut attirer l'attention quand il écrit:

Face à la multiplicité des scientificités, qui s'anime dans les langues de culture et dans les cultures linguistiques de tous les peuples, puisant dans leurs traditions et leurs trésors, c'est justement l'altérité, la reconnaissance de nous-même, la rencontre renouvelée de l'autre, dans la langue, dans l'art, dans le droit et dans l'histoire, qui peuvent nous conduire à de véritables communautés/.../ [les sciences de l'esprit] sont particulièrement proches de la vie des cultures, de leur devenir historique, et de leur altérité demandant non seulement connaissance mais aussi reconnaissance.⁴⁹

Au premier chapitre de notre travail, nous avons montré comment l'interprétation des textes prend chez Gadamer la forme d'un dialogue. Il importe maintenant de mettre en relief toute la signification pratique de ce paradigme herméneutique, car la réponse de Gadamer au défi de l'altérité consiste à dire que la possibilité de reconnaître l'autre dans son altérité ressortit justement à l'essence dialogique du langage. Ce qui n'a pas empêché certains commentateurs d'attribuer au philologisme de Gadamer, à sa conception de l'interprétation des textes comme dialogue, une tendance à diminuer ce caractère irréductible de l'altérité parce qu'il accorde une priorité ontologique à la chose (*die Sache*) dont

⁴⁹ H.-G. Gadamer, *L'héritage de l'Europe* (1989), trad. P. Ivernel, Paris, Bibliothèque Rivages, 1996, p. 25.

parle le texte, au détriment de la signification éthique du face-à-face.⁵⁰ Si ces remarques critiques sont justifiées, c'est qu'elles pointent un certain flottement de VM vis-à-vis de la question de l'altérité, que Gadamer admettait déjà dans son auto-critique de 1985.

Mais cette critique rate peut-être l'essentiel. En effet, nous entendons montrer que, contrairement à ce qui est martelé sans relâche par une certaine rhétorique «postmoderne», l'herméneutique du dialogue n'est pas une figure de la métaphysique de la volonté qui viendrait dissoudre l'«autre» dans le «même». Selon Gadamer, c'est bien plutôt dans le dialogue que l'autre accède à la reconnaissance de son altérité. Cependant, quand il soutient que la compréhension peut maintenir l'altérité de l'autre sans la supprimer, il est évident qu'il ne partage pas avec un Lévinas, par exemple, l'idée d'une irréductible extériorité de l'autre.⁵¹ La conception gadamérienne de l'altérité ne se réclame pas non plus de la «différence théologique» qu'établit Rudolph Otto entre le Créateur et sa créature à partir de son concept du «tout Autre». L'expérience de l'altérité de l'autre, pour Gadamer, est d'emblée herméneutique puisqu'elle s'inaugure au sein du dialogue qui nous porte. Dans le dialogue, l'autre devient inséparable de nous-même, inséparabilité qui se montre aussi vraie pour notre rapport au divin:

⁵⁰ Cf. S. Crowell, "Dialogue and Text: Re-marking the Difference", T. Maranhao (ed.), *The Interpretation of Dialogue*, Chicago, Univ. Press of Chicago, 1990, p. 338-360. Dans "«You don't know What I'm talking About»: Alterity and the Hermeneutical Ideal", *The Specter of Relativism*, op. cit., R. Bernasconi va dans le même sens, mais suggère de façon plus nuancée que faire de l'altérité de l'autre un thème, pour l'herméneutique gadamérienne du dialogue, c'est s'intéresser à la *mens auctoris*, à l'identité psychologique de l'auteur, et non à la vérité du texte : "According to Gadamer, it is only when one finds oneself unable to take what is said as true that one refers the texts to the meaning of the author, whether in psychological or historical terms" (p. 191)

⁵¹ Cf. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1961. L'éthique de Lévinas, nous le verrons dans la quatrième section, bénéficie d'un écho plus favorable chez Ricoeur.

Même le tout Autre, la célèbre définition du divin proposée par Rudolph Otto, n'est-il pas l'autre de nous-même, malgré tout l'accent mis sur l'altérité, et cela ne s'étend-il pas jusqu'à l'autre le plus proche, jusqu'à toi et jusqu'à tout ce qui est tien? Y a-t-il en soi un autre qui n'est pas l'autre de nous-même? En tout cas personne qui soit autre, du moment qu'il est aussi un être humain.⁵²

Dans ce contexte, la célèbre formule du «dialogue que nous sommes» signifie que c'est le langage qui nous ouvre d'emblée les uns aux autres. Ce qui explique pourquoi, chez Gadamer, l'irréductible altérité de l'autre n'est pas incompatible avec sa proximité, car l'autre de nous-même, c'est le «toi» qui nous est proche dans le dialogue. Ainsi, c'est parce que l'altérité de l'autre se fait entendre dans le dialogue que la compréhension qui s'y accomplit la maintient sans la supprimer. La dialogicité du langage, où se vit la pleine réciprocité de notre rapport à l'autre et à nous-même, nous plonge au cœur de la dimension pratique de l'herméneutique gadamérienne. En effet, c'est dans le milieu (*Mitte*) de la langue, pour reprendre un vocable auquel nous a habitués la troisième partie de *VM*, que l'être humain définit et relève la tâche du vivre-ensemble qui incombe à son humanité. "Le langage", rappelle Gadamer dans une formule qui s'inspire de Heidegger, "n'est pas seulement la maison de l'être, mais aussi la maison de l'être humain, le lieu où celui-ci habite, s'installe, se rencontre, se rencontre dans l'autre."⁵³

Contrairement à une lecture théologisante de l'attitude éthique, comme celle qu'on trouve chez Lévinas, dont la thèse sur altérité du visage signifie l'infinie obligation et l'obéissance du moi à l'impératif de l'autre, l'herméneutique de Gadamer, centrée sur l'être-en-dialogue (*Im-Gespräch-Sein*) de la condition humaine, n'établit pas une telle asymétrie dans notre rapport à l'autre. Le fait que l'on puisse

⁵² H.-G. Gadamer, *L'héritage de l'Europe*, op. cit., p. 22-23.

⁵³ H.-G. Gadamer, *L'héritage de l'Europe*, op. cit., p.155.

comprendre l'autre tient précisément à ce qu'il appelle la potentialité d'être-autre (*Potentialität des Andersseins*) dans le dialogue.⁵⁴ Comment se concrétise cette potentialité? Essentiellement en mettant à l'épreuve nos préjugés, affirme Gadamer. Cependant, il est important de distinguer la potentialité d'être-autre chez l'interprète en sciences humaines, qui cherche à comprendre la tradition historique, de celle qui s'actualise dans le face-à-face. A notre avis, les critiques de Gadamer auxquelles nous avons fait allusion plus haut ont tendance à confondre les deux plans. Il faut par contre reconnaître que VM y prête flanc en comparant l'expérience de la tradition à un Toi compris à partir d'un Je. Ici, la potentialité d'être-autre devient problématique puisque le Toi semble toujours être celui d'un Je. Mais il faut rappeler que cette expérience de la tradition comme «rencontre de soi dans l'autre» ressortit à la mobilité historique de la compréhension, en vertu de laquelle la tradition et l'interprète ont part l'un à l'autre. De par cette co-appartenance, on est toujours en mesure de lire l'incidence de l'historicité de l'interprète, à savoir les préjugés et les attentes de sens liés à son présent, dans le cours de ses recherches historiques sur la tradition. A cet égard, la tâche qui lui incombe, insiste Gadamer, est de reconnaître cette mobilité historique où est plongée sa compréhension et de ne pas miser, en toute naïveté, sur l'objectivité scientifique de ses démarches pour y parer.

Mais cette réciprocité entre le «Je» de l'interprète des sciences humaines et le «Tu» de la tradition, mieux, la porosité entre l'identité de l'un et de l'autre dans la conscience historique ne signifie pas que l'altérité du passé se dissout dans le présent herméneutique de

⁵⁴ H.-G. Gadamer, "Texte et interprétation", *L'art de comprendre II*, op. cit., p. 201 (traduction modifiée).

l'interprète: "La conscience historique n'ignore pas plus l'altérité de l'autre, le passé dans son altérité, que la compréhension du toi n'ignore sa qualité de personne".⁵⁵ Aussi, nous n'insisterons jamais assez sur l'importance d'une mise à l'épreuve de nos préjugés devant ce qui fait valoir son altérité, c'est-à-dire de les mettre en question par le dialogue avec la tradition, pour mieux en répondre, en soupeser la légitimité. Car à défaut de nous engager avec nos préjugés dans ce dialogue, on se prive de possibilités propres à l'altérité de la tradition qui toujours nous précède, et qui sont susceptibles de nourrir la compréhension de notre historicité. Maintenant, Gadamer se montre bien conscient du danger qui sourd du lien vivant où se fusionnent compréhension historique et tradition: "Ici, on risque toujours, dans la compréhension, de s'«approprier» ce qui est autre et d'en méconnaître l'altérité."⁵⁶ Or, c'est cette méconnaissance que cherche à éviter Gadamer quand il insiste sur la nécessité, pour l'interprétation philologique de la tradition, de faire valoir la vérité supérieure qui s'y fait entendre. Dans une réflexion à caractère auto-biographique, et donc critique, il n'hésite pas à dire que le dialogue de toute son oeuvre avec la tradition rhétorique et poétique constitue à la fois sa vertu et sa faiblesse:

*Indubitablement, ma vertu et ma faiblesse ont consisté à percevoir l'autre et son droit. J'en appelais volontiers au mot de Leibniz: «J'approuve presque tout ce que je lis»/.../ Peut-être devrais-je me nommer philologue, non pas au sens étroit de cette catégorie de sciences (dont je ne partageais qu'en marge les vertus et les capacités), mais au sens large de l'amour pour les *logoi*, qui se déploient en discours et contre-discours, en question et réponse, et à travers le long retentissement de l'évident et l'éloquant.⁵⁷*

⁵⁵ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, op. cit., p. 383.

⁵⁶ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, op. cit., p. 321, note 230. Il nous apparaît important de souligner que cette note a été rajoutée lors de la cinquième édition de *Vérité et méthode* en 1986. Elle est tout à fait conséquente avec les remarques auto-critiques de 1985 évoquées plus haut et découle d'une influence probable de Derrida.

⁵⁷ H.-G. Gadamer, *L'héritage de l'Europe*, op. cit., p. 151-152 (nous soulignons).

Comme on le voit, le «philologisme» de Gadamer a toujours pris la forme d'un souci pour l'altérité à travers le dialogue.

Dans le face-à-face de la conversation avec un interlocuteur, la potentialité d'être-autre (*Potentialität des Andersseins*) prend évidemment un tour éthique plus palpable que dans l'interprétation des textes. Même si l'essence dialogique du langage et la mobilité historique y sont tout aussi déterminantes pour la compréhension, il nous apparaît légitime de croire qu'on est plus sensible au rôle du langage qu'à celui de l'histoire quand on cherche à comprendre notre interlocuteur et à s'entendre avec lui. La mise à l'épreuve des préjugés y joue par contre un rôle tout aussi central. Aristote le savait déjà puisqu'il fait reposer la «compréhension» (*sunesis*) sur la faculté d'opinion, c'est-à-dire la capacité de porter un jugement équitable sur le cas pratique d'autrui (*Eth. Nic.*, VI, 1143 a, 12ss). Mais l'ouverture d'esprit (*suggnomê*) qui nous fait comprendre les raisons d'agir d'autrui n'est jamais un oubli total de soi. Notre jugement met en jeu notre propre *phronesis*. Comme le dit Gadamer, "ce n'est qu'en se mettant à la place d'autrui et en interrogeant son propre sens pratique à soi que l'on comprend et apprécie pour autrui ce dont il a besoin."⁵⁸ Ce n'est donc pas à son impartialité que l'on reconnaît celui qui comprend ce que l'autre veut dire ou les raisons qui le poussent à agir, mais à sa capacité d'entrer en dialogue.

Quand une telle rencontre de l'autre en son altérité se fait jour dans le dialogue, une compréhension inédite de soi est susceptible d'émerger. Ayant longtemps fréquenté Platon, Gadamer a appris que dans la logique de la question-réponse qui sous-tend le dialogue, ce n'est pas tant l'opinion de l'autre qui est mise en question, mais bien

⁵⁸ H.-G. Gadamer, "Le savoir pratique", art. cit., p. 169 (nous soulignons).

plutôt la nôtre par la sienne. La mise à l'épreuve de nos préjugés dans le dialogue n'a pas pour seul enjeu la compréhension de l'autre, mais aussi et surtout la compréhension de nous-mêmes:

Dans le dialogue, nous ne cherchons pas seulement à mieux comprendre l'autre. C'est bien plutôt nous-mêmes qui nous trouvons menacés par la rigidité de nos idées quand nous voulons dire quelque chose et que l'autre doit nous reprendre. Mes propres tentatives de pensées sont alors conduites vers une évidence autre. Ce qui ne signifie pas tant que nous ne comprenons pas l'autre, mais que nous ne nous comprenons pas.⁵⁹

On reconnaît ici tout le rôle de l'ignorance socratique dans la conception gadamérienne du dialogue. Celui qui cherche à avoir le dessus sur son interlocuteur en se cramponnant à ses propres idées ne participe pas à un véritable dialogue avec lui et n'est pas en mesure de découvrir qu'il a peut-être lui-même tort. A travers la logique de la question et de la réponse, il faut plutôt, comme Socrate, s'employer à donner plus de force à ce que l'autre avance parce qu'il est possible que son point de vue l'emporte sur le mien. C'est seulement quand on est disposé à lâcher prise, c'est-à-dire à mettre à l'épreuve sa position en se laissant reprendre, que la potentialité d'être-autre dans le dialogue prend tout son sens: "être-en-dialogue (*Im-Gespräch-Sein*) veut dire être au-delà de soi, penser avec autrui et retourner vers soi comme un autre."⁶⁰ Cette métaphore du retour vers soi comme un autre signale

59 H.-G. Gadamer, "Hermeneutik und ontologische Differenz" (1989), *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1995: "Wir suchen das Gespräch nicht nur, um den Anderen besser zu verstehen. Vielmehr, sind wir selber von der Erstarrung unserer Begriffe bedroht, wenn wir etwas sagen wollen und der Andere uns aufnehmen soll. Meine eigenen Denkversuche sind noch von einer anderen Evidenz geleitet. Nicht das ist es, daß wir den Anderen nicht verstehen, sondern daß wir uns nicht verstehen" (p.70)

60 H.-G. Gadamer, "Destruction et déconstruction" (1985), *La philosophie herméneutique, op. cit.*, p. 150. Nous montrerons dans la prochaine section que cette idée de Gadamer, selon laquelle le soi en dialogue est déjà un autre, recèle toute la substance de la thèse de Ricoeur dans *Soi-même comme un autre*!

justement que mes propres pensées ont acquis par le dialogue avec autrui un sens que je ne leur soupçonnais pas.

Comme on l'a vu au premier chapitre, la réussite du dialogue se confirme dans l'élaboration d'un langage commun, le langage de l'entente, qui motive toute l'herméneutique de Gadamer. Mais dans le contexte du défi pratique de l'altérité, où la compréhension doit maintenir l'autre dans une reconnaissance qui n'en supprime pas l'altérité, l'entente prend la forme d'une tâche, la tâche la plus urgente, estime Gadamer, consistant à "*apprendre à connaître le commun* dans l'autre et dans l'altérité."⁶¹ On constate donc que pour Gadamer, la visée par excellence de l'éthique n'est pas la reconnaissance de l'autre dans son impénétrable altérité. Une telle reconnaissance est une abstraction pour l'herméneutique, qui nous a suffisamment convaincu de l'importance de la mise à l'épreuve des préjugés et de la dimension applicative que revêt toute compréhension. Dans le face-à-face avec l'autre, insiste Gadamer, la compréhension est certes un «se comprendre», mais un «se comprendre» qui prend toujours la forme d'une entente langagière (*Verständigung*) à propos de quelque chose: "In a conversation, it is *something* that comes to language, not one or the other speaker."⁶² En un mot, comprendre l'autre, c'est comprendre ce qu'il a à dire et y prendre part en mettant à l'oeuvre notre être propre.

L'herméneutique de Gadamer nous apprend que la coexistence humaine s'accomplit dans l'essence dialogique du langage. Mais tout indique que pour lui, la reconnaissance de l'autre comme autre ne peut se faire que dans le dialogue du «vivre-ensemble». Si nous devons

⁶¹ H.-G. Gadamer, *L'héritage de l'Europe*, op. cit., p. 109.

⁶² H.-G. Gadamer, "Hermeneutics and Logocentrism" (1987), *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, op. cit., p. 122.

prendre part l'un à l'autre dans le dialogue, c'est pour répondre "à l'exigence transcendantale de cohérence dans laquelle prend place l'idéal de vérité."⁶³ L'idéalité de la vérité signifie ici l'impossibilité d'en parler à fond, d'épuiser ce qu'elle a à nous dire. C'est pourquoi Gadamer dit qu'il s'agit d'une exigence, une exigence à laquelle nous ne pouvons répondre que par l'ouverture au dialogue. A notre avis, la signification pratique que Gadamer attribue à l'exigence de vérité confirme à quel point sa conception de l'herméneutique est proche de la praxis socratique du dialogue. Il nous a donc semblé tout à fait à propos de clore cette section en citant un passage du *Philèbe* (14c) où Socrate s'adresse à Protagoras en des termes qui illustrent à merveille cette quête de vérité par le dialogue que poursuit l'herméneutique de Gadamer: "*C'est dans l'intérêt de ce qui est le plus vrai, que nous devons, je pense, nous prêter tous deux, dans la lutte, un mutuel appui*" .⁶⁴

⁶³ H.-G. Gadamer, «Introduction», *Le Problème de la conscience historique*, Paris, Seuil coll. «traces écrites», 1996 ², p. 19.

⁶⁴ Platon, *Oeuvres complètes* II, *op. cit.*, p. 553.

3.- Soi-même comme un autre et le problème du dépassement de l'élément langagier (*Sprachlichkeit*) de l'herméneutique du soi.

Avec *Soi-même comme un autre* (ci-après SA), la détermination du caractère pratique de l'herméneutique prend une tournure plus systématique que chez Gadamer. Il nous a donc paru utile d'accorder plus d'attention à la structure de l'ouvrage pour mieux repérer ensuite où se situent les points de rencontre.

Comme le fait remarquer à juste titre D. Jervolino, Ricoeur et Gadamer mettent en valeur la raison pratique et partagent la thèse selon laquelle "il n'y a pas de science de la *praxis*, mais uniquement un savoir pratique irréductible au concept moderne de science"⁶⁵. Pourtant, il y a dans le traitement que réserve SA à l'objet du savoir pratique, à savoir l'*agir humain*, une certaine prétention à couvrir la totalité de ses manifestations. Ce qui ne signifie pas pour autant que SA nourrit des ambitions fondationnelles, comme Ricoeur prend bien soin de le souligner dans sa préface.

En quel sens, alors, Ricoeur donne-t-il l'impression d'avoir développé une détermination sans reste de toutes les facettes de l'agir humain dans SA? Disons d'abord que l'herméneutique du soi mise en avant dans cet ouvrage apparaît comme l'accomplissement tardif d'une philosophie du sujet qu'on peut faire remonter à *Le Volontaire et l'Involontaire* (1955)⁶⁶. On peut donc affirmer qu'elle s'inscrit dans la grande tradition de la philosophie réflexive dont Ricoeur est parti. Mais le sujet ricoeurien n'est pas, à la manière du *cogito* de Descartes, au fondement du sens que prend son existence, ni non plus une «grande

⁶⁵ D. Jervolino, "L'herméneutique de la *praxis*", *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, p. 280.

⁶⁶ Cf. O. Mongin, *Paul Ricoeur, op. cit.*, p. 166.

illusion», comme le suggère le pan-herméneutisme de Nietzsche. La conception ricoeurienne du sujet n'est pas épistémologique: l'idée d'un sujet qui se pose comme «je pense» et serait pour cette raison «la vérité première» dans l'ordre de la connaissance lui a toujours paru stérile. C'est plutôt sur le terrain de la philosophie pratique que Ricoeur veut développer son concept de sujet. Il défend ainsi l'idée d'un sujet qui *s'atteste* et dont l'identité est toujours médiatisée puisqu'elle se déploie dans la maîtrise et la non-maîtrise de lui-même. Comme le souligne Ricoeur, l'attestation est le concept-clef qui traverse tout ce livre⁶⁷. Pour les besoins de notre débat autour de l'essence pratique de l'herméneutique, la section suivante sera consacrée à l'attestation de soi dans l'aspiration éthique à la «vie bonne».

C'est par le biais de quatre questions, qui forment en fait l'architectonique de l'ouvrage, que le sujet s'atteste comme un *soi*. Par son dire, le sujet répond à la question *qui parle?* Par son faire, il répond à la question *qui agit?* En se reconnaissant dans les récits qui composent la trame de sa vie, il répond à la question *qui se raconte?* Et enfin, en se reconnaissant dans la responsabilité éthique qu'il assume, le sujet répond à la question *qui est le sujet moral d'imputation?* Or, avec ces quatre questions, Ricoeur a la conviction d'avoir mis au jour "toutes les assertions relatives à la problématique du soi."⁶⁸ C'est que dans SA, Ricoeur semble avoir l'assurance d'être parvenu à la nouvelle notion du sujet en quête de laquelle il était depuis sa première trilogie, celle la *Philosophie de la Volonté*. Mais prétendre mettre le doigt sur toutes les assertions par lesquelles se médiatise le sujet, n'est-ce pas une façon

⁶⁷ SA, p. 335n.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 28 (nous soulignons).

plus ou moins déguisée de dire qu'on est en pleine possession de ce qu'est justement le sujet?

SA présente de façon systématique le processus de médiation du sujet en investissant des sphères toujours plus larges de l'agir humain. Mais comme Ricoeur maintient que cette médiation reste inachevée, il considère chacune de ses études comme une totalité qui peut être lue indépendamment des autres. Cette fragmentation de l'ensemble, il l'attribue "à l'historicité du questionnement"⁶⁹, à l'efficace de l'histoire sur le questionnement philosophique, préciserait sans doute Gadamer. Malgré son caractère éclaté, la problématique du soi y est fortement hiérarchisée et semble reposer sur une conception méthodologique de l'herméneutique.

Dans cette herméneutique méthodologique du soi, on retrouve encore une fois le motif du *détour* par l'analyse, l'objectivation, véritable leitmotiv, nous l'avons déjà dit, de l'herméneutique ricoeurienne. Quel est l'enjeu de ce détour analytique pour SA et en quoi consiste-t-il? Pour répondre à cette question, il faut bien rappeler que c'est le problème de l'*identité* du sujet humain qui est au centre de l'herméneutique du soi: se comprendre, c'est comprendre *qui* nous sommes. C'est la voie longue de l'analyse, comme il la qualifie souvent, qui permet à la réflexion de ne pas s'emprisonner dans la voie trop courte des philosophies réflexives (Descartes, Kant, Fichte, Husserl), où le *cogito* se pose absolument et demeure prisonnier de ses représentations plus ou moins solipsistes.

Pour les fins de notre étude comparative, il n'est pas nécessaire d'étudier pour lui-même l'univers descriptif de la philosophie analytique

⁶⁹ SA, p. 31.

que fréquente Ricoeur, d'autant qu'il est étranger à Gadamer. Cependant, nous ne saurions le passer tout à fait sous silence puisque Ricoeur reconnaît plusieurs mérites aux thèses de certains représentants de cette tradition, notamment en ce qui a trait au problème de l'identité du sujet. A cet égard, le bloc de la philosophie analytique a un peu remplacé le structuralisme, incarnant dans ses derniers travaux la «véhémence méthodologique» de son herméneutique. Nous tâcherons de montrer qu'elle est une des sources de la disparité qui existe entre sa conception de l'essence pratique de l'herméneutique et celle de Gadamer. Ricoeur justifie ainsi la nécessité du moment analytique pour la détermination du type d'être qu'est le soi: si le sujet humain est d'emblée médiatisé et se pose comme un *soi* plutôt qu'un *je*, l'herméneutique du soi est une herméneutique indirecte et doit tenir compte du caractère oblique de la réflexion. Aussi, afin d'éviter le piège subjectif du moi immédiat et absolu des philosophies du *cogito*, elle ne saurait faire l'économie des critères objectifs d'identification que fournit la philosophie analytique et qui lui permettent de bien camper les caractéristiques du soi réfléchi. Dans ce qui suit, nous tâcherons justement de faire ressortir l'importance que SA accorde à l'approche analytique du langage pour l'interprétation de l'identité du soi.

Dès la première étude, Ricoeur entame sa quête d'objectivité en reprenant la thèse analytique selon laquelle le langage a une fonction essentiellement référentielle. Il examine les différentes opérations d'individualisation que l'on rencontre dans les langues naturelles (les descriptions, les noms propres, les pronoms, etc.) et qui forment la première percée dans le procès d'identification, individus et choses confondus. Après avoir examiné les opérateurs langagiers

d'individualisation, Ricoeur passe à la conception de l'individualité des personnes chez P. F. Strawson⁷⁰. Celui-ci développe une théorie de la personne comme «particulier de base». Selon cette théorie, l'identité est d'abord définie par l'unicité spatio-temporelle propre du corps, sur laquelle viennent se greffer des prédicats physiques et psychologiques. Ricoeur est bien conscient de l'insuffisance des arguments de Strawson, pour qui l'identité de la personne est toujours déterminée de façon référentielle comme la chose *dont* on parle, sans tenir compte du fait que le sujet *se* dit. La problématique de l'identité du sujet y est donc réduite au plan du *même* sans égard à sa réflexivité. Mais il est clair que Ricoeur a malgré tout tiré des conclusions méthodologiques importantes du concept primitif de personne chez Strawson, qui se lisent notamment dans la distinction que SA établit entre l'identité du *même* et celle de l'*ipséité*: "Dans *Les Individus*, P. F. Strawson développe une stratégie que nous adapterons comme cadre général à l'intérieur duquel nous placerons ultérieurement de nouvelles analyses, visant à une détermination toujours plus riche et plus concrète du soi."⁷¹ Et c'est effectivement cette stratégie qu'il déploiera dans la quatrième étude, où s'amorce la question de l'identité qui revient au sujet de l'action.

Le recours à la conception analytique du langage se poursuit dans la deuxième étude. Mais Ricoeur se tourne maintenant du côté de la théorie des «actes de discours» (*speech acts*) de Austin et Searle, qui lui permet d'avancer la thèse selon laquelle l'identité du sujet n'est plus seulement établie au niveau sémantique, où prime le «il/elle» de la référence identifiante, mais au niveau pragmatique, où prime le «je-tu»

⁷⁰ Cf. *Individuals*, Londres, Methuen and Co, 1959.

⁷¹ *Ibid.*, p. 43.

de l'interlocution. Le niveau pragmatique du langage désigne aussi le moment réflexif de l'auto-désignation du sujet dans ses actes de discours, et représente l'accès à une étape cruciale du concept d'identité que convoite Ricoeur, celle de l'ipséité. Or, à cette première conquête de l'ipséité dans les actes de discours correspond en même temps une conquête de l'altérité: "Toute avancée en direction de l'ipséité du locuteur ou de l'agent a pour contrepartie une avancée comparable dans l'altérité du partenaire."⁷² Pour reprendre son exemple, qui n'a pas été choisi par hasard puisqu'il porte à l'analyse la thèse de tout l'ouvrage, dire «je promets que» n'a pas seulement une signification sémantique. Un tel énoncé ne fait pas que décrire la promesse à laquelle il se réfère. Dire «je promets que», c'est *faire* une promesse à un interlocuteur implicitement présent dans l'énoncé, lequel veut finalement dire «je *te* promets». Ricoeur n'est pas sans connaître la dimension dialogique du langage. Aussi soutient-il que "la théorie des actes ne nous donne à cet égard que le squelette dialogique d'échanges interpersonnels hautement diversifiés."⁷³ Par contre, comme Ricoeur s'en tient à la conception analytique, il estime que la dialogicité du langage n'est pas l'élément décisif pour l'herméneutique du soi qui cherche à embrasser toutes les facettes où se joue l'identité du sujet humain. C'est pourquoi, au terme de la deuxième étude, il évoque la nécessité de dépasser le plan du langage afin d'aborder la théorie de l'action.⁷⁴ Mais n'est-ce pas en vertu de l'essence dialogique du langage que le dire est un faire? Et les différentes sphères institutionnelles de la praxis, où nous avons à *répondre les uns des*

⁷² SA, p. 59.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ SA, p. 71-72.

autres, ne reposent-elles pas justement sur la logique de la question-réponse? Ne sont-elles pas des formes du *dialogue que nous sommes*? Dans la section suivante de notre travail, nous ferons valoir que la «petite éthique» de Ricoeur (études 7 à 9) n'échappe pas à cette universalité du dialogue révélée par l'herméneutique de Gadamer.

A ce stade, nous sommes en mesure de dire que la position d'extériorité de l'herméneutique de Ricoeur par rapport au phénomène du langage représente l'un des traits les plus saillants de son méthodologisme. Sa conception du langage s'adapte sans cesse aux types de problèmes qu'il aborde, mais privilégie presque toujours une approche objectivante. Cette distanciation face au langage contraste singulièrement avec l'herméneutique de Gadamer, qui met plutôt en valeur l'élément langagier (*Sprachlichkeit*) de la compréhension, étant donné qu'elle est issue de la praxis du dialogue avec les textes et la tradition. Selon Gadamer, le langage est le médium universel du rapport de compréhension que l'homme entretient avec le monde. Par ailleurs, la compréhension est pour lui un problème qui pose d'entrée de jeu la question de l'être. Comme nous l'avons dit au premier chapitre, Gadamer est ici fidèle à son maître Heidegger puisqu'il a toujours conçu la tâche de l'herméneutique comme l'explicitation des conditions ontologiques de la compréhension, où bat le cœur de la facticité de l'existence humaine. A cet égard, la troisième partie de *VM* vient essentiellement confirmer cette facticité de la compréhension, quand Gadamer y avance la fameuse formule selon laquelle «l'être qui peut être compris est langage». Mais l'herméneutique de *VM* insiste aussi et surtout sur la structure de l'être-jeté (*Geworfenheit*), qui signifie que ce que nous sommes est déterminé par avance. Elle fait ainsi valoir l'impossibilité de parvenir à une auto-élucidation complète de notre

historicité. La finitude de la compréhension humaine devient alors l'aiguillon critique de toute l'herméneutique de Gadamer. Elle le conduit à mettre en question le méthodologisme des sciences humaines, qui provient de la volonté de domination propre au règne moderne de l'objectivation du sens.

Chez Ricoeur, par contre, l'ontologie n'est pas le point de départ de son herméneutique, mais bien plutôt le point d'arrivée. Pour reprendre une formule qu'il utilisait vingt-cinq ans plus tôt et dont le sens demeure contemporain à ses préoccupations plus récentes, l'ontologie restera toujours une «terre promise»⁷⁵. Ce report de l'ontologie se lit justement dans la position d'extériorité de son herméneutique face au langage. A notre sens, c'est avec le traitement méthodologique réservé au langage dans *La métaphore vive* que l'on rencontre les premières manifestations de cette «ontologie promise». Ici aussi, même si Ricoeur plaide pour ce qu'il appelle «la véhémence ontologique» du langage, on constate que ce dernier fait surtout l'objet d'une longue épreuve explicative, celle de la linguistique. Les considérations ontologiques ne font surface qu'à la fin de l'ouvrage, avec le «niveau herméneutique» de la métaphore, pour lequel Ricoeur n'hésite pas à reconnaître sa dette envers la troisième partie de *VM*.⁷⁶ Toute son herméneutique du texte des années soixante-dix a d'ailleurs fait valoir la signification ontologique de la métaphoricité fondamentale du langage, c'est-à-dire la refiguration de la réalité que propose l'oeuvre en déployant de nouvelles possibilités d'être-au-monde. Mais, comme nous l'avons vu au chapitre trois, cette ontologie du monde de l'oeuvre

⁷⁵ P. Ricoeur *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 28.

⁷⁶ P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 252ss.

n'est possible pour Ricoeur que si son sens a d'abord été décodé par l'analyse structurale.

Avec SA, Ricoeur pousse un peu plus loin sa distanciation par rapport à l'élément langagier de la compréhension. Comme nous l'avons dit plus haut, il laisse entendre que la détermination de l'identité du soi est un problème qui appartient à la philosophie réflexive, attendu que pour cette problématique "tout ne se joue pas au niveau du langage"⁷⁷. C'est ce que confirme d'ailleurs son recours aux conceptions du langage issues de la tradition analytique: le langage n'est plus qu'un simple site d'objectivation du soi, à côté de l'action, de la narration et de l'éthique. En un mot, SA a une attitude instrumentaliste à l'endroit du langage. Ricoeur ne le dit pas de façon explicite, mais il ressort clairement des premières études de SA que le langage est ni plus ni moins que le support quasi-technique de la première médiation de l'interprétation du soi, celui du détour de la réflexion par l'analyse.⁷⁸

Ce n'est donc pas un hasard si l'ontologie arrive si tard dans SA. Cet ajournement est tout à fait symptomatique de ce que nous avons appelé la *véhémence méthodologique* de l'herméneutique ricoeurienne, c'est-à-dire ce souci pour l'objectivisme de l'explication, qu'elle soit de type structuraliste ou analytique.⁷⁹ Il faudra en effet attendre la dixième étude pour que soit abordée de front l'ontologie. Selon Ricoeur, l'ontologie concerne la problématique de l'agir et il l'inscrit dans le

⁷⁷ Lettre du 29 janvier 1995 de Ricoeur à l'auteur (voir appendice 2).

⁷⁸ SA, p. 28.

⁷⁹ Dans un article assez récent (cf. "Ricoeur's Ethics of Method", *Philosophy Today* 37, 1, (1993), 23-30), O. Abel tend pour sa part à minimiser cet engouement de l'herméneutique ricoeurienne pour l'objectivisme. Il fait plutôt valoir que l'hybridation des méthodes chez Ricoeur constitue une éthique du questionnement et témoigne du respect qu'il manifeste à l'endroit du point de vue de l'autre. L'argument est intéressant, mais ne nous apparaît pas concluant du point de vue du défi que représente l'altérité pour l'herméneutique. En effet, il est loin d'être sûr que le maintien de l'altérité de l'autre dans la compréhension soit assuré par le recours à des méthodes objectivantes.

cadre de la philosophie réflexive. En effet, il estime que c'est au niveau de l'agir que l'on doit se poser la question de l'être: Quelle sorte d'être fondamental est l'agir humain? Les réponses commencent à se faire significatives au niveau éthique (études 7 à 9), où l'aspiration à la «vie bonne» prendra tout son sens comme mode véridatif d'un sujet qui se raconte. Nous aurons l'occasion de revenir plus en détail sur l'ontologie de l'agir humain selon Ricoeur dans la section suivante. Pour l'instant, disons simplement qu'il considère l'être de l'agir humain comme l'horizon de l'herméneutique du soi, et que cet horizon ne peut être atteint qu'après le long détour de l'analyse et de l'explication objectivante.

A notre connaissance, il n'y a aucun texte de Gadamer qui commente l'herméneutique du soi élaborée par Ricoeur dans SA. Mais à la lumière de la critique du méthodologisme en sciences humaines que livre son *opus magnum*, il est légitime de penser que Gadamer verrait dans la conception analytique du langage sur laquelle s'appuie Ricoeur une autre abstraction de la volonté de domination du sens. L'importance que Ricoeur accorde à la philosophie analytique et au structuralisme explique bien pourquoi Gadamer laisse entendre que son herméneutique a tendance à jouer le jeu de la science.⁸⁰ C'est que par l'objectivité de l'analyse, Ricoeur croit neutraliser cette exaltation du fondement qui est le propre des philosophies réflexives. Ce qui ne l'empêche pas pour autant d'affirmer qu'il reste un «philosophe réflexif».⁸¹ Et à ce titre, SA confirme qu'il est peut-être plus cartésien qu'il ne veut bien l'admettre. En effet, malgré les distances prises avec

⁸⁰ Cf. Lettre du 23 janvier 1995 de Gadamer à l'auteur (voir appendice 2), le texte cité au chapitre 3, p. 132, note 75.

⁸¹ P. Ricoeur, *La critique et la conviction*, op. cit., p. 235.

l'apodicticité du *cogito* de Descartes, l'herméneutique du soi de Ricoeur demeure fidèle à l'idée toute cartésienne d'une méthode à suivre dans l'ordre de la connaissance, puisqu'il a l'assurance de trouver dans les données du langage effectif et propositionnel les premières certitudes objectives sur lesquelles il peut asseoir sa recherche de l'identité du sujet.

L'herméneutique du soi de Ricoeur finit tout au plus par prendre une *tournure* et non un *tournant* ontologique. En effet, Ricoeur ne déboute jamais tout à fait les objectivations du sens parce qu'il maintient que l'ontologie et l'analyse se rendent mutuellement service.⁸² Nous soutenons donc que le cartésianisme qui imprègne la hiérarchisation de la détermination du soi dans SA et la nécessité de dépasser la sphère du langage pour parvenir à un concept d'identité qui soit le plus achevé possible, témoignent de l'efficace de la volonté de domination chez Ricoeur, volonté propre à la tradition des philosophies réflexives dont il s'est toujours dit l'héritier.

4.- La dialogicité secrète de l'éthique de Soi-même comme un autre.

Pour Jean Grondin, en hommage respectueux.

Nous venons de montrer toute l'importance que l'herméneutique méthodologique de Ricoeur accorde au détour analytique pour la détermination du soi, de l'identité de l'*ipse*. Mais Ricoeur reconnaît tout de même l'existence de limites inhérentes à la tradition analytique: elle ne tient pas compte de la temporalisation narrative du soi dans le

⁸² SA, p. 349. Dans un article où il donne un aperçu des *Gifford Lectures*, qui sont comme on le sait, à l'origine de SA, Ricoeur dit, au moment d'aborder la question de l'ontologie: "Je veux d'abord rendre justice à la philosophie analytique pour l'appui que ne cesse d'y trouver mon esquisse ontologique." (Cf. "L'attestation: entre phénoménologie et ontologie", *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, op. cit., p. 396.)

processus d'identification du sujet. Pour cette raison, elle reste cantonnée sur le versant de la *mêmeté*, de l'*idem*, où l'identité du sujet est essentiellement comprise comme permanence dans le temps et analysée à partir de critères tels que la spatialité ou le code génétique. Néanmoins, Ricoeur demeure séduit par la certitude toute objective des vérités syntaxiques, grammaticales et logiques, que traque la philosophie analytique dans le champ du langage et de l'action. Dans l'ordre méthodique que suit le développement de l'herméneutique du soi, la philosophie analytique représente à ses yeux une étape incontournable puisqu'elle fournit "les premiers linéaments d'une théorie de l'ipséité".⁸³ On ne s'étonnera donc pas de retrouver ce souci analytique jusque dans la «petite éthique» (études 7 à 9 de SA), dont Ricoeur énonce comme suit la visée: *«aspirer à la vie bonne avec et pour les autres dans des institutions justes»*.

En effet, Ricoeur maintient que l'interprétation de la visée éthique du sujet humain, l'aspiration à la «vie bonne», doit satisfaire à une exigence méthodologique, à savoir "la règle fondamentale du détour de la réflexion par l'analyse"⁸⁴. Il écrit: "Les déterminations éthiques et morales de l'action seront traitées ici comme des prédicats d'un nouveau genre, et leur rapport au sujet de l'action comme une nouvelle médiation sur le chemin du retour vers soi-même."⁸⁵ C'est pourquoi dans les études qui composent la «petite éthique», Ricoeur insiste, d'une part, sur la nécessité de passer l'aspiration à «la vie bonne» au crible de l'épreuve formelle de l'universalité de la loi morale. Il s'agit ici de procéder à l'analyse critique des convictions sur lesquelles s'érige

83 SA, p. 139n.

84 SA, p. 199.

85 *Ibid.*

l'estime de soi, qui repose sur la conception que le sujet se fait de la «vie bonne» et les moyens qu'il prend pour parvenir à l'accomplir. D'autre part, la «petite éthique» fait valoir que, dans des situations pratiques particulières, les règles de justice et les normes morales peuvent entrer en conflit avec les inclinations et les convictions qui définissent notre visée de la vie bonne. C'est ce conflit au sujet de la légitimité des normes qui incite au recours à la *phronesis*, à cette prudence de l'agir que Ricoeur définit ici comme la sagesse pratique du jugement moral en situation concrète⁸⁶.

Dès les premières pages de la «petite éthique», Ricoeur se réclame de l'interprétation gadamérienne de la *phronesis*.⁸⁷ Mais on constate cependant que cette doctrine aristotélicienne se lie chez lui à sa théorie de l'identité narrative, qui confère à la *phronesis* une précision analytique que n'apporte pas Gadamer. Pour les fins de la comparaison, nous rappellerons ici les grandes lignes de l'interprétation gadamérienne de la *phronesis*, à partir de laquelle l'auteur de *VM* montre que le comprendre est de l'ordre de la *praxis*, où est d'abord et avant tout engagée notre vie factuelle.

La facticité du comprendre visée par la concept de *phronesis* signifie que nous ne sommes pas dans un rapport «utilitaire» vis-à-vis de nos possibilités d'être. Pour reprendre les termes déjà cités du jeune Gadamer, nous ne *disposons* pas de notre existence. C'est pourquoi la tâche qu'il assigne à l'herméneutique comme philosophie pratique consiste justement à nous faire prendre conscience que nous ne sommes pas dans une relation instrumentale avec la *praxis*, laquelle

⁸⁶ P. Ricoeur, *Le juste*, Paris, Esprit, 1995, p. 219 ; SA, p. 281.

⁸⁷ SA, p. 210.

désigne d'abord notre situation originaire de compréhension dans le monde.

Comme il a été établi dans la première section du présent chapitre, cette interprétation de la *phronesis* aristotélicienne en particulier et de la *praxis* en général a été fortement déterminée par l'enseignement et l'ontologie de Heidegger. Gadamer précise que celle-ci a d'abord pris la forme d'un procès du scientisme néokantien, dont l'obsession pour la subjectivité et l'objectivité a conduit à la mécompréhension qui consiste à "considérer le savoir responsable de nos décisions pratiques comme une pure application de la science."⁸⁸ De toute évidence, la conception gadamérienne de la *praxis* est plus marquée que celle de Ricoeur par la critique heideggérienne du néokantisme. Ce qui explique pourquoi Gadamer est dans l'ensemble moins sensible que Ricoeur aux théories modernes de l'action. Selon lui, elles évoquent par trop l'idée que l'action est l'application des règles d'un savoir technique, quand elles n'évacuent pas complètement du champ de la philosophie pratique la dimension factuelle de la *praxis* visée par les Grecs. C'est qu'en son sens originaire, soutient Gadamer, la *praxis* évoque davantage le «subir» dans le faire que l'«agir»:

Comment on va: c'est cela que veut dire *praxis*. Bien ou mal, on va en tout cas d'une façon quelconque: c'est-à-dire que nous ne sommes pas maîtres et seigneurs de la situation de notre vie, mais que nous sommes concernés par ceci ou par cela, empêchés de faire beaucoup de choses, déçus par beaucoup d'autres, et parfois aussi heureux d'une réussite qui a dépassé encore ce dont nous pouvions seulement rêver.⁸⁹

En un mot, notre subjectivité, notre volonté de domination n'a pas de prise significative sur le cours de notre vie. Or, ce qui doit retenir l'attention pour le débat qui nous occupe, c'est que contrairement à

⁸⁸ H.-G. Gadamer, "La science du monde de la vie" (1972), *Langage et vérité*, op. cit., p. 230.

⁸⁹ H.-G. Gadamer, *L'héritage de l'Europe*, op. cit., p. 18.

Gadamer, Ricoeur accorde à la subjectivité une place déterminante dans le champ de la *praxis*. Par là, il vient encore confirmer qu'il reste un «philosophe réflexif». Cela ne signifie pas pour autant que Ricoeur nie la dimension factuelle de la *praxis*, la non-maîtrise de notre être-au-monde. Seulement, en vertu de ce qu'on peut appeler avec D. Jervolino «la sensibilité protestante» de son herméneutique, marquée par son intérêt pour des thèmes comme la faute, la culpabilité et la faillibilité humaine, Ricoeur fait davantage confiance que Gadamer à l'idée que le sort de notre situation de vie et la vérité tiennent à la responsabilité de notre agir. "Faire la vérité, une vérité à faire: c'est de cette façon que Ricoeur entend dépasser ou, mieux, repousser l'opposition entre la théorie et la *praxis*."⁹⁰

La dimension de la subjectivité à laquelle rend justice la conception de la *phronesis* de Ricoeur est l'identité narrative du sujet humain. Comme on le sait, l'identité narrative forme la conclusion ouverte de *Temps et récit III*; et conformément à la façon dont s'enchaînent les oeuvres de Ricoeur⁹¹, SA reprend à nouveaux frais cette idée résiduelle de *Temps et récit*. Ricoeur s'intéresse maintenant aux implications pratiques de la constitution de l'identité narrative, issues de l'entrecroisement entre l'histoire et la fiction. A cet effet, la thèse de SA consiste à dire que l'identité narrative opère une médiation entre la dimension descriptive de l'identité, c'est-à-dire la personnalité du caractère, et sa dimension prescriptive, c'est-à-dire ce que l'on s'engage à *être*, le maintien de soi dans les actions que l'on pose et les promesses que l'on fait.⁹² Cette médiation est de nature éminemment

⁹⁰ D. Jervolino, "L'herméneutique de la «praxis»", art. cité. p. 275.

⁹¹ Voir chapitre I, p. 24, note 40.

⁹² Dans le contexte éthique de notre débat, il est opportun de rapprocher l'idée ricoeurienne du maintien de soi dans la promesse de «l'harmonie dorique» si chère

herméneutique pour Ricoeur parce qu'elle constitue une étape cruciale dans le processus de la compréhension de soi. Elle est rendue possible par la signification pratique que prend la fiction littéraire: en suscitant des expériences de pensée, la littérature nous permet de raconter qui nous sommes, de configurer le récit de notre vie. Selon Ricoeur, la narrativité a donc un rôle déterminant pour la dimension éthique de l'identité du sujet humain: raconter qui nous sommes incite au maintien de soi, de façon à ce que les autres puissent *compter* sur nous. C'est l'acte par lequel nous nous rendons responsables, c'est-à-dire *comptables* de notre dire et de notre faire.⁹³

Dans sa conception de l'identité narrative, Ricoeur s'inspire de la théorie de l'action de MacIntyre⁹⁴, laquelle établit une hiérarchie au niveau des actions qui constituent la sphère de la *praxis*: les pratiques (métiers, jeux, arts), les plans de vie, s'«ordonnent» (en désordre souvent!) dans l'unité narrative d'une vie. C'est cette «hiérarchisation» de la *praxis* que Ricoeur intègre au concept éthique de «vie bonne» et qui apporte une précision analytique à l'interprétation gadamérienne de la *phronesis*. Selon Ricoeur, l'idée de hiérarchiser la *praxis* permet de lever un certain flottement de la sagesse pratique de la *phronesis* dans l'*Ethique à Nicomaque*, qu'Aristote fait porter tantôt sur les moyens tantôt sur la fin légitime de l'action. Ricoeur voit dans cette hiérarchisation de la *praxis* "une ressource de la pensée contemporaine"

à Gadamer, c'est-à-dire l'harmonie entre la parole (*logos*) et l'action (*ergon*), entre ce que l'on pense et ce que l'on est. (Cf. Platon, *Lachès*, 188c-d dans *Oeuvres complètes* tome 1, *op. cit.*, p. 301-302. Voir également Gadamer, "Logos et ergon dans le *Lysis* de Platon" (1972), *L'art de comprendre*, t. 1, *op. cit.*, p. 279-295.)

93 SA, p. 195.

94 Cf. *After Virtue, a Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981.

qui permet de répondre aux difficultés du texte aristotélicien.⁹⁵ L'interprétation ricoeurienne de la *phronesis* insiste essentiellement sur le fait qu'elle est une délibération portant sur la fin, ce qu'il appelle en l'occurrence le sens de la «vie bonne». Ce sens se détermine d'abord dans le choix de pratiques (métiers, jeux, arts), qui constituent en elles-mêmes des finalités, des *biens immanents* (MacIntyre), et ces choix s'insèrent à leur tour dans un cours d'action que Ricoeur appelle «plan de vie» et dont la finalité pratique est plus haute puisqu'il aspire à l'accomplissement de l'idéal de la «vie bonne». Or, l'originalité de l'interprétation de Ricoeur consiste à dire que cette poursuite d'une «vie bonne», qui se concrétise par l'intégration ordonnée des pratiques aux plans de vie, s'accomplit de façon narrative. C'est d'ailleurs la dimension narrative que Ricoeur confère à la sagesse pratique de la *phronesis* qui lui fait dire que l'idéal de «vie bonne» est révisable, car "nous ne cessons de rectifier nos choix initiaux [ou plans de vie, J-L G.]; parfois nous les renversons entièrement, lorsque la confrontation se déplace du plan de l'exécution des pratiques déjà choisies à la question de l'adéquation entre le choix d'une pratique et nos idéaux de vie."⁹⁶

Le concept d'identité narrative vient mettre en relief un problème implicite à la dimension pratique du savoir de soi de la *phronesis*, le «se comprendre». Ce problème soulève à son tour celui de savoir *qui* se comprend. Autrement dit, qu'en est-il de l'identité du sujet humain dont la compréhension de son être est historiquement déterminée? C'est là une question que l'herméneutique de Gadamer a peut-être tendance à occulter, étant donné son souci persistant à faire valoir la radicalité de la finitude humaine face au subjectivisme, dont l'intérêt

⁹⁵ SA, p. 206.

⁹⁶ SA, p. 209.

pour l'identité émanerait de la volonté de (se) dominer. Mais nous verrons un peu plus loin comment l'identité narrative de Ricoeur prend acte du problème de la finitude humaine.

Au second chapitre du présent travail, nous avons montré que Gadamer et Ricoeur ont tous deux renoncé, au nom d'une herméneutique de la conscience historique, à la médiation totale qu'opère Hegel entre la conscience et l'histoire. Nous avons également souligné qu'en insistant sur la narrativité du temps et l'histoire *à faire*, c'est la dimension normative qu'il confère à la conscience historique qui fait le propre de l'herméneutique ricoeurienne de la conscience historique.⁹⁷ Or, l'herméneutique du soi de SA détient également cette dimension normative puisque par la théorie de l'identité narrative, elle vient mettre l'accent sur l'idée que le sujet a *à faire* son identité éthique. "Le soi veut lui-même «faire» histoire, configurer la «pure succession» des occurrences pour en faire la cohérence de son histoire de vie."⁹⁸ Dans la conception ricoeurienne de la *phronesis*, il est clair que c'est au sujet qu'il incombe d'établir «la vie bonne» à travers les activités et les plans de vie qu'il se fixe. Cette quête d'une «vie bonne» constitue un processus éminemment herméneutique, un savoir pratique où l'être de celui qui s'y engage est en jeu:

c'est dans un travail incessant d'interprétation de l'action et de soi-même que se poursuit la recherche d'adéquation entre ce qui nous paraît le meilleur pour l'ensemble de notre vie et les choix préférentiels qui gouvernent nos pratiques.⁹⁹

Ricoeur va jusqu'à lire la présence d'un cercle herméneutique entre la visée de la «vie bonne», qu'il met en parallèle avec le tout d'un

97 Voir supra chapitre 2, p. 89ss.

98 H.-J. Gœrtz, "La narration comme acte fondamental et l'idée d'«identité narrative»", *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 113.

99 SA, p. 210.

texte, et les choix particuliers qui ont été décisifs dans notre vie, comparés ici aux parties d'un texte.¹⁰⁰ On sait que le rapprochement entre texte et action n'est jamais fortuit chez Ricoeur. La résurgence du cercle herméneutique dans le contexte éthique de SA permet d'apprécier tout l'attrait que continue d'exercer le paradigme du texte sur l'herméneutique du soi. En effet, la positivité du texte, qui était dans les années soixante-dix le modèle privilégié de Ricoeur pour penser l'action sensée, demeure encore pertinent à ses yeux pour penser l'accomplissement de l'idéal de la «vie bonne». Cette prégnance du modèle textuel se fait encore plus évidente au terme de la neuvième étude.¹⁰¹ Ricoeur y résume l'enjeu de sa «petite éthique» en expliquant que le sujet passe d'une *phronesis* «naïve», c'est-à-dire d'une conception encore vague de ce qu'est la «vie bonne», à une *phronesis* «critique» qui, après avoir soumis sa visée de la «vie bonne» à l'épreuve formelle des règles et impératifs moraux, opère un retour à la visée éthique dans des situations concrètes de la vie pratique. La *phronesis* est alors définie comme la sagesse d'une décision qui, dans les limites d'un contexte particulier, parvient à réaliser l'exigence de l'universalité morale. Ce passage de la *phronesis* «naïve» à la *phronesis* «critique» suit fidèlement les étapes de ce que Ricoeur appelle *l'arc herméneutique* dans l'interprétation textuelle, où la compréhension naïve devient compréhension instruite à travers le détour explicatif de l'analyse structurale.¹⁰²

A titre de bilan provisoire, on peut donc affirmer que Gadamer et Ricoeur s'entendent pour dire que la *phronesis* est un savoir de soi. La

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ SA, p. 337.

¹⁰² Ce rapprochement est clairement évoqué dans la lettre du 29 janvier 1995 de Ricoeur à l'auteur (voir appendice 2).

différence, cependant, c'est que Gadamer n'arrime pas avec la même force que Ricoeur ce savoir de soi à la subjectivité, à l'identité narrative du sujet. Certes, l'idée d'une identité narrative du sujet est inhérente à la conscience du travail de l'histoire. En effet, on retrouve bien l'empreinte de la réflexivité dans la prise de conscience par le sujet du travail de l'histoire sur sa propre historicité — son «identité historique». Mais on sait que pour Gadamer, cette conscience est «plus être que conscience» (*mehr Seins als Bewußtsein*).¹⁰³ Ce qui signifie, dans le contexte de la vie pratique, que le savoir de soi est conditionné par des situations qui échappent le plus souvent à notre contrôle. On peut donc dire que Gadamer se fait plus silencieux que Ricoeur au sujet de la réflexivité, de la subjectivité et de son attribut narratif. Ce silence soulève une question importante pour notre débat: pourquoi Gadamer minimise-t-il le problème de l'identité du sujet dans le savoir de soi, le «se comprendre»? Dans son essai auto-critique de 1985 sur lequel nous nous sommes déjà attardés, il explique que VM a cherché à faire valoir que le phénomène de la compréhension ne relevait pas de la conscience de soi. Ce qui suppose que la réponse à la question portant sur l'identité du sujet, le *qui?* de la compréhension, n'est pas du ressort de la volonté ou de la subjectivité puisque, pour l'herméneutique de Gadamer, notre identité est toute entière inscrite dans la vie factuelle et engloutie dans la conscience du travail de l'histoire. C'est la thèse ontologique de la finitude, selon laquelle nous ne pouvons jamais acquérir la liberté de dominer *ce que* nous sommes, qui revient toujours à l'avant plan du problème de l'identité chez Gadamer. Il y a aussi une autre raison, moins décisive mais quand même éloquente, qui explique

¹⁰³ H. -G. Gadamer, "Rhétorique, herméneutique et critique de l'idéologie" (1967), *L'art de comprendre I*, op. cit., p. 139.

pourquoi son herméneutique fait si peu de cas du problème pratique de l'identité. Elle ressortit à ce que nous avons appelé son «philologisme» en vertu duquel, comme il a été dit plus haut, Gadamer tend à associer le souci pour l'identité à celui de l'interprétation psychologisante pour la *mens auctoris*.

Cependant, il faut reconnaître qu'avec son concept d'identité narrative, Ricoeur s'affirme comme un «philosophe réflexif» fort original. Ce concept permet de redonner au «sujet philosophique» ses lettres de noblesse, sans perdre de vue la finitude absolue de l'être humain. L'identification de notre vie aux récits que nous racontons échappe aux acquis de la volonté de domination, et au piège de la synthèse hégélienne que redoute tant Gadamer. En effet, Ricoeur surmonte cette volonté de domination en faisant valoir que "la notion d'unité narrative met l'accent sur la composition entre intentions, causes et hasards, que l'on retrouve en tout récit."¹⁰⁴ Autrement dit, l'identité éthique que prend notre vie au cours de son procès narratif, l'estime de soi bâtie sur ce que l'on tient pour une «vie bonne», n'est pas coulée dans une totalité dont le début et la fin seraient repérables et fixes. La narrativité de notre vie implique qu'elle est un processus éminemment historique, fini, et qui a commencé bien avant notre entrée en scène. Le passage qui suit montre jusqu'à quel point la narrativité constitue un trait de la vie factuelle selon Ricoeur:

Rien dans la vie réelle n'a valeur de commencement narratif; la mémoire se perd dans les brumes de la petite enfance; ma naissance, et à plus forte raison l'acte par lequel j'ai été conçu appartiennent plus à l'histoire des autres, en l'occurrence celle de mes parents, qu'à moi-même. Quant à ma mort, elle ne sera racontée que dans le récit de ceux qui me survivront; je suis toujours vers ma mort, ce qui exclut que je la saisisse comme fin narrative.¹⁰⁵

¹⁰⁴ SA, p. 210.

¹⁰⁵ SA, p. 190.

Cependant, même s'il insiste sur l'idée d'une narrativité de la vie factuelle qui nous précède et prédétermine notre identité — *ce que nous sommes* — la facticité semble prendre chez Ricoeur un sens qui n'a pas l'inexorabilité que lui attribue Gadamer. Pour l'élève de Heidegger, la facticité du *Dasein* implique que nous n'avons jamais la prise que nous souhaiterions avoir sur les événements où se décide le sens de notre vie. Gadamer ne nie pas toute initiative, ni toute prise de conscience, car la conscience du travail de l'histoire veut aussi instruire nos décisions et nos actions. Seulement, son herméneutique veut affoler l'idée moderne d'une maîtrise totale de soi. Ce qui porte à croire que Gadamer ne serait sûrement pas d'accord avec l'interprétation ricoeurienne de la *phronesis* selon laquelle la «vie bonne» se détermine dans le cadre d'un «plan de vie». Le concept de «plan» relève de la technique, si bien que parler de «plan de vie», c'est accorder à la subjectivité et à la volonté de domination une place qui déforme la réalité éthique. "Il n'est pas possible de déterminer à l'avance le but vers lequel est orientée une vie juste, prise comme un tout"¹⁰⁶, rappelle Gadamer dans son analyse de la doctrine aristotélicienne de la *phronesis*. Gadamer serait sans doute d'accord avec Ricoeur pour dire que le «bien» est toujours quelque chose qui se planifie dans l'unité narrative d'une vie. Mais ce qui est plus instructif pour lui, c'est que nos «plans de vie» n'arrivent jamais à cerner le bien comme tel. Voilà ce que répliquerait sans doute Gadamer à Ricoeur, parce que selon lui, la *phronesis* met plutôt l'accent sur l'idée que le savoir pratique du bien est un *savoir*

¹⁰⁶ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, op. cit., p. 343.

appliqué, c'est-à-dire que le bien est toujours réalisé comme une réponse aux exigences morales particulières d'une situation concrète.¹⁰⁷

On peut donc dire que Ricoeur accorde un rôle important à la subjectivité en intégrant à son interprétation de la *phronesis* son concept d'identité narrative. C'est que contrairement à Gadamer, il fait plus confiance aux ressources critiques de l'imagination du sujet humain. Il soutient que par le biais de la fiction et des lectures qui l'ont marqué, le sujet parvient, dans une certaine mesure, à configurer sa vie et à orienter la *praxis* qui le porte en sa qualité d'être-au-monde. Ricoeur a une métaphore littéraire qui illustre bien la tension productive qu'il lit dans l'identité humaine entre narrativité et finitude: "*En faisant le récit d'une vie dont je ne suis pas l'auteur quant à l'existence, je m'en fais le coauteur quant au sens.*"¹⁰⁸ La première partie de cette formule rejoint la thèse de Gadamer plusieurs fois évoquée, à savoir que nous ne disposons pas de notre existence. Mais cette idée de Ricoeur selon laquelle nous sommes toujours en même temps coauteur de notre identité narrative donne à penser que la finitude n'est pas pour lui le carcan sous lequel croule le *Dasein*. Notre agir réside aussi dans la capacité narrative de prendre un certain recul face à notre situation de compréhension, sans que ce recul signifie nécessairement que nous adoptions un rapport «objectivant» vis-à-vis notre propre existence, c'est-à-dire que nous en «disposions» de façon instrumentale.

¹⁰⁷ Si Ricoeur parle de «plans de vie» c'est que, comme nous l'avons dit, il voit dans la hiérarchisation de la *praxis* "une ressource de la pensée contemporaine" pour répondre aux difficultés du texte aristotélicien. Gadamer, de son côté, s'est toujours mêlé de l'apport que toute «logique» prétend être pour l'analyse des Grecs. Il y voit tout au plus un instrument servant à clarifier l'argumentation, mais qui ne représente rien de décisif pour la compréhension, c'est-à-dire pour que les questions soulevées par les Grecs deviennent les nôtres (Cf. "Autoprésentation" (1973, 1990), *La philosophie herméneutique*, op. cit. p. 60.)

¹⁰⁸ SA, p. 191 (nous soulignons).

La narrativité forme notre identité en l'encadrant de repères temporels. En effet, par le biais des récits de vie que nous racontons "nous stabilisons les commencements réels que constituent les initiatives — au sens fort du terme — que nous prenons"¹⁰⁹. C'est par la narrativité que "nous avons aussi l'expérience, *qu'on peut dire inexacte*, de ce que veut dire terminer un cours d'action, terminer une tranche de vie".¹¹⁰ Bref, c'est en vertu de la constitution narrative de notre existence que nos «plans de vie» (vie professionnelle, vie de famille, vie de loisirs) demeurent ouverts et ont donc toujours la possibilité d'être poursuivis, révisés, interrompus ou repris. Cette signification ontologique de la narrativité transparaît dans des expressions comme «réorienter sa carrière», «refaire sa vie», qui ne sont peut-être pas seulement les lieux communs que l'on croit. A la lumière du concept d'identité narrative, ces expressions prennent un sens qui rappelle que nous restons les coauteurs de nos vies. La théorie narrative de Ricoeur veut attirer notre attention sur le fait que certaines de nos décisions, certaines de nos actions viennent temporaliser notre existence. Cela ne veut pas dire qu'elles mettent irrémédiablement un terme, «un point final» aux événements de notre situation fondamentale de compréhension. A cet égard, la théorie de l'identité narrative de Ricoeur partage avec l'herméneutique de Gadamer cette idée selon laquelle le «dernier mot» ne nous appartient pas.¹¹¹ Ne serait-ce que par leur enchevêtrement dans l'histoire des autres, nous n'aurons jamais sur de tels événements une prise définitive. Autrement dit, Ricoeur ne nie

¹⁰⁹ SA., p. 192.

¹¹⁰ *Ibid.* (Nous soulignons). En évoquant l'inexactitude de cette expérience de pensée, Ricoeur se montre bien conscient de la finitude qui est au cœur de l'identité narrative.

¹¹¹ H.-G. Gadamer, "Postface" de la troisième édition de *Vérité et méthode* (1972), *L'art de comprendre I*, op. cit., p. 119.

pas que nous ne serons jamais les maîtres et seigneurs de notre situation de vie, pour reprendre l'expression de Gadamer citée un peu plus haut. Mais par l'accent particulier qu'elle met sur la réflexivité, la théorie de l'identité narrative de Ricoeur fait peut-être plus confiance que la conscience du travail de l'histoire de Gadamer au pouvoir refiguratif de nos initiatives d'action, qui viennent changer le sens de notre vie. Les décisions et les engagements que l'on parvient à prendre au moment opportun, les actions que l'on pose (souvent, certes, parce qu'elles «s'imposent»), tout cela fait partie intégrante de la *praxis*. Toutes ces facettes de l'agir déterminent notre identité narrative et sont susceptibles de nous conduire à raconter autrement le récit des événements qui composent notre vie.

En insistant sur le procès narratif de l'identité qui ne cesse de se faire et de se refaire, il nous semble que Ricoeur emboîte le pas de Gadamer. Avec Ricoeur, on peut en effet donner un accent réflexif à l'une des célèbres formules de VM: *se comprendre à partir des récits qui composent notre vie implique toujours la possibilité de se comprendre autrement*. Cette idée selon laquelle le sujet se comprend et s'identifie en se racontant appartient aussi à cette lointaine tradition platonicienne de l'herméneutique, qui conçoit la pensée humaine comme le dialogue de l'âme avec elle-même: *l'âme en dialogue est celle qui aspire à se connaître elle-même, mais seulement à travers les récits qu'elle raconte*. A notre avis, il ne fait aucun doute que l'herméneutique de SA répond, à sa façon, à l'impératif socratique. Notre thèse consiste donc à dire que *l'identité narrative de Ricoeur, la théorie qui stipule qu'en se racontant le sujet se fait le coauteur du sens de sa vie, constitue en quelque sorte la dialogicité secrète de l'éthique de SA*. L'herméneutique du soi nous apparaît ainsi comme une philosophie pratique qui confesse à mots

couverts l'universalité du dialogue. Après s'être consacré pendant plus de trente ans aux objectivations de sens dans l'interprétation textuelle, on peut dire que Ricoeur apporte une contribution originale à la détermination de l'essence pratique de l'herméneutique avec son concept d'identité narrative.

*

Nous venons de voir que la visée de la «vie bonne» s'insère dans le processus narratif de l'identité du sujet humain, processus qui constitue la dialogicité propre à l'éthique de SA. Comme nous l'avons déjà souligné, l'agir constitue le mode d'être fondamental du soi pour Ricoeur. Contrairement à Heidegger et Gadamer, la «question ontologique», chez Ricoeur, relève de l'intérêt philosophique pour le sujet, entendu ici comme sujet «agissant» plutôt que sujet «connaissant». C'est donc sur l'ontologie sous-jacente à cette dialogicité (dixième étude, "Vers quelle ontologie?") que nous devons maintenant nous pencher. Notre analyse des implications ontologiques de la visée éthique se concentrera sur la dialectique qui régit l'agir humain, la dialectique entre ispéité et altérité, à laquelle s'est intéressée la tradition réflexive de la phénoménologie et qui constitue selon Ricoeur celle de tout l'ouvrage.¹¹²

La formule éthique «*viser à la vie bonne avec et pour les autres dans des institutions justes*» présuppose l'estime de soi, ce que nous aimerions appeler le «désir d'être» inhérent à la conception ricoeurienne du sujet. Or, selon Ricoeur, l'estime de soi est toujours médiatisée car elle "est le résultat d'un travail d'interprétation sur nos actions, nos idéaux et nos

¹¹² SA, p. 367.

réalisations, nos réussites et nos échecs."¹¹³ Ce concept d'*estime de soi* n'est pas nouveau dans son oeuvre, puisqu'on en trouve déjà l'esquisse à l'époque de la *philosophie de la volonté*: "Il y a dans la requête d'estime un désir d'exister, non par affirmation vitale de soi-même, mais par la grâce de la reconnaissance d'autrui."¹¹⁴ Trente ans plus tard, la petite éthique de SA maintient toujours cette exigence primordiale d'une reconnaissance d'autrui pour la constitution d'une vie bonne, en précisant que l'estime de soi à partir de laquelle cette vie bonne s'élabore "reste abstraite aussi longtemps que lui fait défaut la *structure dialogique* que la référence à autrui introduit."¹¹⁵ Et Ricoeur ajoute: "A son tour, cette structure dialogique reste incomplète hors de la référence à des institutions justes."¹¹⁶ La thèse que la petite éthique développe consiste donc à dire que, à travers ce dialogue où nous sommes appelés à vivre bien avec et pour autrui au sein d'institutions justes, c'est comme un autre que le soi revient à lui-même.

Comme nous l'avons fait valoir plus haut, Gadamer soutient aussi cette thèse quand il affirme qu' "être-en-dialogue (*Im-Gespräch-Sein*) veut dire être au-delà de soi, penser avec autrui et retourner vers soi comme un autre."¹¹⁷ Selon ce dernier, le dialogue nous précède et désigne la structure ontologique première en vertu de laquelle tous les rapports de compréhension de la vie factuelle revêtent d'emblée une signification pratique. La compréhension de ce qui vient au langage dans une conversation avec autrui, aussi bien que la compréhension en

¹¹³ J. Greisch, "Témoignage et attestation", *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 322.

¹¹⁴ P. Ricoeur, *L'homme faillible*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960, p. 137.

¹¹⁵ SA, p. 202 (nous soulignons).

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ Voir note 60 dans le présent chapitre.

sciences humaines qui est rendue possible par notre appartenance à la tradition, sont des modes de l'être-en-dialogue (*Im-Gespräch-Sein*) qui caractérisent l'existence humaine (*Dasein*). C'est sur l'être-en-dialogue que le «tournant ontologique» de l'herméneutique gadamérienne veut attirer notre attention en mettant l'accent sur la linguisticité (*Sprachlichkeit*) de la compréhension. En revanche, cette linguisticité de la compréhension est un tournant que ne suit pas tout à fait l'ontologie de SA. C'est que son herméneutique maintient un certain rapport d'extériorité face au langage. On a qu'à penser à l'interprétation structuraliste du texte, où le langage est traité comme un objet d'étude, et à l'approche instrumentale que lui réservent les premières études de SA. Pourtant, n'avons-nous pas montré que la théorie de l'identité narrative témoigne à sa façon de l'universalité du dialogue? Alors pourquoi l'ontologie de la dixième étude ne se développe-t-elle pas «sous la conduite du langage»? C'est que pour Ricoeur, la structure dialogique de la visée éthique a des racines réflexives qui ressortissent à la dialectique ipséité/altérité. Sa conception de la dialogicité s'arc-boute donc sur la tradition de la philosophie réflexive. A notre avis, Hegel, et surtout Husserl sont les deux grandes figures de cette tradition où vient puiser la «petite éthique» de Ricoeur.¹¹⁸

Au coeur de la dialectique entre l'ipséité et l'altérité qui régit le parcours éthique du soi et son retour à lui-même comme un autre, on retrouve d'abord la catégorie hégélienne de la *reconnaissance*. D'ailleurs,

¹¹⁸ Nous reconnaissons qu'inclure Hegel dans la tradition réflexive peut soulever la controverse, attendu qu'il reprochait précisément à Kant, Jacobi et Fichte d'être des philosophes réflexifs (Cf. *Glauben und Wissen: oder, der Reflexion-philosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, Hamburg, Meiner, 1962). Mais c'est la «philosophie de la réflexion de la subjectivité», que critique Hegel, qui lui oppose la réflexion de la raison. Cette précision est apportée par Gadamer dans *Vérité et méthode*, p. 363n. C'est pourquoi nous nous croyons autorisé à inclure Hegel dans ce que nous appelons ici la «grande tradition de la philosophie réflexive».

celle-ci est tout à fait primordiale pour la thèse développée tout au long de SA et qui consiste à distinguer, au coeur de l'identité, l'*idem* et l'*ipse*, le même et le soi. Par la «reconnaissance», le sujet humain signale d'emblée son ouverture sur autrui. Cette catégorie articule toute la dialectique entre l'ipséité et l'altérité sans laquelle l'identité du sujet est confinée au même. Sur le plan éthique, une identité réduite à l'*idem* signifie que l'estime de soi resterait une abstraction; l'aspiration à «la vie bonne» serait dépourvue de sens moral et se réduirait à l'immédiateté d'un pur narcissisme. La catégorie de la reconnaissance enveloppe aussi les deux autres moments de la visée éthique de Ricoeur, à savoir la sollicitude envers autrui et le vivre-ensemble «dans des institutions justes». C'est pourquoi Ricoeur n'hésite pas à se réclamer de Hegel en affirmant: "La reconnaissance est une structure du soi réfléchissant sur le mouvement qui emporte l'estime de soi vers la sollicitude et celle-ci vers la justice."¹¹⁹

Dans l'héritage hégélien de la petite éthique de SA, on retrouve également la notion de *Sittlichkeit*, c'est-à-dire la vie éthique concrète, la «moralité objective», qu'incarnent la famille, la société civile et l'Etat. L'ascendant qu'exerce cette notion est palpable chez Ricoeur, qui fait valoir que la liberté de l'agir humain a besoin d'un environnement institutionnel juste pour s'épanouir. D'ailleurs, il admet volontiers être "redevable au travail de hiérarchisation des modalités d'effectuation de la liberté élaborées par Hegel dans *Les principes de la philosophie du droit*."¹²⁰ Il faut cependant souligner que cette dette envers la *Sittlichkeit* hégélienne n'est pas sans réserve. En effet, on croise à quelques reprises une critique de la philosophie politique de Hegel dans la

¹¹⁹ SA, p. 344.

¹²⁰ SA, p. 297.

neuvième étude de SA. Mais cette critique a d'abord été exposée plus en détail dans un célèbre article intitulé «La raison pratique», repris dans *Du texte à l'action*, et où Ricoeur se définissait comme un «kantien post hégélien». ¹²¹ L'étude propose une critique en deux volets de la conception «substantialiste» de l'Etat chez Hegel, que Ricoeur appelle l'«hypostase de l'Etat». Dans un premier temps, il questionnait le bien-fondé de la distinction ontologique sur laquelle cette conception repose, c'est-à-dire la distinction entre l'ordre de la conscience phénoménologique et l'ordre de l'Esprit objectif. C'est ici que Ricoeur s'applique à faire valoir la structure dialogique de la conscience pour démystifier l'Etat hégélien. Son argumentation s'appuie sur la cinquième *Méditation cartésienne* de Husserl, et propose de concevoir les institutions comme des «communautés intersubjectives supérieures» (*Méditations cartésiennes*, §58): "les institutions apparaissent comme des objectivations, voire des réifications des relations intersubjectives qui ne présupposent jamais, si j'ose dire, un supplément d'esprit." ¹²² En d'autres termes, la vie éthique concrète, le «vivre-ensemble dans des institutions justes», constitue ce que l'on pourrait appeler un «dialogue objectivé». Dans un deuxième temps, Ricoeur met en question la signification épistémologique de l'hypostase de l'Etat, quand Hegel affirme que c'est dans sa relation à l'Etat que s'accomplit le savoir de soi de l'individu. Cette critique est reprise dans SA où Ricoeur écrit: "Ce qui est finalement inadmissible, chez Hegel, c'est la thèse de l'esprit objectif et son corollaire, la thèse de l'Etat érigé en instance supérieure dotée du savoir de soi." ¹²³ Ricoeur considère cette thèse inadmissible

¹²¹ P. Ricoeur, "La raison pratique" (1979), *Du texte à l'action*, op. cit. p. 237-259.

¹²² *Ibid.* p. 256.

¹²³ SA, p. 298.

parce qu'elle ouvre la porte à l'idée d'un savoir du «bien», à la prétention d'une maîtrise scientifique de la *praxis*, prétention funeste qui fait le propre de tous les régimes autoritaires. C'est ici qu'il estime nécessaire de maintenir le moment kantien de l'autonomie de la raison pratique, de la détermination de la volonté par la loi morale, pour préserver "la dialectique réciproque de la liberté et des institutions, hors de laquelle il n'est pas d'action sensée."¹²⁴ Contre Hegel, Ricoeur fait justement valoir la possibilité que l'action sensée ressortit à l'intériorité de la conscience individuelle: "Quand l'esprit d'un peuple est perverti au point de nourrir une *Sittlichkeit* meurtrière, c'est finalement dans la conscience morale d'un petit nombre d'individus, inaccessibles à la peur et à la corruption, que se réfugie l'esprit qui a déserté des institutions devenues criminelles".¹²⁵

Comme nous l'avons annoncé, l'autre source de la philosophie réflexive à laquelle puise la conception ricoeurienne du dialogue est la phénoménologie husserlienne. On vient d'ailleurs d'en voir les linéaments dans la critique qu'adresse Ricoeur à Hegel. La dixième étude de SA confirme bien que son herméneutique a longtemps fréquenté «l'école de la phénoménologie», pour reprendre le titre de l'ouvrage où sont colligées ses études en la matière.¹²⁶ Ricoeur s'inspire ici des arguments que Husserl développe dans les *Méditations cartésiennes* sur la passivité de la conscience pour défendre sa thèse

¹²⁴ P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, op. cit., p. 256.

¹²⁵ SA, p. 298.

¹²⁶ Dans une entrevue donnée le 19 décembre 1991 au quotidien français *Libération* — soit un an à peine, donc, après la publication de *Soi-même comme un autre* — Ricoeur fait cette remarque au sujet de la tradition philosophique à laquelle il appartient: "J'aimerais caractériser la tradition philosophique dont je me réclame par trois traits: elle est dans la ligne d'une philosophie réflexive; elle demeure dans la mouvance de la phénoménologie husserlienne; elle veut être une variante herméneutique de cette phénoménologie." C'est précisément cette variante herméneutique de la phénoménologie husserlienne que veut défendre *Soi-même comme un autre*.

selon laquelle l'altérité est constitutive de l'ipséité. Il considère que le soi fait l'expérience de sa passivité-altérité à travers trois figures: le corps propre, l'altérité d'autrui et le rapport de soi à soi-même dans la conscience (*Gewissen*). C'est le rapport du soi à l'altérité d'autrui qui intéressera plus particulièrement notre enquête sur la conception du dialogue dans la petite éthique de Ricoeur.

Ricoeur attire notre attention sur le caractère paradoxal, voire énigmatique que prend chez Husserl l'*Einfühlung*, c'est-à-dire l'expérience de l'altérité dans l'intersubjectivité monadique. Comme il le dit dans une de ses toutes premières études sur la phénoménologie husserlienne, il s'agit du "paradoxe d'une immanence qui est un éclatement vers une transcendance".¹²⁷ L'expérience phénoménologique de l'altérité d'autrui est effectivement déroutante puisqu'il s'agit de constituer, de viser l'autre en moi comme autre. Dans la cinquième *Méditation cartésienne* (§48-54), Husserl explique que cette expérience renvoie au processus intentionnel de *l'appréhension*. Il s'agit d'une opération de la conscience qui consiste à saisir analogiquement autrui, laquelle saisie prend racine dans le sol préalable du corps propre (*Leib*) — qu'on a pris l'habitude de traduire par *chair*.¹²⁸ Cela signifie que l'appréhension d'autrui n'est jamais *immédiate*. Elle est *médiatisée* par le corps propre, la chair, qui forme ce que Husserl appelle la «sphère d'appartenance» du moi, sans laquelle l'expérience de l'autre est impossible: "il faut évidemment posséder l'expérience de cette «sphère d'appartenance» propre au moi pour pouvoir constituer

¹²⁷ P. Ricoeur, "Husserl et le sens de l'histoire" (1949), dans P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p. 55.

¹²⁸ Au sujet des difficultés liées à la traduction du concept de *Leib*, voir N. Depraz, "La traduction de *Leib*: une *crux phaenomenologica*", *Etudes phénoménologiques*, 26 (1997), p. 91-109.

l'idée de l'expérience d'«un autre que moi»."¹²⁹ Le corps devient donc la clé de voute de la constitution intentionnelle d'autrui. Comme le dit Ricoeur, "lui seul peut à la fois m'être donné à percevoir tout en me *donnant* autrui."¹³⁰

C'est sur la base de l'apprésentation de l'autre par le corps propre que se constitue l'*alter-ego*. Nous sommes ici au coeur de l'énigme de la saisie analogisante d'autrui. En effet, comment Husserl parvient-il à maintenir l'idée que la transcendance de l'altérité de l'autre *ego* gît dans l'immanence de la consience? Pour répondre à cette énigme, Ricoeur propose une interprétation tout à fait lumineuse de l'apprésentation: "la sorte de transgression de la sphère du propre que constitue l'apprésentation", dit-il, "ne vaut que dans les limites d'un transfert de *sens*: le sens *ego* est transféré à un autre corps qui, en tant que chair, revêt lui *aussi* le sens *ego*."¹³¹ En d'autres termes, le sens «*ego*» se détermine d'abord dans la sphère propre de l'appartenance, et c'est ce sens qui est visé dans l'autre. Notre thèse consiste donc à dire que la visée intentionnelle propre au transfert apprésentatif du sens «*ego*» est l'assise phénoménologique du dialogue sur lequel repose la formule ricoeurienne de la visée éthique, «*vivre bien avec et pour autrui dans des institutions justes*». En effet, dès le début de la petite éthique (septième étude), Ricoeur emploie l'expression «dépli de l'ipséité» pour faire valoir que l'*ego* est la souche réflexive, le creuset du vivre-ensemble qu'il entend analyser. La facture phénoménologique de cette métaphore nous apparaît tout à fait évidente: le «dépli» de l'*ipse* illustre

¹²⁹ E. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p. 80.

¹³⁰ P. Ricoeur, "La cinquième méditation cartésienne" (Inédit), *A l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 206.

¹³¹ SA, p. 386.

à merveille la «conscience *de*», le geste de l'intentionnalité visant son objet. Pour le dire en un mot, la visée éthique toute entière correspond à ce déploiement de l'ipséité. C'est pourquoi nous disons que la dialogicité de la «petite éthique» a des racines réflexives. Ricoeur considère d'ailleurs la *sollicitude* envers autrui et la norme du *respect* dû aux personnes comme deux moments dialogiques de la visée éthique, sans lesquels l'estime et l'autonomie du soi resteraient des abstractions.¹³² Il appert donc que l'idée d'un transfert de sens de l'*ego* a bel et bien un statut transcendantal par rapport à la sollicitude et au respect qu'elle rend possibles. En effet, c'est en vertu de ce transfert que l'autre est appréhété et "n'est pas condamné à rester un étranger, mais peut devenir *mon semblable*, à savoir quelqu'un qui, comme moi, dit «je»."¹³³ Ce retentissement de la théorie husserlienne de la constitution de l'*alter ego* dans la visée éthique confirme bien à quel point l'herméneutique de Ricoeur est travaillée par l'héritage de la phénoménologie.

Cependant, le mouvement de l'intentionnalité de la conscience par lequel se construit le sens *alter ego* est loin d'épuiser la dialectique entre l'ipséité et l'altérité. Ricoeur connaît bien cette insuffisance de la phénoménologie, attribuable à sa propension toute transcendantale au solipsisme. En effet, l'écueil du transfert aperceptif c'est que l'*alter ego* ne soit finalement qu'un duplicatum de l'*ego*, l'«autre» n'étant plus alors qu'une réplique du «même». C'est pour répondre à cette limite de la réflexivité que Ricoeur se tourne vers Lévinas. La dette de l'éthique de Ricoeur envers celle de Lévinas mériterait à elle seule une étude

¹³² SA, p. 212 et p. 254.

¹³³ SA, p. 386.

approfondie, qui dépasserait cependant le cadre de notre débat.¹³⁴ Nous nous contenterons ici d'établir les raisons qui conduisent Ricoeur à s'en réclamer. Mais nous verrons que certaines réserves à l'endroit de Lévinas confirment encore une fois que Ricoeur demeure d'abord et avant tout un «philosophe réflexif».

Ricoeur recourt à Lévinas afin d'approfondir ce qu'il appelle "le travail de l'altérité au coeur de l'ipséité".¹³⁵ Il faut, en effet, rendre compte du mouvement d'autrui vers moi afin de compléter ce que la thèse phénoménologique de la saisie analogisante de l'*alter-ego* ne peut dire de l'autre. C'est en mettant l'accent sur l'assignation du soi à la responsabilité d'autrui que l'éthique de Lévinas établit la primauté de l'autre sur le moi. L'assignation du soi serait première et antérieure à l'autopositionnement que la phénoménologie attribue à la conscience. De plus, le moment éthique de l'assignation ne relèverait pas de la «question de l'être» et ne ferait l'objet d'aucune préparation ontologique. Pour Lévinas, l'ontologie ne constitue pas la rupture qu'elle prétend être avec les philosophies de la conscience et de la subjectivité. Elle se signale tout au plus comme la radicalisation de la quête du «principe», de l'«origine». Ricoeur a été séduit par la critique lévinassienne de l'ontologie, qui fait valoir que cette philosophie dite «première» n'est pas à même de distinguer l'étant que nous sommes de façon pleine parce qu'elle "ordonne le soi au monde révélé, dans l'omission de l'autre qui s'exécute de l'ordre de la manifestation ou révélation."¹³⁶

¹³⁴ Ricoeur n'a jamais cessé de reconnaître cette dette, qu'il a encore tout récemment soulignée dans *Autrement: lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, P.U.F. coll. «Collège international de philosophie», 1997. Au sujet de l'amitié et de l'admiration réciproque entre les deux penseurs, on lira avec intérêt F. Dosse, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, op. cit., p. 442 -445 et 750-755.

¹³⁵ SA, p. 368.

¹³⁶ P. Ricoeur, "Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage", *Répondre d'autrui. Emmanuel Lévinas*, Neuchâtel, La Baconnière, 1989, p. 31. Soulignons, au passage, que c'est à partir de la thèse lévinassienne de l'injonction incarnée par l'autre que

Selon Lévinas, l'autre qui oblige le «je» à la responsabilité est donc une instance tout à fait extérieure à la sphère de la conscience et irréductible au règne de l'être. En extériorisant l'autre par rapport à la conscience, la conception lévinassienne de l'altérité lui appose le sceau de l'absolu. Cela signifie que le moi est dès toujours précédé par l'autre, de sorte qu'il se comprend à partir de ce rapport antéprédicatif à autrui, en tant qu'il dit «me voici» pour l'autre. En insistant sur la préséance de l'autre par qui le «je» a été assigné à la responsabilité, Lévinas veut rappeler la condition première du sujet, antérieure à toute volonté de domination de la subjectivité:

Le sens originel du sensé résiderait, dès lors, dans une obligation à l'égard du prochain — à l'égard d'autrui — lequel, avant toute réflexion, me concerne ou «me regarde», s'imposant à ma responsabilité /.../ C'est ce moment d'élection, cette «non-interchangeabilité» qui est la subjectivation originelle.¹³⁷

Il semble donc que la convocation par autrui soit de l'ordre de la facticité pour Lévinas. Je n'ai pas encore dit «je» que l'autre m'a déjà revendiqué. On retrouve une destitution du sujet analogue dans la phénoménologie théologisante de J-L. Marion qui, par une réduction du concept de sujet à celui d'interloqué, reconduit "tout *Je* ou même *Dasein* à sa pure et simple figure d'auditeur précédé et institué par l'appel encore absolu, parce qu'indéterminé."¹³⁸ C'est que le sujet serait

Ricoeur critique l'insuffisance éthique du sens de la conscience (*Gewissen*) dans *Etre et temps* (§56). Chez Heidegger, le *Gewissen*, l'appel de la conscience signale l'immanence du *Dasein* à lui-même, si bien que l'autre est relégué au plan du «On» et du mode inauthentique de la préoccupation. Ricoeur croit qu'à "l'intimité et à la hauteur de la conscience devrait se joindre l'altérité que Lévinas voit condensée dans le visage d'autrui" (P. Ricoeur, "L'attestation: entre phénoménologie et ontologie", *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, op. cit., p. 402.) Au sujet de la position mitoyenne que tente d'occuper Ricoeur par rapport à Heidegger et Lévinas, voir P. Kemp, "Ricoeur entre Heidegger et Lévinas. L'affirmation originelle entre l'attestation ontologique et l'injonction éthique", *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 235-259.

137

138

E. Lévinas, "Entretien", *Répondre d'autrui. Emmanuel Lévinas*, op. cit., p. 10 et 13.
J.- L. Marion, *Réduction et donation*, Paris, P.U.F., 1989, p. 305.

altéré par une relation à autrui plus originelle encore que sa propre individualité. Dans une telle situation, l'attitude éthique consiste alors à se reconnaître comme le destinataire de l'appel de l'autre. Dans cette attitude d'assujettissement, c'est la structure asymétrique de la relation à l'autre qui se confirme. L'idée d'un sujet assujetti vient ainsi prendre à rebours la dialectique ipséité/altérité suivie par les trois études qui composent la «petite éthique» de Ricoeur. En effet, alors que Ricoeur voit l'*estime de soi* comme la condition éthique préalable au bien-vivre avec autrui dans des institutions justes, Lévinas considère que c'est plutôt le *dédire* de soi qui désigne la condition éthique préalable pour répondre à l'autre qui nous assignation à la responsabilité.

Le thème lévinassien du dédire trouvera dans celui de la *substitution* du moi à l'autre sa forme radicale, hyperbolique, pour reprendre la terminologie de Ricoeur, mais néanmoins nécessaire "pour déloger de sa place forte l'auto-position du sujet dans une philosophie de la conscience."¹³⁹ C'est dans les actes de témoignage que s'accomplit la substitution du sujet à autrui, substitution que Lévinas illustre par des formules comme «*me voici*», «*s'accuser*», «*se livrer en otage*». Sa thèse consiste ainsi à dire que la relation éthique est celle par laquelle le sujet humain se décline à l'accusatif.

On sait jusqu'à quel point cette dépossession de soi est chère à la pensée de Ricoeur. Il n'est pas interdit de penser que l'éthique lévinassienne du témoignage représente la dette la plus marquante de SA. Dans la préface, Ricoeur tenait à associer son livre à une philosophie du *cogito brisé*, c'est-à-dire destitué de son ambition fondationnelle. Il s'agit là d'une métaphore qui doit beaucoup à cette

¹³⁹ P. Ricoeur, "Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage", art. cité, p. 34.

idée d'une assignation à la responsabilité du sujet, dès toujours exposé à l'autre. A notre avis, l'ambition de tout l'ouvrage, le projet d'exposer de façon systématique la différence entre l'identité-*idem* et l'identité-*ipse*, s'ancre dans le thème lévinassien de la substitution, qui vient affoler l'identité du sujet et convertir le «je» en «se». Cependant, Ricoeur reste un «philosophe réflexif» et il exprime certaines réserves à l'endroit du concept d'ipséité chez Lévinas. Il ne croit pas que l'abnégation de soi dans la substitution à l'autre dissolve complètement l'identité du sujet, ni sa réflexivité:

Le sort de la subjectivité n'est pas réglé avec le dédit du thème de l'identité. La condition ou l'in-condition d'assujetti dit encore quelque chose du sujet /.../ La responsabilité, aussi passivement assignée soit-elle, requiert un *qui*.¹⁴⁰

Alors que Lévinas maintient que le «soi» résulte de l'assignation à la responsabilité, la réflexivité du sujet étant d'emblée démise par l'appel d'autrui, Ricoeur, en phénoménologue convaincu que la conscience est toujours «conscience *de*», se demande: "le soi serait-il résultat, s'il n'était pas d'abord présupposition, c'est-à-dire potentiellement capable d'entendre l'assignation?"¹⁴¹ La capacité d'entendre l'assignation ressortit à la «conscience *de*». Mais Lévinas veut à tout prix neutraliser la réflexivité dont il craint la propension solipsiste. C'est la raison pour laquelle sa stratégie argumentative consiste à radicaliser l'extériorité de l'autre par rapport à la conscience. Mais pour Ricoeur, une telle séparation rend hautement problématique, voire improbable la rencontre entre le soi et l'autre. Loin d'être un obstacle en éthique, la réflexivité représente plutôt pour lui une

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 37.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 38.

capacité d'accueil. Voilà pourquoi Ricoeur tient à "un concept d'ipséité défini par son ouverture et sa capacité découvvrante."¹⁴²

Ricoeur invoque aussi le motif du langage, "qui apporte ses ressources de communication, donc de réciprocité"¹⁴³, comme possibilité de réponse à l'appel de l'autre. La notion de réciprocité nous sera précieuse puisque c'est en elle que refait surface la dialogicité secrète de SA, le thème de l'identité narrative, à partir duquel nous soutenons que l'herméneutique de Ricoeur vient croiser celle de Gadamer en ce qui concerne la question de l'altérité.

Dans la deuxième section du présent chapitre, il a été établi que la position de Gadamer par rapport à cette question consistait à dire que la possibilité de reconnaître l'autre dans son altérité ressortissait à l'essence dialogique du langage. L'herméneutique de Gadamer nous apprenait que l'être-en-dialogue (*Im-Gespräch-Sein*) était la condition ontologique fondamentale de la finitude humaine. Ainsi, la célèbre formule hōlderlinienne de VM, «ce dialogue que nous sommes», signifiait que c'est le langage qui nous ouvrait les uns aux autres dans le contexte de la *praxis*. Nous pouvons donc dire que ce dialogue auquel nous prenons part nous précède et inaugure une temporalisation par le passé de l'éthique: c'est dans l'horizon du dialogue que nous sommes que l'appel de l'autre a été entendu et que l'assignation à la responsabilité a dès toujours eu lieu.

A partir de l'ontologie de l'agir que Ricoeur s'emploie à dégager à travers la dialectique ispéité/altérité, on peut soutirer une position qui fait ici écho à celle de Gadamer. Comme nous l'avons dit à quelques reprises, l'ontologie ricoeurienne ne prend pas l'inflexion langagière

¹⁴² SA, p. 391.

¹⁴³ *Ibid.*

que lui donne Gadamer dans la troisième partie de *VM*, parce qu'il tient à rendre justice à la dimension réflexive du sujet humain. Ainsi, c'est dans *l'attestation de soi* que Ricoeur décelle la portée ontologique de l'agir. Mais si l'attestation est bel et bien la catégorie maîtresse de toute l'herméneutique du soi¹⁴⁴, elle n'échappe certainement pas à l'élément langagier de la compréhension. Ricoeur ne le dit pas explicitement dans *SA*, mais il n'en demeure pas moins que *l'attestation de soi dans les récits que l'on raconte et les promesses que l'on fait sont des phénomènes où se révèle la dialogicité essentielle du langage*. La théorie de l'identité narrative permet de faire la lumière sur les conditions préalables à l'appel de l'autre et à la tenue des promesses. "L'herméneutique du soi-même et de son autre"¹⁴⁵ croise ici l'herméneutique de Gadamer, selon qui l'autre de nous-même, c'est le «toi» que l'antériorité du dialogue nous a rendu proche.¹⁴⁶ Pour la théorie de l'identité narrative, l'irréductible l'altérité de l'identité de l'autre, le fait qu'il soit porteur d'une histoire autre que la mienne, n'est pas incompatible avec sa proximité, confirmée par l'enchevêtrement des récits de vie. Quant à la promesse, elle n'est possible elle aussi que dans l'ouverture préalable de l'être-en-dialogue attesté par cet entrecroisement des récits de vie. C'est donc en vertu de la condition langagière préalable de réciprocité que l'autre peut compter sur moi, que l'assignation à la responsabilité devient un appel et que tenir sa parole prend une signification dans la vie pratique.

Notre thèse consiste finalement à dire que l'être-en-dialogue chez Gadamer et la théorie de l'identité narrative chez Ricoeur rendent

¹⁴⁴ Voir supra, p. 184 note 67.

¹⁴⁵ *SA*, p. 32.

¹⁴⁶ Voir supra, p. 176.

problématique l'équation entre altérité et extériorité radicale, établie par un certain discours théologisant, voire messianique en éthique (E. Lévinas, F. Rosenzweig). Pour l'herméneutique de Gadamer et Ricoeur, comprendre l'altérité de l'autre sans la supprimer reste à coup sûr l'urgence la plus pressante pour la compréhension humaine finie. Mais c'est justement un défi taillé à la mesure d'êtres humains toujours destinés à se rencontrer dans les récits de vie qu'ils racontent et qui composent ce dialogue que nous sommes.

CONCLUSION

C'est par leur insistance sur la vocation pratique de l'herméneutique que les projets de Gadamer et Ricoeur se sont finalement ouverts l'un à l'autre. Il nous faudra par conséquent insister, en guise de conclusion au débat, sur ce rapprochement inattendu, voire inespéré, entre la catégorie gadamérienne de l'être-en-dialogue et la théorie ricoeurienne de l'identité narrative. Cependant, en dépit de cette affinité, des divergences profondes persistent entre leurs conceptions de l'herméneutique. En effet, notre recherche a révélé que la «véhémence ontologique» de Gadamer et la «véhémence méthodologique» de Ricoeur impliquent des thèses irréconciliables, notamment au niveau de l'interprétation textuelle. Voilà pourquoi ce n'est pas notre intention d'apporter ici une solution oecuménique au débat latent sur lequel nous avons tenté de lever le voile. Forcer la médiation serait faire preuve de mauvaise foi herméneutique. Nous commencerons donc par rappeler les disparités entre les projets gadamérien et ricoeurien, pour poser ensuite la question de l'unité du champ de l'herméneutique contemporaine qui a fait l'enjeu de notre travail.

Les différences entre leurs conceptions de l'herméneutique ont fait l'objet du premier chapitre. Le débat mettait aux prises, d'une part, l'inflexion ontologique, universelle de l'herméneutique gadamérienne, qui insiste sur l'*Einverständnis*, la forme dialogale de l'entente langagière que prend tout phénomène de compréhension. Et d'autre part, l'inflexion méthodologique de l'herméneutique ricoeurienne, qui insiste, elle, sur le conflit entre les différentes pratiques de l'interprétation du sens objectivé. Notre analyse a révélé que ces

divergences s'enracinent dans leur tradition philosophique respective. L'«ontologisme» de Gadamer vient de l'herméneutique de la facticité de Heidegger, qui situe le phénomène de la compréhension au coeur de l'existence humaine. *Vérité et méthode* s'en est inspiré pour prendre position face à l'école historique allemande et montrer que notre compréhension historique du sens est elle-même historiquement conditionnée par la transmission d'un héritage du passé.

Quant à Ricoeur, son concept d'herméneutique lui est d'abord venu de la pratique herméneutique de la théologie protestante, mais ce que nous avons appelé son «méthodologisme» semble avoir des origines plus diffuses. Il tiendrait à la fois de la prise en compte du conflit qui sévit dans le champ de l'interprétation et de la volonté de concilier les approches du sens qui s'y affrontent, comme par exemple les approches de la symbolique du sacré, partagées entre l'herméneutique du soupçon de Freud et la phénoménologie de la religion (cf. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965). Nous avons également fait valoir que le «méthodologisme» de Ricoeur vient de sa définition de l'herméneutique qu'il présente souvent comme la philosophie des *détours*, c'est-à-dire le passage du processus de compréhension par l'épreuve objectivante de l'analyse, de l'explication, afin que l'interprétation soit valable. Cette insistance sur la mise à distance du sens par le détour de l'analyse, nous l'avons appelée la «véhémence méthodologique» de Ricoeur. Elle est la piste qui nous a conduit à l'héritage trop peu remarqué de son herméneutique. En effet, par l'intérêt que manifeste toute son oeuvre pour le modèle d'objectivité que les disciplines sémiologiques sont susceptibles de fournir aux sciences humaines, nous avons montré que Ricoeur emboîte le pas du projet de Dilthey, qui, comme on le sait, voyait dans l'herméneutique la méthodologie des sciences humaines.

Ces disparités entre les conceptions gadamérienne et ricoeurienne de l'herméneutique se sont principalement fait sentir au niveau de l'interprétation des textes. Comme l'herméneutique de Gadamer a toujours été proche de la *praxis* socratique du dialogue, il met en avant une conception de l'interprétation textuelle toute imprégnée de la logique de la question et de la réponse. En effet, il estime qu'un texte est compris quand on l'envisage comme une réponse à une question, et cela implique que l'on comprend également l'horizon d'interrogation où se déterminent son sens et ses possibilités d'interprétation. C'est parce que le dialogue a une signification si englobante, si universelle qu'il est le paradigme de son herméneutique: la compréhension de ce qui vient au langage dans une conversation avec autrui, aussi bien que la compréhension de *ce que* les textes transmis ont à nous dire sont des modes de l'être-en-dialogue (*Im-Gespräch-Sein*), du «dialogue que nous sommes» qui caractérise l'existence humaine. Et pour Gadamer, l'être-en-dialogue relève le défi pratique de l'altérité dans les deux cas, celle d'autrui et celle du texte. Le maintien de l'altérité d'autrui dans la compréhension n'est possible qu'à l'intérieur de l'être-en-dialogue qui caractérise la vie pratique. Mais le texte aussi est un autre par *ce qu'il* a à nous dire. C'est ce à quoi nous a rendu sensible le «philologisme» de Gadamer, que avons attribué à son intérêt pour la rhétorique, l'éloquence du discours dans les textes éminents.¹ L'altérité du texte est reconnue quand l'interprète l'*applique* à sa situation, tout en s'élevant à l'exigence du texte. Ici, l'enjeu de l'interprétation n'est pas tant de s'approprier le sens de ce qu'il a à

¹ Voir supra chapitre 4, p. 178 note 57.

nous dire. mais de se mettre au service du texte, en allant dans le sens où exige d'être comprise la vérité supérieure qui s'y déclare.

Chez Ricoeur, en revanche, l'interprétation textuelle ne prend pas d'emblée cette signification pratique que lui confère l'universalité de l'être-en-dialogue. C'est que l'herméneutique méthodologique de Ricoeur congédie le dialogue au nom de l'objectivisme structural, qui a l'avantage épistémologique à ses yeux de valider l'interprétation des textes. A cet égard, notre étude comparative a suffisamment montré qu'on ne peut concilier les projets herméneutiques de chacun, contrairement à ce que F. Dosse a tout récemment affirmé. Ce dernier maintient en effet que, malgré l'opposition qui existe entre l'accent mis sur l'appartenance à la tradition chez Gadamer et la revalorisation du moment méthodique de la distanciation chez Ricoeur, "Gadamer et Ricoeur se retrouvent en pleine communion /.../ dans la médiation textuelle qui permet de participer au monde."² Certes, il est vrai que dans *Temps et récit I*, la théorie de la *mimesis* se réclame de la conception gadamérienne de l'application: Ricoeur considère que les nouvelles dimensions de la réalité ouvertes par le monde du texte permettent au lecteur de comprendre autrement son monde et de repenser son agir.³ Mais c'est toujours au prix de ce qu'il appelle le «long détour» de l'analyse et de l'explication qu'on parvient selon lui à l'application. C'est ce long détour qui nous a incité à déceler une «véhémence méthodologique» dans l'herméneutique de Ricoeur. Si bien que toute sa théorie de l'interprétation textuelle a été (et reste encore) profondément marquée par son débat avec le structuralisme, durant les années soixante et soixante-dix. Pour cette école de pensée, le texte

² F. Dosse, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, op. cit., p. 403.

³ Voir supra chapitre 2, p. 83ss.

recèle un sens «objectif» qui doit être déchiffré et reconstruit par le biais d'une analyse structurale ou sémiotique. Or, le canon du structuralisme prescrit que l'on doit faire abstraction du vouloir-dire du texte, afin d'éviter que l'interprétation du sens ne soit aspirée dans l'orbe de la subjectivité de son auteur. Faisant grand cas de l'autonomie sémantique du texte, que Ricoeur attribue à l'objectivité particulière de l'écrit, son herméneutique restera toujours mal à l'aise avec la thèse gadamérienne selon laquelle nous sommes en dialogue avec les textes transmis. Quant à Gadamer, il ne voit dans les préoccupations structuralistes de Ricoeur qu'un calque de l'idéal d'objectivité des sciences de la nature. Ainsi, entre le "philologisme" de Gadamer et le "structuralisme" de Ricoeur, on est loin de la «pleine communion» évoquée par Dosse.

Sur le plan de l'interprétation textuelle, il y a donc des divergences insurpassables. Nous avons avancé l'hypothèse que cela tient peut-être à l'abîme qui sépare l'attitude de Gadamer et celle de Ricoeur face au phénomène du langage. En effet, l'herméneutique dialogique de Gadamer a toujours cherché à mettre en valeur l'élément langagier (*Sprachlichkeit*) de la compréhension. De son côté, l'herméneutique méthodologique de Ricoeur tient davantage le langage à distance. Elle s'adapte sans cesse aux types de problèmes qu'elle aborde, en privilégiant le plus souvent une approche du langage par des «détours» objectivants: l'interprétation des textes par le détour de la méthode structurale, l'interprétation des phrases d'action par le détour de la méthode analytique (la théorie des actes de discours).

Cependant, il semble bien que *Temps et récit* et de *Soi-même comme un autre* aient tiré Ricoeur de son sommeil objectiviste. Si bien que c'est à partir de ces oeuvres majeures que commence à se poser la

question de l'unité du champ de l'herméneutique contemporaine dans le débat entre Gadamer et Ricoeur. Nous avons vu que cette unité s'esquisse d'abord au niveau d'une herméneutique de la conscience historique, au nom de laquelle Gadamer et Ricoeur renoncent à la médiation totale entre la raison et la réalité historique chez Hegel. Cependant, il a été précisé que le renoncement de chacun s'opère en fonction des motifs propres à son herméneutique. Dans la dialectique monologique et totalisante de l'auto-réalisation de l'esprit et dans le savoir absolu qui se rémémore les moments de la conscience, la critique de Gadamer cible l'idéal moderne de maîtrise de soi chez Hegel, en défendant l'idée d'une conscience historique plus au fait de la finitude de son auto-compréhension. De son côté, si Ricoeur veut ébranler l'édifice hégélien de la conception philosophique et totalisante de l'histoire, c'est pour mettre en évidence la dimension narrative du temps, c'est-à-dire le fait que ce soit dans et par la langue du récit que le temps se laisse comprendre. Ainsi, la critique de l'hégélianisme de *Vérité et méthode* et celle de *Temps et récit* ont en commun le souci de mettre en valeur l'essence langagière et la finitude de la compréhension.

On peut donc dire que la similitude entre l'être-en-dialogue chez Gadamer et l'identité narrative chez Ricoeur était déjà préparée par leur renoncement mutuel à Hegel. Mais c'est véritablement à partir de *Soi-même comme un autre* que l'herméneutique de Ricoeur s'ouvre à celle de Gadamer. Après la trilogie de *Temps et récit*, *Soi-même comme un autre* marque une métamorphose majeure dans l'itinéraire herméneutique de Ricoeur. Cet ouvrage renoue, en fait, avec la tradition réflexive dont s'est toujours réclamée sa philosophie. Préoccupée par les médiations qui déterminent la compréhension du sujet entendu

comme un «soi», l'herméneutique de Ricoeur propose ici une approche de la finitude humaine qui, contrairement à *Temps et récit*, ne place plus au premier plan l'essence langagière de la compréhension. C'est que *Soi-même comme un autre* met au jour la finitude humaine en questionnant les prétentions fondationnelles de la réflexion, chez un sujet qui se pose dès toujours comme «*cogito* brisé». L'herméneutique de Gadamer, en revanche, restera sous «la conduite du langage». Après *Vérité et méthode*, Gadamer continuera de thématiser la finitude humaine en faisant valoir qu'elle ressortit essentiellement aux limites attribuables à l'essence dialogique du langage, dans la mesure où celui-ci demeure incapable d'épuiser le vouloir-dire animant la pensée humaine.

Le dernier chapitre de notre travail a montré en quoi l'attitude instrumentale des premières études de *Soi-même comme un autre* envers le phénomène du langage représente l'un des traits les plus saillants de la «véhémence méthodologique» de Ricoeur. En effet, il y met à profit les ressources théoriques de la philosophie analytique pour dire que le langage est un simple outil d'objectivation du soi, à côté de l'action, de la narration et de l'éthique. Cependant, la visée éthique sur laquelle s'articulent les études 7 à 9 marque selon nous la résurgence du motif de la narrativité, et, partant, de l'essence dialogique du langage dans l'accomplissement pratique de l'identité du soi. Ricoeur n'est pas très explicite sur la dialogicité de sa «petite éthique». C'est pourquoi notre analyse s'est employée à mettre au jour tout le processus narratif qui porte la formule de cette visée, «aspirer à la vie bonne avec et pour les autres dans des institutions justes», processus au cours duquel se construit l'identité du soi éthique.

Ce n'est certainement pas un hasard si les visées de Gadamer et Ricoeur se rejoignent autour de la problématique consacrée à l'essence

pratique de l'herméneutique. En effet, l'être-en-dialogue et l'identité narrative sont des concepts qui s'efforcent d'articuler le sens du vivre-ensemble au niveau de la facticité. Mais la notion d'identité narrative est un concept riche, qui enveloppe à la fois la réflexivité du sujet et la dimension langagière de la compréhension. Ce qui en fait le point de rencontre le plus concluant entre les herméneutiques de Ricoeur et Gadamer, c'est que, comme l'être-en-dialogue, l'identité narrative représente une dimension de la vie factuelle. Autrement dit, la teneur narrative de notre identité nous précède. Elle a commencé pour ainsi dire avant nous, puisqu'elle est prédéterminée par l'histoire de la vie des autres dans laquelle elle est enchevêtrée. A cet égard, elle évoque tout à fait la structure de l'être-en-dialogue (*Im-Gespräch-Sein*), «ce dialogue que nous sommes» de l'herméneutique gadamérienne. Mais la théorie de l'identité narrative détient à notre avis de grandes qualités heuristiques pour la philosophie réflexive, les «philosophies du sujet», que l'herméneutique de Gadamer tend plutôt à condamner pour la volonté de domination qui les anime. Nous avons vu que l'identité narrative était inhérente à la conscience de travail de l'histoire. Cependant, Ricoeur fait peut-être plus confiance que Gadamer au pouvoir qu'ont nos initiatives d'action de changer notre vie. C'est par là que sa théorie de l'identité narrative vient donner un sens cohérent à la prise en charge de notre finitude par la réflexion: *par l'application réflexive des configurations narratives qui tissent l'histoire de sa vie, le soi en demeure le coauteur quant à son sens*. C'est ici que les herméneutiques de Ricoeur et de Gadamer s'ouvrent— enfin — l'une à l'autre. En effet, SA vient mettre en relief la tonalité réflexive qui gît en creux dans l'une des célèbres formules de VM: *se comprendre à partir*

des récits qui composent notre vie implique toujours la possibilité de se comprendre autrement.

Notre analyse du débat entre Gadamer et Ricoeur a ainsi révélé qu'il y a bel et bien une unité du champ de l'herméneutique contemporaine qui se laisse lire entre la théorie de l'identité narrative et la structure ontologique de l'être-en-dialogue. Ainsi, nous croyons avoir montré que, depuis *Soi-même comme un autre*, l'herméneutique de Ricoeur se montre beaucoup plus près de celle de Gadamer qu'il ne le croit, quand il affirmait que son herméneutique s'intéresse au conflit des interprétations et que celle de Gadamer fait plutôt confiance à l'entente fondamentale portant «le dialogue que nous sommes»⁴. À la lumière de notre travail, il appert maintenant que Ricoeur a fait cette déclaration depuis l'horizon de l'objectivisme du sens qui caractérise son herméneutique méthodologique. C'est aussi à cet horizon que faisait allusion Gadamer quand il nous confiait que l'herméneutique de Ricoeur se distingue de la sienne par le sens scientifique qu'il attribue à la discipline.⁵ Pourtant, il semble bien que notre mise au jour de la dialogicité secrète de la «petite éthique» de *Soi-même comme un autre* soit parvenue à montrer que, comme chez Gadamer, l'herméneutique prend une signification pratique chez Ricoeur. En effet, la théorie de l'identité narrative du soi est une prise en compte originale de la facticité. Si bien que sur le plan éthique, l'idée d'un conflit des interprétations n'est plus incompatible avec celle d'une entente fondamentale (*Einverständnis*) dans le dialogue: le conflit susceptible de naître entre les aspirations à la «vie bonne» au sein des communautés

⁴ Voir supra chapitre 1, p. 1 note 1.

⁵ Voir lettre du 23 janvier 1995 de Gadamer à l'auteur (appendice 1). Voir supra, chapitre 3, p. 133 note 75.

humaines est une configuration narrative qui entre aussi dans la composition de «ce dialogue que nous sommes».

Notre recherche a ainsi montré que le problème de l'unité du champ de l'herméneutique contemporaine met aux prises l'objectivisme dans les méthodes d'interprétation et la radicalisation du phénomène de la compréhension comme structure de l'existence humaine. Notre analyse a montré que ce problème se pose de façon remarquable dans le débat latent qui oppose Gadamer à Ricoeur. Nous avons pu constater, en effet, que ce qui y était litigieux tenait surtout au rapport établi par leur herméneutique entre la compréhension et le langage. L'herméneutique de Gadamer défend une conception du langage qui est ontologique, puisqu'il considère tout phénomène de compréhension comme un accomplissement dialogique du langage. Dans l'herméneutique de Ricoeur, par contre, la dimension ontologique du langage dont il se dit pourtant un défenseur est, pour ainsi dire, ajournée par les longs détours de l'explication méthodique. Cette idée du détour explicatif est particulièrement évidente dans son interprétation textuelle, qui met le langage à distance puisqu'elle pratique l'objectivisme de la méthode structurale à l'endroit du sens. Il faudra attendre jusqu'à la «petite éthique» de *Soi-même comme un autre* pour découvrir que la dialogicité secrète de sa théorie de la narrativité s'ouvre à l'universalité de l'être-en-dialogue de Gadamer. C'est pourquoi nous croyons qu'une tension habite l'unité du champ de l'herméneutique contemporaine et qu'elle se joue au niveau du statut que prend le langage dans les théories du comprendre. Notre recherche aura finalement voulu montré que cette tension prend une signification exemplaire dans le conflit qui sévit entre les herméneutiques de Gadamer et Ricoeur.

APPENDICE 1 - LETTRE DE GADAMER



23. Januar 1995

Sehr geehrter Herr Guillemot,

Sie haben in Ihrem brief vom 13. Januar vor allem mein Verhältnis zu Ricoeur im Auge. Gewiß gibt es da viele Berührungen. Gewiß auch gegenseitige Schätzung. Der wesentliche Unterschied ist aber, daß Ricoeur die Hermeneutik nur innerhalb der Wissenschaften im Auge hat. Ich dagegen halte ihre Bedeutung wesentlich auf das praktische Leben bezogen, also auf die praktische Philosophie.

Daraus folgt indirekt, daß die sogenannten eminenten Texte nicht primär eine wissenschaftliche Methodik betreffen. Auch wenn es selbstverständlich methodische Wissenschaft ist, die etwa für den Umgang mit der Kunst hilfreich sein kann. Aber die Umkehrung gilt nicht. Wer nicht eine Erfahrung der Kunst selber, bildende Kunst oder literarische Kunst usw. besitzt und kultiviert, der kann zwar wissenschaftliche Erkenntnisse an Werken der Kunst erkennen und zum Thema machen, aber er würde die Kunst an der Kunst verfehlen. Ich darf Sie darauf verweisen, daß der Band 8 und 9 meiner Werke diesen scharfen Unterschied zwischen methodischem Wissen und Kunst als Vollzug unterstreicht.

Ich wünsche Ihren Arbeiten guten Erfolg

Hr *HG Gadamer*

APPENDICE 2 - LETTRE DE RICOEUR

Cher Markus,

Je vous remercie pour vos questions qui sont tout à fait légitimes et bien posées.

Ce que je pense de l'herméneutique est le mieux exposé dans Du Texte à l'Acte, 1^{re} partie, entre autres principalement le chap 3. qui répond à vos questions.

Je réserve le terme herméneutique pour l'arc complet embrassant comprendre - expliquer - approprier. Le retour épistémologique est ainsi inclus dans le dynamisme de l'arc ou le l'acte. Loin donc de considérer l'herméneutique "comme un acte philosophique secondaire" il est l'acte englobant. Je ne sais si cela implique "universalité". Cela dépend de ce que l'on entend par universalité. Dans mon vocabulaire, universel est toujours associé à universellement valable, donc au retour analytique, objectif, méthodique (ou comme on voudra dire). Ce disant, je ne crois pas être loin de Gadamer pour qui la finitude du comprendre est la marque de l'herméneutique. L'Aneignung est le dernier stade du trajet complet du comprendre naïf au comprendre instruit, où parvenant l'abstraction de l'appliquer à prétention universalisante.

On le voit mieux au plan éthique dans la dernière

1) Ethique = visée du vivre bien $\rightarrow$ 2) moral = passage par la norme et l'apriorisme à universalité
 $\rightarrow$ 3) Sagesse pratique (phronesis): décision en situation concrète.

J'accepte l'expression herméneutique épistémologique. Mais tout ne se joue pas au plan du langage, mais,

comme je suggère dans Si: moi, comme un autre
 au plan du ternaire éthique / moral / rationnel pratique.
 Cette épreuve par l'éthique n'est pas non plus
 étrangère à Galtner.

Je terminerai en disant que le conflit des interprétations
 est la crise métrique entre une compréhension naïve
 et une compréhension instruite. Elle est contemporaine de
 l'effort critique du "détour", de l'"application", de
 l'"analyse" (selon le type de problème).

Il reste qu'avant Si: moi, comme un autre, l'ère
 plus pacifiée, et aussi plus exploratoire et, à j'en être,
 plus conquérante s'opère, la 1^{re} partie de Du Texte à
l'Action constitue une manifeste épistémologique.

Bien à vous

Gaut Rilleux

BIBLIOGRAPHIE

- ABEL, O., "Ricoeur's Ethics of Method", *Philosophy Today* 37, n° 1, (1993), 23-30.
- *Paul Ricoeur. La promesse et la règle*, Paris, Ed. Michaleon, coll. «le bien commun», 1996.
- APEL, K.-O., *Towards a Transformation of Philosophy*, trans Adey, G., & Frisby, D., London, Routledge and Kegan Paul, 1980.
- "Regulative Ideas or Truth-Happening? An Attempt to Answer the Question of the Conditions of the Possibility of Valid Understanding", *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, vol. XXIV, Chicago and Lasalle, Illinois, Open Court, 1997, 67-94.
- AMBROSIO, F. J., "Dawn and Dusk: Gadamer and Heidegger on Truth", *Man and World* 19 (1986).
- "Gadamer and the Ontology of Language: What remains unsaid", *The Journal of British Society for Phenomenology* 17 (1986), 124-142.
- "Gadamer: On Making Oneself at Home with Hegel", *Owl of Minerva* 19 (1987), 23-40.
- "Gadamer, Plato and the Discipline of Dialogue", *International Philosophical Quarterly* 27 (1987), 17-32.
- ARISTOTE, *L'éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1979.
- AYLESWORTH, G. E., "Dialogue, Text, Narrative : Confronting Gadamer and Ricoeur ", H. J. Silverman (ed.), *Gadamer and Hermeneutics. Science, Culture, Literature. Plato, Heidegger, Barthes, Ricoeur, Habermas, Derrida*, New-York/ London, Routledge, 1991, 63-81.
- BERNASCONI, R., "Bridging the Abyss: Heidegger and Gadamer", *Research in Phenomenology* 16 (1986), 1-24.
- «You don't know What I'm talking About»: Alterity and the Hermeneutical Ideal", *The Specter of Relativism: Truth, Dialogue, and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*, Evanston, Northwestern Univ. Press, 1995, 178-194.
- BLACK, M., "Metaphor", Margolis, J. (éd), *Philosophy Looks at the Arts: Contemporary Readings in Aesthetics*, New York, Scribner's Press, 1962.
- BLEICHER, J., *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London, Routledge and Kegan Paul, 1980.

BOLLNOW, O. F., *Studien zur Hermeneutik*, Freiburg, München, Karl Alber, Band 1: 1982; Band 2: 1983.

BONTEKOE, R., "A Fusion of Horizons: Gadamer and Schleiermacher", *International Philosophical Quarterly* 27 (1987), 3-16.

BOUCHINDHOMME, C & ROCHLITZ, R., «*Temps et récit*» de Paul Ricoeur en débat, Paris, éd. du Cerf, «Procope», 1990.

CAPUTO, J. D., *Radical Hermeneutics*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.

CHAZAUD, J., "De l'interprétation", *Revue française de psychanalyse* 31 (1967), n°3, 499-503.

CROWELL, S. "Dialogue and Text: Re-marking the Difference", T. Maranhao (ed.), *The Interpretation of Dialogue*, Chicago, Univ. Press of Chicago, 1990, p. 338-360.

CONNOLLY, J. M., "Gadamer and the Author's Authority: A Language-Game Approach", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 44 (1986), 271-278.

COOK, D., "Reflections on Gadamer's Notion of *Sprachlichkeit*", *Philosophy and Literature* 10 (1986), 84-92.

— "Rereading Gadamer : A Response to James Risser " in H. J. Silverman (ed.), *Gadamer and Hermeneutics. Science, Culture, Literature. Plato, Heidegger, Barthes, Ricoeur, Habermas, Derrida*, New-York/ London, Routledge, 1991, 106-119.

DEPRAZ, N., "La traduction de *Leib*: une *crux phaenomenologica*", *Etudes phénoménologiques*, 26 (1997), p. 91-109.

DILTHEY, W., *Gesammelte Schriften*, Band: 1, Stuttgart, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957.

— *Le monde de l'esprit*, 2 vol. trad. M. Remy, Paris, Aubier, 1947.

— *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit* (1910), trad. S. Mesure, Paris, Cerf, 1988.

DOSSE, F., *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 1997.

FIGAL, G., "Phronesis as Understanding: Situating Philosophical Hermeneutics", *The Specter of Relativism: Truth, Dialogue, and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*, Evanston, Northwestern Univ. Press, 1995, p. 236-247.

FRANK, M., "Vorwort", F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. von M. Frank, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.

FRUCHON, P., *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, Paris, Cerf, 1994.

GADAMER, H.-G., *Gesammelte Werke*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985s.; Band 1: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 1986; Band 2: *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*, 1986; Band 3: *Neure Philosophie I: Hegel- Husserl-Heidegger*, 1987; Band 4: *Neure Philosophie II: Problem Gestalten*, 1987; Band 5: *Griechische Philosophie I*, 1985; Band 6: *Griechische Philosophie II*, 1985; *Griechische Philosophie III: Plato im Dialog*, 1991; Band 8: *Asthetik und Poetik I: kunst als Aussage*, 1993; Band 9: *Asthetik und Poetik II: Hermeneutik im Vollzug*, 1993; Band 10: *Hermeneutik im Rückblick*, 1995.

— "Le savoir pratique" (1930), *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien* (1978), Paris, Vrin, 1994, 148-173.

— *L'éthique dialectique de Platon* (1931), Paris, Actes Sud, 1994.

— *Le problème de la conscience historique*, Paris, éd. Béatrice-Nauwelaerts, 1963; "Introduction", trad.: P. Fruchon, Paris, Seuil, coll. «traces écrites», 1996².

— *Kleine Schriften*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967-1977. Bd.1: *Philosophische Hermeneutik*, 1967; Bd. 2 : *Interpretationen*, 1967; Bd.3: *Idee und Sprache. Platon, Husserl, Heidegger*, 1972; Bd.4: *Variationen*, 1977.

— "The Power of Reason", *Man and World* 3 (1970), 5-15.

— *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies* (1971), trans. Smith, P Christopher, New Haven, Yale University Press, 1982.

— *Truth and Historicity — Vérité et historicité.*, H.-G., Gadamer (éd), The Hague, Nijhoff, 1972. [Entretiens à Heidelberg (12-16 septembre 1969)].

— "The Continuity of History and the Existential Moment", *Philosophy Today* 16 (1972), 230-240.

— "Hermeneutics and Social Science", *Cultural Hermeneutics* 2 (1975), 307-316.

— *Philosophical Hermeneutics*, trans. and ed. D. E. Linge, Berkeley, University of California Press, 1976.

— *Reason in the Age of Science* (1976), trans. F. G. Lawrence, Cambridge, MIT Press, 1981.

— *Vérité et méthode*, trad.: E. Sacre, Paris, Seuil, 1976; (édition intégrale) trad.: P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, Paris, Seuil, 1996².

- *Années d'apprentissage philosophique* (1977), trad.: E. Poulain, Paris, Criterion, 1992.
- "The Western View of the Inner Experience of Time and the Limits of Thought", *Time and the Philosophers*, Paris, UNESCO, 1977, 33-48.
- *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien* (1978), Paris, Vrin, 1994.
- "The Expressive Power of Language: On the Fonction of Rhetoric for knowledge" (1979), *Publication of the Modern Language Association of America*, 107 (1992), n° 2, 345-352.
- *The Relevance of the Beautiful and other Essays* (1978), R. Bernasconi (ed.), transl.: N. Walker, Cambridge, New-York, Port Chester, Melbourne, Sydney, Cambridge University Press, 1986.
- "The Eminent Text and Its Truth", *The Bulletin of the Midwest Modern Language Association* 13 (1980), 3-23.
- "Heidegger and the History of Philosophy", *The Monist* 64 (1981), 434-444.
- "A Classical Text— A Hermeneutic Challenge", trans. Lawrence, Frederick G., *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1981, 637-642.
- *L'art de comprendre. Herméneutique et tradition philosophique*, trad.: M. Simon, Paris, Aubier Mouton, 1982.
- *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1983.
- "Articulating Transcendence", Lawrence, Frederick G. (éd), *The Beginning and the Beyond: Papers from the Gadamer and Voegelin Conferences: Supplementary Issue of Lonergan Workshop*, vol. 4, Chicago, Scholars Press, 1984, 1-12.
- "Le défi herméneutique", *Revue Internationale de philosophie* 151 (1984), 333-340.
- "The Hermeneutics of Suspicion", Shapiro, G & Sica, A. (éd), *Hermeneutics: Questions and Prospects*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1984, 54-65.
- "The History of Concepts and the Language of Philosophy", *International Studies in Philosophy* 18 (1986), 1-16.
- *Truth and Method*, second revised edition, english transl.: J. Weinsheimer & D. Marshall, New-York, Seabury Press, 1989.
- *L'héritage de l'Europe* (1989), trad. P. Ivernel, Paris, Bibliothèque Rivages, 1996.

— *L'art de comprendre. Ecrits II. Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, (textes réunis par P. Fruchon et traduits par I. Julien-Deygout, P. Forget, P. Fruchon, J. Grondin, J. Schouwey), Paris, Aubier Montaigne, 1991.

— "Un écrit «théologique» de jeunesse de Heidegger" (1989), préface à M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, Mauvezin, T. E. R. 1992, 9-16.

— "Writing and the Living Voice" entretien publié dans D. Misgeld & G. Nicholson, *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History. Applied Hermeneutics*, Albany, SUNY Press, 1992.

— *Langage et vérité*, trad.: J.-C. Gens, Paris, Gallimard, 1995.

— *La philosophie herméneutique*, trad.: J. Grondin, Paris, PUF «Epiméthée», 1996.

— "De l'actualité de la phénoménologie husserlienne", *Etudes phénoménologiques* 26, (1997), 4-18.

GERAETS, T. F. (dir.), *Colloque international sur le sens de l'Esprit absolu chez Hegel*, Ottawa, Presses de l'Univ. d'Ottawa, 1981.

— "Compréhension et articulation de sens. Une lecture de Hegel (d')après Gadamer", manuscrit à paraître dans *Carrefour*.

GÖERTZ, H.- J., "La narration comme acte fondamental et l'idée d'«identité narrative»", *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, 103-137.

GREISCH, J., *Herméneutique et grammatologie. Phénoménologie et herméneutique*, Paris, éd. du C.N.R.S., 1977

— "La tradition herméneutique aujourd'hui: H.-G. Gadamer, P. Ricoeur, G. Steiner " in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 61 (1977), 289-300.

— *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985.

— "Témoignage et attestation", *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris Beauchesne, 1995, 305-326.

GRONDIN, J., *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993.

— *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, coll. «Epiméthée», 1993.

— "Das innere Ohr. Distanz und Selbstreflexion in der Hermeneutik", T. S. Hoffmann & S. Majetschak (hrsg), *Denken der Individualität. Festschrift für Josef Simon zum 65. Geburtstag*, Berlin/ New York, Walter de Gruyter, 1995, p. 325-334.

— *Sources of Hermeneutics*, Albany, SUNY Press, 1995.

— "L'herméneutique dans *Sein und Zeit*", *Heidegger 1919-1929 de L'herméneutique de la facticité à la méaphysique du Dasein*, J.-F. Courtine, (éd.) Actes du colloque organisé par J.-F. Marquet, Université de Paris-Sorbonne, novembre 1994, Paris, Vrin, 1996, 179-192.

— "Heidegger und Augustinus. Zur hermeneutischen Wahrheit", E. Richter (hrsg.), *Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1997, p. 165-177.

GUILLEMOT, J.-L., "L'évolution de la critique de l'herméneutique chez Habermas", *Eidos*, XI, n°1&2 (1993), p. 55-75.

HANS, J. S., "H. G. Gadamer and Hermeneutic Phenomenology", *Philosophy Today* 22 (1978), 3-19.

HEGEL, G. W. F., *La phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, 1941.

— *La raison dans l'histoire*, trad.: K. Pappaioannou, Paris, Plon, 1965.

— *Leçon sur la philosophie de l'histoire*, 2 vol., trad.: J. Gibelin, Paris, Vrin, 1938.

— *Glauben und Wissen: oder, der Reflexion-philosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, Hamburg, Meiner, 1962.

HAHN, L. E. (ed), *The Philosophy of Paul Ricoeur*, *The Library of Living Philosophers* vol. XXII, Chicago and Lasalle, Illinois, Open Court, 1995.

— *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, vol. XXIV, Chicago and Lasalle, Illinois, Open Court, 1997.

HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*. Bd. 19: *Platon: Sophistes*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992; Band 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 1988²; Band 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung*, 1985.

— *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard «coll.Tel», 1962.

— *Etre et temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985.

— *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, Mauvezin, T. E. R. 1992.

HEKMAN, S., "Action as Text: Gadamer's Hermeneutics and the Social Scientific Analysis of Action", *The Journal for the Theory of Social Behaviour* 14 (1984), 333-354.

HINMAN, L. M., "Gadamer's Understanding of Hermeneutics", *Philosophy and Phenomenological Research* 40 (1980), 512-535.

- HIRSCH, E. D., *Validity in Interpretation*, New Haven, London, Yale Univ. Press, 1967.
- HOGAN, J., "Gadamer and Hermeneutical Experience", *Philosophy Today* 20 (1976), 3-12.
- HOWARD, R. T., *The Faces of Hermeneutics: An Introduction to Current Theories of Understanding*, Berkeley, University of California Press, 1982.
- HOY, D. C., *The Critical Circle: Literature and History in Contemporary Hermeneutics*, Berkeley, University of California Press, 1978.
- HUSSERL, E., *Les méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.
- IHDE, D., *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricoeur*, Evanston, Northwestern University Press, 1971.
- JERVOLINO, D., *The Cogito and the Hermeneutics. The Question of the Subject in Ricoeur* (1984), Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1990.
- "L'herméneutique de la praxis", *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris Beauchesne, 1995, p. 261-281.
- KEMP, P. T., "Ricoeur entre Heidegger et Lévinas. L'affirmation originaire entre l'attestation ontologique et l'injonction éthique", *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne 235-259.
- KISIEL T., "The Happening of Tradition: The Hermeneutics of Gadamer and Heidegger", *Man and World* 2 (1969), 358-385. [Pour le chapitre 1 et 2 de la thèse.
- "On the Dimensions of a Phenomenology of Science in Husserl and the Young Doctor Heidegger", *Journal of the British Society for Phenomenology* 4 (1973), 217-234.
- *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, Los Angeles, London, Univ. of California Press, 1993.
- KIRKLAND, F. M., "Gadamer and Ricoeur: the Paradigm of Text", *Graduate Faculty of Philosophy Journal*, 6 (1977), 131-144.
- "Gadamer and Ricoeur: The Paradigm of the Text", *Graduate Faculty of Philosophy Journal* 6 (1977), 131-144.
- "Introduction to Ricoeur's « What Is a Text? »", D. E. Klemm, *Hermeneutical Inquiry. Volume I: The Interpretation of Texts*, Atlanta, Scholars Press, 1986, 225-232.

— "Introduction to Ricoeur's «Existence and Hermeneutics», D. E. Klemm, *Hermeneutical Inquiry. Volume II: The Interpretation of Existence*, Atlanta, Scholars Press, 1986, 177-202.

KLEMM, D. E., *The Hermeneutical Theory of Paul Ricoeur. A Constructive Analysis*, Lewisburg-London-Toronto, Bucknell University Press-Associated University Press 1983.

KOSELLECK, R., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979.

LAWLOR, L., "The Dialectical Unity of Hermeneutics: On Ricoeur and Gadamer", H. J. Silverman (ed.), *Gadamer and Hermeneutics. Science, Culture, Literature. Plato, Heidegger, Barthes, Ricoeur, Habermas, Derrida*, New-York/ London, Routledge, 1991, 82-93.

LEVINAS, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhof, 1961.

MADISON, G. B., *The Hermeneutics of Postmodernity. Figures and Themes*, Bloomington, Indianapolis, Indiana Univ. Press, 1988.

— "Gadamer/Derrida: The Hermeneutics of Irony and Power", D. Michelfelder & R. E. Palmer (eds.), *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer -Derrida Encounter*, Albany, SUNY Press, 1989, 192-198.

— "Beyond Seriousness and Frivolity: A Gadamerian Response to Deconstruction", H. J. Silverman (ed.), *Gadamer and Hermeneutics*, New York, Routledge, 1991, p. 119-135.

— "Getting Beyond Objectivism: The Philosophical Hermeneutics of Gadamer and Ricoeur ", Don Lavoie (ed.), *Economics and Hermeneutics*, London, New-York, Routledge, 1991.

— "Hermeneutics: Gadamer and Ricoeur", *Routledge History of Philosophy*, vol VIII, London and New York, Routledge, 1994, 290-349.

MacINTYRE, A., *after Virtue, a Study in Moral Theory*, Notre Dame, Notre Dame Univ. Press, 1981.

MAKITA, E., *Gadamer Bibliographie (1922-1994)*, Frankfurt am Main/Berlin/ Bern/ New York/ Paris/ Wien, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 1995.

MAKKREEL, R. A., *Dilthey, Philosopher of the Human Studies*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

MARION, J.- L., *Réduction et donation*, Paris, P.U.F., 1989,

MICHELFELDER, DIANE P. & PALMER, RICHARD E., *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, Albany, SUNY Press, 1989.

MONGIN, O., *Paul Ricoeur*, Paris, Seuil «Les contemporains», 1994.

MUELLER-VOLLMER, K., (éd), *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, New York, Continuum, 1985.

NENON, T., "Hermeneutical Truth and the Structure of Human Experience: Gadamer's Critique of Dilthey", *Dilthey-Jahrbuch*, Band 8, 1992-93, p. 75- 92.

OWENSBY, J., *Dilthey and the Narrative of History*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1994.

PALMER, R. E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston, Northwestern University Press, 1969.

PASLICK, R. H., "The Ontological Context of Gadamer's Fusion: Boehme, Heidegger and Non-Duality", *Man and World* 18 (1985), 405-422.

Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique (Actes du colloque de Cerisy-la-Salle 1^{er}-11 août 1988 sous la direction de Jean Greisch et Richard Kearney), Paris, Cerf, 1991.

Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie, Paris Beauchesne, 1995.

PLATON, *Oeuvres complètes*, 2 vol., trad. L. Robin, Paris, La Pléiade, 1950.

PRAMMER, F., *Die Philosophische Hermeneutik Paul Ricoeurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie*, Innsbruck/Wien, Tyrolia, 1988.

REAGAN, C. E. (ed.), *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*, Athens, Ohio University Press, 1979.

— "The Self as Another", *Philosophy Today* 37, n°1, (1993), 3-21.

— *Paul Ricoeur. His Life and his Work*, Chicago & London, Chicago University Press, 1996.

Répondre d'autrui. Emmanuel Lévinas, Neuchâtel, La Baconnière, 1989.

RICOEUR, P., *Histoire et Vérité*, Paris, éd. du Seuil, coll. «Esprit», 1955.

— *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, ubier, 1950; *Finitude et culpabilité. I. L'homme faillible*, 1960; *Finitude et culpabilité. II. La symbolique du mal*, 1960.

— *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965), Paris, Seuil, coll «points Essais», 1995.

- *Entretiens avec Gabriel Marcel*, Paris, Aubier, 1968.
- *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Paris, Seuil, coll. «L'ordre philosophique», 1969.
- *Cours sur l'herméneutique (1971-1972)*, Bibliothèque universitaire de Louvain [Universiteitsbibliotheek, cote: KUL 587993], non publié.
- "La métaphore et le problème central de l'herméneutique", *Revue philosophique de Louvain* 70 (1972), 93-112.
- "Hegel aujourd'hui". *Etudes théologiques et philosophiques* 49 (1974), no 3, 335-355.
- *La métaphore vive*, Paris, Seuil, coll. «L'ordre philosophique», 1975.
- "Objectivation et aliénation dans l'expérience historique", *Temporalité et aliénation. Actes du colloque international*, Rome, 1975, Paris, Aubier, 1975, 27-38.
- *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Forth Worth, Texas Christian University Press, 1976.
- *La sémantique de l'action*, Paris, ed. du CNRS, 1977.
- "Schleiermacher's Hermeneutics" in *The Monist* 60 (1977), 181-197.
- "La fonction narrative et l'expérience humaine du temps", *Archivio di Filosofia* (Esistenza, mito, ermeneutica. Scritti per Enrico Castelli. I) 80 1980, n°1, 343-367.
- "Pour une théorie du discours narratif", *La narrativité* (phénoménologie et herméneutique). Préparé sous la direction de D. Tiffeneau, Paris, CNRS, 1980, 1-68.
- "L'histoire comme récit et comme pratique. Entretien avec Paul Ricoeur [propos recueillis par P. Kemp]", *Esprit* 1981, n° 54, 155-165.
- "L'éclipse de l'événement dans l'historiographie française moderne", Carr, D., Dray, W., et al., *La philosophie de l'histoire et la pratique historienne d'aujourd'hui. Philosophy of History And Contemporary Historiography* (Philosophica, 23), Ottawa, éd. de l'université d'Ottawa-The University of Ottawa Press, 1982, 79-96.
- *Temps et Récit I: L'intrigue et le récit historique* (1983), Paris, Seuil, coll. «Points Essais», 1991.
- *Temps et Récit 2: La configuration dans le récit de fiction* (1984), Paris, Seuil, coll. «Points Essais», 1991.
- *Temps et Récit 3: Le temps raconté* (1985), Paris, éd. du Seuil, coll. «Points Essais», 1991.

— "Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion", *Qu'est-ce que Dieu? Philosophie/Théologie, Hommage à l'abbé Daniel Coppieters de Gibson*, Bruxelles, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 1985, p. 185-206.

— *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, éd. du Seuil, coll. «Esprit», 1986.

"Rhétorique-Poétique-Herméneutique", *De la métaphysique à la rhétorique*, Bruxelles, éd. de l'université de Bruxelles, 1986, 143-155.

— *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.

— "Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage", *Répondre d'autrui. Emmanuel Lévinas*, Neuchâtel, La Baconnière, 1989.

— *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, coll. «L'ordre philosophique», 1990.

— "Interprétation", J. Leenhardt & R. Picht, éd., *Au jardin des malentendus. Le commerce franco-allemand des idées*, Arles, Actes Sud, 1990, 171-175.

— *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, coll. «La couleur des idées», 1991.

— "L'attestation: entre phénoménologie et ontologie", *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique* (Actes du colloque de Cerisy-la-Salle 1^{er}-11 août 1988 sous la direction de Jean Greisch et Richard Kearney), Paris, Cerf, 1991, 181-403

— *Lectures 2. La Contrée des philosophes*, Paris, Seuil, coll. «La couleur des idées », 1992.

— *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, coll. «La couleur des idées », 1994.

— "Philosophies critiques de l'histoire: Recherche, explication, écriture" dans G. Floistad (ed), *Philosophical Problems Today*. Vol. I, Dordrecht, Kluwer, 1994, 139-201.

— *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995.

— *La critique et la conviction: entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

— *Autrement: lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, P.U.F. coll. «Collège international de philosophie», 1997.

— "La marque du passé", *Revue de métaphysique et de morale*, 1 (1998), p. 7-31.

SCHLEIERMACHER, F., *Sammtliche Werke*, I, 7, Berlin, Reimer, 1835.

SEREQUEBERHAN, T., "Heidegger and Gadamer: Thinking as Meditative and as Effective-Historical Consciousness", *Man and World* 20 (1987), 41-64.

SHAPIRO, G & SICA, A., (éd.), *Hermeneutics: Questions and Prospects*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1984.

SILVERMAN, H. J., "Phenomenology: From Hermeneutics to Deconstruction", *Research in Phenomenology* 14 (1984), 19-34.

SMITH, B. D., "Distanciation and Textual Interpretation", *Laval Théologique et Philosophique* 43 (1987), 205-216.

STRAWSON, P. F., *Individuals*, Londres, Methuen and Co, 1959.

SULLIVAN, R., *The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*, University Park and London, Pennsylvania State University Press, 1989.

— "Gadamer's Early and Distinctively Political Hermeneutics" dans *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, ed. by L. E. Hahn, Illinois, Open Court, 1997, p. 237-255.

THOMPSON, J. B., *Critical Hermeneutics. A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridge/ London/ New-York/ Rochelle/ Melbourne/ Sydney, Cambridge University Press, 1980.

TORT, M., "De l'interprétation ou la machine herméneutique", *Les Temps modernes* 21 (1966), n° 237, 1461-1493; n° 238, 1629-1652.

VALDES, M., (ed.), *A Ricoeur Reader. Reflection & Imagination*, Toronto and Buffalo, University of Toronto Press, 1991.

VALABREGA, J.- P., "Comment survivre à Freud? Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique français contemporain", *Critique* 22 (1968) n° 224, 68-78.

VANSINA, F. D. & GARCIA, L., *Paul Ricoeur. Bibliographie systématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée (1935-1984)*, Louvain, Ed Peeters Leuven (diffusion Vrin), 1985. Complément: Revue philosophique de Louvain, Tome 89, n° 82, mai 1991.

WALLIUS, J., "Philosophical Hermeneutics and the Conflict of Ontologies", *International Philosophical Quarterly* 24 (1984), 283-302.

WARNKE, G., *Gadamer. herméneutique, tradition et raison* (1987), trad.: Colson, J., Paris, Editions universitaires de Boeck, coll. Le Point philosophique, 1991.

WEINSHEIMER, J., *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, New Haven, Yale University Press, 1985.

— "History and the Future of Meaning", *Philosophy and Literature*, 9 (1985), 139-151.