

PAUL RICŒUR

DU TEXTE A L'ACTION

ESSAIS
D'HERMÉNEUTIQUE
II

ÉDITIONS DU SEUIL
27, rue Jacob, Paris VI^e

CET OUVRAGE A ÉTÉ ÉDITÉ
SOUS LA DIRECTION D'OLIVIER MONGIN

Préface

Le lecteur trouvera ici rassemblés les principaux articles que j'ai publiés en France ou à l'étranger durant les quinze dernières années. Ce recueil fait ainsi suite au *Conflit des interprétations* qui couvrait la période des années soixante. Si on n'a pas conservé le même titre pour cette série d'articles, c'est en grande partie parce que je m'y montre moins soucieux de défendre la légitimité d'une philosophie de l'interprétation face à ce qui m'apparaissait alors comme un défi, qu'il s'agisse de sémiotique ou de psychanalyse. N'éprouvant plus guère le besoin de justifier le droit à l'existence de la discipline que je pratique, je m'y livre sans scrupule ni souci apologétique.

Les trois premiers essais, il est vrai, portent encore la marque d'une exigence de légitimation; mais c'est moins à l'égard de concurrents présumés que je cherche à me situer, que par rapport à ma propre tradition de pensée. Je dis d'abord que l'herméneutique – ou théorie générale de l'interprétation – n'a jamais fini de « s'expliquer avec » la phénoménologie husserlienne; elle en sort, au double sens du terme : c'est le lieu d'où elle provient; c'est aussi le lieu qu'elle a quitté (on lira dans un autre recueil publié chez Vrin les études plus techniques que j'ai écrites : *À l'école de la phénoménologie*). Je reconstitue ensuite la lignée d'ancêtres que l'herméneutique contemporaine – c'est-à-dire postheideggerienne – conjugue avec son ascendance husserlienne; le nom de Schleiermacher vient ainsi s'inscrire à côté de celui de Husserl sans toutefois le remplacer. Le thème de la distanciation me donne l'occasion de marquer ma contribution personnelle à l'école phénoménologique-herméneutique; celle-ci est assez bien caractérisée par le rôle que j'assigne à l'instance critique dans toutes les opérations de pensée relevant de l'interprétation. C'était jadis le même recours à cette instance qui me permettait de convertir en alliés les adversaires avec qui je polémiquais.

ISBN 2-02-009377-4
(ISBN 2-02-009378-2, édition complète.)

© ÉDITIONS DU SEUIL, NOVEMBRE 1986

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

Les textes de la seconde série illustrent mieux la tonalité irénique dont je m'autorise dans cet ouvrage. Ici, je fais de l'herméneutique. Je viens de dire d'où je viens. Je dis maintenant où je vais. Une dominante s'affirme degré par degré dans cette entreprise d'herméneutique militante, à savoir la réinscription progressive de la théorie du texte dans la théorie de l'action. Ce qui, au fond, m'a toujours le plus intéressé dans l'analyse sémiotique ou sémantique des textes, c'est le caractère paradigmatique de leur configuration à l'égard de la structuration du champ pratique où les hommes figurent comme des agents ou des patients. Certes, les textes – principalement littéraires – sont des ensembles de signes qui ont peu ou prou rompu leurs amarres avec les choses qu'ils sont censés désigner. Mais, parmi ces choses dites, il y a des hommes agissants et souffrants; de plus, les discours sont eux-mêmes des actions; c'est pourquoi le lien mimétique – au sens le plus actif du terme – entre l'acte de dire (et de lire) et l'agir effectif n'est jamais tout à fait rompu. Il est seulement rendu plus complexe, plus indirect, par la cassure entre *signum* et *res*. Les essais qui composent la seconde section produisent, degré par degré, le renversement de priorité à la faveur duquel le souci pratique reconquiert la prééminence qu'une conception limitée de la textualité commence par oblitérer. L'essai initial et l'essai terminal marquent ainsi le *terminus a quo* et le *terminus ad quem* de ce déplacement d'accent; au point de départ, le texte et sa structuration interne, avec toutefois en sourdine son pouvoir de refiguration externe; au point d'arrivée, une esquisse du concept de raison pratique et l'irruption de l'agir dans le temps présent sous la figure de l'initiative. L'essai inédit en français et qui a eu une certaine fortune en langue anglaise sous le titre « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte » marque le tournant d'une problématique à l'autre, sans toutefois que la notion de texte perde ce que j'ai appelé plus haut son caractère paradigmatique : mais, ici, « modèle de » devient « modèle pour », selon une heureuse formule de l'anthropologue Clifford Geertz. La vieille polémique entre *expliquer* et *comprendre* peut alors être reprise à frais nouveaux, dans un sens moins dichotomique et plus dialectique, avec en outre un champ d'application plus étendu : non seulement le texte, mais l'historiographie et la *praxis*. Quant au rôle assigné à l'imagination dans le travail de configuration du texte et de refiguration de l'action, il annonce la thématique de la troisième partie.

On a rassemblé dans la dernière section quelques essais où prédomine le thème de l'idéologie. Ils se rattachent au groupe précédent par le rôle assigné à l'imagination créatrice et au schématisme au plan de la pratique sociale. Cette fonction spécifique de l'imagination est à rapprocher du rôle que je lui assigne par ailleurs dans *la Métaphore vive* et dans *Temps et Récit*. En outre, l'examen du phénomène idéologique rejoint la critique idéologique, au sens de K.O. Apel et de Jürgen Habermas, et offre un exemple concret d'intégration de l'instance critique au procès interprétatif, selon le vœu énoncé plus haut. L'ensemble se termine par une réflexion de caractère peu technique sur les rapports entre éthique et politique; cette esquisse amorce une recherche plus systématique qui reste à faire portant sur les connexions étroites entre théorie de l'action, théorie narrative et théorie éthico-politique.

On a jugé utile de placer en tête de cette collection d'essais un travail initialement destiné à un public de langue anglaise, dont l'ambition était de donner une vue d'ensemble de ma recherche en philosophie, parallèlement à une douzaine d'autres philosophes français. Ce travail a été intégré à ce volume pour deux raisons : d'abord, il donne un aperçu de mes études récentes sur la fonction métaphorique et sur la fonction narrative, et compense ainsi l'élimination volontaire de tous les articles qui ont étayé la construction de mes ouvrages systématiques dans les deux champs; en outre, cet essai a la particularité de parcourir en sens inverse les étapes qui ont conduit de mes premiers travaux sur Husserl à la rédaction de *la Métaphore vive* et de *Temps et Récit*. Au terme de cet itinéraire à rebours, le lecteur est conduit au seuil de la première série des essais ici rassemblés.

Paul Ricœur

L'éditeur et Paul Ricœur tiennent à remercier vivement Kathleen McLaughlin de l'aide amicale qu'elle aura apportée au cours de la préparation de ce recueil.

*De l'interprétation **

En mémoire d'Olivier

Pour donner une idée des problèmes qui m'occupent depuis une trentaine d'années et de la tradition à laquelle mon traitement de ces problèmes se rattache, il m'est apparu que la méthode la plus appropriée était de partir de mon travail actuel sur la fonction narrative, puis de montrer la parenté de ce travail avec mes travaux antérieurs sur la métaphore, sur la psychanalyse, sur la symbolique et sur d'autres problèmes connexes, enfin de remonter de ces investigations partielles vers les présuppositions, tant théoriques que méthodologiques, sur lesquelles l'ensemble de ma recherche s'établit. Cette progression à rebours dans ma propre œuvre me permet de reporter à la fin de mon exposé les présuppositions de la tradition phénoménologique et herméneutique à laquelle je me rattache, en montrant comment mes analyses tout à la fois continuent, corrigent et parfois mettent en question cette tradition.

I

Je dirai d'abord quelque chose de mes travaux consacrés à la fonction narrative.

Trois préoccupations majeures s'y font jour. Cette enquête sur l'acte de raconter répond d'abord à un souci très général, que j'exposais naguère dans le premier chapitre de mon livre *De l'interprétation. Essai sur Freud*, celui de préserver l'amplitude,

* L'origine des textes est indiquée en fin de volume, p. 409-410. Pour une bibliographie complète de Paul Ricœur, cf. D. F. Vansina, « Bibliographie de Paul Ricœur », in *Revue philosophique de Louvain*, 1984 (NdE).

la diversité et l'irréductibilité des *usages* du langage. Dès le début, on peut donc voir que je m'apparente à ceux qui, parmi les philosophes analytiques, résistent au réductionnisme selon lequel les « langues bien faites » devraient mesurer la prétention au sens et à la vérité de tous les emplois non « logiques » du langage.

Un second souci complète et d'une certaine façon tempère le premier : celui de *rassembler* les formes et les modalités dispersées du jeu de raconter. En effet, au cours du développement des cultures dont nous sommes héritiers, l'acte de raconter n'a cessé de se ramifier dans des genres littéraires de plus en plus spécifiés. Cette fragmentation pose aux philosophes un problème majeur, en raison de la dichotomie majeure qui partage le champ narratif et qui oppose massivement, d'une part, les récits qui ont une prétention à la vérité comparable à celle des discours descriptifs à l'œuvre dans les sciences – disons l'histoire et les genres littéraires connexes de la biographie et de l'autobiographie – et, d'autre part, les récits de fiction, tels que l'épopée, le drame, la nouvelle, le roman, pour ne rien dire des modes narratifs qui emploient un autre médium que le langage : le film par exemple, éventuellement la peinture et d'autres arts plastiques. A l'encontre de ce morcellement sans fin, je fais l'hypothèse qu'il existe une unité *fonctionnelle* entre les multiples modes et genres narratifs. Mon hypothèse de base est à cet égard la suivante : le caractère commun de l'expérience humaine, qui est marqué, articulé, clarifié par l'acte de raconter sous toutes ses formes, c'est son *caractère temporel*. Tout ce qu'on raconte arrive dans le temps, prend du temps, se déroule temporellement ; et ce qui se déroule dans le temps peut être raconté. Peut-être même tout processus temporel n'est-il reconnu comme tel que dans la mesure où il est racontable d'une manière ou d'une autre. Cette réciprocity supposée entre narrativité et temporalité est le thème de *Temps et Récit*. Pour limité que soit le problème, en comparaison de la vaste étendue des emplois réels et potentiels du langage, il est en réalité immense. Il rassemble sous un titre unique des problèmes ordinairement traités sous des rubriques différentes : épistémologie de la connaissance historique, critique littéraire appliquée aux œuvres de fiction, théories du temps (elles-mêmes dispersées entre la cosmologie, la physique, la biologie, la psychologie, la sociologie). En traitant la qualité temporelle de l'expérience comme référent commun de l'histoire et de la fiction, je constitue en problème unique fiction, histoire et temps.

C'est ici qu'intervient un troisième souci, qui offre la possibilité de rendre moins intraitable la problématique de la temporalité et de la narrativité : celui de mettre à l'épreuve la capacité de sélection et d'organisation du langage lui-même, lorsque celui-ci s'ordonne dans des unités de discours plus longues que la phrase que l'on peut appeler des *textes*. Si, en effet, la narrativité doit marquer, articuler et clarifier l'expérience temporelle – pour reprendre les trois verbes employés plus haut –, il faut chercher dans l'emploi du langage un étalon de mesure qui satisfasse à ce besoin de délimitation, de mise en ordre et d'explicitation. Que le texte soit l'unité linguistique cherchée et qu'il constitue le médium approprié entre le vécu temporel et l'acte narratif, c'est ce que l'on peut esquisser brièvement de la manière suivante. En tant qu'unité linguistique, un texte est, d'une part, une expansion de la première unité de signification actuelle qui est la phrase, ou instance de discours au sens de Benveniste. D'autre part, il apporte un principe d'organisation transphrastique qui est exploité par l'acte de raconter sous toutes ses formes.

On peut appeler *poétique* – à la suite d'Aristote – la discipline qui traite des lois de composition qui se surajoutent à l'instance de discours pour en faire un texte qui vaut comme récit ou comme poème ou comme essai.

La question se pose alors d'identifier la caractéristique majeure de l'acte de faire-récit. C'est encore Aristote que je suis pour désigner la sorte de *composition verbale* qui constitue un texte en récit. Aristote désigne cette composition verbale du terme de *muthos*, terme qu'on a traduit par « fable » ou par « intrigue » : « j'appelle ici *muthos* l'assemblage [*sunthêsis*, ou dans d'autres contextes *sustasis*] des actions accomplies » (1450 a 5 et 15). Par là, Aristote entend plus qu'une structure, au sens statique du mot : une opération (comme l'indique la terminaison *-sis* de *poiêsis*, *sunthêsis*, *sustasis*), à savoir la structuration qui exige que l'on parle de *mise-en-intrigue* plutôt que d'intrigue. La mise-en-intrigue consiste principalement dans la sélection et dans l'arrangement des événements et des actions racontés, qui font de la fable une histoire « complète et entière » (1450 b 25), ayant commencement, milieu et fin. Comprendons par là qu'aucune action n'est un commencement que dans une histoire qu'elle inaugure ; qu'aucune action n'est non plus un milieu que si elle provoque dans l'histoire racontée un changement de fortune, un « nœud » à dénouer, une « péripétie » surprenante, une suite

d'incidents « pitoyables » ou « effrayants » ; aucune action, enfin, prise en elle-même, n'est une fin, sinon en tant que dans l'histoire racontée elle conclut un cours d'action, dénoue un nœud, compense la péripétie par la reconnaissance, scelle le destin du héros par un événement ultime qui clarifie toute l'action et produit, chez l'auditeur, la *katharsis* de la pitié et de la terreur.

C'est cette notion que je prends comme fil conducteur de la recherche, aussi bien dans l'ordre de l'histoire des historiens (ou historiographie) que dans l'ordre de la fiction (de l'épopée et du conte populaire au roman moderne). Je me bornerai ici à insister sur le trait qui confère à mes yeux une telle fécondité à la notion d'intrigue, à savoir son *intelligibilité*. On peut montrer de la façon suivante le caractère intelligible de l'intrigue : l'intrigue est l'ensemble des combinaisons par lesquelles des événements sont transformés *en* histoire ou – corrélativement – une histoire est tirée d'événements. L'intrigue est le médiateur entre l'événement et l'histoire. Ce qui signifie que rien n'est événement qui ne contribue à la progression d'une histoire. Un événement n'est pas seulement une occurrence, quelque chose qui arrive, mais une composante narrative. Élargissant encore le champ de l'intrigue, je dirai que l'intrigue est l'unité intelligible qui compose des circonstances, des buts et des moyens, des initiatives, des conséquences non voulues. Selon une expression que j'emprunte à Louis Mink, c'est l'acte de « prendre ensemble » – de composer – ces ingrédients de l'action humaine qui, dans l'expérience ordinaire, restent hétérogènes et discordants. Il résulte de ce caractère intelligible de l'intrigue que la compétence à suivre l'histoire constitue une forme très élaborée de *compréhension*.

Je dirai maintenant quelques mots des problèmes que pose l'extension de la notion aristotélicienne d'intrigue à l'historiographie. J'en citerai trois. Le premier concerne le rapport entre l'histoire savante et le récit. Il semble, en effet, que ce soit une cause perdue de prétendre que l'histoire moderne ait conservé le caractère narratif qu'on trouve dans les anciennes chroniques et qui a persisté jusqu'à nos jours dans l'histoire politique, diplomatique ou ecclésiastique, qui raconte batailles, traités, partages, et en général les changements de fortune qui affectent l'exercice du pouvoir par des individus déterminés.

Ma thèse est que le lien de l'histoire avec le récit ne saurait être rompu sans que l'histoire perde sa spécificité parmi les sciences humaines. Je dirai d'abord que l'erreur de base de ceux

qui opposent histoire à récit procède de la méconnaissance du caractère intelligible que l'intrigue confère au récit, tel qu'Aristote le premier l'avait souligné. Une notion naïve du récit, comme suite décousue d'événements, se retrouve toujours à l'arrière-plan de la critique du caractère narratif de l'histoire. On n'en voit que le caractère épisodique et on en oublie le caractère configuré, qui est la base de son intelligibilité. En même temps, on méconnaît la distance que le récit instaure entre lui-même et l'expérience vive. Entre vivre et raconter, un écart, si infime soit-il, se creuse. La vie est vécue, l'histoire est racontée.

Deuxièmement, en méconnaissant cette intelligibilité de base du récit, on s'interdit de comprendre comment l'explication historique vient se greffer sur la compréhension narrative, de telle sorte qu'en expliquant plus on raconte mieux. L'erreur des tenants des modèles nomologiques n'est pas tant qu'ils se méprennent sur la nature des lois que l'historien peut emprunter aux autres sciences sociales les plus avancées – démographie, économie, linguistique, sociologie, etc. –, mais sur leur fonctionnement. Ils ne voient pas que ces lois revêtent une signification historique dans la mesure où elles se greffent sur une organisation narrative préalable qui a déjà qualifié les événements comme contribution au progrès d'une intrigue.

Troisièmement, l'historiographie s'est moins éloignée que les historiens ne le prétendent de l'histoire narrative en s'éloignant de l'histoire événementielle, principalement de l'histoire politique. Que l'histoire devienne histoire de longue durée en devenant histoire sociale, économique, culturelle, elle reste liée au temps et rend compte des changements qui relient une situation terminale à une situation initiale. La vitesse du changement ne fait rien à l'affaire. En restant liée au temps et au changement, elle reste liée à l'action des hommes qui, selon le mot de Marx, font l'histoire dans des circonstances qu'ils n'ont pas faites. Directement ou indirectement, l'histoire est celle des hommes qui sont les porteurs, les agents et les victimes des forces, des institutions, des fonctions, des structures dans lesquelles ils sont insérés. A titre ultime, l'histoire ne peut rompre tout à fait avec le récit, parce qu'elle ne peut rompre avec l'action qui implique des agents, des buts, des circonstances, des interactions et des résultats voulus et non voulus. Or l'intrigue est l'unité narrative de base qui compose ces ingrédients hétérogènes dans une totalité intelligible.

Un second cycle de problèmes concerne la validité de la notion d'intrigue dans l'analyse des récits de fiction, depuis le conte populaire et l'épopée jusqu'au roman moderne. Cette validité est soumise à deux attaques de directions opposées, mais complémentaires.

Je laisserai de côté l'attaque structuraliste contre une interprétation du récit qui majore indûment à ses yeux la chronologie apparente du récit. J'ai discuté ailleurs la prétention de substituer une logique « achronique », valable au niveau de la grammaire profonde du texte narratif, à la dynamique de surface à laquelle appartient l'intrigue. Je préfère me concentrer sur une attaque de direction opposée mais complémentaire.

À l'inverse du structuralisme, dont les analyses triomphent dans le domaine du conte populaire et du récit traditionnel, maints critiques littéraires tirent argument de l'évolution du roman contemporain pour voir dans l'écriture une expérimentation qui met en échec toutes les normes, tous les paradigmes reçus de la tradition, et parmi eux les types d'intrigues hérités du roman du XIX^e siècle. La contestation par l'écriture est même portée au point que toute notion d'intrigue semble disparaître et que celle-ci perd sa valeur pertinente dans la description des faits narratifs.

À cette objection je réponds que l'on se méprend sur le rapport entre paradigme – quel qu'il soit – et œuvre singulière. Ce que nous appelons paradigmes sont des types de mise-en-intrigue issus de la sédimentation de la pratique narrative elle-même. Nous touchons ici à un phénomène fondamental, celui de l'alternance entre innovation et sédimentation; ce phénomène est constitutif de ce que l'on appelle une tradition et il est directement impliqué dans le caractère historique du schématisation narrative. C'est cette alternance d'innovation et de sédimentation qui rend possible le phénomène de déviance évoqué par l'objection. Mais il faut comprendre que la déviance elle-même n'est possible que sur le fond d'une culture traditionnelle qui crée chez le lecteur des attentes que l'artiste se plaît à exciter et à décevoir. Or ce rapport ironique ne saurait s'instaurer dans un total vide paradigmatique. Je l'avoue, les présuppositions sur lesquelles je m'étendrai à loisir plus loin ne me permettent pas de penser une anomie radicale, mais seulement un jeu avec des règles. Seule est pensable une imagination *réglée*.

Le troisième problème que je voudrais évoquer concerne la

référence *commune* de l'histoire et de la fiction au fond temporel de l'expérience humaine.

Le problème est d'une difficulté considérable. D'un côté, en effet, seule l'histoire paraît se référer au réel, même si ce réel est un réel passé. Seule elle paraît prétendre parler d'événements qui se sont réellement produits. Le romancier ignore la charge de la preuve matérielle liée à la contrainte du document et des archives. Une asymétrie irréductible semble opposer le réel historique et l'irréel de fiction.

Il n'est pas question de nier cette asymétrie. Il faut au contraire prendre appui sur elle pour apercevoir le croisement ou le chiasme entre les deux modes référentiels de la fiction et de l'histoire. D'un côté, il ne faut pas dire que la fiction est sans référence. De l'autre, il ne faut pas dire que l'histoire se réfère au passé historique de la même manière que les descriptions empiriques se réfèrent au réel présent.

Dire que la fiction n'est pas sans référence, c'est écarter une conception étroite de la référence qui rejeterait la fiction dans un rôle purement émotionnel. D'une manière ou d'une autre, tous les systèmes de symboles contribuent à *configurer* la réalité. Plus particulièrement, les intrigues que nous inventons nous aident à configurer notre expérience temporelle confuse, informe, et à la limite muette. « Qu'est-ce que le temps? demandait Augustin. Si nul ne me le demande, je le sais; si on me le demande, je ne sais plus. » C'est dans la capacité de la fiction de configurer cette expérience temporelle quasi muette que réside la fonction référentielle de l'intrigue. Nous retrouvons ici le lien entre *muthos* et *mimèsis* dans la *Poétique* d'Aristote : « C'est la fable, dit-il, qui est l'imitation de l'action » (*Poétique*, 1450 a 2).

La fable imite l'action dans la mesure où elle en construit avec les seules ressources de la fiction les schèmes d'intelligibilité. Le monde de la fiction est un laboratoire de formes dans lequel nous essayons des configurations possibles de l'action pour en éprouver la consistance et la plausibilité. Cette expérimentation avec les paradigmes relève de ce que nous appelons plus haut l'imagination productrice. À ce stade, la référence est comme tenue en suspens : l'action imitée est une action *seulement* imitée, c'est-à-dire feinte, forgée. Fiction, c'est *fingere*, et *fingere*, c'est faire. Le monde de la fiction, en cette phase de suspens, n'est que le monde du texte, une projection du texte comme monde.

Mais le suspens de la référence ne peut être qu'un moment

intermédiaire entre la précompréhension du monde de l'action et la transfiguration de la réalité quotidienne opérée par la fiction elle-même. Le monde du texte, parce qu'il est monde, entre nécessairement en collision avec le monde réel, pour le « refaire », soit qu'il le confirme, soit qu'il le dénie. Mais même le rapport le plus ironique de l'art à l'égard de la réalité serait incompréhensible si l'art ne dé-rangeait pas et ne ré-arrangeait pas notre rapport au réel. Si le monde du texte était sans rapport assignable avec le monde réel, alors le langage ne serait pas « dangereux », au sens où Hölderlin le disait, avant Nietzsche et Walter Benjamin.

Une démarche parallèle s'impose du côté de l'histoire. De même que la fiction narrative n'est pas sans référence, la référence propre à l'histoire n'est pas sans parenté avec la référence « productrice » du récit de fiction. Non que le passé soit irréel : mais le réel passé est, au sens propre du mot, invérifiable. En tant qu'il n'est plus, il n'est visé qu'*indirectement* par le discours de l'histoire. C'est ici que la parenté avec la fiction s'impose. La reconstruction du passé, comme Collingwood l'avait déjà dit avec force, est l'œuvre de l'imagination. L'historien, lui aussi, en vertu de liens évoqués plus haut entre l'histoire et le récit, configure des intrigues que les documents autorisent ou interdisent, mais qu'ils ne contiennent jamais. L'histoire, en ce sens, combine la cohérence narrative et la conformité aux documents. Ce lien complexe caractérise le statut de l'histoire comme interprétation. La voie est ainsi ouverte à une investigation positive de tous les entrecroisements entre les modalités référentielles asymétriques, mais également indirectes ou médiate, de la fiction et de l'histoire. C'est à la faveur de ce jeu complexe entre la référence indirecte au passé et la référence productrice de la fiction que l'expérience humaine, dans sa dimension temporelle profonde, ne cesse d'être refigurée.

II

Je me propose maintenant de replacer l'investigation de la fonction narrative dans le cadre plus large de mes travaux antérieurs, avant de porter au jour les présuppositions théoriques

et épistémologiques qui n'ont cessé de s'affirmer et de se préciser au cours du temps.

Les rapports entre les problèmes posés par la fonction narrative et ceux que j'ai discutés dans *la Métaphore vive* ne sont pas à première vue évidents :

1. Alors que le récit paraît devoir être classé parmi les « genres » littéraires, la métaphore semble d'abord ressortir à la classe des « tropes », c'est-à-dire des figures du discours.

2. Alors que le récit englobe parmi ses variétés un sous-genre aussi considérable que l'histoire, qui peut prétendre être une science ou, à défaut, décrire des événements réels du passé, la métaphore semble caractériser uniquement la poésie lyrique, dont les prétentions descriptives paraissent faibles, sinon nulles.

C'est la recherche et la découverte des *problèmes* communs aux deux domaines, en dépit de leurs différences évidentes, qui va nous conduire vers les horizons philosophiques plus vastes de la dernière phase de cet essai.

Je répartirai mes remarques en deux groupes, en fonction des deux objections que je viens d'esquisser. Le premier concerne la structure, ou mieux le « sens » immanent aux énoncés eux-mêmes, qu'ils soient narratifs ou métaphoriques. Le second concerne la « référence » extra-linguistique des énoncés et, par là même, la prétention à la vérité des uns et des autres.

1. Tenons-nous d'abord au niveau du « sens ».

a) Entre le « genre » narratif et le « trope » métaphorique, le lien le plus élémentaire, au plan du sens, est constitué par leur commune appartenance au discours, c'est-à-dire à des usages du langage de dimension égale ou supérieure à la phrase.

Un des premiers résultats que la recherche contemporaine concernant la métaphore me paraît avoir atteints, c'est en effet d'avoir déplacé le lieu de l'analyse de la sphère du *mot* à celle de la *phrase*. Selon les définitions de la rhétorique classique, issue de la *Poétique* d'Aristote, la métaphore est le transfert du nom usuel d'une chose à une autre chose en vertu de leur ressemblance. Pour comprendre l'opération génératrice d'une telle extension, il faut sortir du cadre du mot et s'élever au plan de la phrase, et parler d'énoncé métaphorique plutôt que de métaphore-mot. Il apparaît alors que la métaphore est un travail sur le langage qui consiste à attribuer à des sujets logiques des

prédicats impossibles avec les premiers. Entendons par là que, avant d'être une dénomination déviante, la métaphore est une prédication bizarre, une attribution qui détruit la consistance ou, comme on l'a dit, la pertinence sémantique de la phrase, telle qu'elle est instituée par les significations usuelles, c'est-à-dire lexicalisées, des termes en présence. Si donc l'on prend pour hypothèse que la métaphore est d'abord et principalement une attribution impertinente, on comprend la raison de la torsion que les mots subissent dans l'énoncé métaphorique. Elle est l'« effet de sens » requis pour sauver la pertinence sémantique de la phrase. Il y a alors métaphore, parce que nous percevons, à travers la nouvelle pertinence sémantique – et en quelque sorte par-dessous elle – la résistance des mots dans leur emploi usuel et donc aussi leur incompatibilité au niveau d'une interprétation littérale de la phrase. C'est cette concurrence entre la nouvelle pertinence métaphorique et l'impertinence littérale qui caractérise les énoncés métaphoriques parmi tous les emplois du langage au niveau de la phrase.

b) Cette analyse de la métaphore en termes de phrase plutôt que de mot, ou plus exactement en termes de prédication bizarre plutôt que de dénomination déviante, prépare la voie à une comparaison entre théorie du récit et théorie de la métaphore. L'une et l'autre ont affaire en effet à des phénomènes d'*innovation sémantique*. Il est vrai que le récit s'établit d'emblée à l'échelle du discours entendu comme une séquence de phrases, tandis que l'opération métaphorique ne requiert, à strictement parler, que le fonctionnement de base de la phrase, à savoir la prédication. Mais dans la réalité de l'usage, les phrases métaphoriques requièrent le contexte d'un poème entier qui tisse entre elles les métaphores. En ce sens, on peut dire, avec un critique littéraire, que chaque métaphore est un poème en miniature. Le parallélisme entre récit et métaphore est ainsi rétabli, non seulement au niveau du discours-phrase, mais à celui du discours-séquence.

C'est dans le cadre de ce parallélisme que le phénomène d'*innovation sémantique* peut être aperçu dans toute son ampleur. Ce phénomène constitue le problème le plus fondamental que métaphore et récit ont en commun au plan du sens. Dans les deux cas, du nouveau – du non encore dit, de l'inédit – surgit dans le langage : ici la métaphore *vive*, c'est-à-dire une *nouvelle* pertinence dans la prédication, là une intrigue *feinte*, c'est-à-dire

une *nouvelle* congruence dans la mise-en-intrigue. Mais, de part et d'autre, la créativité humaine se laisse discerner et cerner dans des contours qui la rendent accessible à l'analyse. La métaphore vive et la mise-en-intrigue sont comme deux fenêtres ouvertes sur l'énigme de la créativité.

c) Si maintenant on s'interroge sur les raisons de ce privilège de la métaphore et de la mise-en-intrigue, il faut se tourner vers le fonctionnement de l'*imagination productrice* et du *schématisme* qui en est la matrice intelligible. Dans les deux cas, en effet, l'innovation se produit dans le milieu du langage et révèle quelque chose de ce que peut être une imagination qui produit selon des règles. Cette production réglée s'exprime, dans la construction des intrigues, par un passage incessant entre l'invention d'intrigues singulières et la constitution par sédimentation d'une typologie narrative. Une dialectique se joue, dans la production de nouvelles intrigues singulières, entre la conformité et la déviance par rapport aux normes inhérentes à toute typologie narrative.

Or, cette dialectique a son pendant dans la naissance d'une nouvelle pertinence sémantique dans les métaphores neuves. Aristote disait que « bien métaphoriser, c'est apercevoir le semblable » (*Poétique*, 1459 a 4-8). Or, qu'est-ce qu'apercevoir le semblable ? Si l'instauration d'une nouvelle pertinence sémantique est ce par quoi l'énoncé « fait sens » comme un tout, la similitude consiste dans le *rapprochement* créé entre des termes qui, d'abord « éloignés », soudain apparaissent « proches ». La similitude consiste donc dans un changement de distance dans l'espace logique. Elle n'est rien d'autre que cette émergence d'une nouvelle parenté générique entre des idées hétérogènes.

C'est ici que l'imagination productrice entre en jeu, comme schématisation de cette opération synthétique de rapprochement. L'imagination est cette compétence, cette capacité à produire de nouvelles espèces logiques par assimilation prédicative et à les produire en dépit de – et grâce à – la différence initiale entre les termes qui résistent à l'assimilation.

Or, l'intrigue nous a révélé aussi quelque chose de comparable à cette assimilation prédicative : elle nous est apparue aussi comme un « prendre ensemble », qui intègre *des événements* dans *une* histoire, et qui compose ensemble des facteurs aussi *hétérogènes* que les circonstances, les caractères avec leurs projets

et leurs motifs, des interactions impliquant coopération ou hostilité, aide ou empêchement, enfin des hasards. Chaque intrigue est une telle synthèse de l'hétérogène.

d) Si maintenant nous mettons l'accent sur le caractère *intelligible* qui s'attache à l'innovation sémantique, un parallélisme nouveau se révèle entre le domaine du récit et celui de la métaphore. Nous avons insisté plus haut sur le mode très particulier de *compréhension* mis en jeu par l'activité de suivre une histoire et nous avons parlé à cette occasion d'intelligence narrative. Nous avons soutenu la thèse que l'*explication* historique par des lois, des causes régulières, des fonctions, des structures, se greffe sur cette compréhension narrative. Ainsi avons-nous pu dire qu'expliquer plus, c'est comprendre mieux. Nous avons soutenu la même thèse à propos des explications structurales des récits de fiction : la mise à jour des codes narratifs sous-jacents par exemple au conte populaire nous est ainsi apparue comme un travail de rationalisation au second degré appliqué à la compréhension de premier degré que nous avons de la grammaire de surface des récits.

Ce même rapport entre compréhension et explication s'observe dans le domaine poétique. L'acte de compréhension qui correspondrait dans ce domaine à la compétence à suivre une histoire consiste à ressaisir le dynamisme sémantique en vertu duquel, dans un énoncé métaphorique, une nouvelle pertinence sémantique émerge des ruines de l'impertinence sémantique telle qu'elle apparaît pour une lecture littérale de la phrase. Comprendre, c'est donc faire ou refaire l'opération discursive porteuse de l'innovation sémantique. Or, à cette compréhension par laquelle l'auteur ou le lecteur « fait » la métaphore, se superpose une explication savante qui prend un tout autre point de départ que le dynamisme de la phrase et récuse l'irréductibilité des unités de discours par rapport aux signes appartenant au système de la langue. Posant comme un principe l'homologie structurale de tous les niveaux de langage, du phonème au texte, l'explication de la métaphore s'inscrit dans une sémiotique générale qui prend le signe pour unité de compte. Ma thèse est ici, comme dans le cas de la fonction narrative, que l'explication n'est pas première, mais seconde par rapport à la compréhension. L'explication, conçue comme une combinatoire de signes, donc comme une sémiotique, s'édifie sur la base d'une compréhension de premier

degré qui porte sur le discours comme acte indivisible et capable d'innovation. De même que les structures narratives dégagées par l'explication présupposent la compréhension de l'acte de structuration qui fait l'intrigue, les structures dégagées par la sémiotique structurale s'édifient sur la structuration du discours dont la métaphore révèle le dynamisme et la puissance d'innovation.

On dira, dans la troisième partie de cet essai, de quelle manière cette double esquisse du rapport entre expliquer et comprendre contribue au développement contemporain de l'herméneutique. On dira auparavant comment la théorie de la métaphore conspire avec celle du récit dans l'élucidation du problème de la référence.

2. Dans la discussion qui précède, nous avons à dessein isolé le « sens » de l'énoncé métaphorique, c'est-à-dire sa structure prédicative interne, de sa « référence », c'est-à-dire de sa prétention à atteindre un réel extra-linguistique, donc de sa prétention à dire vrai.

Or, l'étude de la fonction narrative nous a mis une première fois en face du problème de la référence poétique à l'occasion du rapport entre *muthos* et *mimèsis* dans la *Poétique* d'Aristote. La fiction narrative, avons-nous dit, « imite » l'action humaine en ce qu'elle contribue à remodeler ses structures et ses dimensions selon la configuration imaginaire de l'intrigue. La fiction a ce pouvoir de « refaire » la réalité et plus précisément, dans le cadre de la fiction narrative, la réalité praxique, dans la mesure où le texte vise intentionnellement un horizon de réalité nouvelle que nous avons pu appeler un monde. C'est ce monde du texte qui intervient dans le monde de l'action pour le configurer à nouveau ou, si l'on ose dire, pour le transfigurer.

L'étude de la métaphore nous permet de pénétrer plus avant dans le mécanisme de cette opération de transfiguration et de l'étendre à l'ensemble des productions imaginatives que nous désignons du terme général de fiction. Ce que la métaphore seule permet d'apercevoir, c'est la conjonction entre les deux moments constitutifs de la référence poétique.

Le premier de ces moments est le plus facile à identifier. Le langage revêt une fonction poétique toutes les fois qu'il déplace l'attention de la référence vers le message lui-même. Dans le vocabulaire de Roman Jakobson, la fonction poétique accentue le message *for its own sake* aux dépens de la fonction référentielle

qui, au contraire, prédomine dans le langage descriptif. On dirait qu'un mouvement centripète du langage vers lui-même se substitue au mouvement centrifuge de la fonction référentielle. Le langage se célèbre lui-même dans le jeu du son et du sens. Le premier moment constitutif de la référence poétique est donc cette suspension du rapport direct du discours au réel déjà constitué, déjà décrit avec les ressources du langage ordinaire ou du langage scientifique.

Mais la suspension de la fonction référentielle impliquée par l'accentuation du message *for its own sake* n'est que l'envers, ou la condition négative, d'une fonction référentielle plus dissimulée du discours, qui est en quelque sorte libérée par la suspension de la valeur descriptive des énoncés. C'est ainsi que le discours poétique porte au langage des aspects, des qualités, des valeurs de la réalité, qui n'ont pas d'accès au langage directement descriptif et qui ne peuvent être dits qu'à la faveur du jeu complexe de l'énonciation métaphorique et de la transgression réglée des significations usuelles de nos mots.

Ce pouvoir de re-description métaphorique de la réalité est exactement parallèle à la fonction mimétique que nous avons assignée plus haut à la fiction narrative. Celle-ci s'exerce de préférence dans le champ de l'action et de ses valeurs temporelles, tandis que la re-description métaphorique règne plutôt dans celui des valeurs sensorielles, pathiques, esthétiques et axiologiques qui font du monde un monde *habitable*.

Les implications philosophiques de cette théorie de la référence indirecte sont aussi considérables que celles de la dialectique entre expliquer et comprendre. Nous allons à l'instant les inscrire dans le champ de l'herméneutique philosophique. Disons, à titre provisoire, que la fonction de transfiguration du réel que nous reconnaissons à la fiction poétique implique que nous cessions d'identifier réalité et réalité empirique ou, ce qui revient au même, que nous cessions d'identifier expérience et expérience empirique. Le langage poétique tire son prestige de sa capacité à porter au langage des aspects de ce que Husserl appelait *Lebenswelt* et Heidegger *In-der-Welt-Sein*. Par là même, il exige que nous remettions aussi en chantier notre concept conventionnel de vérité, c'est-à-dire que nous cessions de le limiter à la cohérence logique et à la vérification empirique, de manière à prendre en compte la prétention à la vérité qui s'attache à l'action transfigurante de la fiction. Il n'est pas possible d'en dire plus

sur le réel et la vérité – et sans doute aussi sur l'être – sans avoir au préalable tenté d'explicitier les présuppositions philosophiques de toute l'entreprise.

III

Je voudrais maintenant tenter de répondre à deux questions que les analyses antérieures ne manqueront pas de poser à des lecteurs formés dans une autre tradition philosophique que la mienne. Quelles sont les présuppositions caractéristiques de la tradition philosophique à laquelle je me reconnais appartenir? Comment les analyses antérieures s'insèrent-elles dans cette tradition?

1. En ce qui concerne la première question, 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.

Par philosophie réflexive, j'entends en gros le mode de pensée issu du *Cogito* cartésien, à travers Kant et la philosophie post-kantienne française peu connue à l'étranger et dont Jean Nabert a été pour moi le penseur le plus marquant. Les problèmes philosophiques qu'une philosophie réflexive tient pour les plus radicaux concernent la possibilité de la *compréhension de soi* comme le sujet des opérations de connaissance, de volition, d'estimation, etc. La réflexion est cet acte de retour sur soi par lequel un sujet ressaisit dans la clarté intellectuelle et la responsabilité morale, le principe unificateur des opérations entre lesquelles il se disperse et s'oublie comme sujet. « Le "je pense", dit Kant, doit pouvoir accompagner toutes mes représentations. » Dans cette formule se reconnaissent toutes les philosophies réflexives. Mais comment le « je pense » se connaît-il ou se reconnaît-il lui-même? C'est ici que la phénoménologie – et plus encore l'herméneutique – représente à la fois une réalisation et une transformation radicale du programme même de la philo-

sophie réflexive. En effet, à l'idée de réflexion s'attache le vœu d'une transparence absolue, d'une parfaite coïncidence de soi avec soi-même, qui ferait de la conscience de soi un savoir indubitable et, à ce titre, plus fondamental que tous les savoirs positifs. C'est cette revendication fondamentale que la phénoménologie d'abord, l'herméneutique ensuite ne cessent de reporter dans un horizon toujours plus éloigné, à mesure que la philosophie se donne les instruments de pensée capables de la satisfaire.

Ainsi Husserl, dans ses textes théoriques les plus marqués par un idéalisme qui rappelle celui de Fichte, conçoit-il la phénoménologie, non seulement comme une méthode de description essentielle des articulations fondamentales de l'expérience (perceptive, imaginative, intellectuelle, volitive, axiologique, etc.), mais comme une auto-fondation radicale dans la clarté intellectuelle la plus entière. Il voit alors dans la réduction – ou *épochè* – appliquée à l'attitude naturelle la conquête d'un empire du sens d'où toute question concernant les choses en soi est exclue par mise entre parenthèses. C'est cet empire du sens, ainsi libéré de toute question factuelle, qui constitue le champ privilégié de l'expérience phénoménologique, le lieu par excellence de l'intuitivité. Revenant à Descartes, par-delà Kant, il tient que toute appréhension d'une transcendance est douteuse, mais que l'immanence à soi est indubitable. C'est par cette assertion que la phénoménologie reste une philosophie réflexive.

Et pourtant la phénoménologie, dans son exercice effectif et non plus dans la théorisation qu'elle s'applique à elle-même et à ses prétentions ultimes, marque déjà l'éloignement plus que la réalisation du rêve d'une telle fondation radicale dans la transparence du sujet à lui-même. La grande découverte de la phénoménologie, sous la condition même de la réduction phénoménologique, reste l'intentionnalité, c'est-à-dire, dans son sens le moins technique, le primat de la conscience *de quelque chose* sur la conscience de soi. Mais cette définition de l'intentionnalité est encore triviale. En son sens rigoureux, l'intentionnalité signifie que l'*acte* de viser quelque chose ne s'atteint lui-même qu'à travers l'unité identifiable et ré-identifiable du *sens* visé – ce que Husserl appelle le « noème » ou corrélat intentionnel de la visée « noétique ». En outre, sur ce noème se dépose en couches superposées le résultat des activités synthétiques que Husserl dénomme « constitution » (constitution

de la chose, constitution de l'espace, constitution du temps, etc.). Or, le travail concret de la phénoménologie – en particulier dans les études consacrées à la constitution de la « chose » – révèle, par voie régressive, des couches toujours plus fondamentales où les synthèses actives renvoient sans cesse à des synthèses passives toujours plus radicales. La phénoménologie est ainsi prise dans un mouvement infini de « question à rebours », dans lequel son projet d'auto-fondation radicale s'évanouit. Même les derniers travaux consacrés au *monde-de-la-vie* désignent sous ce terme un horizon d'immédiateté à jamais hors d'atteinte. La *Lebenswelt* n'est jamais donnée et toujours présupposée. C'est le paradis perdu de la phénoménologie. C'est dans ce sens que la phénoménologie a subverti sa propre idée directrice en essayant de la réaliser. C'est ce qui fait la grandeur tragique de l'œuvre de Husserl.

C'est avec ce résultat paradoxal présent à l'esprit qu'on peut comprendre comment l'herméneutique a pu se greffer sur la phénoménologie et entretenir à son égard le même double rapport que celui que la phénoménologie entretient avec son idéal cartésien et fichtéen. Les antécédents de l'herméneutique semblent d'abord la rendre étrangère à la tradition réflexive et au projet phénoménologique. L'herméneutique en effet est née – ou plutôt ressuscitée – à l'époque de Schleiermacher de la fusion entre exégèse biblique, philologie classique et jurisprudence. Cette fusion entre plusieurs disciplines a pu être opérée à la faveur d'un renversement copernicien qui a fait passer la question *qu'est-ce que comprendre?* avant la question du sens de tel ou tel texte ou de telle ou telle catégorie de textes (sacrés ou profanes, poétiques ou juridiques). C'est cette investigation du *Verstehen* qui devait rencontrer, un siècle plus tard, la question phénoménologique par excellence, à savoir l'investigation du sens intentionnel des actes noétiques. Il est vrai que l'herméneutique continuait à porter avec elle des préoccupations différentes de celles de la phénoménologie concrète. Alors que celle-ci posait la question du sens de préférence dans la dimension cognitive et perceptive, l'herméneutique la posait, depuis Dilthey, dans la dimension de l'histoire et des sciences humaines. Mais c'était, d'un côté et de l'autre, la même question fondamentale du rapport entre le *sens* et le *soi*, entre l'*intelligibilité* du premier et la *réflexivité* du second.

Le fameux cercle herméneutique entre le sens « objectif » d'un

texte et sa précompréhension par un lecteur singulier apparaissait alors comme un cas particulier de la connexion que Husserl appelait par ailleurs corrélation noético-noématique.

L'enracinement phénoménologique de l'herméneutique ne se borne pas à cette parenté très générale entre la compréhension des textes et le rapport intentionnel d'une conscience à un sens qui lui fait face. Le thème de la *Lebenswelt*, rencontré en quelque sorte contre son gré par la phénoménologie, est assumé par l'herméneutique post-heideggérienne non plus comme un résidu mais comme un préalable. C'est parce que d'abord nous sommes dans un monde et lui appartenons d'une appartenance participative irrécusable que nous pouvons, dans un mouvement second, nous opposer des objets que nous prétendons constituer et maîtriser intellectuellement. Le *Verstehen*, pour Heidegger, a une signification ontologique. Il est la réponse d'un être jeté au monde qui s'y oriente en projetant ses possibles les plus propres. L'interprétation, au sens technique de l'interprétation des textes, n'est que le développement, l'explication, de ce comprendre ontologique, toujours solidaire d'un être jeté préalable. Ainsi la relation sujet-objet, de laquelle Husserl reste tributaire, est-elle subordonnée à l'attestation d'un lien ontologique plus primitif que toute relation de connaissance.

Cette subversion de la phénoménologie par l'herméneutique en appelle une autre : la fameuse « réduction » par laquelle Husserl scinde le « sens » du fond d'existence dans lequel la conscience naturelle est d'abord immergée ne peut plus être un geste philosophique premier. Il reçoit désormais une signification épistémologique dérivée : c'est un geste second de mise à distance – et, en ce sens, l'oubli de l'enracinement premier du comprendre –, que requièrent toutes les opérations objectivantes caractéristiques de la connaissance vulgaire aussi bien que la connaissance scientifique. Mais cette distanciation présuppose l'appartenance participante par quoi nous sommes au monde avant d'être des sujets qui s'opposent à eux-mêmes des objets pour les juger et les soumettre à leur maîtrise intellectuelle et technique. Ainsi, l'herméneutique heideggérienne et post-heideggérienne, si elle est bien l'héritière de la phénoménologie husserlienne, en est finalement le renversement, dans la mesure même où elle en est la réalisation.

Les conséquences philosophiques de ce renversement sont considérables. On ne les aperçoit pas, si l'on se borne à souligner

la finitude qui rend inaccessible l'idéal d'une transparence à soi-même du sujet. L'idée de finitude reste en elle-même banale, voire triviale. Au mieux, elle ne fait qu'énoncer en termes négatifs le renoncement à toute *hubris* de la réflexion, à toute prétention du sujet à se fonder sur lui-même. La découverte de la préséance de l'être-au-monde par rapport à tout projet de fondation et à toute tentative de justification dernière retrouve toute sa force lorsqu'on en tire les conséquences positives pour l'épistémologie de la nouvelle ontologie de la compréhension. C'est en tirant ces conséquences épistémologiques que je conduirai ma réponse de la première à la seconde des questions posées en tête de la troisième partie de cet essai. Je résume cette conséquence épistémologique dans la formule suivante : il n'est pas de compréhension de soi qui ne soit *médiatisée* par des signes, des symboles et des textes ; la compréhension de soi coïncide à titre ultime avec l'interprétation appliquée à ces termes médiateurs. En passant de l'un à l'autre, l'herméneutique s'affranchit progressivement de l'idéalisme avec lequel Husserl avait tenté d'identifier la phénoménologie. Suivons donc les phases de cette émancipation.

Médiation par les *signes* : par là est affirmée la condition originairement *langagière* de toute expérience humaine. La perception est dite, le désir est dit. Hegel l'avait déjà démontré dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. Freud en a tiré une autre conséquence, à savoir qu'il n'est pas d'expérience émotionnelle tellement enfouie, dissimulée ou distordue qu'elle ne puisse être portée à la clarté du langage et révélée à son propre sens à la faveur de l'accès du désir à la sphère du langage. La psychanalyse, en tant que *talk-cure*, ne repose pas sur une autre hypothèse que cette proximité primordiale entre le désir et la parole. Et, comme la parole est entendue avant d'être prononcée, le plus court chemin de soi à soi est la parole de l'autre, qui me fait parcourir l'espace ouvert des signes.

Médiation par les *symboles* : par ce terme j'entends les expressions à double sens que les cultures traditionnelles ont greffées sur la nomination des « éléments » du cosmos (feu, eau, vent, terre, etc.), de ses « dimensions » (hauteur et profondeur, etc.), de ses « aspects » (lumière et ténèbre, etc.). Ces expressions à double sens s'étagent elles-mêmes entre les symboles les plus universels, ceux qui ne sont propres qu'à une culture, ceux enfin qui sont la création d'un penseur particulier, voire d'une œuvre

singulière. Dans ce dernier cas, le symbole se confond avec la métaphore vive. Mais, en retour, il n'est peut-être pas de création symbolique qui ne s'enracine en dernier ressort dans le fond symbolique commun de l'humanité. J'ai moi-même esquissé autrefois une *Symbolique du mal*, tout entière fondée sur ce rôle médiateur de certaines expressions à double sens, telles que souillure, chute, déviation, dans la réflexion sur la volonté mauvaise. J'avais même réduit à cette époque l'herméneutique à l'interprétation des symboles, c'est-à-dire à l'explication du sens second – et souvent caché – de ces expressions à double sens.

Cette définition de l'herméneutique par l'interprétation symbolique m'apparaît aujourd'hui trop étroite. Et cela pour deux raisons qui nous conduiront de la médiation par le symbole à la médiation par les textes. D'abord, il m'est apparu qu'un symbolisme traditionnel ou privé ne déploie ses ressources de *plurivocité* que dans des contextes appropriés, donc à l'échelle d'un texte entier, par exemple un poème. Ensuite, le même symbolisme donne lieu à des interprétations concurrentes, voire polairement opposées, selon que l'interprétation vise à réduire le symbolisme à sa base littérale, à ses sources inconscientes ou à ses motivations sociales, ou à l'amplifier selon sa plus grande puissance de sens multiple. Dans un cas, l'herméneutique vise à démythifier le symbolisme en démasquant les forces inavouées qui s'y dissimulent, dans l'autre, l'herméneutique vise à une recollection du sens le plus riche, le plus élevé, le plus spirituel. Or, ce conflit des interprétations se déploie également à une échelle textuelle.

Il en résulte que l'herméneutique ne peut plus être définie simplement par l'interprétation des symboles. Néanmoins, cette définition doit être conservée à titre d'étape entre la reconnaissance très générale du caractère langagier de l'expérience et la définition plus technique de l'herméneutique par l'interprétation textuelle. En outre, elle contribue à dissiper l'illusion d'une connaissance intuitive de soi, en imposant à la compréhension de soi le grand détour par le trésor des symboles transmis par les cultures au sein desquelles nous sommes venus à la fois à l'existence et à la parole.

Médiation par les *textes*, enfin. A première vue, cette médiation paraît plus limitée que la médiation par les signes et par les symboles, lesquels peuvent être simplement oraux et même non

verbaux. La médiation par les textes semble restreindre la sphère de l'interprétation à l'écriture et à la littérature au détriment des cultures orales. Cela est vrai. Mais, ce que la définition perd en extension, elle le gagne en intensité. L'écriture, en effet, ouvre des ressources originales au discours, tel que nous l'avons défini dans les premières pages de cet essai, d'abord en l'identifiant à la phrase (quelqu'un dit quelque chose sur quelque chose à quelqu'un), puis en le caractérisant par la composition des suites de phrases en forme de récit, de poème ou d'essai. Grâce à l'écriture, le discours acquiert une triple autonomie sémantique : par rapport à l'intention du locuteur, à la réception par l'auditoire primitif, aux circonstances économiques, sociales, culturelles de sa production. C'est en ce sens que l'écrit s'arrache aux limites du dialogue face à face et devient la condition du *devenir-texte* du discours. Il revient à l'herméneutique d'explorer les implications de ce devenir-texte pour le travail de l'interprétation.

La conséquence la plus importante est qu'il est mis définitivement fin à l'idéal cartésien, fichtéen, et, pour une part aussi, husserlien, d'une transparence du sujet à lui-même. Le détour par les signes et par les symboles est à la fois amplifié et altéré par cette médiation par des textes qui s'arrachent à la condition intersubjective du dialogue. L'intention de l'auteur n'est plus immédiatement donnée comme veut l'être celle du locuteur dans une parole sincère et directe. Elle doit être reconstruite en même temps que la signification du texte lui-même, comme le nom propre donné au style singulier de l'œuvre. Il n'est donc plus question de définir l'herméneutique par la coïncidence entre le génie du lecteur et le génie de l'auteur. L'intention de l'auteur, absent de son texte, est elle-même devenue une question herméneutique. Quant à l'autre subjectivité, celle du lecteur, elle est autant l'œuvre de la lecture et le don du texte qu'elle est le porteur des attentes avec lesquelles ce lecteur aborde et reçoit le texte. Il n'est donc pas question non plus de définir l'herméneutique par le primat de la subjectivité lisante sur le texte, donc par une esthétique de la réception. Il ne servirait à rien de remplacer une *intentional fallacy* par une *affective fallacy*. Se comprendre, c'est se comprendre *devant le texte* et recevoir de lui les conditions d'un soi autre que le moi qui vient à la lecture. Aucune des deux subjectivités, ni celle de l'auteur, ni celle du lecteur, n'est donc première au sens d'une présence originaire de soi à soi-même.

Une fois affranchie du primat de la subjectivité, quelle peut être la tâche première de l'herméneutique? Elle est, selon moi, de chercher dans le texte lui-même, d'une part la dynamique interne qui préside à la structuration de l'œuvre, d'autre part la puissance de l'œuvre de se projeter hors d'elle-même et d'engendrer un monde qui serait véritablement la « chose » du texte. Dynamique interne et projection externe constituent ce que j'appelle le travail du texte. C'est la tâche de l'herméneutique de reconstruire ce double travail du texte.

On voit le chemin parcouru depuis la première présupposition, celle de la philosophie comme réflexion, à travers la seconde, celle de la philosophie comme phénoménologie, jusqu'à la troisième, celle de la médiation par les signes, puis par les symboles, enfin par les textes.

Une philosophie herméneutique est une philosophie qui assume toutes les exigences de ce long détour et qui renonce au rêve d'une médiation totale, au terme de laquelle la réflexion s'égalerait à nouveau à l'intuition intellectuelle dans la transparence à soi d'un sujet absolu.

2. Je peux maintenant tenter de répondre à la seconde question posée plus haut. Si telles sont les présuppositions caractéristiques de la tradition à laquelle mes travaux se rattachent, quelle est, selon moi, leur place dans le développement de cette tradition?

Pour répondre à cette question, il me suffit de rapprocher la dernière définition que je viens de donner de la tâche de l'herméneutique des conclusions atteintes au terme de la seconde partie.

La tâche de l'herméneutique, venons-nous de dire, est double : reconstruire la dynamique interne du texte, restituer la capacité de l'œuvre à se projeter au-dehors dans la représentation d'un monde que je pourrais habiter.

C'est à la première tâche, me semble-t-il, que se rattachent toutes mes analyses visant à articuler l'une sur l'autre la compréhension et l'explication, au niveau de ce que j'ai appelé le « sens » de l'œuvre. Dans mes analyses du récit, aussi bien que dans celles de la métaphore, je lutte sur deux fronts. D'une part, je récusé un irrationalisme de la compréhension immédiate, conçue comme une extension au domaine des textes de l'intropathie par laquelle un sujet se transporte dans une conscience étrangère dans la situation du face-à-face intime. Cette extension

indue entretient l'illusion romantique d'un lien immédiat de congénialité entre les deux subjectivités impliquées par l'œuvre, celle de l'auteur, celle du lecteur. Mais je récusé avec la même force un rationalisme de l'explication qui étendrait au texte l'analyse structurale des systèmes de signes caractéristiques non du discours mais de la langue. Cette extension également induit engendre l'illusion positiviste d'une objectivité textuelle fermée sur soi et indépendante de toute subjectivité d'auteur et de lecteur. A ces deux attitudes unilatérales, j'ai opposé la dialectique de la compréhension et de l'explication. J'entends par compréhension la capacité de reprendre en soi-même le travail de structuration du texte et par explication l'opération de second degré greffée sur cette compréhension et consistant dans la mise au jour des codes sous-jacents à ce travail de structuration que le lecteur accompagne. Ce combat sur deux fronts contre une réduction de la compréhension à l'intropathie et une réduction de l'explication à une combinatoire abstraite m'amène à définir l'interprétation par cette dialectique même de la compréhension et de l'explication au niveau du « sens » immanent au texte. Cette manière spécifique de répondre à la première tâche de l'herméneutique a l'avantage insigne, selon moi, de préserver le dialogue entre la philosophie et les sciences humaines, dialogue que brisent chacune à sa manière les deux contrefaçons de la compréhension et de l'explication que je récusé. Telle serait ma première contribution à la philosophie herméneutique dont je procède.

Dans les lignes qui précèdent, je me suis employé à replacer mes analyses du « sens » des énoncés métaphoriques et du « sens » des intrigues narratives sur l'arrière-plan de la théorie du *Verstehen* (comprendre), limitée à son usage épistémologique, dans la tradition de Dilthey et de Max Weber. La distinction entre « sens » et « référence », appliquée à ces énoncés et à ces intrigues, me donne le droit de me limiter provisoirement à cet acquis de la philosophie herméneutique qui ne me paraît aucunement aboli par le développement ultérieur de cette philosophie avec Heidegger et Gadamer, dans le sens d'une subordination de la théorie épistémologique à la théorie ontologique du *Verstehen*. Je ne veux ni oublier la phase épistémologique, dont l'enjeu reste le dialogue de la philosophie avec les sciences humaines, ni négliger ce déplacement de la problématique herméneutique, qui met désormais l'accent sur l'être-au-monde et sur l'appartenance

participative qui précède toute relation d'un sujet à un objet qui lui fait face.

C'est sur l'arrière-plan de la nouvelle ontologie herméneutique que j'aimerais placer mes analyses de la « référence » des énoncés métaphoriques et des intrigues narratives. J'avoue très volontiers que ces analyses *présupposent* sans cesse la conviction que le discours n'est jamais *for its own sake*, pour sa propre gloire, mais qu'il veut, dans tous ses usages, porter au langage une expérience, une manière d'habiter et d'être-au-monde qui le précède et demande à être dite. C'est cette conviction de la préséance d'un être-à-dire à l'égard de notre dire qui explique mon obstination à découvrir dans les usages poétiques du langage le mode référentiel approprié à ces usages, à travers lequel le discours continue de dire l'être, lors même qu'il paraît s'être retiré en lui-même, pour se célébrer lui-même. Cette véhémence à fracturer la clôture du langage sur lui-même, je l'ai héritée de *Sein und Zeit* de Heidegger et de *Wahrheit und Methode* de Gadamer. Mais, en retour, j'ose croire que la description que je propose de la référence des énoncés métaphoriques et des énoncés narratifs ajoute à cette véhémence ontologique une précision analytique qui lui fait défaut.

D'une part, en effet, c'est sous le signe de ce que je viens d'appeler la véhémence ontologique dans la théorie du langage que je m'emploie à donner une portée ontologique à la prétention référentielle des énoncés métaphoriques : ainsi, je me risque à dire que, voir quelque chose comme, c'est rendre manifeste l'*être-comme* de la chose. Je mets le « comme » en position d'exposant du verbe être et je fais de l'être-comme le référent ultime de l'énoncé métaphorique. Cette thèse porte incontestablement l'empreinte de l'ontologie post-heideggérienne. Mais, d'autre part, l'attestation de l'être-comme ne saurait, selon moi, être séparée d'une étude détaillée des modes référentiels du discours et requiert un traitement proprement analytique de la référence indirecte, sur la base du concept de *split reference* reçu de Roman Jakobson. Ma thèse sur la *mimèsis* de l'œuvre narrative et ma distinction des trois stades de la *mimèsis* – préfiguration, configuration, transfiguration du monde de l'action par le poème – expriment le même souci de joindre la précision de l'analyse à l'attestation ontologique.

Ce souci que je viens d'exprimer rejoint mon autre souci, évoqué plus haut, de ne pas opposer comprendre et expliquer au

plan de la dynamique immanente des énoncés poétiques. Pris ensemble, ces deux soucis marquent mon souhait qu'en travaillant au progrès de la philosophie herméneutique je contribue, aussi peu que ce soit, à susciter un intérêt pour cette philosophie chez les philosophes analytiques.

I

POUR UNE PHÉNOMÉNOLOGIE
HERMÉNEUTIQUE

*Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl *...*

Cette étude ne veut pas être une contribution à l'histoire de la phénoménologie, à son archéologie – mais bien une interrogation sur le destin de la phénoménologie aujourd'hui. Et, si j'ai choisi pour pierre de touche et pour instrument de la mise en question la théorie générale de l'interprétation ou herméneutique, cela ne veut pas dire non plus que je remplacerai une monographie historique par un chapitre d'histoire comparée de la philosophie contemporaine. Car, avec l'herméneutique non plus, je ne veux pas procéder en historien, même du présent : quelle que soit la dépendance de la méditation qui suit à l'égard de Heidegger et surtout de Gadamer, ce qui est en jeu, c'est la possibilité de continuer à philosopher avec eux et après eux – sans oublier Husserl. Mon essai sera donc un débat au plus vif de l'une et de l'autre possibilité de philosopher et de continuer à philosopher ¹.

Je propose à la discussion les deux thèses suivantes :

Première thèse : Ce que l'herméneutique a ruiné, ce n'est pas la phénoménologie, mais une de ses interprétations, à savoir son interprétation *idéaliste* par Husserl lui-même; c'est pourquoi je parlerai désormais de l'idéalisme husserlien. Je prendrai donc pour repère et pour guide le *Nachwort* aux *Ideen* ² et en

* Les textes et chroniques de Paul Ricœur consacrés à l'œuvre de Husserl et au mouvement phénoménologique viennent d'être regroupés en volume sous le titre : *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986 (NdE).

1. Cet essai fait le point des changements de méthode impliqués par ma propre évolution, depuis une phénoménologie eidétique, dans *le Volontaire et l'Involontaire* (Paris, Aubier, 1950), jusqu'à *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris, Éd. du Seuil, 1965) et *le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris, Éd. du Seuil, 1969).

2. Ce texte, publié une première fois dans *Jahrbuch für Phil. und Phän. Forschung* (1930) a été édité par Walter Biemel et publié par le regretté H.L. van

soumettrai les thèses principales à la critique de l'herméneutique.

Cette première partie sera donc purement et simplement *anti-thétique*.

Deuxième thèse : Par-delà la simple opposition, il y a, entre phénoménologie et herméneutique, une appartenance mutuelle qu'il importe d'explicitier. Cette appartenance peut être reconnue à partir de l'une comme à partir de l'autre. D'une part, l'herméneutique s'édifie sur la base de la phénoménologie et ainsi préserve ce dont pourtant elle s'éloigne : *la phénoménologie reste l'indépassable présupposition de l'herméneutique*. D'autre part, la phénoménologie ne peut se constituer elle-même sans une *présupposition herméneutique*.

I LA CRITIQUE HERMÉNEUTIQUE DE L'IDÉALISME HUSSERLIEN

La première partie de cet essai vise à prendre conscience de l'écart, sinon de l'abîme, qui sépare le projet d'une herméneutique de toute expression idéaliste de la phénoménologie. On n'y trouvera donc que le développement de la position antithétique de deux projets philosophiques adverses. Toutefois, on entend réserver la possibilité que la phénoménologie en tant que telle ne passe pas entièrement dans l'une de ses interprétations, fût-elle de Husserl lui-même. C'est l'idéalisme husserlien qui, à mon sens, succombe à la critique de la philosophie herméneutique.

1. Les thèses schématiques de l'idéalisme husserlien

Pour les besoins d'une discussion nécessairement schématique, j'ai pris pour document type de l'idéalisme husserlien le *Nachwort*

Breda, directeur des Archives Husserl à Louvain, dans *Husserliana*, V, La Haye, Nijhoff, 1952, p. 138-162; trad. fr. de L. Kelkel, « Postface à mes *Idées directrices* », *Revue de métaphysique et de morale*, 1957, n° 4, p. 369-398.

des *Ideen*. Il constitue, avec les *Méditations cartésiennes*, l'expression la plus avancée de cet idéalisme. J'en ai extrait les quelques thèses qui suivent que je soumettrai ensuite à la critique de l'herméneutique.

a) *L'idéal de scientificité que revendique la phénoménologie n'est pas en continuité avec les sciences, leur axiomatique, leur entreprise fondationnelle* : la « justification dernière » qui la constitue est d'un autre ordre ¹.

Cette thèse, qui exprime la revendication de radicalité de la phénoménologie, est affirmée dans un style polémique; c'est la thèse d'une philosophie combattante qui a toujours un ennemi en vue : que ce soit l'objectivisme, le naturalisme, la philosophie de la vie, l'anthropologie. Elle procède par un arrachement qui ne peut s'inscrire dans une démonstration : car d'où la déduirait-on? D'où le style auto-assertif de la revendication de radicalité qui ne s'atteste que dans la dénégation de ce qui pourrait la dénier. L'expression « fondation ultime » est la plus typique à cet égard. Elle rappelle aussi bien la tradition platonicienne de l'anhypothétique que la tradition kantienne de l'autonomie de l'acte critique; elle marque aussi, en tant que « question à rebours ² », une certaine continuité avec les questions principielles que les sciences posent sur elles-mêmes. Et pourtant le procès de remontée au fondement est absolument hétérogène par rapport à toute fondation interne à une science : pour une science des fondements, « il ne peut plus y avoir alors de concept obscur, problématique, ni de paradoxe ³ ». Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas des « voies » répondant à cette unique Idée; l'idée de fondation est plutôt ce qui assure l'équivalence et la convergence des voies (logique, cartésienne, psychologique, historico-téléologique, etc.). Il y a des « commencements réels », ou plutôt des « chemins vers le commencement », suscités par l'« absolue absence de présupposition ». Il est donc vain de s'interroger sur la motivation d'un tel commencement radical; il n'y a pas de raison interne à un domaine pour le dépasser vers la question d'origine. C'est en ce sens que la justification est une « *auto-fondation* ».

1. *Nachwort*, « Remarque préliminaire » et § 7.

2. *Husserliana*, V, *op. cit.*, p. 139, l. 27; trad. fr., p. 373.

3. *Husserliana*, V, *op. cit.*, p. 160, l. 25; trad. fr., p. 396.

b) *La fondation principielle est de l'ordre de l'intuition; fonder, c'est voir; par là, le Nachwort confirme la priorité, affirmée par la sixième Recherche logique, du remplissement complet par rapport à toute philosophie de la déduction ou de la construction*¹.

Le concept clé, à cet égard, est celui d'un « *champ d'expérience* ». L'étrangeté de la phénoménologie est tout entière là : le principe est d'emblée un « *champ* », et la première vérité est d'emblée une « *expérience* ». A l'encontre de toute « *construction spéculative* », toute question principielle se décide dans la vision. Je viens de parler d'étrangeté : n'est-il pas étonnant, en effet, qu'en dépit de (et grâce à) la critique de l'empirisme, l'expérience, au sens empirique précisément, ne soit à dépasser que dans une « *expérience* » ? Cette synonymie de l'*expérience* signifie que la phénoménologie ne s'emporte pas dans un ailleurs, dans un autre monde, mais au lieu même de l'expérience naturelle, en tant que celle-ci ignore son sens. Dès lors, aussi fort que l'accent soit mis sur le caractère *a priori*, sur la réduction à l'*eidos*, sur le rôle des variations imaginatives et même sur la notion de « *possibilité* » – c'est encore et toujours le caractère d'expérience qui est souligné (que l'on considère seulement l'expression de « *possibilité intuitive* »)².

c) *Le lieu de l'intuitivité plénière est la subjectivité. Toute transcendance est douteuse, l'immanence seule est indubitable.*

C'est la thèse même de l'idéalisme husserlien. Toute transcendance est douteuse parce qu'elle procède par *Abschattungen*, par « *esquisses* » ou « *profils* », que la convergence de ces *Abschattungen* est toujours présomptive, que la présomption peut être déçue par la discordance; enfin parce que la conscience peut former l'hypothèse hyperbolique d'une radicale discordance des apparences, ce qui est l'hypothèse même de la « *destruction du monde* ». L'immanence n'est pas douteuse, parce qu'elle ne se donne pas par « *profils* », par « *esquisses* », donc qu'elle ne comporte rien de présomptif, mais permet seule la coïncidence de la réflexion à ce qui « *vient juste* » d'être vécu.

d) *La subjectivité ainsi promue au rang du transcendantal n'est pas la conscience empirique, objet de la psychologie.*

1. *Ibid.*, § 1 et 2.

2. *Husserliana*, V, *op. cit.*, p. 142, l. 7; trad. fr., p. 378.

Néanmoins, phénoménologie et psychologie phénoménologique sont parallèles et constituent un « *doubling* » qui, sans cesse, suscite la confusion des deux disciplines, l'une transcendante, l'autre empirique. *La réduction seule les distingue et les sépare.*

La phénoménologie doit ici se battre avec un malentendu sans cesse renaissant et qu'elle suscite elle-même. En effet, le « *champ d'expérience* » de la phénoménologie a une analogie structurelle avec l'expérience non réduite; la raison de cet isomorphisme réside dans l'intentionnalité elle-même (Brentano avait découvert l'intentionnalité sans connaître la réduction et la cinquième *Recherche logique* la définissait encore dans des termes qui conviennent aussi bien à la phénoménologie proprement dite qu'à la psychologie intentionnelle). En outre, la réduction opère « *à partir de l'attitude naturelle* » : la phénoménologie transcendante présuppose donc, d'une certaine manière, ce qu'elle dépasse et qu'elle réitère comme *le même*, quoique *dans une autre attitude*. La différence n'est donc pas dans les traits descriptifs, mais dans l'indice ontologique, dans la « *validité quant à l'être* » ; il faut « *perdre* » la validité *als Reales*, bref ruiner le réalisme psychologique. Or cela ne va pas sans difficultés, si l'on ne doit pas comprendre qu'il faut perdre le monde, le corps, la nature, ce qui ferait de la phénoménologie un *acosmisme*. Le paradoxe est que c'est au prix de cette perte que le monde se révèle précisément comme « *prédonné* », que le corps est vraiment « *existant* », et que la nature s'annonce comme « *étant* ». La réduction ne passe donc pas entre nous et le monde, entre l'âme et le corps, entre l'esprit et la nature, mais à travers le prédonné, l'existant, l'étant, lesquels cessent d'aller de soi, d'être pris dans la *Seinsglaube* (« *foi en l'être* ») aveugle, pour devenir *Sens*, *sens* du prédonné, *sens* de l'existant, *sens* de l'étant. Ainsi, la radicalité phénoménologique qui dédouble la subjectivité transcendante et le moi empirique est la même que celle qui transmute la « *foi en l'être* » en corrélat noématique de la noèse. Une noétique, une noologie, se distingue ainsi d'une psychologie. Leur « *teneur* » (*Gehalt*) est la même : le phénoménologique, c'est le psychologique « *réduit* ». Là est le principe du « *parallélisme* », ou mieux de la « *correspondance* » entre l'une et l'autre. Là est aussi le

1. Le mot *verliert* revient trois fois : *Husserliana*, V, *op. cit.*, p. 145, l. 4, 6, 9; trad. fr., p. 379.

principe de leur différence : car une « conversion » – la conversion philosophique – les sépare.

e) *La prise de conscience qui soutient l'œuvre de réflexion développe des implications éthiques propres : par ceci que la réflexion est l'acte immédiatement responsable de soi.*

Cette nuance éthique que l'expression « *ultime responsabilité de soi*¹ » semble introduire dans la thématique fondationnelle n'est pas le complément pratique d'une entreprise qui, en tant que telle, serait purement épistémologique : l'inversion par laquelle la réflexion s'arrache à l'attitude naturelle est en même temps – du même souffle, si l'on peut dire – épistémologique et éthique. La conversion philosophique est l'acte suprêmement autonome. Ce que nous appelions la nuance éthique est donc immédiatement impliquée dans l'acte fondationnel, dans la mesure où celui-ci ne peut être qu'auto-positionnel. C'est en ce sens qu'il est ultimement responsable de soi.

Le caractère auto-assertif de la fondation constitue le sujet philosophique en sujet responsable. Ce sujet est le sujet philosophant, en tant que tel.

2. *L'herméneutique contre l'idéalisme husserlien*

Il est possible d'opposer l'herméneutique, thèse à thèse, non sans doute à la phénoménologie dans son ensemble et en tant que telle, mais à l'idéalisme husserlien. Cette « antithétique » est le chemin nécessaire d'une véritable relation « dialectique » entre l'une et l'autre.

a) *L'idéal de scientificité, entendu par l'idéalisme husserlien comme justification dernière, rencontre sa limite fondamentale dans la condition ontologique de la compréhension.*

Cette condition ontologique peut être exprimée comme finitude. Ce n'est cependant pas ce concept que je considérerai le premier ; car il désigne, en termes négatifs, une condition entièrement positive, qui serait mieux exprimée par le concept d'appartenance. Celui-ci désigne directement la condition indépas-

sable de toute entreprise de justification et de fondation, à savoir qu'elle est depuis toujours précédée par une relation qui la porte. Dirons-nous une relation à l'objet ? Précisément non. Ce que l'herméneutique met d'abord en question dans l'idéalisme husserlien, c'est d'avoir inscrit sa découverte immense et indépassable de l'intentionnalité dans une conceptualité qui en affaiblit la portée, à savoir la relation sujet-objet. C'est à cette conceptualité que ressortit l'exigence de chercher ce qui fait l'unité de sens de l'objet et celle de fonder cette unité dans une subjectivité constituante. La première déclaration de l'herméneutique est pour dire que la problématique de l'objectivité présuppose avant elle une relation d'inclusion qui englobe le sujet prétendument autonome et l'objet prétendument adverse. C'est cette relation inclusive ou englobante que j'appelle ici appartenance. Cette prééminence ontologique de l'appartenance implique que la question de fondation ne peut plus coïncider simplement avec celle de justification dernière. Certes, Husserl est le premier à souligner la discontinuité, instituée par l'*epochè*, entre l'entreprise transcendante de fondation et le travail interne propre à chaque science en vue d'élaborer ses propres fondements. Bien plus, il ne cesse de distinguer l'exigence de justification posée par la phénoménologie transcendante du modèle préétabli de la *mathesis universalis*. C'est en cela que, comme on le dira plus loin, il pose les conditions phénoménologiques de l'herméneutique. Mais l'herméneutique veut précisément radicaliser la thèse husserlienne de la discontinuité entre fondation transcendante et fondement épistémologique. Pour elle, la question de fondation dernière continue d'appartenir à la même sphère de la pensée objectivante, aussi longtemps que l'idéal de scientificité n'est pas interrogé comme tel. C'est cette radicalité de la question qui fait remonter de l'idée de scientificité à la condition ontologique d'appartenance par quoi celui qui interroge a part à la chose même sur laquelle il interroge.

C'est cette appartenance qui est ensuite appréhendée comme finitude du connaître. La nuance négative que connote le mot même de finitude ne s'introduit pourtant dans la relation toute positive d'appartenance – *qui est l'expérience herméneutique elle-même* – que parce que la subjectivité a déjà élevé sa prétention à être le fondement dernier. Cette prétention, cette démesure, cette *hubris*, fait alors paraître par contraste la relation d'appartenance comme finitude.

1. *Husserliana*, V, op. cit., p. 139, l. 7 ; trad. fr., p. 372.

Heidegger a exprimé cette appartenance dans le langage de l'être-au-monde. Les deux notions sont équivalentes. L'expression « être-au-monde » exprime mieux le primat du souci sur le regard et le caractère d'horizon de ce à quoi nous sommes liés. C'est bien l'être-au-monde qui précède la réflexion. Du même coup est attestée la priorité de la catégorie ontologique du *Dasein* que nous sommes sur la catégorie épistémologique et psychologique du sujet qui se pose. En dépit de la densité de sens de l'expression « être-au-monde », je lui ai préféré, à la suite de Gadamer, la notion d'appartenance qui pose tout de suite le conflit avec la relation sujet-objet et prépare l'introduction ultérieure du concept de distanciation qui en est dialectiquement solidaire.

b) *A l'exigence husserlienne du retour à l'intuition s'oppose la nécessité pour toute compréhension d'être médiatisée par une interprétation.*

Il n'est pas douteux que ce principe est emprunté à l'épistémologie des sciences historiques. A ce titre, il appartient au champ épistémologique délimité par Schleiermacher et par Dilthey. Toutefois, si l'interprétation n'était qu'un concept historico-herméneutique, celui-ci resterait aussi régional que les « sciences de l'esprit » elles-mêmes. Mais l'usage de l'interprétation dans les sciences historico-herméneutiques est seulement le point d'ancrage d'un concept universel d'interprétation qui a même extension que celui de compréhension et, finalement, que celui d'appartenance. A ce titre, il dépasse la simple méthodologie de l'exégèse et de la philologie, et désigne le travail d'explicitation qui s'attache à toute expérience herméneutique. Selon la remarque de Heidegger dans *Sein und Zeit*, l'*Auslegung* est le « développement de la compréhension » selon la structure du « en tant que » (*als*)¹. Mais, en opérant ainsi la médiation du « en tant que », « l'explicitation ne transforme pas la compréhension en autre chose, mais la fait devenir elle-même » (*ibid.*).

Cette dépendance de l'interprétation à la compréhension explique que l'explicitation elle aussi précède toujours la réflexion et devance toute constitution de l'objet par un sujet souverain. Cette antécédence s'exprime au niveau de l'explicitation par la

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1927, § 32, p. 149; trad. fr. de R. Boehm et A. de Waelhens, *L'Être et le Temps*, Paris, Gallimard, 1964, p. 195.

« structure d'anticipation » qui empêche que l'explicitation soit jamais une saisie sans présupposition d'un étant simplement prédonné; elle devance son objet sous le mode de l'acquis (*Vorhabe*), de la vue préalable (*Vor-sicht*), de l'anticipation (*Vor-griff*), de la pré-signification (*Vor-Meinung*)¹. L'important est de souligner qu'il n'est pas possible de mettre en jeu la structure du « en tant que » sans mettre aussi en jeu celle de l'anticipation. La notion de « sens » obéit à cette double condition du *als* et du *vor* : « Le sens, structuré par l'acquis et la vue préalable et l'anticipation, forme pour tout projet l'horizon à partir duquel toute chose sera comprise en tant que telle ou telle². » Ainsi le champ de l'interprétation est aussi vaste que celui de la compréhension, laquelle couvre toute projection de sens dans une situation.

L'universalité de l'interprétation s'atteste de plusieurs façons. La plus ordinaire de ses applications est l'usage même des « langues naturelles » dans la situation de conversation. A la différence des « langues bien faites », construites selon les exigences de la logique mathématique, et dont tous les termes de base sont définis de façon axiomatique, l'usage des langues naturelles repose sur la valeur polysémique des mots. Les mots des langues naturelles contiennent dans leur aire sémantique un potentiel de sens qui n'est épuisé par aucun usage actuel, mais qui requiert d'être constamment criblé et déterminé par le contexte. C'est à cette fonction sélective du contexte que se rattache l'interprétation au sens le plus primitif de ce mot. L'interprétation est le processus par lequel, dans le jeu de la question et de la réponse, les interlocuteurs déterminent en commun les valeurs contextuelles qui structurent leur conversation. Avant donc toute *Kunstlehre* (technologie) qui érigerait en discipline autonome l'exégèse et la philologie, il y a un procès spontané d'interprétation qui appartient à l'exercice le plus primitif de la compréhension dans une situation donnée.

Mais la conversation repose sur une relation trop limitée pour couvrir tout le champ de l'explicitation. La conversation, c'est-à-dire finalement la relation dialogale, est contenue dans les bornes d'un vis-à-vis qui est un face-à-face. La connexion historique qui l'englobe est singulièrement plus complexe. La relation

1. *Ibid.*, p. 150; trad. fr., p. 187.

2. *Ibid.*, p. 151; trad. fr., p. 188.

intersubjective *courte* se trouve coordonnée, à l'intérieur de la connexion historique, à diverses relations intersubjectives *longues*, médiatisées par des institutions diverses, par des rôles sociaux, par des instances collectives (groupes, classes, nations, traditions culturelles, etc.). Ce qui sous-tend ces relations intersubjectives longues, c'est une transmission ou une tradition historique, dont le dialogue est seulement un segment. Par là l'explicitation s'étend singulièrement plus loin que le dialogue pour s'égaliser à la connexion historique la plus vaste ¹.

C'est à cet usage de l'explicitation à l'échelle de la transmission d'une tradition historique que se rattache la médiation par le texte, c'est-à-dire par des expressions fixées par l'écriture, mais aussi par tous les documents et monuments qui ont un trait fondamental en commun avec l'écriture. Ce trait commun qui constitue le texte en tant que texte est que le sens qui y est inclus s'est rendu *autonome* par rapport à l'intention de l'auteur, par rapport à la situation initiale du discours et à son destinataire premier. Intention, situation, destinataire originel constituent le *Sitz-im-Leben* (site natif) du texte. Des possibilités d'interprétations multiples sont alors ouvertes par un texte qui s'est ainsi affranchi de son *Sitz-im-Leben*. Au-delà de la polysémie de mots dans la conversation, se découvre une polysémie de texte qui invite à une lecture plurielle. C'est le moment de l'interprétation au sens technique d'*exégèse des textes*. C'est aussi le moment du cercle herméneutique entre la compréhension mise en jeu par le lecteur et les propositions de sens ouvertes par le texte lui-même. La condition la plus fondamentale du cercle herméneutique est dans la structure de précompréhension qui tient au rapport de toute explicitation à la compréhension qui la précède et qui la porte.

En quel sens ce développement de toute compréhension en interprétation s'oppose-t-il au projet husserlien de fondation *dernière*? Essentiellement en ceci que toute interprétation place l'interprète *in medias res* et jamais au commencement ou à la fin. Nous survenons, en quelque sorte, au beau milieu d'une conversation qui est déjà commencée et dans laquelle nous essayons de nous orienter afin de pouvoir à notre tour y apporter

notre contribution. Or l'idéal d'une fondation intuitive est celle d'une interprétation qui, à un certain moment, passerait dans la vision. Cette hypothèse est celle que Gadamer appelle la « médiation totale ». Seule une médiation totale serait équivalente à une intuition à la fois première et dernière. La phénoménologie idéaliste ne peut dès lors soutenir sa prétention à une fondation ultime qu'en reprenant à son compte la revendication hégélienne du savoir absolu sur un mode non plus spéculatif mais intuitif. Or l'hypothèse même de l'herméneutique philosophique est que l'interprétation est un procès ouvert qu'aucune vision ne conclut.

c) *Que le lieu de la fondation dernière soit la subjectivité, que toute transcendance soit douteuse et seule l'immanence indubitable – cela devient à son tour éminemment douteux, dès lors qu'il apparaît que le Cogito lui aussi peut être soumis à la critique radicale que la phénoménologie applique par ailleurs à tout apparaître.*

Les ruses de la conscience de soi sont plus retorses que celles de la chose. On se rappelle le doute qui, chez Heidegger, accompagne la question : « Qui est l'être-là? » (*Sein und Zeit*, § 25) : « Paraît-il évident *a priori* que l'accès à l'être-là doit consister en une réflexion purement spéculative du moi comme pôle des actes qu'il pose? Et s'il se faisait que cette manière pour l'être-là de "se donner lui-même" fût, pour l'analytique existentielle, une duperie, et même une duperie qui trouve son fondement dans l'être de l'être-là? Il est vrai, peut-être, que l'être-là répond aux interpellations les plus ordinaires qu'il s'adresse à lui-même en affirmant sans relâche : "je le suis", et sans doute le plus bruyamment lorsqu'il "n'est pas" cet étant. Et si le trait constitutif de l'être-là, d'être toujours mien, était le fondement de ce que l'être-là, de prime abord et le plus souvent, *ne fût pas lui-même*? Et si l'analytique existentielle, en prenant son point de départ dans le moi comme donné, tombait dans un piège que lui tend l'être-là lui-même sous forme d'une interprétation fausement évidente et fausement immédiate de lui-même? Ne pourrait-il s'avérer que l'horizon ontologique nécessaire à la détermination de ce qui se livre à nous comme une simple donnée demeure lui-même fondamentalement indéterminé? »

Ici non plus, je ne m'attacherai pas à la lettre de la philosophie

1. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1960, 1973, p. 250sq.; trad. fr., *Vérité et Méthode*, Paris, Éd. du Seuil, 1976, p. 103sq.

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 115-116; trad. fr., p. 146-147.

de Heidegger mais la prolongerai pour mon propre compte. C'est dans la « critique des idéologies », autant et peut-être plus que dans la psychanalyse, que je chercherai la documentation de ce doute contenu dans la question de Heidegger : « Qui est l'être-là ? » Critique des idéologies et psychanalyse nous donnent aujourd'hui les moyens de compléter la critique de l'objet par une critique du sujet. La critique de l'objet, chez Husserl, est coextensive à la *Dingkonstitution* (constitution de la chose); elle repose, comme on l'a dit, sur le caractère *présomptif* de la synthèse des esquisses. Mais Husserl a cru que la connaissance de soi pouvait ne pas être présomptive, parce qu'elle ne procède pas par « esquisses » ou « profils ». Or, la connaissance de soi peut être présomptive pour d'autres raisons. Dans la mesure où la connaissance de soi est un dialogue de l'âme avec elle-même et où le dialogue peut être systématiquement distordu par la violence et par toutes les intrusions des structures de la domination dans celles de la communication, la connaissance de soi, en tant que communication intériorisée, peut être aussi douteuse que la connaissance de l'objet, quoique ce soit pour des raisons différentes et spécifiques.

Dira-t-on que l'*ego meditans* de la phénoménologie échappe par la réduction aux distorsions de la connaissance empirique de soi-même? Ce serait oublier que l'*ego* husserlien n'est pas le *je pense* kantien, dont l'individualité est au moins problématique, sinon dénuée de sens. C'est parce que l'*ego* peut être et doit être réduit à la « sphère d'appartenance » – en un sens différent, bien entendu, du mot « appartenance », qui ne signifie plus appartenance au monde mais appartenance à soi-même – qu'il faut fonder l'objectivité de la nature et l'objectivité des communautés historiques sur l'intersubjectivité et non sur un sujet impersonnel. Dès lors, les distorsions de la communication concernent immédiatement la constitution du réseau intersubjectif dans lequel peut se constituer une nature commune à des entités historiques concrètes, telles que les « personnalités d'un rang élevé » dont il est question dans le paragraphe 58 des *Méditations cartésiennes*. Les distorsions fondamentales de la communication doivent être prises en considération par l'égologie au même titre que les illusions de la perception dans la constitution de la chose.

Seule, me semble-t-il, une herméneutique de la communication peut assumer la tâche d'incorporer la critique des idéologies à

la compréhension de soi¹. Et cela de deux façons complémentaires. D'une part, elle peut montrer le caractère insurmontable du phénomène idéologique à partir de sa méditation sur le rôle de la « précompréhension » dans la saisie d'un objet culturel en général. Il lui suffit d'élever cette notion de précompréhension, d'abord appliquée à l'exégèse des textes, au rang d'une théorie générale des préjugés, qui serait coextensive à la connexion historique elle-même. De même que la mécompréhension est une structure fondamentale de l'exégèse (Schleiermacher), le préjugé est une structure fondamentale de la communication dans ses formes sociales et institutionnelles. D'autre part, l'herméneutique peut montrer la nécessité d'une critique des idéologies, même si cette critique ne peut jamais être totale en raison même de la structure de précompréhension. Cette critique repose sur l'élément de *distanciation*, dont nous n'avons pas encore parlé, mais qui appartient à la connexion historique en tant que telle.

Ce concept de distanciation est le correctif dialectique de celui d'appartenance, en ce sens que notre manière d'appartenir à la tradition historique, c'est de lui appartenir sous la condition d'une relation de distance qui oscille entre l'éloignement et la proximité. Interpréter, c'est rendre proche le lointain (temporel, géographique, culturel, spirituel). La médiation par le texte est à cet égard le modèle d'une distanciation qui ne serait pas simplement aliénante, comme la *Verfremdung* (distanciation aliénante) que combat Gadamer dans toute son œuvre², mais qui serait authentiquement créatrice. Le texte est, par excellence, le support d'une communication dans et par la distance.

S'il en est ainsi, l'herméneutique a de quoi rendre compte à partir d'elle-même à la fois du caractère insurmontable du phénomène idéologique et de la possibilité de commencer, sans jamais pouvoir l'achever, une critique des idéologies; l'herméneutique le peut, parce que, à la différence de l'idéalisme phénoménologique, le sujet dont elle parle est depuis toujours offert à l'efficace de l'histoire (si l'on peut ainsi traduire la fameuse notion de *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* de Gadamer³). Parce que la distanciation est un moment de l'appartenance, la

1. P. Ricœur, « Herméneutique et critique des idéologies », texte publié dans ce recueil.

2. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, op. cit., p. 11, 80, 156, 159, 364sq.; trad. fr., p. 93-94, 97, 232sq.

3. *Ibid.*, p. 284; trad. fr., p. 141.

critique des idéologies peut être incorporée, comme un segment objectif et explicatif, dans le projet d'élargir et de restaurer la communication et la compréhension de soi. L'extension de la compréhension par l'exégèse des textes et sa constante rectification par la critique des idéologies appartiennent de droit au processus de l'*Auslegung*. Exégèse des textes et critique des idéologies sont les deux voies privilégiées sur lesquelles la compréhension se développe en interprétation et ainsi devient elle-même.

d) Une manière radicale de mettre en question le primat de la subjectivité est de prendre pour axe herméneutique la théorie du texte. Dans la mesure où le sens d'un texte s'est rendu autonome par rapport à l'intention subjective de son auteur, la question essentielle n'est pas de retrouver, derrière le texte, l'intention perdue, mais de déployer, devant le texte, le « monde » qu'il ouvre et découvre.

Autrement dit, la tâche herméneutique est de discerner la « chose » du texte (Gadamer) et non la psychologie de l'auteur. La chose du texte est à sa structure ce que, dans la proposition, la référence est au sens (Frege). De même que, dans la proposition, nous ne nous contentons pas du sens qui est son objet idéal, mais nous interrogeons en outre sur sa référence, c'est-à-dire sa prétention et sa valeur de vérité, de même, dans le texte, nous ne pouvons nous arrêter à la structure immanente, au système interne de dépendances issues de l'entrecroisement des « codes » que le texte met en œuvre; nous voulons en outre expliciter le monde que le texte projette. Je n'ignore pas, en disant cela, qu'une importante catégorie de textes, que nous appelons *littérature* – à savoir la fiction narrative, le drame, la poésie –, paraissent abolir toute référence à la réalité quotidienne, au point que le langage lui-même semble promis à la dignité suprême, comme pour se glorifier aux dépens de la fonction référentielle du discours ordinaire. Mais c'est précisément dans la mesure où le discours de la fiction « suspend » cette fonction référentielle de premier degré qu'il libère une référence de second degré, où le monde est manifesté non plus comme ensemble d'objets manipulables, mais comme horizon de notre vie et de notre projet, bref comme *Lebenswelt*, comme être-au-monde. C'est cette dimension référentielle, qui n'atteint son plein développement qu'avec les œuvres de fiction et de poésie, qui pose

le problème herméneutique fondamental. La question n'est plus de définir l'herméneutique comme une enquête sur les intentions psychologiques qui se cacheraient sous le texte, mais comme l'explicitation de l'être-au-monde montré par le texte. Ce qui est à interpréter, dans un texte, c'est une proposition de monde, le projet d'un monde que je pourrais habiter et où je pourrais projeter mes possibles les plus propres. Reprenant le principe de distanciation évoqué plus haut, on pourrait dire que le texte fictif ou poétique ne se borne pas à mettre le sens du texte à distance de l'intention de l'auteur, mais qu'il met en outre la référence du texte à distance du monde articulé par le langage quotidien. La réalité est, de cette manière, métamorphosée par le moyen de ce que j'appellerai les « variations imaginatives » que la littérature opère sur le réel.

Quel est le choc en retour sur l'idéalisme husserlien de cette herméneutique axée sur la chose du texte?

Essentiellement ceci : la phénoménologie, qui était pourtant issue de la découverte du caractère universel de l'intentionnalité, n'a pas suivi le conseil de sa propre trouvaille, à savoir que la conscience a son sens hors d'elle-même. La théorie idéaliste de la constitution du sens dans la conscience a ainsi abouti à l'hypostase de la subjectivité. La rançon de cette hypostase, ce sont les difficultés évoquées plus haut par le « parallélisme » entre phénoménologie et psychologie. Ces difficultés attestent que la phénoménologie est toujours en danger de se réduire à un subjectivisme transcendantal. La manière radicale de mettre un terme à cette confusion toujours renaissante est de déplacer l'axe de l'interprétation de la question de la subjectivité à celle du monde. C'est ce que la théorie du texte impose de faire, en subordonnant la question de l'intention de l'auteur à celle de la chose du texte.

e) S'opposant à la thèse idéaliste de l'ultime responsabilité de soi du sujet méditant, l'herméneutique invite à faire de la subjectivité la dernière, et non la première, catégorie d'une théorie de la compréhension. La subjectivité doit être perdue comme origine, si elle doit être retrouvée dans un rôle plus modeste que celui de l'origine radicale.

Ici encore, la théorie du texte est un bon guide. Elle montre en effet que l'acte de la subjectivité est moins ce qui inaugure la compréhension que ce qui l'achève. Cet acte terminal peut

être énoncé comme appropriation (*Zueignung*)¹. Il ne prétend pas, comme dans l'herméneutique romantique, rejoindre la subjectivité originelle qui porterait le sens du texte. Il *répond* plutôt à la chose du texte, donc aux propositions de sens déployées par le texte. Il est donc la contrepartie de la distanciation qui établit le texte dans son autonomie par rapport à l'auteur, à sa situation et à sa destination originelle. Il est aussi la contrepartie de cette autre distanciation par laquelle un nouvel être-au-monde, projeté par le texte, se soustrait aux fausses évidences de la réalité quotidienne. L'appropriation est la réponse à cette double distanciation qui s'attache à la chose du texte, quant à son sens et quant à sa référence. C'est ainsi que l'appropriation est un moment de la théorie de l'interprétation, sans jamais réintroduire en fraude le primat de la subjectivité dont les quatre thèses antérieures signifient l'abolition.

Que l'appropriation n'implique pas le retour subreptice de la subjectivité souveraine, cela peut être attesté de la manière suivante : s'il reste vrai que l'herméneutique s'achève dans la compréhension de soi, il faut rectifier le subjectivisme de cette proposition en disant que *se* comprendre, c'est *se* comprendre *devant* le texte. Dès lors, ce qui est appropriation d'un point de vue est désappropriation d'un autre point de vue. Approprier, c'est faire que ce qui était étranger devient propre. Ce qui est approprié, c'est bien la chose du texte. Mais la chose du texte ne devient mon propre que si je me désapproprie de moi-même, pour laisser être la chose du texte. Alors j'échange le *moi*, *maître* de lui-même, contre le *soi*, *disciple* du texte.

On peut encore exprimer ce processus dans les termes de la distanciation et parler d'une *distanciation de soi à soi*, intérieure à l'appropriation elle-même. Cette distanciation met en œuvre toutes les stratégies du soupçon dont la critique des idéologies, déjà invoquée, est une des principales modalités. La distanciation, sous toutes ses formes et dans toutes ses figures, constitue par excellence le moment critique dans la compréhension.

Cette forme ultime et radicale de distanciation est la ruine de la prétention de l'*ego* à se constituer en origine dernière. L'*ego* doit assumer pour lui-même les « variations imaginatives » par lesquelles il pourrait *répondre* aux « variations imaginatives » sur le réel que la littérature de fiction et de poésie, plus que toute

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 150; trad. fr., p. 187.

autre forme de discours, engendrer. C'est ce style de *réponse à...* que l'herméneutique oppose à l'idéalisme de l'ultime responsabilité de *soi*.

II POUR UNE PHÉNOMÉNOLOGIE HERMÉNEUTIQUE

La critique herméneutique de l'idéalisme husserlien n'est à mes yeux que l'envers négatif d'une recherche orientée dans un sens positif et que je place ici sous le titre, programmatique et exploratoire, de *phénoménologie herméneutique*. Le présent essai ne prétend pas mettre en œuvre – « faire » – cette phénoménologie herméneutique; il se borne à en montrer la possibilité en établissant, d'une part, que, par-delà la critique de l'idéalisme husserlien, la phénoménologie reste l'indépassable présupposition de l'herméneutique; d'autre part, que la phénoménologie ne peut exécuter son programme de *constitution* sans se constituer en une *interprétation* de la vie de l'*ego*.

1. La présupposition phénoménologique de l'herméneutique

a) La plus fondamentale présupposition phénoménologique d'une philosophie de l'interprétation est que *toute question portant sur un étant quelconque est une question sur le sens de cet « étant »*.

Ainsi, dès les premières pages de *Sein und Zeit*, nous lisons que, la question oubliée, c'est la question du *sens* de l'être. C'est en cela que la question ontologique est une question phénoménologique. Elle n'est une question herméneutique que dans la mesure où ce sens est dissimulé, non certes en lui-même, mais par tout ce qui en interdit l'accès. Mais, pour devenir question herméneutique – question sur le sens dissimulé –, il faut que la question centrale de la phénoménologie soit reconnue comme question sur le sens.

Par là est déjà présupposé le choix pour l'attitude phénoménologique contre l'attitude naturaliste-objectiviste. *Le choix pour*

le sens est donc la présupposition la plus générale de toute herméneutique.

On objectera que l'herméneutique est plus ancienne que la phénoménologie; avant même que le mot herméneutique soit remis en honneur par le XVIII^e siècle, il existait une exégèse biblique et une philologie classique, qui avaient déjà pris parti, l'une et l'autre, « pour le sens ». Cela est bien vrai, mais l'herméneutique ne devient une philosophie de l'interprétation – et non pas simplement une méthodologie de l'exégèse et de la philologie – que si, remontant aux conditions de possibilité de l'exégèse et de la philologie, au-delà même d'une théorie du texte en général, elle s'adresse à la *condition langagière* – à la *Sprachlichkeit* – de toute expérience¹.

Or cette condition langagière a elle-même sa présupposition dans une théorie générale du « sens ». Il faut supposer que l'expérience dans toute son ampleur (telle que Hegel la concevait, comme on voit dans le texte fameux de Heidegger sur « le concept d'expérience chez Hegel² ») a une dicibilité de principe. L'expérience peut être dite, elle demande à être dite. La porter au langage, ce n'est pas la changer en autre chose, mais, en l'articulant et en la développant, la faire devenir elle-même.

Telle est la présupposition du « sens » qu'exégèse et philologie mettent en œuvre au niveau d'une certaine catégorie de textes, ceux qui ont contribué à notre tradition historique. L'exégèse et la philologie peuvent bien précéder historiquement la prise de conscience phénoménologique, celle-ci les précède dans l'ordre de la fondation.

Il est difficile, il est vrai, de formuler cette présupposition dans un langage non idéaliste. La coupure entre l'attitude phénoménologique et l'attitude naturaliste, ou, comme on l'a dit, le choix pour le sens, paraît en effet s'identifier sans plus avec le choix pour la conscience, « dans » laquelle le sens advient. N'est-ce pas « en suspendant » toute « *foi en l'être* » qu'on accède à la dimension du sens? Dès lors, l'*épochè* de l'être-en-soi n'est-elle pas elle-même présupposée quand on choisit pour le sens? Toute philosophie du sens n'est-elle pas idéaliste?

Ces implications, me semble-t-il, ne sont aucunement contraignantes. Ni en fait, ni en droit. Elles ne le sont pas en fait – je veux dire d'un point de vue simplement historique; si, en effet, on remonte des *Idées* et des *Méditations cartésiennes* de Husserl aux *Recherches logiques*, on retrouve un état de la phénoménologie où les notions d'expression et de signification, de conscience et d'intentionnalité, d'intuition intellectuelle, sont élaborées sans que la « réduction » soit elle-même introduite dans son sens idéaliste. Au contraire, la thèse de l'intentionnalité pose explicitement que, si tout sens est pour une conscience, nulle conscience n'est conscience de soi avant d'être conscience de quelque chose vers quoi elle se dépasse, ou, comme disait Sartre dans un article remarquable de 1937¹, de quelque chose vers quoi elle « éclate ». Que la conscience soit hors d'elle-même, qu'elle soit *vers le sens*, avant que le sens soit *pour* elle, et surtout avant que la conscience soit *pour elle-même*, n'est-ce pas ce qu'implique la découverte centrale de la phénoménologie? Ainsi, remonter au sens non idéaliste de la réduction, c'est rester fidèle à la trouvaille majeure des *Recherches logiques*, à savoir que la notion logique de signification – telle que Frege, par exemple, l'avait introduite – se découpe sur une notion plus vaste de signification qui s'étend aussi loin que celle d'intentionnalité. Ainsi est conquis le droit de parler du « sens » de la perception, du « sens » de l'imagination, de celui de la volonté, etc. Cette subordination de la notion logique de signification à la notion universelle de sens, sous la conduite du concept d'intentionnalité, n'implique aucunement qu'une subjectivité transcendante ait la maîtrise souveraine de ce sens vers quoi elle se dirige. Au contraire, la phénoménologie pouvait être tirée dans la direction opposée, à savoir du côté de la thèse de la prééminence du sens sur la conscience de soi.

b) L'herméneutique renvoie d'une autre manière à la phénoménologie, à savoir *par son recours à la distanciation* au cœur même de l'expérience d'appartenance.

En effet, la distanciation selon l'herméneutique n'est pas sans rapport avec l'*épochè* selon la phénoménologie, mais avec une *épochè* interprétée en un sens non idéaliste, comme un aspect

1. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, op. cit., p. 367sq.; trad. fr., p. 236sq.

2. M. Heidegger, « Hegels Begriff der Erfahrung », *Holzwege*, p. 105-192; trad. fr., *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1970, p. 101sq.

du mouvement intentionnel de la conscience vers le sens. A toute conscience de sens appartient en effet un moment de distanciation, de mise à distance du « vécu », en tant que nous y adhérons purement et simplement. La phénoménologie commence lorsque, non contents de « vivre » – ou de « revivre » –, nous interrompons le vécu pour le signifier. C'est par là qu'*époque* et visée de sens sont étroitement liées.

Ce rapport est facile à discerner dans le cas du langage. Le signe linguistique, en effet, ne peut *valoir pour* quelque chose que s'il *n'est pas* la chose. Le signe, de cette manière, comporte une négativité spécifique. Tout se passe comme si, pour entrer dans l'univers symbolique, le sujet parlant devait disposer d'une « case vide » à partir de laquelle l'usage des signes peut commencer. L'*époque* est l'événement virtuel, l'acte fictif qui inaugure le jeu entier par lequel nous échangeons les signes contre les choses, les signes contre d'autres signes, l'émission des signes contre leur réception. La phénoménologie est comme la reprise explicite de cet événement virtuel qu'elle élève à la dignité de l'acte, du geste philosophique. Elle rend thématique ce qui était seulement opératoire. Par là même, elle fait apparaître le sens comme sens.

C'est ce geste philosophique que l'herméneutique prolonge dans la région qui est la sienne, celle des sciences historiques et, plus généralement, celle des sciences de l'esprit. Le « vécu » qu'elle s'emploie à porter au langage et à élever au sens, c'est la connexion historique, médiatisée par la transmission des documents écrits, des œuvres, des institutions, des monuments qui rendent présent pour nous le passé historique. Ce que nous avons appelé « appartenance » n'est pas autre chose que l'adhérence à ce vécu historique, ce que Hegel appelait la « substance » des mœurs. Au « vécu » du phénoménologue correspond, du côté de l'herméneutique, la conscience exposée à l'efficace historique. C'est pourquoi la distanciation herméneutique est à l'appartenance ce qu'est, en phénoménologie, l'*époque* au vécu. L'herméneutique commence elle aussi lorsque, non contents d'appartenir à la tradition transmise, nous interrompons la relation d'appartenance pour la signifier.

Ce parallélisme est d'une importance considérable, s'il est vrai que l'herméneutique doit assumer en elle-même le moment critique, le moment du soupçon, à partir duquel se constituent une critique des idéologies, une psychanalyse, etc. Ce moment cri-

tique ne peut être incorporé au rapport d'appartenance que si la distanciation est consubstantielle à l'appartenance. Que cela soit possible, c'est ce que montre la phénoménologie lorsqu'elle élève au rang de la décision philosophique l'événement virtuel de l'instauration de la « case vide » qui donne à un sujet la possibilité de signifier son vécu, son appartenance à une tradition historique et, en général, son expérience.

c) L'herméneutique partage encore avec la phénoménologie la thèse du *caractère dérivé des significations de l'ordre linguistique*.

Il est aisé, à cet égard, de remonter des thèses bien connues de l'herméneutique à leur racine phénoménologique. Partant des thèses les plus récentes, celles de Gadamer, on peut voir se refléter, jusque dans la composition de *Wahrheit und Methode*, cette attestation du caractère second de la problématique du langage. Même s'il est vrai que toute expérience a une « dimension langagière », et que cette *Sprachlichkeit* empreint et transit toute expérience, ce n'est pourtant pas par la *Sprachlichkeit* que doit commencer une philosophie herméneutique. Il lui faut d'abord dire ce qui vient au langage. C'est pourquoi la philosophie commence par l'expérience de l'art, laquelle n'est pas nécessairement linguistique. Bien plus, dans cette expérience du *jeu* – au sens ludique comme au sens théâtral du mot¹. C'est, en effet, dans la participation des joueurs au jeu qu'elle voit la première expérience d'appartenance susceptible d'être interrogée par le philosophe. Et c'est dans le jeu qu'elle voit se constituer la fonction d'exhibition ou de présentation (*Darstellung*), laquelle, sans doute, appelle le médium linguistique, mais en droit précède et porte le discours. Ce n'est pas non plus le discours qui est premier dans le second groupe d'expériences interprétées dans *Wahrheit und Methode*. La conscience d'être exposé aux effets de l'histoire², qui rend impossible la réflexion totale sur les préjugés et précède toute objectivation du passé par l'historien, n'est pas réductible aux aspects proprement langagiers de la transmission du passé. Textes, documents et monuments ne représentent qu'une médiation parmi d'autres, aussi exemplaire

1. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, op. cit., p. 97sq.; trad. fr., p. 27sq.

2. Par cette expression, je propose un équivalent français pour le concept de *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* évoqué ci-dessus.

soit-elle pour les raisons dites plus haut. Le jeu de la distance et de la proximité, constitutif de la connexion historique, est ce qui vient au langage plutôt qu'il n'est une production du langage.

Cette manière de subordonner la *Sprachlichkeit* à l'expérience qui vient au langage est parfaitement fidèle au geste de Heidegger dans *Sein und Zeit*. On se rappelle comment l'Analytique du *Dasein* subordonne le plan de l'énoncé (*Aussage*), qui est aussi celui des significations logiques, c'est-à-dire des significations proprement dites (*Bedeutungen*), au plan du discours (*Rede*), lequel, dit-il, est « co-originaire » avec l'ordre de la situation (*Befindlichkeit*) et celui de la compréhension (*Verstehen*), qui est aussi celui du projet ¹. C'est ainsi que l'ordre logique est précédé par un *dire* qui est solidaire d'un *se trouver* et d'un *comprendre*. Aucune autonomie, par conséquent, ne peut être revendiquée par l'ordre des énoncés. Celui-ci renvoie aux structures existentielles constitutives de l'être-au-monde.

C'est ce renvoi de l'ordre linguistique à la structure de l'expérience (qui dans l'énoncé vient au langage) qui constitue, à mes yeux, la plus importante présupposition phénoménologique de l'herméneutique.

Dès l'époque des *Recherches logiques*, en effet, on peut apercevoir le mouvement qui permet d'encadrer la signification logique, i.e. contemporaine des « expressions » logiques de notre langage, dans une théorie générale de l'intentionnalité. Il est impliqué par ce mouvement que le modèle de la relation intentionnelle se déplace du plan logique vers le plan perceptif, où se forme notre premier rapport signifiant à la chose. Du même coup, la phénoménologie remonte du plan prédicatif et apophantique de la signification, où se tiennent encore les *Recherches logiques*, à un plan proprement antéprédicatif, où l'analyse noématique précède l'analyse linguistique. C'est ainsi que, dans *Ideen I*, Husserl va jusqu'à dire que la couche de l'expression est une couche essentiellement « improductive ² ». Et, en effet, l'analyse des corrélations noético-noématiques peut être conduite très loin sans que l'articulation linguistique soit considérée comme telle. Le niveau stratégique propre à la phénoménologie, c'est alors le *noème* avec

ses modifications (présence, présentification, souvenir, fantaisie, etc.), ses modes de croyance (certitude, doute, supputation, etc.), ses degrés d'actualité et de potentialité. C'est cette constitution du *noème complet* qui précède le plan proprement linguistique où viennent s'articuler les fonctions de dénomination, de prédication, de liaison syntaxique, etc.

Cette manière de subordonner le plan linguistique au plan prélinguistique de l'analyse noématique est, me semble-t-il, exemplaire pour l'herméneutique. Lorsque celle-ci subordonne l'expérience langagière au tout de notre expérience esthétique et historique, elle continue, au plan des sciences de l'esprit, le mouvement amorcé par Husserl au plan de l'expérience perceptive.

d) La parenté entre l'antéprédicatif de la phénoménologie et celui de l'herméneutique est d'autant plus étroite que *la phénoménologie husserlienne a elle-même commencé à déployer la phénoménologie de la perception en direction d'une herméneutique de l'expérience historique*. On sait comment.

D'une part, Husserl n'a cessé de développer les implications proprement *temporelles* de l'expérience perceptive. Il était ainsi mis, par ses propres analyses, sur la voie de l'historicité de l'expérience humaine dans son ensemble. En particulier, il est devenu sans cesse plus évident que le caractère présomptif, inadéquat, inachevé qui résulte pour l'expérience perceptive de sa structure temporelle pouvait caractériser de proche en proche l'expérience historique dans son ensemble. Un nouveau modèle de vérité se dégageait ainsi de la phénoménologie de la perception qu'il était possible de transposer dans le domaine des sciences historico-herméneutiques. C'est la conséquence que Merleau-Ponty a tirée de la phénoménologie husserlienne.

D'autre part, l'expérience perceptive apparaissait comme un segment de l'expérience intégrale, artificiellement isolé et dépouillé de sa dimension culturelle. Je n'insisterai pas ici sur cette philosophie de la *Lebenswelt* de l'époque de la *Krisis*. Qu'il me suffise de dire que le retour de la nature objectivée et mathématisée par la science galiléenne et newtonienne à la *Lebenswelt* est le principe même du retour que l'herméneutique tente d'opérer par ailleurs au plan des sciences de l'esprit, lorsqu'elle entreprend de remonter des objectivations et des explications de la science historique et sociologique à l'expé-

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., § 34.

2. E. Husserl, *Ideen I*, § 124; trad. fr., *Idées directrices pour une phénoménologie pure*, Paris, Gallimard, 1950.

rience artistique, historique et langagière qui précède et porte ces objectivations et ces explications. Le retour à la *Lebenswelt* peut d'autant mieux jouer ce rôle paradigmatique pour l'herméneutique que la *Lebenswelt* n'est pas confondue avec je ne sais quelle immédiateté ineffable et n'est pas identifiée à l'enveloppe vitale et émotionnelle de l'expérience humaine, mais désigne cette réserve de sens, ce surplus de sens de l'expérience vive, qui rend possible l'attitude objectivante et explicative.

Mais ces dernières remarques nous ont déjà conduits au point où la phénoménologie ne peut être la présupposition de l'herméneutique que dans la mesure où en retour elle comporte elle-même une présupposition herméneutique.

2. La présupposition herméneutique de la phénoménologie

Par présupposition herméneutique, j'entends essentiellement la nécessité pour la phénoménologie de concevoir sa méthode comme une *Auslegung*, une exégèse, une explicitation, une interprétation.

La démonstration sera d'autant plus saisissante si nous nous adressons, non aux textes du cycle de la *Krisis* qu'on vient d'évoquer, mais aux textes de la période « logique » et de la période « idéaliste ».

a) Le recours à l'*Auslegung* dans les Recherches logiques.

Le moment de l'*Auslegung* dans la première *Recherche logique* est contemporain de l'effort pour élever à l'intuition les « actes conférant la signification ¹ ». Cette recherche commence par une déclaration très ferme dirigée contre l'immixtion des images dans la compréhension d'une expression (au sens logique de ce mot). Comprendre une expression, dit Husserl, c'est autre chose que retrouver les images qui s'y rapportent. Les images peuvent « accompagner » et « illustrer » l'intellection, mais elles ne la constituent pas et lui sont toujours inadéquates.

1. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, I, chap. II, § 17sq. ; trad. fr., *Recherches logiques*, PUF, 1969.

Ce radicalisme de l'intellection sans images étant bien connu, il est d'autant plus intéressant d'en repérer les failles.

Nous laisserons de côté le cas des significations fluctuantes examinées plus loin par Husserl ¹. Il fournirait pourtant une contribution importante à notre investigation portant sur les amorces herméneutiques de la phénoménologie. Husserl place au premier rang de ces significations fluctuantes les significations occasionnelles, celles des pronoms personnels, des démonstratifs, des descriptions introduites par l'article défini, etc. Ces significations ne peuvent être déterminées et actualisées qu'à la lumière d'un contexte. Il est essentiel pour comprendre une expression de ce genre « d'orienter à chaque fois sa signification actuelle suivant l'occasion, suivant la personne qui parle ou sa situation. C'est seulement eu égard aux circonstances de fait de l'énonciation que peut, en général, se constituer ici, pour l'auditeur, une signification déterminée parmi les significations connexes » (81, 95 ²). Il est vrai que Husserl ne parle pas alors d'interprétation, mais conçoit la détermination actuelle des significations occasionnelles comme un cas de mélange entre la fonction indicative (83, 97) et la fonction significative. Mais le fonctionnement de telles significations coïncide, au mot près, avec ce qui nous est apparu plus haut comme la première intervention de l'interprétation au niveau du langage ordinaire, en rapport avec la polysémie des mots et avec l'usage des contextes dans la conversation. Néanmoins, il sera beaucoup plus démonstratif pour notre propos de marquer la place de l'interprétation dans le traitement des significations non occasionnelles auxquelles Husserl prétend ramener toutes les formes de signification.

C'est en effet l'élucidation des significations qui n'ont rien d'occasionnel qui fait appel de la façon la plus saisissante à l'*Auslegung*. En effet ces significations, susceptibles en principe d'univocité, ne révèlent pas d'emblée cette univocité. Il faut, selon une expression de Husserl, les soumettre à un travail d'élucidation (*Aufklärung*). Or cette élucidation ne peut être menée à terme si elle n'est pas soutenue par un minimum de remplissement, donc si on ne se donne pas quelque intuition « correspondante » (71, 83). C'est le cas pour les significations

1. *Ibid.*, chap. III, § 24sq.

2. Le premier chiffre renvoie à l'édition allemande originale, le second à la traduction française (PUF, 1962).

imbriquées les unes dans les autres. Husserl s'en étonne lui-même. C'est sur le mode d'une interrogation qu'il introduit l'analyse : « On pourrait poser la question suivante : si la signification de l'expression fonctionnant de façon purement symbolique réside dans le caractère d'acte qui distingue la saisie compréhensive du signe verbal de la saisie d'un signe vide de sens, comment se fait-il que, pour établir des différences de signification, faire ressortir avec évidence les ambiguïtés ou éliminer les fluctuations de l'intention de signification, nous revenions à l'intuition ? » (70, 82). Voilà donc posé le problème d'une expression « éclairée par l'intuition » (71, 83). Soudain, la frontière entre les expressions fluctuantes et les expressions fixes devient fragile. « Pour reconnaître les différences de signification, comme la différence entre *mouche* et *éléphant*, l'on n'a pas besoin de dispositifs spéciaux. Mais, là où les significations, comme prises dans un courant continu, se pénètrent, et où leurs fluctuations imperceptibles effacent les limites dont la sûreté du jugement exige le maintien, c'est le recours à l'intuition qui constitue le procédé normal d'élucidation. Alors, l'intention de signification de l'expression se remplissant par des intuitions diverses et qui ne relèvent pas d'un même concept, il en ressort avec netteté, conjointement avec l'orientation nettement différente du remplissement, une différence de l'intention de signification » (71-72, 84). Ainsi l'élucidation (ou la clarification) appelle un véritable travail sur la signification dans lequel les présentifications jouent un rôle beaucoup moins contingent que celui de simple « accompagnement », seul admis, en principe, par la théorie de la signification.

On dira que cette élucidation est fort loin de ce que l'herméneutique appelle interprétation. Sans doute. Les exemples de Husserl sont en effet pris dans des domaines fort éloignés des sciences historico-herméneutiques. Mais le rapprochement est d'autant plus saisissant lorsque, au détour d'une analyse des *Recherches logiques*, surgit ce concept de *Deutung*, qui est bien une interprétation. Or cette expression apparaît précisément pour caractériser une phase du travail d'élucidation ou de clarification des significations logiques dont on vient de montrer l'amorce. Le paragraphe 23 de la première *Recherche logique*, intitulé « L'aperception (*Auffassung*) dans l'expression et l'aperception dans la représentation intuitive », commence par la remarque suivante : « L'aperception compréhensive dans laquelle l'opéra-

tion de signifier s'accomplit est apparentée, pour autant précisément que toute aperception est, dans un certain sens, un acte de comprendre ou d'interpréter (*deuten*), aux aperceptions objectivantes (s'accomplissant sous diverses formes), dans lesquelles la représentation intuitive (perception, imagination, reproduction, etc.) d'un objet (par exemple d'une chose « extérieure ») se forme pour nous au moyen d'un complexe vécu de sensations » (74, 87). Ainsi une parenté se propose là même où nous avons noté une différence radicale. Or la parenté porte précisément sur l'interprétation qui est déjà à l'œuvre dans la simple perception et qui la distingue des simples *data* de sensation. La parenté réside dans l'activité signifiante qui permet d'appeler *Auffassung* l'opération logique et l'opération perceptive. On peut penser que la tâche de clarification ne peut recourir à l'intuition « correspondante » (évoquée au paragraphe 21) qu'à la faveur de cette parenté entre les deux variétés d'*Auffassung*.

C'est une parenté du même ordre qui explique le maintien par Husserl du terme de *Vorstellung* – « représentation » – pour embrasser la conscience de généralité et la conscience de singularité que la seconde *Recherche logique* s'emploie à distinguer ; les deux consciences se réfèrent respectivement à des « représentations spécifiques » et à des « représentations singulières » (131, 157). Dans les deux cas, en effet, on a affaire à un *meinen* (visée de sens) par lequel quelque chose est « placé devant » (« il est certain que le général, toutes les fois que nous en parlons, est un être pensé par nous ») (124, 150). C'est pourquoi Husserl ne prend pas le parti de Frege qui coupe les liens entre *Sinn* (sens) et *Vorstellung* (représentation), gardant la première dénomination pour la logique et renvoyant la seconde à la psychologie. Husserl continue d'user du terme de *Vorstellung* pour dire la visée du spécifique aussi bien que la visée de l'individuel.

Mais, surtout, saisie du générique et saisie de l'individuel partent d'un noyau commun qui est la sensation interprétée. « Les sensations représentent, dans les perceptions correspondantes des choses, en vertu des interprétations qui les animent, les déterminations objectives, mais elles ne sont jamais ces déterminations elles-mêmes. L'objet phénoménal, tel qu'il apparaît, est transcendant à l'apparition en tant que phénomène » (129, 155-156). Loin donc de pouvoir maintenir sans nuance la coupure entre la visée du spécifique et la visée de l'individuel, Husserl pose à l'origine de cette bifurcation ce qu'il appelle un « aspect phé-

noménal commun ». En effet, « d'un côté comme de l'autre, c'est bien la même réalité concrète qui apparaît, et, tandis qu'elle apparaît, ce sont les mêmes contenus sensibles qui nous sont donnés de part et d'autre, dans le même mode d'appréhension, c'est-à-dire que c'est la même somme de contenus sensoriels et imaginatifs actuellement donnés qui est soumise à la même "appréhension" ou "interprétation", dans laquelle se constitue pour nous le phénomène de l'*objet* avec les propriétés présentées par ces contenus. Mais le même phénomène supporte de part et d'autre des actes différents » (108-109, 132). Cela explique que la même donnée intuitive puisse être « tantôt visée comme *cette donnée-ci*, et tantôt comme *support* d'un général » (131, 157). « Dans tous ces modes d'appréhension, une seule et même intuition sensible peut, si les circonstances s'y prêtent, figurer comme base » (131, 158). C'est ce noyau interprétatif qui assure la communauté « représentative » des deux visées et la transition d'une « appréhension » à l'autre. C'est donc parce que la perception est déjà le siège d'un travail d'interprétation qu'elle « représente », et c'est parce qu'elle représente que, en dépit de sa singularité, elle peut servir de « support » à la représentation spécifique.

Telle est la première manière dont la phénoménologie rencontre le concept d'interprétation. Elle le trouve inscrit dans le procès par lequel elle maintient l'idéal de logicité, d'univocité, qui préside à la théorie de la signification dans les *Recherches logiques*. Cet idéal, Husserl l'énonce dans les termes suivants à l'époque des *Recherches logiques* : « Il est clair que, quand nous affirmons que toute expression subjective peut être remplacée par une expression objective, nous ne faisons, au fond, qu'énoncer ainsi l'*absence de limites de la raison objective*. Tout ce qui est, est connaissance "en soi" et son être est un être déterminé quant à son contenu, un être qui s'appuie sur telles ou telles "vérités en soi"... Ce qui est nettement déterminé en soi doit pouvoir être déterminé *objectivement* et ce qui peut être déterminé objectivement peut, idéalement parlant, être exprimé dans des significations nettement déterminées. A l'être en soi correspondent des énoncés fixes et univoques » (90, 105). Voilà pourquoi il faut substituer des unités de significations fixes, des contenus d'expressions stables, aux significations fluctuantes, aux expressions subjectives. La tâche est dictée par l'idéal d'univocité et dominée

par l'axiome de l'*absence de limites de la raison objective*. Or, c'est précisément l'exécution de la tâche de clarification qui révèle successivement l'écart entre significations essentiellement *occasionnelles* et significations univoques, puis la fonction d'*accompagnement* des intuitions illustratives, enfin le rôle de *support* des interprétations perceptives. De proche en proche, ce qui s'amorce, c'est l'inversion de la théorie de l'intuition en théorie de l'interprétation.

b) *Le recours à l'Auslegung dans les Méditations cartésiennes.*

Mais les *Recherches logiques* ne pouvaient développer plus avant ces amorces herméneutiques, en raison même du projet logique de la phénoménologie à cette époque. C'est pourquoi on n'a pu en parler que comme d'un résidu révélé par l'exigence même d'univocité qui préside à ces analyses.

Il en va tout autrement dans les *Méditations cartésiennes* où la phénoménologie ne vise plus seulement à rendre compte du sens idéal des expressions bien formées, mais du sens de l'expérience *dans son ensemble*. Si donc l'*Auslegung* doit y tenir une place, ce ne sera pas non plus dans une mesure limitée (dans la mesure où l'expérience sensible doit être interprétée pour servir de base à l'appréhension du « générique »), mais à la mesure des problèmes de constitution *dans leur ensemble*.

Il en est bien ainsi. Le concept d'*Auslegung* – on ne l'a pas, peut-être, assez remarqué – intervient de façon décisive au moment où la problématique atteint son point le plus hautement critique. Ce point critique, c'est celui où l'égologie est érigée en tribunal suprême du sens : « le monde objectif qui existe pour moi (*für mich*), qui a existé et existera pour moi, ce monde objectif avec tous ses objets en moi, tire de moi-même (*aus mir selbst*) tout son sens et toute la validité d'être qu'il a pour moi » (*Méditations cartésiennes*, 130, 65¹). Cette inclusion de toute *Seinsgeltung* dans l'*ego*, qui s'exprime dans la réduction du *für mich* au *aus mir*, trouve son aboutissement dans la quatrième *Méditation cartésienne*. Son aboutissement, c'est-à-dire à la fois son achèvement et sa crise.

Son achèvement : en ce sens que seule l'identification entre phénoménologie et égologie assure l'entière réduction du sens-

1. Le premier chiffre renvoie à *Husserliana*, II, le second à la traduction française (Paris, Vrin, 1947).

monde à mon *ego*. Seule une égologie satisfait à l'existence que les objets ne sont *pour* moi que s'ils tirent *de* moi tout leur sens et toute leur validité d'être.

Sa crise : en ce sens que la position d'un *autre ego* – et, à travers lui, la position de l'altérité même du monde – devient entièrement problématique.

C'est à ce moment précis d'achèvement et de crise que le motif de l'*Auslegung* intervient. Je lis au paragraphe 33 : « Puisque l'*ego* monadique concret contient l'ensemble de la vie consciente, réelle et potentielle, il est clair que le *problème de l'explicitation* (*Auslegung*) *phénoménologique de cet ego monadique* (le problème de sa constitution pour lui-même) *doit embrasser tous les problèmes constitutifs* en général. Et, en fin de compte, la phénoménologie de cette constitution de soi pour soi-même coïncide avec la *phénoménologie en général* » (102-103, 58).

Qu'est-ce que Husserl entend par *Auslegung*? et qu'attend-il d'elle?

Pour le comprendre, dépassons la quatrième *Méditation* et situons-nous au cœur de la cinquième *Méditation* et du paradoxe qui, sans le recours à l'*Auslegung*, resterait insoluble. Puis, revenant sur nos pas, nous tenterons de comprendre le rôle stratégique de l'*Auslegung*, au point de flexion de la quatrième à la cinquième *Méditation cartésienne*.

Le paradoxe en apparence insoluble est celui-ci : d'un côté, la réduction de tout sens à la vie intentionnelle de l'*ego* concret implique que l'autre se constitue « en moi » et « à partir de moi »; d'un autre côté, la phénoménologie doit rendre compte de l'originalité de l'expérience d'autrui en tant précisément qu'elle est l'expérience d'un autre que moi. Toute la cinquième *Méditation* est dominée par la tension entre ces deux exigences : constituer l'autre *en moi*, le constituer comme *autre*. Ce formidable paradoxe était latent dans les quatre autres *Méditations* : déjà, la « chose » s'arrachait à ma vie, comme autre que moi, comme vis-à-vis de moi, bien qu'elle ne fût qu'une synthèse intentionnelle, une unité présumée; mais le conflit latent entre l'exigence réductrice et l'exigence descriptive devient un conflit ouvert, dès lors que l'autre n'est plus une chose mais un autre moi, un autre que moi. Alors que, absolument parlant, un seul est sujet, moi, l'autre ne se donne pas simplement comme un objet psycho-physique, situé dans la nature; c'est aussi un

sujet d'expérience au même titre que moi; comme tel il me perçoit comme appartenant au monde de son expérience. Bien plus, c'est sur la base de cette intersubjectivité que se constituent une nature « commune » et un monde culturel « commun ». A cet égard, la réduction à la sphère d'appartenance – véritable réduction dans la réduction – peut être comprise comme la conquête du paradoxe comme paradoxe : « Dans cette intentionnalité toute particulière se constitue un sens existentiel nouveau qui transgresse (*überschreitet*) l'être propre de mon *ego* monadique; il se constitue alors un *ego*, non pas comme "moi-même" mais comme se réfléchissant (*spiegelden*) dans mon *ego* propre, dans ma monade » (125, 78). Tel est le paradoxe de l'arrachement d'une autre existence à mon existence au moment même où je pose celle-ci comme unique.

Le recours à la notion de « saisie analogique » et d'« appariement » (*Paarung*) ne détend nullement ce paradoxe, aussi longtemps du moins qu'on n'y discerne pas la mise en jeu de l'*Auslegung* annoncée par la quatrième *Méditation*. Dire qu'autrui est « appréhété », et jamais proprement « présenté », semble une manière de nommer la difficulté plutôt que de la résoudre. En effet, dire que la saisie analogisante n'est pas un raisonnement par analogie, mais un transfert immédiat fondé sur un couplage, un appariement de mon corps ici à cet autre corps là-bas, c'est désigner le point de jonction de l'exigence de description et de l'exigence de constitution, en donnant un nom au mixte dans lequel le paradoxe devrait se résoudre. Mais que signifie cette « transposition aperceptive », cette « aperception analogisante »? Si la configuration en couple de l'*ego* et de l'*alter ego* n'est pas première, elle n'advient jamais. Ce « couplage », en effet, fait que le sens de toute mon expérience renvoie au sens de l'expérience de l'autre. Mais si le couplage n'appartient pas à titre originaire à la constitution de l'*ego* pour lui-même, l'expérience de l'*ego* ne comportera aucun renvoi à celle d'autrui. Et, de fait, ce qui est le plus remarquable dans la cinquième *Méditation*, ce sont bien toutes les descriptions qui font éclater l'idéalisme, qu'il s'agisse des figures concrètes du couplage, ou du discernement d'une vie psychique étrangère sur la base de la concordance entre les signes, les expressions, les gestes, les postures qui viennent remplir la supposition, l'anticipation d'un vécu étranger, ou qu'il s'agisse du rôle de l'imagination dans l'aperception

analogisante : là-bas c'est là où je pourrais être si je m'y transportais.

Mais il faut bien avouer que ce qui reste énigmatique à travers ces admirables descriptions, c'est que la transcendance de l'*alter ego* soit en même temps une modification intentionnelle de ma vie monadique : « Grâce à la constitution de son sens, l'autre apparaît d'une façon nécessaire dans mon monde primordial, en qualité de *modification intentionnelle* de mon moi, objectivité en premier lieu... Autrement dit, une autre *monade* se constitue, par appréhension, dans la mienne » (144, 97).

C'est de cette énigme, de ce paradoxe, voire de ce conflit latent entre deux projets – un projet de description de transcendance et un projet de constitution dans l'immanence –, que le recours à l'*Auslegung* permet d'apercevoir la résolution.

Revenons donc en arrière, au moment où la quatrième *Méditation cartésienne* définit l'entreprise phénoménologique tout entière comme *Auslegung*. Le paragraphe 41, qui clôt la quatrième *Méditation*, définit expressément l'idéalisme transcendantal comme « l'explicitation phénoménologique de moi-même effectuée dans mon ego » (117, 71). Ce qui caractérise le « style » de l'interprétation, c'est le caractère de *travail infini* qui s'attache au déploiement des horizons des expériences actuelles. La phénoménologie est une méditation *indéfiniment poursuivie* parce que la réflexion est débordée par les significations *potentielles* de son propre vécu. C'est ce même thème qui est repris au terme de la cinquième *Méditation*. Le paragraphe 59 s'intitule : « L'explicitation ontologique et sa place dans l'ensemble de la phénoménologie constitutive transcendantale. » Ce que Husserl appelle explicitation ontologique consiste dans le déploiement des couches de sens (nature, animalité, psychisme, culture, personnalité) dont l'étagement constitue le « monde en tant que sens constitué ». C'est ainsi que l'explicitation se tient à mi-chemin d'une philosophie de la construction et d'une philosophie de la description. Contre l'hégélianisme et ses séquelles, contre toute « construction métaphysique », Husserl maintient que la phénoménologie ne « crée » rien, mais « trouve » (168, 120); c'est le côté hyperempirique de la phénoménologie; l'explicitation est une explicitation de l'expérience : « L'expérience phénoménologique ne fait rien d'autre – et on ne saurait jamais trop le mettre en relief – qu'expliciter le sens que le monde a pour nous tous, antérieurement à toute philosophie, et que, manifestement, lui confère

notre expérience; ce sens peut bien être dégagé (*enthüllt*) par la philosophie mais ne peut jamais être modifié (*geändert*) par elle. Et, dans chaque expérience actuelle, il est entouré – pour des raisons essentielles et non pas à cause de notre faiblesse – d'horizons qui ont besoin d'élucidation (*Klärung*) » (177, 129). Mais, d'autre part, en liant ainsi l'explicitation à la clarification des horizons, la phénoménologie veut dépasser la description statique qui ferait d'elle une simple géographie des couches de sens, une stratigraphie descriptive de l'expérience; les opérations de transfert que nous avons décrites du moi vers l'autre, puis vers la nature objective, enfin vers l'histoire, réalisent une constitution progressive, une composition graduelle, à la limite une « genèse universelle » de ce que nous vivons naïvement comme « monde de la vie ».

C'est cette « explicitation intentionnelle » qui enveloppe les deux exigences qui nous ont paru se combattre tout au long de la cinquième *Méditation* : d'un côté, le respect de l'altérité d'autrui, de l'autre, l'enracinement de cette expérience de transcendance dans l'expérience primordiale. L'*Auslegung*, en effet, ne fait que déployer le surcroît de sens qui, dans mon expérience, désigne la place en creux d'autrui.

Une lecture moins dichotomique de la cinquième *Méditation* tout entière devient dès lors possible. L'*Auslegung* est déjà à l'œuvre dans la réduction à la sphère d'appartenance. Car celle-ci n'est pas un donné à partir duquel je pourrais progresser vers un autre donné qui serait autrui. L'expérience réduite au corps propre est le résultat d'une élimination abstractive portant sur tout ce qui est « étranger »; par cette réduction abstractive, dit Husserl, j'ai « fait ressortir mon corps réduit à mon appartenance » (128, 81). Cette *Herausstellung* signifie, me semble-t-il, que le primordial reste toujours le terme visé par un « questionnement à rebours »; grâce à cette *Rückfrage*, la réflexion aperçoit, dans l'épaisseur de l'expérience et à travers les couches successives de la constitution, ce que Husserl appelle une « fondation originaire » – une *Urstiftung* (141, 93) – à laquelle ces couches renvoient. Le primordial est donc lui-même le terme intentionnel d'un tel renvoi. Il ne faut donc pas chercher, sous le titre de sphère d'appartenance, une quelconque expérience sauvage qui serait préservée au cœur de mon expérience de culture, mais un antérieur jamais donné. C'est pourquoi, en dépit de son noyau intuitif, cette expérience reste une interprétation. « Ce

qui m'est propre se révèle, lui aussi, par l'explicitation, et c'est dans et par l'œuvre de celle-ci qu'il reçoit son sens originel » (132, 85). Le propre ne se révèle qu'au « regard de l'expérience explicite » (*ibid.*). On ne saurait mieux dire que c'est dans la même interprétation que se constituent polairement le propre et l'étranger.

C'est, en effet, comme *Auslegung* également que l'autre se constitue à la fois en moi et comme autre. Il appartient à l'expérience en général, dit le paragraphe 46, de ne déterminer son objet qu'en « l'interprétant lui-même par lui-même; elle s'effectue donc comme explicitation pure » (131, 84). Toute détermination est explicitation : « ce contenu essentiel et propre n'est encore qu'anticipé d'une manière générale et sous la forme d'un horizon; il ne se constitue originairement (portant le signe d'indice interne, propre, essentiel et plus spécialement de propriété) que par l'explicitation » (132, 84-85).

Le paradoxe d'une constitution qui serait à la fois constitution « en moi » et constitution d'un « autre » prend une signification toute nouvelle si on l'éclaire par le rôle de l'explicitation; l'autre est inclus, non dans mon existence en tant que donnée, mais en tant que celle-ci comporte un « horizon ouvert et infini » (132, 85), un potentiel de sens que je ne domine pas du regard. Je puis bien affirmer, dès lors, que l'expérience d'autrui ne fait que « développer » mon être propre identique, mais ce qu'elle développe était déjà plus que moi-même, en tant que ce que j'appelle ici mon propre être identique est un potentiel de sens qui déborde le regard de la réflexion. La possibilité de la transgression du moi vers l'autre est inscrite dans cette structure d'horizon qui appelle une « explicitation », ou, pour parler comme Husserl lui-même, une « explicitation des horizons de mon être propre » (132, 85).

Ce que Husserl a aperçu, sans en tirer toutes les conséquences, c'est la coïncidence de l'intuition et de l'explicitation. Toute la phénoménologie est une explicitation dans l'évidence et une évidence de l'explicitation. Une évidence qui s'explicité, une explicitation qui déploie une évidence, telle est l'expérience phénoménologique. C'est en ce sens que la phénoménologie ne peut s'effectuer que comme herméneutique.

Mais la vérité de cette proposition ne peut être saisie que si, en même temps, on assume entièrement la critique par l'herméneutique de l'idéalisme husserlien. C'est ici que la deuxième

partie du présent essai renvoie à la première : phénoménologie et herméneutique ne se présupposent mutuellement que si l'idéalisme de la phénoménologie husserlienne reste soumis à sa critique par l'herméneutique.

*La tâche de l'herméneutique :
en venant de Schleiermacher
et de Dilthey **

Cet article vise à décrire l'état du problème herméneutique, tel que je le reçois et le perçois, avant d'apporter ma propre contribution au débat dans l'article suivant. De cette discussion préalable, je me bornerai à dégager non seulement les éléments d'une conviction, mais les termes d'un problème non résolu. Je veux en effet conduire la réflexion herméneutique jusqu'au point où elle appelle, par une aporie interne, une réorientation importante, si elle veut entrer sérieusement en discussion avec les sciences du texte, de la sémiologie à l'exégèse.

J'adopterai ici la définition de travail suivante de l'herméneutique : l'herméneutique est la théorie des opérations de la compréhension dans leur rapport avec l'interprétation des textes ; l'idée directrice sera ainsi celle de l'effectuation du discours comme texte. Le second article sera donc consacré à l'élaboration des catégories du texte. La voie sera par là préparée pour une tentative de résoudre l'aporie centrale de l'herméneutique présentée au terme de ce premier article, à savoir l'alternative, ruineuse à mes yeux, entre expliquer et comprendre. La recherche d'une complémentarité entre ces deux attitudes, que l'herméneutique d'origine romantique tend à dissocier, exprimera ainsi au plan épistémologique la réorientation exigée de l'herméneutique par la notion de texte.

* Ce texte et les deux études qui suivent forment un ensemble cohérent puisqu'ils ont correspondu à un cycle de trois conférences. Ils peuvent néanmoins être lus isolément les uns des autres (NdE).

I DES HERMÉNEUTIQUES RÉGIONALES À L'HERMÉNEUTIQUE GÉNÉRALE

Le bilan de l'herméneutique que je propose ici converge vers la formulation d'une aporie, celle même qui a mis en mouvement ma propre recherche. La présentation qui suit n'est donc pas neutre, au sens où elle serait dénuée de présupposition. Aussi bien l'herméneutique elle-même met-elle en garde contre cette illusion ou cette prétention.

Je vois l'histoire récente de l'herméneutique dominée par deux préoccupations. La première tend à élargir progressivement la visée de l'herméneutique, de telle façon que toutes les herméneutiques *régionales* soient incluses dans une herméneutique *générale*; mais ce mouvement de *dérégionalisation* ne peut être poussé à bout sans qu'en même temps les préoccupations proprement *épistémologiques* de l'herméneutique, je veux dire son effort pour se constituer en savoir de réputation scientifique, soient subordonnées à des préoccupations *ontologiques* selon lesquelles *comprendre* cesse d'apparaître comme un simple mode de *connaître* pour devenir une *manière d'être* et de se rapporter aux êtres et à l'être; le mouvement de *dérégionalisation* s'accompagne ainsi d'un mouvement de *radicalisation* par lequel l'herméneutique devient non seulement *générale* mais *fondamentale*.

1. Le premier « lieu » de l'interprétation

Suivons successivement l'un et l'autre mouvement.

La première « localité » que l'herméneutique entreprend de désenclaver, c'est assurément le langage et plus particulièrement le langage écrit. Il importe donc de préciser pourquoi l'herméneutique a un rapport privilégié avec les questions de langage. Il suffit, me semble-t-il, de partir d'un caractère tout à fait remarquable des langues naturelles, qui appelle un travail d'interprétation au niveau le plus élémentaire et le plus banal de la

conversation. Ce caractère, c'est la polysémie, à savoir ce trait de nos mots d'avoir plus d'une signification quand on les considère en dehors de leur usage dans un contexte déterminé. Je ne m'intéresserai pas ici aux raisons d'économie qui justifient le recours à un code lexical présentant un caractère aussi singulier. Ce qui importe à la présente discussion, c'est que la polysémie des mots appelle pour contrepartie le rôle sélectif des contextes à l'égard de la détermination de la valeur actuelle que prennent les mots dans un message déterminé, adressé par un locuteur précis, à un auditeur placé dans une situation particulière. La sensibilité au contexte est le complément nécessaire et la contrepartie inéluctable de la polysémie. Mais le maniement des contextes, à son tour, met en jeu une activité de discernement qui s'exerce dans un échange concret de messages entre les interlocuteurs et dont le modèle est le jeu de la question et de la réponse. Cette activité de discernement est proprement l'interprétation; elle consiste à reconnaître quel message relativement univoque le locuteur a construit sur la base polysémique du lexique commun. Produire un discours relativement univoque avec des mots polysémiques, identifier cette intention d'univocité dans la réception des messages, tel est le premier et le plus élémentaire travail de l'interprétation. C'est à l'intérieur de ce cercle très vaste des messages échangés que l'écriture découpe un domaine limité que Wilhelm Dilthey, auquel je reviendrai plus longuement, appelle les expressions de la vie fixées par l'écriture¹. Ce sont elles qui appellent un travail spécifique d'interprétation pour des raisons que nous préciserons plus tard (cf. l'article suivant) et qui tiennent précisément à l'effectuation du discours comme texte. Disons, provisoirement, qu'avec l'écriture les conditions de l'interprétation directe par le jeu de la question et de la réponse, donc par le dialogue, ne sont plus remplis. Des techniques spécifiques sont alors requises pour élever au discours la chaîne des signes écrits et discerner le message à travers les codifications superposées propres à l'effectuation du discours comme texte.

1. Cf. W. Dilthey, « Origine et développement de l'herméneutique » (1900), in *le Monde de l'Esprit*, I, Paris, 1947, notamment p. 319-322, 333sq.

2. *Friedrich Schleiermacher*

Le véritable mouvement de dérégionalisation commence avec l'effort pour dégager un problème général de l'activité d'interprétation chaque fois engagée dans des textes différents. Le discernement de cette problématique centrale et unitaire est l'œuvre de *Friedrich Schleiermacher*. Avant lui, il y a d'une part une philologie des textes classiques, principalement ceux de l'antiquité gréco-latine, d'autre part une exégèse des textes sacrés, Ancien et Nouveau Testaments. Et dans chacun de ces deux domaines, le travail d'interprétation varie suivant la diversité des textes. Une herméneutique générale exige donc que l'on s'élève au-dessus des applications particulières et que l'on discerne les opérations communes aux deux grandes branches de l'herméneutique. Mais, pour y parvenir, il faut s'élever non seulement au-dessus de la particularité des textes, mais de la particularité des règles, des recettes entre lesquelles se disperse l'art de comprendre. L'herméneutique est née de cet effort pour élever l'exégèse et la philologie au rang d'une *Kunstlehre*, c'est-à-dire d'une « technologie » qui ne se borne pas à une simple collection d'opérations sans lien.

Or, cette subordination des règles particulières de l'exégèse et de la philologie à la problématique générale du comprendre constituait un renversement tout à fait semblable à celui que la philosophie kantienne avait opéré ailleurs, par rapport aux sciences de la nature principalement. A cet égard, on peut bien dire que le kantisme constitue l'horizon philosophique le plus proche de l'herméneutique; l'esprit général de la *Critique*, on le sait, est de renverser le rapport entre une théorie de la connaissance et une théorie de l'être; il faut mesurer la capacité du connaître avant d'affronter la nature de l'être; on comprend que c'est dans un climat kantien qu'a pu être formé le projet de rapporter les règles d'interprétation, non à la diversité des textes et des choses dites dans ces textes, mais à l'opération centrale qui unifie le divers de l'interprétation. Si Schleiermacher n'est pas lui-même conscient d'opérer dans l'ordre exégétique et philologique la sorte de renversement copernicien opéré par Kant dans l'ordre de la philosophie de la nature, Dilthey en sera parfaitement conscient,

dans le climat néo-kantien de la fin du XIX^e siècle. Mais il aura fallu passer auparavant par une extension dont Schleiermacher n'avait pas encore l'idée, à savoir l'inclusion des sciences exégétiques et philologiques à l'intérieur des sciences historiques. C'est seulement à l'intérieur de cette inclusion que l'herméneutique apparaîtra comme une réponse globale apportée à la grande lacune du kantisme, aperçue pour la première fois par Johann Gottfried Herder et reconnue par ailleurs en toute lucidité par Ernst Cassirer : à savoir que, dans une philosophie critique, il n'y a rien entre la physique et l'éthique.

Mais il ne s'agissait pas seulement de combler une lacune du kantisme; il s'agissait de révolutionner profondément sa conception du sujet. Parce qu'il s'était borné à la recherche des conditions universelles de l'objectivité en physique et en éthique, le kantisme n'avait pu porter au jour qu'un esprit impersonnel, porteur des conditions de possibilité des jugements universels. L'herméneutique ne pouvait ajouter au kantisme sans recueillir de la philosophie romantique sa conviction la plus fondamentale, à savoir que l'esprit est l'inconscient créateur au travail dans des individualités géniales. Du même coup, le programme herméneutique d'un Schleiermacher portait la double marque romantique *et* critique : romantique par son appel à une relation vivante avec le processus de création, critique par sa volonté d'élaborer des règles universellement valables de la compréhension. Peut-être toute herméneutique est-elle à jamais marquée par cette double filiation romantique et critique, critique et romantique. Critique est le propos de lutter contre la mécompréhension au nom du fameux adage : « il y a herméneutique là où il y a mécompréhension ¹ »; romantique est le propos de « comprendre un auteur aussi bien et même mieux qu'il ne s'est compris lui-même ² ».

Du même coup, on comprend que c'est une aporie, autant qu'une première esquisse, que Schleiermacher a livrée à sa descendance dans les notes d'herméneutique qu'il ne réussit jamais à transformer en ouvrage achevé. Le problème avec lequel Schleiermacher s'est battu est celui du rapport entre deux formes de l'interprétation : l'interprétation « grammaticale » et l'inter-

1. Cf. F. Schleiermacher, *Hermeneutik*, éd. M. Kimmerlé, Heidelberg, 1959, § 15 et 16; cf. H.G. Gadamer, *Wahrheit*, op. cit., p. 173.

2. Cf. F. Schleiermacher, *Hermeneutik*, op. cit., p. 56.

prétation « technique »; c'est là une distinction constante dans son œuvre, mais dont la signification ne va cesser de se déplacer au cours des années. Avant l'édition Kimmerlé¹, on ne connaissait pas les notes de 1804 et des années suivantes; c'est pourquoi on a surtout crédité Schleiermacher d'une interprétation psychologique, laquelle, au début, était sur un pied d'égalité avec l'interprétation grammaticale. L'interprétation grammaticale s'appuie sur les caractères du discours qui sont communs à une culture; l'interprétation psychologique, qu'il appelle encore technique, s'adresse à la singularité, voire la génialité, du message de l'écrivain. Or, si les deux interprétations ont un droit égal, on ne peut les pratiquer en même temps. Schleiermacher précise : considérer la langue commune, c'est oublier l'écrivain; comprendre un auteur singulier, c'est oublier sa langue qui est seulement traversée. Ou bien on perçoit le commun, ou bien on perçoit le propre. La première interprétation est appelée *objective*, puisqu'elle porte sur les caractères linguistiques distincts de l'auteur, mais aussi *négative*, puisqu'elle indique simplement les limites de la compréhension; sa valeur critique porte seulement sur les erreurs concernant le sens des mots. La seconde interprétation est appelée *technique*, sans doute à cause même du projet d'une *Kunstlehre*, d'une *technologie*. C'est dans cette seconde interprétation que s'accomplit le projet même d'une herméneutique. Il s'agit d'atteindre la subjectivité de celui qui parle, la langue étant oubliée. Le langage devient ici l'organe au service de l'individualité. Cette interprétation est appelée *positive*, parce qu'elle atteint l'acte de pensée qui produit le discours. Non seulement l'une exclut l'autre, mais chacune demande des talents distincts, comme le révèlent les excès respectifs de l'une et de l'autre; l'excès de la première donne le pédantisme, l'excès de la seconde, la nébulosité. Ce n'est que dans les derniers textes de Schleiermacher que la seconde interprétation l'emporte sur la première, et que le caractère *divinatoire* de l'interprétation en souligne le caractère psychologique. Mais, même alors, l'interprétation psychologique – ce terme remplace celui d'interprétation technique – ne se borne jamais à une affinité avec l'auteur; elle implique des motifs critiques dans l'activité de comparaison : une individualité ne peut être saisie que par comparaison et par

contraste. Ainsi, la seconde herméneutique comporte, elle aussi, des éléments techniques et discursifs. On ne saisit jamais directement une individualité, mais seulement sa différence avec une autre et avec soi-même. La difficulté de départager les deux herméneutiques est ainsi compliquée par la superposition au premier couple d'opposés, le *grammatical* et le *technique*, d'un second couple d'opposés, la *divination* et la *comparaison*. Les *Discours académiques*¹ témoignent de cet extrême embarras du fondateur de l'herméneutique moderne. Je me propose de montrer ensuite (cf. l'article suivant) que ces embarras ne peuvent être surmontés que si l'on tire au clair le rapport de l'œuvre avec la subjectivité de l'auteur et si, dans l'interprétation, l'on déplace l'accent de la recherche pathétique des subjectivités enfouies vers le sens et la référence de l'œuvre elle-même. Mais il faut auparavant pousser plus loin l'aporie centrale de l'herméneutique, en considérant l'élargissement décisif que lui a fait subir Dilthey en subordonnant la problématique philologique et exégétique à la problématique historique. C'est cet élargissement dans le sens d'une plus grande *universalité* qui prépare le déplacement de l'épistémologie vers l'ontologie dans le sens d'une plus grande *radicalité*.

3. Wilhelm Dilthey

Dilthey se situe à ce tournant critique de l'herméneutique où l'amplitude du problème est aperçue, mais reste encore posée dans les termes du débat épistémologique caractéristique de toute l'époque néo-kantienne.

La nécessité d'incorporer le problème régional de l'interprétation des textes dans le champ plus vaste de la connaissance historique s'imposait à un esprit soucieux de rendre compte de la grande réussite de la culture allemande au XIX^e siècle, à savoir l'invention de l'histoire comme science de première grandeur. Entre Schleiermacher et Dilthey, il y a les grands historiens allemands du XIX^e siècle, Leopold Ranke, J.G. Droysen, etc. Le texte à interpréter, dès lors, c'est la réalité elle-même et son

1. Cette édition a paru dans les *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse*, 1959/2.

1. Cf. *Abhandlungen gelesen in der Königlichen Akademie der Wissenschaften*, in *Schleiermachers Werke*, I, éd. O. Braun et J. Bauer, Leipzig, 1928² (reprint, Aalen, 1967), p. 374sq.

enchaînement (Zusammenhang). Avant la question : comment comprendre un texte du passé ? une question préalable se pose : comment concevoir un enchaînement historique ? Avant la cohérence d'un texte vient celle de l'histoire, considérée comme le grand document de l'homme, comme la plus fondamentale *expression de la vie*. Dilthey est avant tout l'interprète de ce pacte entre herméneutique et histoire. Ce qu'on appelle aujourd'hui *historicisme*, en un sens péjoratif, exprime d'abord un fait de culture, à savoir le transfert d'intérêt des chefs-d'œuvre de l'humanité sur l'enchaînement historique qui les a portés. Le discrédit de l'historicisme ne résulte pas seulement des embarras qu'il a lui-même suscités, mais d'un autre changement culturel, survenu plus récemment, qui nous porte à privilégier le système aux dépens du changement, la synchronie aux dépens de la diachronie. On verra ultérieurement comment les tendances structurales de la critique littéraire contemporaine expriment à la fois l'échec de l'historicisme et la subversion en profondeur de sa problématique.

Mais, en même temps que Dilthey portait au jour de la réflexion philosophique le grand problème de l'intelligibilité de l'historique en tant que tel, il était incliné, par un second fait culturel majeur, à chercher la clé de la solution, non du côté de l'ontologie, mais dans une réforme de l'épistémologie elle-même. Le second fait culturel fondamental auquel il est fait allusion ici est représenté par la montée du positivisme en tant que philosophie, si l'on entend par là, en termes très généraux, l'exigence de l'esprit de tenir pour le modèle de toute intelligibilité la sorte d'explication empirique en cours dans le domaine des sciences naturelles. Le temps de Dilthey est celui du complet refus de l'hégélianisme, et celui de l'apologie de la connaissance expérimentale. Dès lors, la seule manière de rendre justice à la connaissance historique semblait être de lui donner une dimension scientifique, comparable à celle que les sciences de la nature avaient conquise ; c'est donc pour répliquer au positivisme que Dilthey entreprend de doter les sciences de l'esprit d'une méthodologie et d'une épistémologie aussi respectables que celles des sciences de la nature.

C'est sur le fond de ces deux grands faits culturels que Dilthey pose sa question fondamentale : comment la connaissance historique est-elle possible ? ou, plus généralement, comment les sciences de l'esprit sont-elles possibles ? Cette question nous conduit au seuil de la grande opposition, qui traverse toute l'œuvre de

Dilthey, entre l'*explication* de la nature et la *compréhension* de l'esprit. Cette opposition est lourde de conséquences pour l'herméneutique qui se trouve ainsi coupée de l'explication naturaliste et rejetée du côté de l'intuition psychologique.

C'est en effet du côté de la psychologie que Dilthey cherche le trait distinctif du comprendre. Toute *science de l'esprit* – et, par là, Dilthey entend toutes les modalités de la connaissance de l'homme impliquant un rapport historique – présuppose une capacité primordiale, celle de se transposer dans la vie psychique d'autrui. Dans la connaissance naturelle, en effet, l'homme n'atteint que des phénomènes distincts de lui dont la chose fondamentale lui échappe. Dans l'ordre humain, au contraire, l'homme connaît l'homme ; aussi étranger que l'autre homme nous soit, il n'est pas un étranger au sens où la chose physique inconnaissable peut l'être. La différence de statut entre la chose naturelle et l'esprit commande donc la différence de statut entre expliquer et comprendre. L'homme n'est pas radicalement un étranger pour l'homme, parce qu'il donne des signes de sa propre existence. Comprendre ces signes, c'est comprendre l'homme. Voilà ce que l'école positiviste ignore complètement : la différence de principe entre le monde psychique et le monde physique. On objectera : l'esprit, le monde spirituel, n'est pas forcément l'individu ; Hegel n'a-t-il pas été le témoin d'une sphère de l'esprit, l'esprit *objectif*, l'esprit des institutions et des cultures, qui ne se réduit aucunement à un phénomène psychologique ? Mais Dilthey appartient encore à cette génération de néo-kantiens pour qui le pivot de toutes les sciences humaines est l'individu, considéré il est vrai dans ses relations sociales, mais fondamentalement singulier. C'est pourquoi les sciences de l'esprit requièrent, comme science fondamentale, la psychologie, science de l'individu agissant dans la société et dans l'histoire. A titre dernier, les relations réciproques, les systèmes culturels, la philosophie, l'art et la religion s'édifient sur cette base. Plus précisément, et c'est là ce qui fait aussi époque, c'est comme activité, comme volonté libre, comme initiative et entreprise que l'homme cherche à se comprendre. On reconnaît là le ferme propos de tourner le dos à Hegel, de se passer du concept hégélien d'esprit d'un peuple et ainsi de réenchaîner sur Kant, mais au point où, comme nous l'avons dit plus haut, Kant s'était arrêté.

La clé de la critique de la connaissance historique, qui fit si cruellement défaut au kantisme, est à chercher du côté du

phénomène fondamental de la *connexion interne*, ou de l'*enchaînement*, par quoi la vie d'autrui, dans son jaillissement, se laisse discerner et identifier. C'est parce que la vie produit des formes, s'extériorise dans des configurations stables, que la connaissance d'autrui est possible; sentiment, évaluation, règles de volonté tendent à se déposer dans un *acquis structuré*, offert au déchiffrement d'autrui. Les systèmes organisés que la culture produit sous forme de littérature constituent une couche de second rang, édifiée sur ce phénomène primaire de la structure téléologique des productions de la vie. On sait comment Max Weber tentera, à son tour, de résoudre le même problème avec son concept des types-idéaux. L'un et l'autre, en effet, se heurtaient au même problème: comment conceptualiser dans l'ordre de la vie, qui est celui de l'expérience fluctuante, à l'opposé, semble-t-il, de la régularité naturelle? La réponse est possible parce que la vie spirituelle se fixe dans des ensembles structurés susceptibles d'être compris par un autre. A partir de 1900, Dilthey s'appuie sur Husserl pour donner une consistance à cette notion d'enchaînement. Husserl, à la même époque, établissait que le psychisme était caractérisé par l'intentionnalité, à savoir la propriété de viser un sens susceptible d'être identifié. Le psychisme lui-même ne peut être atteint, mais on peut saisir ce qu'il vise, le corrélat objectif et identique dans lequel le psychisme se dépasse. Cette idée de l'intentionnalité et du caractère identique de l'objet intentionnel permettait ainsi à Dilthey de renforcer son concept de structure psychique par la notion husserlienne de signification.

Que devenait, dans ce contexte nouveau, le problème herméneutique reçu de Schleiermacher? Le passage de la compréhension, définie largement par la capacité de se transposer en un autrui, à l'interprétation, au sens précis de la compréhension des expressions de la vie fixées par l'écriture, posait un problème double. D'un côté, l'herméneutique complétait la psychologie compréhensive en lui ajoutant un étage supplémentaire; d'autre part, la psychologie compréhensive infléchissait l'herméneutique dans un sens psychologique. Cela explique que Dilthey ait retenu de Schleiermacher le côté psychologique de son herméneutique où il reconnaissait son propre problème, celui de la compréhension par transfert dans un autrui. Considérée sous le premier point de vue, l'herméneutique comporte quelque chose de spécifique; elle vise à reproduire un enchaînement, un ensemble structuré, en prenant appui sur une catégorie de signes, ceux qui ont été

fixés par l'écriture ou par tout autre procédé d'inscription équivalant à l'écriture. Il n'est plus possible, alors, de saisir la vie psychique d'autrui dans ses expressions immédiates, il faut la reconstruire, en interprétant les signes objectivés; des règles distinctes sont exigées par ce *Nachbilden* (re-produire), en raison de l'investissement de l'expression dans des objets d'une nature propre. Comme chez Schleiermacher, c'est la philologie, c'est-à-dire l'explication des textes, qui fournit l'étape scientifique de la compréhension; pour l'un comme pour l'autre, le rôle essentiel de l'herméneutique consiste en ceci: «établir théoriquement, contre l'intrusion constante de l'arbitraire romantique et du subjectivisme sceptique (...), la validité universelle de l'interprétation, base de toute certitude en histoire¹». L'herméneutique constitue ainsi la couche objectivée de la compréhension, grâce aux structures essentielles du texte.

Mais la contrepartie d'une théorie herméneutique fondée sur la psychologie est que la psychologie reste sa justification dernière. L'autonomie du texte ne peut être qu'un phénomène provisoire et superficiel. C'est pourquoi, précisément, la question de l'objectivité demeure chez Dilthey un problème à la fois inéluctable et insoluble. Il est inéluctable en raison même de la prétention de riposter au positivisme par une conception authentiquement scientifique de la compréhension. C'est pourquoi Dilthey n'a cessé de remanier et de perfectionner son concept de *reproduction*, de manière à le rendre toujours plus approprié à l'exigence de l'objectivation. Mais la subordination du problème herméneutique au problème proprement psychologique de la connaissance d'autrui le condamnait à chercher en dehors du champ propre de l'interprétation la source de toute objectivation. Pour Dilthey, l'objectivation commence extrêmement tôt, dès l'interprétation de soi-même. Ce que je suis pour moi-même ne peut être atteint qu'à travers les objectivations de ma propre vie; la connaissance de soi-même est déjà une interprétation qui n'est pas plus facile que celle des autres, et même probablement plus difficile, car je ne me comprends moi-même que par les signes que je donne de ma propre vie et qui me sont renvoyés par les autres. Toute connaissance de soi est médiate, à travers signes et œuvres. Par cet aveu, Dilthey répondait à la *Lebensphilosophie* si influente à son époque. Avec celle-ci, Dilthey

1. W. Dilthey, *le Monde de l'Esprit*, op. cit., p. 332sq.

partage la conviction que la vie est essentiellement un dynamisme créateur; mais, contre la *philosophie de la vie*, il tient que le dynamisme créateur ne se connaît pas lui-même et ne peut s'interpréter que par le détour des signes et des œuvres. Il s'est ainsi fait, chez Dilthey, une fusion entre le concept de dynamisme et celui de structure : la vie apparaissant comme un dynamisme qui se structure lui-même. C'est ainsi que le dernier Dilthey a tenté de généraliser le concept d'herméneutique, l'enfonçant ainsi toujours plus profondément dans la téléologie de la vie. Significations acquises, valeurs présentes, fins lointaines structurent constamment la dynamique de la vie, selon les trois dimensions temporelles du passé, du présent et du futur. L'homme s'instruit seulement par ses actes, par l'extériorisation de sa vie et par les effets qu'elle produit sur les autres. Il n'apprend à se connaître que par le détour de la compréhension, laquelle est, dès toujours, une interprétation. La seule différence vraiment significative entre l'interprétation psychologique et l'interprétation exégétique tient à ceci que les objectivations de la vie tendent à se déposer et à se sédimenter dans un acquis durable qui prend toutes les apparences de l'esprit objectif hégélien. Si je peux comprendre les mondes disparus, c'est parce que chaque société a créé ses propres organes de compréhension en créant des mondes sociaux et culturels dans lesquels elle se comprend. L'histoire universelle devient ainsi le champ herméneutique lui-même. Me comprendre, c'est faire le plus grand détour, celui de la grande mémoire qui retient ce qui est devenu signifiant pour l'ensemble des hommes. L'herméneutique, c'est l'accession de l'individu au savoir de l'histoire universelle, c'est l'universalisation de l'individu.

L'œuvre de Dilthey, plus encore que celle de Schleiermacher, porte au jour l'aporie centrale d'une herméneutique qui place la compréhension du texte sous la loi de la compréhension d'un autrui qui s'y exprime. Si l'entreprise reste psychologique dans son fond, c'est parce qu'elle assigne pour visée dernière à l'interprétation, non pas *ce que* dit un texte, mais *celui qui* s'y exprime. Du même coup, l'objet de l'herméneutique est sans cesse déporté du texte, de son sens et de sa référence, vers le vécu qui s'y exprime. Hans Georg Gadamer a bien exprimé ce conflit latent dans l'œuvre de Dilthey¹ : le conflit est finalement entre une philosophie de la vie, avec son irrationalisme profond,

et une philosophie du sens, qui a les mêmes prétentions que la philosophie hégélienne de l'esprit objectif. Cette difficulté, Dilthey l'a transformée en axiome : la vie comporte en elle-même la puissance de se dépasser dans des significations¹. Ou, comme dit Gadamer : « La vie fait sa propre exégèse : elle a elle-même une structure herméneutique². » Mais, que cette herméneutique de la vie soit une histoire, voilà qui reste incompréhensible. Le passage de la compréhension psychologique à la compréhension historique suppose en effet que l'enchaînement des œuvres de la vie n'est plus vécu ni éprouvé par personne. C'est bien là que réside son objectivité. C'est pourquoi on peut se demander si, pour penser les objectivations de la vie et les traiter comme des données, il n'a pas fallu mettre tout l'idéalisme spéculatif à la racine même de la vie, c'est-à-dire finalement penser la vie même comme esprit (*Geist*). Sinon, comment comprendre que ce soit dans l'art, la religion et la philosophie que la vie s'exprime le plus complètement, en s'objectivant le plus entièrement? N'est-ce pas parce que l'esprit est ici chez lui? N'est-ce pas du même coup avouer que l'herméneutique n'est possible comme philosophie sensée que par les emprunts qu'elle fait au Concept hégélien? Il est alors possible de dire de la vie ce que Hegel dit de l'esprit : *la vie saisit ici la vie*.

Il reste pourtant que Dilthey a parfaitement aperçu le nœud central du problème : à savoir que la vie ne saisit la vie que par la médiation des unités de sens qui s'élèvent au-dessus du flux historique. Dilthey a aperçu ici un mode de dépassement de la finitude sans survol, sans savoir absolu, qui est proprement l'interprétation. Par là même il indique la direction dans laquelle l'historicisme pourrait être vaincu par lui-même, sans invoquer aucune coïncidence triomphante avec un quelconque savoir absolu; mais, pour donner suite à cette trouvaille, il faudra renoncer à lier le sort de l'herméneutique à la notion purement psychologique de transfert dans une vie psychique étrangère et déployer le texte, non plus vers son auteur, mais vers son sens immanent et vers la sorte de monde qu'il ouvre et découvre.

1. Cf. F. Mussner, *Histoire de l'herméneutique de Schleiermacher à nos jours*, trad. fr. de T. Nieberding et M. Massart, Paris, 1972, p. 27-30.

2. H.G. Gadamer, *op. cit.*, p. 213.

1. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode, op. cit.*, p. 205-208.

II DE L'ÉPISTÉMOLOGIE À L'ONTOLOGIE

Au-delà de Dilthey, le pas décisif n'a pas consisté dans un perfectionnement de l'épistémologie des sciences de l'esprit, mais dans une mise en question de son postulat fondamental, à savoir que ces sciences peuvent rivaliser avec les sciences de la nature avec les armes d'une méthodologie qui leur serait propre. Cette présupposition, dominante dans l'œuvre de Dilthey, implique que l'herméneutique soit une variété de *théorie de la connaissance* et que le débat entre expliquer et comprendre puisse être maintenu dans les limites du *Methodenstreit* cher aux néo-kantiens. C'est cette présupposition d'une herméneutique comprise comme épistémologie qui est essentiellement mise en question par Martin Heidegger et, à sa suite, par Hans Georg Gadamer. Leur contribution ne peut donc pas être placée purement et simplement dans le prolongement de l'entreprise de Dilthey; elle doit plutôt apparaître comme la tentative de creuser sous l'entreprise épistémologique elle-même, afin d'en mettre à jour les conditions proprement ontologiques. Si l'on a pu placer le premier trajet, des herméneutiques régionales à l'herméneutique générale, sous le signe de la révolution copernicienne, il faudrait placer le second trajet que nous entreprenons maintenant sous le signe d'un second renversement copernicien, qui replacerait les questions de méthode sous le contrôle d'une ontologie préalable. Il ne faut donc attendre ni de Heidegger ni de Gadamer un quelconque perfectionnement de la problématique méthodologique suscitée par l'exégèse des textes sacrés ou profanes, par la philologie, par la psychologie, par la théorie de l'histoire ou par la théorie de la culture. En revanche, une question nouvelle se fait jour; au lieu de demander : comment savons-nous? on demandera : quel est le mode d'être de cet être qui n'existe qu'en comprenant?

1. Martin Heidegger

La question de l'*Auslegung* ou *explicitation*, ou *interprétation*, coïncide si peu avec celle de l'exégèse qu'elle est jointe, dès

l'introduction de *Sein und Zeit*, à la question oubliée de l'être¹; ce sur quoi nous interrogeons, c'est la question du *sens* de l'être. Mais, dans cette question, nous sommes guidés par cela même qui est cherché; la théorie de la connaissance est dès l'abord renversée par une interrogation qui la précède et qui porte sur la manière dont un être rencontre l'être, avant même qu'il se l'oppose comme un objet qui fait face à un sujet. Même si *Sein und Zeit* met l'accent sur le *Dasein*, *l'être-là que nous sommes*, plus que ne le fera l'œuvre ultérieure de Heidegger, ce *Dasein* n'est pas un sujet pour qui il y a un objet, mais un être dans l'être. *Dasein* désigne le *lieu* où la question de l'être surgit, le lieu de la manifestation; la centralité du *Dasein* est seulement celle d'un être qui comprend l'être. Il appartient à sa structure comme être d'avoir une *précompréhension* ontologique de l'être. Dès lors, exhiber cette constitution du *Dasein*, ce n'est pas du tout « fonder par dérivation », comme dans la méthodologie des sciences humaines, mais « dégager le fondement par exhibition » (§ 3, p. 24sq.). Une opposition est ainsi créée entre fondation ontologique, au sens qu'on vient de dire, et fondement épistémologique. Ce serait seulement une question épistémologique si le problème était celui des concepts de base qui régissent des régions d'objets particuliers, région-nature, région-vie, région-langage, région-histoire. Certes, la science elle-même procède à une telle explicitation de ses concepts fondamentaux, en particulier à l'occasion d'une *crise des fondements*. Mais la tâche philosophique de fondation est autre chose : elle vise à dégager les concepts fondamentaux qui « déterminent la compréhension préalable de la région fournissant la base de tous les objets thématiques d'une science et qui orientent par là toute recherche positive » (p. 26). L'enjeu de la philosophie herméneutique sera donc « l'explicitation de cet étant relativement à sa constitution d'être » (*ibid.*); cette explicitation n'ajoutera rien à la méthodologie des sciences de l'esprit; elle creusera plutôt sous cette méthodologie, pour en mettre à nu les fondations : « Ainsi, en histoire (...) ce qui est philosophiquement premier, ce n'est ni la théorie de la formation de concepts en matière historique, ni la théorie de la connaissance historique, ni même la théorie de

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, I, op. cit.; trad. fr., p. 15, 19sq. Les références se rapportent à la traduction française de A. de Waelhens et W. Biemel, qui signale en marge la pagination de l'original allemand.

l'histoire comme objet de science historique, mais l'interprétation de l'étant proprement historique relativement à son historicité » (*ibid.*). L'herméneutique n'est pas une réflexion sur les sciences de l'esprit, mais une explicitation du sol ontologique sur lequel ces sciences peuvent s'édifier. D'où la phrase clef pour nous : « C'est dans l'herméneutique ainsi comprise que s'enracine ce qu'il faut nommer "herméneutique" en un sens dérivé : la méthodologie des sciences historiques de l'esprit » (p. 56).

Ce premier renversement opéré par *Sein und Zeit* en appelle un second. Chez Dilthey, la question de la compréhension était liée au problème d'autrui; la possibilité d'accéder par transfert à un psychisme étranger dominait toutes les sciences de l'esprit, de la psychologie à l'histoire. Or il est tout à fait remarquable que, dans *Sein und Zeit*, la question de la compréhension est entièrement déliée du problème de la communication avec autrui. Il y a bien un chapitre qui s'appelle *Mitsein – être-avec*; mais ce n'est pas dans ce chapitre que l'on trouve la question de la compréhension, comme on s'y attendrait dans une ligne diltheyenne. Les fondements du problème ontologique sont à chercher du côté du rapport de l'être avec le monde et non du côté du rapport avec un autrui; c'est dans le rapport avec ma situation, dans la compréhension fondamentale de ma position dans l'être, qu'est impliquée, à titre principal, la compréhension. Or il n'est pas sans intérêt de rappeler les raisons pour lesquelles Dilthey procédait ainsi; c'est à partir d'un argument kantien qu'il posait la problématique des sciences de l'esprit : la connaissance des choses, disait-il, débouche sur une inconnue, la chose même; en revanche, dans le cas du psychisme, il n'y a pas de chose en soi : ce que l'autre est, nous le sommes nous-mêmes. La connaissance du psychisme a donc, sur la connaissance de la nature, un avantage indéniable. Heidegger, qui a lu Nietzsche, n'a plus cette innocence; il sait que l'autre, aussi bien que moi-même, m'est plus inconnu que ne peut l'être aucun phénomène de la nature. La dissimulation y est même sans doute plus épaisse que nulle part ailleurs. S'il est une région de l'être où l'inauthenticité règne, c'est bien dans le rapport de chacun avec tout autrui possible; c'est pourquoi le grand chapitre sur *être-avec* est un débat avec le *on*, comme foyer et lieu privilégié de la dissimulation. Il n'est donc pas étonnant que ce ne soit pas par une réflexion sur *être-avec*, mais sur *être-dans*, que l'ontologie de la compréhension peut commencer. Non pas être-avec un autre qui

redoublerait ma subjectivité, mais être-dans-le-monde. Ce déplacement du lieu philosophique est aussi important que le transfert du problème de méthode sur le problème d'être. La question *monde* prend la place de la question *autrui*. En *mondanisant* ainsi le comprendre, Heidegger le *dépsychologise*.

Ce déplacement a été entièrement méconnu dans les interprétations dites existentialistes de Heidegger; on a pris les analyses du souci, de l'angoisse, de l'être-pour-la-mort, dans le sens d'une psychologie existentielle raffinée, appliquée à des états d'âme rares. On n'a pas assez remarqué que ces analyses appartiennent à une méditation sur *la mondanité du monde* et qu'elles visent essentiellement à ruiner la prétention du sujet connaissant à s'ériger en mesure de l'objectivité. Ce qu'il faut précisément reconquérir sur cette prétention du sujet, c'est la condition d'*habitant* de ce monde à partir de laquelle il y a situation, compréhension, interprétation. C'est pourquoi la théorie du comprendre doit être précédée par la reconnaissance de la relation d'enracinement qui assure l'ancrage de tout le système linguistique, et donc des livres et des textes, dans quelque chose qui n'est pas, à titre primordial, un phénomène d'articulation dans le discours. Il faut d'abord *se trouver* (bien ou mal), se trouver *là* et se *sentir* (d'une certaine manière), avant même de s'orienter; si *Sein und Zeit* exploite à fond certains sentiments comme la peur et l'angoisse, ce n'est pas pour *faire de l'existentialisme*, mais pour dégager, à la faveur de ces expériences révélatrices, un lien au réel plus fondamental que le rapport sujet-objet; par la connaissance, nous posons les objets en face de nous; le sentiment de la situation précède ce vis-à-vis en nous ordonnant à un monde.

Vient alors le comprendre. Mais il n'est pas encore un fait de langage, d'écriture ou de texte. La compréhension, elle aussi, doit d'abord être décrite, non en termes de discours, mais de « pouvoir-être ». La première fonction du comprendre, c'est de nous orienter dans une situation. Le comprendre ne s'adresse donc pas à la saisie d'un fait, mais à l'appréhension d'une possibilité d'être. Nous ne devons pas perdre de vue ce point lorsque nous tirerons les conséquences méthodologiques de cette analyse : comprendre un texte, dirons-nous, ce n'est pas trouver un sens inerte qui y serait contenu, c'est déployer la possibilité d'être indiquée par le texte; ainsi serons-nous fidèles au comprendre heideggérien qui est essentiellement un *projeter* ou, de façon

plus dialectique et plus paradoxale, un *projeter* dans un *être-jeté* préalable. Ici encore, le ton *existentialiste* est trompeur. Un petit mot sépare Heidegger de Sartre : *toujours déjà* : « Ce projet n'a nul rapport avec un plan de conduite que l'être-là aurait inventé et selon lequel il édifierait son être : en tant qu'il est être-là, celui-ci s'est toujours déjà projeté et demeure en projet aussi longtemps qu'il est » (p. 181). Ce qui importe ici, ce n'est pas le moment existentiel de la responsabilité ou du libre-choix, mais la structure d'être à partir de laquelle il y a un problème de choix. Le *ou bien... ou bien...* n'est pas premier, mais dérivé de la structure du *projet-jeté*.

Ce n'est donc qu'en troisième position dans la triade situation-compréhension - interprétation que vient le moment ontologique qui intéresse l'exégète. Mais, avant l'exégèse des textes, vient l'exégèse des choses. L'interprétation, en effet, c'est d'abord une explicitation, un *développement* de la compréhension, développement qui « ne la transforme pas en autre chose, mais la fait devenir elle-même » (p. 185). Tout retour à la théorie de la connaissance est ainsi prévenu; ce qui est explicité, c'est le *en tant que (als)* qui s'attache aux articulations de l'expérience; mais « l'énonciation ne fait pas apparaître l'*"en tant que"*, elle ne fait que lui donner une expression » (p. 186).

Mais, si l'Analytique du *Dasein* ne vise pas expressément les problèmes d'exégèse, en revanche elle donne un sens à ce qui peut paraître un échec au plan épistémologique, en reliant cet échec apparent à une structure ontologique indépassable. Cet échec, c'est celui qui a été bien souvent énoncé dans les termes du *cercle herméneutique*. Dans les sciences de l'esprit, a-t-on maintes fois remarqué, le sujet et l'objet s'impliquent mutuellement. Le sujet s'apporte lui-même dans la connaissance de l'objet et il est déterminé en retour dans sa disposition la plus subjective par la prise que l'objet a sur le sujet, avant même que celui-ci en entreprenne la connaissance; énoncé dans la terminologie du sujet et de l'objet, le cercle herméneutique ne peut pas ne pas apparaître comme un cercle vicieux. C'est alors la fonction d'une ontologie fondamentale de faire apparaître la structure qui affleure au plan méthodologique sous les apparences du cercle; c'est cette structure que Heidegger appelle la *précompréhension*; mais on se méprendrait entièrement si on persistait à décrire la précompréhension dans les termes de la théorie de la connaissance, c'est-à-dire, encore une fois, dans les catégories du sujet et de l'objet;

les rapports de familiarité que l'on peut avoir, par exemple, avec un monde d'outils peuvent nous donner une première idée de ce que peut signifier l'acquis préalable à partir duquel je me porte vers un usage nouveau des choses; ce caractère d'anticipation appartient à la manière d'être de tout être qui comprend historiquement; c'est donc dans les termes de l'Analytique du *Dasein* qu'il faut comprendre cette proposition : « L'explicitation de quelque chose, en tant que ceci ou cela, se fonde donc essentiellement sur un acquis et une vue préalables et sur une anticipation » (p. 187). Le rôle des présuppositions dans l'exégèse textuelle n'est alors qu'un cas particulier de cette loi générale de l'interprétation. Transposée dans la théorie de la connaissance et mesurée à la prétention d'objectivité, la précompréhension reçoit la qualification péjorative de préjugé; pour l'ontologie fondamentale, au contraire, le préjugé ne se comprend qu'à partir de la structure d'anticipation du comprendre. Le fameux cercle herméneutique, dès lors, n'est que l'ombre portée, sur le plan méthodologique, de cette structure d'anticipation. Quiconque a compris cela sait, désormais, que « l'élément décisif n'est pas de sortir du cercle, mais d'y pénétrer correctement » (p. 190).

Comme on l'aura remarqué, le poids principal de cette méditation ne porte pas sur le discours, encore moins sur l'écriture. La philosophie de Heidegger – tout au moins celle de *Sein und Zeit* – est si peu une philosophie du langage que la question du langage n'est introduite qu'après celles de la situation, de la compréhension et de l'interprétation. Le langage, à l'époque de *Sein und Zeit*, reste une articulation seconde, l'articulation de l'explicitation dans des *énoncés* (*Aussage*, § 33, p. 191sq). Mais la filiation de l'énoncé à partir de la compréhension et de l'explicitation nous prépare à dire que sa fonction première n'est pas la communication à autrui, ni même l'attribution de prédicats à des sujets logiques, mais le *faire-valoir*, la *monstration*, la *manifestation* (p. 192). Cette fonction suprême du langage ne fait que rappeler la filiation de celui-ci à partir des structures ontologiques qui le précèdent : « Que le langage ne devienne qu'en ce moment un thème de notre examen, dit Heidegger au paragraphe 34, doit indiquer que ce phénomène a ses racines dans la constitution existentielle de l'ouverture de l'être-là » (p. 199). Et plus loin : « Le discours est l'articulation de ce qui est compréhension » (*ibid.*). Il faut donc replacer le discours dans les structures de l'être, et non celles-ci dans le discours : « Le

discours est articulation "signifiante" de la structure compréhensible de l'être-au-monde » (p. 200).

Dans cette dernière remarque est esquissé le passage à la seconde philosophie de Heidegger, qui ignorera le *Dasein* et partira directement de la puissance de manifestation du langage. Mais, dès *Sein und Zeit*, le *dire* (*reden*) paraît supérieur au *parler* (*sprechen*). Le *dire* désigne la constitution existentielle et le *parler* son aspect mondain qui tombe dans l'empirie. C'est pourquoi la première détermination du *dire* n'est pas le *parler*, mais le couple *écouter* - *se taire*. Ici encore Heidegger prend à contre-pied la manière ordinaire, et même linguistique, de placer au premier rang l'opération de parler (locution, interlocution). Comprendre, c'est entendre. Autrement dit, mon premier rapport à la parole n'est pas que je la produise, mais que je la reçoive : « L'ouïr est constitutif du discours » (p. 201). Cette priorité de *l'écoute* marque le rapport fondamental de la parole à l'ouverture au monde et à autrui. Les conséquences méthodologiques sont considérables : la linguistique, la sémiologie, la philosophie du langage se tiennent inéluctablement au niveau du parler et n'atteignent pas celui du dire. En ce sens, la philosophie fondamentale n'améliore pas plus la linguistique qu'elle n'ajoute à l'exégèse. Alors que le parler renvoie à l'homme parlant, le dire renvoie aux choses dites.

Arrivé à ce point, on demandera sans doute : pourquoi ne pas nous arrêter là et nous proclamer simplement heideggérien ? Où est la fameuse aporie annoncée ? N'a-t-on pas éliminé l'aporie diltheyenne d'une théorie du comprendre, condamnée tour à tour à s'opposer à l'explication naturaliste et à rivaliser avec elle en objectivité et en scientificité ? Ne l'avons-nous pas surmontée en subordonnant l'épistémologie à l'ontologie ? A mon avis, l'aporie n'est pas résolue, elle est seulement transportée ailleurs et par là même aggravée ; elle n'est plus *dans* l'épistémologie entre deux modalités du connaître, mais elle est *entre* l'ontologie et l'épistémologie prise en bloc. Avec la philosophie heideggérienne, on ne cesse de pratiquer le mouvement de remontée aux fondements, mais on se rend incapable de procéder au mouvement de retour qui, de l'ontologie fondamentale, ramènerait à la question proprement épistémologique du statut des sciences de l'esprit. Or une philosophie qui rompt le dialogue avec les sciences ne s'adresse plus qu'à elle-même. Bien plus, c'est seulement sur le trajet de retour que s'avère la prétention de tenir les questions

d'exégèse et, en général, de critique historique pour des questions *dérivées*. Aussi longtemps qu'on n'a pas procédé effectivement à cette dérivation, le dépassement lui-même vers les questions de fondation reste problématique. N'avons-nous pas appris de Platon que la dialectique ascendante est la plus facile et que c'est sur le trajet de la dialectique descendante que le vrai philosophe se déclare ? Pour moi, la question qui demeure non résolue chez Heidegger est celle-ci : *comment rendre compte d'une question critique en général dans le cadre d'une herméneutique fondamentale ?* C'est pourtant sur ce trajet de retour que pourrait s'attester et s'avérer l'affirmation que le cercle herméneutique, au sens des exégètes, est *fondé* sur la structure d'anticipation de la compréhension au plan ontologique fondamental. Mais l'herméneutique ontologique semble incapable, pour des raisons structurelles, de déployer cette problématique de retour. Chez Heidegger lui-même, la question est abandonnée aussitôt que posée. On lit ceci dans *Sein und Zeit* : « Le cercle caractéristique de la compréhension (...) recèle en lui une possibilité authentique du connaître le plus originel ; on ne la saisit correctement que si l'explicitation se donne pour tâche première, permanente et dernière de ne pas se laisser imposer ses acquis et vues préalables et ses anticipations par de quelconques idées de traverse et notions populaires, mais d'assurer son thème scientifique par le développement de ses anticipations selon les choses mêmes » (p. 190).

Voilà donc posée dans le principe la distinction entre l'anticipation selon les choses mêmes et une anticipation qui serait seulement issue des idées de traverse (*Einfälle*) et des concepts populaires (*Volksbegriffe*). Mais comment aller plus loin, puisqu'on déclare, tout de suite après, que « les présupposés ontologiques de toute connaissance historique transcendent essentiellement l'idée de rigueur propre aux sciences exactes » (p. 190) et qu'on élude la question de la rigueur propre aux sciences historiques elles-mêmes ? Le souci d'enraciner le cercle plus profond que toute épistémologie empêche de *répéter la question épistémologique après l'ontologie*.

2. Hans Georg Gadamer

Cette aporie devient le problème central de la philosophie herméneutique de Hans Georg Gadamer dans *Wahrheit und Methode*. Le philosophe de Heidelberg se propose expressément de ranimer le débat des sciences de l'esprit à partir de l'ontologie heideggérienne et plus précisément de son infléchissement dans les dernières œuvres de poétique philosophique. L'expérience nucléaire autour de laquelle s'organise toute l'œuvre, et à partir de laquelle l'herméneutique élève sa revendication d'universalité, est celle du scandale que constitue, à l'échelle de la conscience moderne, la sorte de *distanciation aliénante* (*Verfremdung*) qui lui paraît être la présupposition de ces sciences. L'aliénation est en effet bien plus qu'un sentiment ou qu'une humeur; c'est la présupposition ontologique qui soutient la conduite objective des sciences humaines. La méthodologie de ces sciences implique à ses yeux, inéluctablement, une mise à distance, laquelle à son tour exprime la destruction du rapport primordial d'appartenance (*Zugehörigkeit*) sans quoi il n'existerait pas de rapport à l'histoire comme tel. Ce débat entre distanciation aliénante et expérience d'appartenance est poursuivi par Gadamer dans les trois sphères entre lesquelles se répartit l'expérience herméneutique : sphère esthétique, sphère historique, sphère langagière. Dans la sphère esthétique, l'expérience d'être saisi par l'objet précède et rend possible l'exercice critique du jugement dont Kant avait fait la théorie sous le titre de *Jugement de goût*¹. Dans la sphère historique, la conscience d'être porté par des traditions qui me précèdent est ce qui rend possible tout exercice d'une méthodologie historique au niveau des sciences humaines et sociales. Enfin, dans la sphère du langage, qui d'une certaine façon traverse les deux précédentes, la co-appartenance aux choses dites par les grandes voix des créateurs de discours précède et rend possibles tout traitement scientifique du langage comme un instrument disponible et toute prétention à dominer par des

1. Cf. E. Kant, *Critique de la faculté de juger* (1790), trad. fr. de A. Philonenko, Paris, Vrin, 1968.

techniques objectives les structures du texte de notre culture. Ainsi une seule et même thèse court à travers les trois parties de *Wahrheit und Methode*.

La philosophie de Gadamer exprime donc la synthèse des deux mouvements que nous avons décrits ci-dessus, des herméneutiques régionales vers l'herméneutique générale, de l'épistémologie des sciences de l'esprit à l'ontologie. L'expression d'*expérience herméneutique* exprime bien ce caractère synthétique. Mais, en outre, Gadamer marque, par rapport à Heidegger, l'amorce du mouvement de retour de l'ontologie vers les problèmes épistémologiques. C'est sous cet angle que j'en parlerai ici. Aussi bien le titre de l'ouvrage confronte-t-il le concept heideggérien de vérité au concept diltheyen de méthode. La question est alors de savoir jusqu'à quel point l'ouvrage mérite de s'appeler : *Vérité ET Méthode*, et s'il ne devrait pas plutôt être intitulé : *Vérité OU Méthode*. Si, en effet, Heidegger pouvait éluder le débat avec les sciences humaines par un mouvement souverain de dépassement, Gadamer au contraire ne peut que s'enfoncer dans un débat toujours plus âpre, précisément parce qu'il prend au sérieux la question de Dilthey. La section consacrée à la conscience historique est à cet égard tout à fait significative. Le long parcours historique que Gadamer s'impose avant d'exposer ses propres idées atteste que la philosophie herméneutique doit d'abord récapituler la lutte de la philosophie romantique contre l'*Aufklärung*, celle de Dilthey contre le positivisme, celle de Heidegger contre le néo-kantisme.

Sans doute l'intention déclarée de Gadamer est-elle bien de ne pas retomber dans l'ornière du romantisme; celui-ci, déclare Gadamer, n'a opéré qu'un renversement des thèses de l'*Aufklärung*, sans réussir à déplacer la problématique elle-même et à changer le terrain du débat. C'est ainsi que la philosophie romantique s'emploie à réhabiliter le préjugé, qui est une catégorie de l'*Aufklärung*, et continue de relever d'une philosophie critique, c'est-à-dire d'une philosophie du jugement. Ainsi le romantisme mène-t-il son combat sur un terrain défini par l'adversaire, à savoir le rôle de la tradition et de l'autorité dans l'interprétation. Mais c'est une question de savoir si l'herméneutique de Gadamer a vraiment dépassé le point de départ romantique de l'herméneutique et si son affirmation que l'être homme trouve sa finitude dans le fait que d'abord il se trouve au sein des traditions échappe au jeu des renversements dans lequel il

voit le romantisme philosophique enfermé face aux prétentions de toute philosophie critique.

A Dilthey il est reproché d'être resté prisonnier d'un conflit entre deux méthodologies et de « n'avoir pas su s'affranchir de la théorie traditionnelle de la connaissance ¹ ». Son point de départ en effet reste la conscience de soi, maîtresse d'elle-même. Avec Dilthey, la subjectivité demeure la référence dernière. Une certaine réhabilitation du préjugé, de l'autorité, de la tradition, sera donc dirigée contre le règne de la subjectivité et de l'intériorité, c'est-à-dire contre les critères de la philosophie réflexive. Cette polémique antiréflexive contribuera même à donner à ce plaidoyer l'apparence d'un retour à une position précritique. Pour provocant – pour ne pas dire provocateur – que soit ce plaidoyer, il tient à la reconquête de la dimension historique sur le moment réflexif. L'histoire me précède et devance ma réflexion; j'appartiens à l'histoire avant de m'appartenir. Or, cela, Dilthey n'a pu le comprendre, parce que sa révolution est restée épistémologique et parce que son critère réflexif l'emporte sur sa conscience historique. En ce point Gadamer est bien l'héritier de Heidegger. C'est de lui qu'il reçoit la conviction que ce qu'on appelle préjugé exprime la structure d'anticipation de l'expérience humaine. Du même coup, l'interprétation philologique doit rester un mode dérivé du comprendre fondamental.

Ce faisceau d'influences tour à tour récusées et assumées aboutit à une théorie de la conscience historique qui marque le sommet de la réflexion de Gadamer sur la fondation des sciences de l'esprit. Cette réflexion est placée sous le titre de la *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, mot à mot : la conscience-de-l'histoire-des-effets. Cette catégorie ne relève plus de la méthodologie, de l'enquête historique, mais de la conscience réflexive de cette méthodologie. C'est la conscience d'être exposé à l'histoire et à son action, d'une manière telle qu'on ne peut objectiver cette action sur nous, parce qu'elle fait partie du phénomène historique lui-même. Nous lisons dans les *Kleine Schriften* : « Par là je veux dire d'abord que nous ne pouvons pas nous extraire du devenir historique, nous mettre à distance de lui, pour que le passé soit pour nous un objet... Nous sommes toujours situés dans l'histoire... Je veux dire que notre conscience est déterminée par un devenir historique réel en sorte qu'elle n'a pas la liberté

1. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, op. cit., p. 261.

de se situer en face du passé. Je veux dire d'autre part qu'il s'agit toujours à nouveau de prendre conscience de l'action qui s'exerce ainsi sur nous, en sorte que tout passé dont nous venons à faire l'expérience nous contraint de la prendre totalement en charge, d'assumer en quelque sorte sa vérité ¹... »

C'est à partir de ce concept de l'efficacité historique que je voudrais poser mon propre problème : *comment est-il possible d'introduire une instance critique quelconque dans une conscience d'appartenance expressément définie par le refus de la distanciation*? Ce ne peut être, à mon sens, que dans la mesure où cette conscience historique ne se borne pas à répudier la distanciation mais s'emploie aussi à l'assumer. L'herméneutique de Gadamer contient, à cet égard, une série de suggestions décisives qui deviendront le point de départ de ma propre réflexion (cf. l'article suivant).

D'abord, en dépit de l'opposition massive entre appartenance et distanciation aliénante, la conscience de l'histoire efficace contient en elle-même un élément de *distance*. L'histoire des effets est précisément celle qui s'exerce sous la condition de la distance historique. C'est la proximité du lointain, ou pour dire la même chose autrement, c'est l'efficace dans la distance. Il y a donc un paradoxe de l'altérité, une tension entre le lointain et le propre essentielle à la prise de conscience historique.

Un autre indice de la dialectique de la participation et de la distanciation est fourni par le concept de *fusion des horizons* (*Horizontverschmelzung*) ². En effet, selon Gadamer, si la condition de finitude de la connaissance historique exclut tout survol, toute synthèse finale à la manière hégélienne, cette finitude n'est pas telle que je sois enfermé dans un point de vue. Là où il y a situation, il y a horizon susceptible de se rétrécir ou de s'élargir. Nous devons à Gadamer cette idée très féconde que la communication à distance entre deux consciences différemment situées se fait à la faveur de la fusion de leurs horizons, c'est-à-dire du recoupement de leurs visées sur le lointain et sur l'ouvert. Une fois encore, un facteur de distanciation entre le proche, le lointain et l'ouvert est présupposé. Ce concept signifie que nous ne vivons ni dans des horizons fermés, ni dans un horizon unique. Dans la

1. H.G. Gadamer, *Kleine Schriften*, I, Philosophie, Hermeneutik, Tübingen, 1967, p. 158.

2. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, op. cit., p. 289sq., 356, 375.

mesure même où la fusion des horizons exclut l'idée d'un savoir total et unique, ce concept implique la tension entre le propre et l'étranger, entre le proche et le lointain; le jeu de la différence est ainsi inclus dans la mise en commun. Enfin l'indication la plus précise en faveur d'une interprétation moins négative de la distanciation aliénante est contenue dans la philosophie du langage sur laquelle s'achève l'ouvrage. Le caractère universellement *langagier* de l'expérience humaine – par ce mot peut être traduite avec plus ou moins de bonheur la *Sprachlichkeit* de Gadamer – signifie que mon appartenance à une tradition ou à des traditions passe par l'interprétation des signes, des œuvres, des textes dans lesquels les héritages culturels se sont inscrits et offerts à notre déchiffrement. Certes, toute la méditation de Gadamer sur le langage est tournée contre la réduction du monde des signes à des instruments que nous pourrions manipuler à notre gré. Toute la troisième partie de *Wahrheit und Methode* est une apologie passionnée du *dialogue que nous sommes* et de l'entente préalable qui nous porte. Mais l'expérience langagière n'exerce sa fonction médiatrice que parce que les interlocuteurs du dialogue s'effacent l'un et l'autre devant les choses dites qui, en quelque sorte, mènent le dialogue. Or, où ce règne de la chose dite sur les interlocuteurs est-il plus apparent que lorsque la *Sprachlichkeit* devient *Schriftlichkeit*, autrement dit lorsque la médiation par le langage devient médiation par le texte? Ce qui nous fait alors communiquer dans la distance, c'est la *chose du texte*, qui n'appartient plus ni à son auteur ni à son lecteur.

Cette dernière expression, la *chose du texte*, me conduit au seuil de ma propre réflexion; c'est ce seuil que je franchis dans l'étude suivante.

La fonction herméneutique de la distanciation

Dans l'article précédent, j'ai, pour l'essentiel, décrit l'arrière-plan sur lequel je tente, pour mon propre compte, d'élaborer le problème herméneutique d'une manière qui soit significative pour le dialogue entre l'herméneutique et les disciplines sémiologiques et exégétiques. Cette description nous a conduit à une antinomie qui m'a paru être le ressort essentiel de l'œuvre de Gadamer, à savoir l'opposition entre distanciation aliénante et appartenance. Cette opposition est une antinomie, parce qu'elle suscite une alternative intenable : d'un côté, avons-nous dit, la distanciation aliénante est l'attitude à partir de laquelle est possible l'objectivation qui règne dans les sciences de l'esprit ou sciences humaines; mais cette distanciation, qui conditionne le statut scientifique des sciences, est en même temps la déchéance qui ruine le rapport fondamental et primordial qui nous fait appartenir et participer à la réalité historique que nous prétendons ériger en objet. D'où l'alternative sous-jacente au titre même de l'œuvre de Gadamer *Vérité et Méthode*¹ : ou bien nous pratiquons l'attitude méthodologique, mais nous perdons la densité ontologique de la réalité étudiée, ou bien nous pratiquons l'attitude de vérité, mais alors nous devons renoncer à l'objectivité des sciences humaines.

Ma propre réflexion procède d'un refus de cette alternative et d'une tentative pour la dépasser. Cette tentative trouve sa première expression dans le choix d'une problématique dominante qui me paraît échapper par nature à l'alternative entre distanciation aliénante et participation par appartenance. Cette problématique dominante est celle du texte, par laquelle, en effet, est réintroduite une notion positive et, si je puis dire, productive

1. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, op. cit.

de la distanciation; le texte est, pour moi, beaucoup plus qu'un cas particulier de communication interhumaine, il est le paradigme de la distanciation dans la communication; à ce titre, il révèle un caractère fondamental de l'historicité même de l'expérience humaine, à savoir qu'elle est une communication dans et par la distance.

Dans ce qui suit, on élaborera la notion de texte en vue de cela même dont elle témoigne, à savoir la fonction positive et productive de la distanciation au cœur de l'historicité de l'expérience humaine.

Je propose d'organiser cette problématique autour de cinq thèmes : 1) l'effectuation du langage comme *discours*; 2) l'effectuation du discours comme *œuvre structurée*; 3) la relation de la *parole à l'écriture* dans le discours et dans les œuvres de discours; 4) l'œuvre de discours comme *projection d'un monde*; 5) le discours et l'œuvre de discours comme *médiation de la compréhension de soi*. Tous ces traits pris ensemble constituent les critères de la textualité.

On remarquera tout de suite que la question de l'écriture, si elle est placée au centre de ce réseau de critères, ne constitue aucunement la problématique unique du texte. On ne saurait donc identifier purement et simplement texte et écriture. Et cela pour plusieurs raisons : d'abord, ce n'est pas l'écriture comme telle qui suscite un problème herméneutique, mais la dialectique de la parole et de l'écriture; ensuite, cette dialectique se construit sur une dialectique de distanciation plus primitive que l'opposition de l'écriture à la parole et qui appartient déjà au discours oral en tant qu'il est discours; c'est donc dans le discours même qu'il faut chercher la racine de toutes les dialectiques ultérieures; enfin, entre l'effectuation du langage comme discours et la dialectique de la parole et de l'écriture, il a paru nécessaire d'intercaler une notion fondamentale, celle de l'effectuation du discours comme œuvre structurée; il m'a semblé que l'objectivation du langage dans les œuvres de discours constitue la condition la plus proche de l'inscription du discours dans l'écriture; la littérature est constituée d'œuvres écrites, donc d'abord d'œuvres. Mais ce n'est pas tout : la triade discours - œuvre - écriture ne constitue encore que le trépied qui supporte la problématique décisive, celle du projet d'un monde, que j'appelle le monde de l'œuvre, et où je vois le centre de gravité de la question herméneutique. Toute la discussion antérieure ne servira qu'à pré-

parer le déplacement du problème du texte vers celui du *monde* qu'il ouvre. Du même coup, la question de la compréhension de soi, qui, dans l'herméneutique romantique, avait occupé l'avant-scène, se trouve reportée à la fin, comme facteur terminal, et non comme facteur introductif ou moins encore comme centre de gravité.

I L'EFFECTUATION DU LANGAGE COMME DISCOURS

Le discours, même oral, présente un trait absolument primitif de distanciation qui est la condition de possibilité de tous ceux que nous considérerons ultérieurement. Ce trait primitif de distanciation peut être placé sous le titre de la dialectique de l'événement et de la signification.

D'un côté, le discours se donne comme événement : quelque chose arrive lorsque quelqu'un parle. Cette notion de discours comme événement s'impose dès que l'on prend en considération le passage d'une linguistique de la langue ou du code à une linguistique du discours ou du message. La distinction vient, comme on sait, de Ferdinand de Saussure¹ et de Louis Hjelmslev². Le premier distingue la « langue » et la « parole », le second le « schéma » et l'« usage ». La théorie du discours tire toutes les conséquences épistémologiques de cette dualité. Alors que la linguistique structurale se borne à mettre entre parenthèses la parole et l'usage, la théorie du discours lève la parenthèse et pose l'existence de deux linguistiques, reposant sur des lois différentes. C'est le linguiste français Émile Benveniste³ qui a été le plus loin dans cette direction. Pour lui, la linguistique du discours et la linguistique de la langue s'édifient sur des unités différentes. Si le « signe » (phonologique et lexical) est l'unité de base de la langue, la « phrase » est l'unité de base du discours. C'est la linguistique de la phrase qui supporte la dialectique de l'événement et du sens d'où part notre théorie du texte.

1. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, édition critique T. de Mauro, Paris, Payot, 1972, p. 30sq., 36sq., 112, 227.

2. L. Hjelmslev, *Essais linguistiques*, Copenhague, Cercle linguistique de Copenhague, 1959.

3. É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966.

Mais qu'entend-on ici par événement?

Dire que le discours est un événement, c'est dire, d'abord, que le discours est réalisé temporellement et dans le présent, alors que le système de la langue est virtuel et hors du temps; en ce sens, on peut parler, avec Benveniste, de l'« instance du discours » pour désigner le surgissement du discours lui-même comme événement. En outre, alors que la langue n'a pas de sujet, en ce sens que la question « qui parle? » ne vaut pas à ce niveau, le discours renvoie à son locuteur par le moyen d'un ensemble complexe d'indicateurs, tels que les pronoms personnels; nous dirons en ce sens que l'instance de discours est sui-référentielle; le caractère d'événement s'attache maintenant à la personne de celui qui parle; l'événement consiste en ceci que quelqu'un parle, quelqu'un s'exprime en prenant la parole. En un troisième sens encore le discours est événement : alors que les signes du langage renvoient seulement à d'autres signes à l'intérieur du même système et font que la langue n'a pas plus de monde qu'elle n'a de temps et de subjectivité, le discours est toujours au sujet de quelque chose : il se réfère à un monde qu'il prétend décrire, exprimer ou représenter; l'événement, en ce troisième sens, c'est la venue au langage d'un monde par le moyen du discours. Enfin, tandis que la langue n'est qu'une condition préalable de la communication à laquelle il fournit ses codes, c'est dans le discours que tous les messages sont échangés; en ce sens, le discours seul, non seulement a un monde, mais a un autre, une autre personne, un interlocuteur auquel il est adressé; l'événement, en ce dernier sens, c'est le phénomène temporel de l'échange, l'établissement du dialogue, qui peut se nouer, se prolonger ou s'interrompre.

Tous ces traits pris ensemble constituent le discours en événement. Il est remarquable qu'ils n'apparaissent que dans le mouvement d'effectuation de la langue en discours, dans l'actualisation de notre compétence linguistique en performance.

Mais, en accentuant ainsi le caractère d'événement du discours, nous n'avons fait paraître qu'un des deux pôles du couple constitutif du discours; il faut maintenant éclairer le second pôle : celui de la signification; car c'est de la tension entre ces deux pôles que naissent la production du discours comme œuvre, la dialectique de la parole et de l'écriture, et tous les autres traits du texte qui enrichiront la notion de distanciation.

Pour introduire cette dialectique de l'événement et du sens, je

propose de dire que, si tout discours est effectué comme événement, tout discours est compris comme signification.

Ce n'est pas l'événement, dans la mesure où il est fugitif, que nous voulons comprendre, mais sa signification qui demeure. Ce point demande la plus grande clarification : il pourrait sembler, en effet, que nous revenions en arrière, de la linguistique du discours à celle de la langue. Il n'en est rien. C'est dans la linguistique du discours que l'événement et le sens s'articulent l'un sur l'autre. Cette articulation est le noyau de tout le problème herméneutique. De même que la langue, en s'actualisant dans le discours, se dépasse comme système et se réalise comme événement, de même, en entrant dans le procès de la compréhension, le discours se dépasse, en tant qu'événement, dans la signification. Ce dépassement de l'événement dans la signification est caractéristique du discours comme tel. Il atteste l'intentionnalité même du langage, la relation en lui du noème et de la noèse. Si le langage est un *meinen*, une visée signifiante, c'est précisément en vertu de ce dépassement de l'événement dans la signification.

La toute première distanciation est donc la distanciation du dire dans le dit.

Mais qu'est-ce qui est dit? Pour éclairer plus complètement ce problème, l'herméneutique doit faire appel, non seulement à la linguistique – même comprise au sens de linguistique du discours par opposition à linguistique de la langue comme on a fait jusqu'ici –, mais encore à la théorie du *Speech-Act*, comme on la trouve chez Austin¹ et Searle².

L'acte de discours, selon ces auteurs, est constitué par une hiérarchie d'actes subordonnés, distribués en trois niveaux : 1) niveau de l'acte locutionnaire ou propositionnel : acte *de* dire; 2) niveau de l'acte (ou de la force) illocutionnaire : ce que nous faisons *en* disant; 3) niveau de l'acte perlocutionnaire : ce que nous faisons *par le fait que* nous parlons. Si je vous dis de fermer la porte, je fais trois choses : je rapporte le prédicat d'action (fermer) à deux arguments (vous et la porte); c'est l'acte de dire. Mais je vous dis cette chose avec la force d'un ordre, et non d'une constatation, ou d'un souhait, ou d'une promesse; c'est

1. J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford, 1962; trad. fr. de G. Lane, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Éd. du Seuil, 1970.

2. J.R. Searle, *Speech-Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, 1969; trad. fr. de H. Pauchard, *les Actes de langage. Essai de philosophie du langage*, Paris, Hermann, 1972.

l'acte illocutionnaire. Enfin, je peux provoquer certains effets, telle la peur, par le fait que je vous donne un ordre; ces effets font du discours une sorte de stimulus qui produit certains résultats; c'est l'acte perlocutionnaire.

Quelles sont les implications de ces distinctions pour notre problème de l'extériorisation intentionnelle par laquelle l'événement se dépasse dans la signification?

L'acte locutionnaire s'extériorise dans les phrases en tant que proposition. C'est en effet en tant que proposition qu'une phrase peut être identifiée et ré-identifiée comme étant la *même* phrase. Une phrase se présente ainsi comme une é-nonciation (*Aus-sage*), susceptible d'être transférée à d'autres, avec tel ou tel sens. Ce qui est ainsi identifié, c'est la structure prédicative elle-même, comme l'exemple ci-dessus le laisse voir; ainsi, une phrase d'action se laisse identifier par son prédicat spécifique (telle action) et par ses deux arguments (l'agent et le patient). Mais l'acte illocutionnaire peut aussi être extériorisé grâce aux paradigmes grammaticaux (les modes : indicatif, impératif, etc.) et aux autres procédures qui « marquent » la force illocutionnaire d'une phrase et ainsi permettent de l'identifier et de la réidentifier. Il est vrai que dans le discours oral la force illocutionnaire se fait identifier par la mimique et par les gestes autant que par des traits proprement linguistiques et que, dans le discours même, ce sont les aspects les moins articulés, ceux que nous appelons prosodie, qui fournissent les indices les plus probants. Néanmoins, les marques proprement syntaxiques constituent un système d'inscription qui rend possible par principe la fixation par l'écriture de ces marques de la force illocutionnaire. Il faut concéder, toutefois, que l'acte perlocutionnaire constitue l'aspect le moins inscriptible du discours et caractérise par préférence le discours oral. Mais l'action perlocutionnaire est précisément ce qui, dans le discours, est le moins discours. C'est le discours en tant que stimulus. Ici le discours agit, non par le truchement de la reconnaissance par mon interlocuteur de mon intention, mais, en quelque sorte, sur le mode énergétique, par influence directe sur les émotions et les dispositions affectives de l'interlocuteur. Ainsi l'acte propositionnel, la force illocutionnaire et l'action perlocutionnaire sont aptes, dans un ordre décroissant, à l'extériorisation intentionnelle qui rend possible l'inscription par l'écriture.

C'est pourquoi il est nécessaire d'entendre par signification de l'acte de discours, ou par *noème* du *dire*, non seulement le

corrélat de la phrase, au sens étroit de l'acte propositionnel, mais aussi celui de la force illocutionnaire et même celui de l'action perlocutionnaire, dans la mesure où ces trois aspects de l'acte de discours sont codifiés et réglés selon des paradigmes, dans la mesure donc où ils peuvent être identifiés et réidentifiés comme ayant la même signification. Je donne donc ici au mot *signification* une acception très large qui couvre tous les aspects et tous les niveaux de l'extériorisation *intentionnelle* qui rend possible à son tour l'extériorisation du discours dans l'œuvre et dans l'écrit.

II LE DISCOURS COMME ŒUVRE

Je propose trois traits distinctifs de la notion d'œuvre. D'abord, une œuvre est une séquence plus longue que la phrase qui suscite un problème nouveau de compréhension, relatif à la totalité finie et close que constitue l'œuvre comme telle. Deuxièmement, l'œuvre est soumise à une forme de codification qui s'applique à la composition elle-même et qui fait du discours soit un récit, soit un poème, soit un essai, etc.; c'est cette codification qui est connue sous le nom de genre littéraire; autrement dit, il appartient à une œuvre de se ranger sous un genre littéraire. Enfin, une œuvre reçoit une configuration unique qui l'assimile à un individu et qu'on appelle le style.

Composition, appartenance à un genre, style individuel caractérisent le discours comme œuvre. Le mot même d'œuvre révèle la nature de ces catégories nouvelles; ce sont des catégories de la production et du travail; imposer une forme à la matière, soumettre la production à des genres, enfin produire un individu, ce sont là autant de manières de considérer le langage comme un matériau à travailler et à former; par là, le discours devient l'objet d'une *praxis* et d'une *technè*; à cet égard, il n'y a pas d'opposition tranchée entre le travail de l'esprit et le travail manuel. On peut évoquer à ce propos ce que dit Aristote de la pratique et de la production : « Toute pratique et toute production portent sur l'individuel : ce n'est pas l'homme en effet que guérit le médecin, sinon par accident, mais Callias ou Socrate ou quelque autre individu ainsi désigné, qui se trouve en même temps homme » (*Métaphysique* A, 981, a 15). Dans le même

sens, G.G. Granger écrit dans son *Essai d'une philosophie du style* : « La pratique, c'est l'activité considérée avec son contexte complexe et en particulier les conditions sociales qui lui donnent signification dans un monde effectivement vécu ¹. » Le travail est ainsi une des structures de la pratique, sinon la structure principale : c'est « l'activité pratique s'objectivant dans des œuvres ² ». De la même manière, l'œuvre littéraire est le résultat d'un travail qui organise le langage. En travaillant le discours, l'homme opère la détermination pratique d'une catégorie d'individus : les œuvres de discours. C'est ici que la notion de signification reçoit une spécification nouvelle d'être reportée à l'échelle de l'œuvre individuelle. C'est pourquoi il y a un problème d'interprétation des œuvres, irréductible à la simple intelligence des phrases coup par coup. Le fait de style souligne l'échelle du phénomène de l'œuvre comme signifiant globalement en tant qu'œuvre. Le problème de la littérature vient alors s'inscrire à l'intérieur d'une stylistique générale conçue comme « méditation sur les œuvres humaines ³ » et spécifiée par la notion de travail dont elle cherche les conditions de possibilité : « Rechercher les conditions les plus générales de l'insertion des structures dans une pratique individuelle, telle serait la tâche d'une stylistique ⁴. »

A la lumière de ces principes, que deviennent les traits du discours énumérés au début de cette étude ?

On se rappelle le paradoxe initial de l'événement et du sens : le discours, disions-nous, est effectué comme événement mais compris comme sens. Comment la notion d'œuvre vient-elle se situer par rapport à ce paradoxe ? En introduisant dans la dimension du discours des catégories propres à l'ordre de la production et du travail, la notion d'œuvre apparaît comme une médiation pratique entre l'irrationalité de l'événement et la rationalité du sens. L'événement, c'est la stylisation elle-même, mais cette stylisation est en relation dialectique avec une situation concrète complexe présentant des tendances, des conflits. La stylisation advient au sein d'une expérience déjà structurée mais comportant des ouvertures, des possibilités de jeu, des indéterminations ; saisir une œuvre comme événement, c'est saisir le rapport entre la situation et le projet dans le procès de restructuration. L'œuvre

1. G.G. Granger, *Essai d'une philosophie du style*, Paris, A. Colin, 1968, p. 6.

2. *Ibid.*, p. 6.

3. *Ibid.*, p. 11.

4. *Ibid.*, p. 12.

de stylisation prend la forme singulière d'une tractation entre une situation antérieure qui apparaît soudain défaite, non résolue, ouverte, et une conduite ou une stratégie qui réorganise les résidus laissés pour compte par la structuration antérieure. Du même coup, le paradoxe de l'événement fuyant et du sens identifiable et répétable, qui est au départ de notre méditation sur la distanciation dans le discours, trouve dans la notion d'œuvre une médiation remarquable. La notion de style cumule les deux caractères de l'événement et du sens. Le style, nous l'avons dit, survient temporellement comme un individu unique et à ce titre concerne le moment irrationnel du parti pris, mais son inscription dans le matériau du langage lui donne l'apparence d'une idée sensible, d'un universel concret, comme dit W.K. Wimsatt dans *The Verbal Icon* ¹. Un style est la promotion d'un parti pris lisible dans une œuvre qui, par sa singularité, illustre et exalte le caractère événementiel du discours ; mais cet événement n'est pas à chercher ailleurs que dans la forme même de l'œuvre. Si l'individu est insaisissable théoriquement, il peut être reconnu comme la singularité d'un procès, d'une construction, en réponse à une situation déterminée.

Quant à la notion de sujet de discours, elle reçoit un statut nouveau lorsque le discours devient une œuvre. La notion de style permet une approche nouvelle de la question du sujet de l'œuvre littéraire. La clé est du côté des catégories de la production du travail ; à cet égard, le modèle de l'artisan est particulièrement instructif (l'estampille du meuble au XVIII^e siècle ; la signature de l'artiste, etc.). En effet, la notion d'auteur, qui vient qualifier ici celle de sujet parlant, apparaît comme le corrélat de l'individualité de l'œuvre. La démonstration la plus saisissante est fournie par l'exemple le moins littéraire qui soit, le style de la construction de l'objet mathématique tel que G. G. Granger l'expose dans la première partie de son *Essai d'une philosophie du style*. Même la construction d'un modèle abstrait des phénomènes, dès lors qu'elle est une activité pratique immanente à un processus de structuration, porte un nom propre. Tel mode de structuration apparaît nécessairement comme choisi plutôt que tel autre. Parce que le style est un travail qui individue, c'est-à-dire qui produit de l'individuel, il désigne également, rétroactivement, son auteur.

1. W.K. Wimsatt, *The Verbal Icon, Studies in the Meaning of Poetry*, University of Kentucky Press, 1954.

Ainsi le mot « auteur » appartient à la stylistique. Auteur dit plus que locuteur; c'est l'artisan en œuvre de langage. Mais, du même coup, la catégorie de l'auteur est une catégorie de l'interprétation, en ce sens qu'elle est contemporaine de la signification de l'œuvre comme un tout. La configuration singulière de l'œuvre et la configuration singulière de l'auteur sont strictement corrélatives. L'homme s'individue en produisant des œuvres individuelles. La signature est la marque de cette relation.

Mais la conséquence la plus importante de l'introduction de la catégorie d'œuvre tient à la notion même de composition. L'œuvre de discours présente en effet des caractères d'organisation et de structure qui permettent d'étendre au discours lui-même les méthodes structurales qui ont d'abord été appliquées avec succès aux entités du langage plus courtes que la phrase, en phonologie et en sémantique. L'objectivation du discours dans l'œuvre et le caractère structural de la composition, à quoi s'ajoutera la distanciation par l'écriture, nous obligent à remettre entièrement en question l'opposition reçue de Dilthey entre « comprendre » et « expliquer ». Une nouvelle époque de l'herméneutique est ouverte par le succès de l'analyse structurale; l'explication est désormais le chemin obligé de la compréhension. Non pas, je m'empresse de le dire, que l'explication puisse éliminer en retour la compréhension. L'objectivation du discours dans une œuvre structurée ne supprime pas le trait fondamental, et premier du discours, à savoir qu'il est constitué par un ensemble de phrases où quelqu'un dit quelque chose à quelqu'un à propos de quelque chose. L'herméneutique, dirais-je, demeure l'art de discerner le discours dans l'œuvre. Mais ce discours n'est pas donné ailleurs que dans et par les structures de l'œuvre. Il en résulte que l'interprétation est la réplique de cette distanciation fondamentale que constitue l'objectivation de l'homme dans ses œuvres de discours, comparables à son objectivation dans les produits de son travail et de son art.

III LE RAPPORT DE LA PAROLE ET DE L'ÉCRITURE

Qu'arrive-t-il au discours quand il passe de la parole à l'écriture? A première vue, l'écriture semble n'introduire qu'un facteur purement extérieur et matériel : la fixation, qui met l'événement de discours à l'abri de la destruction. En réalité, la fixation est seulement l'apparence externe d'un problème singulièrement plus important qui touche à toutes les propriétés du discours que nous avons dénombrées plus haut. D'abord l'écriture rend le texte autonome à l'égard de l'intention de l'auteur. Ce que le texte signifie ne coïncide plus avec ce que l'auteur a voulu dire. Signification verbale, c'est-à-dire textuelle, et signification mentale, c'est-à-dire psychologique, ont désormais des destins différents.

Cette première modalité d'autonomie nous encourage à reconnaître à la *Verfremdung* (distanciation aliénante) une signification positive qui ne se réduise pas à la nuance de déchéance que Gadamer tend à lui donner. Dans cette autonomie du texte est, en revanche, déjà contenue la possibilité que ce que Gadamer appelle la « chose » du texte soit soustraite à l'horizon intentionnel fini de son auteur; autrement dit, grâce à l'écriture, le « monde » du *texte* peut faire éclater le monde de l'*auteur*.

Mais ce qui est vrai des conditions psychologiques l'est aussi des conditions sociologiques de la production du texte; il est essentiel à une œuvre littéraire, à une œuvre d'art en général, qu'elle transcende ses propres conditions psychosociologiques de production et qu'elle s'ouvre ainsi à une suite illimitée de lectures, elles-mêmes situées dans des contextes socioculturels différents. Bref, le texte doit pouvoir, tant du point de vue sociologique que psychologique, se décontextualiser de manière à se laisser recontextualiser dans une nouvelle situation : ce que fait précisément l'acte de lire.

Cet affranchissement à l'égard de l'auteur a son parallèle du côté de celui qui reçoit le texte. A la différence de la situation dialogale, où le vis-à-vis est déterminé par la situation même de discours, le discours écrit se suscite un public qui s'étend vir-

tuellement à quiconque sait lire. L'écriture trouve ici son effet le plus considérable : l'affranchissement de la chose écrite à l'égard de la condition dialogale du discours; il en résulte que le rapport entre écrire et lire n'est plus un cas particulier du rapport entre parler et écouter.

Cette autonomie du texte a une première conséquence herméneutique importante : la distanciation n'est pas le produit de la méthodologie et, à ce titre, quelque chose de surajouté et de parasitaire; elle est constitutive du phénomène du texte comme écriture; du même coup, elle est aussi la condition de l'interprétation; la *Verfremdung* n'est pas seulement ce que la compréhension doit vaincre, elle est aussi ce qui la conditionne. Nous sommes ainsi préparés à découvrir entre *objectivation* et *interprétation* un rapport beaucoup moins dichotomique et, par conséquent, beaucoup plus complémentaire que celui qui avait été institué par la tradition romantique. Le passage de la parole à l'écriture affecte le discours de plusieurs autres manières, en particulier le fonctionnement de la référence est profondément altéré lorsqu'il n'est plus possible de montrer la chose dont on parle comme appartenant à la situation commune aux interlocuteurs du dialogue; mais nous réservons une analyse distincte à ce phénomène sous le titre de « monde du texte ».

IV LE MONDE DU TEXTE

Le trait que nous avons placé sous le titre de « monde du texte » va nous conduire plus loin encore des positions de l'herméneutique romantique, qui sont encore celles de Dilthey, mais aussi aux antipodes du structuralisme, que je récusé ici comme le simple contraire du romantisme.

On se rappelle que l'herméneutique romantique mettait l'accent sur l'expression de la génialité; s'égaliser à cette génialité, s'en rendre contemporain, telle était la tâche de l'herméneutique; Dilthey, proche encore en ce sens de l'herméneutique romantique, fondait son concept d'interprétation sur celui de « compréhension », c'est-à-dire sur la saisie d'une vie étrangère s'exprimant à travers les objectivations de l'écriture. De là le caractère psy-

chologisant et historicisant de l'herméneutique romantique et diltheyenne. Cette voie ne nous est plus accessible, dès lors que nous prenons au sérieux la distanciation par l'écriture et l'objectivation par la structure de l'œuvre. Mais est-ce à dire que, renonçant à saisir l'âme d'un auteur, nous nous bornions à reconstruire la structure d'une œuvre?

La réponse à cette question nous éloigne autant du structuralisme que du romantisme; la tâche herméneutique principale échappe à l'alternative de la génialité ou de la structure; je la relie à la notion de « monde du texte ».

Cette notion prolonge ce que nous avons appelé plus haut la référence ou dénotation du discours : en toute proposition on peut distinguer, avec Frege, son *sens* et sa *référence*¹. Son sens, c'est l'objet idéal qu'elle vise; ce sens est purement immanent au discours. Sa référence, c'est sa valeur de vérité, sa prétention à atteindre la réalité. Par ce caractère, le discours s'oppose à la langue qui n'a pas de rapport avec la réalité, les mots renvoyant à d'autres mots dans la ronde sans fin du dictionnaire; seul, disions-nous, le discours vise les choses, s'applique à la réalité, exprime le monde.

La question nouvelle qui se pose est celle-ci : que devient la référence lorsque le discours devient texte? C'est ici que l'écriture d'abord, mais surtout la structure de l'œuvre altèrent la référence au point de la rendre entièrement problématique. Dans le discours oral, le problème se résout finalement dans la fonction ostensive du discours; autrement dit, la référence se résout dans le pouvoir de montrer une réalité commune aux interlocuteurs; ou, si on ne peut montrer la chose dont on parle, du moins peut-on la situer par rapport à l'unique réseau spatio-temporel auquel appartiennent aussi les interlocuteurs; c'est finalement le « ici » et le « maintenant », déterminés par la situation du discours, qui fournissent la référence ultime à tout discours; avec l'écriture, les choses commencent déjà à changer; il n'y a plus, en effet, de situation commune à l'écrivain et au lecteur; du même coup, les conditions concrètes de l'acte de montrer n'existent plus. C'est sans doute cette abolition du caractère monstrosité ou ostensif de la référence qui rend possible le phénomène que nous appelons

1. G. Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, trad. fr. de C. Imbert, Paris, Éd. du Seuil, 1971, cf. notamment p. 102sq. [A la suite de É. Benveniste, P. Ricœur traduit ici *Bedeutung* par *référence*, alors que C. Imbert a choisi *dénotation*, cf. introduction, p. 15 - NdE.]

« littérature », où toute référence à la réalité donnée peut être abolie. Mais c'est essentiellement avec l'apparition de certains genres littéraires, généralement liés à l'écriture, mais non pas nécessairement tributaires de l'écriture, que cette abolition de la référence au monde donné est conduite jusqu'à ses conditions les plus extrêmes. C'est, semble-t-il, le rôle de la plus grande partie de notre littérature de détruire le monde. Cela est vrai de la littérature de fiction – conte, nouvelle, roman, théâtre –, mais aussi de toute la littérature qu'on peut dire poétique, où le langage semble glorifié pour lui-même aux dépens de la fonction référentielle du discours ordinaire.

Et pourtant, il n'est pas de discours tellement fictif qu'il ne rejoigne la réalité, mais à un autre niveau, plus fondamental que celui qu'atteint le discours descriptif, constatif, didactique, que nous appelons langage ordinaire. Ma thèse est ici que l'abolition d'une référence de premier rang, abolition opérée par la fiction et par la poésie, est la condition de possibilité pour que soit libérée une référence de second rang, qui atteint le monde non plus seulement au niveau des objets manipulables, mais au niveau que Husserl désignait par l'expression de *Lebenswelt* et Heidegger par celle d'*être-au-monde*.

C'est cette dimension référentielle absolument originale de l'œuvre de fiction et de poésie qui, à mon sens, pose le problème herméneutique le plus fondamental. Si nous ne pouvons plus définir l'herméneutique par la recherche d'un autrui et de ses intentions psychologiques qui se dissimulent *derrière* le texte, et si nous ne voulons pas réduire l'interprétation au démontage des structures, qu'est-ce qui reste à interpréter? Je répondrai : interpréter, c'est expliciter la sorte d'être-au-monde déployé *devant* le texte.

Nous rejoignons ici une suggestion de Heidegger concernant la notion de *Verstehen*. On se rappelle que, dans *Sein und Zeit*¹, la théorie de la « compréhension » n'est plus liée à la compréhension d'autrui, mais devient une structure de l'être-au-monde; plus précisément, c'est une structure dont l'examen vient après celui de la *Befindlichkeit*; le moment du « comprendre » répond dialectiquement à l'être en situation, comme étant la projection des possibles les plus propres au cœur même des situations où nous nous trouvons. Je retiens de cette analyse l'idée de « pro-

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit.

jection des possibles les plus propres » pour l'appliquer à la théorie du texte. Ce qui est en effet à interpréter dans un texte, c'est une *proposition de monde*, d'un monde tel que je puisse l'habiter pour y projeter un de mes possibles les plus propres. C'est ce que j'appelle le monde du texte, le monde propre à *ce* texte unique.

Le monde du texte dont nous parlons n'est donc pas celui du langage quotidien; en ce sens, il constitue une nouvelle sorte de distanciation qu'on pourrait dire du réel avec lui-même. C'est la distanciation que la fiction introduit dans notre appréhension de la réalité. Nous l'avons dit, un récit, un conte, un poème ne sont pas sans référent. Mais ce référent est en rupture avec celui du langage quotidien; par la fiction, par la poésie, de nouvelles possibilités d'être-au-monde sont ouvertes dans la réalité quotidienne; fiction et poésie visent l'être, non plus sous la modalité de l'être-donné, mais sous la modalité du pouvoir-être. Par là même, la réalité quotidienne est métamorphosée à la faveur de ce qu'on pourrait appeler les variations imaginatives que la littérature opère sur le réel.

J'ai montré ailleurs, sur l'exemple du langage métaphorique¹, que la fiction est le chemin privilégié de la redescription de la réalité et que le langage poétique est celui qui, par excellence, opère ce qu'Aristote, réfléchissant sur la tragédie, appelait la *mimèsis* de la réalité; la tragédie, en effet, n'imité la réalité que parce qu'elle la recrée par le moyen d'un *muthos*, d'une « fable », qui en atteint l'essence la plus profonde.

Telle est la troisième sorte de *distanciation* que l'expérience herméneutique doit incorporer.

V SE COMPRENDRE DEVANT L'ŒUVRE

Je voudrais considérer une quatrième et dernière dimension de la notion de texte, en montrant que le texte est la médiation par laquelle nous nous comprenons nous-même. Ce quatrième thème marque l'entrée en scène de la subjectivité du lecteur. Il

1. « La métaphore et le problème central de l'herméneutique », *Revue philosophique de Louvain*, 1972, n° 70, p. 93-112; voir aussi *La Métaphore vive*, Paris, Ed. du Seuil, 1975.

prolonge ce caractère fondamental de tout discours d'être adressé à quelqu'un. Mais, à la différence du dialogue, ce vis-à-vis n'est pas donné dans la situation de discours; il est, si je puis dire, créé, instauré, institué par l'œuvre elle-même. Une œuvre se fraye ses lecteurs et ainsi se crée son propre vis-à-vis subjectif.

On dira que ce problème est bien connu de l'herméneutique la plus traditionnelle : c'est le problème de l'appropriation (*Aneignung*) ou de l'application (*Anwendung*) du texte à la situation présente du lecteur. C'est bien ainsi que je le comprends aussi; mais je voudrais souligner combien ce thème est transformé lorsqu'on l'introduit *après* les précédents.

D'abord, l'appropriation est dialectiquement liée à la distanciation caractéristique de l'écriture. Celle-ci n'est pas abolie par l'appropriation; elle en est au contraire la contrepartie. Grâce à la distanciation par l'écriture, l'appropriation n'a plus aucun des caractères de l'affinité affective avec l'intention d'un auteur. L'appropriation est tout le contraire de la contemporanéité et de la congénialité; elle est compréhension par la distance, compréhension à distance.

Ensuite, l'appropriation est dialectiquement liée à l'objectivation caractéristique de l'œuvre; elle passe par toutes les objectivations structurales du texte; dans la mesure même où elle ne répond pas à l'auteur, elle répond au sens; c'est peut-être à ce niveau que la médiation opérée par le texte se laisse le mieux comprendre. Contrairement à la tradition du *Cogito* et à la prétention du sujet de se connaître lui-même par intuition immédiate, il faut dire que nous ne nous comprenons que par le grand détour des signes d'humanité déposés dans les œuvres de culture. Que saurions-nous de l'amour et de la haine, des sentiments éthiques et, en général, de tout ce que nous appelons le *soi*, si cela n'avait été porté au langage et articulé par la littérature? Ce qui paraît ainsi le plus contraire à la subjectivité, et que l'analyse structurale fait apparaître comme la texture même du texte, est le *medium* même dans lequel seul nous pouvons nous comprendre.

Mais surtout l'appropriation a pour vis-à-vis ce que Gadamer appelle « *la chose du texte* » et que j'appelle ici « *le monde de l'œuvre* ». Ce que finalement je m'approprie, c'est une proposition du monde; celle-ci n'est pas *derrière* le texte, comme le serait une intention cachée, mais *devant* lui, comme ce que l'œuvre déploie, découvre, révèle. Dès lors, comprendre, c'est *se*

comprendre devant le texte. Non point imposer au texte sa propre capacité finie de comprendre, mais s'exposer au texte et recevoir de lui un *soi* plus vaste, qui serait la proposition d'existence répondant de la manière la plus appropriée à la proposition de monde. La compréhension est alors tout le contraire d'une constitution dont le sujet aurait la clé. Il serait à cet égard plus juste de dire que le *soi* est constitué par la « chose » du texte.

Il faut sans doute aller plus loin encore : de la même manière que le monde du texte n'est réel que dans la mesure où il est fictif, il faut dire que la subjectivité du lecteur n'advient à elle-même que dans la mesure où elle est mise en suspens, irréalisée, potentialisée, au même titre que le monde lui-même que le texte déploie. Autrement dit, si la fiction est une dimension fondamentale de la référence du texte, elle n'est pas moins une dimension fondamentale de la subjectivité du lecteur. Lecteur, je ne me trouve qu'en me perdant. La lecture m'introduit dans les variations imaginatives de l'*ego*. La métamorphose du monde, selon le jeu, est aussi la métamorphose ludique de l'*ego*.

Si cela est vrai, le concept d'« appropriation » exige lui-même une critique interne, dans la mesure où sa pointe reste dirigée contre la *Verfremdung*; en effet, la métamorphose de l'*ego* dont on vient de parler implique un moment de distanciation jusque dans le rapport de soi à soi; la compréhension est alors autant désappropriation qu'appropriation. Une critique des illusions du sujet, à la façon marxiste et freudienne, peut alors et doit même être incorporée à la compréhension de soi.

La conséquence pour l'herméneutique est importante : on ne peut plus opposer herméneutique et critique des idéologies; la critique des idéologies est le détour nécessaire que doit prendre la compréhension de soi, si celle-ci doit se laisser former par la chose du texte et non par les préjugés du lecteur.

Ainsi faut-il reporter au cœur même de la compréhension de soi la dialectique de l'objectivation et de la compréhension que nous avons aperçue d'abord au niveau du texte, de ses structures, de son sens et de sa référence. A tous les niveaux de l'analyse, la distanciation est la condition de la compréhension.

Herméneutique philosophique et herméneutique biblique

La présente étude vise à explorer la contribution de l'herméneutique philosophique à l'exégèse biblique.

En posant le problème en ces termes, nous paraissions admettre que l'herméneutique biblique est seulement une des *applications* possibles de l'herméneutique philosophique à une catégorie de textes. Ce n'est pourtant que la moitié de mon hypothèse de travail. Il me semble plutôt qu'il existe entre les deux herméneutiques une relation complexe d'inclusion mutuelle. Certes, le premier mouvement va du pôle philosophique au pôle biblique. Ce sont les mêmes catégories d'œuvre, d'écriture, de monde du texte, de distanciation et d'appropriation qui règlent l'interprétation ici et là. En ce sens, l'herméneutique biblique est une herméneutique *régionale* par rapport à l'herméneutique philosophique, constituée en herméneutique *générale*. Il peut donc sembler que nous accréditions la subordination de l'herméneutique biblique à l'herméneutique philosophique en la traitant comme une herméneutique appliquée.

Mais c'est précisément en traitant l'herméneutique théologique comme une herméneutique appliquée à une espèce de textes – les textes bibliques – que l'on fait apparaître un rapport inverse entre les deux herméneutiques. 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*. C'est ce jeu de rapports inverses que je me propose maintenant de déchiffrer, en reprenant l'ordre des catégories de l'herméneutique centrée sur la notion de texte; rien ne fera mieux paraître le caractère « excentrique » de la théologie que l'effort même pour lui « appliquer » les catégories générales de l'herméneutique.

I LES « FORMES » DU DISCOURS BIBLIQUE

L'herméneutique centrée sur le texte trouve une première « application » dans l'usage des catégories *structurales* en exégèse biblique. Mais, en même temps que cette exégèse se donne comme une simple « application » au domaine biblique d'une analyse valable en principe pour tout texte, elle développe des traits qui annoncent le renversement du rapport entre les deux herméneutiques qui s'affirmera lorsque l'on passera des « structures » du texte au « monde du texte ».

Ici encore, on se bornera à esquisser le cadre de problèmes considérables en eux-mêmes et à le dessiner selon la compétence de la philosophie du discours.

Le point fondamental sur lequel je voudrais concentrer mon attention est celui-ci : la « confession de foi » qui s'exprime dans les documents bibliques est inséparable des *formes* de discours, j'entends la structure narrative, par exemple, du Pentateuque et des Évangiles, la structure oraculaire des prophéties, la parabole, l'hymne, etc. Non seulement chaque forme de discours suscite un style de confession de foi, mais la confrontation de ces formes de discours suscite, dans la confession de foi elle-même, des tensions, des contrastes qui sont théologiquement significatifs : l'opposition entre narration et prophétie, si fondamentale pour l'intelligence de l'Ancien Testament, n'est peut-être que l'une des paires de structures dont l'opposition contribue à engendrer la figure globale du sens ; on évoquera plus loin d'autres paires contrastantes au niveau même des « genres » littéraires. Peut-être faudrait-il aller jusqu'à considérer la clôture du canon comme un acte structural fondamental qui délimite l'espace de jeu des formes de discours et détermine la configuration finie à l'intérieur de laquelle chaque forme et chaque paire de formes déploie sa fonction signifiante.

Il y aurait donc trois problèmes à considérer sous le chef des formes du discours biblique : l'affinité entre une forme de discours et une certaine modalité de confession de foi, le rapport entre tel couple de structures (par exemple la narration et la prophétie)

et la tension correspondante dans le message théologique, enfin le rapport entre la configuration d'ensemble du *corpus* littéraire et ce qu'on pourrait appeler, corrélativement, l'espace d'interprétation ouvert par toutes les formes de discours prises ensemble.

Je dois dire ici que je dois surtout à Gerhard von Rad la compréhension de ce rapport entre forme de discours et contenu théologique ; j'ai trouvé une confirmation de sa méthode de corrélation dans les travaux similaires appliqués au Nouveau Testament, en particulier ceux de A.N. Wilder, *Early Christian Rhetoric. The Language of the Gospel*¹, et de W.A. Beardslee, *Literary Criticism of the New Testament*².

L'exemple de la narration est peut-être le plus frappant, puisque c'est aussi dans le domaine des formes et des structures narratives que l'analyse structurale a obtenu ses plus brillants succès. Cet exemple, systématiquement développé, ne permet plus de construire des théologies de l'Ancien ou du Nouveau Testament qui tiendraient la catégorie narrative pour un procédé rhétorique étranger au contenu qu'il véhicule ; il apparaît au contraire que quelque chose de spécifique, d'unique, est dit sur Jahvé et sur ses relations avec Israël, son peuple, parce que cela est dit sous la forme d'une narration, d'un récit, qui raconte les événements de délivrance du passé. Le concept même de *théologie des traditions*, qui donne son titre au premier volume de la *Théologie de l'Ancien Testament* de von Rad³, exprime l'indissoluble solidarité de la confession de foi et du récit. Rien n'est dit sur Dieu, sur l'homme, sur leurs relations, qui d'abord ne passe par l'acte de rassembler des légendes, des sagas isolées, et de les réarranger dans des séquences significatives, de manière à constituer un unique Récit, centré sur un événement-noyau, qui a à la fois une portée historique et une dimension kérygmatique. On sait comment Gerhard von Rad organise le grand récit à partir du *Credo* primitif qu'il lit en *Deutéronome* 26. Cette manière de lier la dimension narrative et la dimension kérygmatique est pour nous de la plus grande importance.

D'un côté, en effet, la prise en considération de la structure narrative permet d'étendre au domaine de l'exégèse les méthodes

1. Londres, 1964.

2. Philadelphie, 1970.

3. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, Munich, Kaiser, 1957 ; trad. fr., *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Genève, Labor et Fides, 1963.

structurales; une comparaison entre von Rad et les structuralistes formés à l'école du formalisme russe (sémiologie postsaussurienne) serait à cet égard très intéressante.

D'un autre côté, le rapport entre les deux herméneutiques commence de se renverser dès lors que l'on considère l'autre face de la narration, à savoir la confession de foi. Mais cette autre dimension reste inséparable de la structure du récit; n'importe quelle théologie ne pouvait être liée à la forme narrative; mais seulement une théologie qui annonce Jahvé comme le grand Actant d'une histoire de délivrance. C'est là sans doute que réside le plus grand contraste entre le Dieu d'Israël et celui de la philosophie grecque; la théologie des traditions ne connaît rien des concepts de cause, de fondement, d'essence; elle parle de Dieu en accord avec le drame historique instauré par les actes de délivrance que le récit rapporte. Cette manière de parler de Dieu n'est pas moins significative que celle des Grecs; c'est une théologie homogène à la structure narrative elle-même, une théologie en forme de *Heilsgeschichte*.

J'ai voulu développer quelque peu un seul exemple, celui de la structure narrative et des significations théologiques qui lui correspondent. Le même travail devrait être fait avec les autres formes littéraires, afin de faire apparaître, dans le discours théologique lui-même, les tensions correspondant à l'affrontement des structures. La tension entre narration et prophétie est à cet égard exemplaire; l'opposition de deux formes littéraires – celle de la chronique et celle de l'oracle – se prolonge jusque dans la perception du temps que l'une consolide et que l'autre disloque et jusque dans le sens du divin qui, tour à tour, présente la fiabilité des événements fondateurs de l'histoire du peuple, et déploie la menace de l'événement mortel. Avec la prophétie, la dimension créatrice ne peut plus être atteinte qu'au-delà d'un abîme de ténèbres; le Dieu de l'Exode doit devenir le Dieu de l'Exil, s'il doit demeurer le Dieu du futur et non pas seulement le Dieu de la mémoire.

Je n'en dirai pas plus dans le cadre limité de cet essai. Il faudrait en effet explorer d'autres formes de discours et peut-être aussi d'autres contrastes significatifs, par exemple celui de la législation et de la sagesse, ou encore celui de l'hymne et du proverbe. A travers tous ces discours, Dieu apparaît à chaque fois différemment : tantôt comme le Héros de la Geste de salut, celui de la Colère et de la Compassion, Celui auquel on s'adresse

dans une relation du type Je-Tu, Celui qu'on rencontre seulement dans un ordre cosmique qui m'ignore.

Peut-être une enquête exhaustive, si elle était possible, révélerait-elle que toutes les formes de discours constituent ensemble un système circulaire et que le contenu théologique de chacune d'entre elles reçoit sa signification de la constellation totale des formes de discours. Le langage religieux apparaîtrait alors comme un langage polyphonique soutenu par la circularité des formes. Mais peut-être cette hypothèse est-elle invérifiable et confère-t-elle à la clôture du canon une sorte de nécessité qui ne convient pas à ce qui doit peut-être rester un accident de l'histoire du texte. Du moins cette hypothèse est-elle cohérente avec le thème central de la présente analyse, à savoir que l'œuvre finie que nous appelons la Bible est un espace limité pour l'interprétation, dans lequel les significations théologiques sont corrélatives des *formes de discours*. Dès lors, il n'est pas possible d'interpréter les *significations* sans faire le long détour d'une explication structurale des *formes*.

II LA PAROLE ET L'ÉCRITURE

La seconde « application » de l'herméneutique générale à l'exégèse concerne le couple de la parole et de l'écriture. Plus précisément, l'herméneutique biblique reçoit de l'herméneutique philosophique un important avertissement : celui de ne pas construire trop vite une théologie de la Parole qui n'inclue pas, initialement et dans le principe même, le passage de la parole à l'écriture. Cet avertissement ne manque pas d'à-propos, tant la théologie est portée à élever la Parole au-dessus de l'Écriture. Elle ne le fait pas sans de fortes raisons : une parole ne précède-t-elle pas toute écriture? Parole du conteur de *sagas*, parole du prophète, parole du rabbi, parole du prédicateur? Jésus n'a-t-il pas été, comme Socrate, un prédicateur et non un écrivain? Le christianisme primitif n'a-t-il pas vu en Lui la parole faite chair? Et ses témoins n'ont-ils pas annoncé l'Évangile comme la parole de Dieu? C'est ainsi que la théologie chrétienne s'appelle volontiers « théologie de la parole », unissant sous ce vocable l'origine de sa foi, l'objet de sa foi, l'expression de sa foi, tous ces aspects

de la parole devenant un unique « événement de parole » (*Wort-Geschehen*).

Et pourtant, on manquerait ce qui constitue la situation herméneutique première de la prédication chrétienne, si on ne posait pas le rapport parole - écriture à l'origine même de tout problème d'interprétation. A tous ces stades, la parole entretient un rapport à l'écriture; d'abord elle se rapporte à une écriture antérieure qu'elle interprète; Jésus lui-même interprète la *Torah*; saint Paul et l'auteur de l'épître aux Hébreux interprètent l'événement christique à la lumière des prophéties et des institutions de l'ancienne alliance; de manière générale, une herméneutique de l'Ancien Testament, en tant qu'écriture donnée, est impliquée par la proclamation que Jésus est Christ; tous les « titres » que les exégètes appellent titres christologiques procèdent d'une réinterprétation des figures reçues de la culture hébraïque écrite et de la culture hellénistique : Roi, Messie, Grand Prêtre, Serviteur souffrant, Logos. Il semble donc qu'une écriture doive précéder la parole, si la parole ne doit pas rester un *cri*; la nouveauté même de l'événement demande à être transmise par le moyen d'une interprétation de significations préalables – déjà inscrites – et disponibles dans la communauté de culture. En ce sens, le christianisme est, dès le début, une exégèse (qu'on se rappelle le rôle des « figures » et des « types » chez Paul). Mais ce n'est pas tout : la nouvelle prédication, à son tour, n'est pas seulement reliée à une écriture antérieure qu'elle interprète. Elle devient à son tour une nouvelle écriture : les lettres écrites aux Romains deviennent des lettres pour toute la chrétienté; Marc, suivi de Matthieu et de Luc, puis de Jean, écrit un évangile; de nouveaux documents s'ajoutent; et, un jour, l'Eglise clôt le canon, constituant en écriture achevée et fermée le *corpus* des témoignages; désormais, toute prédication qui prendra les écritures pour guide de sa parole sera appelée chrétienne; elle n'aura pas pour vis-à-vis une écriture – la Bible hébraïque –, mais *deux* écritures, l'Ancien et le Nouveau Testament.

Ainsi était créée une situation herméneutique qui n'a pas été immédiatement reconnue comme telle. Mais, si la formulation du problème est moderne, le problème lui-même était sous-jacent à l'existence chrétienne elle-même. Dès le début la prédication reposait sur les témoignages interprétés par la communauté primitive. Témoignage et interprétation du témoignage contiennent déjà l'élément de *distanciation* qui rend possible l'écriture. Si

l'on ajoute que dès le début une certaine variation dans le témoignage fait partie *du* témoignage de l'Eglise, il paraît bien qu'à cette situation herméneutique tout à fait primitive appartienne aussi une certaine liberté herméneutique qu'atteste avec éclat la différence insurmontable entre les quatre évangiles.

Il ressort de cette réflexion sur la situation herméneutique du christianisme que le rapport parole - écriture est constitutif de ce que nous appelons proclamation, kérygme, prédication. Ce qui paraît premier, c'est la chaîne parole - écriture - parole, ou bien écriture - parole - écriture, dans laquelle tantôt la parole médiatise deux écritures, comme fait la parole de Jésus entre les deux Testaments, tantôt l'écriture médiatise deux paroles, comme fait l'évangile entre la prédication de l'Eglise primitive et toute prédication contemporaine. Cette chaîne est la condition de possibilité d'une tradition, au sens fondamental de transmission d'un message; avant d'être ajoutée à l'écriture comme une source supplémentaire, la tradition est la dimension historique du procès qui enchaîne l'une à l'autre la parole et l'écriture – l'écriture et la parole. Ce que l'écriture apporte, c'est la *distanciation* qui détache le message de son locuteur, de sa situation initiale et de son destinataire primitif. Grâce à l'écriture, la parole s'étend jusqu'à nous et nous atteint par son « sens » et par la « chose » dont il s'agit en elle, et non plus par la « voix » de son proclamateur.

On demandera ce qui fait la spécificité de la parole et de l'écriture bibliques parmi les autres paroles et les autres écritures. Nous répondrons : rien encore qui tienne à la relation de la parole et de l'écriture en tant que telles. C'est dans la « chose » du texte que doit consister son originalité.

III L'ÊTRE NOUVEAU ET LA CHOSE DU TEXTE

Prenant toujours pour guide les catégories de l'herméneutique générale, j'aborde maintenant la catégorie que j'ai appelée la « chose du texte » ou le « monde du texte ». Je puis dire que c'est la catégorie centrale, aussi bien pour l'herméneutique philosophique que pour l'herméneutique biblique. Toutes les autres

catégories s'articulent sur elle : l'objectivation par la structure, la distanciation par l'écriture sont seulement les conditions préalables pour que le texte dise quelque chose qui soit la « chose » du texte; quant à la quatrième catégorie – la compréhension de soi –, nous avons dit comment elle s'appuie sur le monde du texte pour venir au langage. La « chose » du texte, voilà l'objet de l'herméneutique. Or la chose du texte, c'est le monde qu'il déploie devant lui. Et ce monde, ajoutons-nous en pensant surtout à la « littérature » poétique et de fiction, prend *distance* à l'égard de la réalité quotidienne vers laquelle pointe le discours ordinaire.

C'est en appliquant à l'exégèse biblique ces considérations qu'on fait aussi apparaître sa véritable finalité. Bien plus, c'est en les appliquant à la Bible, comme à une catégorie de textes parmi d'autres, qu'on rend possible le renversement qui fait de l'herméneutique générale l'*organon* de l'herméneutique biblique.

Suivons donc la voie de la simple « application » du thème général au texte dont nous venons de souligner la structure interne.

Cette « application », loin de soumettre l'herméneutique biblique à une loi étrangère, la rend à elle-même et la délivre de plusieurs illusions. D'abord, elle délivre de la tentation d'introduire prématurément des catégories existentielles ou existentielles de compréhension, comme pour contrebalancer des éventuels excès de l'analyse structurale. Notre herméneutique générale nous invite à dire que, l'étape nécessaire entre l'explication structurale et la compréhension de soi, c'est le déploiement du monde du texte; c'est lui qui finalement forme et transforme selon son intention l'être-soi du lecteur. L'implication théologique est considérable : la première tâche de l'herméneutique n'est pas de susciter une décision chez le lecteur, mais d'abord de laisser se déployer le monde d'être qui est la « chose » du texte biblique. Ainsi est placée au-dessus des sentiments, des dispositions, de la croyance ou de la non-croyance, la proposition du monde qui, dans le langage de la Bible, s'appelle monde nouveau, nouvelle alliance, royaume de Dieu, nouvelle naissance. Ce sont là des réalités déployées devant le texte, pour nous certes, mais à partir du texte. C'est là ce qu'on peut appeler l'« objectivité » de l'être nouveau projeté par le texte.

Deuxième implication : mettre au-dessus de tout la « chose » du texte, c'est cesser de poser le problème de l'inspiration des Écritures dans les termes psychologisant d'une insufflation de

sens à un auteur qui se projette dans le texte, lui et ses représentations; si la Bible peut être dite révélée, cela doit être dit de la « chose » qu'elle dit; de l'être nouveau qu'elle déploie. J'oserais dire alors que la Bible est révélée dans la mesure où l'être nouveau dont il s'agit est lui-même *révélant* à l'égard du monde, de la réalité tout entière, y compris mon existence et mon histoire. Autrement dit, la révélation, si l'expression doit avoir un sens, est un trait du *monde* biblique.

Or ce monde n'est pas porté immédiatement par des intentions psychologiques, mais médiatement par les structures de l'œuvre; tout ce que nous avons dit plus haut des rapports entre, par exemple, la forme de la narration et la signification de Jahvé comme le grand actant de la geste, ou sur les rapports de la forme de la prophétie avec la signification du Seigneur comme menace et comme promesse au-delà de la destruction, constitue la seule introduction possible à ce que nous appelons maintenant le monde biblique. Le pouvoir de révélation le plus puissant naît du contraste et de la convergence de toutes les formes du discours prises ensemble.

Troisième application théologique de la catégorie de monde du texte : parce qu'il s'agit d'un monde, au sens d'un horizon global, d'une totalité de significations, il n'y a aucun privilège de principe pour une instruction qui s'adresserait à la personne individuelle, et en général pas de privilège pour les aspects personalistes, de la forme Je-Tu, dans la relation de l'homme à Dieu. Le monde biblique a des aspects cosmiques – c'est une création –, communautaires – il s'agit d'un peuple –, historico-culturels – il s'agit d'Israël, du royaume de Dieu –, et personnels. L'homme est atteint selon ses multiples dimensions qui sont cosmologiques, historico-mondiales, autant qu'anthropologiques, éthiques et personalistes.

Quatrième application théologique de la catégorie de monde du texte : nous avons dit que le monde du texte « littéraire » est un monde projeté et qui se distancie poétiquement de la réalité quotidienne; n'est-ce pas vrai par excellence de l'être nouveau projeté et proposé par la Bible? Cet être nouveau ne se ferait-il pas un chemin à travers le monde de l'expérience ordinaire et en dépit de la fermeture de cette expérience? La puissance de projection de ce monde n'est-elle pas une puissance de rupture et d'ouverture? Et, s'il en est ainsi, ne faut-il pas accorder à cette projection de monde la dimension *poétique*,

au sens fort du mot, que nous avons reconnue à la chose du texte?

Allant jusqu'au bout, et tirant les conclusions les plus ultimes, ne faut-il pas dire que, ce qui est ainsi ouvert dans la réalité quotidienne, c'est une autre réalité, la réalité du *possible*? Souvenons-nous d'une des plus précieuses remarques de Heidegger sur le *Verstehen*; pour Heidegger, le *comprendre* est polairement opposé au *se trouver situé*, dans la mesure même où le *comprendre* s'adresse à nos possibles les plus propres et les déchiffre dans une situation qui, elle, ne peut pas être projetée, parce que nous y sommes déjà jetés. En langage théologique, cela veut dire : « le royaume de Dieu vient », c'est-à-dire qu'il fait appel à nos possibles les plus propres à partir du sens même de ce royaume qui ne vient pas de nous. Mais alors cette remarque a des implications qu'il faudra dire plus loin quand nous reprendrons le concept de *foi* à la lumière de notre quatrième catégorie herméneutique, celle du « se comprendre devant le texte ».

La voie que je viens de suivre était donc celle de l'« application » d'une catégorie herméneutique générale à l'herméneutique biblique traitée comme herméneutique régionale. Ma thèse est que cette voie est la seule au bout de laquelle peut être en même temps reconnue la spécificité de la « chose » biblique. En cela Ebeling a raison : c'est en allant jusqu'au bout d'une écoute de ce livre, comme d'un livre parmi les autres, qu'on peut le rencontrer comme parole de Dieu. Mais, encore une fois, cette reconnaissance ne fait pas appel à un concept psychologique d'inspiration, comme si les auteurs répétaient une parole qui leur aurait été murmurée à l'oreille. Cette reconnaissance s'adresse à la qualité de l'être nouveau, tel qu'il s'annonce lui-même.

Un des traits qui font la spécificité du discours biblique est, comme on sait, la place centrale qu'y tient le référent « Dieu ». Il n'est pas question de nier, mais de comprendre, cette place et ce rôle. Il ressort de l'analyse antérieure que la signification de ce référent du discours biblique est impliquée, d'une manière spéciale qu'il reste à dire, dans les multiples significations solidaires des formes littéraires de la narration, de la prophétie, de l'hymne, de la sagesse, etc. Le « *God-Talk* » – pour reprendre l'expression de McQuarrie¹ – procède de la concurrence et de

la convergence de ces discours partiels. Le référent « Dieu » est à la fois le coordinateur de ces discours divers, et le point de fuite, l'index d'incomplétude, de ces discours partiels.

En ce sens, le mot « Dieu » ne fonctionne pas comme un concept philosophique, serait-ce celui d'être, qu'il soit pris au sens médiéval ou même au sens heideggérien; même si on est tenté de dire – dans le métalangage théologique de tous ces langages préthéologiques – que « Dieu » est le nom religieux de l'être, le mot « Dieu » dit plus : il présuppose le contexte total constitué par l'espace entier de gravitation des récits, des prophéties, des législations, des hymnes, etc.; comprendre le mot « Dieu », c'est suivre la flèche de sens de ce mot. Par flèche de sens, j'entends son pouvoir double : de rassembler toutes les significations issues des discours partiels, et d'ouvrir un horizon qui échappe à la clôture du discours.

Je dirai la même chose du mot « Christ ». A la double fonction que je viens de dire du mot « Dieu », il ajoute le pouvoir d'incarner toutes les significations religieuses dans un symbole fondamental : le symbole d'un amour sacrificiel, d'un amour plus fort que la mort. C'est la fonction de la prédication de la Croix et de la Résurrection de donner au mot « Dieu » une *densité* que le mot « être » ne recèle pas. Dans sa signification est contenue la notion de *sa* relation à nous comme gracieux et de *notre* relation à lui comme « ultimement concernés » et pleinement « re-connaissants ».

Ce serait donc la tâche d'une herméneutique biblique de déployer toutes les implications de cette constitution et de cette articulation du *God-Talk*.

On voit maintenant en quel sens cette herméneutique biblique est à la fois un cas particulier de la sorte d'herméneutique générale décrite plus haut, et un cas unique. Un cas particulier, parce que l'être nouveau dont parle la Bible n'est pas à chercher ailleurs que dans le monde de ce texte qui est un texte parmi d'autres. Un cas unique, parce que tous les discours partiels sont référés à un Nom, qui est le point d'intersection et l'index d'incomplétude de tous nos discours sur Dieu, et parce que ce Nom est devenu solidaire de l'événement-sens prêché comme Résurrection. Mais l'herméneutique biblique ne peut prétendre dire une chose unique que si cette chose unique parle comme le monde du texte qui s'adresse à nous, comme la chose du texte. C'est le point essentiel sur lequel je voulais insister en plaçant

1. J. McQuarrie, *God-Talk. An Examination of the Language and Logic of Theology*, Londres, 1967.

l'herméneutique théologique sous la troisième catégorie de l'herméneutique générale, à savoir le monde de l'œuvre.

IV LA CONSTITUTION HERMÉNEUTIQUE DE LA FOI BIBLIQUE

J'arrive au terme de mon essai, en interrogeant les implications théologiques de la quatrième catégorie de notre herméneutique centrée sur le texte. C'est la catégorie existentielle par excellence, celle de l'*appropriation*.

Je voudrais souligner trois conséquences pour l'herméneutique biblique du rapport que nous avons posé entre le monde de l'œuvre et la compréhension que le lecteur prend de lui-même devant le texte.

D'abord ce que, dans le langage théologique, on appelle foi est constitué, au sens le plus fort du terme, par l'être nouveau qui est la « chose » du texte. En reconnaissant ainsi la constitution herméneutique de la foi biblique, nous résistons autant qu'il est possible à toute réduction psychologisante de la foi. Ce n'est pas à dire que la foi ne soit pas authentiquement un *acte* irréductible à tout traitement linguistique; en ce sens, elle est bien la limite de toute herméneutique, en même temps que l'origine non herméneutique de toute interprétation; le mouvement sans fin de l'interprétation commence et s'achève dans le risque d'une réponse qu'aucun commentaire n'engendre ni n'épuise. C'est pour rendre compte de ce caractère prélinguistique ou hyper-linguistique que l'on a pu appeler la foi le « souci ultime », pour dire la saisie de l'unique nécessaire à partir de quoi je m'oriente dans tous mes choix; on l'a aussi appelée « sentiment de dépendance absolue », pour souligner qu'elle répond à une initiative qui toujours me précède; on a pu encore l'appeler « confiance inconditionnelle », pour dire qu'elle est inséparable d'un mouvement d'espérance qui se fraye la voie en dépit des démentis de l'expérience et qui retourne les raisons de désespérer en raisons d'espérer, selon les lois paradoxales d'une logique de la surabondance. Par tous ces traits, la thématique de la foi échappe à une herméneutique et atteste que celle-ci n'est ni le premier, ni le dernier mot.

Mais ce que l'herméneutique rappelle, c'est ceci : la foi biblique

ne saurait être séparée du mouvement de l'interprétation qui l'élève au langage. Le « souci ultime » resterait *muet*, s'il ne recevait la puissance de la parole d'une interprétation sans cesse recommencée des signes et des symboles qui ont, si je puis dire, éduqué et formé ce souci au cœur des siècles. Le sentiment d'absolue dépendance resterait un sentiment infirme et inarticulé, s'il n'était la réponse à la proposition d'un être nouveau qui ouvre pour moi de nouvelles possibilités d'exister et d'agir. La confiance inconditionnée serait vide, si elle n'était appuyée à l'interprétation toujours renouvelée des événements-signes, rapportés par les Écritures, tels que l'*Exode* dans l'Ancien Testament, la *Résurrection* dans le Nouveau Testament. Ce sont ces événements de délivrance qui ouvrent et découvrent le possible le plus propre de ma propre liberté et ainsi deviennent pour moi parole de Dieu. Telle est la constitution proprement herméneutique de la foi elle-même. Telle est aussi la première conséquence théologique de l'indissociable corrélation que nous avons découverte entre le monde du texte et l'appropriation.

Une deuxième conséquence résulte de la sorte de distanciation que la réflexion herméneutique a fait apparaître au cœur de la compréhension de soi, lorsque cette compréhension est un « se comprendre devant le texte ». Dès que l'on soumet celle-ci à la *Selbstdarstellung* – à la « présentation par soi » – de la « chose » du texte, une *critique* des illusions du sujet paraît incluse dans l'acte même de « se comprendre devant le texte ». Précisément parce que le sujet s'apporte lui-même dans le texte et parce que la « structure de compréhension », dont parle Heidegger, ne saurait être éliminée de la compréhension qui veut laisser parler le texte, pour cette raison même la critique de soi fait partie intégrante de la compréhension de soi devant le texte.

C'est ici que j'aperçois une articulation essentielle entre la critique de la religion à la façon de Marx, de Nietzsche et de Freud, et l'auto-compréhension de la foi. Cette critique de la religion s'est, bien entendu, constituée tout à fait en dehors de l'herméneutique, comme critique des idéologies, comme critique des arrière-mondes, comme critique des illusions. Mais, pour une compréhension herméneutique centrée sur le texte, cette critique peut à la fois rester la reconnaissance de l'adversaire du *dehors*, qu'on ne tente pas de récupérer et de baptiser de force, et devenir l'instrument d'une critique *interne*, qui appartient en propre au travail de distanciation que toute compréhension de soi devant

le texte requiert. J'ai moi-même commencé de faire ce travail dans mon livre sur Freud ¹, je l'ai poussé un peu plus loin dans *le Conflit des interprétations* ²; une « herméneutique du soupçon » fait aujourd'hui partie intégrante de toute appropriation du sens. Avec elle se poursuit la « dé-construction » des préjugés qui empêchent de laisser-être le monde du texte.

La troisième et dernière conséquence que j'aimerais tirer de l'herméneutique de l'appropriation concerne l'aspect positif de la distanciation à soi-même que je vois impliquée par toute compréhension de soi devant le texte; la dé-construction des illusions du sujet est seulement l'aspect négatif de ce qu'il faut bien appeler l'« imagination ».

Je me suis risqué à parler une première fois de la dimension *créatrice* de la distanciation, en me servant d'une expression empruntée à Husserl; j'ai parlé des « variations imaginatives » sur mon *ego*, pour dire cette ouverture de possibilités nouvelles qui est l'œuvre même en moi de la « chose » du texte; on peut recourir à une autre analogie que Gadamer lui-même aime développer, l'analogie du « jeu » ³; de même que le jeu libère, dans la vision de la réalité, des possibilités nouvelles tenues prisonnières par l'esprit de « sérieux », le jeu ouvre aussi dans la subjectivité des possibilités de *métamorphose* qu'une vision purement *morale* de la subjectivité ne permet pas de voir. Variations imaginatives, jeu, métamorphose – toutes ces expressions cherchent à cerner un phénomène fondamental, à savoir que c'est dans l'*imagination* que d'abord se forme en moi l'être nouveau. Je dis bien l'imagination et non la volonté. Car le pouvoir de se laisser saisir par de nouvelles possibilités précède le pouvoir de se décider et de choisir. L'imagination est cette dimension de la subjectivité qui répond au texte comme *Poème*. Quand la distanciation de l'imagination répond à la distanciation que la « chose » du texte creuse au cœur de la réalité, une poétique de l'existence répond à la poétique du discours.

Cette dernière conséquence d'une herméneutique qui met la « chose » du texte au-dessus de la compréhension de soi est peut-être la plus importante, si on considère la tendance la plus générale de l'herméneutique existentielle à accentuer le moment

de décision en face du texte; je dirai, pour ma part, dans la ligne d'une herméneutique à partir du texte et de la « chose » du texte, que c'est d'abord à mon imagination que le texte parle, en lui proposant les « figuratifs » de ma libération *.

* Parmi les récents essais de Paul Ricœur consacrés à l'herméneutique du langage religieux et à l'exégèse biblique, nous pouvons signaler les suivants, en attendant que l'ensemble de ces textes soit regroupé en volume :

- Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la Parole », in *Revue de théologie et de philosophie*, vol. XVIII (1968), n° 5-5, p. 333-348.
- *Les Incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage*, Paris, Institut d'études œcuméniques, 1969.
- Problèmes actuels de l'interprétation » (d'après Paul Ricœur; texte établi à partir d'un enregistrement intégral), in *Centre protestant d'études et de documentation*, Dossier « Nouvelles théologies », n° 148, mars 1970.
- Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique », in *Exégèse et Herméneutique*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Parole de Dieu », 1971.
- Sur l'exégèse de Genèse 1,1-2,4a », *ibid.*, p. 67-84, 85-96.
- Esquisse de conclusion », *ibid.*, p. 285-295.
- Manifestation et proclamation », in *Archivio di filosofia*, 1974, n° 44, p. 57-76.
- *Biblicae Hermeneutics: On Parables* (1. – The narrative form. 2. – The metaphorical Process. – Limit-experiences and limit-concepts) in *Semeia* Missoula, University of Montana (1975), n° 4, p. 27-148.
- Parole et symbole », in *Revue des sciences religieuses*, vol. IL (1975), n° 1-2, p. 142-161.
- La philosophie et la spécificité du langage religieux », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n° 5, 1975, p. 13-26.
- L'herméneutique de la sécularisation. Foi, idéologie, utopie », in *Archivio di filosofia*, vol. VII (1976), n° 2-3, p. 43-68.
- Herméneutique de l'idée de Révélation », in *la Révélation*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, p. 15-54.
- Nommer Dieu », in *Études théologiques et religieuses*, vol. LII (1977), n° 4, p. 489-508.
- Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la Passion », in *Recherches de science religieuse*, 1985, n° 73/1, p. 17-38 [NdE].

1. P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éd. du Seuil, 1965.

2. P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Éd. du Seuil, 1969.

3. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, op. cit.

II

DE L'HERMÉNEUTIQUE DES TEXTES À L'HERMÉNEUTIQUE DE L'ACTION

Qu'est-ce qu'un texte?

Cet essai sera consacré, pour l'essentiel, au débat entre deux attitudes fondamentales que l'on peut prendre en face d'un texte. Ces deux attitudes ont été résumées, à l'époque de Wilhelm Dilthey, à la fin du siècle dernier, par les deux mots « expliquer » et « interpréter ». Dilthey appelait explication le modèle d'intelligibilité emprunté aux sciences de la nature et étendu aux sciences historiques par les écoles positivistes et il faisait de l'interprétation une forme dérivée de la compréhension, dans laquelle il voyait l'attitude fondamentale des sciences de l'esprit, la seule qui puisse respecter la différence fondamentale entre ces sciences et les sciences de la nature. Je me propose ici d'examiner le destin de cette opposition à la lumière des conflits d'écoles contemporaines. La notion d'explication s'est, en effet, déplacée; elle n'est plus héritée des sciences de la nature, mais de modèles proprement linguistiques. Quant à la notion d'interprétation, elle a subi dans l'herméneutique moderne des transformations profondes qui l'éloignent de la notion psychologique de compréhension, au sens de Dilthey. C'est cette nouvelle position du problème, peut-être moins antinomique et plus féconde, que je voudrais explorer. Mais, avant d'entrer dans les concepts nouveaux de l'explication et de l'interprétation, je voudrais m'attarder à une question préliminaire qui commande en réalité toute la suite de notre investigation. Cette question, c'est celle-ci : qu'est-ce qu'un texte?

I QU'EST-CE QU'UN TEXTE?

Appelons texte tout discours fixé par l'écriture. Selon cette définition, la fixation par l'écriture est constitutive du texte lui-

même. Mais qu'est-ce qui est ainsi fixé par l'écriture? Nous avons dit : tout discours. Est-ce à dire que le discours a dû d'abord être prononcé physiquement ou mentalement? que toute écriture a d'abord été, au moins à titre potentiel, une parole? Bref, qu'en est-il du rapport du texte avec la parole?

On est d'abord bien tenté de dire que toute écriture s'ajoute à quelque parole antérieure. En effet, si on entend par parole, avec Ferdinand de Saussure, la réalisation de la langue dans un événement de discours, la production d'un discours singulier par un locuteur singulier, alors chaque texte est par rapport à la langue dans la même position d'effectuation que la parole. En outre, l'écriture est, en tant qu'institution, postérieure à la parole dont elle paraît destinée à fixer par un graphisme linéaire toutes les articulations qui ont déjà paru dans l'oralité; l'attention presque exclusive donnée aux écritures phonétiques semble confirmer que l'écriture n'ajoute rien au phénomène de la parole, sinon la fixation qui permet de la conserver; d'où la conviction que l'écriture est une parole fixée, que l'inscription, qu'elle soit graphisme ou enregistrement, est inscription de parole, inscription qui assure à la parole sa durée, à la faveur du caractère subsistant de la gravure.

L'antériorité psychologique et sociologique de la parole sur l'écriture n'est pas en question. On peut seulement se demander si l'apparition tardive de l'écriture n'a pas provoqué un changement radical dans notre rapport aux énoncés mêmes de notre discours. Revenons, en effet, à notre définition : le texte est un discours fixé par l'écriture. Ce qui est fixé par l'écriture, c'est donc un discours qu'on aurait pu dire, certes, mais précisément qu'on écrit parce qu'on ne le dit pas. La fixation par l'écriture survient à la place même de la parole, c'est-à-dire à la place où la parole aurait pu naître. On peut alors se demander si le texte n'est pas véritablement texte lorsqu'il ne se borne pas à transcrire une parole antérieure, mais lorsqu'il inscrit directement dans la lettre ce que veut dire le discours.

Ce qui pourrait donner du poids à cette idée d'un rapport direct entre le vouloir-dire de l'énoncé et l'écriture, c'est la fonction de la lecture par rapport à l'écriture. En effet, l'écriture appelle la lecture selon un rapport qui, tout à l'heure, nous permettra d'introduire le concept d'interprétation. Pour l'instant, disons que le lecteur tient la place de l'interlocuteur, comme symétriquement l'écriture tient la place de la locution et du

locuteur. En effet, le rapport écrire-lire n'est pas un cas particulier du rapport parler-répondre. Ce n'est pas un rapport d'interlocution; ce n'est pas un cas de dialogue. Il ne suffit pas de dire que la lecture est un dialogue avec l'auteur à travers son œuvre; il faut dire que le rapport du lecteur au livre est d'une tout autre nature; le dialogue est un échange de questions et de réponses; il n'y a pas d'échange de cette sorte entre l'écrivain et le lecteur; l'écrivain ne répond pas au lecteur; le livre sépare plutôt en deux versants l'acte d'écrire et l'acte de lire qui ne communiquent pas; le lecteur est absent à l'écriture; l'écrivain est absent à la lecture. Le texte produit ainsi une double occultation du lecteur et de l'écrivain; c'est de cette façon qu'il se substitue à la relation de dialogue qui noue immédiatement la voix de l'un à l'ouïe de l'autre.

Cette substitution de la lecture au lieu même où le dialogue n'a pas lieu est si manifeste que, lorsqu'il nous advient de rencontrer un auteur et de lui parler (par exemple de son livre), nous avons le sentiment d'un profond bouleversement de ce rapport si particulier que nous avons avec l'auteur dans et par son œuvre. J'aime dire quelquefois que, lire un livre, c'est considérer son auteur comme déjà mort et le livre comme posthume. En effet, c'est lorsque l'auteur est mort que le rapport au livre devient complet et en quelque sorte intact; l'auteur ne peut plus répondre, il reste à seulement lire son œuvre.

Cette différence entre l'acte de la lecture et l'acte du dialogue confirme notre hypothèse que l'écriture est une effectuation comparable à la parole, parallèle à la parole, une effectuation qui en tient lieu et en quelque sorte l'intercepte. C'est pourquoi nous avons pu dire que, ce qui vient à l'écriture, c'est le discours en tant qu'intention de dire et que l'écriture est une inscription directe de cette intention, même si, historiquement et psychologiquement, l'écriture a commencé par transcrire graphiquement les signes de la parole. Cet affranchissement de l'écriture qui la met à la place de la parole est l'acte de naissance du texte.

Maintenant, qu'arrive-t-il à l'énoncé lui-même quand il est directement inscrit au lieu d'être prononcé? On a toujours insisté sur le caractère le plus frappant : l'écrit conserve le discours et en fait une archive disponible pour la mémoire individuelle et collective. On ajoute aussi que la linéarisation des symboles permet une traduction analytique et distinctive de tous les traits successifs et discrets du langage et en augmente ainsi l'efficacité.

Est-ce tout? Conservation et efficacité accrues ne caractérisent encore que la transcription du langage oral en signes graphiques. L'affranchissement du texte à l'égard de l'oralité entraîne un véritable bouleversement aussi bien des rapports entre le langage et le monde que du rapport entre le langage et les diverses subjectivités concernées, celle de l'auteur et celle du lecteur. On a aperçu quelque chose de ce second bouleversement en distinguant la lecture du dialogue; il faudra aller plus loin encore, mais en partant cette fois du bouleversement qui atteint le rapport référentiel du langage au monde lorsque le texte prend la place de la parole.

Qu'entendons-nous par rapport référentiel ou par fonction référentielle? Ceci : en s'adressant à un autre locuteur, le sujet du discours dit quelque chose sur quelque chose; ce sur quoi il parle est le référent de son discours; cette fonction référentielle est, comme on sait, portée par la phrase qui est la première et la plus simple unité de discours; c'est la phrase qui a pour visée de dire quelque chose de vrai ou quelque chose de réel. Du moins dans le discours déclaratif. Cette fonction référentielle est si importante qu'elle compense en quelque sorte un autre caractère du langage, qui est de séparer les signes des choses; par la fonction référentielle, le langage « reverse à l'univers » (selon un mot de Gustave Guillaume) ces signes que la fonction symbolique, à sa naissance, a rendus absents aux choses. Tout discours est à quelque degré relié ainsi au monde. Car, si on ne parlait pas du monde, de quoi parlerait-on?

Mais, quand le texte prend la place de la parole, quelque chose d'important se passe. Dans l'échange de parole, les locuteurs sont présents l'un à l'autre, mais aussi la situation, l'ambiance, le milieu circonstanciel du discours. C'est par rapport à ce milieu circonstanciel que le discours est pleinement signifiant; le renvoi à la réalité est finalement renvoi à cette réalité, qui peut être montrée « autour » des locuteurs, « autour », si l'on peut dire, de l'instance de discours elle-même; le langage est d'ailleurs bien armé pour assurer cet ancrage; les démonstratifs, les adverbes de temps et de lieu, les pronoms personnels, les temps du verbe, et en général tous les indicateurs « déictiques » ou « ostensifs » servent à ancrer le discours dans la réalité circonstancielle qui entoure l'instance de discours. Ainsi, dans la parole vivante, le sens *idéal* de ce qu'on dit se recourbe vers la référence *réelle*, à savoir ce *sur quoi* on parle; à la limite, cette référence réelle

tend à se confondre avec une désignation ostensive où la parole rejoint le geste de montrer, de faire voir. Le sens meurt dans la référence et celle-ci dans la monstration.

Il n'en est plus de même lorsque le texte prend la place de la parole. Le mouvement de la référence vers la monstration se trouve intercepté, en même temps que le dialogue est interrompu par le texte. Je dis bien intercepté et non supprimé; c'est là où je me séparerai tout à l'heure de ce que j'appelle dès maintenant l'idéologie du texte absolu, qui procède, par une hypostase induite, à un passage à la limite subreptice, sur la base des justes remarques que nous venons de faire. Le texte, nous le verrons, n'est pas sans référence; ce sera précisément la tâche de la lecture, en tant qu'interprétation, d'effectuer la référence. Du moins, dans ce suspens où la référence est différée, le texte est en quelque sorte « en l'air », hors monde ou sans monde; à la faveur de cette oblitération du rapport au monde, chaque texte est libre d'entrer en rapport avec tous les autres textes qui viennent prendre la place de la réalité circonstancielle montrée par la parole vivante.

Ce rapport de texte à texte, dans l'effacement du monde sur quoi on parle, engendre le quasi-monde des textes ou *littérature*.

Tel est le bouleversement qui affecte le discours lui-même, lorsque se trouve intercepté par le texte le mouvement de la référence vers la monstration; les mots cessent de s'effacer devant les choses; les mots écrits deviennent mots pour eux-mêmes.

Cette occultation du monde circonstanciel par le quasi-monde des textes peut être si complète que le monde lui-même, dans une civilisation de l'écriture, cesse d'être ce qu'on peut montrer en parlant et se réduit à cette sorte d'« aura » que déploient les œuvres. Ainsi parlons-nous du monde grec, du monde byzantin. Ce monde, on peut le dire imaginaire, en ce sens qu'il est *présentifié* par l'écrit, au lieu même où le monde était *présenté* par la parole; mais cet imaginaire est lui-même une création de la littérature, c'est un imaginaire littéraire.

Ce bouleversement du rapport entre le texte et son monde est la clé de cet autre bouleversement dont nous avons déjà parlé, celui qui affecte le rapport du texte avec les subjectivités de l'auteur et du lecteur. On croit savoir ce que c'est que l'auteur d'un texte, parce qu'on en dérive la notion de celle de locuteur de la parole; le sujet de la parole, dit Benveniste, est celui qui se désigne lui-même en disant « je ». Quand le texte prend la

place de la parole, il n'y a plus à proprement parler de locuteur, au sens du moins d'une autodésignation immédiate et directe de celui qui parle dans l'instance de discours; à cette proximité du sujet parlant à sa propre parole, se substitue un rapport complexe de l'auteur au texte qui permet de dire que l'auteur est institué par le texte, qu'il se tient lui-même dans l'espace de signification tracé et inscrit par l'écriture; le texte est le lieu même où l'auteur advient. Mais y advient-il autrement que comme premier lecteur? La mise à distance de l'auteur par son propre texte est déjà un phénomène de première lecture qui, d'un seul coup, pose l'ensemble des problèmes auxquels nous allons maintenant être confrontés concernant les rapports de l'explication et de l'interprétation; ces rapports naissent à l'occasion de la lecture.

II EXPLICATION OU COMPRÉHENSION?

C'est dans la lecture en effet que nous allons tout à l'heure voir s'affronter les deux attitudes que nous avons placées en commençant sous le double titre de l'explication et de l'interprétation. Cette dualité, nous la rencontrons d'abord chez Dilthey qui en est l'inventeur. Chez Dilthey, en effet, ces distinctions constituaient une alternative dans laquelle un terme devait en exclure un autre : ou bien vous « expliquez », à la manière du savant naturaliste, ou bien vous « interprétez », à la manière de l'historien. C'est cette alternative exclusive qui va fournir la base de départ de la discussion qui suit. Je me propose de montrer que la notion de texte, telle que nous l'avons établie dans la première partie de cet essai, exige un renouvellement des deux notions d'explication et d'interprétation et, à la faveur de ce renouvellement, une conception moins antinomique de leur rapport. Disons tout de suite que la discussion sera délibérément orientée vers la recherche d'une étroite complémentarité et réciprocité entre explication et interprétation.

L'opposition initiale, chez Dilthey, n'est pas exactement entre expliquer et interpréter, mais entre expliquer et comprendre, l'interprétation étant une province particulière de la compréhension. C'est donc de l'opposition entre expliquer et comprendre qu'il faut partir. Or, si cette opposition est exclusive, c'est parce

que, chez Dilthey, les deux termes désignent deux sphères de la réalité qu'ils ont pour fonction de départager. Ces deux sphères sont celles des sciences de la nature et des sciences de l'esprit. La région de la nature est celle des objets offerts à l'observation scientifique et soumis depuis Galilée à l'entreprise de mathématisation et depuis John Stuart Mill aux canons de la logique inductive. La région de l'esprit est celle des individualités psychiques dans lesquelles chaque psychisme est capable de se transporter. La compréhension est un tel transfert dans un psychisme étranger. Demander s'il peut exister des sciences de l'esprit, c'est alors demander si une connaissance scientifique des individus est possible, si cette intelligence du singulier peut être objective à sa façon, si elle est susceptible de recevoir une validité universelle. Oui, répond Dilthey, parce que l'intérieur se donne dans des signes extérieurs qui peuvent être perçus et compris en tant que signes d'un psychisme étranger : « Nous appelons compréhension, dit-il dans le fameux article de 1900 sur l'origine de l'herméneutique ¹, le processus par lequel nous connaissons quelque chose de psychique à l'aide de signes sensibles qui en sont la manifestation » (p. 320). C'est de cette compréhension que l'interprétation est une province particulière. Parmi les signes du psychisme étranger, nous avons les « manifestations fixées d'une façon durable », les « témoignages humains conservés par l'écriture », les « monuments écrits ». L'interprétation est ainsi l'art de comprendre appliqué à de telles manifestations, à de tels témoignages, à de tels monuments, dont l'écriture est le caractère distinctif.

Dans ce couple comprendre - interpréter, la compréhension fournit le fondement, à savoir la connaissance par signes du psychisme étranger, l'interprétation apporte le degré d'objectivation, grâce à la fixation et la conservation que l'écriture confère aux signes.

Cette distinction entre expliquer et comprendre paraît d'abord claire; elle ne cesse pourtant de s'obscurcir dès que l'on s'interroge sur les conditions de scientificité de l'interprétation. On a expulsé l'explication hors du champ des sciences naturelles; mais le conflit renaît au cœur même du concept d'interprétation entre, d'une part, le caractère intuitif invérifiable qu'il tient du concept psy-

1. W. Dilthey, « Origine et développement de l'herméneutique » (1900), in *Le Monde de l'Esprit*, I, op. cit.

chologisant de compréhension auquel on le subordonne, d'autre part l'exigence d'objectivité attachée à la notion même de science de l'esprit. Ce déchirement de l'herméneutique entre sa tendance psychologisante et sa recherche d'une logique de l'interprétation met finalement en cause le rapport entre compréhension et interprétation. L'interprétation n'est-elle pas une espèce de la compréhension qui fait éclater le genre? La différence spécifique, à savoir la fixation par l'écriture, n'est-elle pas ici plus importante que le trait commun à tous les signes, à savoir de donner un intérieur dans un extérieur? Qu'est-ce qui est le plus important, dans l'herméneutique, son inclusion dans la sphère de la compréhension ou sa différence d'avec la compréhension? Schleiermacher, avant Dilthey, avait été le témoin de ce déchirement interne du projet herméneutique – il l'avait surmonté par la pratique humaine d'un heureux mariage de la *génialité romantique* et de la *virtuosité philologique*. Avec Dilthey, les exigences épistémologiques sont plus pressantes. Plusieurs générations le séparent du savant romantique, plusieurs générations entraînées à la réflexion épistémologique; aussi la contradiction éclate-t-elle maintenant en plein jour. Écoutons Dilthey commentant Schleiermacher : « La fin dernière de l'herméneutique est de mieux comprendre l'auteur qu'il ne s'est compris lui-même. » Voilà pour la psychologie de la compréhension. Mais voici maintenant pour la logique de l'interprétation : « C'est la fonction de l'herméneutique 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 » (p. 333). Ainsi, l'herméneutique n'accomplit les vœux de la compréhension qu'en s'arrachant à l'immédiateté de la compréhension d'autrui; disons : aux valeurs dialogales; la compréhension veut coïncider avec l'intérieur de l'auteur, s'égaliser avec lui (*sich gleichsetzen*), reproduire (*nachbilden*) le processus créateur qui a engendré l'œuvre. Mais les signes de cette intention, de cette création, ne sont à chercher nulle part ailleurs que dans ce que Schleiermacher appelait la « forme extérieure » et « intérieure » de l'œuvre, ou encore la « connexion », l'« enchaînement » (*Zusammenhang*), qui en fait un tout organisé. Les derniers écrits de Dilthey (*l'Édification du monde historique dans les sciences humaines*) ont encore aggravé la tension. D'un côté, le versant objectif de l'œuvre est accentué sous l'influence des *Recherches logiques* de Husserl (comme on sait, pour Husserl, le « sens » d'un

énoncé constitue une « idéalité » qui n'existe ni dans la réalité mondaine ni dans la réalité psychique : c'est une pure unité de sens sans localisation réelle). D'une manière analogue, l'herméneutique procède de l'objectivation des énergies créatrices de la vie dans les œuvres qui s'intercalent ainsi entre l'auteur et nous; c'est le psychisme lui-même, son dynamisme créateur, qui appelle à cette médiation par des « significations », des « valeurs », des « buts ». Ainsi l'exigence scientifique pousse à une dépsychologisation toujours plus avancée de l'interprétation, de la compréhension elle-même, peut-être même de l'introspection, s'il est vrai que le souvenir lui-même suit le fil des significations, lesquelles ne sont pas elles-mêmes des phénomènes psychiques. L'extériorisation de la vie implique ce caractère toujours plus indirect et médiat de l'interprétation de soi et d'autrui. Mais c'est pourtant un soi et un autrui posés en termes psychologiques que poursuit l'interprétation; c'est toujours à une reproduction, à une *Nachbildung* des expériences vécues que vise l'interprétation.

Cette insupportable tension, dont le dernier Dilthey est le témoin, nous amène à poser les deux questions qui commandent la suite de la discussion : ne faut-il pas abandonner carrément la référence de l'interprétation à la compréhension et cesser de faire de l'interprétation des monuments écrits un cas particulier de la compréhension des signes extérieurs d'un psychisme intérieur? Mais, si l'interprétation ne cherche plus sa norme d'intelligibilité dans la compréhension d'autrui, son rapport à l'explication, qu'on a mise hors jeu, n'est-il pas lui aussi à remettre en chantier?

III LE TEXTE ET L'EXPLICATION STRUCTURALE

Repartons de notre analyse du texte et du statut autonome que nous lui avons reconnu par rapport à la parole et à l'échange de paroles. Ce que nous avons appelé l'occultation du monde ambiant par le quasi-monde des textes engendre deux possibilités. Nous pouvons, en tant que lecteur, rester dans le suspens du texte, le traiter comme texte sans monde et sans auteur; alors nous l'expliquons par ses rapports internes, par sa structure. Ou bien nous pouvons lever le suspens du texte, achever le texte en

paroles, le restituant à la communication vivante; alors nous l'interprétons. Ces deux possibilités appartiennent toutes les deux à la lecture et la lecture est la dialectique de ces deux attitudes.

Reprenons-les séparément, avant d'en considérer l'articulation. Nous pouvons faire du texte une première sorte de lecture, une lecture qui prend acte, si l'on peut dire, de l'interception par le texte de tous les rapports avec un monde qu'on puisse montrer et avec des subjectivités qui puissent dialoguer. Ce transfert dans le « lieu » du texte – lieu qui est un non-lieu – constitue un projet particulier à l'égard du texte, celui de prolonger le suspens du rapport référentiel au monde et au sujet parlant. Par ce projet particulier, le lecteur décide de se tenir dans le « lieu du texte » et dans la « clôture » de ce lieu; sur la base de ce choix, le texte n'a pas de dehors; il n'a qu'un dedans; il n'a pas de visée de transcendance, comme on aurait une parole adressée à quelqu'un à propos de quelque chose.

Ce projet est non seulement possible mais légitime; en effet, la constitution du texte comme texte et du réseau de textes comme littérature autorise l'interception de cette double transcendance du discours, vers un monde et vers un autrui. A partir de là est possible un comportement explicatif à l'égard du texte.

Ce comportement explicatif, à la différence de ce que pensait Dilthey, n'est aucunement emprunté à un autre champ de connaissance et à un autre modèle épistémologique que celui du langage lui-même. Ce n'est pas un modèle naturaliste étendu après coup aux sciences de l'esprit. L'opposition nature - esprit n'y joue même aucun rôle. S'il y a emprunt, il advient à l'intérieur du même champ, celui des signes. Il est en effet possible de traiter les textes selon les règles d'explication que la linguistique applique avec succès aux systèmes simples des signes qui constituent la langue par opposition à la parole; comme on sait, la distinction langue - parole est la distinction fondamentale qui donne à la linguistique un objet homogène; alors que la parole appartient à la physiologie, à la psychologie, à la sociologie, la langue, en tant que règle du jeu dont la parole est l'exécution, n'appartient qu'à la linguistique. Comme on sait également, la linguistique ne connaît que des systèmes d'unités dénuées de significations propres et dont chacune ne se définit que par sa différence à l'égard de toutes les autres. Ces unités, qu'elles soient purement distinctives, comme celles de l'articulation phonologique, ou significatives, comme celles de l'articulation lexi-

cale, sont des unités oppositives. C'est le jeu des oppositions et de leurs combinaisons, à l'intérieur d'un inventaire d'unités discrètes, qui définit la notion de structure en linguistique.

C'est ce modèle structural qui fournit le type du comportement explicatif que nous allons voir maintenant appliqué au texte.

On objectera peut-être, avant même de se livrer à l'entreprise, qu'on ne saurait appliquer au texte des lois qui ne sont valables que pour la langue, en tant que distincte de la parole. Le texte, sans être parole, n'est-il pas, dira-t-on, du même côté que la parole par rapport à la langue? Ne faut-il pas opposer globalement à la langue le discours en tant que suite d'énoncés, c'est-à-dire finalement de phrases? Par rapport à cette distinction langue - discours, la distinction parole - écriture n'est-elle pas secondaire, langue et parole se plaçant du même côté, celui du discours? Ces remarques sont parfaitement légitimes et nous autorisent à penser que le modèle explicatif appelé structural n'épuise pas le champ des attitudes possibles à l'égard d'un texte. Mais, avant de dire la limite de ce comportement explicatif, il faut en saisir la fécondité. L'hypothèse de travail de toute analyse structurale de textes est celle-ci : en dépit du fait que l'écriture est du même côté que la parole par rapport à la langue, à savoir du côté du discours, la spécificité de l'écriture par rapport à la parole effective repose sur des traits structuraux susceptibles d'être traités comme des analogues de la langue dans le discours. Cette hypothèse de travail est parfaitement légitime; elle consiste à dire que sous certaines conditions les grosses unités du langage, c'est-à-dire les unités de degré supérieur à la phrase, offrent des organisations comparables à celles des petites unités du langage, c'est-à-dire les unités de degré inférieur à la phrase, celles précisément qui sont du ressort de la linguistique.

Claude Lévi-Strauss formule ainsi, dans l'*Anthropologie structurale*¹, cette hypothèse de travail à propos d'une catégorie de textes, les mythes : « Comme tout être linguistique, le mythe est formé d'unités constitutives; ces unités constitutives impliquent la présence de celles qui interviennent normalement dans la structure de la langue, à savoir les phonèmes, les monèmes et les sémantèmes. Mais elles sont par rapport à ces derniers (les sémantèmes) comme ceux-ci sont eux-mêmes par rapport aux monèmes et ceux-ci par rapport aux phonèmes. Chaque forme

1. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958-1971.

diffère de celle qui précède par un plus haut degré de complexité. Pour cette raison, nous appellerons les éléments qui relèvent en propre du mythe (et qui sont les plus complexes de tous) : grosses unités constitutives » (p. 233). A la faveur de cette hypothèse de travail, les grosses unités qui sont au minimum de la taille de la phrase, et qui mises bout à bout constituent le récit propre au mythe, vont pouvoir être traitées selon les mêmes règles que les plus petites unités familières aux linguistes; c'est pour marquer cette analogie que Claude Lévi-Strauss parle de mythèmes, comme on parle de phonèmes, de morphèmes, de sémantèmes. Mais, pour se tenir dans les limites de l'analogie entre les mythèmes et les unités linguistiques de niveau inférieur, l'analyse des textes devra procéder à la même sorte d'abstraction que celle que pratique le phonologue; pour celui-ci, le phonème n'est pas un son concret, pris absolument, dans sa substance sonore; c'est une fonction définie par la méthode commutative et qui se résout dans sa valeur oppositive par rapport à tous les autres; en ce sens, ce n'est pas, pour parler comme Saussure, une « substance », mais une « forme », c'est-à-dire un jeu de relations; de même, un mythème n'est pas une des phrases du mythe, mais une valeur oppositive qui s'attache à plusieurs phrases particulières, constituant, dans le langage de Lévi-Strauss, un « paquet de relations » : « C'est seulement sous forme de combinaison de tels paquets que les unités constitutives acquièrent une fonction signifiante » (p. 234). Ce qu'on appelle ici fonction signifiante n'est pas du tout ce que le mythe veut dire, sa portée philosophique ou existentielle, mais l'arrangement, la disposition des mythèmes, bref la structure du mythe.

Je rappellerai ici brièvement l'analyse que Lévi-Strauss propose du mythe d'Œdipe, selon cette méthode. Il répartit en quatre colonnes les phrases du mythe, il place dans la première colonne toutes celles qui parlent de rapport de parenté surestimé (exemple : Œdipe épouse Jocaste sa mère, Antigone enterre Polynice son frère malgré l'interdiction); dans la deuxième colonne, on trouve la même relation, mais affectée du signe inverse : rapport de parenté sous-estimé ou dévalué (Œdipe tue son père Laïos, Étéocle tue son frère Polynice); la troisième colonne concerne des monstres et leur destruction; la quatrième regroupe tous les noms propres dont la signification évoque une difficulté à marcher droit (boiteux, gauche, pied enflé). La comparaison des quatre colonnes fait apparaître une corrélation. Entre 1 et 2, nous avons

des rapports de parenté tour à tour surestimés ou sous-estimés; entre 3 et 4, nous avons une affirmation puis une négation de l'autochtonie de l'homme : « Il en résulterait que la quatrième colonne entretient le même rapport avec la colonne 3 que la colonne 1 avec la colonne 2...; la surévaluation de la parenté de sang est, à la sous-évaluation de celle-ci, comme l'effort pour échapper à l'autochtonie est à l'impossibilité d'y réussir. » Le mythe apparaît alors comme une sorte d'instrument logique qui rapproche des contradictions pour les surmonter : « L'impossibilité de mettre en connexion des groupes de relations est surmontée (ou plus exactement remplacée) par l'affirmation que deux relations contradictoires entre elles sont identiques, dans la mesure où chacune est, comme l'autre, contradictoire avec soi » (p. 239). Nous reviendrons tout à l'heure sur ce résultat; bornons-nous à l'énoncer.

Nous pouvons bien dire que nous avons expliqué le mythe, mais non que nous l'avons interprété; nous avons fait saillir, par le moyen de l'analyse structurale, la logique des opérations qui mettent en rapport les paquets de relations les uns par rapport aux autres; cette logique constitue « la loi structurale du mythe considéré » (p. 241). On ne manquera pas de noter que cette loi est, par excellence, objet de lecture et pas du tout de parole, au sens d'une récitation où le pouvoir du mythe serait réactivé dans une situation particulière. Ici le texte n'est que texte et la lecture ne l'habite qu'en tant que texte, dans le suspens de sa signification pour nous, dans le suspens de toute effectuation dans une parole actuelle.

Je viens de prendre un exemple dans le domaine des mythes; je pourrais en prendre un autre dans un domaine voisin, celui des récits folkloriques; ce domaine a été exploré par les formalistes russes de l'école de Propp et par les spécialistes français de l'analyse structurale des récits, Roland Barthes et Greimas. On retrouve chez ces auteurs les mêmes postulats que chez Lévi-Strauss : les unités au-dessus de la phrase ont même composition que les unités au-dessous de la phrase; le sens du récit est dans l'arrangement même des éléments; le sens consiste dans le pouvoir du tout d'intégrer des sous-unités; inversement, le sens d'un élément est sa capacité à entrer en relation avec d'autres éléments et avec le tout de l'œuvre; ces postulats ensemble définissent la clôture du récit; la tâche de l'analyse structurale consistera alors à procéder à la segmentation (aspect horizontal), puis à établir

les divers niveaux d'intégration des parties dans le tout (aspect hiérarchique). Ainsi, quand l'analyste isolera des unités d'action, ce ne seront pas pour lui des unités psychologiques susceptibles d'être vécues ou des unités de comportement susceptibles de tomber sous une psychologie behavioriste; les extrémités de ces séquences sont seulement les points d'aiguillage du récit, tels que, si on change un élément, toute la suite est différente; on reconnaît ici la transposition de la méthode de commutation du plan phonologique au plan des unités du récit. La logique de l'action consiste alors dans un enchaînement de noyaux d'action qui tous ensemble constituent la continuité structurale du récit; l'application de cette technique aboutit à « déchronologiser » le récit, de manière à faire apparaître la logique narrative sous-jacente au temps narratif. À la limite, le récit se ramènerait à une combinatoire de quelques unités dramatiques – promettre, trahir, empêcher, aider, etc. – qui seraient ainsi les paradigmes de l'action. Une séquence est alors une suite de nœuds d'action, chacun fermant une alternative ouverte par la précédente; en même temps qu'elles s'enchaînent, les unités élémentaires s'emboîtent dans des unités plus vastes; par exemple, la rencontre enveloppe des actions élémentaires, telles qu'approcher, interpeller, saluer, etc. Expliquer un récit, c'est saisir cet enchevêtrement, cette structure fuguée des procès d'actions emboîtées.

À cette chaîne et à cet emboîtement d'actions correspondent des rapports de même nature entre les « actants » du récit. Par là nous entendons, non point les personnages en tant que sujets psychologiques, dotés d'une existence propre, mais les rôles corrélatifs à des actions elles-mêmes formalisées. Les actants sont définis par les seuls prédicats de l'action, par les axes sémantiques de la phrase et du récit : l'actant, c'est celui qui..., à qui..., que..., avec qui..., etc., l'action est faite; c'est celui qui promet, celui qui reçoit la promesse, le donateur, le destinataire, etc. L'analyse structurale fait ainsi apparaître une hiérarchie des *actants* corrélatrice de la hiérarchie des *actions*.

Reste alors à assembler le récit comme un tout et à le replacer dans la communication narrative. C'est alors un discours adressé par le narrateur à un destinataire. Mais, pour l'analyse structurale, les deux interlocuteurs ne doivent pas être cherchés ailleurs que dans le texte; le narrateur n'est désigné que par les signes de la narrativité, lesquels appartiennent à la constitution même du récit. Au-delà de ces trois niveaux (niveau des actions, niveau

des actants, niveau de la narration), il n'y a plus rien qui relève de la science du sémiologue, il y a seulement le monde des usagers du récit, lequel peut éventuellement relever d'autres disciplines sémiologiques (systèmes sociaux, économiques, idéologiques); mais ces disciplines ne sont plus des disciplines de caractère linguistique. Cette transposition d'un modèle linguistique à la théorie du récit vérifie exactement notre remarque initiale : aujourd'hui, l'explication n'est plus un concept emprunté aux sciences de la nature et transféré dans un domaine étranger, celui des monuments écrits; il est issu de la même sphère du langage, par transfert analogique des petites unités de la langue (phonèmes et lexèmes) aux grandes unités supérieures à la phrase, telles que récit, folklore, mythe. Dès lors, l'interprétation, s'il est encore possible de lui donner un sens, ne sera plus confrontée à un modèle extérieur aux sciences humaines; elle sera en débat avec un modèle d'intelligibilité qui appartient, de naissance si l'on peut dire, au domaine des sciences humaines, et à une science de pointe de ce domaine : la linguistique.

Dès lors, ce sera sur le même terrain, à l'intérieur de la même sphère du langage, qu'expliquer et interpréter seront en débat.

IV VERS UN NOUVEAU CONCEPT D'INTERPRÉTATION

Considérons maintenant l'autre attitude que l'on peut prendre à l'égard du texte, celle que nous avons appelée interprétation. C'est d'abord en l'opposant à la précédente, d'une manière encore proche de celle de Dilthey, que nous pouvons l'introduire. Mais, comme il apparaîtra par la suite, il faudra accéder par degrés à une relation plus étroitement complémentaire et réciproque entre expliquer et interpréter.

Partons une fois encore de la lecture. Deux manières de lire, disions-nous, s'offrent à nous. Nous pouvons, par la lecture, prolonger et renforcer le suspens qui affecte la référence du texte à l'ambiance d'un monde et à l'audience des sujets parlants, c'est l'attitude explicative. Mais nous pouvons aussi lever ce suspens et achever le texte en parole actuelle. C'est cette seconde attitude qui est la véritable destination de la lecture. Car c'est

elle qui révèle la véritable nature du suspens qui frappe le mouvement du texte vers la signification. L'autre lecture ne serait même pas possible, si d'abord il n'apparaissait pas que le texte, en tant qu'écriture, attend et appelle une lecture; si la lecture est possible, c'est bien parce que le texte n'est pas fermé sur lui-même, mais ouvert sur autre chose; lire, c'est, en toute hypothèse, enchaîner un discours nouveau au discours du texte. Cet enchaînement d'un discours à un discours dénonce, dans la constitution même du texte, une capacité originelle de reprise qui est son caractère ouvert. L'interprétation est l'aboutissement concret de cet enchaînement et de cette reprise.

Dans un premier temps, nous serons amenés à produire le concept d'interprétation en opposition à celui d'explication, ce qui ne nous éloignera pas sensiblement de Dilthey, sauf que le concept adverse d'explication a déjà gagné en force, en procédant de la linguistique et de la sémiologie, au lieu d'être emprunté aux sciences de la nature.

Selon ce premier sens, l'interprétation garde le caractère d'appropriation que lui reconnaissaient Schleiermacher, Dilthey et Bultmann. A vrai dire, ce sens ne sera pas abandonné; il sera seulement médiatisé par l'explication elle-même, au lieu de lui être opposé de façon immédiate et somme toute naïve. Par appropriation, j'entends ceci, que l'interprétation d'un texte s'achève dans l'interprétation de soi d'un sujet qui désormais se comprend mieux, se comprend autrement, ou même commence de se comprendre. Cet achèvement de l'intelligence du texte dans une intelligence de soi caractérise la sorte de philosophie réflexive que j'ai, à diverses occasions, appelée réflexion concrète. Herméneutique et philosophie réflexive sont ici corrélatives et réciproques. D'un côté, la compréhension de soi passe par le détour de la compréhension des signes de culture dans lesquels le soi se documente et se forme; de l'autre, la compréhension du texte n'est pas à elle-même sa fin, elle médiatise le rapport à soi d'un sujet qui ne trouve pas dans le court-circuit de la réflexion immédiate le sens de sa propre vie. Ainsi faut-il dire, avec une égale force, que la réflexion n'est rien sans la médiation des signes et des œuvres, et que l'explication n'est rien si elle ne s'incorpore à titre d'intermédiaire dans le procès de la compréhension de soi; bref, dans la réflexion herméneutique – ou dans l'herméneutique réflexive –, la constitution du *soi* et celle du *sens* sont contemporaines.

Par le terme d'*appropriation*, on soulignera encore deux traits; une des finalités de toute herméneutique est de lutter contre la distance culturelle; cette lutte peut elle-même se comprendre en termes purement temporels, comme une lutte contre l'éloignement séculaire, ou en termes plus véritablement herméneutiques, comme une lutte contre l'éloignement à l'égard du sens lui-même, c'est-à-dire à l'égard du système de valeurs sur lequel le texte s'établit; en ce sens, l'interprétation « rapproche », « égalise », rend « contemporain et semblable », ce qui est véritablement rendre *propre* ce qui d'abord était *étranger*.

Mais, surtout, en caractérisant l'interprétation comme appropriation, on veut souligner le caractère « actuel » de l'interprétation : la lecture est comme l'exécution d'une partition musicale; elle marque l'effectuation, la venue à l'acte, des possibilités sémantiques du texte. Ce dernier trait est le plus important car il est la condition des deux autres : victoire sur la distance culturelle, fusion de l'interprétation du texte à l'interprétation de soi-même. En effet, ce caractère d'effectuation, propre à l'interprétation, révèle un aspect décisif de la lecture, à savoir qu'elle achève le discours du texte dans une dimension semblable à celle de la parole. Ce qui est ici retenu de la notion de parole, ce n'est pas qu'elle soit proférée; c'est qu'elle soit un événement, un événement du discours, l'instance de discours, comme dit Benveniste. Les phrases du texte signifient *hic et nunc*. Alors le texte « actualisé » trouve une ambiance et une audience; il reprend son mouvement, intercepté et suspendu, de référence vers un monde et des sujets. Ce monde, c'est celui du lecteur; ce sujet, c'est le lecteur lui-même. Dans l'interprétation, dirons-nous, la lecture devient comme une parole. Je ne dis pas : devient parole. Car la lecture n'équivaut jamais à un échange de paroles, à un dialogue; mais la lecture s'achève concrètement dans un acte qui est au texte ce que la parole est à la langue, à savoir événement et instance de discours. Le texte avait seulement un sens, c'est-à-dire des relations internes, une structure; il a maintenant une signification, c'est-à-dire une effectuation dans le discours propre du sujet lisant; par son sens, le texte avait seulement une dimension sémiologique, il a maintenant, par sa signification, une dimension sémantique.

Arrêtons-nous ici. Notre discussion a atteint un point critique, où l'interprétation, comprise comme appropriation, reste encore extérieure à l'explication au sens de l'analyse structurale. Nous

continuons de les opposer comme deux attitudes entre lesquelles il faudrait, semble-t-il, choisir.

Je voudrais maintenant dépasser cette opposition antinomique et faire apparaître l'articulation qui rendrait complémentaires l'analyse structurale et l'herméneutique.

Il importe pour cela de montrer comment chacune des deux attitudes que nous avons opposées renvoie à l'autre par des traits qui lui sont propres.

Reprenons les exemples d'analyse structurale que nous avons empruntés à la théorie du mythe et du récit. Nous nous sommes efforcé de nous tenir à une notion de sens qui se réduirait strictement à l'arrangement des éléments d'un texte, à l'intégration des segments d'action et des actants à l'intérieur du récit considéré comme un tout fermé sur lui-même. En fait, nul ne s'arrête à une conception aussi formelle du sens d'un récit ou d'un mythe. Par exemple, ce que Lévi-Strauss appelle un mythème et qui est à ses yeux l'unité constitutive du mythe s'exprime dans une phrase qui a une signification propre : Œdipe tue son père, Œdipe épouse sa mère, etc. Dira-t-on que l'explication structurale neutralise le sens propre des phrases pour n'en retenir que leur position dans le mythe? Mais le paquet de relations à quoi Lévi-Strauss ramène le mythème est encore de l'ordre de la phrase et le jeu des oppositions qui s'institue à ce niveau très abstrait est encore de l'ordre de la phrase et de la signification. Si l'on parle de « relations de sang surévaluées » ou « sous-évaluées », d'« autochtonie » ou de « non-autochtonie » de l'homme, ces relations peuvent encore s'écrire sous la forme d'une phrase; la relation de sang est la plus haute de toutes, la relation de sang est moins haute que la relation sociale, par exemple dans la prohibition de l'inceste, etc. Enfin la contradiction que le mythe tenterait de résoudre, selon Lévi-Strauss, s'énonce elle-même dans des relations significantes; Lévi-Strauss l'avoue, malgré lui, lorsqu'il écrit : « La raison de ces choix apparaît si l'on reconnaît que la pensée mythique procède de la prise de conscience de certaines oppositions et tend à leur médiation progressive » (p. 248). Et encore : « Le mythe est une sorte d'outil logique destiné à opérer une médiation entre la vie et la mort » (p. 243). A l'arrière-plan du mythe, il y a une question qui est une question hautement significative, une question sur la vie et sur la mort : « Naît-on d'un seul ou bien de deux? » Même formalisée sous la figure : le même naît-il du même ou bien de l'autre, cette question

est celle de l'angoisse sur l'origine : d'où vient l'homme, naît-il de la terre, naît-il de ses parents? Il n'y aurait pas de contradiction, ni de tentative de résolution de contradiction, s'il n'y avait pas des questions significantes, des propositions de sens sur l'origine et la fin de l'homme. Or c'est cette fonction même du mythe comme récit des origines qu'on a voulu mettre entre parenthèses. Cette fonction, l'analyse structurale n'arrive pas à l'éviter, elle la reporte seulement plus loin. Le mythe n'est pas un opérateur logique entre n'importe quelle proposition mais entre des propositions qui pointent vers des situations limites, l'origine et la fin, la mort, la souffrance, la sexualité. L'analyse structurale, loin d'évacuer ce questionnement radical, le restitue à un niveau de plus grande radicalité. Ne serait-ce pas alors la fonction de l'analyse structurale de récuser une sémantique de surface, celle du mythe raconté, pour faire apparaître une sémantique profonde qui est, si j'ose dire, le sémantique vif du mythe? Je croirai volontiers que, si telle n'était pas la fonction de l'analyse structurale, elle se réduirait à un jeu stérile, à une combinatoire dérisoire, et le mythe serait destitué de la fonction que Lévi-Strauss lui-même lui reconnaît, lorsqu'il déclare que la pensée mythique procède de la prise de conscience de certaines oppositions et tend à leur médiation progressive. Cette prise de conscience est celle des apories de l'existence autour desquelles gravite la pensée mythique. Éliminer cette intention significative serait réduire la théorie du mythe à une nécrologie des discours insignifiants de l'humanité. Si au contraire on tient l'analyse structurale pour une étape – et une étape nécessaire – entre une interprétation naïve et une interprétation critique, entre une interprétation en surface et une interprétation en profondeur, alors il apparaît possible de replacer l'explication et l'interprétation sur un unique *arc herméneutique* et d'intégrer les attitudes opposées de l'explication et de la compréhension dans une conception globale de la lecture comme reprise du sens.

Nous ferons un pas de plus en direction de cette réconciliation entre expliquer et interpréter si nous nous tournons maintenant vers le second terme de la contradiction initiale. Jusqu'ici nous avons travaillé avec un concept d'interprétation qui reste très subjectif. Interpréter, avons-nous dit, c'est nous approprier *hic et nunc* l'intention du texte. En disant cela, nous sommes resté dans l'enceinte du « comprendre » diltheyen. Or, ce que nous venons de dire sur la sémantique profonde du texte à laquelle

renvoie l'analyse structurale nous invite à comprendre que l'intention ou la visée du texte n'est pas, à titre primordial, l'intention présumée de l'auteur, le vécu de l'écrivain dans lequel on pourrait se transporter, mais ce que veut le texte, ce qu'il veut dire, pour qui obéit à son injonction. Ce que veut le texte, c'est nous mettre dans son sens, c'est-à-dire – selon une autre acception du mot « sens » – dans la même direction. Si donc l'intention est l'intention du texte, et si cette intention est la direction qu'elle ouvre pour la pensée, il faut comprendre la sémantique profonde en un sens foncièrement dynamique; je dirai alors ceci : expliquer, c'est dégager la structure, c'est-à-dire les relations internes de dépendance qui constituent la statique du texte; interpréter, c'est prendre le chemin de pensée ouvert par le texte, se mettre en route vers l'*orient* du texte. Nous sommes invités par cette remarque à corriger notre concept initial d'interprétation et à chercher, en deçà de l'opération subjective de l'interprétation comme acte *sur* le texte, une opération objective de l'interprétation qui serait l'acte *du* texte.

J'emprunterai un exemple à une étude récente¹ que je fis sur l'exégèse du récit sacerdotal de la création dans Genèse 1,1-2,4a : cette exégèse fait apparaître, à l'intérieur même du texte, le jeu de deux récits, un *Tatbericht*, dans lequel la création est exprimée comme un récit d'action : « Dieu fit... », et un *Wortbericht*, c'est-à-dire un récit de paroles : « Dieu dit, et cela fut. » On peut dire que le premier récit joue le rôle de tradition et le second d'interprétation. Ce qui est intéressant ici, c'est que l'interprétation, avant d'être l'acte et l'exégète, est l'acte du texte : la relation entre tradition et interprétation est une relation interne au texte; interpréter, pour l'exégète, c'est se mettre dans le sens indiqué par cette relation d'interprétation portée par le texte lui-même.

Ce concept d'interprétation objective, et en quelque sorte intratextuelle, n'a rien d'insolite. Il a même une antiquité digne de rivaliser avec celui d'interprétation subjective qui se rattache, on s'en souvient, au problème de la compréhension d'autrui à travers les signes qu'autrui donne de sa vie de conscience. Pour ma part, je rattacherai délibérément ce nouveau concept d'interprétation à celui d'Aristote dans le titre de son traité *De l'Interprétation*. L'*hermeneia* d'Aristote, à la différence de la

technique herméneutique – *hermèneutikè technè* – des devins et des interprètes d'oracles, est l'acte même du langage sur les choses. Interpréter, pour Aristote, ce n'est pas ce que l'on fait dans un deuxième langage à l'égard d'un premier langage, c'est ce que fait déjà le premier langage, en médiatisant par des signes notre rapport aux choses; l'interprétation est donc, selon le commentaire de Boèce, l'œuvre même de la *vox significativa per se ipsam aliquid significans, sive complexa, sive incomplexa*. Ainsi, c'est le nom, c'est le verbe, c'est le discours qui interprètent en tant qu'ils signifient.

Il est vrai que l'interprétation au sens d'Aristote ne prépare pas exactement à l'intelligence de ce rapport dynamique entre plusieurs couches de significations du même texte. C'est en effet une théorie de la parole et non du texte qu'elle présuppose : « Les sons émis par la voix sont les symboles des états de l'âme, et les mots écrits, les symboles des mots émis par la parole » (*De l'Interprétation*, § 1). C'est pourquoi l'interprétation se confond avec la dimension sémantique de la parole elle-même : l'interprétation, c'est le discours lui-même, c'est tout discours. Néanmoins, je retiens d'Aristote l'idée que l'interprétation est interprétation *par* le langage avant d'être interprétation *sur* le langage.

C'est chez Charles Sanders Peirce que je chercherai un concept d'interprétation plus proche de celui que l'exégèse requiert, lorsqu'elle met l'interprétation en relation avec la tradition à l'intérieur même d'un texte. Selon Peirce, le rapport d'un « signe » à un « objet » est tel qu'un autre rapport, celui d'« interprétant » à « signe », peut se greffer sur le premier; l'important pour nous est que ce rapport de signe à interprétant est un rapport ouvert, en ce sens qu'il y a toujours un autre interprétant susceptible de médiatiser le premier rapport. Comme le dit très bien G.G. Granger, dans son *Essai d'une philosophie du style*¹ : « L'interprétant évoqué dans l'esprit par le signe ne saurait être le résultat d'une déduction pure et simple qui extrairait du signe quelque chose qui y serait déjà contenu (...) L'interprétant est un commentaire, une définition, une glose sur le signe dans son rapport à l'objet. Il est lui-même expression symbolique. L'association signe - interprétant, par quelque processus psychologique qu'elle se réalise, ne peut être rendue possible que par la communauté, plus ou moins imparfaite, d'une expérience entre

1. « Sur l'exégèse de Genèse 1,1-2,4a », *Exégèse et Herméneutique*, op. cit.

1. G.G. Granger, *Essai d'une philosophie du style*, op. cit.

le locuteur et le récepteur... C'est toujours une expérience qui ne se réduit jamais parfaitement à l'idée ou objet du signe dont nous avons dit qu'elle était structure. De là le caractère indéfini de la série des interprétants de Peirce » (p. 104).

C'est, certes, avec beaucoup de prudence qu'il faut appliquer le concept d'*interprétant* de Peirce à l'interprétation des textes; son interprétant est un interprétant de signes; alors que notre interprétant est un interprétant d'énoncés; mais notre usage de l'interprétant, transposé des petites unités aux grandes unités, n'est ni plus ni moins analogique que, chez les structuralistes, le transfert des lois d'organisation des unités du niveau inférieur à la phrase aux unités de rang supérieur ou égal à la phrase. Dans le cas du structuralisme, c'est la structure phonologique de la langue qui sert de modèle de codage pour les structures d'articulation supérieure. Dans notre cas, c'est un trait des unités lexicales qui est transposé au plan des énoncés et des textes. Si donc on est parfaitement conscient du caractère analogique de la transposition, on peut dire ceci : la série ouverte des interprétants qui se greffe sur le rapport d'un signe à un objet porte au jour une relation triangulaire, objet-signes-interprétant, qui peut servir de modèle pour un autre triangle qui se constitue au niveau du texte; l'objet, c'est le texte lui-même; le signe, c'est la sémantique profonde dégagée par l'analyse structurale; et la série des interprétants, c'est la chaîne des interprétations produites par la communauté interprétante et incorporées à la dynamique du texte, comme le travail du sens sur lui-même. Dans cette chaîne, les premiers interprétants servent de tradition pour les derniers interprétants qui sont l'interprétation proprement dite.

Ainsi instruit par le concept aristotélicien d'interprétation et surtout par le concept d'interprétation de Peirce, nous sommes en état de « dépsychologiser » autant qu'il est possible notre notion d'interprétation, et de la rattacher au travail même qui est à l'œuvre dans le texte. Dès lors, interpréter, pour l'exégète, c'est se mettre dans le sens indiqué par cette relation d'interprétation supportée par le texte.

L'idée d'interprétation, comprise comme appropriation, n'est pas pour autant éliminée; elle est seulement reportée au terme du processus; elle est à l'extrémité de ce que nous avons appelé plus haut l'*arc herméneutique*; c'est la dernière pile du pont, l'ancrage de l'arche dans le sol du vécu. Mais toute la théorie

de l'herméneutique consiste à médiatiser cette interprétation - appropriation par la série des interprétants qui appartiennent au travail du texte sur lui-même. L'appropriation perd alors de son arbitraire, dans la mesure où elle est la reprise de cela même qui est à l'œuvre, au travail, en travail, c'est-à-dire en gésine de sens, dans le texte. Le dire de l'herméneute est un re-dire, qui réactive le dire du texte.

Au terme de l'investigation, il apparaît que la lecture est cet acte concret dans lequel s'achève la destinée du texte. C'est au cœur même de la lecture que, indéfiniment, s'opposent et se concilient l'explication et l'interprétation.

Expliquer et comprendre

Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte,
la théorie de l'action et la théorie de l'histoire

Au professeur Georges Van Riet.

Le débat entre expliquer et comprendre est ancien. Il concerne à la fois l'épistémologie et l'ontologie. Plus précisément, c'est un débat qui commence comme une simple analyse de notre manière de penser et de parler sur les choses, mais qui, par le mouvement de l'argument, s'adresse aux choses mêmes qui requièrent nos conceptions portant sur elles. Au début, la question est de savoir si les sciences, qu'elles soient sciences de la nature ou sciences de l'homme, constituent un ensemble continu, homogène et finalement unitaire, ou si, entre les sciences de la nature et les sciences de l'homme, il faut instituer une coupure épistémologique. Les termes « expliquer » et « comprendre », à ce premier niveau du problème, sont les emblèmes de deux camps en présence. Dans ce duel, le terme « explication » désigne la thèse de la non-différenciation, de la continuité épistémologique entre sciences de la nature et sciences de l'homme, tandis que le terme « compréhension » annonce la revendication d'une irréductibilité et d'une spécificité des sciences de l'homme. Mais qu'est-ce qui peut fonder en dernière instance ce dualisme épistémologique, sinon la présupposition que, dans les choses mêmes l'ordre des signes et des institutions est irréductible à celui des faits soumis à des lois ? Ce serait alors la tâche de la philosophie de fonder le pluralisme des méthodes et la discontinuité épistémologique entre sciences de la nature et sciences de l'homme dans la différence dernière entre le mode d'être de la nature et le mode d'être de l'esprit.

L'objet du présent essai est de mettre en question la dichotomie qui assigne aux deux termes de compréhension et d'explication deux champs épistémologiques distincts, référés respectivement à deux modalités d'être irréductibles.

Je voudrais tirer argument de la ressemblance ou, pour mieux dire, de l'homologie qu'on peut aujourd'hui établir entre trois problématiques, celle du texte, celle de l'action et celle de l'histoire. Il se trouve en effet que, dans chacun de ces champs théoriques, et par des voies indépendantes, des apories comparables ont conduit à remettre en question le dualisme méthodologique de l'explication et de la compréhension et à substituer à l'alternative brutale une dialectique fine. Par dialectique, j'entends la considération selon laquelle expliquer et comprendre ne constitueraient pas les pôles d'un rapport d'exclusion, mais les moments relatifs d'un processus complexe qu'on peut appeler interprétation. Cette solution alternative a elle aussi sa dimension épistémologique et sa dimension ontologique. Dimension épistémologique : s'il existe un tel rapport d'implication mutuelle entre les méthodes, on doit trouver entre sciences de la nature et sciences humaines aussi bien une continuité qu'une discontinuité, aussi bien une parenté qu'une spécificité méthodologiques. Dimension ontologique : si explication et compréhension sont aussi indissociablement liées au plan épistémologique, il n'est plus possible de faire correspondre un dualisme ontique à un dualisme méthodique. Du même coup, le sort de la philosophie n'est plus lié à celui d'une différence de méthodes. Ce serait croire que la philosophie est solidaire d'une discipline, ou d'un faisceau de disciplines, qui échapperaient au règne universel de la scientificité mathématique ou expérimentale. Si la philosophie doit survivre, ce n'est pas en suscitant des schismes méthodologiques. Son sort est lié à sa capacité de subordonner l'idée même de méthode à une conception plus fondamentale de notre relation de vérité aux choses et aux êtres. Je dirai en conclusion quelques mots sur ce mouvement de radicalisation par laquelle la philosophie se définit.

Mais, avant d'en venir à cette ultime question, remettons en chantier le débat au plan épistémologique. Avant de voir le problème bifurquer entre les trois domaines où se joue aujourd'hui son sort, considérons ce qui, dans la théorie même du *Verstehen* (comprendre), devait conduire à une révision complète de la conception purement dichotomique du rapport entre expliquer et comprendre.

Dans l'esprit d'un Dilthey, le représentant allemand le plus typique de la théorie du *Verstehen* au début du siècle, il ne s'agissait nullement d'opposer je ne sais quel obscurantisme

romantique à l'esprit scientifique issu de Galilée, de Descartes et de Newton, mais bien de donner à la compréhension une respectabilité scientifique égale à celle de l'explication. Dilthey ne pouvait donc se borner à fonder la compréhension sur notre capacité de nous transférer dans un vécu psychique étranger sur la base des signes qu'autrui donne à saisir, que ce soit les signes directs du geste et de la parole ou les signes indirects constitués par l'écriture, par les monuments et d'une façon générale par les inscriptions que la réalité humaine laisse derrière elle. On n'aurait le droit de parler de sciences de l'homme que si, sur ce « comprendre », on pouvait édifier un véritable savoir qui garderait la marque de son origine dans la compréhension des signes, mais qui, néanmoins, aurait le caractère d'organisation, de stabilité, de cohérence d'un véritable savoir. Ainsi il faut admettre d'abord que seuls les signes fixés par l'écriture ou par quelque autre inscription équivalente se prêtent à l'objectivation requise par la science, ensuite que la vie psychique, pour s'inscrire, doit comporter des enchaînements stables, une sorte de structure institutionnelle. Par là, Dilthey était conduit à réintroduire les traits de l'esprit objectif hégélien dans une philosophie qui pourtant restait romantique, dans la mesure où c'est la vie qui s'exprime dans les signes et ainsi s'interprète elle-même.

Ces difficultés internes à la théorie du *Verstehen* constituent une bonne introduction à la tentative de reformulation du rapport entre explication et compréhension que je voudrais maintenant esquisser. Je le ferai en me plaçant successivement dans les trois lieux majeurs où ce problème est aujourd'hui discuté : la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire. C'est de la corrélation entre ces trois théories que doit se dégager l'idée d'une dialectique générale entre comprendre et expliquer.

I THÉORIE DU TEXTE

Je commencerai par la théorie du texte, parce qu'elle reste dans la ligne du problème des *signes* sur lequel Dilthey avait construit son plaidoyer en faveur du *Verstehen*. Mais je ne voudrais pourtant pas m'enfermer dans une considération purement sémiotique. C'est pourquoi je me servirai de la théorie de

l'action et de la théorie de l'histoire pour élargir aux dimensions d'une *anthropologie philosophique* le débat d'abord limité au plan sémiologique. A cet égard, rien n'est plus intéressant que le jeu de renvoi entre *texte*, *action* et *histoire*. J'en dirai quelque chose le moment venu. C'est en effet à travers cette triple articulation théorique du champ anthropologique que se déploie la souple dialectique de la compréhension et de l'explication.

La théorie du texte offre un bon point de départ pour une révision radicale du problème méthodologique, parce que la sémiologie ne nous permet pas de dire que les procédures explicatives sont étrangères au domaine du signe et importées du champ voisin des sciences de la nature. De nouveaux modèles d'explication sont apparus qui sont du domaine même des signes – linguistiques et non linguistiques. Ces modèles, comme on sait, sont plus fréquemment de style structural que génétique, c'est-à-dire qu'ils reposent sur des corrélations stables entre unités discrètes plutôt que sur des consécutives régulières entre événements, phases ou stades d'un processus. Une théorie de l'interprétation a désormais un vis-à-vis qui n'est plus naturaliste, mais sémiologique.

Je ne ferai pas l'histoire de la constitution du modèle sémiologique. Il faudrait partir de la distinction saussurienne entre langue et parole, considérer l'établissement d'une science purement synchronique des systèmes de différences, d'oppositions et de combinaisons, et évoquer le travail théorique, non seulement de l'école genevoise, mais aussi de l'école pragoise et de l'école danoise. Je n'évoquerai que très rapidement l'extension de proche en proche du modèle sémiologique : d'abord la conquête de sa base phonologique, puis son application à son champ principal, le lexique constitué des langues naturelles, puis son extension à des unités de discours plus vastes que la phrase comme le *récit*, où le structuralisme a remporté ses plus beaux succès, enfin l'extrapolation du modèle au plan de systèmes aussi complexes que le *mythe* avec les *Mythologiques* de Lévi-Strauss, pour ne rien dire des tentatives encore embryonnaires pour étendre le modèle à l'ordre des signes non linguistiques, au monde des techniques, à celui des institutions économiques, sociales, politiques et religieuses.

Je ne considérerai de ce développement remarquable que ce qui concerne le débat entre expliquer et comprendre. Et je me concentrerai sur un seul exemple, celui du *récit*. D'abord, parce

que, comme je viens de dire, il a été l'objet, depuis Propp et les formalistes russes et avec Greimas, Barthes, Bremond et leur école, des travaux les plus brillants et les plus convaincants. Ensuite, parce que le parallélisme entre théorie du texte, théorie de l'action et théorie de l'histoire est immédiatement suggéré par le genre *narratif* du discours.

Une position purement dichotomique du problème consisterait à dire qu'il n'y a pas de rapport entre une analyse structurale du texte et une compréhension qui resterait fidèle à la tradition herméneutique romantique. Pour les analystes, partisans d'une explication sans compréhension, le texte serait une machine au fonctionnement purement interne auquel il ne faudrait poser aucune question – réputée psychologisante –, ni en amont du côté de l'intention de l'auteur, ni en aval du côté de la réception par un auditoire, ni même dans l'épaisseur du texte du côté d'un *sens*, ou d'un message distinct de la *forme* même, c'est-à-dire de l'entrecroisement des *codes* mis en œuvre par le texte. Pour les herméneutes romantiques, en revanche, l'analyse structurale procéderait d'une objectivation étrangère au message du texte, inséparable lui-même de l'intention de son auteur : comprendre serait établir entre l'âme du lecteur et celle de l'auteur une communication, voire une communion, semblable à celle qui s'établit dans un dialogue face à face.

Ainsi, d'une part, au nom de l'objectivité du texte, tout rapport subjectif et intersubjectif serait éliminé par l'explication ; d'autre part, au nom de la subjectivité de l'appropriation du message, toute analyse objectivante serait déclarée étrangère à la compréhension.

A cette mutuelle exclusion, j'oppose la conception plus dialectique d'une interpénétration entre compréhension et explication. Suivons le trajet de l'une à l'autre dans les deux sens. D'abord de la compréhension vers l'explication.

La compréhension appelle l'explication dès que n'existe plus la situation de dialogue, où le jeu des questions et des réponses permet de vérifier l'interprétation en situation au fur et à mesure de son déroulement. Dans la situation simple du dialogue, expliquer et comprendre se recouvrent à peu près. Quand je ne comprends pas spontanément, je vous demande une explication ; l'explication que vous me donnez me permet de mieux comprendre. L'explication n'est ici qu'une compréhension développée par questions et réponses. Il en va tout autrement avec des œuvres

écrites qui ont rompu leur lien initial avec l'intention de l'auteur, avec l'auditoire primitif et avec la situation commune aux interlocuteurs. L'autonomie sémantique du discours constituée, comme l'avait d'ailleurs vu Dilthey, une des conditions les plus fondamentales d'objectivation du discours. Sans doute faudrait-il dire, à l'encontre de toute hypostase de l'écriture, que la première condition de toute inscription est, dans le discours comme tel, même oral, la distance infime qui se creuse entre le dire et le dit. Cela, nous l'avons lu dans le premier chapitre de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. Je dis : il fait nuit ; le jour se lève, mais le dit de mon dire demeure. C'est pourquoi il peut être inscrit. Mais la *littérature*, au sens étymologique du mot, exploite indéfiniment cette faille et crée une situation toute différente de celle de la compréhension dialoguée. La lecture n'est plus simplement une écoute. Elle est réglée par des *codes* comparables au code grammatical qui guide la compréhension des phrases. Dans le cas du récit, ces codes sont précisément ceux qu'une analyse structurale dégage sous le nom de codes narratifs.

On ne saurait donc dire que le passage par l'explication est destructeur de la compréhension intersubjective. C'est une médiation exigée par le discours lui-même. Je dis bien le discours, et non simplement la *parole*, fugitive manifestation de la langue. Car c'est le discours qui appelle ce processus toujours plus compliqué d'extériorisation à soi-même, qui commence par l'écart entre le dit et le dire, se continue par l'inscription dans la lettre et s'achève dans les codifications complexes des œuvres de discours, entre autres celle du récit. Cette extériorisation dans des marques matérielles et cette inscription dans des *codes* de discours rendent non seulement possible *mais nécessaire la médiation de la compréhension par l'explication*, dont l'analyse structurale du récit constitue la plus remarquable exécution.

Mais le trajet inverse n'est pas moins requis. Il n'est pas d'explication qui ne s'achève par la compréhension. Voici un récit qui a été ramené par l'analyse structurale au fonctionnement des codes qui s'y recourent. Mais, par cette série d'opérations, le récit considéré a été en quelque sorte virtualisé, je veux dire dépouillé de son actualité comme événement de discours et réduit à l'état de variable d'un système qui n'a pas d'autre existence que celle d'un ensemble solidaire de permissions et d'interdictions. Il faut maintenant faire le trajet inverse du virtuel vers

l'actuel, du système vers l'événement, de la langue vers la parole, ou plutôt vers le discours, ce trajet que Gadamer appelle *Anwendung*, en souvenir de l'*applicatio* chère à l'herméneutique de la Renaissance. L'activité d'analyse apparaît alors comme un simple segment sur un arc interprétatif qui va de la compréhension naïve à la compréhension savante à travers l'explication. Dans le cas du récit, pris ici comme paradigme, l'*applicatio* correspond à cette opération englobante qu'on peut appeler, avec Barthes lui-même, « communication narrative », opération par laquelle le narrateur donne le récit et le destinataire le reçoit.

J'entends bien que le structuralisme, se tenant dans l'enceinte du récit, ne cherchera pas ailleurs que dans les signes de la narrativité l'indication de ce niveau narratif ; se refusant à toute psychologie de narrateur et d'auditeur et à toute sociologie de l'auditoire, il se bornera à « décrire le code à travers lequel narrateur et lecteur sont signifiés le long du récit lui-même¹ ». Ainsi l'analyse structurale ne transgresse pas la règle d'immanence qui est le postulat méthodologique de toute analyse structurale. Mais qu'est-ce qui motive l'analyste à chercher les signes du narrateur et de l'auditeur *dans* le texte du récit, sinon la compréhension qui enveloppe toutes les démarches analytiques et replace dans le mouvement d'une transmission, d'une tradition vivante, la narration en tant que donation du récit de quelqu'un à quelqu'un ? Le récit, par là, appartient à une chaîne de paroles, par laquelle se constitue une communauté de culture et par laquelle cette communauté s'interprète elle-même par voie narrative. Cette appartenance à une tradition dit à son tour quelque chose de l'appartenance fondamentale que j'évoquerai en conclusion et qui est le thème de la philosophie. Dans la mesure où cette appartenance est fondamentalement constituée dans et par des traditions, on peut dire que c'est cette problématique radicale qui affleure au niveau englobant de la communication narrative. La narration – au sens opératoire du mot – est ainsi l'action qui ouvre le récit sur le monde où il se défait et se consume, et cette ouverture est la contrepartie de ce que le sémiologue ne connaît que comme fermeture du récit. C'est la même narration qui constitue la crête entre ces deux versants.

Est-ce à dire qu'en passant ainsi de l'explication à la compréhension, de l'explication du récit-objet à la compréhension de

1. « Introduction à l'analyse structurale du récit », *Communications*, 8, p. 19.

l'opération narrative, nous soyons retombés dans les ornières du psychologisme? Rien n'a fait plus de tort à la théorie de la compréhension que l'identification, centrale chez Dilthey, entre compréhension et compréhension d'autrui, comme s'il s'agissait toujours d'abord d'appréhender une vie psychologique étrangère derrière un texte. Ce qui est à comprendre dans un récit, ce n'est pas d'abord celui qui parle derrière le texte, mais ce dont il est parlé, la *chose du texte*, à savoir la sorte de monde que l'œuvre déploie en quelque sorte en avant du texte. A cet égard, Aristote donne dans sa théorie de la tragédie une clé qui me paraît valable pour tout récit : le poète, en composant une fable, une intrigue, un *muthos*, offre une *mimêsis*, une imitation créatrice des hommes agissants. De la même manière, une logique des possibles narratifs, à quoi peut prétendre une analyse formelle des codes narratifs, ne s'achève que dans la fonction mimétique par laquelle le récit refait le monde humain de l'action. Il n'est donc pas question de nier le caractère subjectif de la compréhension dans laquelle s'achève l'explication. C'est toujours quelqu'un qui reçoit, fait sien, s'approprie le sens. Mais il n'y a pas de court-circuit brutal entre l'analyse toute objective des structures de récit et l'appropriation du sens par des sujets. Entre les deux se déploie le monde du texte, le signifié de l'œuvre, à savoir, dans le cas du texte-récit, le monde des trajets possibles de l'action réelle. Si le sujet est appelé à se comprendre devant le texte, c'est dans la mesure où celui-ci n'est pas fermé sur lui-même, mais ouvert sur le monde qu'il redécrit et refait.

II THÉORIE DE L'ACTION

Je n'en dirai pas plus sur la dialectique entre expliquer et comprendre dans le cadre de la théorie du texte. Comme je l'ai annoncé au commencement, je ne veux pas me laisser enfermer dans la discussion sémiologique. Au contraire je voudrais montrer que la théorie du texte n'est, pour une anthropologie philosophique, qu'un des « lieux » où peut s'instruire le débat présent. La *théorie de l'action* en est un autre. Je dirai plus loin un mot des raisons en quelque sorte structurelles qui font que la théorie du texte et celle de l'action peuvent s'échanger. Je préfère tirer

avantage de l'éloignement des deux champs en première approximation. Ce ne sont pas les mêmes auteurs, en effet, qui se sont intéressés à ces deux domaines. Ce ne sont pas non plus les mêmes problématiques qui ont été agitées, dans la mesure où la théorie de l'action dans sa forme récente est une spécialité anglo-saxonne. Il est d'autant plus instructif que le débat sur l'action ait conduit aux mêmes apories et aux mêmes recherches d'une solution dialectique que le débat sur le texte, comme en témoigne le titre même de l'ouvrage de G.H. von Wright – *Explanation and Understanding*¹ – que j'évoquerai tout à l'heure.

Dans une première phase, en effet, disons dans les années 1955-1960, sous l'influence de Wittgenstein et d'Austin, la discussion – surtout en langue anglaise – a produit la même dichotomie que celle qui avait existé cinquante ans auparavant dans la littérature de langue allemande entre expliquer et comprendre, même si ce n'était pas dans le même vocabulaire. La théorie des « jeux de langage », en insistant sur l'irréductibilité de ces jeux de langage, reproduisait en effet une situation épistémologique comparable, attestée par exemple par l'analyse d'E. Anscombe, dans son ouvrage *Intention* publié en 1957². Le schéma de l'argument était le suivant : ce n'est pas dans le même jeu de langage que l'on parle d'événements se produisant dans la nature ou d'actions faites par des hommes. Car, pour parler d'événements, on entre dans un jeu de langage comportant des notions telles que cause, loi, fait, explication, etc. Il ne faut pas mêler les jeux de langage, mais les séparer. C'est donc dans un autre jeu de langage et dans un autre réseau conceptuel que l'on parlera de l'action humaine. Car, si on a commencé à parler en termes d'action, on continuera à parler en termes de projets, d'intentions, de motifs, de raisons d'agir, d'agents, etc. Reconnaître et distinguer les jeux de langage est donc la tâche de clarification, la tâche essentiellement thérapeutique de la philosophie.

J'indique tout de suite que la bataille s'est déroulée en grande partie autour de l'usage du mot « cause ». Peut-être à tort. Car on admettait trop vite que le mot « cause » (*causation*) n'avait qu'une signification, celle que lui avait donnée Hume : pour celui-

1. G.H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1971.

2. E. Anscombe, *Intention*, Oxford, Basil Blackwell, 1957.

ci, en effet, la relation entre cause et effet implique que les antécédents et les conséquents sont logiquement indépendants, c'est-à-dire susceptibles d'être identifiés séparément (si une allumette met le feu à un explosif, je peux décrire parfaitement l'allumette sans décrire l'explosion). Il n'y a donc pas de lien logique d'implication entre la cause et l'effet. Or, tel n'est pas le cas entre intention et action, ou entre motif et projet. Je ne peux pas identifier un projet sans mentionner l'action que je ferai : il y a là un lien logique, et non causal (au sens de Hume). De même je ne peux pas énoncer les motifs de mon action sans relier ces motifs à l'action dont ils sont le motif. Il y a donc une implication entre motif et projet, qui ne rentre pas dans le schéma de l'hétérogénéité logique de la cause et de l'effet. Par conséquent, dans ce jeu de langage, si j'emploie le même mot « parce que » : « il a fait ceci parce que », c'est en un autre sens de « parce que ». Dans un cas, je demande une cause, dans l'autre une raison. E. Anscombe a fortement opposé les deux jeux de langage, dans ces deux emplois des mots *why* et *because of*. Dans l'un, je suis dans l'ordre de la causalité, dans l'autre, dans celui de la motivation.

Sur un autre point précis, le débat a été également très vif : lorsqu'il s'est agi de la place de l'agent dans son action. Peut-on dire qu'un agent est cause de ses actes ? Non, si cause veut dire antécédent constant ; oui, si on peut dire que la relation entre l'agent et ses actes relève d'un modèle de cause non humienne, plus proche d'ailleurs de la cause aristotélicienne.

Tel est l'état du problème que je prends comme état initial de notre discussion. Je me propose maintenant de montrer les raisons qui rendent intenable cette simple dichotomie, qui tend à la fois à la pacification, mais aussi à la volatilisation du problème. Tous les jeux de langage ayant en effet un droit égal, la philosophie n'a plus la tâche d'articuler, de hiérarchiser, d'organiser le savoir, mais de préserver la différence entre jeux de langage hétérogènes. Cette position en apparence conciliante est en fait intenable. Je considérerai deux arguments.

a) Le premier concerne le débat entre motif et cause. Peut-on les rapporter à deux jeux de langage hétérogènes ? Déjà au niveau du langage ordinaire, il n'est pas vrai que les deux jeux de langage soient sans interférence. On a plutôt affaire à une échelle où l'on aurait à l'une des extrémités une causalité sans motivation et à

l'autre une motivation sans causalité. La causalité sans motivation correspondrait aux expériences ordinaires de contrainte (lorsque nous rendons compte d'un trouble fonctionnel, nous l'expliquons, non par une intention, mais par une cause perturbante) : l'explication causale triompherait ainsi dans les cas qu'Aristote aurait classés sous l'idée de « violence », prise dans un sens extrêmement général (*bia*). Dans le même contexte, il existe des formes de motifs qui sont bien près de ces causes tout extérieures : c'est ainsi que nous demandons très naturellement : qu'est-ce qui l'a incité à faire ceci ? qu'est-ce qui l'a amené à faire cela ? Tous les motifs inconscients de type freudien relèvent en grande partie d'une interprétation en termes économiques, très proches de la causalité-contrainte. A l'autre extrémité, on trouverait des formes plus rares de motivation purement rationnelle, où les motifs seraient des raisons, comme dans le cas des jeux intellectuels (le jeu d'échecs par exemple) ou dans celui des modèles stratégiques. Le phénomène humain se situerait dans l'entre-deux, entre une causalité qui demande à être expliquée et non à être comprise, et une motivation relevant d'une compréhension purement rationnelle.

L'ordre proprement humain est cet entre-deux dans lequel nous nous mouvons constamment, pour comparer entre eux des motifs moins rationnels et des motifs plus rationnels, les apprécier relativement, les soumettre à une échelle de préférence (cf. le concept de « préférence » chez Aristote) et finalement en faire les prémisses d'un raisonnement pratique. A cet égard, E. Anscombe et d'autres ont beaucoup travaillé sur la forme du raisonnement pratique, du syllogisme pratique ; et, en effet, il est toujours possible d'introduire l'expression verbale d'un désir dans un raisonnement pratique. Par son caractère de désirabilité – c'est-à-dire cela en tant que quoi nous désirons quelque chose –, le désir se laisse traiter comme une raison d'agir et se place implicitement sur le plan de la rationalité et de la discursivité. Cette double face du désir – le désir comme *force* qui pousse et meut, et comme *raison* d'agir – est à l'origine de l'opposition entre ce que l'on peut expliquer (la cause) et ce que l'on peut comprendre (le motif-raison). Mais cette opposition est purement abstraite. La réalité présente plutôt la combinaison des deux cas extrêmes dans le milieu proprement humain de la motivation, où le motif est à la fois motion du vouloir et justification. Le stade linguistique de la discussion est ici très insuffisant ; l'analyse linguistique fait très vite apparaître des questions beaucoup plus radicales. Quel est cet être qui rend possible

cette double allégeance du motif à la force et au sens, à la nature et à la culture, au *bios* et au *logos*? Il faudrait réfléchir sur la position même du corps dans la nature : il est à la fois corps parmi les corps (chose parmi les choses), et manière d'exister d'un être capable de réfléchir, de se reprendre et de justifier sa conduite. L'argument épistémologique est purement superficiel et cache en réalité les enjeux très profonds d'une anthropologie qui doit se déclarer. L'homme est tel précisément qu'il appartient à la fois au régime de la causalité et à celui de la motivation, donc de l'explication et de la compréhension.

b) Un deuxième argument contre le dualisme sémantique et épistémologique apparaît à l'examen des conditions dans lesquelles une action s'insère dans le monde. On a trop souvent examiné l'intérieur des intentions, des motifs, en oubliant qu'agir signifie avant tout opérer un changement dans le monde. Dès lors, comment un projet peut-il changer le monde? Quelle doit être, d'une part, la nature du monde pour que l'homme puisse y introduire des changements? De quelle nature l'action doit-elle être, d'autre part, pour être lue en termes de changement dans le monde?

Le philosophe finlandais von Wright (auquel je dois beaucoup pour cette partie de l'exposé) propose, dans le livre dont j'évoquais plus haut le titre, une reformulation des conditions de l'explication d'une part et des conditions de la compréhension d'autre part, telle que ces conditions puissent se combiner dans la notion d'une « intervention intentionnelle » dans le monde.

L'argument de cet auteur repose essentiellement sur la théorie des systèmes. Selon lui, seule est pensable la notion de système partiel clos, excluant par conséquent l'extrapolation à l'univers entier conçu comme système de tous les systèmes. C'est à partir de cette notion de « système clos » que l'auteur essaiera tout à l'heure de concevoir l'articulation de l'homme sur le monde, le système fermé permettant de définir un état initial, des stades et un état terminal. Mais auparavant la partie la plus longue de son livre établit les conditions logico-formelles de son modèle de système clos. C'est à partir de là qu'il conteste la notion de déterminisme universel : les relations causales entre un état initial et un état final procèdent par principe dans un sens asymétrique, les conditions suffisantes de l'ordre progressif ne pouvant être échangées contre les conditions nécessaires de l'ordre régressif.

Selon von Wright, un modèle fin doit comporter des enchaînements de phases, ouvrant chacune sur des alternatives en nombre plus ou moins grand dans l'ordre progressif.

C'est par rapport à cette notion de système clos à état initial, à alternatives internes et à états terminaux que peut être maintenue l'action humaine. En effet, la possibilité de l'action est introduite par la considération des conditions d'isolement d'un système clos. On apprend à isoler un système clos essentiellement en mettant en action le système : c'est ce que von Wright appelle « *to put in motion the system* ». Or, comment engendrer un mouvement? En produisant l'état initial, en exerçant un pouvoir, en intervenant dans le cours des choses. Pour von Wright, le modèle le plus simple d'intervention est l'expérimentation du savant dans son laboratoire : le savant agit avec ses mains, d'une manière ou d'une autre, bref fait correspondre un état initial du système qu'il met en mouvement avec l'exercice d'un de ses *pouvoirs*. La notion d'état initial est donc essentielle. Or, ce que nous pouvons faire, nous le savons d'un savoir qu'E. Anscombe, dix ans auparavant, appelait un « savoir sans observation » : je sais que je peux remuer la main, que je peux ouvrir une fenêtre, etc., je sais par expérience que la fenêtre ne s'ouvre pas toute seule, mais que je peux l'ouvrir, et que, si je l'ouvre, je produirai un certain nombre d'effets : je rafraîchirai l'air, je ferai voler des papiers, etc. Si nous remontons depuis les effets les plus lointains de l'action, nous butons toujours sur des actions que nous savons faire, parce que nous pouvons les faire. Si agir, c'est essentiellement faire arriver quelque chose, ou bien, pour ce faire, je fais autre chose, ou bien je fais cette chose simplement, mais non par le biais d'autre chose. Cette dernière sorte d'action correspond à ce que l'on peut appeler « action de base » (Danto). La notion de pouvoir est absolument irréductible et représente par conséquent la contrepartie de n'importe quelle théorie des systèmes clos : par l'exercice d'un pouvoir, je fais arriver tel ou tel événement comme état initial d'un système. La relation entre faire quelque chose immédiatement (action de base) et faire arriver quelque chose médiatement (en faisant une autre chose que je peux faire) suit les lignes de l'analyse causale des systèmes clos. Il s'agit donc ici d'un cas d'intersection extrêmement intéressant, qui nécessite une intersection semblable au niveau des méthodes entre ce qu'on appelle la théorie des systèmes et la théorie de l'action. Cette intersection implique une relation

mutuelle, puisque le « savoir-faire » (ce que je peux faire) est nécessaire pour identifier l'état initial d'un système, l'isoler et définir ses conditions de clôture. Inversement, l'action sous sa forme programmée (faire quelque chose en vue de faire arriver autre chose) exige la concaténation spécifique des systèmes, considérés comme fragments de l'histoire du monde.

Tirons quelques conclusions de cette analyse. D'abord, bien évidemment, nous tournons définitivement le dos à la dichotomie entre expliquer et comprendre. Car, si l'explication est du ressort de la théorie des systèmes et la compréhension de celle de la motivation (de l'action humaine intentionnelle et motivée), on s'aperçoit que ces deux éléments – le cours des choses et l'action humaine – sont imbriqués dans la notion d'*intervention* dans le cours des choses. Ensuite, cette notion d'intervention nous ramène à une idée de cause très différente de celle de Hume, et synonyme d'initiative d'un agent. Mais elle ne se laisse pas opposer à celle de motif, mais l'inclut, puisque l'intervention dans le cours des choses implique que nous suivions l'articulation des systèmes naturels.

En outre, la notion d'interférence met fin à un état insupportable d'opposition entre un ordre mentaliste de la compréhension et un ordre physicaliste de l'explication. D'une part, il n'est pas de système sans état initial, pas d'état initial sans intervention, pas d'intervention sans l'exercice d'un pouvoir. Agir, c'est toujours faire quelque chose en sorte que quelque autre chose arrive dans le monde. D'autre part, il n'est pas d'action sans relation entre le savoir-faire (le pouvoir faire) et ce que celui-ci fait arriver. L'explication causale appliquée à un fragment de l'histoire du monde ne va pas sans la reconnaissance, l'identification d'un pouvoir appartenant au répertoire de nos propres capacités d'action.

Enfin, s'agissant du déterminisme, l'analyse montre à quel point l'idée de déterminisme universel est une pure illusion, dans la mesure où elle repose sur l'extrapolation à la totalité des choses de la connaissance que nous avons de quelques connexions causales relatives à des fragments de l'histoire du monde. Or, pour réussir cette extrapolation, il faudrait éliminer, en se faisant observateur passif, une des conditions sous lesquelles un système est possible, à savoir la condition de clôture, laquelle est liée à l'exercice d'un pouvoir, à la capacité de mettre en mouvement un système. Action humaine et causalité physique sont trop

entrelacées dans cette expérience tout à fait primitive de l'intervention d'un agent dans le cours des choses pour que l'on puisse faire abstraction du premier terme et porter le second à l'absolu.

Telle est, indépendamment de tout emprunt à la théorie du texte, l'extraordinaire convergence qui apparaît entre la théorie du texte et la théorie de l'action. Les mêmes apories et les mêmes nécessités d'une solution dialectique ont surgi dans deux champs où peu d'influences se sont exercées d'un champ sur l'autre.

J'aimerais suggérer l'idée que cette convergence n'est pas fortuite. Des raisons profondes justifient les transferts de la théorie du texte à la théorie de l'action et *vice versa*. Mais je ne peux que les esquisser ici, car elles constituent à elles seules un important problème pour une anthropologie philosophique. Je dirai en bref que d'un côté la notion de texte est un bon *paradigme* pour l'action humaine, de l'autre l'action est un bon *réfèrent* pour toute une catégorie de textes. En ce qui concerne le premier point, l'action humaine est à bien des égards un quasi-texte. Elle est extériorisée d'une manière comparable à la fixation caractéristique de l'écriture. En se détachant de son agent, l'action acquiert une autonomie semblable à l'autonomie sémantique d'un texte; elle laisse une trace, une marque; elle s'inscrit dans le cours des choses et devient archive et document. À la manière d'un texte, dont la signification s'arrache aux conditions initiales de sa production, l'action humaine a un poids qui ne se réduit pas à son importance dans la situation initiale de son apparition, mais permet la réinscription de son sens dans de nouveaux contextes. Finalement, l'action, comme un texte, est une œuvre ouverte, adressée à une suite indéfinie de « lecteurs » possibles. Les juges ne sont pas les contemporains, mais l'histoire ultérieure.

Il n'est donc pas étonnant que la théorie de l'action donne lieu à la même dialectique de la compréhension et de l'explication que la théorie du texte.

Le droit de procéder à un tel transfert paraîtra plus fort encore si, en retour, l'on considère que certains textes – sinon tous les textes – ont pour *réfèrent* l'action elle-même. C'est en tout cas vrai du récit. Nous avons évoqué plus haut la remarque d'Aristote dans la *Poétique* : le *muthos* de la tragédie, c'est-à-dire à la fois la fable et l'intrigue, est la *mimêsis*, l'imitation créatrice, de l'action humaine. La poésie, dit-il encore, montre les hommes comme agissant, comme en acte. Le transfert du texte à l'action

cesse entièrement d'apparaître comme une analogie risquée, dans la mesure où l'on peut montrer qu'au moins une région du discours est au sujet de l'action, se réfère à elle, la redécrit et la refait.

III THÉORIE DE L'HISTOIRE

Les intéressantes corrélations entre la théorie du texte et la théorie de l'action trouvent un renfort dans le troisième champ où la dialectique de l'explication et de la compréhension se laisse appréhender, celui de la théorie de l'histoire.

Que l'histoire – j'entends l'histoire des historiens – suscite les mêmes problèmes et les mêmes débats que la théorie du texte et la théorie de l'action ne doit pas étonner, puisque, d'une part, l'histoire – l'historiographie – est une sorte de *récit*, un récit « vrai » par comparaison avec les récits mythiques ou avec les récits fictifs que sont épopées, drames, tragédies, romans, nouvelles, et que, d'autre part, l'histoire se rapporte aux *actions* des hommes dans le passé.

Cette double affinité avec la théorie de l'action et avec la théorie du récit justifie aussi que nous ayons gardé pour la fin l'évocation de la méthode historique qui se trouve ainsi cumuler les traits de l'une et de l'autre théorie.

Dans la théorie de l'histoire aussi on peut d'abord identifier deux camps opposés qui s'affrontent de manière non dialectique, puis voir s'élaborer une opposition beaucoup plus nuancée et dialectique, issue de l'échec des positions unilatérales.

Du côté du comprendre, on trouve la protestation antipositiviste d'historiens de langue française comme Raymond Aron et Henri Marrou, influencés par la sociologie compréhensive allemande – Rickert, Simmel, Dilthey et Weber –, mais aussi des historiens de langue anglaise influencés par Collingwood. Les premiers soulignent essentiellement deux traits de la méthode historique : d'abord, qu'elle porte sur des actions humaines régies par des intentions, des projets, des motifs, qu'il s'agit de comprendre par une *Einfühlung*, par une intropathie semblable à celle par laquelle, dans la vie quotidienne, nous comprenons les intentions et les motifs d'autrui ; selon cet argument, l'histoire n'est qu'une exten-

sion de la compréhension d'autrui. D'où le deuxième argument : cette compréhension, à la différence de la connaissance objective des faits de la nature, n'est pas possible sans une auto-implication de l'historien lui-même, de sa subjectivité. Dans une terminologie différente, mais convergente, Collingwood avait dit à peu près la même chose dans son ouvrage fameux *The Idea of History*¹ ; d'une part, en effet, l'histoire se propose d'appréhender des événements qui ont un dedans et un dehors – un dehors en ce qu'ils arrivent dans le monde, un dedans en ce qu'ils expriment des pensées, au sens le plus large du mot ; l'action est alors l'unité de ce dedans et de ce dehors ; d'autre part, l'histoire consiste à réactiver, c'est-à-dire à repenser, la pensée passée dans la pensée présente de l'historien.

Telle est, schématiquement, la position du *Verstehen* en histoire. Elle ne diffère pas fondamentalement de la position du *Verstehen* dans la théorie du texte et dans la théorie de l'action, en raison précisément de la parenté évoquée plus haut.

Il n'est pas étonnant dès lors que les mêmes embarras, les mêmes ambiguïtés, les mêmes apories d'une théorie pure du *Verstehen* se retrouvent aussi dans la théorie de l'histoire. La difficulté est ici d'introduire le moment *critique* dans une théorie basée sur le transfert immédiat sans une vie psychique étrangère, bref d'introduire la médiation dans la relation immédiate d'intropathie. Or c'est à ce moment critique que se rattachent les procédures explicatives en quoi consiste précisément l'histoire scientifique. L'histoire commence quand on cesse de comprendre immédiatement, et qu'on entreprend de reconstruire l'enchaînement des antécédents selon des articulations différentes de celle des motifs et des raisons allégués par les acteurs de l'histoire. La difficulté pour l'épistémologie est bien de montrer comment l'explication s'ajoute, se superpose ou même se substitue à la compréhension immédiate du cours de l'histoire passée.

On est alors tenté de partir du pôle de l'explication et de construire l'explication en histoire sur le modèle de l'explication dans les sciences de la nature, quitte à ne jamais rejoindre le travail original et spécifique de l'historien, et à lui imposer un schéma artificiel qui ne satisfait que l'épistémologue. C'est ce qui est arrivé à l'école analytique de langue anglaise à la suite

1. R.G. Collingwood, *The Idea of History*, éd. T.M. Knox, Oxford, Clarendon Press, 1956.

du fameux article de Carl Hempel, « The Function of General Laws in History » de 1942¹ (que tous les auteurs ultérieurs ne se lassent pas de commenter, de raffiner ou de réfuter). La thèse de Carl Hempel est que l'explication historique n'a rien de spécifique et d'original; elle suit le même schéma que l'explication d'un événement physique, tel que la rupture d'un réservoir par le gel, ou d'un événement géologique, tel qu'une avalanche ou une éruption volcanique. Dans tous ces cas, on déduit un événement de la conjonction de deux sortes de prémisses : la première comporte la description de conditions initiales (événements antérieurs, circonstances, contextes, etc.), la deuxième comporte l'énoncé d'une loi générale, autrement dit l'assertion d'une régularité. C'est cette loi générale qui fonde l'explication. Si l'histoire paraît osciller entre une vraie science et une explication populaire, c'est parce que les lois, le plus souvent non formulées, que son raisonnement allègue sont elles-mêmes des régularités de niveau variable quant au sérieux scientifique; ce peuvent être des dictons de la sagesse populaire, voire franchement des préjugés ou des assertions mythiques, telles que la mission historique du chef, de la race, etc., ou des lois psychologiques mal vérifiées, ou plus rarement des lois faibles de démographie, d'économie, de sociologie, etc. Mais il y a toujours conjonction de deux sortes d'énoncés : conditions initiales singulières et hypothèses universelles (alléguées ou vérifiées). La faiblesse scientifique de l'histoire tient alors tout entière dans la faiblesse épistémologique des lois générales alléguées ou tacitement admises.

La discussion devait faire apparaître des difficultés inverses de celles de la théorie adverse du *Verstehen*; celle-ci rendait difficilement compte du décrochage critique de l'explication historique par rapport à la compréhension ordinaire de l'action humaine. Le modèle hempélien rend difficilement compte du travail effectif de l'historien. Car il apparaît bien que jamais l'historien n'est en mesure de satisfaire pleinement à son propre idéal épistémologique. Hempel lui-même avouait dans le même article que l'histoire doit le plus souvent se contenter d'une « *explanation-sketch* », d'une esquisse explicative, que c'est la tâche d'une explication toujours plus fine de compléter, d'affiner

1. C.G. Hempel, « The Function of General Laws in History », *The Journal of Philosophy*, n° 39, 1942, p. 35-48, article repris in P. Gardiner, *Theories of History*, New York, The Free Press, 1959, p. 344-356.

et de porter à un plus haut degré de scientificité. En dépit de cette concession, il reste que pour Hempel l'histoire se voit imposer un modèle épistémologique qui ne procède pas de sa propre pratique.

Dès que l'on considère en effet cette pratique, ce sont les traits différentiels par rapport au modèle hempélien qui, paradoxalement, deviennent significatifs : que les lois ne soient jamais plus que des « *explanation-sketches* », que l'explication n'ait pas de valeur prédictive, qu'elle ne donne que les conditions jugées importantes selon un certain type de questions, donc d'intérêts, que le langage de l'histoire ne réussisse jamais et peut-être ne cherche même pas à décoller du langage ordinaire, que les généralisations ne soient pas ordinairement éliminées par des contre-exemples, mais préservées par simple précision des lieux, temps et circonstances où l'explication est tenue pour valable, toutes ces anomalies par rapport au pur modèle suggèrent qu'il faut reprendre le problème à nouveaux frais et articuler dialectiquement compréhension et explication, au lieu de les opposer polairement.

Je proposerai de dire, avec certains auteurs, que la compréhension historique sur laquelle l'explication se greffe met en jeu une compétence spécifique, la compétence à suivre une histoire, au sens d'une histoire qu'on raconte. Entre raconter et suivre une histoire, il y a une relation réciproque qui définit un jeu de langage tout à fait primitif. Nous retombons sur la notion de récit, mais pour y ajouter des traits nouveaux que la théorie de l'histoire permet d'apercevoir et de développer. Suivre une histoire, en effet, c'est comprendre une succession d'actions, de pensées, de sentiments présentant à la fois une certaine direction mais aussi des surprises (coïncidences, reconnaissances, révélations, etc.). Dès lors, la conclusion de l'histoire n'est jamais déductible et prédictible. C'est pourquoi il faut suivre le déroulement. Mais, non plus, l'histoire ne doit pas être décousue : non déductible, son issue doit être acceptable. Il y a ainsi, en toute histoire racontée, un lien de continuité logique tout à fait spécifique, puisque l'issue doit être à la fois contingente et acceptable.

Telle est la compréhension de base sans quoi il n'y aurait ni narration, ni histoire, ni *story*, ni *history*. Le lecteur n'adresse pas son intérêt aux lois prétendument sous-jacentes, mais à la tournure prise par cette histoire singulière. Suivre une histoire

est une activité tout à fait spécifique, par laquelle nous anticipons sans cesse un cours ultérieur et une issue, et corrigeons à mesure nos anticipations, jusqu'à ce qu'elles coïncident avec l'issue réelle. Alors nous disons que nous avons compris.

Ce point de départ de la compréhension diffère de celui que propose la théorie intropathique, qui néglige entièrement la spécificité de l'élément narratif, aussi bien dans l'histoire racontée que dans l'histoire suivie. C'est pourquoi une théorie qui appuie la compréhension sur l'élément narratif permet mieux de rendre compte du passage de la compréhension à l'explication. Alors que l'explication paraissait faire violence à la compréhension, entendue comme saisie immédiate des intentions d'autrui, elle vient naturellement prolonger la compréhension, entendue comme mise en œuvre de la compétence à suivre un récit. Car un récit est rarement auto-explicatif. La contingence qui se compose avec l'acceptabilité appelle la question, l'interrogation. Alors l'intérêt pour la suite – « et après ? » demande l'enfant – est relayé par l'intérêt pour les raisons, les motifs, les causes – « pourquoi ? » demande l'adulte. Le récit a ainsi une structure lacunaire telle que le *pourquoi* procède spontanément du *quoi*. Mais en retour l'explication n'a pas d'autonomie. Elle a pour vertu et pour effet de permettre de suivre mieux et plus loin l'histoire quand la compréhension spontanée de premier degré est mise en échec.

Pour revenir au modèle hempélien, je dirai qu'il n'est pas du tout contestable que l'explication se fasse par recours à des lois générales. La thèse de Hempel est sur ce point invincible et son syllogisme explicatif est bien construit. Ce que la thèse de Hempel ne considère pas, c'est la fonction de l'explication. Sa structure est bien décrite, mais sa fonction est méconnue : à savoir que l'explication est ce qui permet de suivre à nouveau l'histoire quand la compréhension spontanée est bloquée. Cela explique que l'explication puisse se mouvoir à des niveaux de généralité, de régularité, et donc de scientificité variables, s'il est vrai que l'intentionnalité de l'historien ne vise pas à placer un cas sous une loi, mais à interpoler une loi dans un récit, afin d'en relancer la compréhension.

Tel est le jeu alterné de la compréhension et de l'explication en histoire. Ce jeu ne diffère pas fondamentalement de celui que la théorie du texte et la théorie de l'action nous avaient déjà permis d'apercevoir. Ce résultat, encore une fois, n'est pas surprenant dans la mesure où l'histoire combine la théorie du texte

et la théorie de l'action, dans une théorie du récit vrai des actions des hommes du passé.

Ma conclusion sera double.

Sur le plan épistémologique, d'abord, je dirai qu'il n'y a pas deux méthodes, la méthode explicative et la méthode compréhensive. A parler strictement, seule l'explication est méthodique. La compréhension est plutôt le moment non méthodique qui, dans les sciences de l'interprétation, se compose avec le moment méthodique de l'explication. Ce moment précède, accompagne, clôture et ainsi *enveloppe* l'explication. En retour l'explication *développe* analytiquement la compréhension. Ce lien dialectique entre expliquer et comprendre a pour conséquence un rapport très complexe et paradoxal entre sciences humaines et sciences de la nature. Ni dualité, ni monisme, dirai-je. En effet, dans la mesure où les procédures explicatives des sciences humaines sont homogènes à celles des sciences de la nature, la continuité des sciences est assurée. Mais, dans la mesure où la compréhension apporte une composante spécifique – sous la forme soit de la compréhension des signes dans la théorie des textes, soit de la compréhension des intentions et des motifs dans la théorie de l'action, soit de la compétence à suivre un récit dans la théorie de l'histoire –, dans cette mesure, la discontinuité est insurmontable entre les deux régions du savoir. Mais discontinuité et continuité se composent *entre* les sciences comme la compréhension et l'explication *dans* les sciences.

Deuxième conclusion : la réflexion épistémologique conduit par le mouvement même de l'argument, comme je le suggérais dans l'introduction, à une réflexion plus fondamentale sur les conditions ontologiques de la dialectique entre expliquer et comprendre. Si la philosophie se soucie du « comprendre », c'est parce qu'il témoigne, au cœur de l'épistémologie, d'une appartenance de notre être à l'être qui précède toute mise en objet, toute opposition d'un objet à un sujet. Si le mot « compréhension » a une telle densité, c'est parce que, à la fois, il désigne le pôle non méthodique, dialectiquement opposé au pôle de l'explication dans toute science interprétative, *et* constitue l'indice non plus méthodologique mais proprement véridatif de la relation ontologique d'appartenance de notre être aux êtres et à l'Être. C'est là la riche ambiguïté du mot « comprendre », qu'il désigne un moment dans la théorie de la méthode, ce que nous avons appelé le pôle non méthodique, *et* l'appréhension, à un autre niveau que scientifique,

de notre appartenance à l'ensemble de ce qui est. Mais nous retomberions à une ruineuse dichotomie si la philosophie, après avoir renoncé à susciter ou à entretenir un schisme méthodologique, reconstituait un règne du pur comprendre à ce nouveau niveau de radicalité. Il me semble que la philosophie n'a pas seulement la tâche de rendre compte, dans un autre discours que scientifique, de la relation primordiale d'*appartenance* entre l'être que nous sommes et telle région d'être que telle science élabore en objet par les procédures méthodiques appropriées. Elle doit aussi être capable de rendre compte du mouvement de *distanciation* par lequel cette relation d'appartenance exige la mise en objet, le traitement objectif et objectivant des sciences et donc le mouvement par lequel explication et compréhension s'appellent sur le plan proprement épistémologique. C'est au seuil de cette difficile investigation que je m'arrête.

*Le modèle du texte :
l'action sensée considérée
comme un texte*

Le propos de cet essai est de mettre à l'épreuve une hypothèse que je commence par exposer brièvement. J'admets que le sens premier du mot « herméneutique » concerne les règles requises par l'interprétation des documents écrits de notre culture. En adoptant ce point de départ, je reste fidèle au concept d'*Auslegung*, tel qu'il a été établi par Wilhelm Dilthey; alors que le *Verstehen* (compréhension) repose sur la reconnaissance de ce qu'un sujet étranger vise ou signifie sur la base de signes de toutes sortes dans lesquels la vie psychique s'exprime (*Lebens-äusserungen*), l'*Auslegung* (interprétation, exégèse) implique quelque chose de plus spécifique : elle couvre seulement une catégorie limitée de signes, ceux qui sont fixés par l'écriture, y compris toutes les sortes de documents et de monuments qui comportent une fixation comparable à l'écriture.

Mon hypothèse est alors la suivante : si l'interprétation des textes soulève des problèmes spécifiques parce que ce sont des textes et non un langage parlé, et si ce sont ces problèmes qui constituent l'herméneutique en tant que telle, alors les sciences humaines peuvent être dites herméneutiques 1) dans la mesure où leur *objet* offre quelques-uns des traits constitutifs du texte en tant que texte et 2) dans la mesure où leur *méthodologie* déploie la même sorte de procédure que ceux de l'*Auslegung* ou de l'interprétation des textes.

D'où les deux questions auxquelles mon essai est consacré : 1) dans quelle mesure pouvons-nous considérer la notion de texte comme un paradigme approprié pour l'objet allégué des sciences sociales? 2) Jusqu'à quel point la méthodologie de l'interprétation des textes fournit-elle un paradigme valable pour l'interprétation en général dans le domaine des sciences humaines?

I LE PARADIGME DU TEXTE

Afin de justifier la distinction entre langage parlé et langage écrit, il me faut introduire un concept préliminaire, celui du *discours*. C'est en tant que discours que le langage est soit parlé soit écrit.

Or qu'est-ce que le discours? Nous ne demanderons pas la réponse aux logiciens, pas même aux tenants de l'analyse linguistique, mais aux linguistes eux-mêmes. Le discours est la contrepartie de ce que les linguistes appellent système ou code linguistique. Le discours est l'événement de langage.

Si le signe (phonologique ou lexical) est l'unité de base du langage, la phrase est l'unité de base du discours. C'est pourquoi c'est la linguistique de la phrase qui sert de support à la théorie du discours en tant qu'événement. Je retiendrai quatre traits de cette linguistique de la phrase, qui m'aideront à élaborer l'herméneutique de l'événement et du discours.

Premier trait : le discours est toujours réalisé temporellement et dans le présent, tandis que le système de la langue est virtuel et étranger au temps. Émile Benveniste l'appelle : « instance de discours ».

Deuxième trait : tandis que la langue ne requiert aucun sujet – en ce sens que la question « qui parle » ne s'applique pas à ce niveau –, le discours renvoie à son locuteur grâce à un ensemble complexe d'embrayeurs tels que les pronoms personnels. Nous dirons que l'« instance de discours » est auto-référentielle.

Troisième trait : tandis que les signes de la langue renvoient seulement à d'autres signes à l'intérieur du même système, et tandis que la langue se passe de monde comme elle se passe de temporalité et de subjectivité, le discours est toujours au sujet de quelque chose. Il réfère à un monde qu'il prétend décrire, exprimer, représenter. C'est dans le discours que la fonction symbolique du langage est actualisée.

Quatrième trait : tandis que la langue est seulement une condition de la communication pour laquelle elle fournit des codes, c'est dans le discours que tous les messages sont échangés.

En ce sens le discours seul a, non seulement un monde, mais un autre, un interlocuteur à qui il s'adresse.

Ces quatre traits pris ensemble font du discours un événement. Voyons de quelle façon ces quatre traits sont effectués dans le langage oral et dans le langage écrit.

1. Le discours, avons-nous dit, n'existe qu'en tant que discours temporel et présent. Ce premier trait est réalisé différemment dans la parole vive et dans l'écriture. Dans la parole vive, l'instance de discours reste un événement fugitif. L'événement apparaît et disparaît. C'est pourquoi il y a un problème de fixation, d'inscription. Ce que nous voulons fixer est ce qui disparaît. Si, par extension, on peut dire qu'on fixe la langue – inscription de l'alphabet, inscription lexicale, inscription syntaxique –, c'est en fonction de ce qui seul demande à être fixé, le discours. Seul le discours requiert d'être fixé, parce que le discours disparaît.

Le système a-temporel n'apparaît ni ne disparaît; il n'arrive pas. C'est ici le lieu de rappeler le mythe du *Phèdre*. L'écriture a été donnée aux hommes pour « porter secours » à la « faiblesse du discours », faiblesse qui est celle de l'événement. Le don des *grammata* – de ces « marques externes », de cette aliénation matérielle – n'a été qu'un « remède » apporté à notre mémoire. Le roi égyptien de Thèbes pouvait bien répondre au dieu Theuth que l'écriture était un faux remède en ce qu'elle remplaçait la vraie réminiscence par la conservation matérielle, la sagesse réelle par le simulacre de la connaissance. En dépit de ces périls, l'inscription constitue néanmoins la destination du discours. Qu'est-ce que l'écriture fixe effectivement? Non pas l'événement du dire, mais le « dit » de la parole, si nous entendons par le « dit » de la parole l'extériorisation intentionnelle qui constitue la visée même du discours en vertu de laquelle le *Sagen* – le dire – veut devenir *Aus-sage* – énoncé. Bref, ce que nous écrivons, ce que nous inscrivons, est le *noëma* du dire. C'est la signification de l'événement de parole, non l'événement en tant qu'événement.

Mais, si ce que nous fixons est la parole elle-même en tant que dite, qu'est-ce qui est « dit »?

L'herméneutique doit faire ici appel, non seulement à la linguistique (la linguistique du discours en tant que distincte de la linguistique de la langue), comme on l'a fait ci-dessus, mais encore à la théorie des *actes de langage*, telle que nous la

trouvons chez Austin et Searle. L'acte de parler, selon ces auteurs, est constitué par une hiérarchie ordonnée distribuée sur trois niveaux : 1) le niveau de l'acte locutionnaire ou propositionnel, l'acte *de* dire; 2) le niveau de l'acte ou de la force illocutionnaire, ce que nous faisons *en* parlant; et 3) le niveau de l'acte perlocutionnaire, ce que nous faisons *par le fait de* dire.

Quelles implications ces distinctions ont-elles pour notre problème de l'extériorisation intentionnelle par laquelle l'événement se dépasse dans la signification et se prête à la fixation matérielle? L'acte locutionnaire s'extériorise dans la phrase. La phrase peut en effet être identifiée et réidentifiée comme étant la même. Une phrase devient un é-noncé (*Aus-sage*) et peut ainsi être transmise à d'autres comme étant telle et telle phrase dotée de telle et telle signification. Mais l'acte illocutionnaire peut aussi être extériorisé à la faveur des paradigmes grammaticaux (modes indicatif, impératif, subjonctif, et toutes les autres procédures exprimant la « force » illocutionnaire) qui permettent son identification et sa réidentification. Il est vrai que, dans le discours parlé, la force illocutionnaire repose sur la mimique et le geste, ainsi que sur les aspects non articulés du discours que nous appelons prosodie. En ce sens, la force illocutionnaire est moins complètement inscrite dans la grammaire que ne l'est la signification propositionnelle. Quoi qu'il en soit, son inscription selon une articulation syntaxique est assurée par des paradigmes spécifiques qui rendent possible par principe la fixation par l'écriture. Il nous faut concéder sans aucun doute que l'acte perlocutionnaire est l'aspect le moins aisé à inscrire du discours et qu'il caractérise de préférence le langage parlé. Mais l'action perlocutionnaire est précisément ce qui est le moins discours dans le discours. C'est le discours en tant que stimulus. Il opère, non à la faveur de la reconnaissance de mon intention par mon interlocuteur, mais, si l'on peut dire, par son énergie, en vertu de son influence directe sur les émotions et les dispositions affectives. Ainsi, l'acte propositionnel, la force illocutionnaire et l'action perlocutionnaire sont susceptibles, dans un ordre décroissant, d'extériorisations intentionnelles qui rendent possible l'inscription dans l'écriture.

Il en résulte qu'il faut entendre par la signification de l'acte de langage ou plus précisément par le noème du dire, non seulement la phrase au sens étroit de l'acte propositionnel, mais

encore la force illocutionnaire et l'action perlocutionnaire, dans la mesure où ces trois aspects de l'acte de langage sont codifiés, élevés au rang de paradigmes, et où, en conséquence, ils peuvent être identifiés et réidentifiés comme ayant la même signification. Je donne donc ici au mot « signification » une acception très large qui couvre tous les aspects et tous les niveaux de l'extériorisation intentionnelle qui rend possible l'inscription du discours.

La destinée des trois autres traits du discours, dans le passage de la parole à l'écriture, exigera des précisions supplémentaires concernant cette élévation du *dire* au *dit*.

2. Dans le discours, avons-nous dit – et c'était le second trait différentiel du discours en relation à la langue –, la phrase désigne son locuteur par divers indicateurs de subjectivité et de personnalité. Dans le discours oral, ce renvoi du discours au sujet parlant présente un caractère d'immédiateté qu'on peut expliquer de la façon suivante. L'intention subjective du sujet parlant et la signification de son discours se recouvrent mutuellement, de telle façon que c'est la même chose de comprendre ce que le locuteur veut dire et ce que son discours veut dire. L'ambiguïté de l'expression française de *vouloir dire*, correspondant à l'allemand « *meinen* » et à l'anglais « *to mean* », témoigne de cet empiètement. C'est presque la même chose de demander : « Que voulez-vous dire? », et : « Qu'est-ce que cela veut dire? » Avec le discours écrit, l'intention de l'auteur et l'intention du texte cessent de coïncider. Cette dissociation de la signification verbale du texte et de l'intention mentale constitue l'enjeu véritable de l'inscription du discours.

Ce n'est pas que nous puissions concevoir un texte sans auteur; le lien entre le locuteur et le discours n'est pas aboli, mais distendu et compliqué. La dissociation de la signification et de l'intention reste une aventure du renvoi du discours au sujet parlant. Mais la carrière du texte échappe à l'horizon fini vécu par son auteur. Ce que dit le texte importe davantage que ce que l'auteur a voulu dire; désormais toute exégèse déploie ses procédures au sein de la circonscription de signification qui a rompu ses amarres avec la psychologie de son auteur. Pour revenir une fois encore à l'expression de Platon, le discours écrit ne peut être « secouru » par tous les processus qui concourent à la compréhension du discours oral : intonation, mimique, geste.

En ce sens, l'inscription dans des « marques externes », qui a d'abord paru aliéner le discours, « marque » aussi la spiritualité effective du discours. Dès lors, seule la signification « porte secours » à la signification, sans la contribution de la présence physique et psychologique de l'auteur. Mais, dire que la signification « porte secours » à la signification, c'est dire que seule l'interprétation est le « remède » à la faiblesse du discours que son auteur ne peut plus « sauver ».

3. L'événement est dépassé une troisième fois par la signification. Le discours, avons-nous dit, est ce qui réfère au monde, à *un* monde. Dans le discours oral, cela signifie que ce à quoi le dialogue réfère à titre ultime est la *situation* commune aux interlocuteurs. Cette situation environne de quelque façon le dialogue et ses repères peuvent être montrés, par un geste du doigt par exemple, ou désignés de manière *ostensive* par le discours lui-même, à la faveur de la référence oblique de tous ces autres indicateurs que sont les démonstratifs, les adverbes de temps et de lieu, les temps du verbe, etc. Dans le discours oral, dirons-nous, la référence est *ostensive*.

Que lui arrive-t-il dans le discours écrit? Dirons-nous que le texte n'a plus de référence? Ce serait confondre référence et monstration, monde et situation. Le discours ne peut manquer de se rapporter à quelque chose. Ce disant, je me sépare de toute idéologie du texte absolu. Seul un petit nombre de textes raffinés satisfont à cet idéal du texte sans référence. Ce sont des textes où le jeu du signifiant rompt avec le signifié. Mais cette forme nouvelle a seulement valeur d'exception et elle ne peut fournir la clef de tous les autres textes qui, d'une manière ou d'une autre, parlent *du* monde. Mais qu'est alors le sujet de textes où rien ne peut être montré? Loin de dire que le texte est sans monde, je soutiendrai sans paradoxe que seul l'homme a un monde et non pas seulement une situation. De la même manière que le texte libère sa signification de la tutelle de l'intention mentale, il libère sa référence des limites de la référence ostensive. Pour nous, le monde est l'ensemble des références ouvertes par les textes. Ainsi parlons-nous du « monde » de la Grèce, non pour désigner ce qu'étaient les situations pour ceux qui les vivaient, mais pour désigner les références non situationnelles qui survivent à l'effacement des précédentes et qui, désormais, s'offrent comme des modes possibles d'être, comme des dimen-

sions symboliques de notre être-au-monde. Tel est pour moi le référent de toute littérature : non plus l'*Umwelt* des références ostensives du dialogue, mais le *Welt* projeté par les références non ostensives de tous les textes que nous avons lus, compris et aimés. Comprendre un texte, c'est en même temps élucider notre propre situation ou, si l'on veut, interpoler parmi les prédicats de notre situation toutes les significations qui font de notre *Umwelt* un *Welt*. C'est cet élargissement de l'*Umwelt* aux dimensions du *Welt* qui nous permet de parler des références *ouvertes* par le texte; il serait même meilleur de dire que ces références *ouvrent* le monde. Une nouvelle fois, la spiritualité du discours se manifeste par l'écriture, en nous libérant de la visibilité et de la limitation des situations, en nous ouvrant un monde, à savoir de nouvelles dimensions de notre être-au-monde.

En ce sens, Heidegger a raison de dire – dans son analyse du *Verstehen* dans *Sein und Zeit* – que ce que nous comprenons d'abord dans un discours n'est pas une autre personne mais un projet, c'est-à-dire l'esquisse d'un nouvel être-au-monde. Seule l'écriture, en se libérant non seulement de son auteur mais de l'étroitesse de la situation dialogale, révèle la destination du discours qui est de projeter un monde.

En liant ainsi la référence à la projection d'un monde, ce n'est pas seulement Heidegger que nous suivons, mais Wilhelm von Humboldt pour qui la justification majeure du langage était d'établir la relation entre l'homme et le monde. Si l'on élimine cette fonction référentielle, seul demeure un jeu absurde de signifiants errants.

4. Mais c'est peut-être avec le quatrième trait que l'effectuation du discours dans l'écriture est le plus exemplaire. Seul le discours, et non la langue, s'adresse à quelqu'un. C'est là le fondement de la communication. Mais c'est une chose pour le discours d'être adressé à un interlocuteur également présent dans la situation du discours; c'en est une autre de s'adresser, comme c'est habituellement le cas dans tout phénomène d'écriture, à quiconque sait lire. Au lieu de s'adresser uniquement à toi, seconde personne, ce qui est écrit s'adresse à l'auditoire qu'il crée de lui-même. Ceci encore marque la spiritualité de l'écriture, en contrepartie de sa matérialité et de l'aliénation qu'elle impose au discours. Le vis-à-vis de l'écrit équivaut à ce que quiconque est capable de lire. La coprésence des sujets dans le dialogue

cesse d'être le modèle de toute « compréhension ». La relation écrire - lire cesse d'être un cas particulier de la relation parler - entendre. Mais, en même temps, le discours est révélé en tant que discours dans l'universalité de son adresse. En échappant au caractère momentané de l'événement, aux contraintes vécues par l'auteur et à l'étroitesse de la référence ostensive, le discours échappe aux limites du face-à-face. Il n'a plus d'auditeur visible. Un lecteur inconnu, invisible, est devenu le destinataire non privilégié du discours.

Dans quelle mesure peut-on dire que l'objet des sciences humaines se conforme au paradigme du texte? Max Weber définit cet objet comme *Sinnhaft orientiertes Verhalten*, comme « conduite orientée de façon sensée ». Dans quelle mesure peut-on remplacer le prédicat *orienté de façon sensée*, par ce que j'aimerais appeler les *caractères de lisibilité* qu'on peut dériver de l'analyse précédente du texte?

Tentons d'appliquer nos quatre critères de textualité au concept d'action sensée.

1. La fixation de l'action

L'action sensée devient objet de science seulement sous la condition d'une sorte d'objectivation équivalente à la fixation du discours par l'écriture. De la même manière que l'interlocution subit une transmutation par l'écriture, l'interaction subit une transformation analogue dans les innombrables situations où l'action se laisse traiter comme un texte fixé. Ces situations sont méconnues en toute théorie de l'action pour laquelle le discours de l'action est lui-même une partie de la situation de transaction qui s'écoule d'un agent à l'autre, exactement comme le langage oral reste pris dans le processus d'interlocution, ou, si l'on peut employer le mot, de translocution. C'est pourquoi la *compréhension* de l'action au niveau préscientifique est seulement « connaissance sans observation », ou, selon le mot de E. Anscombe, connaissance pratique au sens de « *knowing how* » en tant qu'opposé à « *knowing that* ». Mais cette compréhension n'est pas encore une *interprétation*, au sens fort qui mérite le titre d'interprétation scientifique.

Ma thèse est que l'action elle-même, l'action sensée, peut devenir objet de science sans perdre son caractère de signifiante à la faveur d'une sorte d'objectivation semblable à la fixation opérée par l'écriture. Grâce à cette objectivation, l'action n'est plus une transaction à laquelle le discours de l'action continuerait d'appartenir. Elle constitue une configuration qui demande à être interprétée en fonction de ses connexions internes.

Cette objectivation est rendue *possible* par quelques traits internes de l'action, qui la rapprochent de la structure de l'acte de langage et qui transforment le faire en une sorte d'énonciation. De la même manière que la fixation par l'écriture est rendue possible par une dialectique d'extériorisation intentionnelle, immanente à l'acte de discours lui-même, une dialectique semblable au sein du processus de transaction permet que la *signification* de l'action se détache de l'événement de l'action.

D'abord, une action offre la structure d'un acte locutionnaire. Elle a un contenu *propositionnel* susceptible d'être identifié et réidentifié comme étant le même. Cette structure « propositionnelle » de l'action a été exposée de façon claire et convaincante par Anthony Kenny dans *Action, Emotion and Will*¹. Les verbes d'action constituent une classe spécifique de prédicats, semblables aux relations et irréductibles, comme les relations, à toutes les sortes de prédicats tributaires de la copule « est ». La classe des prédicats d'action, à son tour, est irréductible aux relations et constitue un ensemble spécifique de prédicats. Entre autres traits, les verbes d'action permettent une pluralité d'« arguments » capables de compléter le verbe, allant de l'absence d'argument (Platon enseigne) à un nombre indéterminé d'arguments (Brutus tua César dans la Curie, aux Ides de Mars, avec un..., avec l'aide de...). Cette complexité variable de la structure prédictive des phrases d'action est typique de la structure propositionnelle de l'action.

Un autre trait important pour la transposition du concept de fixation de la sphère de discours dans la sphère de l'action concerne le statut ontologique des « compléments » des verbes d'action. Tandis que les relations valent entre des termes également existants (ou non existants), certains verbes d'action ont un sujet topique qui est identifié comme existant et auquel

1. A. Kenny, *Action, Emotion and Will*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963.

la phrase réfère, et des compléments qui n'existent pas. C'est le cas des « actes mentaux » (croire, penser, vouloir, imaginer, etc.).

Anthony Kenny décrit d'autres traits de la structure propositionnelle des actions qu'il dérive de la description du fonctionnement des verbes d'action. Par exemple, la distinction entre état, activité et effectuation peut être réglée sur le comportement des temps des verbes d'action, qui assignent des traits temporels spécifiques à l'action elle-même. La distinction entre objet formel et objet matériel de l'action (disons la différence entre la notion de chose inflammable et cette lettre que je suis en train de brûler) relève de la logique de l'action telle qu'elle est reflétée par la grammaire des verbes d'action.

Tel est, décrit à grands traits, le contenu propositionnel de l'action qui donne lieu à une dialectique de l'événement et de la signification semblable à celle de l'acte de langage. J'aimerais parler ici de la structure noématique de l'action. C'est sa structure noématique qui peut être fixée et détachée du processus d'interaction et devenir un objet interprété.

Ce noème n'a pas seulement un contenu propositionnel, mais présente en outre des traits « illocutionnaires » tout à fait semblables à ceux de l'acte complet de langage. Les différentes classes d'actes performatifs de discours décrites par Austin, à la fin de *Quand dire, c'est faire*, peuvent servir de paradigmes, non seulement pour les actes de langage eux-mêmes, mais pour les actions qui remplissent les actes de langage correspondants¹. Une typologie de l'action, conforme au modèle des actes illocutionnaires, devient dès lors possible. Non seulement une typologie, mais une critériologie, dans la mesure où chaque type implique des règles, plus précisément des « règles constitutives », lesquelles, selon Searle dans *Les Actes de langage*, autorisent la construction de « modèles idéaux » semblables aux « types-idéaux » de Max Weber². Par exemple, pour comprendre ce qu'est une promesse, il nous faut comprendre ce qui constitue la « condition essentielle » en vertu de laquelle une action donnée « compte comme » promesse. La « condition essentielle » de Searle n'est pas loin de ce que Husserl appelait *Sinngehalt*, qui couvre à la

fois la « matière » (contenu propositionnel) et la « qualité » (force illocutionnaire).

On peut maintenant dire qu'une action, à la façon d'un acte de langage, peut être identifiée non seulement en fonction de son contenu propositionnel, mais aussi en fonction de sa force illocutionnaire. Les deux pris ensemble constituent son « contenu de sens ». Comme l'acte de langage, l'événement d'action (si nous pouvons forger cette expression analogique) développe une dialectique semblable entre son statut temporel, en tant qu'événement apparaissant et disparaissant, et son statut logique, en tant qu'ayant telle et telle signification identifiable, tel et tel « contenu de sens ».

Mais si le « contenu de sens » est ce qui rend possible l'« inscription » de l'événement d'action, qu'est-ce qui le rend réel ? en d'autres termes, qu'est-ce qui correspond à l'écriture dans le champ de l'action ?

Retournons au paradigme de l'acte de langage. Ce qui est fixé par l'écriture, disions-nous, est le noème du dire, le dire en tant que *dit*. Dans quelle mesure pouvons-nous déclarer que ce qui est *fait* est *inscrit* ? Certaines métaphores peuvent nous aider en ce point. Nous disons que tel et tel événement a *laissé sa marque* sur son temps. Nous parlons d'événement *marquant*. Ces marques laissées sur le temps sont-elles parentes de la sorte de chose qui demande à être lue plutôt qu'à être entendue ? Qu'est-ce qui est visé par la métaphore de la marque imprimée ?

Les trois autres critères de la textualité vont nous aider à préciser la nature de cette fixation.

2. L'autonomisation de l'action

De la même manière qu'un texte se détache de son auteur, une action se détache de son agent et développe ses propres conséquences. Cette autonomisation de l'action humaine constitue la dimension *sociale* de l'action. L'action est un phénomène social, non seulement parce qu'elle est l'œuvre de plusieurs agents, de telle manière que le rôle de chacun d'entre eux ne peut être distingué du rôle des autres, mais aussi parce que nos actes nous échappent et ont des effets que nous n'avons pas visés. L'une des significations de la notion d'« inscription » apparaît ici.

1. J.L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, op. cit.

2. J. Searle, *Les Actes de langage. Essai de philosophie du langage*, op. cit.

La sorte de distance que nous avons découverte entre l'intention du locuteur et la signification verbale d'un texte se produit également entre l'agent et son action.

C'est cette distance qui fait de l'attribution de responsabilité un problème spécifique. Nous ne demandons pas : qui vient de sourire ? qui a levé la main ? L'auteur est présent à son faire, de la même manière que le locuteur est présent à son discours. Dans le cas des actions simples, comme celles qui ne requièrent aucune action préalable en vue d'être accomplies, la signification (*noème*) et l'intention (*noèse*) coïncident ou empiètent l'une sur l'autre. Dans le cas des actions complexes, certains segments sont si éloignés des segments simples initiaux, dont on peut dire qu'ils expriment l'intention de l'agent, que l'attribution de ces actions ou de ces segments d'action constitue un problème aussi difficile à résoudre que l'assignation d'auteur en certains cas de critique littéraire. L'assignation d'un auteur repose sur une inférence médiate, comme le pratique bien l'historien qui s'emploie à isoler le rôle d'un personnage historique dans un cours d'événements.

Nous venons d'employer l'expression « cours d'événements ». Ne pourrions-nous pas dire que ce que nous appelons cours d'événements joue le rôle de la chose matérielle qui « porte secours » au discours évanouissant lorsque celui-ci est écrit ? Comme il a été dit sur un mode métaphorique, certaines actions sont des événements qui impriment leur marque sur le temps. Mais *sur quoi* ont-elles imprimé leur marque ? N'est-ce pas sur quelque chose de spatial que le discours s'inscrit ? Comment un événement pourrait-il s'imprimer sur une chose temporelle ? Mais le temps social n'est pas seulement quelque chose qui fuit ; il est aussi le lieu d'effets durables, de configurations persistantes. Une action laisse une « trace », elle met sa « marque », quand elle contribue à l'émergence de telles configurations, qui deviennent les *documents* de l'action humaine.

Une autre métaphore peut nous aider à délimiter ce phénomène de l'« empreinte » sociale : la métaphore du « dossier » ou de l'« enregistrement ». Joël Feinberg, dans *Reason and Responsibility*, introduit cette métaphore dans un autre contexte, celui de la responsabilité, en vue de montrer comment une action peut être soumise au blâme. Seules les actions, dit-il, qui ont été enregistrées en vue d'un examen ultérieur, placées comme une « entrée » dans le « dossier » (*record*) d'un individu, peuvent être

blâmées¹. Et, quand il n'existe pas de dossier formel (comme ceux qui sont conservés par des institutions, telles que bureau d'embauche, école, banque, police, etc.), il existe un analogue informel de ces dossiers formels, que nous appelons la réputation et qui constitue une base pour le blâme. J'aimerais appliquer cette métaphore intéressante du dossier (*record*) et de la réputation à autre chose que les situations quasi judiciaires du blâme, de l'accusation, du crédit ou de la punition. Ne pourrait-on pas dire que l'histoire constitue par elle-même le dossier de l'action humaine ? L'histoire est cette quasi-« chose » sur laquelle l'action humaine laisse une « trace », met sa « marque ». D'où la possibilité des « archives ». Précédant les archives intentionnellement mises par écrit par les mémorialistes, il y a le processus continu d'« enregistrement » de l'action humaine, qui est l'histoire elle-même en tant que somme des « marques », dont le destin échappe au contrôle des acteurs individuels. L'histoire, dès lors, peut apparaître comme une entité autonome, comme un jeu entre des acteurs qui ne connaissent pas l'intrigue. Cette hypostase de l'histoire peut être dénoncée comme un sophisme, mais ce sophisme est solidement retranché dans le processus par lequel l'action humaine devient action sociale lorsqu'elle s'inscrit dans les archives de l'histoire. Grâce à cette sédimentation dans le temps social, les actions humaines deviennent des « institutions », en ce sens que leur signification ne coïncide plus avec les intentions de leurs agents. Cette signification peut être « dépsychologisée » au point que la *signification* réside dans l'œuvre elle-même. Selon l'expression de Peter Winch, dans *The Idea of Social Science*, l'objet des sciences sociales est une « conduite régie par des règles » (*rule-governed behaviour*)². Mais cette règle n'est pas surimposée ; elle est la signification en tant qu'articulée au sein de ces œuvres sédimentées et instituées.

Telle est la sorte d'« objectivité » qui procède de la « fixation sociale » de l'action sensée.

1. J. Feinberg, *Reason and Responsibility*, Belmont (Ca.), Dickenson Pub. Co., 1965.

2. P. Winch, *The Idea of Social Science*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1958.

3. *Pertinence et importance*

Selon notre troisième critère de textualité, une action sensée est une action dont l'*importance* dépasse la *pertinence* quant à sa situation initiale. Ce nouveau trait est tout à fait semblable à la manière dont un texte rompt les liens entre le discours et toute référence ostensive. A la faveur de cette émancipation à l'égard du contexte situationnel, le discours peut développer des références non ostensives que nous avons appelées un « monde », non au sens cosmologique du mot, mais à titre de dimension ontologique du dire et de l'agir humains. Qu'est-ce qui, dans le champ de l'action, correspondrait aux références non ostensives d'un texte?

Nous venons d'opposer l'importance d'une action à sa pertinence au regard de la situation à laquelle elle était censée répondre. Une action importante, pourrions-nous dire, développe des significations qui peuvent être actualisées ou remplies dans des situations autres que celle dans laquelle l'action s'est produite. Pour dire la même chose autrement, la signification d'un événement important excède, dépasse, transcende les conditions sociales de sa production et peut être ré-effectuée dans de nouveaux contextes sociaux. Son importance consiste dans sa pertinence durable et, dans quelques cas, dans sa pertinence omnitemporelle.

Ce troisième trait a des implications importantes concernant la relation entre les phénomènes culturels et leurs conditions sociales. N'est-ce pas un trait fondamental des grandes œuvres de culture qu'elles outrepassent les conditions de leur production sociale, de la même manière qu'un texte développe de nouvelles références et constitue de nouveaux « mondes »? C'est en ce sens que Hegel a pu parler dans la *Philosophie du Droit* des institutions (au sens le plus large du mot) qui « effectuent » la liberté en tant que *seconde nature*, en accord avec la liberté. Ce « règne de la liberté effective » est constitué par les actions et les œuvres susceptibles de recevoir une pertinence nouvelle dans des situations historiques nouvelles. S'il en est bien ainsi, cette manière d'outrepasser ses propres conditions de production est la clé du problème embarrassant posé par le marxisme concernant le statut

des « superstructures ». L'autonomie des superstructures quant à leur relation à leurs propres infrastructures a son paradigme dans les références non ostensives d'un texte. Une œuvre ne reflète pas seulement son temps, mais elle ouvre un monde qu'elle porte en elle-même.

4. *L'action humaine en tant qu'« œuvre ouverte »*

Finalement, selon notre quatrième critère de textualité, la signification de l'action humaine *s'adresse*, elle aussi, à une série indéfinie de « lecteurs » possibles. Les juges ne sont pas les contemporains, mais, comme l'a dit Hegel après Schiller, l'histoire elle-même. *Weltgeschichte ist Weltgericht*. Autrement dit, comme un texte, l'action humaine est une œuvre ouverte, dont la signification est « en suspens ». C'est parce qu'elle « ouvre » de nouvelles références et en reçoit une pertinence nouvelle que les actes humains sont aussi en attente d'interprétations nouvelles décidant de leur signification. Tous les événements et tous les actes significatifs sont, de cette façon, ouverts à cette sorte d'interprétation pratique par la *praxis* présente. L'action humaine, elle aussi, est ouverte à quiconque *sait lire*. Il en résulte que, si la signification d'un événement est le sens qui lui est donné par les interprétations ultérieures, l'interprétation des contemporains n'a aucun privilège particulier dans ce processus.

Cette dialectique entre l'œuvre et ses interprétations sera le thème de la *méthodologie* de l'interprétation que nous allons maintenant considérer.

II LE PARADIGME
DE L'INTERPRÉTATION TEXTUELLE

Je voudrais maintenant montrer la fécondité de l'analogie du texte au niveau de la méthodologie.

La principale implication de notre paradigme, en ce qui concerne la méthode des sciences sociales, est qu'il ouvre un abord nouveau à la question de la relation entre *erklären*

(expliquer) et *verstehen* (comprendre) dans les sciences humaines. Comme on sait, Dilthey a donné à cette relation la valeur d'une dichotomie. Pour lui tout modèle d'explication est emprunté à une région différente du savoir, celle des sciences naturelles, avec leur logique inductive. En conséquence, l'autonomie de ce qu'on appelle les *Geisteswissenschaften* n'est préservée que si l'on reconnaît le caractère irréductible de la compréhension que l'on a d'une vie psychique étrangère sur la base des signes dans lesquels cette vie est immédiatement extériorisée. Mais, si la compréhension est séparée de l'explication par cet abîme logique, en quel sens les sciences humaines peuvent-elles être dites scientifiques? Dilthey n'a cessé de se confronter avec ce paradoxe. Il a découvert, principalement après avoir lu les *Recherches logiques* de Husserl, que les *Geisteswissenschaften* sont des sciences dans la mesure où les expressions de la vie subissent une sorte d'« objectification » qui rend possible une approche scientifique quelque peu semblable à celle des sciences naturelles, en dépit de la coupure logique entre *Natur* et *Geist*. De cette façon, la médiation offerte par ces « objectifications » paraît être plus importante, du point de vue scientifique, que la signification immédiate des expressions de la vie au niveau des transactions quotidiennes.

Ma propre interrogation part de cette ultime perplexité dans la pensée de Dilthey. Mon hypothèse est que la sorte d'objectification impliquée dans le statut du discours en tant que texte offre une meilleure réponse au problème posé par Dilthey. Cette réponse repose sur le caractère dialectique de la relation entre expliquer et comprendre, telle qu'elle est mise en œuvre dans la *lecture*. Notre tâche dès lors sera de montrer jusqu'à quel point le paradigme de la lecture, réplique du paradigme de l'écriture, fournit une solution au paradoxe méthodologique des sciences humaines.

La dialectique impliquée dans la lecture témoigne de l'originalité de la relation entre écrire et lire et de son irréductibilité à la situation de dialogue basée sur la réciprocité immédiate entre parler et entendre. Il y a une dialectique entre expliquer et comprendre *parce que* le couple écrire - lire développe une problématique propre qui n'est pas seulement une extension du couple parler - entendre constitutif du dialogue.

C'est ici que notre herméneutique est particulièrement critique à l'égard de la tradition romantique en herméneutique, dans la

mesure où la situation de dialogue lui a servi de modèle pour l'opération herméneutique appliquée au texte. Ma thèse est que c'est au contraire cette opération qui révèle la signification de ce qui est déjà herméneutique dans la compréhension dialogale. Si donc la relation dialogale ne nous fournit pas le paradigme de lecture, il nous faut construire ce dernier comme un paradigme originel, comme un paradigme propre.

Ce paradigme tire ses traits principaux du statut même du texte caractérisé par : 1) la fixation de la signification, 2) sa dissociation d'avec l'intention mentale de l'auteur, 3) le déploiement de références non ostensives, et 4) l'éventail universel de ses destinataires. Ces quatre traits pris ensemble constituent l'objectivité du texte. De cette objectivité dérive la possibilité d'*expliquer*, qui ne serait aucunement empruntée à un autre domaine étranger à l'ordre des signes, celui des événements naturels, mais qui serait appropriée à l'objectivité textuelle. Il n'y a là aucun transfert d'une région de la réalité à l'autre, disons de la sphère des faits à la sphère des signes : c'est à l'intérieur de cette dernière sphère elle-même que le processus d'objectivation prend place et donne prise à des procédures explicatives. Et c'est au sein de la même sphère des signes que l'explication et la compréhension sont confrontées.

Je propose de considérer cette dialectique sous deux faces : 1) comme procédant de la compréhension vers l'explication et 2) comme procédant de l'explication vers la compréhension. L'échange et la réciprocité entre les deux procédures nous fourniront une bonne approximation du caractère dialectique de la relation. Au terme de chacune des deux moitiés de cette démonstration, j'esquisserai rapidement l'extension possible du paradigme de la lecture à la sphère entière des sciences humaines.

1. De la compréhension à l'explication

La première dialectique, ou plutôt la première figure de l'unique dialectique, résulte directement de notre thèse selon laquelle comprendre un texte n'est pas rejoindre son auteur. La disjonction entre la signification et l'intention crée une situation absolument originale qui engendre la dialectique de l'explication et de la compréhension. Si la signification objective est autre chose que

l'intention subjective de l'auteur, elle peut être construite de multiples façons. Le problème de la compréhension juste ne peut plus être résolu par un simple retour à l'intention alléguée de l'auteur.

Cette construction prend nécessairement la forme d'un procès. Comme Hirsch le dit dans *Validity in Interpretation*, il n'existe pas de règle pour faire de bonnes conjectures. Mais il y a des méthodes pour valider les conjectures¹. Cette dialectique entre conjecturer (*guessing*) et valider constitue une figure de notre dialectique entre comprendre et expliquer. Les deux termes de cette dialectique importent. La conjecture correspond à ce que Schleiermacher appelait le moment de « divination », la validation à ce qu'il appelait le moment « grammatical » de l'interprétation. Ma contribution à la théorie de la dialectique sera de relier celle-ci plus étroitement à la théorie du texte et de la lecture textuelle.

Pourquoi avons-nous besoin d'un art de conjecturer? Pourquoi avons-nous à « construire » la signification? Ce n'est pas seulement, comme j'ai essayé de dire il y a quelques années, parce que le langage est métaphorique et que la signification double du langage métaphorique requiert l'art du déchiffrement pour déployer la pluralité des couches de signification². Le cas de la métaphore n'est qu'un cas particulier dans une théorie générale de l'herméneutique. En termes plus généraux, un texte demande à être construit parce qu'il ne consiste pas dans une simple succession de phrases, placées sur un même pied d'égalité et compréhensibles séparément. Un texte est un tout, une totalité. La relation entre tout et parties – comme dans une œuvre d'art ou dans un animal – requiert un type spécial de « jugement », celui dont Kant a fait la théorie dans la troisième *Critique*. Pour ce type de jugement réfléchissant, le tout apparaît comme une hiérarchie de topiques, de thèmes primaires et subordonnés. La reconstruction du texte en tant que tout offre, en conséquence, un caractère circulaire, en ce sens que la présupposition d'une certaine sorte de tout est impliquée dans la reconnaissance des parties. Et, réciproquement, c'est en construisant les détails que nous construisons le tout. Nulle nécessité, nulle évidence ne

s'attache à ce qui est important ou non important, à ce qui est essentiel ou non essentiel. Le jugement d'importance est de l'ordre de la conjecture.

Pour présenter la difficulté en d'autres termes, si un texte est un tout, c'est aussi un individu, comme l'est un animal ou une œuvre d'art. À titre d'individu, il ne peut être atteint que par un processus consistant à refermer progressivement l'ouverture des concepts génériques concernant le genre littéraire, la classe de textes à laquelle ce texte appartient, les structures de différentes sortes en intersection dans ce texte. La localisation et l'individualisation de ce texte unique sont, elles aussi, de l'ordre de la conjecture.

Autre manière d'exprimer la même énigme : comme un individu, un texte peut être approché de différents côtés. Comme un cube, ou un volume dans l'espace, le texte présente un « relief ». Ses différents thèmes ne sont pas à la même altitude. C'est pourquoi la reconstruction du tout présente un aspect perspectiviste semblable à celui de la perception. Il est toujours possible de rattacher la même phrase de manière différente à telle ou telle phrase considérée comme la pierre d'angle du texte. Une modalité spécifique d'unilatéralité est impliquée dans l'acte de lire. Cette unilatéralité confirme le caractère conjectural de l'interprétation.

Pour toutes ces raisons, il y a un problème d'interprétation non tant en raison de l'incommunicabilité de l'expérience psychique de l'auteur, mais en raison de la nature même de l'intention verbale du texte. Cette intention est autre chose que la somme des significations individuelles des phrases individuelles. Un texte est plus qu'une succession linéaire de phrases. C'est un processus cumulatif, holistique. Cette structure spécifique du texte ne peut être dérivée de celle de la phrase. C'est pourquoi la plurivocité qui s'attache aux textes en tant que textes est autre chose que la polysémie des mots individuels et que l'ambiguïté des phrases individuelles dans le langage ordinaire. Cette plurivocité est typique du texte considéré comme totalité; elle ouvre une pluralité de lecture et de construction.

En ce qui concerne les procédures de validation par lesquelles nous mettons à l'épreuve nos conjectures, je tiens comme Hirsch qu'elles se rapprochent plus d'une logique de la probabilité que d'une logique de la vérification empirique. Soutenir qu'une interprétation est plus probable qu'une autre est autre chose que

1. E.D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation*, New Haven (Conn.) et Londres, Yale University Press, 1967-1969.

2. Cf. *la Métaphore vive*, Paris, Éd. du Seuil, 1975.

démontrer qu'une conclusion est vraie. En ce sens, validation n'équivaut pas à vérification. La validation est une discipline argumentative comparable aux procédures juridiques de l'interprétation légale. C'est une logique de l'incertitude et de la probabilité qualitative. Elle permet de donner un sens acceptable à la notion de *sciences de l'homme*, sans concéder aucunement au prétendu dogme de l'ineffabilité de l'individu. La méthode de convergence d'indices, typique de la logique de la probabilité subjective, donne une base ferme à une science de l'individu digne du nom de science. Un texte est un quasi-individu et la validation d'une interprétation qui lui est appliquée peut être appelée, de manière parfaitement légitime, connaissance scientifique du texte.

Tel est l'équilibre entre le génie de la conjecture et la science de la validation qui constitue l'équivalent moderne de la dialectique entre *verstehen* et *erklären*.

En même temps, nous sommes prêts à donner une signification acceptable au fameux concept de cercle herméneutique. Conjecture et validation sont dans une relation circulaire, comme le sont une approche subjective et une approche objective du texte. Mais ce cercle n'est pas un cercle vicieux. Nous en serions captifs si nous ne pouvions échapper à la sorte de « *self-confirmability* » qui, selon Hirsch¹, menace la relation entre conjecture et validation. Relèvent aussi des procédures de validation les procédures d'invalidation comparables au critère de falsifiabilité défini par Karl Popper dans sa *Logique de la découverte scientifique*². Le rôle de la falsification est tenu ici par le conflit entre interprétations rivales. Une interprétation ne doit pas être seulement probable, mais plus probable qu'une autre. Il y a des critères de supériorité relative qui peuvent être aisément dérivés de la logique de la probabilité subjective.

En conclusion, s'il est vrai qu'il y a toujours plus d'une façon de construire un texte, il n'est pas vrai que toutes les interprétations sont équivalentes et relèvent de ce qu'on appelle en anglais « *rules of thumb* ». Le texte est un champ limité de constructions possibles. La logique de la validation nous permet d'évoluer entre les deux limites du dogmatisme et du scepticisme. Il est toujours

possible de plaider pour ou contre une interprétation, de confronter des interprétations, d'arbitrer en elles, de viser à un accord, même si cet accord demeure hors d'atteinte.

Jusqu'à quel point cette dialectique entre conjecturer et valider a-t-elle une valeur paradigmatique pour le champ entier des sciences humaines? Que la signification des actions humaines, des événements historiques et des phénomènes sociaux puisse être *construite* de différentes manières est bien connu de tous les experts en sciences humaines. Ce qui est moins connu et moins bien compris est que cette perplexité méthodologique est fondée dans la nature de l'objet lui-même et, de plus, qu'elle ne condamne pas l'homme de science à osciller entre dogmatisme et scepticisme. Comme la logique de l'interprétation textuelle le suggère, une *plurivocité spécifique* s'attache à la signification de l'action humaine. L'action humaine, elle aussi, est un champ limité de constructions possibles.

Un trait de l'action humaine qui n'a pas encore été évoqué dans l'analyse précédente peut fournir un lien intéressant entre la plurivocité spécifique du texte et la plurivocité analogique de l'action humaine. Ce trait concerne la relation entre les dimensions intentionnelles et motivationnelles de l'action. Comme de nombreux philosophes dans le domaine nouveau de la théorie de l'action l'ont montré, le caractère intentionnel d'une action est pleinement reconnu quand la réponse à la question *pourquoi?* est expliquée en fonction d'une réponse à la question *pourquoi?* Je comprends ce que vous avez eu l'intention de faire si vous êtes capable de m'*expliquer* pourquoi vous avez fait telle ou telle action. Or quelles sortes de réponses à la question *pourquoi?* sont porteuses de sens? Seulement les réponses qui énoncent un motif compris comme *raison de*, et non pas seulement comme *cause*. Et qu'est-ce qu'une *raison de*, en outre du fait d'être *cause*? C'est selon E. Anscombe une expression, ou une tournure, qui permet de considérer l'action *comme* telle ou telle¹. Si vous me répondez que vous avez fait ceci ou cela par jalousie ou dans un esprit de vengeance, vous me demandez de placer votre action dans cette catégorie précise de sentiments ou de dispositions. Du même coup, vous estimez donner un sens à votre action. Vous prétendez la rendre intelligible pour d'autres et pour vous-même. Cette tentative est particulièrement fructueuse quand on l'ap-

1. E.D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation*, op. cit.

2. K. Popper, *La Logique de la découverte scientifique*, trad. fr. de N. Thyssen-Rutten et P. Devaux, Paris, Payot, 1978.

1. E. Anscombe, *Intention*, op. cit.

plique à ce qu'Anscombe appelle le « caractère de désirabilité » du désir (*wanting*). Désirs et croyances ont pour caractère de n'être pas seulement des *forces* qui font agir les gens de telle et telle façon, mais de conférer un sens, consistant dans le bien apparent corrélatif de leur caractère de désirabilité. Je puis être invité à répondre à la question : en tant que quoi désirez-vous ou voulez-vous faire ceci ? Sur la base de ces caractères de désirabilité et de bien apparent qui leur correspondent, il est possible d'*argumenter* concernant la signification d'une action, d'*argumenter* pour ou contre telle ou telle interprétation. De cette façon, la manière dont il est rendu compte des motifs de l'action par l'agent préfigure déjà une logique de l'argumentation. Ne pourrait-on pas dire dès lors que ce qui peut et doit être *construit* au plan de l'action humaine, c'est la base motivationnelle de cette action, c'est-à-dire l'ensemble des caractères de désirabilité susceptibles de l'expliquer ? Et ne pourrait-on pas dire que le processus d'*argumentation* lié à l'explication de l'action par ses motifs déploie une sorte de plurivocité qui rend l'action semblable à un texte ?

Ce qui paraît légitimer cette extension de la conjecture du domaine des textes à celui de l'action, c'est le fait que, en argumentant au sujet de la signification d'une action, je mets mes désirs et mes croyances à distance et les soumetts à une dialectique concrète de confrontation avec des points de vue opposés. Cette manière de mettre mon action à distance afin de rendre raison de mes propres motifs ouvre la voie à la sorte de distanciation qui se produit dans le cas de ce que nous avons appelé l'*inscription* sociale de l'action humaine, à quoi nous avons appliqué la métaphore du « dossier » (*record*). Les mêmes actions qui peuvent être couchées dans des « dossiers » et, en conséquence, « enregistrées », peuvent également être *expliquées* de différentes façons, conformément à la multiplicité des arguments appliqués à leur arrière-plan motivationnel.

Si nous sommes justifiés à étendre à l'action le concept de « conjecture », pris pour synonyme de *verstehen*, nous sommes également autorisés à étendre au champ de l'action le concept de « validation », dont nous avons fait un équivalent de l'*erklären*. Ici aussi, la théorie moderne de l'action nous procure un lien intermédiaire entre les procédures de la critique littéraire et celle des sciences sociales. Un certain nombre de penseurs ont essayé d'élucider la manière dont nous *imputons* des actions à des

agents à la lumière des procédures juridiques en vertu desquelles un juge ou un tribunal valide une décision concernant un contrat ou un crime. Dans un article fameux, « The Ascription of Responsibility and Rights », L.A. Hart montre de façon tout à fait convaincante que le raisonnement juridique ne consiste pas du tout à appliquer des lois générales à un cas particulier, mais à construire chaque fois des décisions à référence unique¹. Ces décisions concluent la réfutation soigneuse des excuses et des moyens de défense susceptibles de « récuser » (*defeat*) la réclamation ou l'accusation. En disant que les actions humaines sont fondamentalement « récusables » (*defeasible*) et que le raisonnement juridique est un processus argumentatif aux prises avec les différentes manières de « récuser » une réclamation ou une accusation, Hart a ouvert la voie à une théorie générale de la validation, dans laquelle le raisonnement juridique constituerait le lien fondamental entre la validation en critique littéraire et la validation dans les sciences sociales. La fonction intermédiaire du raisonnement juridique montre clairement que les procédures de validation ont un caractère polémique. Face au tribunal, la plurivocité commune aux textes et aux actions est portée au jour sous la forme d'un conflit des interprétations, et l'interprétation finale apparaît comme un verdict duquel il est possible de faire appel. Comme les sentences légales, toutes les interprétations dans le champ de la critique littéraire et dans celui des sciences sociales peuvent être contestées, et la question : « Qu'est-ce qui peut récuser une prétention ? » est commune à toutes les situations où l'on argumente. Ce n'est que dans le tribunal qu'arrive un moment où les procédures d'appel sont épuisées. Mais c'est parce que la décision du juge est imposée par la force de la puissance publique. Ni en critique littéraire ni dans les sciences sociales, il n'y a place pour un tel dernier mot. Ou, s'il en est un, nous lui donnons le nom de violence.

2. De l'explication à la compréhension

La même dialectique entre compréhension et explication, prise en sens inverse, peut prendre une nouvelle signification. Cette

1. H.L.A. Hart, « The Ascription of Responsibility and Rights », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1948, n° 49, p. 171-194.

nouvelle figure de la dialectique résulte de la nature de la fonction référentielle du texte. Cette fonction référentielle, comme on l'a dit, excède la simple désignation ostensive de la situation commune aux deux interlocuteurs dans la situation de dialogue. Cette mise entre parenthèses du monde environnant donne naissance à deux attitudes opposées. En tant que lecteurs, nous pouvons, soit demeurer dans un état de suspens à l'égard de toute espèce de monde visé, soit effectuer les références potentielles non ostensives du texte dans une nouvelle situation, celle du lecteur. Dans le premier cas nous traitons le texte comme une entité sans monde, dans le second nous créons une nouvelle référence ostensive, grâce à la sorte d'« exécution » que l'art de lire implique. Ces deux possibilités sont également contenues dans l'acte de lire, conçu comme leur interaction dialectique.

La première manière de lire est illustrée aujourd'hui par les différentes écoles structurales de critique littéraire. Leur approche n'est pas seulement possible mais légitime. Elle procède de la suspension, de l'*épochè*, de la référence ostensive. Lire, en ce sens, signifie prolonger cette suspension de la référence ostensive au monde et se transporter soi-même dans le « lieu » où le texte se tient, dans la « clôture » de ce lieu acosmique. Ce choix fait que le texte n'a plus de dehors mais seulement un dedans. Une fois encore, la constitution même du texte en tant que texte et du système de textes en tant que littérature justifie la conversion de la chose littéraire en un système fermé de signes, analogue au système clos que la phonologie a découvert à la racine de tout discours et que Saussure a appelé la *langue*. La littérature, selon cette hypothèse de travail, devient un *analogue de la langue*.

Sur la base de cette abstraction, une nouvelle sorte d'attitude explicative peut être appliquée à l'objet littéraire, qui, contrairement à l'attente de Dilthey, n'est plus empruntée aux sciences de la nature, c'est-à-dire à une aire de connaissances étrangères au langage lui-même. L'opposition entre *Natur* et *Geist* n'opère plus ici. Si un modèle est emprunté, il vient du même domaine, du domaine sémiologique. Il est dès lors possible de traiter les textes en accord avec les règles élémentaires que la linguistique a appliquées avec succès aux systèmes élémentaires de signes qui sous-tendent l'emploi du langage. Nous avons appris de l'école de Genève, de l'école de Prague, de l'école danoise, qu'il est toujours possible d'abstraire les *systèmes des processus* et de rapporter ces

systèmes – phonologiques, lexicaux ou syntaxiques – à des unités qui sont purement et simplement définies par leur opposition à d'autres unités du même système. Cette interaction entre entités purement diacritiques à l'intérieur de systèmes finis d'unités de cette sorte définit la notion de structure en linguistique.

C'est ce modèle structural qui est maintenant appliqué aux *textes*, c'est-à-dire à des séquences de signes plus longues que la phrase, laquelle est la dernière unité que la linguistique prend en compte. L'*Anthropologie structurale* de Claude Lévi-Strauss applique cette hypothèse de travail à une catégorie spéciale de textes, celle des mythes¹.

Selon cette hypothèse, les grosses unités qui ont au moins la dimension de la phrase et qui, prises ensemble, composent le récit propre au mythe sont traitées selon les mêmes règles que les plus petites unités connues de la linguistique. On peut certes dire que nous avons, de cette façon, expliqué le mythe, mais non que nous l'avons interprété.

En fait, nul ne s'en tient à une conception des mythes et des récits aussi formelle qu'une algèbre d'unités constitutives. On peut le montrer de différentes manières. D'abord, même dans la présentation la plus formalisée des mythes par Lévi-Strauss, les unités qu'il appelle des « mythèmes » continuent d'être énoncées comme des phrases porteuses de signification et de référence. Dira-t-on que leur signification en tant que telle est neutralisée dès qu'elles entrent dans le « paquet de relations » qui seul est pris en compte par la « logique » du mythe? Mais ce « paquet de relations » lui-même doit à son tour être écrit sous forme de phrase. Finalement, la sorte de jeu de langage que le système entier des oppositions et des combinaisons incarne perdrait toute espèce de signification, si les oppositions elles-mêmes que, selon Lévi-Strauss, le mythe vise à médier n'étaient pas des oppositions significatives concernant la naissance et la mort, la cécité et la lucidité, la sexualité et la vérité.

Si nous ne nous trompons pas, ne pourrions-nous pas dire que la fonction de l'analyse structurale est de conduire d'une sémantique de surface, celle du mythe raconté, à une sémantique de profondeur, celle des situations limites qui constituent l'ultime *réfèrent* du mythe?

Je crois réellement que, si ce n'était pas là la fonction de

1. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 233.

l'analyse structurale, elle se réduirait à un jeu stérile, elle dépouillerait même le mythe de la fonction que Lévi-Strauss lui-même lui assigne, celle de rendre les hommes attentifs à certaines oppositions et de tendre vers leur médiation progressive. Éliminer cette référence aux *apories* de l'existence, autour desquelles la pensée mythique gravite, serait réduire la théorie du mythe à une nécrologie des discours insensés de l'humanité. Si au contraire l'analyse structurale peut être tenue pour un stade – un stade nécessaire – entre une interprétation naïve et une interprétation érudite, entre une interprétation de surface et une interprétation en profondeur, il devient alors possible de situer l'explication et la compréhension à deux stades différents d'un unique *arc herméneutique*. C'est cette sémantique profonde qui constitue l'objet propre de la compréhension et qui requiert une affinité spécifique entre le lecteur et la sorte de chose *dont* parle le texte.

Mais il ne faut pas nous laisser égarer par cette notion d'affinité personnelle. La sémantique profonde du texte n'est pas ce que l'auteur a voulu dire, mais ce *sur quoi* porte le texte, à savoir ses références non ostensives. Et la référence non ostensive du texte est la sorte de monde qu'ouvre la sémantique profonde du texte. C'est pourquoi ce qu'il nous faut comprendre n'est pas quelque chose de caché derrière le texte, mais quelque chose d'exposé en face de lui. Ce qui se donne à comprendre n'est pas la situation initiale de discours, mais ce qui vise un monde possible. La compréhension a moins que jamais affaire avec l'auteur et sa situation. Elle se porte vers les mondes proposés qu'ouvrent les références du texte. Comprendre un texte, c'est suivre son mouvement du sens vers la référence, de ce qu'il dit à ce sur quoi il parle. Dans ce procès, le rôle *médiateur* joué par l'analyse structurale constitue à la fois la justification de l'approche objective et la rectification de l'approche subjective. Nous sommes définitivement prémunis contre toute identification de la compréhension avec quelque saisie intuitive de l'intention sous-jacente au texte. Ce que nous venons de dire de la sémantique profonde que l'analyse structurale dégage nous invite plutôt à concevoir le sens du texte comme une injonction partant du texte, demandant une nouvelle manière de regarder les choses.

Cette seconde figure de la dialectique entre expliquer et comprendre a un caractère puissamment paradigmatique qui vaut pour le champ entier des sciences humaines. Je soulignerai trois points.

D'abord, le modèle structural, pris pour paradigme de l'explication, peut être étendu au-delà des entités textuelles à tous les phénomènes sociaux, parce que son application n'est pas limitée aux signes linguistiques mais s'étend à toutes les sortes de signes présentant une analogie avec les signes linguistiques. Le chaînon intermédiaire entre le modèle du texte et les phénomènes sociaux est constitué par la notion de système sémiologique. Un système linguistique, du point de vue sémiologique, n'est qu'une espèce subordonnée au genre sémiotique, quoique cette espèce ait le privilège de constituer un paradigme à l'égard des autres espèces du genre. Nous pouvons dire en conséquence qu'un modèle structural d'explication peut s'étendre aussi loin que les phénomènes sociaux peuvent être dits présenter un caractère sémiologique, autrement dit, aussi loin qu'il est possible de retrouver à leur niveau les relations caractéristiques d'un système sémiologique : la relation générale entre code et message, les relations entre les unités spécifiques du code, la structure de communication conçue comme un échange de messages, etc. Dans la mesure où le modèle sémiologique tient, la fonction sémiotique ou symbolique, consistant à substituer les signes aux choses et à représenter les choses au moyen de signes, paraît être plus qu'une superstructure de la vie sociale. Elle constitue son authentique fondation. Il faudrait dire, selon cette fonction généralisée du sémiotique, non seulement que la fonction symbolique est sociale, mais que la réalité sociale est fondamentalement symbolique.

Si nous suivons cette suggestion, le genre d'explication impliqué par le modèle structural paraît tout à fait différent du modèle causal classique, surtout si la causalité est interprétée en termes humains comme succession régulière d'antécédents et de conséquents, sans aucune connexion logique interne entre ces derniers. Les systèmes structuraux impliquent des relations d'un genre tout différent, donnant l'avantage à la corrélation sur la consécution. S'il en est bien ainsi, le débat classique concernant motifs et causes qui a empoisonné la théorie de l'action durant ces dernières décades perd de son importance. Si la recherche de corrélations à l'intérieur de systèmes sémiotiques est la tâche principale de l'explication, il nous faut alors reformuler le problème de la motivation dans des groupes sociaux en termes nouveaux. Mais ce n'est pas le but de cet essai de développer cette implication.

Deuxièmement, la seconde valeur paradigmatique assumée par

notre concept d'interprétation textuelle résulte de la place que nous avons assignée à la sémantique profonde *entre* l'analyse structurale et l'appropriation. Cette fonction médiatrice de la sémantique profonde ne doit pas être négligée, puisqu'il dépend d'elle que l'appropriation perde son caractère psychologique et subjectif pour revêtir une fonction proprement épistémologique.

Existe-t-il quelque chose de semblable à la sémantique profonde d'un texte dans les phénomènes sociaux? Je dirai volontiers que la recherche de corrélations entre phénomènes sociaux traités comme des entités sémiotiques perdrait toute importance et tout intérêt si elle ne portait pas au jour *quelque chose comme* une sémantique profonde. De la même manière que les jeux de langage sont des formes de vie, selon l'aphorisme fameux de Wittgenstein, les structures sociales sont également des tentatives pour se mesurer avec les perplexités de l'existence et les conflits profondément enfouis dans la vie humaine. En ce sens, ces structures elles aussi ont une dimension référentielle. Elles pointent vers les apories de l'existence sociale, ces mêmes apories autour desquelles la pensée mythique gravite. Et cette fonction analogique de la référence développe des traits tout à fait semblables à ce que nous avons appelé référence non ostensive d'un texte, à savoir le déploiement d'un *Welt* qui n'est plus un *Umwelt*, autrement dit la projection d'un monde qui est plus qu'une situation. Ne peut-on pas dire que, dans les sciences sociales aussi, nous passons d'interprétations naïves à des interprétations érudites, d'interprétations de surface à des interprétations profondes, par l'intermédiaire de l'analyse structurale? Mais c'est l'interprétation profonde qui donne sens au processus entier.

Cette dernière remarque nous conduit à notre troisième et dernier point. Si nous poursuivons jusqu'à son terme le paradigme de la dialectique entre expliquer et comprendre, il nous faut dire que les configurations sensées qu'une interprétation profonde veut appréhender ne peuvent être comprises sans un engagement personnel semblable à celui du lecteur aux prises avec la sémantique profonde du texte, afin de la faire « sienne ». Chacun connaît l'objection à laquelle est exposée l'extension du concept d'appropriation aux sciences sociales. Ne légitime-t-elle pas l'intrusion de préjugés personnels dans le champ de la recherche scientifique? N'introduit-elle pas tous les paradoxes du cercle herméneutique dans les sciences humaines? En d'autres termes, le paradigme qui *ajoute* l'appropriation à la projection d'un monde

ne détruit-il pas le concept même de science humaine? La manière dont nous avons introduit cette paire de termes dans le cadre de l'interprétation textuelle ne nous fournit pas seulement un problème exemplaire, mais une solution exemplaire. La solution n'est pas de nier le rôle de l'engagement personnel dans la compréhension des phénomènes humains, mais de le préciser.

Comme le montre le modèle de l'interprétation textuelle, la compréhension ne consiste pas dans la saisie *immédiate* d'une vie psychique étrangère ou dans l'identification *émotionnelle* avec une intention mentale. La compréhension est entièrement *médiatisée* par l'ensemble des procédures explicatives qu'elle précède et qu'elle accompagne. La contrepartie de cette appropriation personnelle n'est pas quelque chose qui puisse être *sentie* : c'est la signification dynamique dégagée par l'explication et que nous avons identifiée plus haut avec la référence du texte, à savoir son pouvoir de déployer un monde.

Le caractère paradigmatique de l'interprétation textuelle doit être étendu jusqu'à cette ultime implication. Cela signifie que les conditions d'une appropriation authentique, telles qu'elles ont été exposées en relation aux textes, sont elles-mêmes paradigmatiques. C'est pourquoi nous ne sommes pas autorisés à exclure l'acte final d'engagement personnel de l'ensemble total des procédures objectives et explicatives qui en constituent la médiation.

Cette rectification de la notion d'engagement personnel n'élimine pas le « cercle herméneutique ». Ce cercle reste une structure indépassable de la connaissance appliquée aux choses humaines; mais cette rectification l'empêche de devenir un cercle vicieux.

Finalement, la corrélation entre explication et compréhension, et *vice versa*, constitue le « cercle herméneutique ».

L'imagination dans le discours et dans l'action

Au professeur Van Camp.

POUR UNE THÉORIE GÉNÉRALE DE L'IMAGINATION

La question à laquelle cet essai est consacré peut s'énoncer dans les termes suivants : *la conception de l'imagination, mise en œuvre dans une théorie de la métaphore centrée sur la notion d'innovation sémantique, se laisse-t-elle généraliser au-delà de la sphère du discours à laquelle elle appartient à titre primordial?*

Cette question relève elle-même d'une investigation de plus vaste portée, à laquelle j'ai donné jadis le nom ambitieux de *poétique de la volonté*. Dans le présent essai, un pas est fait dans la direction de cette poétique. Mais un pas seulement : le pas du théorique au pratique. Il m'a paru, en effet, que, pour une théorie constituée dans la sphère du langage, la meilleure épreuve à laquelle pouvait être soumise sa prétention à l'universalité était d'interroger sa capacité d'extension à la sphère pratique.

On procédera donc de la façon suivante. Dans une première partie, on évoquera les difficultés classiques de la philosophie de l'imagination et on fera la brève esquisse du modèle de solution élaboré dans le cadre de la théorie de la métaphore. Le lien entre *imagination et innovation sémantique*, noyau de toute l'analyse, sera ainsi proposé comme stade initial du développement ultérieur.

La deuxième partie sera consacrée à la *transition* de la sphère théorique à la sphère pratique. Un certain nombre de phénomènes et d'expériences seront choisis et ordonnés en vertu de leur position à la charnière du théorique et du pratique : soit que la

fiction contribue à redécrire l'action déjà là, soit qu'elle s'incorpore au projet de l'action d'un agent individuel, soit enfin qu'elle engendre le champ même de l'action intersubjective.

La troisième partie se placera franchement au cœur de la notion d'*imaginaires social*, pierre de touche de la fonction pratique de l'imagination. Si les deux figures de l'*idéologie* et de l'*utopie* y sont si fortement accentuées, c'est parce qu'elles répètent, à l'autre extrémité de la trajectoire parcourue par cet essai, les ambiguïtés et les apories évoquées au point initial de la trajectoire. Peut-être apparaîtra-t-il alors que ces ambiguïtés et ces apories ne sont pas seulement à porter au débit de la *théorie* de l'imagination, mais qu'elles sont constitutives du *phénomène* de l'imagination. Seule l'épreuve de la généralisation aura pu donner du poids et du crédit à cette hypothèse.

Une investigation philosophique appliquée au problème de l'imagination ne peut manquer de rencontrer, dès son stade initial, une série d'obstacles, de paradoxes et d'échecs qui, peut-être, expliquent la relative éclipse du problème de l'imagination dans la philosophie contemporaine.

D'abord, la problématique d'ensemble de l'imagination souffre de la mauvaise réputation du terme « image », après son emploi abusif dans la théorie empiriste de la connaissance. Le même discrédit qui frappe le « psychologisme » dans la sémantique contemporaine – celle des logiciens, aussi bien que celle des linguistes – frappe aussi tout recours à l'imagination dans la théorie du « sens » (il suffit, à cet égard, d'évoquer Gottlob Frege et sa ferme distinction entre le « sens » d'une proposition ou d'un concept – sens « objectif » et « idéal » – et la « représentation » qui reste « subjective » et simplement « factuelle »). Mais la psychologie d'inspiration behavioriste n'est pas moins empressée à liquider l'image, tenue pour une entité mentale, privée, inobservable. De son côté, le zèle de la philosophie populaire de la créativité n'a pas peu contribué au discrédit de l'imagination parmi les philosophes de tendance « analytique ».

A l'arrière-plan de cette répugnance des philosophes à faire bon accueil à un éventuel « retour de l'ostracisé », on peut discerner un doute enraciné plus profondément qu'une humeur ou une faveur de circonstance. Ce doute a jadis été fortement

articulé par Gilbert Ryle dans *The Concept of Mind*¹. Le terme d'imagination désigne-t-il un phénomène homogène ou une collection d'expériences faiblement apparentées? La tradition véhicule au moins quatre emplois majeurs de ce terme.

Il désigne d'abord l'évocation arbitraire de choses absentes, mais existant ailleurs, sans que cette évocation implique la confusion de la chose absente avec les choses présentes ici et maintenant.

Selon un usage voisin du précédent, le même terme désigne aussi les portraits, tableaux, dessins, diagrammes, etc., dotés d'une existence physique propre, mais dont la fonction est de « tenir lieu » des choses qu'ils représentent.

A une plus grande distance de sens, nous appelons images les fictions qui n'évoquent pas des choses absentes, mais des choses inexistantes. A leur tour, les fictions se déploient entre des termes aussi éloignés que les rêves, produits du sommeil, et les inventions dotées d'une existence purement littéraire, tels les drames et les romans.

Enfin, le terme « image » s'applique au domaine des illusions, c'est-à-dire des représentations qui, pour un observateur extérieur ou pour une réflexion ultérieure, s'adressent à des choses absentes ou inexistantes, mais qui, pour le sujet et dans l'instant où celui-ci est livré à elles, font croire à la réalité de leur objet.

Quoi de commun, dès lors, entre la conscience d'absence et la croyance illusoire, entre le rien de la présence et la pseudo-présence?

Les théories de l'imagination reçues de la tradition philosophique, loin d'élucider cette équivocité radicale, se répartissent plutôt elles-mêmes en fonction de ce qui paraît à chacune paradigmatique dans l'éventail des significations de base. Elles tendent ainsi à constituer des théories chaque fois univoques, mais rivales, de l'imagination. L'espace de variation des théories peut être repéré selon deux axes d'opposition : du côté de l'objet, l'axe de la présence et de l'absence; du côté du sujet, l'axe de la conscience fascinée et de la conscience critique.

Selon le premier axe, l'image répond à deux théories extrêmes, illustrées respectivement par Hume et par Sartre. A une extrémité de ce premier axe, l'image est référée à la perception dont

1. G. Ryle, *The Concept of Mind*, Londres, New York, Hutchinson's University Library, 1949; trad. fr., *la Notion d'esprit*, Paris, Payot, 1978.

elle n'est que la trace, au sens de présence affaiblie; vers ce pôle de l'image, entendue comme impression faible, tendent toutes les théories de l'imagination reproductrice. A l'autre extrémité du même axe, l'image est essentiellement conçue en fonction de l'absence, de l'autre que présent; les diverses figures de l'imagination productrice, portrait, rêve, fiction, renvoient de diverses façons à cette altérité fondamentale.

Mais l'imagination productrice et même l'imagination reproductrice, dans la mesure où elle comporte l'initiative minimale consistant dans l'évocation de la chose absente, se déploient sur un second axe, selon que le sujet de l'imagination est capable ou non de prendre une conscience critique de la différence entre l'imaginaire et le réel. Les théories de l'image se répartissent alors le long d'un axe, non plus noématique mais noétique, dont les variations sont réglées par les degrés de croyance. A une extrémité de l'axe, celui de la conscience critique nulle, l'image est confondue avec le réel, prise pour le réel. C'est la puissance de mensonge et d'erreur dénoncée par Pascal; c'est aussi, *mutatis mutandis*, l'*imaginatio* selon Spinoza, infectée de croyance, aussi longtemps qu'une croyance contraire ne l'a pas délogée de sa position première. A l'autre extrémité de l'axe, où la distance critique est pleinement consciente d'elle-même, l'imagination est l'instrument même de la critique du réel. La réduction transcendante husserlienne, en tant que neutralisation de l'existence, en est l'illustration la plus complète. Les variations de sens le long de ce second axe ne sont pas moins amples que les précédentes. Quoi de commun entre l'*état de confusion*, caractéristique de la conscience qui, à son insu, prend pour réel ce qui, pour une autre conscience, n'est pas réel, et l'*acte de distinction*, hautement conscient de lui-même, par lequel une conscience pose quelque chose à distance du réel et ainsi produit l'altérité au cœur même de son expérience?

Tel est le nœud d'apories que révèle un survol du champ de ruines que constitue aujourd'hui la théorie de l'imagination. Ces apories trahissent-elles un défaut dans la philosophie de l'imagination ou le trait structurel de l'imagination elle-même, dont la philosophie aurait la tâche de rendre compte?

I L'IMAGINATION DANS LE DISCOURS

Quel nouvel accès la théorie de la métaphore offre-t-elle au phénomène de l'imagination? Ce qu'elle offre, c'est d'abord une position différente du problème. Au lieu d'aborder le problème par la perception et de se demander si et comment on passe de la perception à l'image, la théorie de la métaphore invite à relier l'imagination à un certain usage du langage, plus précisément à y voir un aspect de l'*innovation sémantique*, caractéristique de l'usage métaphorique du langage. Le changement de front est déjà en lui-même considérable, tant de préjugés étant liés à l'idée que l'image est un appendice de la perception, une ombre de la perception. Dire que nos images sont parlées avant d'être vues, c'est renoncer à une première fausse évidence, celle selon laquelle l'image serait d'abord et par essence une « scène » déployée sur quelque « théâtre » mental devant le regard d'un « spectateur » intérieur; mais c'est renoncer en même temps à une deuxième fausse évidence, celle selon laquelle cette entité mentale serait l'étoffe dans laquelle nous taillons nos idées abstraites, nos concepts, l'ingrédient de base de je ne sais quelle alchimie mentale.

Mais, si nous ne dérivons pas l'image de la perception, comment la dériverons-nous du langage?

L'examen de l'image poétique, prise comme cas paradigmatique, fournira l'amorce de la réponse. L'image poétique, en effet, est quelque chose que le poème, en tant qu'une certaine œuvre de discours, déploie dans certaines circonstances et selon certaines procédures. Cette procédure est celle du retentissement, selon une expression empruntée par Gaston Bachelard à Eugène Minakowski. Mais, comprendre cette procédure, c'est d'abord admettre que le retentissement procède, non des choses vues, mais des choses dites. La question à laquelle il faut d'abord remonter est donc celle qui concerne les circonstances mêmes du discours dont l'emploi engendre de l'imaginaire.

J'ai étudié ailleurs le fonctionnement de la métaphore qui a de si grandes conséquences pour la théorie de l'imagination. J'ai

montré que ce fonctionnement reste totalement méconnu, aussi longtemps que l'on voit seulement dans la métaphore un usage déviant des noms, un écart de dénomination. La métaphore est plutôt un usage déviant des prédicats dans le cadre de la phrase entière. Il faut donc parler d'énonciation métaphorique, plutôt que de noms employés métaphoriquement. La question est alors celle de la stratégie de discours qui règle l'emploi des *prédicats bizarres*. Avec certains auteurs de langue française et de langue anglaise, je mets l'accent sur l'impertinence prédicative, en tant que moyen approprié à la production d'un choc entre champs sémantiques. C'est pour répondre au défi issu du choc sémantique que nous produisons une nouvelle pertinence prédicative qui est la métaphore. A son tour, cette nouvelle convenance, produite au niveau de la phrase entière, suscite, au niveau du mot isolé, l'extension de sens par laquelle la rhétorique classique identifie la métaphore.

Si cette approche a quelque valeur, elle déplace l'attention des problèmes de changement de sens, au niveau simple de la dénomination, au profit des problèmes de restructuration des champs sémantiques, au niveau de l'usage prédicatif.

C'est précisément en ce point que la théorie de la métaphore intéresse la philosophie de l'imagination. Ce lien entre les deux théories a toujours été soupçonné, comme en témoignent les expressions mêmes de langage *figuré* et de *figure* de style. Comme si la métaphore donnait un corps, un contour, un visage au discours... Mais comment? C'est, selon moi, dans le moment d'émergence d'une nouvelle signification hors des ruines de la prédication littérale que l'imagination offre sa médiation spécifique. Pour le comprendre, partons de la remarque fameuse d'Aristote que « bien métaphoriser (...) c'est apercevoir le semblable ». Mais on se méprend sur le rôle de la ressemblance, si on l'interprète dans les termes de l'association des idées, comme association par ressemblance (par opposition à l'association par contiguïté qui réglerait la métonymie et la synecdoque). La ressemblance est elle-même fonction de l'emploi des prédicats bizarres. Elle consiste dans le rapprochement qui soudain abolit la distance logique entre des champs sémantiques jusque-là éloignés, pour engendrer le choc sémantique qui, à son tour, suscite l'étincelle de sens de la métaphore. L'imagination est l'aperception, la vue soudaine, d'une nouvelle pertinence prédicative, à savoir une manière de construire la pertinence dans

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

Par là est retrouvé l'essentiel de la théorie kantienne du schématisme. Le schématisme, disait Kant, est une méthode pour donner une image à un concept. Et encore, le schématisme est une règle pour produire des images. Oublions pour l'instant la seconde assertion et concentrons-nous sur la première. En quel sens l'imagination est-elle une méthode plutôt qu'un contenu? En ceci qu'elle est l'opération même de saisir le semblable, en procédant à l'assimilation prédicative qui répond au choc sémantique initial. Soudain nous voyons comme; nous voyons la vieillesse comme le soir du jour, le temps comme un mendiant, la nature comme un temple où de vivants piliers... Nous n'avons certes pas encore rendu compte de l'aspect quasi sensoriel de l'image. Du moins avons-nous introduit dans le champ du langage l'imagination productrice kantienne. En bref, le travail de l'imagination est de schématiser l'attribution métaphorique. Comme le schème kantien, elle donne une image à une signification émergente. Avant d'être une perception évanouissante, l'image est une signification émergente.

Le passage à l'aspect quasi sensoriel, le plus souvent quasi optique, de l'image est dès lors facile à comprendre. La phénoménologie de la lecture offre ici un guide sûr. C'est dans l'expérience de la lecture que nous surprenons le phénomène de retentissement, d'écho ou de réverbération, par lequel le schème à son tour produit des images. En schématisant l'attribution métaphorique, l'imagination se diffuse en toutes directions, réanimant des expériences antérieures, réveillant des souvenirs dormants, irriguant les champs sensoriels adjacents. Dans le même sens que Bachelard, Marcus Hester, dans *The Meaning of Poetic Metaphor*¹, remarque que la sorte d'image ainsi évoquée ou excitée est moins l'image libre dont traite la théorie de l'association que l'image « liée », engendrée par la « diction poétique ».

1. M.B. Hester, *The Meaning of Poetic Metaphor*, La Haye, Mouton, 1967.

Le poète est cet artisan en langage qui engendre et configure des images par le seul moyen du langage.

Cet effet de retentissement, de réverbération ou d'écho n'est pas un phénomène secondaire. Si, d'un côté, il paraît affaiblir et disperser le sens dans la rêverie flottante, d'un autre côté, l'image introduit dans tout le processus une note suspensive, un effet de neutralisation, bref, un moment négatif, grâce auquel le procès entier est placé dans la dimension de l'irréel. Le rôle ultime de l'image n'est pas seulement de diffuser le sens dans les divers champs sensoriels, mais de suspendre la signification dans l'atmosphère neutralisée, dans l'élément de la fiction. C'est bien cet élément que nous verrons resurgir à la fin de notre étude sous le nom de l'utopie. Mais déjà il apparaît que l'imagination est bien ce que nous entendons tous par là : un libre jeu avec des possibilités, dans un état de non-engagement à l'égard du monde de la perception ou de l'action. C'est dans cet état de non-engagement que nous essayons des idées nouvelles, des valeurs nouvelles, des manières nouvelles d'être au monde. Mais ce « sens commun » attaché à la notion d'imagination n'est pas pleinement reconnu aussi longtemps que la fécondité de l'imagination n'est pas reliée à celle du langage, telle qu'elle est exemplifiée par le processus métaphorique. Car nous oublions alors cette vérité : nous ne voyons des images que pour autant que d'abord nous les entendons.

II L'IMAGINATION À LA CHARNIÈRE DU THÉORIQUE ET DU PRATIQUE

1. La force heuristique de la fiction

La première condition – et la plus générale – d'une application de la théorie sémantique de l'imagination hors de la sphère du discours est que l'innovation sémantique soit déjà, dans les limites de l'énonciation métaphorique, une application *ad extra*, c'est-à-dire qu'elle ait une force *référentielle*.

Or, cela n'est pas évident. Il peut même sembler que, dans son usage poétique, le langage ne soit occupé que de lui-même

et donc soit sans référence. Ne venons-nous pas nous-même d'insister sur l'action neutralisante exercée par l'imagination à l'égard de toute position d'existence? L'énonciation métaphorique aurait-elle donc un sens, sans avoir de référence?

Cette assertion ne dit, selon moi, que la moitié de la vérité. La fonction neutralisante de l'imagination à l'égard de la « thèse du monde » est seulement la condition négative pour que soit libérée une force référentielle de second degré. Un examen de la puissance d'affirmation déployée par le langage poétique montre que ce n'est pas seulement le sens qui est dédoublé par le procès métaphorique, mais la référence elle-même. Ce qui est aboli, c'est la référence du discours ordinaire, appliquée aux objets qui répondent à un de nos intérêts, notre intérêt de premier degré pour le contrôle et la manipulation. Suspendus cet intérêt et la sphère de signifiante qu'il commande, le discours poétique laisse-être notre appartenance profonde au monde de la vie, laisse-se-dire le lien ontologique de notre être aux autres êtres et à l'être. Ce qui ainsi se laisse dire est ce que j'appelle la référence de second degré, qui est en réalité la référence primordiale.

La conséquence pour la théorie de l'imagination est considérable. Elle concerne la transition du sens à la référence dans la fiction. La fiction a, si l'on peut dire, une double valence quant à la référence : elle se dirige ailleurs, voire nulle part ; mais parce qu'elle désigne le non-lieu par rapport à toute réalité, elle peut viser indirectement cette réalité, selon ce que j'aimerais appeler un nouvel « effet de référence » (comme certains parlent d'« effet de sens »). Ce nouvel effet de référence n'est pas autre chose que le pouvoir de la fiction de *redécrire* la réalité. On en verra plus loin la virulence sous la figure de l'utopie.

Ce lien entre fiction et redescription a été fortement souligné par certains théoriciens de la théorie des modèles, dans un autre champ que le langage poétique. La suggestion est forte de dire que les modèles sont à certaines formes du discours scientifique ce que les fictions sont à certaines formes du discours poétique. Le trait commun au modèle et à la fiction est leur force *heuristique*, c'est-à-dire leur capacité d'ouvrir et de déployer de nouvelles dimensions de réalité, à la faveur de la suspension de notre créance dans une description antérieure.

C'est ici que la pire des traditions philosophiques concernant l'image offre une résistance acharnée ; celle qui veut que l'image soit une perception affaiblie, une ombre de réalité. Le paradoxe

de la fiction est que l'annulation de la perception conditionne une augmentation de notre vision des choses. François Dagognet le démontre avec une précision exemplaire dans *Écriture et Iconographie*¹. Toute icône est un graphisme qui recrée la réalité à un plus haut niveau de réalisme. Cette « augmentation iconique » procède par abréviations et articulations comme le montre une analyse soignée des épisodes principaux de l'histoire de la peinture et une histoire des inventions graphiques de tous ordres. Appliquant le vocabulaire du second principe de la thermodynamique, on peut dire que cet effet de référence équivaut à remonter la pente entropique de la perception ordinaire, dans la mesure où celle-ci amortit les différences et égalise les contrastes. Cette théorie de l'iconicité rejoint la théorie des symboles généralisés chez Nelson Goodman dans *The Languages of Art*² : tous les symboles – de l'art et du langage – ont la même prétention référentielle de « refaire la réalité ».

Toutes les transitions du discours à la praxis procèdent de cette première sortie de la fiction hors d'elle-même, selon le principe de l'augmentation iconique.

2. Fiction et récit

La première transition du théorique au pratique est à portée de main, dans la mesure où ce que certaines fictions redécrivent est précisément l'action humaine elle-même. Ou, pour dire la même chose en sens inverse, la première manière dont l'homme tente de comprendre et de maîtriser le « divers » du champ pratique est de s'en donner une représentation fictive. Qu'il s'agisse de la tragédie antique, du drame moderne, du roman, de la fable ou de la légende, la structure narrative fournit à la fiction les techniques d'abréviation, d'articulation et de condensation par lesquelles est obtenu l'effet d'augmentation iconique que l'on décrit par ailleurs en peinture et dans les autres arts plastiques. C'est au fond ce qu'Aristote avait en vue dans la *Poétique*, lorsqu'il liait la fonction « mimétique » de la poésie – c'est-à-dire, dans le contexte de son traité, de la tragédie – à la

structure « mythique » de la fable construite par le poète. C'est là un grand paradoxe : la tragédie n'« imite » l'action que parce qu'elle la « recrée » au niveau d'une fiction bien composée. Aristote peut en conclure que la poésie est plus philosophique que l'histoire, laquelle reste tributaire de la contingence du cours ordinaire de l'action. Elle va droit à l'essence de l'action, précisément parce qu'elle lie *muthos* et *mimêsis*, c'est-à-dire, dans notre vocabulaire, fiction et redescription.

Ne peut-on, en généralisant, étendre cette remarque à toute modalité du « raconter », du « faire récit » ? Pourquoi les peuples ont-ils inventé tant d'histoires apparemment étranges et compliquées ? Est-ce seulement pour le plaisir de jouer avec les possibilités combinatoires offertes par quelques segments simples d'action et par les rôles de base qui leur correspondent : le traître, le messager, le sauveur, etc., comme semblent le suggérer les analyses structurales du récit ? Ou bien, prenant appui sur cette analyse structurale elle-même, ne doit-on pas étendre aux structures narratives la dialectique de la fiction et de la redescription ? Si la comparaison vaut, il faut distinguer la narration-acte du récit-structure et reconnaître à la narration la portée d'un acte spécifique du discours, dotée d'une force illocutionnaire et d'une force référentielle originales. Cette force référentielle consiste en ce que l'acte narratif, traversant les structures narratives, applique la grille d'une fiction réglée au « divers » de l'action humaine. Entre ce qui pourrait être une logique des possibles narratifs et le divers empirique de l'action, la fiction narrative intercale son schématisme de l'agir humain. En dressant ainsi la carte de l'action, l'homme du récit produit le même effet de référence que le poète qui, selon Aristote, imite la réalité en la réinventant mythiquement. Ou, pour employer le vocabulaire des modèles brièvement évoqué plus haut, on dira que le récit est un procédé de redescription, dans lequel la fonction heuristique procède de la structure narrative et où la redescription a pour référent l'action elle-même.

Mais ce premier pas dans la sphère pratique est encore de portée limitée. Dans la mesure où la fiction s'exerce dans les bornes d'une activité mimétique, ce qu'elle redécrit est l'action *déjà là*. Redécrire, c'est encore décrire. Une poétique de l'action demande autre chose qu'une reconstruction à valeur descriptive.

Or, par-delà sa fonction mimétique, même appliquée à l'action,

1. F. Dagognet, *Écriture et Iconographie*, Paris, Vrin, 1973.

2. N. Goodman, *The Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1968.

l'imagination a une fonction projective qui appartient au dynamisme même de l'agir.

3. Fiction et pouvoir-faire

C'est ce que la phénoménologie de l'agir *individuel* montre clairement. Pas d'action sans imagination, dirons-nous. Et cela de plusieurs manières : au plan du projet, au plan de la motivation et au plan du pouvoir même de faire. D'abord, le contenu noématique du projet – ce que j'appelais jadis le *pragma*, à savoir la chose à faire par moi – comporte une certaine schématisation du réseau des buts et des moyens, ce qu'on pourrait appeler le schéma du *pragma*. C'est en effet dans cette imagination anticipatrice de l'agir que j'« essaie » divers cours éventuels d'action et que je « joue », au sens précis du mot, avec les possibles pratiques. C'est en ce point que le « jeu » pragmatique recoupe le « jeu » narratif évoqué plus haut ; la fonction du projet, tournée vers l'avenir, et la fonction du récit, tournée vers le passé, échangent alors leurs schèmes et leurs grilles, le projet empruntant au récit son pouvoir structurant, et le récit recevant du projet sa capacité d'anticipation. Ensuite, l'imagination se compose avec le procès même de la motivation. C'est l'imagination qui fournit le milieu, la clairière lumineuse, où peuvent se comparer, se mesurer, des motifs aussi hétérogènes que des désirs et des exigences éthiques, elles-mêmes aussi diverses que des règles professionnelles, des coutumes sociales ou des valeurs fortement personnelles. L'imagination offre l'espace commun de comparaison et de médiation pour des termes aussi hétérogènes que la force qui pousse comme de par-dérrière, l'attrait qui séduit comme de par-devant, les raisons qui légitiment et fondent comme de par en dessous. C'est dans une forme de l'imaginaire que vient se représenter pratiquement l'élément « dispositionnel » commun, qui fait la différence, d'une part, entre une cause physiquement contraignante et un motif, d'autre part, entre un motif et une raison logiquement contraignante. Cette forme de l'imaginaire pratique trouve son équivalent linguistique dans des expressions telles que : je ferais ceci ou cela, si je le désirais. Le langage se borne ici à transposer et à articuler dans le mode conditionnel la sorte de neutralisation, de transposition hypothé-

tique, qui est la condition de figurabilité pour que le désir entre dans la sphère commune de motivation. Le langage est ici second par rapport au déploiement imaginaire des motifs dans ce qui a été désigné métaphoriquement comme clairière lumineuse. Enfin, c'est dans l'imaginaire que j'essaie mon pouvoir de faire, que je prends la mesure du « je peux ». Je ne m'impute à moi-même mon propre pouvoir, en tant que je suis l'agent de ma propre action, qu'en le dépeignant à moi-même sous les traits de variations imaginatives sur le thème du « je pourrais », voire du « j'aurais pu autrement, si j'avais voulu ». Ici encore, le langage est un bon guide. Prolongeant la brillante analyse de Austin dans son fameux article sur les « Ifs and Cans », on peut dire que dans les expressions de la forme : « je pourrais, j'aurais pu si... », le conditionnel fournit la projection grammaticale des variations imaginatives sur le thème du « je peux ». Cette forme du conditionnel appartient à la *tense-logic* de l'imagination pratique. L'essentiel au point de vue phénoménologique est que je ne prends possession de la certitude immédiate de mon pouvoir qu'à travers les variations imaginatives qui médiatisent cette certitude.

Il y a ainsi une progression depuis la simple schématisation de mes projets, en passant par la figurabilité de mes désirs, jusqu'aux variations imaginatives du « je peux ». Cette progression pointe vers l'idée de l'imagination comme fonction générale du possible pratique. C'est cette fonction générale que Kant anticipe dans la *Critique de la faculté de juger* sous le titre du « libre jeu » de l'imagination.

Il reste alors à discerner, dans la liberté de l'imagination, ce que pourrait être l'imagination de la liberté. Mais une simple phénoménologie de l'agir individuel n'y suffit plus. Cette phénoménologie a certes transgressé les bornes de la fonction simplement mimétique de l'imagination. Elle n'a pas franchi celles qui tiennent au caractère individuel de l'agir humain à ce stade de la description.

4. Fiction et intersubjectivité

Nous ferons un pas décisif en direction de l'imaginaire social, en méditant sur les conditions de possibilité de l'expérience

historique en général. L'imagination y est impliquée dans la mesure où le champ historique de l'expérience a lui-même une constitution analogique. Ce point mérite d'être élaboré avec le plus grand soin, car c'est ici que la théorie de l'imagination transcende non seulement les exemples littéraires de fiction appliquée à l'action, mais même la phénoménologie de la volonté en tant que principe de l'action individuelle. Le point de départ est dans la théorie de l'intersubjectivité exposée par Husserl dans la cinquième *Méditation cartésienne* et dans les développements qu'Alfred Schutz lui a donnés¹. Il y a un champ *historique* d'expérience parce que mon champ temporel est relié à un autre champ temporel par ce qui a été appelé une relation de « couplage » (*Paarung*). Selon cette relation de couplage, un flux temporel peut accompagner un autre flux. Bien plus, ce « couplage » apparaît n'être qu'une coupe dans un flux englobant au sein duquel chacun de nous a non seulement des contemporains, mais des prédécesseurs et des successeurs. Cette temporalité d'ordre supérieur a une intelligibilité propre, selon des catégories qui ne sont pas seulement l'extension des catégories de l'action individuelle (projet, motivation, imputation à un agent qui peut ce qu'il fait). Les catégories de l'action commune rendent possibles des relations spécifiques entre contemporains, prédécesseurs et successeurs, parmi lesquelles la transmission de traditions, en tant que cette transmission constitue un lien qui peut être interrompu ou régénéré.

Or la connexion interne de ce flux englobant que nous appelons l'histoire est subordonnée non seulement à ces catégories de l'action commune (que Max Weber articule dans *Économie et Société*), mais à un principe transcendantal de degré supérieur qui joue le même rôle que le « je pense » dont Kant dit qu'il peut accompagner toutes mes représentations. Ce principe supérieur est le principe d'analogie impliqué dans l'acte initial de couplage entre divers champs temporels, ceux de nos contemporains, ceux de nos prédécesseurs et ceux de nos successeurs. Ces champs sont analogues au sens que chacun de nous peut, en principe, exercer *comme tout autre* la fonction du « je » et s'imputer à lui-même sa propre expérience. C'est là, on le verra, que l'imagination est impliquée. Mais, auparavant, il doit être

1. A. Schutz, *Collected Papers*, éd. par M. Natanson, La Haye, Nijhoff, 3 vol., 1962-1966.

rappelé que le principe d'analogie a malheureusement été le plus souvent faussement interprété dans les termes d'un argument, au sens du raisonnement par analogie : comme si, pour attribuer à un autre le pouvoir de dire « je », il me fallait comparer son comportement au mien et procéder par un argument de quatrième proportionnelle fondé sur la prétendue ressemblance entre le comportement d'autrui perçu du dehors et le mien éprouvé dans son expression directe. L'analogie impliquée dans le couplage n'est à aucun titre un argument. C'est le principe transcendantal selon lequel l'autre est un autre moi semblable à moi, un moi *comme* moi. L'analogie procède ici par transfert direct de la signification « je ». *Comme* moi, mes contemporains, mes prédécesseurs et mes successeurs *peuvent* dire « je ». C'est de cette manière que je suis historiquement relié à tous les autres. C'est aussi en ce sens que le principe d'analogie entre les multiples champs temporels est à la transmission des traditions ce que le « je pense » kantien est à l'ordre causal de l'expérience.

Telle est la condition transcendantale sous laquelle l'imagination est une composante fondamentale de la constitution du champ historique. Ce n'est pas par hasard que, dans la cinquième *Méditation*, Husserl appuie sa notion d'aperception analogique à celle de transfert en imagination. Dire que vous pensez comme moi, que vous éprouvez comme moi peine et plaisir, c'est pouvoir imaginer ce que je penserais et éprouverais si j'étais à votre place. Ce transfert en imagination de mon « ici » dans votre « là » est la racine de ce que nous appelons intropathie (*Einfühlung*), laquelle peut aussi bien être haine qu'amour. En ce sens, le transfert en imagination est à l'aperception analogique ce que le schématisme est à l'expérience objective selon Kant. Cette imagination est le schématisme propre à la constitution de l'intersubjectivité dans l'aperception analogique. Ce schématisme opère à la façon de l'imagination productrice dans l'expérience objective, à savoir comme genèse de connexions nouvelles. C'est en particulier la tâche de cette imagination productrice de maintenir vivantes les médiations de toutes sortes qui constituent le lien historique et, parmi celles-ci, les institutions qui objectifient le lien social et transforment inlassablement le « nous » en « eux », pour prendre l'expression d'Alfred Schutz. Cette anonymité des relations mutuelles dans la société bureaucratique peut aller jusqu'à simuler la connexion causale de l'ordre des choses. Cette distorsion systématique de la communication, cette réification

radicale du procès social tend ainsi à abolir la différence entre le cours de l'histoire et le cours des choses. C'est alors la tâche de l'imagination productrice de lutter contre cette terrifiante entropie dans les relations humaines. Pour le dire dans l'idiome de la compétence et de la performance, l'imagination a pour compétence de préserver et d'identifier, dans toutes les relations avec nos contemporains, nos prédécesseurs et nos successeurs, l'*analogie de l'ego*. Sa compétence, par conséquent, est de préserver et d'identifier la différence entre le cours de l'histoire et le cours des choses.

En conclusion, la possibilité d'une expérience historique en général réside dans notre capacité de demeurer exposés aux effets de l'histoire, pour reprendre la catégorie de *Wirkungsgeschichte* de Gadamer. Mais nous demeurons affectés par les effets de l'histoire dans la mesure seulement où nous sommes capables d'élargir notre capacité à être ainsi affectés. L'imagination est le secret de cette compétence.

III L'IMAGINAIRE SOCIAL

Le quatrième et dernier moment de la démarche que nous avons placée au tournant du théorique et du pratique risque de nous avoir conduit trop vite et trop loin. Certes, la capacité, évoquée en conclusion, de nous offrir en imagination aux « effets de l'histoire » est bien la condition fondamentale de l'expérience historique en général. Mais cette condition est si enfouie et si oubliée qu'elle constitue seulement un idéal pour la communication, une Idée au sens kantien. La vérité de notre condition est que le lien analogique qui fait de tout homme mon semblable ne nous est accessible qu'à travers un certain nombre de *pratiques imaginatives*, telles que l'*idéologie* et l'*utopie*. Ces pratiques imaginatives ont pour caractéristiques générales de se définir comme mutuellement antagonistes et d'être vouées chacune à une pathologie spécifique qui rend presque méconnaissable sa fonction positive, c'est-à-dire sa contribution à la constitution du lien analogique entre moi et l'homme mon semblable. Il en résulte que l'imagination productrice, évoquée plus haut – et que nous tenions pour le schématisme de ce lien analogique –, ne

peut être restituée à elle-même qu'à travers la *critique* des figures antagonistes et semi-pathologiques de l'imaginaire social. Méconnaître le caractère inéluctable de ce détour serait ce que j'appellais à l'instant aller trop vite trop loin. C'est plutôt avec une double ambiguïté qu'il faut se mesurer, celle qui tient à la polarité *entre* idéologie et utopie, et celle qui tient à la polarité, *en* chacune, entre sa face positive et constructrice et sa face négative et destructrice.

En ce qui concerne la première polarité, entre idéologie et utopie, il faut avouer qu'elle a rarement été prise pour thème de recherche depuis le temps où Karl Mannheim écrivait *Ideologie und Utopie*, en 1929. Nous avons bien une critique des idéologies, marxiste et postmarxiste, fortement articulée par K.O. Apel et Jürgen Habermas dans la ligne de l'école de Francfort. Mais nous avons d'autre part une histoire et une sociologie de l'utopie, faiblement reliées à cette *Ideologie-kritik*. Et pourtant Karl Mannheim avait frayé la voie en établissant la différence entre les deux phénomènes sur le fond d'un critère commun de *non-congruence* à l'égard de la réalité historique et sociale. Ce critère, à mon avis, présuppose que les individus, aussi bien que les entités collectives (groupes, classes, nations, etc.), sont d'abord et dès toujours reliés à la réalité sociale sur un autre mode que celui de la participation sans distance, selon des figures de non-coïncidence qui sont précisément celles de l'imaginaire social.

L'esquisse qui suit se bornera aux traits de cet imaginaire qui peuvent éclairer la constitution analogique du lien social. L'enquête ne sera pas vaine, si elle restitue, au terme du parcours, les ambiguïtés et les apories initiales de la méditation sur l'imagination.

J'ai essayé, dans d'autres études, de déployer les couches de sens constitutives du phénomène idéologique¹. J'ai soutenu la thèse que le phénomène idéologique ne saurait se réduire à la fonction de distorsion et de dissimulation, comme dans une interprétation simplifiante du marxisme. On ne comprendrait même pas que l'idéologie puisse conférer à une image inversée de la réalité une telle efficacité, si d'abord on n'avait pas reconnu le caractère constituant de l'imaginaire social. Celui-ci opère au niveau le plus élémentaire décrit par Max Weber au début de

1. Voir « Science et idéologie » et « Idéologie et utopie », articles publiés dans ce recueil.

son grand œuvre, lorsqu'il caractérise l'action sociale par un comportement signifiant, mutuellement orienté et socialement intégré. C'est à ce niveau radical que l'idéologie se constitue. Elle paraît liée à la nécessité pour un groupe quelconque de se donner une *image* de lui-même, de « se représenter », au sens théâtral du mot, de se mettre en jeu et en scène. Peut-être n'y a-t-il pas de groupe social sans ce rapport indirect à son être propre à travers une représentation de soi-même. Comme l'affirmait fortement Lévi-Strauss dans l'Introduction à l'œuvre de Mauss¹, le symbolisme n'est pas un effet de la société, mais la société un effet du symbolisme. La pathologie naissante du phénomène idéologique procède de sa fonction même de renforcement et de répétition du lien social dans des situations d'*après-coup*. Simplification, schématisation, stéréotypie et ritualisation procèdent de la distance qui ne cesse de se creuser entre la pratique réelle et les interprétations à travers lesquelles le groupe prend conscience de son existence et de sa pratique. Une certaine non-transparence de nos codes culturels semble bien être la condition de la production des messages sociaux.

Dans ces essais, je m'emploie à montrer que la fonction de dissimulation l'emporte franchement sur la fonction d'intégration, lorsque les représentations idéologiques sont captées par le système d'autorité d'une société donnée. Toute autorité, en effet, cherche à se légitimer. Or il apparaît que, si toute prétention à la légitimité est corrélative d'une croyance des individus dans cette légitimité, le rapport entre la prétention émise par l'autorité et la croyance qui lui répond est essentiellement dissymétrique. Il y a toujours plus dans la prétention qui vient de l'autorité que dans la croyance qui va à l'autorité. C'est ici que l'idéologie est mobilisée pour combler l'écart entre la demande venue d'en haut et la croyance venue d'en bas.

C'est sur ce double fond que, selon moi, peut être placé le concept marxiste d'idéologie, avec sa métaphore du « renversement » du réel dans une image illusoire. Comment en effet des illusions, des fantaisies, des fantasmagories auraient-elles une efficacité historique quelconque, si l'idéologie n'avait pas un rôle médiateur incorporé au lien social le plus élémentaire, si l'idéologie n'était pas contemporaine de la constitution symbolique du

lien social lui-même? En vérité, on ne saurait parler d'une activité réelle pré-idéologique ou non idéologique. On ne comprendrait même pas comment une représentation inversée de la réalité pourrait servir les intérêts d'une classe dominante, si le rapport entre domination et idéologie n'était pas plus primitif que l'analyse en termes de classes sociales, et n'était pas susceptible éventuellement de survivre à la structure de classes. Tout ce que Marx apporte de nouveau, et qui est irrécusable, se détache sur ce fond préalable d'une constitution symbolique du lien social en général et du rapport d'autorité en particulier. Son apport propre concerne la fonction justificatrice de l'idéologie à l'égard des rapports de domination issus de la division en classes et de la lutte des classes.

Mais finalement c'est le rapport polaire de l'idéologie à l'utopie qui rend intelligible à la fois sa fonction primordiale et son mode pathologique spécifique. Ce qui rend difficile un traitement simultané de l'utopie et de l'idéologie, c'est que l'utopie, à la différence de l'idéologie, constitue un genre littéraire déclaré. L'utopie se connaît elle-même comme utopie. Elle revendique hautement son titre. En outre, son existence littéraire, au moins depuis Thomas More, permet d'approcher son existence à partir de son écriture. L'histoire de l'utopie est jalonnée par les noms de ses inventeurs, à la mesure inverse de l'anonymat des idéologies.

Dès que l'on essaie de définir l'utopie par son *contenu*, on est surpris de découvrir que, en dépit de la permanence de certains de ses thèmes – statut de la famille, de la consommation, de l'appropriation des choses, de l'organisation de la vie politique, de la religion –, il n'est pas difficile de faire correspondre à chacun de ces termes des projets diamétralement opposés. Ce paradoxe nous donnera plus loin l'accès à une interprétation en termes d'imagination. Mais on peut dès maintenant soupçonner que, si l'utopie est le projet imaginaire d'une autre société, d'une autre réalité, cette « imagination constituante », comme l'appelle Henri Desroche, peut justifier les choix les plus opposés. Une autre famille, une autre sexualité peut signifier monachisme ou communauté sexuelle. Une autre manière de consommer peut signifier ascétisme ou consommation somptuaire. Une autre relation à la propriété peut signifier appropriation directe sans règle ou planification artificielle tatillonne. Une autre relation au gouvernement du peuple peut signifier autogestion ou soumission à une bureaucratie vertueuse

1. C. Lévi-Strauss, Introduction à M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1984.

et disciplinée. Une autre relation à la religion peut signifier athéisme radical ou festivité cultuelle.

Le moment décisif de l'analyse consiste à relier ces variations thématiques aux ambiguïtés plus fondamentales qui s'attachent à la *fonction* de l'utopie. Ce sont ces variations fonctionnelles qu'il faut mettre en parallèle avec celles de l'idéologie. Et c'est avec le même sens de la complexité et du paradoxe qu'il faut en déployer les couches de sens. De la même manière qu'il a fallu résister à la tentation d'interpréter l'idéologie dans les seuls termes de la dissimulation et de la distorsion, il faut résister à celle de construire le concept d'utopie sur la seule base de ses expressions quasi pathologiques.

L'idée-noyau doit être celle de *nulle part* impliquée par le mot même et par la description de Thomas More. C'est à partir en effet de cette étrange exterritorialité spatiale – de ce non-lieu, au sens propre du mot – qu'un regard neuf peut être jeté sur notre réalité, en laquelle désormais plus rien ne peut être tenu pour acquis. Le champ du possible s'ouvre désormais au-delà de celui du réel. C'est ce champ que jalonnent les manières « autres » de vivre évoquées plus haut. La question est alors de savoir si l'imagination pourrait avoir un rôle « constitutif » sans ce saut à l'extérieur. L'utopie est le mode sous lequel nous repensons radicalement ce que sont famille, consommation, gouvernement, religion, etc. De « nulle part » jaillit la plus formidable contestation de ce-qui-est. L'utopie apparaît ainsi, en son noyau primitif, comme la contrepartie exacte de notre premier concept d'idéologie en tant que fonction de l'intégration sociale. L'utopie, en contrepoint, est la fonction de la subversion sociale.

Ce disant, nous sommes prêt à poursuivre le parallélisme un degré plus loin, selon le second concept d'idéologie, en tant qu'instrument de légitimation du système donné d'autorité. Ce qui en effet est en jeu dans l'utopie, c'est précisément le « donné » de tous les systèmes d'autorité, à savoir l'excès de la demande en légitimité par rapport à la créance des membres de la communauté. De la même manière que les idéologies tendent à combler ce vide ou à le dissimuler, les utopies, pourrait-on dire, exposent la plus-value non déclarée de l'autorité et démasquent la prétention propre à tous les systèmes de légitimité. C'est pourquoi toutes les utopies, à un moment ou à un autre, en viennent à offrir des manières « autres » d'exercer le pouvoir, dans la famille, dans la vie économique, politique ou religieuse. Cette manière

« autre » pouvant signifier, comme on l'a vu, des choses aussi opposées qu'une autorité plus rationnelle ou plus éthique ou que l'absence de pouvoir, s'il est vrai que le pouvoir comme tel est finalement reconnu comme radicalement mauvais et incurable. Que la problématique du pouvoir soit la problématique centrale de toutes les utopies est confirmé non seulement par la description des fantaisies sociales et politiques de caractère littéraire, mais par les différentes tentatives pour « réaliser » l'utopie. Ce sont pour l'essentiel des micro-sociétés, occasionnelles ou permanentes, s'étendant depuis le monastère jusqu'au kibboutz ou à la commune hippie. Ces tentatives ne témoignent pas seulement du sérieux de l'esprit utopique, de sa capacité à instituer de nouveaux modes de vie, mais aussi de son aptitude fondamentale à prendre à bras-le-corps les paradoxes du pouvoir.

C'est de ce rêve *fou* que procèdent les traits pathologiques de l'utopie. De la même manière que le concept positif d'idéologie tenait en germe sa contrepartie négative, de la même manière, la pathologie spécifique de l'utopie se laisse déjà lire dans son fonctionnement le plus positif. C'est ainsi qu'au troisième concept d'idéologie correspond un troisième concept d'utopie.

Parce que l'utopie procède d'un saut ailleurs, nulle part, elle développe les traits inquiétants qu'il est aisé de déchiffrer dans les expressions littéraires de l'utopie : tendance à soumettre la réalité au rêve, fixation sur des schémas perfectionnistes, etc. Certains auteurs n'ont pas hésité à comparer la logique développée par l'utopie à celle de la schizophrénie : logique du tout ou rien, au mépris du travail du temps; préférence pour le schématisme de l'espace; mépris pour les degrés intermédiaires et plus encore absence d'intérêt pour le premier pas à faire dans la direction de l'idéal; cécité aux contradictions propres à l'action – soit que celles-ci rendent certains maux inséparables de certains buts désirés, soit qu'elles accusent l'incompatibilité entre des buts également désirables. Il n'est pas difficile d'ajouter à ce tableau clinique de la fuite dans le rêve et dans l'écriture les traits régressifs de la nostalgie du paradis perdu dissimulé sous le couvert du futurisme.

Le moment est venu de rendre compte en termes d'imagination de cette double dichotomie, premièrement, entre les deux pôles de l'idéologie et de l'utopie, deuxièmement, à l'intérieur de chaque terme du couple, entre les extrémités de leurs variations ambiguës.

Il faut d'abord, me semble-t-il, tenter de penser ensemble idéologie et utopie selon leurs modalités les plus positives,

constructives, et, si l'on peut dire, saines. Partant du concept de non-congruence chez Mannheim, il est possible de construire ensemble la fonction intégrative de l'idéologie et la fonction subversive de l'utopie. A première vue, ces deux phénomènes sont simplement inverses. Pour un examen plus attentif, ils s'impliquent dialectiquement. L'idéologie la plus « conservatrice », je veux dire celle qui s'épuise à répéter le lien social et à le renforcer, n'est idéologie que par l'écart impliqué dans ce qu'on pourrait appeler, en souvenir de Freud, les « considérations de figurabilité » qui s'attachent à l'image sociale. Inversement, l'imagination utopique paraît n'être qu'excentrique. Ce n'est qu'une apparence. Dans un poème intitulé « Un pas hors de l'humain », le poète Paul Celan évoque en ces termes l'utopie : « Dans une sphère dirigée vers l'humain, mais excentrique. » On voit le paradoxe. Il a deux faces. D'un côté, pas de mouvement vers l'humain qui ne soit d'abord excentrique – de l'autre, ailleurs reconduit ici. Et Levinas s'interroge : « Comme si l'humanité était un genre qui admet à l'intérieur de son lieu logique, de son extension, une rupture totale, comme si en allant vers l'autre homme, on transcendait l'humain. Et comme si l'utopie était non pas le lot d'une maudite errance, mais la clairière où l'homme se montre : "dans la clairière de l'utopie... et l'homme? et la créature? – en telle clarté" ¹. »

Ce jeu croisé de l'utopie et de l'idéologie apparaît comme celui de deux directions fondamentales de l'imaginaire social. La première tend vers l'intégration, la répétition, le reflet. La seconde, parce qu'excentrique, tend vers l'errance. Mais l'une ne va pas sans l'autre. L'idéologie la plus répétitive, la plus réduplicative, dans la mesure où elle médiatise le lien social immédiat – la substance sociale éthique, dirait Hegel –, introduit un écart, une distance, par conséquent quelque chose de potentiellement excentrique. D'autre part, la forme la plus erratique de l'utopie, dans la mesure où elle se meut « dans une sphère dirigée vers l'humain », reste une tentative désespérée pour montrer ce que l'homme est fondamentalement à la clarté de l'utopie.

C'est pourquoi la tension entre utopie et idéologie est indépassable. Il est même souvent impossible de décider si tel ou tel mode de pensée est idéologique ou utopique. La ligne ne peut être tirée qu'après coup, et sur la base d'un critère de succès

qui, à son tour, peut être mis en question, pour autant qu'il repose sur la prétention que seul ce qui a réussi était juste. Mais qu'en est-il des tentatives avortées? Ne reviendront-elles pas un jour, et n'obtiendront-elles pas le succès que l'histoire leur a refusé dans le passé?

La même phénoménologie de l'imagination sociale donne la clé du second aspect du problème, à savoir que chaque terme du couple développe sa propre pathologie. Si l'imagination est un procès plutôt qu'un état, il devient compréhensible qu'à chaque direction du procès d'imagination corresponde une dysfonction spécifique.

La dysfonction de l'idéologie s'appelle distorsion et dissimulation. On a montré plus haut que ces figures pathologiques constituent la dysfonction privilégiée qui se greffe sur la fonction intégrative de l'imagination. Une distorsion primitive, une dissimulation originaire sont proprement impensables. C'est dans la constitution symbolique du lien social que la dialectique du cacher-montrer s'origine. La fonction reflet de l'idéologie ne peut se comprendre qu'à partir de cette dialectique ambiguë qui a déjà tous les traits de la non-congruence. Il en résulte que le lien dénoncé par le marxisme entre le procès de dissimulation et les intérêts d'une classe dominante ne constitue qu'un phénomène partiel. Aussi bien, n'importe quelle « superstructure » peut fonctionner idéologiquement : la science et la technologie aussi bien que la religion et que l'idéalisme philosophique.

La dysfonction de l'utopie ne se laisse pas moins comprendre à partir de la pathologie de l'imagination. L'utopie tend à la schizophrénie comme l'idéologie tend à la dissimulation et à la distorsion. Cette pathologie s'enracine dans la fonction excentrique de l'utopie. Elle développe de manière caricaturale l'ambiguïté d'un phénomène qui oscille entre le fantasme et la créativité, la fuite et le retour. « Nulle part » peut, *ou non*, réorienter vers « ici et maintenant ». Mais qui sait si tel ou tel mode erratique d'existence n'est pas la prophétie de l'homme à venir? Qui sait même si un certain degré de pathologie individuelle n'est pas la condition du changement social, dans la mesure où cette pathologie porte au jour la sclérose des institutions mortes? Pour le dire de manière plus paradoxale, qui sait si la maladie n'est pas en même temps la thérapeutique?

Ces remarques troublantes ont au moins l'avantage de diriger le regard vers un trait irréductible de l'imaginaire social : à savoir

1. E. Levinas, *Sens et Existence*, Paris, Éd. du Seuil, 1975, p. 28.

que nous ne l'atteignons qu'à travers les figures de la conscience fausse. Nous ne prenons possession du pouvoir créateur de l'imagination que dans un rapport critique avec ces deux figures de la conscience fausse. Comme si, pour guérir la folie de l'utopie, il fallait en appeler à la fonction « saine » de l'idéologie, et comme si la critique des idéologies ne pouvait être conduite que par une conscience susceptible de se regarder elle-même à partir de « nulle part ».

C'est dans ce *travail* sur l'imaginaire social que se médiatisent les contradictions qu'une simple phénoménologie de l'imagination individuelle doit laisser à l'état d'apories.

La raison pratique

Je voudrais dire d'abord quelques mots concernant l'intention et la stratégie de cet essai. J'ai essayé de construire par degrés un concept de raison pratique qui satisfasse à ces deux exigences : qu'il mérite d'être appelé raison, mais qu'il garde des caractères irréductibles à la rationalité scientifico-technique. Sur ce point, je rencontre l'intention de Habermas et de Perelman. Toutefois, ce que je ferai sera assez différent. Je me distingue de Habermas, parce que je ne procède pas par disjonction, par typologie, mais par composition de concepts. D'autre part, je me distingue de Perelman, bien que je sois tout à fait d'accord quant à la distinction entre rationnel et raisonnable, dans la mesure où j'essaie de prendre appui dans la tradition philosophique. Je pense en effet que c'est une des tâches de la philosophie de procéder toujours à une récapitulation critique de son propre héritage, même si c'est une tâche écrasante de se confronter à des géants comme Kant et Hegel. Mais, à un moment donné, il faut bien le faire.

L'ordre que nous suivrons nous conduira d'un concept élémentaire de raison pratique à un concept hautement complexe. Au premier stade, nous nous tiendrons au plan de la théorie contemporaine de l'action, à laquelle nous emprunterons les notions de « raison d'agir » et de « raisonnement pratique » ; sans changer véritablement de plan, nous passerons ainsi d'une sémantique à une syntaxe de l'action. Nous passerons de là au plan d'une sociologie compréhensive, héritée de Max Weber ; nous y rencontrerons les notions de « règle d'action » et de « conduite soumise à des règles ». Ces deux analyses préparatoires, à leur tour, nous porteront au seuil des deux grandes problématiques classiques de l'« action sensée », celles de Kant et de Hegel. Au moment où la notion de raison pratique risquera à nouveau d'être englobée dans le champ de la raison spéculative, nous tenterons

pour finir de reconverter la raison pratique à sa fonction critique. Si nous ne pouvons plus aujourd'hui répéter la *Critique de la Raison pratique*, pour des raisons tenant à la notion même d'action, peut-être pouvons-nous du moins retrouver la fonction critique de la raison pratique par rapport aux représentations idéologiques de l'action sociale.

I LES CONCEPTS DE « RAISON D'AGIR » ET DE « RAISONNEMENT PRATIQUE »

Mon point de départ, je le prends dans ce qu'on appelle aujourd'hui – dans les pays de langue anglaise principalement – *théorie de l'action*. Dans un deuxième temps, je lui chercherai des parallèles dans des champs d'investigation différents mais connexes.

Au niveau de la théorie de l'action, le concept de raison pratique s'identifie aux conditions d'intelligibilité de l'action sensée, en entendant par action sensée celle dont un agent peut rendre compte – *logon didonai* – à un autre ou à lui-même, de telle sorte que celui qui reçoit ce compte rendu l'accepte comme intelligible. L'action peut donc être « irrationnelle » selon d'autres critères que nous aurons à considérer plus loin : elle demeure *sensée* dans la mesure où elle rencontre les conditions d'acceptabilité établies dans une certaine communauté de langage et de valeur. Ces conditions d'acceptabilité sont celles auxquelles doivent satisfaire nos réponses à des questions telles que : que faites-vous ? Pourquoi, en vue de quoi le faites-vous ? Une réponse acceptable est celle qui termine l'interrogatoire en épuisant la série des « parce que », du moins dans la situation d'interrogation et d'interlocution où ces questions sont posées.

Tout ce qui est présupposé à ce premier niveau d'investigation, c'est que l'action humaine n'est ni muette, ni incommunicable. Elle n'est pas muette, en ce sens que nous pouvons dire ce que nous faisons et pourquoi nous le faisons. A cet égard, nos langues naturelles ont accumulé un trésor immense d'expressions appropriées, appuyées sur une « grammaire » absolument spécifique (que l'on songe aux verbes d'action, à leur renversement en verbes passifs, à la relation entre compléments d'objet et verbes,

à la capacité des phrases d'action d'accueillir un nombre pratiquement illimité d'expressions circonstancielles concernant le temps, le lieu, le moyen, etc.). L'action n'est pas non plus incommunicable, puisque, dans le feu et dans le jeu de l'interaction, le sens que nous assignons à notre action n'est pas condamné à rester privé, comme un mal de dent, mais revêt d'emblée un caractère public. C'est publiquement que nous nous expliquons, nous justifions, nous excusons. Et le sens que nous alléguons se soumet d'emblée à ce que nous venons d'appeler les conditions d'acceptabilité, lesquelles précisément sont publiques.

La théorie de l'action ne fait donc qu'explicitier les conditions d'intelligibilité qui appartiennent à la sémantique spontanée de l'action. Nous dirons assez plus loin ce qui manque à une investigation qui colle ainsi au discours ordinaire. Il faut d'abord en avoir éprouvé, sinon épuisé, les ressources.

La notion qui retiendra notre attention à ce niveau est celle de raison *d'agir*. Elle est impliquée dans les réponses qu'un agent se reconnaît capable de donner aux questions évoquées plus haut. Je ne discuterai pas ici la question de savoir si, alléguer une raison d'agir, c'est exclure toute explication par les causes, au moins au sens restreint – humien et kantien – d'antécédent constant. Cette querelle n'est pas essentielle à notre propos. Ce qui est entendu positivement par la notion de raison d'agir nous importe plus que ce qui est exclu par elle.

Quatre traits majeurs caractérisent la notion de raison d'agir.

D'abord, le concept s'étend aussi loin que le champ de motivation. Aucun privilège n'est par là accordé à la catégorie des motifs dits rationnels par opposé aux motifs dits émotionnels. Dès que l'action est perçue par l'agent comme non contrainte, un motif est une raison d'agir. Par là il faut entendre que même un désir « irrationnel » figure dans le jeu des questions et des réponses comme porteur de ce qu'Anscombe appelle un caractère de désirabilité. Je dois toujours pouvoir dire *en tant que quoi* je désire quelque chose. C'est là la condition minimale d'intelligibilité de l'action sensée. Le champ de motivation ne serait même pas le champ conflictuel que nous connaissons, si des motifs aussi hétérogènes que l'on veut ne se prêtaient pas à la comparaison et donc ne pouvaient être hiérarchisés en fonction de leur caractère de désirabilité. Comment en effet un cours d'action serait-il préféré à un autre, si on ne pouvait dire en tant que quoi l'un paraît plus désirable que l'autre ?

A leur tour, ces caractères de désirabilité, dès qu'ils sont soumis à l'examen (que l'agent les explique à autrui ou à lui-même, par exemple pour mettre fin à un malentendu ou à une erreur d'interprétation), sont susceptibles d'être explicités en termes de motifs présentant une *généralité* d'une certaine sorte. Dire : « il a tué par jalousie », c'est demander que telle action singulière soit considérée à la lumière d'une classe de motifs capables d'expliquer également d'autres actes. Encore une fois, ces motifs peuvent être tenus pour « irrationnels » à un autre point de vue : cela ne retranche rien à leur généralité, c'est-à-dire à leur capacité d'être compris comme appartenant à une classe qui peut être identifiée, nommée, définie en recourant à toutes les ressources de la culture, depuis le drame, le roman, jusqu'aux classiques « traités des passions ». Par ce deuxième trait, une raison d'agir permet d'expliquer l'action, en un sens du mot « expliquer » qui signifie placer – ou demander de placer – une action singulière sous la lumière d'une classe de dispositions présentant un caractère de généralité. En d'autres termes, expliquer, c'est interpréter cette action comme exemple de telle classe de dispositions.

Le troisième trait procède à son tour du développement du concept de disposition impliqué dans la notion de classe de motifs. L'explication en termes de disposition est une espèce de l'explication causale. Dire que quelqu'un a agi par esprit de vengeance, c'est dire que cette disposition l'a amené à, l'a poussé à, l'a conduit à, l'a fait... agir ainsi. Mais la sorte de causalité ici invoquée n'est pas la causalité linéaire, dirigée de l'antécédent vers le conséquent, mais la causalité téléologique, qui, selon Charles Taylor dans *The Explanation of Behaviour*¹, se définit sans recourir à aucune entité cachée du type vertu dormitive, mais par la forme seule de la loi alléguée. L'explication téléologique, dit Charles Taylor, est une explication dans laquelle la configuration globale des événements est elle-même un facteur de sa propre production. Dire qu'un événement arrive parce qu'il est intentionnellement visé, c'est dire que les conditions qui l'on produit sont celles qui, appartenant à notre répertoire de savoir-faire, sont appelées, requises et élues pour produire la fin visée. Ou, pour citer encore Charles Taylor,

1. C. Taylor, *The Explanation of Behaviour*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1964.

l'explication téléologique est celle dans laquelle « la condition d'apparition de l'événement est que se réalise un état de choses tel qu'il amènera la fin en question, ou tel que cet événement est requis pour amener cette fin ». L'explication téléologique est la logique implicite à tout emploi de la notion de motif au sens de disposition à...

Une remarque avant d'introduire le quatrième trait distinctif du concept de raison d'agir. L'élucidation conduite jusqu'ici a beaucoup plus d'affinité avec l'*Éthique à Nicomaque* qu'avec la *Critique de la Raison pratique*. Elle se borne en effet à développer l'analyse de la *proairesis* – ou préférence raisonnée – du Livre III de l'*Éthique*. Comme celle d'Aristote, notre analyse ne met aucune coupure entre désir et raison, mais tire du désir lui-même, lorsqu'il accède à la sphère du langage, les conditions mêmes d'exercice de la raison délibérante. Aristote exprimait cette affinité entre désir et délibération en assignant l'ordre entier de la préférence délibérée à cette partie de l'âme irrationnelle – *alogos* – qui participe au *logos*, pour la distinguer à la fois de l'âme proprement raisonnable, mais aussi de l'âme irrationnelle inaccessible au *logos*. Il y a beaucoup de vérité dans cette assignation de la logique de la *praxis* à un niveau anthropologique qui n'est ni celui de la pensée spéculative, ni pour autant celui de la passion aveugle à la raison. Cette référence à un niveau médian, non seulement de la psychologie, mais du discours, deviendra progressivement le leitmotiv de toute notre enquête sur la raison pratique. L'équivalent moderne de la notion aristotélicienne de désir délibératif se trouve dans les trois traits par lesquels nous avons caractérisé la notion de raison d'agir : caractère de désirabilité, description du motif comme style interprétatif, enfin structure téléologique de toute explication en termes de disposition.

Ces trois traits peuvent maintenant nous servir de base pour introduire un quatrième trait, de caractère moins sémantique que syntaxique. Ce trait nous fait passer de la notion de raison d'agir à celle de *raisonnement pratique*. Il nous rapproche un peu plus du concept plus riche de raison pratique, lequel, il est vrai, comporte d'autres composantes qui ne ressortissent plus à la théorie de l'action.

La meilleure manière d'introduire le concept de raisonnement pratique est de souligner un aspect de la notion de raison d'agir qui n'a pas encore été remarqué, parce que nous avons identifié

la raison d'agir à la catégorie des motifs de caractère à la fois rétrospectif et interprétatif. Or il y a des raisons d'agir qui concernent davantage l'intention *dans laquelle* nous faisons quelque chose que le caractère rétrospectivement intentionnel d'une action faite que nous voulons expliquer, justifier ou excuser. Le propre de l'intention prise au sens d'intention dans laquelle... etc., est d'instaurer entre deux ou plusieurs actions un enchaînement de caractère syntaxique qui s'exprime dans des expressions du type : « faire ceci *de sorte que* cela », ou, par inversion : « *pour* obtenir cela, faire ceci ». Cette connexion entre deux propositions pratiques se prête à des enchaînements de longueur variable. Expliquer une telle intention complexe, c'est mettre un certain ordre entre ces propositions pratiques. C'est ici qu'intervient le raisonnement pratique, lequel est l'héritier du syllogisme pratique d'Aristote. Mais je préfère parler de raisonnement pratique, afin de couper court à toutes les tentatives, issues d'Aristote lui-même, pour établir un strict parallélisme entre ce raisonnement et le syllogisme de la raison spéculative. La combinaison entre une majeure prétendument universelle (« tous les hommes requièrent pour diète des aliments secs ») et une mineure assertant des singularités (telles que : « je suis un homme », « ceci est un aliment et ceci est sec »), cette combinaison est trop insolite et proprement « monstrueuse » (Joachim) du point de vue formel pour que le parallélisme avec le syllogisme spéculatif puisse être maintenu. Le raisonnement paraît défectueux à ses deux extrémités : sa majeure est implausible et proprement « insensée » par rapport aux règles tacites ou expresses d'acceptabilité ressortissant à la sémantique de l'action. Quant à sa conclusion, elle n'a rien de contraignant pour l'action et ne conclut donc pas, malgré sa singularité alléguée, à un « faire » effectif. La « syntaxe » du raisonnement pratique qui paraît la plus homogène aux traits de la « sémantique » de l'action que nous venons de dire est celle qui prend appui précisément sur la notion de raison d'agir, au sens d'intention dans laquelle on fait quelque chose. L'idée d'un ordre des raisons d'agir est la clé du raisonnement pratique. Celui-ci n'a pas d'autre fonction que de mettre en ordre les « longues chaînes de raisons » suscitées par l'intention terminale. Le raisonnement part d'une raison d'agir tenue pour ultime, c'est-à-dire qui épuise la série des questions « pourquoi », autrement dit d'un caractère de désirabilité (au sens le plus large du mot, qui inclut aussi bien le désir de faire

son devoir). C'est ce caractère de désirabilité qui ordonne régressivement la série des moyens envisagés pour le satisfaire. On retrouve le mot d'Aristote : « on ne délibère que sur les moyens ». Ce qui requiert finalement cette mise en ordre, c'est la *distance* entre le caractère de désirabilité et l'action singulière. Cette distance une fois posée intentionnellement, le raisonnement pratique consiste à ordonner la chaîne des moyens dans une stratégie.

II LE CONCEPT DE « RÈGLE D'ACTION »

Je n'ai aucune peine à avouer que la notion de raison d'agir, même complétée par celle de raisonnement pratique, est loin de couvrir tout le champ des significations impliquées par le terme de raison pratique.

Un deuxième ordre de considération va nous permettre à la fois de confirmer l'analyse précédente et de la dépasser, par l'introduction d'un trait décisif qui n'a pas encore paru, celui d'action *réglée* ou *normée*. Ce nouvel ordre de considération relève d'un tout autre domaine d'investigation que la théorie de l'action, laquelle se confine par choix méthodique au plan de l'action individuelle se déroulant dans la vie quotidienne. En effet, même si les motifs allégués sont ouverts à la compréhension publique, ils restent les motifs d'un agent individuel. Pour une *sociologie compréhensive* de type wébérien, plusieurs composantes essentielles font encore défaut dans la notion d'action sensée. D'abord ce que Max Weber appelle l'orientation vers autrui : il ne suffit pas en effet qu'une action puisse être interprétée par un agent en termes de motif dont le sens est communicable à autrui, il faut encore que la conduite de chaque agent tienne compte de celle de l'autre, soit pour s'opposer à elle, soit pour entrer en composition avec elle. Ce n'est que sur la base de cette orientation vers autrui que l'on peut parler d'action sociale. Mais ce n'est pas encore tout. Il faut ajouter à la notion d'action sociale celle de relation sociale, en entendant par là un cours d'action dans lequel chaque individu, non seulement tient compte de la réaction d'autrui, mais motive son action par des symboles et des valeurs qui n'expriment plus seulement des

caractères de désirabilité privés rendus publics, mais des règles elles-mêmes publiques. Il en est ici de l'action comme du langage. L'usage du discours par des locuteurs individuels repose sur des règles sémantiques et syntaxiques qui engagent celui qui prend la parole. Parler, c'est être « commis » (S. Cavell) à signifier ce que l'on dit, c'est-à-dire à faire usage des mots et des phrases selon la codification assignée par la communauté linguistique. Transposée à la théorie de l'action, la notion de code implique que l'action sensée est, d'une manière ou d'une autre, *gouvernée par des règles*. Comprendre telle génuflexion dans un rituel, c'est comprendre le code même du rituel qui fait que telle génuflexion vaut comme acte religieux d'adoration. Le même segment d'action – lever le bras – peut signifier : je demande la parole, ou je vote pour, ou je suis volontaire pour telle tâche. Le sens dépend du système de conventions qui assigne un sens à chaque geste, dans une situation elle-même délimitée par ce système de conventions, par exemple une réunion contradictoire, une assemblée délibérative ou une campagne de recrutement. On peut parler avec Clifford Geertz¹ de *médiation symbolique* pour souligner le caractère d'emblée public, non seulement de l'expression des désirs individuels, mais de la codification de l'action sociale dans laquelle l'action individuelle prend place. Ces symboles sont des entités culturelles et non plus seulement psychologiques. En outre, ces symboles entrent dans des systèmes articulés et structurés en vertu desquels les symboles pris isolément s'intersignent – qu'il s'agisse de signaux de circulation, de règles de politesse, ou de systèmes institutionnels plus complexes et plus stables. Geertz parle en ce sens de « systèmes de symboles en interaction », de « modèles de significations synergiques ».

En introduisant ainsi la notion de norme ou de règle, nous ne mettons pas nécessairement l'accent sur le caractère de contrainte, voire de répression, que certains y attachent. Pour l'observateur du dehors, ces systèmes symboliques fournissent un contexte de description pour des actions particulières. C'est dans les termes de, en fonction de... telle règle symbolique, que nous pouvons interpréter tel comportement *comme* (signifiant ceci ou cela). Le mot « interprétation » doit être pris ici dans le sens de Peirce : avant d'être à interpréter, les symboles sont des interprétants de conduite. Prise en ce sens, l'idée de règle ou de norme n'implique

aucune contrainte ou répression. Pour les agents eux-mêmes, le cas est légèrement différent. Toutefois, avant de contraindre, les normes ordonnent l'action, en ce sens qu'elles la configurent, lui donnent forme et sens. Il peut être utile ici de comparer les manières dont les normes règlent l'action à la manière dont les codes génétiques règlent le comportement préhumain : les deux types de codes peuvent être compris comme des programmes de comportement, donnant signification et direction à la vie. S'il est vrai que les codes symboliques interviennent dans les zones effondrées du réglage génétique, ils en prolongent néanmoins le fonctionnement au plan de l'action intentionnelle. Comme les codes génétiques, ils confèrent à l'action une certaine *lisibilité* qui, à son tour, peut éventuellement donner lieu à une certaine écriture, au sens propre du mot à une ethnographie, où la texture de l'action est transposée en texte culturel.

Je ne pousserai pas plus loin cette analyse de l'action symbolique ou, pour mieux dire, de l'action médiatisée par des symboles. Je me bornerai à marquer sa contribution à notre enquête sur le concept de raison pratique. Pour une part, comme je l'ai laissé entendre, elle confirme l'analyse précédente de la notion encore trop psychologique de raison d'agir en lui fournissant un équivalent sociologique. Pour une autre part, elle ouvre de nouvelles perspectives, en introduisant la notion de norme et de règle. Du même coup, le raisonnement pratique, que nous avons confiné avec Aristote dans le champ de la délibération sur les moyens, déborde maintenant dans celui des fins. Il ne s'agit plus seulement de mettre en ordre une chaîne de moyens – ou un arbre d'options – dans une stratégie. Il s'agit maintenant d'argumenter sur les majeures mêmes du syllogisme pratique (si l'on conserve le vocabulaire pour des raisons didactiques en dépit de son caractère critiquable au point de vue logique). Et cette argumentation, comme l'a montré Perelman, relève moins de la science que de la rhétorique et ouvre la carrière aux idéologies et aux utopies dont il sera dit un mot plus loin. Cette différence entre la délibération sur les fins et la délibération sur les moyens s'explique aisément : une réflexion sur les fins présente par rapport à l'action une distance d'un nouveau genre ; ce n'est plus, comme plus haut, la distance entre un caractère de désirabilité et telle action à faire, distance que comble précisément le raisonnement pratique de type stratégique : c'est une distance proprement réflexive, qui ouvre un nouvel espace de jeu, où des prétentions normatives

1. C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.

opposées s'affrontent, entre lesquelles la raison pratique opère comme juge et arbitre et termine le débat par des décisions assimilables à des sentences de droit. Si idéologie et utopie peuvent se glisser ici, c'est que la distance réflexive engendre ce que l'on pourrait appeler l'écart de la « représentation » par rapport aux médiations symboliques immanentes à l'action. Déjà au plan de l'action individuelle, un agent peut prendre distance par rapport à ses raisons d'agir et les coordonner à un ordre symbolique *représenté* pour lui-même à l'écart de l'action. Mais c'est surtout au plan collectif que cet écart de la représentation est le plus manifeste. A ce plan, les représentations sont principalement des systèmes de justification et de légitimation, soit de l'ordre établi, soit d'un ordre susceptible de le remplacer. Ces systèmes de légitimation peuvent être appelés, si on veut, des idéologies, à condition de ne pas identifier trop vite idéologie et mystification et de reconnaître aux idéologies une fonction plus primitive et plus fondamentale que toute distorsion, consistant à fournir une sorte de méta-langage pour les médiations symboliques immanentes à l'action collective. Les idéologies sont d'abord de telles représentations qui redoublent et renforcent les médiations symboliques, en les investissant par exemple dans des récits, des chroniques, par le moyen desquels la communauté « répète » en quelque sorte sa propre origine, la commémore et la célèbre.

Je n'irai pas plus loin dans cette direction pour l'instant. Je réserve pour la fin de cette étude le passage de l'idéologie au sens de représentation intégrative à l'idéologie au sens de distorsion systématique et de mystification. Pour y arriver, nous avons encore pas mal de terrain à parcourir.

Je ferai plutôt le point du concept de raison pratique à ce stade. Je le ferai encore par rapport au concept aristotélicien de *praxis*. Il me semble que nous avons retrouvé une bonne partie de ce qu'Aristote appelait *phronèsis* ou sagesse pratique. En effet, notre première analyse consacrée à la notion de *raison d'agir* ne dépassait pas la notion aristotélicienne de préférence raisonnée, de *proairèsis*, qui n'est que la condition psychologique de la notion beaucoup plus riche et plus inclusive de sagesse pratique. A la composante psychologique, celle-ci ajoute plusieurs autres composantes, et d'abord une composante axiologique. Définissant les vertus éthiques, pour les distinguer des vertus intellectuelles ou spéculatives, Aristote écrit : « La vertu est un état habituel qui dirige la décision (*hexis proairêtikè*) consistant

dans une médiété – [ou un juste milieu] – relative à nous, dont la norme est la règle morale, c'est-à-dire celle même que lui donnerait le sage. » (*Eth. Nic.*, II, G, 1107a.) Cette définition a le mérite de coordonner une composante psychologique, à savoir la préférence raisonnée; une composante logique, l'argumentation qui arbitre entre deux revendications perçues l'une comme défaut, l'autre comme excès, pour aboutir à ce qu'Aristote appelle une médiété; une composante axiologique, la norme ou règle morale; enfin, la justesse personnelle du *phronimos*, je dirai le goût, ou le coup d'œil éthique, qui personnalise la norme. Le raisonnement pratique n'est donc que le segment discursif de la *phronèsis*. Celle-ci conjoint un calcul vrai et un désir droit sous une norme – un *logos* – qui, à son tour, ne va pas sans l'initiative et le discernement personnel, illustré par le flair politique d'un Périclès. C'est tout cela pris ensemble qui forme la raison pratique.

III LE MOMENT KANTIEN : SI LA RAISON, EN TANT QUE TELLE, PEUT ÊTRE PRATIQUE

Arrivé à ce point, il n'est plus possible d'éluder ou d'ajourner ce qui doit être tenu pour la question de confiance touchant la raison pratique. Que faire, demanderons-nous, du concept kantien de raison pratique? Je l'ai dit en commençant : le moment kantien de la problématique ne peut être éliminé, mais ne doit pas non plus être hypostasié. Le moment est venu d'argumenter sur ces deux fronts. Que le concept kantien de raison pratique soit le point de passage obligé de notre investigation résulte des considérations suivantes :

D'abord, c'est Kant, et non Aristote, qui a placé la question de la liberté au centre de la problématique pratique. Pour des raisons qui ne peuvent être développées ici, et que Hegel a excellemment formulées, le concept de liberté, au sens d'autonomie personnelle, ne pouvait être conçu par aucun penseur grec. A partir de Kant, la liberté pratique est, en quelque sens que ce soit, une détermination de la liberté. Cette idée ne nous quittera plus jusqu'à la fin de cette étude.

Deuxièmement, l'émergence philosophique du concept de liberté

est, pour la première fois avec Kant, liée à une situation aporétique de la philosophie spéculative. Il faut que le concept de liberté soit reconnu par la philosophie spéculative comme « problématique quoique non impossible », pour que soit formé le concept même de *raison* pratique. Ce point dépasse le destin de la philosophie kantienne et intéresse directement le débat contemporain autour de la philosophie analytique. Dans l'analyse précédente, en effet, nous avons admis que, pour déterminer les concepts pratiques, la philosophie devait d'abord se mettre à l'école du langage ordinaire et y découvrir à l'état implicite les linéaments de l'analyse des concepts de raison d'agir et de raisonnement pratique. Notre analyse ne s'est pas jusqu'ici éloignée de cette présupposition générale. Avec Kant, nous opérons une coupure et faisons un saut. Si l'analyse conceptuelle peut ainsi prendre ses distances à l'égard du langage ordinaire, c'est dans la mesure où le concept de liberté a été préalablement porté au plan spéculatif, pour y être thématiqué et problématisé. Plus précisément, il faut que le discours philosophique passe par le défilé des antinomies, donc qu'il soit affronté à la question de l'illusion transcendantale, pour que le concept de liberté devienne un concept *philosophique*. Le problématiser, c'est montrer qu'il est problématique. A cette condition, et à cette condition seulement, la liberté est une idée de la raison et non de l'entendement. Par extension, toute la problématique ultérieure mérite d'être placée sous le titre de la raison pratique. Cette coupure épistémologique entre raisonnement pratique et raison pratique est le véritable tournant de toute l'analyse.

Troisièmement, et c'est ici que l'acquis kantien devient en même temps le point de départ de toutes les attaques contre Kant, nous devons à celui-ci d'avoir conçu la raison pratique comme la détermination mutuelle de l'idée de liberté et de l'idée de loi. Penser ensemble liberté et loi, c'est l'objet même de l'Analytique de la *Critique de la Raison pratique*. Le concept de raison pratique prend ici sa coloration proprement kantienne. Elle signifie que la raison est en tant que telle pratique, c'est-à-dire que par elle seule elle est capable de déterminer *a priori* la volonté, si la loi est une loi de la liberté et non une loi de la nature. Je ne développerai pas plus avant le concept de raison pratique. Ces choses sont connues, quoique difficiles à bien entendre, en particulier lorsqu'il s'agit de comprendre en quel sens la synthèse de la liberté et de la loi, qui définit l'autonomie,

demeure finalement un *factum rationis*. Je préfère aller directement aux raisons pour lesquelles il me semble que le concept kantien de raison pratique doit être tenu pour essentiellement dépassable, bien que non contournable.

Ce que je mets en doute, c'est d'abord la nécessité de *moraliser* de façon si totale et si univoque le concept de raison pratique. Kant, me semble-t-il, a hypostasié un seul aspect de notre expérience pratique, à savoir le fait de l'obligation morale, conçu comme contrainte de l'impératif. Il me semble que l'idée de conduite soumise à des règles présente bien d'autres facettes que celle du devoir. A cet égard, la notion aristotélicienne d'*arété* – mieux traduite par le terme « excellence » que par le triste mot de « vertu » – me paraît plus riche de signification que la stricte idée de soumission au devoir. Quelque chose de cette amplitude de sens est préservé dans la notion de norme ou de règle, à savoir l'idée d'un « modèle-pour-agir », d'un programme meilleur ou préférable, d'une orientation qui donne sens. De ce point de vue, l'idée d'éthique est plus complexe que celle de moralité, si l'on entend par moralité la stricte conformité au devoir sans égard pour le désir. On y reviendra avec Hegel.

Ce premier doute en suscite un second. L'idée que la raison soit par elle-même pratique, c'est-à-dire commande en tant que raison sans égard pour le désir, me paraît encore plus déplorable. Elle engage la morale dans une série de dichotomies mortelles pour la notion même d'action, que la critique hégélienne dénonce à juste titre. Forme contre contenu, loi pratique contre maxime, devoir contre désir, impératif contre bonheur. Ici aussi, Aristote rendait mieux compte de la structure spécifique de l'ordre pratique, lorsqu'il forgeait la notion de désir délibératif et joignait désir droit et pensée juste dans son concept de *phronèsis*.

Mais, ce qui me paraît hautement critiquable – et ce troisième doute commande les deux précédents –, c'est le projet même de construire la *Critique de la Raison pratique* sur le modèle de la *Critique de la Raison pure*, à savoir comme une séparation méthodique de l'*a priori* et de l'empirique. L'idée même d'une Analytique de la raison pratique qui répondrait trait pour trait à celle de la raison pure me paraît méconnaître la spécificité du domaine de l'agir humain, lequel ne supporte pas le démantèlement auquel condamne la méthode transcendantale, mais tout au contraire requiert un sens aigu des transitions et des médiations.

Finalement, cette méconnaissance des réquisits de l'agir a pour contrepartie une surestimation de l'*a priori* lui-même, à savoir de la règle d'universalisation, qui n'est sans doute qu'un critère de contrôle permettant à un agent de mettre à l'épreuve sa bonne foi, lorsqu'il prétend « être objectif » dans les maximes de son action. En hissant au rang de principe suprême la règle d'universalisation, Kant met sur la voie de l'idée la plus dangereuse de toutes, qui prévaudra à partir de Fichte jusqu'à Marx compris, à savoir que l'ordre pratique est justiciable d'un savoir, d'une scientificité, comparable au savoir et à la scientificité requis dans l'ordre théorique. Kant, il est vrai, réduit ce savoir à l'énoncé du principe suprême. Il reste que la brèche est ouverte par où s'engouffreront toutes les *Wissenschaftslehre*, qui, à leur tour, engendreront l'idée mortelle – mortelle parfois au sens physique du mot – qu'il y a une science de la praxis. On peut lire encore une fois chez Aristote une sévère mise en garde contre cette idée de science appliquée à la pratique, dans le fameux passage où le Stagirite déclare que, dans l'ordre des choses humaines, variables et soumises à la décision, on ne peut atteindre au même degré de précision – d'acribie – que par exemple dans les sciences mathématiques, et qu'il faut chaque fois proportionner le degré de rigueur de la discipline considérée aux requêtes de son objet. Peu d'idées sont aujourd'hui plus salubres et plus libérantes que l'idée qu'il y a une raison pratique, mais non une science de la pratique. Le domaine de l'agir est au point de vue ontologique celui des choses changeantes et au point de vue épistémologique celui du vraisemblable, au sens de plausible et de probable. Il ne faut sans doute pas faire porter à Kant la responsabilité d'un développement qu'il n'a ni voulu ni anticipé. Je me borne à dire qu'en construisant le concept d'*a priori* pratique sur le modèle de celui d'*a priori* théorique, Kant a transféré l'enquête sur la raison pratique dans une région du savoir qui n'est pas la sienne. Pour la ramener dans cette région moyenne qu'Aristote situait à juste raison entre le « logique » et l'« alogique », il faudrait pouvoir attacher à la notion de critique de la raison pratique un sens qui ne soit pas dérivé de celui de la critique de la raison pure, un sens par conséquent qui ne conviendrait qu'à la sphère de l'agir humain. On suggérera à la fin de cette étude, avec la notion de critique des idéologies, une manière particulière de réinvestir la notion de critique dans le plan pratique.

Tels sont les arguments qui justifient que, pour déterminer le concept de raison pratique, on passe par Kant, mais qu'on ne s'arrête pas à Kant.

IV LA TENTATION HÉGÉLIENNE

Ma critique de Kant est-elle hégélienne? A maints égards, certainement. Et pourtant, aussi séduisante – intellectuellement parlant – que soit la conception hégélienne de l'action, la *tentative* qu'elle représente doit rester une *tentation* à laquelle il faut résister pour des raisons très précises qu'on dira plus loin et qui classent ceux qui suivent un itinéraire semblable à celui-ci dans une catégorie bizarre, celle des kantians posthégéliens...

Ce qui d'abord nous séduit, au point de presque nous conquérir, c'est l'idée qu'il faut chercher dans la *Sittlichkeit* – dans la vie éthique concrète – les sources et les ressources de l'action sensée. Nul ne commence la vie éthique; chacun la trouve déjà là, dans un état des mœurs où se sont sédimentées les traditions fondatrices de sa communauté. S'il est vrai que la fondation originelle ne peut plus être représentée que sous forme plus ou moins mythique, elle continue néanmoins d'agir, et elle demeure effective, à travers les sédimentations de la tradition et grâce aux interprétations sans cesse nouvelles qui sont données de ces traditions et de leur fondation originelle. Ce travail commun du fondement, des sédimentations et des interprétations, engendre ce que Hegel appelle *Sittlichkeit*, c'est-à-dire le réseau des croyances axiologiques qui règlent le partage du permis et du défendu dans une communauté donnée.

Par rapport à cette éthique concrète, la moralité kantienne prend la signification fondamentale, mais restreinte, que notre critique lui reconnaît. Elle constitue le moment d'intériorisation, d'universalisation, de formalisation, auquel Kant identifie la raison pratique. Ce moment est nécessaire, en ceci que seul il pose l'autonomie d'un sujet responsable, c'est-à-dire d'un sujet qui se reconnaît capable de faire ce qu'en même temps il croit devoir faire. Dans la perspective hégélienne d'un développement plus logique que chronologique des figures de l'esprit, ce moment d'intériorisation de la vie éthique concrète est rendu nécessaire

par la dialectique interne à la *Sittlichkeit* elle-même. La belle cité grecque – si du moins elle doit être tenue pour la meilleure expression de la vie éthique concrète *avant* le moment de la moralité abstraite – n'est plus. Ses contradictions internes ont porté l'esprit au-delà de sa belle harmonie. Pour nous, modernes, l'entrée en culture est inséparable d'un arrachement qui nous fait étrangers à nos propres origines. En ce sens, l'aliénation à la tradition est devenue une composante inéluctable de tout notre rapport au passé transmis. Un facteur de distanciation est désormais à l'œuvre au cœur de toute appartenance à quelque héritage culturel que ce soit.

Nécessaire, le moment de la moralité abstraite est rendu intenable par les contradictions qu'à son tour il engendre. Tout le monde connaît la fameuse critique de la « vision éthique du monde » dans la *Phénoménologie de l'Esprit* et celle de la moralité subjective qui lui fait écho dans les *Principes de la Philosophie du Droit*. Nous avons nous-même assumé les arguments principaux de cette double critique, quand nous avons déploré la série des dichotomies que la méthode transcendantale engendre au sein même de l'agir humain, et quand nous avons suggéré que la règle d'universalisation des maximes de la volonté n'était peut-être que le critère de contrôle par lequel un agent moral s'assure de sa bonne foi, et non le principe suprême de la raison pratique.

Cette double critique nous conduit à rendre justice au concept hégélien de volonté, tel qu'il est construit au début des *Principes de la Philosophie du Droit*. Cette construction dialectique tient en germe tous les développements ultérieurs qui, pris ensemble, constituent la contrepartie positive de la critique de la vision éthique du monde et de la moralité abstraite. Au lieu de disjoindre, comme Kant, *Wille* et *Willkür*, c'est-à-dire d'un côté la volonté déterminée par la seule raison et de l'autre le libre choix placé au carrefour du devoir et du désir, au lieu de ce démantèlement, Hegel propose une constitution dialectique du vouloir qui suit l'ordre des catégories de l'universalité à la particularité et à la singularité. Un vouloir veut et se veut universel, dans la négation de tous les contenus; en même temps, il veut ceci et non cela; autrement dit, il s'investit dans une œuvre qui le jette dans la particularité; mais il ne s'y perd pas au point de ne plus pouvoir reprendre réflexivement, c'est-à-dire universellement, le sens même de son mouvement vers la particularité. Cette manière

que la volonté a de se rendre particulière tout en restant universelle, voilà, dit Hegel, ce qui constitue sa singularité. La singularité, par conséquent, cesse d'être un mode d'être et d'agir ineffable et incommunicable; par sa constitution dialectique, elle conjoint le sens et l'individualité. On peut entrer par l'un ou l'autre extrême dans cette constitution complexe, selon que l'on souligne le *sens* de telle œuvre singulière ou la *singularité* de telle œuvre sensée. Penser la singularité comme individualité sensée, voilà me semble-t-il un des plus indéniables acquis qu'une reconstruction du concept de raison pratique doit incorporer. Il correspond, pour l'époque moderne, à ce que furent pour la pensée antique l'idée complexe de « désir délibéré » et l'idée englobante de *phronêsis* qui constitue l'« excellence » de la décision.

Mais faut-il faire un second pas avec Hegel, celui-là même que préface et que semble requérir le concept de volonté dont nous venons de résumer la constitution dialectique? Faut-il encore prendre en charge la philosophie politique vers laquelle s'oriente la reprise de la *Sittlichkeit* au-delà de la critique de la *Moralität*? C'est ici que tentative et tentation se recouvrent, de la même manière que plus haut, avec Kant, la détermination mutuelle de la liberté et de la loi avait constitué à la fois un des sommets du concept de raison pratique *et* la source de tous les paradoxes qui devaient mettre en crise toute la philosophie pratique de Kant. La comparaison entre les deux moments de crise de notre investigation n'est d'ailleurs pas fortuite. Dans les deux cas, il s'agit de conjindre liberté et norme, en quelque sens que ce soit. Kant le faisait, on s'en souvient, avec les ressources d'un concept de norme réduit au squelette de la règle d'universalité d'une maxime quelconque. Mais il ne réussissait pas à montrer que la raison est pratique par elle seule, dans la mesure même où, ce que la raison détermine, c'est une volonté elle-même abstraite et vide et non l'agir concret, comme le requiert pourtant l'idée positive de liberté entendue comme cause libre, c'est-à-dire comme origine de changements réels dans le monde.

C'est en ce point que la tentative hégélienne est séduisante : au lieu de chercher dans l'idée vide de loi en général la contrepartie d'une volonté qui, autrement, resterait arbitraire, Hegel cherche dans les structures successives de l'ordre familial, puis économique, enfin politique, les médiations concrètes qui faisaient défaut à l'idée vide de loi. Ainsi s'articule une nouvelle *Sittlich-*

keit, non plus antérieure à la moralité abstraite, mais postérieure à elle (entendons dans l'ordre conceptuel). C'est cette *Sittlichkeit* de niveau institutionnel qui constituerait enfin le véritable concept de raison pratique que toute notre investigation poursuit.

Nous sommes d'autant plus tenté de suivre Hegel jusque-là que cette éthique concrète restituée, avec les ressources de la pensée moderne, donc postkantienne, une idée très forte d'Aristote, à savoir que le « bien de l'homme » et la « tâche » (ou la « fonction ») de l'homme – ces concepts si précieux du Livre I de l'*Éthique à Nicomaque* – ne s'exercent complètement que dans la communauté des citoyens. Le bien de l'homme et la fonction de l'homme ne sont préservés de la dispersion dans des techniques et des arts particuliers que dans la mesure où la politique est elle-même un savoir architectonique, c'est-à-dire un savoir qui coordonne le bien de l'individu à celui de la communauté et qui intègre les compétences particulières dans une sagesse relative au tout de la Cité. C'est ainsi le caractère architectonique de la politique qui préserve le caractère indivisible du bien de l'homme et de la fonction de l'homme.

C'est cette vision architectonique qui renaît dans la philosophie hégélienne de l'État. Elle renaît sous une forme moderne, qui suppose que le droit de l'individu s'est déjà affirmé. La loi sous laquelle ce droit peut être reconnu ne peut être dès lors que celle d'une institution politique dans laquelle l'individu trouve sens et satisfaction. Le noyau de cette institution, c'est la constitution d'un État de droit, dans laquelle la volonté de chacun se reconnaît dans la volonté du tout.

Si cette vue nous séduit, ce n'est pas seulement parce qu'elle rajeunit un concept antique, mais parce que l'idée qu'elle propose de l'action sensée dans et par la vie politique n'a pas été dépassée et même, d'une certaine façon, n'a pas encore été atteinte. Sans dire avec Marx que Hegel a seulement projeté un État idéal qui dissimule l'écart de l'État réel, je dirai que Hegel a décrit l'État dans sa forme inchoative et tendancielle, déjà là mais non développée, sans donner les raisons de sa difficile installation. Or cet État, non seulement ne progresse guère, mais recule dans les faits. Nous voyons de nos jours l'idée même d'une médiation institutionnelle de la liberté régresser dans les pensées et dans les désirs. Nos contemporains sont de plus en plus tentés par l'idée d'une liberté sauvage, hors institutions, tandis que toute institution leur paraît de nature essentiellement contraignante et

répressive. Ils oublient seulement la terrible équation établie par Hegel dans son chapitre sur la Terreur dans la *Phénoménologie de l'Esprit* – l'équation entre la liberté et la mort, quand nulle institution ne médiatise la liberté. Le divorce entre liberté et institution, s'il était durable, marquerait le plus grand reniement de l'idée de raison pratique.

Ce n'est donc pas l'idée d'une synthèse de la liberté et de l'institution qui me fait hésiter. Ni l'idée que c'est seulement dans la forme de l'État libéral que cette synthèse peut être vue à l'œuvre dans l'épaisseur de l'histoire. Le point où la tentative hégélienne devient à mes yeux une tentation à écarter avec vigueur est celui-ci : on peut douter fondamentalement que, pour s'élever de l'individu à l'État, il faille distinguer ontologiquement entre esprit subjectif et esprit objectif, ou plutôt entre conscience et esprit. Le point est évidemment d'une gravité essentielle. Pour Hegel le terme même d'esprit – *Geist* – marque une discontinuité radicale avec toute conscience phénoménologique, c'est-à-dire avec une conscience sans cesse arrachée à elle-même par le manque et attendant son être de la reconnaissance d'une autre conscience. C'est pourquoi, dans l'*Encyclopédie*, la philosophie de l'esprit objectif se déploie hors phénoménologie dans la mesure où la phénoménologie reste le règne de la conscience intentionnelle privée de son autre. On peut se demander si cette hypostase de l'esprit, ainsi élevé au-dessus de la conscience individuelle et même au-dessus de l'intersubjectivité, n'est pas responsable d'une autre hypostase, celle même de l'État. On ne peut pas supprimer du texte hégélien, que ce soit dans l'*Encyclopédie* ou dans les *Principes de la Philosophie du Droit*, les expressions par lesquelles l'État est désigné comme un dieu parmi nous.

Mais le refus de cette hypostase de l'État, qui a elle-même sa racine dans l'ontologisation du *Geist*, a sa logique propre qu'il faut pousser jusqu'au bout. Les conséquences à assumer sont toutes décisives pour le destin de l'idée de raison pratique.

Premièrement, si l'on refuse d'hypostasier l'esprit objectif, il faut explorer à fond l'autre alternative, à savoir qu'il doit être toujours possible, selon l'hypothèse de travail de la cinquième *Méditation cartésienne* de Husserl, d'engendrer toutes les communautés de haut rang, telles que l'État, à partir de la seule constitution d'autrui dans un rapport intersubjectif. Toutes les autres constitutions doivent être dérivées : d'abord celles d'un

monde physique en commun, puis celles de monde culturel commun, se comportant à leur tour les uns par rapport aux autres comme des moi de rang supérieur affrontés à des autrui de même rang. On objectera que chez Husserl ce vœu de constituer dans l'intersubjectivité les communautés de haut rang reste un vœu pieux. L'objection perd de sa force si l'on considère que la sociologie compréhensive de Max Weber contient la véritable mise en œuvre du projet de la cinquième *Méditation cartésienne*. Ni son concept d'action sociale, ni celui d'un ordre légitime, ni même sa typologie des systèmes de légitimation du pouvoir ne mettent en jeu d'autres entités que les individus se comportant les uns par rapport aux autres et réglant chacun la compréhension qu'il prend de sa propre action sur la compréhension de celle des autres. Cet individualisme épistémologique me paraît mieux capable de résoudre théoriquement la dialectique de la liberté et de l'institution dans la mesure où les institutions apparaissent comme des objectivations, voire des réifications des relations intersubjectives qui ne présupposent jamais, si j'ose dire, un supplément d'esprit. Les implications de ce choix méthodologique concernant le concept de raison pratique sont considérables. Le destin de la raison pratique se joue désormais au niveau des processus d'objectivation et de réification au cours desquels des médiations institutionnelles deviennent étrangères au désir de satisfaction des individus. La raison pratique, dirai-je, est l'ensemble des mesures prises par les individus et les institutions pour préserver ou restaurer la dialectique réciproque de la liberté et des institutions, hors de laquelle il n'est pas d'action sensée.

Deuxième implication de notre refus de l'esprit objectif hégélien : l'hypostasie de l'esprit objectif n'a pas seulement une signification ontologique, mais une signification épistémologique. Elle est portée par la prétention de savoir l'esprit, de savoir l'État. Nous ne cessons de lire : l'Esprit se sait lui-même dans l'État et l'individu se sait lui-même dans ce savoir de l'Esprit. Je l'ai dit plusieurs fois, rien, selon moi, n'est plus ruineux théoriquement, ni plus dangereux pratiquement, que cette prétention à savoir dans l'ordre éthique et politique. L'idée est ruineuse théoriquement, parce qu'elle réintroduit une situation de dichotomie semblable à celle qui avait été reprochée à Kant. On objectait en effet à Kant la dichotomie entre l'intention et le faire. Mais

l'État hégélien aussi est un État en intention, et l'analyse notionnelle ne fournit aucun moyen de combler l'écart entre cet État en intention et l'État réel. C'est là que la critique par Marx des *Principes de la Philosophie du Droit de Hegel* est forte. (Malheureusement, Marx à son tour reconstruit un savoir de la pratique économique et de toutes les pratiques placées par lui dans la relation de superstructure à infrastructure. Mais mon propos n'est pas de m'affronter à cette prétention chez Marx, mais de l'attaquer à sa racine chez Hegel.) Ruineuse théoriquement, la prétention au savoir est en outre dangereuse pratiquement. Tous les fanatismes posthégéliens sont contenus *in nuce* dans l'idée que l'individu se sait dans l'État qui lui-même se sait dans l'Esprit objectif. Car, si un homme ou un groupe d'hommes, un parti, s'arroge le monopole du savoir de la pratique, il s'arrogera aussi le droit de faire le bien des hommes malgré eux. C'est ainsi qu'un savoir de l'Esprit objectif engendre la tyrannie.

En revanche, si l'État, selon l'hypothèse inverse de Husserl, de Max Weber, d'Alfred Schutz, procède des relations intersubjectives elles-mêmes, par un processus d'objectivation et d'aliénation qui reste à décrire, le savoir de ces objectivations et de ces aliénations reste un savoir inséparable du réseau des interactions entre individus, et partage le caractère probabiliste qui s'attache à toutes les anticipations concernant le cours des choses humaines. Il ne faut pas se lasser de répéter que la raison pratique ne saurait s'ériger en théorie de la praxis. Il faut redire avec Aristote qu'il n'y a de savoir que des choses nécessaires et immuables. La raison pratique ne doit donc pas élever ses prétentions au-delà de la zone *médiane* qui s'étend entre la science des choses immuables et nécessaires et les opinions arbitraires, tant des collectivités que des individus. La reconnaissance de ce statut *médian* de la raison pratique est la garantie de sa sobriété et de son ouverture à la discussion et à la critique.

Troisième implication : si la raison pratique est l'ensemble des mesures prises pour préserver ou pour instaurer la dialectique de la liberté et des institutions, la raison pratique retrouve une fonction *critique* en perdant sa prétention théorétique en tant que savoir. Cette fonction critique est suscitée par la reconnaissance de l'écart entre l'idée d'une constitution politique dans laquelle l'individu trouverait sa satisfaction et la réalité empirique de l'État. C'est de cet écart qu'il doit être rendu compte dans

le cadre de l'hypothèse opposée à celle de l'Esprit objectif hégélien, à savoir l'hypothèse que l'État et les autres entités communales de haut rang procèdent de l'objectivation et de l'aliénation des relations intersubjectives elles-mêmes. La fonction critique de la raison pratique est ici de *démasquer* les mécanismes dissimulés de distorsion par lesquels les légitimes objectivations du lien communautaire deviennent des aliénations intolérables. J'appelle ici légitimes objectivations l'ensemble des normes, des règles, des médiations symboliques qui fondent l'identité d'une communauté humaine. J'appelle aliénation les distorsions systématiques qui empêchent l'individu de concilier l'autonomie de sa volonté avec les exigences issues de ces médiations symboliques. C'est ici, à mon sens, que ce qui a été appelé « critique des idéologies » s'incorpore à la raison pratique, comme son moment critique.

Nous avons déjà parlé des idéologies à propos des médiations symboliques de l'action. Il nous a semblé alors que les idéologies – en tant que systèmes de représentations de second degré de ces médiations immanentes à l'action, avaient une fonction positive d'intégration du lien social. En ce sens, elles ressortissent à ce que je viens d'appeler les légitimes objectivations du lien communautaire. Mais le statut *représentatif* de ces idéologies d'intégration contient la possibilité qu'elles obéissent à des mécanismes autonomes de distorsion systématique, dont un des effets est précisément que l'État réel soit si éloigné de l'idée de l'État tel que l'a produite la philosophie hégélienne. La fonction d'une critique des idéologies est alors de s'attaquer aux racines de ces distorsions systématiques, au niveau des relations dissimulées entre *travail*, *pouvoir* et *langage*. En s'affranchissant ainsi des bornes de la seule compréhension du discours par le discours, la critique des idéologies se rend capable d'appréhender une autre fonction des idéologies, sans doute toujours entremêlée à leur fonction d'intégration, à savoir leur fonction de légitimation du pouvoir établi ou d'autres pouvoirs prêts à se substituer à celui-ci avec la même ambition de domination. Je ne veux pas développer ici ce thème des significations multiples de l'idéologie, en particulier concernant le rapport entre idéologie et domination. Je me borne aux conséquences qui en résultent pour la raison pratique.

La critique des idéologies est, selon moi, un des instruments de pensée par lesquels la raison pratique peut *se reconvertir du*

savoir à la critique. Il faut alors parler moins de critique de la raison pratique que de raison pratique comme critique. Encore faut-il que cette critique ne s'érige pas à son tour en savoir, selon la ruineuse opposition entre science et idéologie. Il n'y a pas en effet de lieu totalement extérieur aux idéologies. C'est du milieu de l'idéologie que la critique s'élève. Ce qui seul peut élever la critique au-dessus des opinions arbitraires sans l'ériger à nouveau en savoir, c'est finalement l'idée morale d'autonomie, fonctionnant désormais comme ressort utopique de toute critique des idéologies. Je m'arrête sur cette allusion finale au rôle de l'utopie. Sa fonction est de nous rappeler que la raison pratique ne va pas sans sagesse pratique, mais que la sagesse pratique, dans les situations d'aliénation, ne va pas non plus sans que le sage n'ait à devenir le fou, puisque les valeurs qui règlent le lien social sont elles-mêmes devenues folles.

L'initiative *

Je caractériserai la méditation philosophique qui suit par deux traits : son ambition est d'abord de contribuer à une réflexion philosophique sur la place et la signification du *présent* – présent personnel et présent historique – dans l'architecture du temps ; c'est le côté spéculatif de cette méditation. Ensuite, celle-ci veut souligner et développer le côté *pratique*, à savoir le rapport à l'action, avec ses prolongements éthiques et politiques, de ce présent dont on aura d'abord marqué la complexité pour la réflexion pure ; c'est pour mettre l'accent sur cette réplique de la *pratique* à la spéculation et à ses embarras, que j'ai donné pour titre à mon étude le terme d'initiative : l'initiative, c'est le présent vif, actif, opérant, répliquant au présent regardé, considéré, contemplé, réfléchi.

I

Je commencerai donc par les difficultés, voire les impasses (qu'on appelle en philosophie apories), attachées à une réflexion pure sur le présent. Les spécialistes n'auront pas de peine à reconnaître dans la réflexion que je mènerai sans souci de référence historique tel trait qui vient d'Augustin, dans le fameux chapitre XI des *Confessions*, tel autre emprunté à Kant, dans les « Analogies de l'expérience » de la *Critique de la Raison pure*, tel autre à Husserl, dans les *Leçons sur la conscience intime du temps*, tel autre à Bergson, dans les *Données immédiates de la*

* Cet essai orchestre un certain nombre des thèmes présentés dans *Temps et Récit*, 3 vol., Paris, Éd. du Seuil, 1983, 1984, 1985, et plus particulièrement dans le dernier (NdE).

conscience, tel autre encore à Heidegger, dans *Sein und Zeit*. De toutes les difficultés que porte au jour la spéculation sur le temps, je ne retiendrai que celles qui portent sur le présent. J'irai du plus simple au plus complexe, du plus manifeste au plus dissimulé.

Il est d'abord manifeste que nous ne pensons au présent que dans un rapport d'opposition au passé et au futur. Mais une telle série de paradoxes surgissent dès que l'on veut penser ce rapport. D'abord il se lit dans les deux sens : d'un côté on peut raisonnablement ordonner le passé et le futur par rapport au présent, donc accorder au présent une sorte de centralité : seul, semble-t-il, un être pensant capable de dire le présent au moyen d'adverbes de temps (aujourd'hui, maintenant, en ce moment) ou au moyen de temps verbaux que dans beaucoup de langues nous appelons précisément présent, seul un tel être pensant et parlant peut aussi dire le futur et le passé : sera, a été, hier, demain, etc. ; mais cette centralité du présent est aussi renversée par la considération inverse : seul celui qui peut s'élancer vers le futur par le souci – lequel enveloppe le désir, la crainte, l'attente et la fuite – peut aussi se retourner vers le passé, par la mémoire, le regret, le remords, la commémoration ou l'exécration – et ainsi revenir sur le présent, comme l'aspect du temps où s'échangent l'attente et la mémoire. Sous le premier rapport, le présent est une *origine*, sous le second, un *transit*. Une origine, en ce sens que futur et passé paraissent comme des horizons projetés en avant et en arrière d'un présent, d'un maintenant qui ne cesse d'être la forme persistante de l'aujourd'hui. Un transit, en ce sens que les choses futures que nous redoutons ou désirons s'approchent en quelque sorte du présent, le traversent, pour s'éloigner de nous, en sombrant à l'arrière dans la mémoire, qui sera bientôt l'oubli. A la dé-distanciation de ce qui arrive répond la distanciation de ce qui cesse d'arriver. *Origine et passage*, tel nous apparaît tour à tour le présent, en première approximation du moins.

Le paradoxe se redouble, si on considère que ce que nous avons appelé rapport d'opposition entre présent, d'une part, passé et futur, d'autre part, peut apparaître comme *externe* ou *interne* au présent. Rapport externe en ce sens que le temps en quelque sorte *s'éclate* en passé, futur, présent ; ceci se marque dans le langage par des négations : le *pas encore* du futur, le *ne... plus* du passé, opposés au *est* pur et simple du présent ; on a pu parler

ainsi du caractère « ek-statique » du temps pour marquer ce « hors-de-soi » des dimensions du temps les unes par rapport aux autres. Rapport interne, pourtant, en ce sens que c'est en quelque façon le présent lui-même qui s'extériorise par rapport à lui-même, au point que l'on ne peut parler de l'attente que comme un présent du futur (un désormais) et du souvenir que comme un présent du passé (un naguère et un jadis) ; à la faveur de l'intériorité au présent des trois ek-stases du temps, passé et futur apparaissent comme des modifications positives du *présent* : le futur est un *sera*, le passé un *a été* présent, tandis que le présent se réfléchit lui-même, dans un présent du présent, comme dans l'attention, laquelle est à la fois attention aux choses présentes et attention au présent de ces choses.

J'ai dit que cette seconde dialectique redouble la première ; en effet, c'est plutôt comme origine que le présent se fait triple : présent du futur, présent du passé, présent du présent ; mais alors ce déchirement, cette déhiscence, cette non-coïncidence à soi font que le présent est intimement distendu, ce qui confirme son caractère de passage.

Une troisième dialectique se greffe sur les deux précédentes. Et c'est celle qui nous conduira de la spéculation théorique à une considération proprement pratique. Elle consiste dans l'opposition entre le *présent* et l'*instant*. A première vue, cette opposition répète celle entre rapport d'inclusion et rapport d'exclusion qui régit la relation entre d'une part le présent, d'autre part le passé et le futur. Le présent, en effet, en tant que présent du futur, inclut en quelque sorte dans son épaisseur une part de futur, comme notre notion d'imminence et tout notre vocabulaire adverbial, verbal, lexical, l'exprime de manière appropriée : certaines langues ont même une forme verbale progressive pour le dire ; nous parlons de ce qui va arriver, de ce qui est sur le point d'arriver. Il en est de même du passé immédiat, que caractérise très bien la notion de récence : ce qui vient juste d'arriver et qui, d'une certaine façon, est encore là sur le mode du souvenir primaire, imbriqué dans l'expérience présente. Nous pouvons parler de *rétenion*, pour dire cette liaison immédiate et positive de la récence à l'intention présente, à l'attention, si vous voulez. Imminence, récence – protention, rétenion – constituent des relations intentionnelles intérieures au présent, non point des relations intentionnelles transitives, tournées vers les objets visés en quelque sorte au-dehors, mais des relations intentionnelles

longitudinales, qui constituent le temps en flux continu. Comme on voit, le présent est gros de ce futur imminent et de ce passé récent, et ne se laisse pas figurer par un point sans épaisseur sur une ligne. Il n'en est pas de même de *l'instant*, qui marque le caractère d'*incidence* du maintenant, ce qu'on pourrait appeler son effet d'irruption et de rupture. Incidence contre imminence et récence. C'est dire que l'instant n'est pas par essence une forme dégradée de la représentation du temps. La dialectique entre l'incidence et l'imminence-récence est bel et bien une dialectique interne au présent lui-même. Mais – et c'est ici que les choses se compliquent –, tandis que la dialectique imminence-récence-incidence est irréprésentable et ne se dit qu'obliquement à coups de « comme si », « en quelque façon », bref par métaphores, sans qu'aucune expression littéraire puisse être fournie par rapport à quoi la métaphore serait en écart visible, l'instant est le seul aspect du temps qui se laisse représenter, en l'espèce figurer par un point sur une ligne. Or, nous ne pouvons pas ne pas nous représenter, sinon le temps entier, du moins des parties *déterminées* du temps – un jour, une semaine, un mois, une année, un siècle –, parties que nous avons besoin de délimiter par deux extrémités qui sont des instants-coupures, afin de pouvoir les comparer, les mesurer en multiples d'unités, etc. La ligne est la figure requise pour cette *détermination* des parties du temps. Or, sur la ligne, le point est sans épaisseur, il n'est que l'extrémité d'un intervalle, extrémité déterminée par coupure d'un continu, le mouvement d'abord, l'espace unidimensionnel ensuite, le temps enfin. Qu'il n'y ait là aucune malfaçon dans notre pensée, aucune inauthenticité dans notre vécu, est attesté par la nécessité de référer l'instant au mouvement physique, au changement, par rapport à quoi la suite des instants constitue une série d'interruptions ponctuelles; ce sont ces interruptions qui, mises bout à bout, nous contraignent à nous représenter le temps dans son ensemble comme suite indéfinie d'instants et d'intervalles entre les instants. Cette congruence entre la représentation du temps par points et intervalles et le mouvement physique donne à l'instant un droit égal à celui du présent vif, avec ses plages d'imminence et de récence. Nous sommes ainsi contraints à laisser face à face un temps non représenté, mais seulement visé obliquement à coups d'à-peu-près métaphoriques, et un temps représenté par points et lignes. Le premier est vécu en tant que centré-décentré sur le présent vif, dont nous avons

dit qu'il était autant passage qu'origine, le second est représenté comme suite de « maintenant ». Nous appellerons le premier temps phénoménologique, le second temps cosmologique. Ceci dans la mesure où le premier est atteint réflexivement et le second objectivement. Temps de l'âme, si l'on ose encore dire, contre temps du monde. Que ce dédoublement soit spéculativement insurmontable se vérifie de la façon suivante : nous avons omis de dire que l'expérience du présent comme transit, comme passage, est une expérience de passivité qui nous livre à la force des choses, comme nous le ressentons dans l'ennui, le vieillissement... C'est cette force des choses que nous ne pouvons pas ne pas nous représenter comme cours externe du temps, rythmé par la lumière et les ombres, par le jour et la nuit, par les saisons et les années. C'est le temps avec lequel il faut compter et qu'il faut compter. C'est le temps du *lire l'heure*. C'est le temps enfin du *memento mori*. Ainsi le temps physique représenté par la ligne avec ses points et ses intervalles met-il sa marque sur le temps du présent vif en toute expérience de passivité : son représentant est le présent comme incidence, événement pur, surgissement, surprise, morsure, déconcertation. Non content de porter la cicatrice du temps du monde, dans son moment d'incidence, le présent vécu ne se laisse représenter que par le truchement de la ligne des présents. C'est ce que nous faisons tous les jours quand nous nous représentons n'importe quel moment passé comme un quasi-présent, avec ses rétentions et ses protentions. Or c'est sur la ligne des instants que nous piquons en quelque sorte tous ces quasi-présents dont les horizons passés et futurs, en se recouvrant, recomposent l'unité du flux. Mais cette unité du flux n'est pensable que par la médiation du temps linéaire, sur lequel l'instant n'est qu'un point. Inversement, le temps physique n'est jamais pensable seul, dans la mesure où la représentation que nous en formons suppose une âme qui distingue des instants et compte des intervalles, un entendement qui en produit la synthèse, en observant des coïncidences, en notant des consécutions régulières, en ordonnant des séries. C'est de ces multiples façons que le temps du monde renvoie à un temps vécu, lequel pourtant ne se laisse représenter qu'en s'objectivant en lui.

Tenons donc cette polarité entre le présent vif, avec ses rétentions et ses protentions, et l'instant né de l'interruption ponctuelle du mouvement pour insurmontable *spéculativement*.

Si l'une des perspectives renvoie à l'autre, elles ne se laissent ni réduire l'une à l'autre, ni additionner dans un englobant; se placer sous l'une des perspectives, c'est oblitérer l'autre. En ce sens, la phénoménologie du temps a pour effet de révéler sa propre limite en découvrant à partir de ses propres analyses l'autre du présent qui est l'instant. Il y a ainsi deux sens au maintenant : le maintenant du présent vif, dont l'incidence est dialectiquement liée à l'imminence du futur proche et à la récence du passé proche, et le maintenant quelconque, qu'engendre n'importe quelle coupe dans la continuité du changement.

Le moment est venu de dire comment la pratique s'articule sur ce paradoxe spéculatif, et lui apporte, sinon une solution de même rang spéculatif, du moins la réplique d'un *faire* qui produit de manière non représentative la synthèse du présent vif et de l'instant quelconque. La notion d'*initiative* répond à cette requête de synthèse pratique entre le présent et l'instant.

II

Pour préparer cette intersection entre le temps sans présent et le temps avec présent dans l'ordre du faire, j'introduis quelques remarques préalables concernant la constitution d'un *tiers temps* sur le fond duquel pourront se détacher nos initiatives personnelles ou collectives. Ce tiers temps a son expression privilégiée dans l'invention du calendrier, sur lequel repose ce qu'on a pu appeler le temps calendaire. Le calendrier est né, en effet, à la jointure du temps astronomique, repéré sur le mouvement des astres, et du déroulement de la vie quotidienne ou festive, repéré sur les rythmes biologiques et sociaux. Il met en harmonie les travaux avec les jours, les fêtes avec les saisons et les années. Il intègre la communauté et ses coutumes à l'ordre cosmique. Mais comment?

Trois traits sont communs à tous les calendriers :

a) D'abord – et ce trait nous concerne directement – le choix d'un événement fondateur censé ouvrir une ère nouvelle, bref un *commencement*, sinon du temps, du moins dans le temps (naissance du Christ ou du Bouddha, Hégire, avènement de tel souverain, voire fondation du monde); ce point zéro détermine

le moment *axial* à partir duquel tous les événements peuvent être datés.

b) Ensuite, par rapport à ce moment axial, il est possible de parcourir le temps dans les deux directions, du passé vers le présent et du présent vers le passé; notre propre vie et celle de notre communauté font partie de ces événements que notre vision descend ou remonte.

c) Enfin, un répertoire d'unités de mesure servant à dénommer des intervalles constants entre des récurrences de phénomènes cosmiques. C'est l'astronomie qui permet de les déterminer (le jour : intervalle entre deux levers ou deux couchers de soleil; l'année : intervalle défini par une révolution complète du soleil et des saisons; le mois : intervalle entre deux conjonctions du soleil et de la lune).

Nos deux perspectives sur le temps sont bien conjointes dans un tiers temps. On y reconnaît aisément les deux composantes physique et phénoménologique.

Du côté physique, la présupposition d'un continu uniforme, infini, linéaire, segmentable à volonté et à ce titre composé d'instantanés quelconques dénués de la signification du présent. Relève en revanche de la phénoménologie la référence au temps axial qui fut pour les hommes du passé tout autre chose qu'un instant quelconque, mais un aujourd'hui vif en fonction duquel il y eut un demain et un hier. Cet aujourd'hui vif fut l'événement nouveau, censé rompre une ère antérieure et inaugurer un cours différent de tout ce qui avait précédé. A partir de ce temps axial, véritable présent historique, le temps peut être effectivement parcouru dans les deux sens. Quant au tiers temps, né de la coalescence entre l'instant quelconque et le présent vif, il trouve son expression la plus remarquable dans le phénomène de la datation. Il appartient en effet à la notion de date de faire coïncider un instant quelconque avec un quasi-présent, c'est-à-dire un aujourd'hui virtuel dans lequel nous pouvons nous transporter par l'imagination. La date confère en outre une position dans le temps à tous les événements possibles en fonction de leur distance par rapport au moment axial; à cette position objective dans le temps cosmologique, il est toujours possible de faire correspondre, par la date, une situation subjective relative à des événements passés et éventuellement futurs. Par la datation, enfin, nous pouvons nous situer nous-mêmes dans la vastitude de l'histoire, une place nous étant assignée parmi la succession

infinie des hommes qui ont vécu et des choses qui sont arrivées. Tout repose ainsi sur le moment axial, moment zéro du comput du temps. Il est véritablement le premier mixte : d'un côté, tous les instants sont des candidats de droit égal au rôle de moment axial. De l'autre, rien ne dit de tel jour du calendrier pris en lui-même s'il est passé, présent, futur; la même date peut désigner un événement futur, comme dans les clauses d'un traité, ou un événement passé, comme dans les chroniques; pour avoir un présent il faut au moins que quelqu'un parle; le présent est alors signifié par la coïncidence entre un événement et le discours qui l'énonce; pour rejoindre le temps vécu et son présent à partir du temps calendaire en tant que système de toutes les dates possibles, il faut passer par le présent de l'instance de discours; c'est pourquoi telle date, complète et explicite, ne peut être dite ni future ni passée, si on ignore la date de l'énonciation qui la prononce.

Telle est la position médiane du temps calendaire; il cosmologise le temps vécu, il humanise le temps cosmique; et cela en faisant coïncider un présent remarquable avec un instant quelconque dans le moment axial du calendrier.

Eh bien, nous avons, avec ces remarques préliminaires, tout ce qu'il faut pour introduire la notion d'initiative. *Initium*, c'est commencement : le moment axial du calendrier est le premier modèle d'un commencement, dans la mesure où ce moment axial est déterminé par un événement si important qu'il est censé donner aux choses un cours *nouveau*.

III

Je considérerai successivement l'initiative au plan individuel, puis au plan collectif.

Au plan individuel, l'expérience de commencer est une des plus prégnantes : si notre naissance n'est un commencement que pour les autres, une date d'état civil, c'est pourtant par rapport à elle que nous datons tous nos commencements, lesquels sont ainsi marqués d'une passivité et d'une opacité qui nous échappent. Vivre, c'est être déjà né, dans une condition que nous n'avons pas choisie, une situation où nous nous trouvons, un canton de

l'univers où nous pouvons nous sentir jetés, égarés, perdus. C'est sur ce fond pourtant que nous pouvons commencer. c'est-à-dire donner aux choses un cours nouveau, à l'image de l'événement qui détermine le moment axial du temps calendaire.

Quelles sont les conditions d'intelligibilité de l'initiative au plan individuel?

Toutes celles que je retiendrai caractérisent l'initiative comme une catégorie du *faire* et non du *voir*. Commencer se dit à l'aide d'un verbe. Par là, la notion de présent est soustraite au prestige de la présence, au sens quasi optique du terme. C'est peut-être parce que le regard en arrière vers le passé fait prévaloir la rétrospection, donc la vue, la vision, sur notre être-affecté par l'efficacité des choses passées, que nous tendons pareillement à penser le présent en termes de vision, de speciation. Il faut résolument renverser l'ordre de priorité entre voir et faire, et penser le commencement comme acte de commencer. Non plus ce qui arrive, mais ce que nous faisons arriver. Je retiendrai quatre caractéristiques relevant de quatre problématiques différentes mais concourantes.

Au plus près de la phénoménologie husserlienne et heideggérienne, je me référerai d'abord, avec Merleau-Ponty, à la catégorie du « je peux », qui a l'avantage de mettre en lumière le médiateur le plus originaire entre l'ordre du monde et le cours du vécu, à savoir le corps propre qui, d'une certaine façon, appartient aux deux régimes physique et psychique, cosmique et subjectif. La conjonction entre le présent vif et l'instant quelconque est opérée pratiquement dans l'initiative qui a pour site la chair. Le corps propre, en ce sens, est l'ensemble cohérent de mes pouvoirs et de mes non-pouvoirs; à partir de ce système des possibles de chair, le monde se déploie comme ensemble d'us-tensilités rebelles ou dociles, de permissions et d'obstacles. La notion de circonstance s'articule ici sur celle de pouvoirs et non-pouvoirs, comme ce qui entoure ma puissance d'agir, offrant la contrepartie des obstacles ou des voies praticables à l'exercice de mes pouvoirs.

Deuxième approche du même problème : ce qu'on appelle dans la philosophie de langue anglaise *théorie de l'action*. Toute une discipline est née de ce qu'on peut appeler la sémantique de l'action, c'est-à-dire l'étude du réseau conceptuel dans lequel nous articulons l'ordre du faire humain : projets, intentions, motifs, circonstances, effets voulus ou non voulus, etc. Or, au

centre de cette constellation conceptuelle, nous avons ce qu'on a appelé les actions de base, c'est-à-dire les actions que nous savons ou pouvons faire sans avoir à faire autre chose au préalable. Cette bipartition de l'action entre ce que nous savons pouvoir faire par familiarité avec nos pouvoirs et ce que nous faisons arriver en faisant en sorte que... est de la plus grande importance pour l'analyse qui suit; faire arriver n'est pas en tant que tel objet d'observation; en tant qu'agent de notre action, nous produisons quelque chose qu'à proprement parler nous ne voyons pas. Ceci est essentiel dans la querelle du déterminisme et nous permet de reformuler l'antinomie ancienne du commencement. Ce n'est pas dans la même attitude que nous observons le cours des choses et que nous intervenons dans le monde. Nous ne pouvons pas être à la fois observateur et agent. Il en résulte que nous ne pouvons penser que des systèmes clos, des déterminismes partiels, sans pouvoir les extrapoler à l'univers entier, sous peine de nous exclure nous-mêmes comme agents capables de produire des événements, de faire arriver. En d'autres termes, si le monde est la totalité de ce qui est le cas, le faire ne se laisse pas inclure dans cette totalité. En d'autres termes encore, le faire *fait* que la réalité n'est pas totalisable.

Une troisième approche est celle de la *théorie des systèmes*. Elle est déjà anticipée dans ce qui vient d'être dit. On a construit des modèles d'états de systèmes et de transformations de systèmes comportant des schémas en arbre avec alternatives et embranchements qui marquent la place en creux de l'intervention.

Ainsi, H. Von Wright définit un système par un espace d'états, un état initial, un certain nombre d'étapes de développement et un ensemble d'alternatives dans le passage d'une étape à l'autre. *L'intervention* – notion équivalente à celle d'initiative dans la théorie des systèmes dynamiques – consiste à conjoindre le pouvoir - faire dont un agent a la compréhension immédiate avec les relations internes de conditionnalité d'un système. La notion clé est ici celle de clôture du système : celle-ci n'est pas donnée en soi, mais toujours relative aux interventions d'un agent qui peut faire quelque chose. L'action réalise ainsi un type remarquable de clôture, en ceci que c'est en faisant quelque chose qu'un agent apprend à isoler un système clos de son environnement et découvre les possibilités de développement inhérentes à ce système. Cela, l'agent l'apprend en mettant en mouvement le système à partir d'un état initial qu'il isole. Cette mise en

mouvement constitue l'intervention à l'intersection d'un des pouvoirs de l'agent et des ressources du système. Avec l'idée de mettre en mouvement, les notions d'action et de causalité se rejoignent. Von Wright ajoute : dans la course entre la causalité et l'agir, celui-ci est toujours gagnant; c'est une contradiction dans les termes que l'agir puisse être entièrement pris dans le réseau de la causalité. Et, si nous doutons de notre libre pouvoir-faire, c'est parce que nous extrapolons à la totalité du monde les séquences régulières que nous avons observées. Nous oublions que les relations causales sont relatives à des fragments de l'histoire du monde, qui ont le caractère de système clos. Or, la capacité de mettre en mouvement les systèmes en produisant leurs états initiaux est une condition de leur clôture. L'action est de cette façon impliquée dans la découverte même des relations causales. Ainsi, l'explication causale court après la conviction du pouvoir-faire, sans jamais pouvoir la rattraper.

Je ne voudrais pas quitter le plan individuel sans ajouter une quatrième touche proprement *éthique*, me réservant une réflexion parallèle sur les implications politiques au plan collectif. Qui dit initiative dit responsabilité. Indiquons au moins succinctement comment initiative et responsabilité sont médiatisées par le langage et plus précisément par certains actes de langage, les énonciations (*speech-acts*). Ce n'est pas là un détour artificiel, mais une médiation légitime; d'une part, l'agir humain est intimement lié par des règles, des normes, des appréciations et en général par un ordre symbolique qui place l'action dans la région du sens. Il faut donc considérer l'initiative sous l'angle de l'action *sensée*, ce qui passe par le langage. D'autre part, le langage, considéré au plan de l'énonciation, est une sorte d'action : nous faisons quelque chose en parlant : ce qu'on appelle acte illocutionnaire. Tous les actes de langage, considérés du point de vue de leur force illocutionnaire, engagent leur locuteur, par une clause tacite de sincérité en vertu de laquelle je signifie effectivement ce que je dis. La simple constatation est un tel engagement : je crois que ce que je dis est vrai et j'offre ma croyance à autrui afin qu'il la partage. Mais, si tous les actes de langage engagent leur locuteur, cela est le plus vrai avec une classe d'actes – les commissifs – par lesquels je me commits. La promesse en est le paradigme. En promettant, je me place intentionnellement sous l'obligation de faire quelque chose. Ici, l'engagement a la valeur forte d'une parole qui me lie. Eh bien,

je dirai que toute initiative est une intention de faire et, à ce titre, un engagement à faire, donc une promesse que je fais silencieusement à moi-même et tacitement à autrui, dans la mesure où celui-ci en est, sinon le bénéficiaire, du moins le témoin. La promesse, dirai-je, est l'éthique de l'initiative. Le cœur de cette éthique est la promesse de tenir mes promesses. La fidélité à la parole donnée devient ainsi une garantie que le commencement aura une suite, que l'initiative inaugurerait effectivement un nouveau cours des choses.

Telles sont les quatre phases traversées par l'analyse de l'initiative : premièrement, je *peux* (potentialité, puissance, pouvoir); deuxièmement, je *fais* (mon être, c'est mon acte); troisièmement, j'*interviens* (j'inscris mon acte dans le cours du monde : le présent et l'instant coïncident); quatrièmement, je tiens ma promesse (je continue de faire, je persévère, je *dure*).

IV

Je voudrais, pour finir, parler de l'initiative au plan collectif, social, communautaire, et poser par ce biais la question du présent historique, celui des contemporains, par opposition à celui des prédécesseurs et des successeurs.

Qu'est-ce que le présent historique? Il n'est pas possible d'en parler sans le mettre au point d'intersection de ce que R. Koselleck appelle horizon d'attente et espace d'expérience.

Le choix de ces termes me paraît très judicieux et particulièrement éclairant, eu égard à une herméneutique du temps historique. Pourquoi en effet parler d'espace d'expérience, plutôt que de persistance du passé dans le présent, en dépit de la parenté des notions? D'une part, le mot allemand *Erfahrung* a une amplitude remarquable : qu'il s'agisse d'expérience privée ou d'expérience transmise par les générations antérieures ou par les institutions actuelles, il s'agit toujours d'une étrangeté surmontée, d'un acquis devenu un *habitus*. D'autre part, le terme d'espace évoque des possibilités de parcours selon de multiples itinéraires, et surtout de rassemblements et de stratifications dans une structure feuilletée qui fait échapper le passé ainsi accumulé à la simple chronologie.

Quant à l'expression horizon d'attente, elle ne pouvait être mieux choisie. D'une part, le terme d'attente est assez vaste pour inclure l'espoir et la crainte, le souhait et le vouloir, le souci, le calcul rationnel, la curiosité, bref, toutes les manifestations privées ou communes visant le futur; comme l'expérience, l'attente relative au futur est inscrite dans le présent; c'est le *futur-rendu-présent*, tourné vers le pas-encore. Si, d'autre part, on parle ici d'horizon plutôt que d'espace, c'est pour marquer la puissance de déploiement autant que de dépassement qui s'attache à l'attente. Par là est soulignée l'absence de symétrie entre espace d'expérience et horizon d'attente. L'opposition entre rassemblement et déploiement le laisse entendre : l'expérience tend à l'intégration, l'attente à l'éclatement des perspectives. En ce sens, l'attente ne se laisse pas dériver de l'expérience : l'espace d'expérience ne suffit jamais à déterminer un horizon d'attente. Inversement, il n'est point de surprise pour qui a un bagage d'expérience trop léger. Il ne saurait souhaiter autre chose. Ainsi, espace d'expérience et horizon d'attente font mieux que de s'opposer polairement, ils se conditionnent mutuellement. Cela étant, le sens du présent historique naît de la variation incessante entre horizon d'attente et espace d'expérience.

En ce qui concerne d'abord le déploiement de l'horizon d'attente, c'est à la philosophie des Lumières que nous devons une nouvelle perception du présent historique comme tiré en avant par des attentes. Trois thèmes ont marqué cette nouvelle perception : d'abord la croyance que l'époque présente ouvre sur le futur une perspective d'une *nouveauté* sans précédent : c'est la naissance de la modernité qui se dit en allemand *Neuzeit*, terme de la deuxième moitié du XVIII^e siècle, précédé d'un siècle par *neue Zeit* : temps nouveau. Ensuite, la croyance que le changement vers le mieux *s'accélère* : ce thème de l'accélération a nourri d'espoir des générations entières et augmenté leur impatience à l'égard des retards, des survivances, des réactions : les délais se raccourcissent et la politique a pour but de les abrégier. Enfin, la croyance que les hommes sont de plus en plus capables de *faire* leur histoire. De ces trois façons, le présent historique est déterminé par un rapport qualitativement et quantitativement différent au futur.

Certes, ces trois « lieux communs » de l'idéologie du progrès ont souffert quelque peu sous les coups de l'histoire effective; nous sommes moins sûrs que les pères de l'idée de progrès de la

nouveauté bienfaisante et libérante du futur prochain; depuis la réinterprétation par Adorno et Horkheimer de la rationalité moderne, nous pouvons nous demander si l'essor de la raison ne s'est pas fait de préférence dans la direction de la raison instrumentale plutôt que *communicationnelle*. Quant à la considération de la marche au progrès, nous n'y croyons plus guère, même si nous pouvons parler à juste titre de nombreuses mutations historiques. Mais, que les délais qui nous séparent de *temps meilleurs* se raccourcissent, trop de désastres récents ou de désordres en cours nous en font douter. Koselleck lui-même souligne que l'époque moderne est caractérisée, non seulement par un rétrécissement de l'espace d'expérience qui fait que le passé paraît toujours plus lointain à mesure qu'il devient plus révolu, mais par un écart croissant entre l'espace d'expérience et l'horizon d'attente. Ne voyons-nous pas reculer dans un avenir de plus en plus lointain et incertain la réalisation de notre rêve d'une humanité réconciliée? La tâche qui, pour nos devanciers, prescrivait la marche en dessinant le chemin se mue en utopie, ou mieux en uchronie, l'horizon d'attente reculant plus vite que nous n'avancions. Or, quand l'attente ne peut plus se fixer sur un avenir *déterminé*, jalonné par des étapes *discernables*, le présent lui-même se trouve écartelé entre deux chutes, celle d'un passé dépassé, et celle d'un ultime qui ne suscite aucun pénultième assignable. Le présent ainsi scindé en lui-même se réfléchit en « crise », ce qui est peut-être une des significations majeures de notre présent.

Des trois *topoi* de la modernité, c'est sans doute le troisième qui nous paraît le plus vulnérable et, à bien des égards, le plus dangereux. D'abord, théorie de l'histoire et théorie de l'action ne coïncident jamais en raison des effets pervers issus des projets les mieux conçus et les plus dignes de nous enrôler. Ce qui arrive est toujours autre chose que ce que nous avions attendu. Et les attentes elles-mêmes changent de façon largement imprévisible. Ainsi, il n'est pas certain que la liberté, au sens de l'établissement d'une société civile et d'un État de droit, soit l'espoir unique ni même l'attente majeure d'une grande partie de l'humanité. Mais surtout la vulnérabilité du thème de la maîtrise de l'histoire se révèle au plan même où il est revendiqué, celui de l'humanité tenue pour l'unique agent de sa propre histoire. En conférant à l'humanité la puissance de se *produire* elle-même, les auteurs de cette revendication oublient une contrainte qui affecte la destinée

des grands corps historiques au moins autant que celle des individus : outre les résultats non voulus que l'action engendre, celle-ci ne se produit elle-même que dans des circonstances qu'elles n'a pas produites. Le thème de la maîtrise de l'histoire repose ainsi sur la méconnaissance fondamentale de cet autre versant de la pensée de l'histoire, à savoir le fait que nous sommes *affectés* par l'histoire et que nous nous affectons nous-mêmes par l'histoire que nous faisons. C'est précisément ce lien entre l'action historique et un passé reçu et non pas fait qui préserve le rapport dialectique entre horizon d'attente et espace d'expérience.

Ce doute sur les « lieux communs », sur les *topoi* dans lesquels se sont investis pour une longue période les notions d'horizon d'attente et d'espace d'expérience, ne doit pas néanmoins se transformer en un doute sur la validité même de ces catégories; je les tiens pour d'authentiques transcendants de la pensée de l'histoire; les lieux communs peuvent changer, les catégories d'horizon d'attente et d'espace d'expérience sont d'un rang supérieur à ces *topoi*; la variabilité même des investissements que ces catégories autorisent témoigne de leur statut méta-historique. Ce sont des indicateurs sûrs à l'égard des variations affectant la temporalisation de l'histoire. Ainsi, la différence entre horizon d'attente et espace d'expérience n'est remarquée que lorsqu'elle change. Si donc la pensée des Lumières a une place privilégiée dans l'exposé de ces catégories, c'est parce que la variation entre horizon d'attente et espace d'expérience a fait l'objet d'une prise de conscience si vive qu'elle a pu servir de révélateur à l'égard des catégories sous lesquelles cette variation peut être pensée.

Ces remarques ont une implication politique certaine : si l'on admet qu'il n'est pas d'histoire qui ne soit constituée par les expériences et les attentes d'hommes agissant et souffrant, on implique par là même que la tension entre horizon d'attente et espace d'expérience *doit* être préservée pour qu'il y ait encore histoire. Comment?

D'une part, il faut résister à la séduction d'attentes purement *utopiques* : elles ne peuvent que désespérer l'action; car, faute d'ancrage dans l'expérience en cours, elles sont incapables de formuler un chemin praticable dirigé vers les idéaux qu'elles situent « ailleurs ». Les attentes doivent être *déterminées*, donc finies et relativement modestes, si elles doivent pouvoir susciter un engagement *responsable*. Oui, il faut empêcher l'horizon

d'attente de fuir; il faut le rapprocher du présent par un échelonnement de projets intermédiaires à portée d'action. Ce premier impératif nous reconduit en fait de Hegel à Kant, selon le style kantien posthégélien que je préconise. Comme Kant, je tiens que toute attente doit être un espoir pour l'humanité entière; que l'humanité n'est une espèce que dans la mesure où elle est une histoire; réciproquement que, pour qu'il y ait histoire, l'humanité entière doit en être le sujet au titre de singulier collectif. Certes, il n'est pas sûr que nous puissions aujourd'hui identifier purement et simplement cette tâche commune à l'édification d'une « société civile administrant le droit de façon universelle »; des droits sociaux se sont fait jour dont l'énumération ne cesse de s'allonger. Et surtout des droits à la différence viennent sans relâche contrebalancer les menaces d'oppression liées à l'idée même d'histoire universelle, si la réalisation de celle-ci est confondue avec l'hégémonie d'une société particulière ou d'un petit nombre de sociétés dominantes. En revanche, l'histoire moderne de la torture, de la tyrannie, de l'oppression sous toutes ses formes, nous a appris que, ni les droits sociaux, ni les droits à la différence nouvellement reconnus ne mériteraient le nom de droits sans la réalisation simultanée d'un État de droit où les individus et les collectivités non étatiques restent les ultimes sujets de droit. En ce sens, la tâche définie plus haut, celle que, selon Kant, l'insociable sociabilité contraint l'homme à résoudre, n'est pas aujourd'hui dépassée. Car elle n'est même pas atteinte, quand elle n'est pas perdue de vue, dévoyée ou cyniquement bafouée.

Il faut d'autre part résister au rétrécissement de l'espace d'expérience. Pour cela, il faut lutter contre la tendance à ne considérer le passé que sous l'angle de l'achevé, de l'inchangeable, du révolu. Il faut rouvrir le passé, raviver en lui des potentialités inaccomplies, empêchées, voire massacrées. Bref, à l'encontre de l'adage qui veut que l'avenir soit à tous égards ouvert et contingent, et le passé univoquement clos et nécessaire, il faut rendre nos attentes plus déterminées et nos expériences plus indéterminées. Or ce sont là deux faces d'une même tâche; car seules des attentes déterminées peuvent avoir sur le passé l'effet rétroactif de le révéler comme *tradition vivante*.

Permettez-moi, pour conclure, d'introduire entre l'horizon d'attente et l'espace d'expérience le troisième terme, qui est, au plan collectif, social et politique, l'équivalent de l'*initiative*: à ce terme Nietzsche a donné un nom dans la *Seconde Considération*

intempestive: « De l'utilité ou des inconvénients de l'histoire pour la vie »; ce nom, c'est: *la force du présent*.

Ce que Nietzsche a osé concevoir, c'est l'*interruption* que le présent vif opère à l'égard, sinon de l'influence de tout passé, du moins de la fascination que celui-ci exerce sur nous à travers l'historiographie elle-même, en tant qu'elle accomplit et cautionne l'abstraction du passé pour le passé.

Pourquoi une telle réflexion est-elle *intempestive*? D'abord parce qu'elle privilégie la *vie* aux dépens du savoir livresque; ensuite, parce qu'elle secoue la tutelle d'une culture purement historique. Il faut savoir être anhistorique, c'est-à-dire oublier, quand le passé historique devient un fardeau insupportable. Il est quelquefois un *tort* que l'histoire écrite fait à l'histoire vivante. Ce jugement sévère a peut-être sa pleine justification en un temps d'abus, d'excès de culture purement historique, lorsque l'histoire « monumentale » et l'histoire sur le mode « antique » empêchent l'histoire « critique » d'exercer ses nécessaires ravages. Si l'histoire monumentale est une école de grandeur, l'histoire antique une école de vénération, nous avons besoin d'une histoire critique qui se veut injuste, impitoyable, cruelle. Ne nous récrions pas trop vite devant les paradoxes de Nietzsche. L'homme de l'invective doit être entendu: « Seule la force supérieure, dit-il, a le droit de juger; la faiblesse ne peut qu'endurer. » Et encore: « C'est en vertu seulement de la force suprême du présent que vous avez le droit d'interpréter le passé. » Seule ainsi la grandeur d'aujourd'hui reconnaît celle d'autrefois: d'égale à égale! En dernière instance, c'est de la force du présent que procède la force de refigurer le temps. Car, au-delà de la brutalité du propos, il faut entendre une voix plus basse qui célèbre dans la force du présent l'élan de l'espoir – le *hoffendes Streben*.

Telle est la force du présent – équivalent de l'initiative à l'échelle de l'histoire: c'est elle qui donne à nos visées éthiques et politiques sur le futur, la force de réactiver les potentialités inaccomplies du passé transmis.

III

IDÉOLOGIE, UTOPIE ET POLITIQUE

Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité

Mon propos n'est pas de comparer du dehors, à partir d'un point de vue souverain, deux entreprises qui portent l'une et l'autre le nom de phénoménologie. Ce point de vue supérieur n'existe pas. Encore moins ai-je l'ambition de considérer les deux phénoménologies, celle de Hegel et celle de Husserl, dans toute leur ampleur. Je me suis concentré sur une région de leur entreprise où la rencontre peut être significative : le chapitre « Geist » de la *Phénoménologie de l'Esprit* et la cinquième *Méditation cartésienne* de Husserl. J'ai choisi cette délimitation afin de poser une question précise : la phénoménologie husserlienne réussit-elle à faire l'économie du concept d'esprit, et plus précisément de cette modalité du *Geist* qui, dans l'*Encyclopédie*, s'appellera « esprit objectif » ? Y réussit-elle, en lui substituant un concept d'intersubjectivité, c'est-à-dire une modalité de conscience qui ne fait pas recours à quelque entité supérieure à la conscience, à un esprit commun, collectif, historique ? La question porte donc sur Husserl plutôt que sur Hegel. Mais c'est une question qui ne serait pas posée s'il n'y avait pas eu Hegel. Elle suppose que Hegel a laissé, à défaut d'un modèle, une tâche : celle de résoudre les mêmes difficultés qu'il a affrontées, mais sans les ressources propres à cette philosophie, à savoir une dialectique de l'esprit.

On pourrait objecter que la rencontre entre Hegel et Husserl n'a pas eu lieu, qu'elle se fait seulement dans un mot, le mot même de phénoménologie. C'est une hypothèse parfaitement soutenable : les mots de la philosophie ont en effet une polysémie si grande qu'il est parfaitement licite de supposer que deux termes employés par deux philosophes différents sont de simples homonymes. S'il en était ainsi, notre entreprise serait parfaitement vaine. Je veux montrer qu'il n'en est rien. Le problème est

réel dans la mesure même où le chapitre VI consacré au *Geist* concerne l'esprit *dans l'élément de la conscience*. Pour déterminer le sens de cette qualification, demandons-nous ce qui caractérise la phénoménologie de l'esprit *comme* phénoménologie.

I L'ESPRIT HÉGÉLIEN DANS L'ÉLÉMENT DE LA CONSCIENCE

L'introduction à l'ensemble de l'œuvre dit précisément que la phénoménologie de l'esprit est déjà la science, mais la science de l'expérience de la conscience. La conscience est ainsi désignée comme le milieu de l'expérience. Certes, passée la section intitulée « Raison », l'itinéraire n'est plus celui d'une conscience individuelle, mais le parcours d'une expérience historique. En ce sens, la philosophie du chapitre « Geist » n'est plus une philosophie ni « de » la conscience, ni « de » la conscience de soi, comme encore dans le chapitre IV, ni même « de » la raison comme dans le chapitre V, mais « de » l'esprit. La référence à l'*esprit* est ainsi destinée à signifier que la phénoménologie de Hegel dans son ensemble n'est pas une phénoménologie « de » la conscience. Néanmoins, le dépassement de la conscience par l'esprit n'est pas tel qu'il abolisse toute rencontre possible avec la phénoménologie de Husserl, car, même dans les trois dernières divisions de la *Phénoménologie de l'Esprit* (théorie de la culture, théorie de la religion, théorie du savoir absolu), la différence entre la phénoménologie et le système demeure, en ceci que la *Darstellung* dont parle la fameuse Préface, cette exhibition du vrai par lui-même, à travers l'œuvre entière, reste la reprise du chemin parcouru par la conscience elle-même. Le lieu de cette aventure est l'« expérience » (*Erfahrung*), c'est-à-dire l'ensemble des modalités sous lesquelles la conscience découvre la vérité. La phénoménologie, par conséquent, est bien cette récapitulation de tous les degrés de l'expérience humaine : l'homme y est successivement chose parmi les choses, vivant parmi les vivants, être rationnel comprenant le monde et agissant sur lui, vie sociale et spirituelle et existence religieuse. C'est en ce sens que la phénoménologie, sans être une phénoménologie *de* la conscience, est une phénoménologie *dans* l'élément de la conscience.

Le problème que nous cherchons ici à cerner n'est donc pas futile : l'opposition entre les deux phénoménologies doit être plus subtile qu'une opposition massive entre les deux œuvres le laisserait supposer. Car, d'un côté, j'espère le montrer dans la seconde partie, si la cinquième *Méditation cartésienne* est une phénoménologie de la conscience, c'est une phénoménologie qui s'élève à la problématique de l'esprit objectif, qui donc produit une philosophie de l'esprit, ou son équivalent, par le biais de l'intersubjectivité. D'un autre côté, le chapitre VI de la *Phénoménologie de l'Esprit* nous offre une phénoménologie *de* l'esprit certes, mais qui reste une phénoménologie *dans* le milieu de la conscience. Le rapport est ainsi un rapport croisé entre une phénoménologie de la conscience qui se surélève en phénoménologie de l'esprit – Husserl – et une phénoménologie de l'esprit qui demeure une phénoménologie dans la conscience – Hegel.

Que le chapitre VI intitulé « Geist », esprit, surmonte une phénoménologie de la conscience, cela est le plus clair. Qu'il reste une phénoménologie dans la conscience, cela est moins apparent. Allons donc du plus manifeste au plus dissimulé.

Avec le terme *Geist* quelque chose est dit qui ne l'était ni par « conscience », ni par « conscience de soi », ni même par « raison ». Dans les pages de l'Introduction au chapitre VI, il est dit, contre Kant évidemment et sa conception purement formelle de la *Raison pratique*, que l'esprit est l'effectivité éthique concrète : « La raison est esprit quand sa certitude d'être toute la réalité est élevée à la vérité et qu'elle se sait consciente d'elle-même comme de son monde et du monde comme de soi-même. » Nous ne sommes donc plus dans l'ordre de la moralité universelle, mais de son actualisation concrète dans des actions, des œuvres et des institutions. Par l'expression « consciente de soi comme de son monde » est attesté que l'individu trouve sa signification en tant qu'il la trouve réalisée dans des institutions qui ont à la fois substance et réflexivité. La conscience ne devient universelle qu'en entrant dans un monde de la culture, des mœurs, des institutions, de l'histoire. L'esprit est l'effectivité éthique. Par rapport à cette effectivité, à cette effectuation, tous les stades antérieurs ne sont que des abstractions, y compris la conscience de soi et la raison. Dans le cas de la raison, cette déclaration est particulièrement surprenante, puisqu'on pouvait avoir la conviction, en lisant le chapitre précédent, que la raison constituait déjà une première totalisation, partielle il est vrai, mais effective.

Mais, selon Hegel, nous demeurions encore parmi des figures de la conscience qui ne coïncidaient pas avec celles du monde, c'est-à-dire avec l'autodéveloppement d'une culture et d'une histoire commune. L'éthique personnelle n'était pas encore vie culturelle. Hegel l'exprime en disant : « L'esprit est ce type de conscience qui n'a pas seulement la raison mais qui *est* la raison. »

Peut-être commençons-nous d'apercevoir ce qui ne passera pas dans une phénoménologie de type husserlien, même étendue par le moyen de l'intersubjectivité à la constitution des communautés historiques, et ce qui donc s'inscrit dans le mot même de *Geist*. Par deux fois, Hegel souligne que l'esprit est l'entrée dans la « patrie de la vérité » sur un mode qui abolit l'intentionnalité. On n'a plus affaire à une conscience qui est tendue vers un autre; toute altérité est surmontée; nulle transcendance n'est plus visée. Avec l'esprit se termine le règne de la conscience séparée de son autre.

Ce point est si capital que l'*Encyclopédie* n'appellera plus phénoménologie le parcours entier, mais seulement un de ses segments. La philosophie de l'esprit objectif sera hors phénoménologie. Bien plus, ne sera plus appelé phénoménologie que ce segment de la philosophie de l'esprit subjectif compris, d'une part, entre les déterminations anthropologiques et, d'autre part, la psychologie rationnelle, c'est-à-dire donc ce segment où la conscience vise un autre qu'elle n'est pas, qu'elle a devant soi, hors de soi.

Cette contraction de l'espace phénoménologique, qui est la caractéristique de l'*Encyclopédie*, s'annonce déjà dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, et tout précisément dans ce chapitre VI que nous évoquons et dont le titre, « Geist », symbolise avec l'ouvrage tout entier qui s'appelle précisément *Phénoménologie de l'Esprit*. Ce n'est pas schématiser à l'excès de présenter la différence entre une philosophie de l'esprit et une philosophie de la conscience, si l'on dit que l'esprit n'est pas dirigé vers un autre qui lui manque, mais qu'il est, tout entier, intégral à lui-même, immanent à ses déterminations et faisant que ces déterminations soient immanentes les unes aux autres. Il est ce qui dépasse et retient ses moments antérieurs. Se constituant en figures, il peut demeurer en chacune, mais aussi se rendre fluide à travers elles, sans cesse dépassant le simple donné de chacune. Il procède par scission – par jugement – scission (*Urteil*) –, mais pour faire suite avec soi-même, se réunir à soi, s'enchaîner à soi. Il va du plus

abstrait au plus concret, du plus pauvre en structures au plus riche en déterminations. Ainsi réconcilie-t-il le fait et le sens et met-il fin à la séparation entre la rationalité et l'existence. C'est ce que j'appelle l'abolition de l'intentionnalité. Aucun sens n'est plus visé ailleurs, comme dans la conscience malheureuse (mais, en un sens large, toute conscience est conscience malheureuse).

Tel est, me semble-t-il, l'esprit hégélien. Et nous demanderons tout à l'heure si quoi que ce soit de la phénoménologie husserlienne peut l'égaliser ou le remplacer. Mais peut-être faudra-t-il changer la question et demander : faut-il égaler l'esprit hégélien, faut-il le remplacer? C'est la question de confiance qu'il faut garder pour la fin. Mais auparavant je voudrais considérer la contrepartie de la description que nous venons de donner de l'esprit.

La phénoménologie de Hegel, disions-nous, n'est pas une phénoménologie de la conscience, mais une phénoménologie de l'esprit *dans* l'élément de la conscience. En quel sens? Le chapitre VI reste précisément un segment de la *Phénoménologie de l'Esprit*, parce que l'esprit n'y est pas encore égal à lui-même et par conséquent garde un moment d'intentionnalité, qu'il s'agisse de douleur, de séparation, de lutte, ou de distance de soi à soi. C'est par là que la problématique hégélienne, qui tout à l'heure semblait s'inscrire tout à fait hors du champ husserlien, s'y réinscrit pourtant d'une certaine façon. Ce qui rend non futile la confrontation avec Husserl. Ce caractère phénoménologique de l'esprit dans le chapitre VI de la *Phénoménologie de l'Esprit* se marque à deux traits : dans le rapport *externe* du chapitre VI aux chapitres suivants sur la religion et le savoir absolu et dans le rapport *interne* entre les phases du développement même de l'esprit.

Concernant le premier point, ce n'est que dans la sphère de la religion et du savoir absolu que l'esprit est à la fois conscience et conscience de soi. Nous n'entrerons pas ici dans ces deux ultimes péripéties de la phénoménologie; mais il faut les garder à l'arrière-plan de notre méditation pour comprendre que le dépassement de la conscience dans l'esprit reste encore marqué par le manque, par la distance – et ceci contre les interprétations de Hegel qui voudraient fermer la *Phénoménologie* à la fin du chapitre VI.

Concernant le second point, la théorie du *Geist* reste une description phénoménologique parce que l'esprit n'est égal à lui-

même qu'en ce moment terminal, en cette acmé, que Hegel appelle « l'esprit certain de lui-même ». L'« esprit certain de lui-même » est ainsi constitué en instance herméneutique, je veux dire en critère de sens, en mesure de vérité, à l'égard de toutes les modalités qui le précèdent. Du même coup, les développements antérieurs apparaissent comme en défaut et comme étant encore seulement conscience et pas encore esprit. En effet, en deçà de ce sommet, c'est bien une situation phénoménologique qui est décrite, où la conscience est à la recherche de son sens et même d'abord séparée de son sens dans la situation d'aliénation. Certes, toute cette phénoménologie se développe sous le signe de son terme ultime; mais ce terme ultime s'anticipe dans les déchirements qui sont bien ceux d'une conscience. Que lison à cet égard dans le chapitre VI? D'abord la disparition de la belle totalité éthique avec la mort de la Cité grecque. Avec la tragédie, la conscience malheureuse resurgit, quoique à un autre niveau. On connaît le mot de Hegel à l'époque de Francfort : « Le destin, c'est la conscience de soi-même, mais comme d'un ennemi. » C'est encore de la conscience qu'il s'agit avec la naissance de la personne abstraite à l'époque de l'Empire romain et du christianisme. Et cette conscience est une conscience déchirée dans la mesure où elle a en face d'elle le destin d'un maître. Personne juridique et âme chrétienne ne sont pas en effet pensables en dehors du vis-à-vis d'un Maître du monde. C'est pourquoi le cœur du chapitre VI est le moment où la vérité de la *Sittlichkeit* se retourne sur elle-même et produit l'esprit devenu étranger à lui-même, le moment où monde de la culture et aliénation coïncident. L'entrée en culture est un acte de dessaisissement de la personne abstraite insulaire. Se cultiver n'est pas s'épanouir par croissance organique, c'est émigrer hors de soi, s'opposer à soi-même, ne se retrouver qu'à travers déchirement et séparation. Il faudrait pouvoir évoquer ici les pages magnifiques de l'affrontement de la conscience avec les grandeurs du pouvoir, de la richesse et du discours, que celui-ci soit d'arrogance, de flatterie ou de bassesse. Il faudrait suivre Hegel dans les dédales de la conscience dédoublée, écartelée entre la foi et les Lumières, pour s'assurer de cette distance que la conscience doit traverser pour se rejoindre elle-même dans la certitude de soi-même. C'est cette distance encore une fois qui qualifie comme phénoménologique la dialectique de l'esprit. Et cette distance se rappelle à nous jusque dans l'avant-dernière étape. Il est étonnant,

et à certains égards effrayant, de découvrir que, pour atteindre le seuil même de l'expérience cardinale qui règne rétrospectivement sur tout le développement, il faut passer par l'échec de la liberté abstraite dans l'expérience historique de la Terreur. Cette liberté, qui ne connaît rien d'autre qu'elle-même, ressemble fort à l'esprit certain de lui-même, mais elle reste une volonté abstraite qui refuse le passage par l'institution; elle se découvre alors mortelle dans son absolu détachement, parce qu'elle est sans médiation, sans règle, pure négativité. L'équation de la liberté et de la mort, quand la liberté ne s'investit pas dans la positivité, est ainsi l'avant-dernier mot avant la certitude de soi. On peut certes douter que Hegel soit équitable lorsqu'il relie directement l'impératif catégorique de la philosophie allemande à la Terreur de la Révolution française; mais, par ce court-circuit, il signifie le statut même d'une liberté non médiatisée et le malheur de la conscience commun à une liberté mortelle qui se veut sans institution et à un impératif qui se veut sans contenu, sans projet institutionnel. Comme Findlay l'écrit dans son *Hegel*¹ : « Hegel a vu dans l'impartialité positive de l'impératif catégorique la simple transposition de l'impartialité négative et mortelle de la guillotine. »

Si donc la conscience est dépassée par l'esprit, l'esprit ne devient certain de lui-même qu'en passant par les affres et les défilés de la conscience. Cette porte étroite est la phénoménologie même. Une intersection avec la phénoménologie husserlienne est ainsi produite. Il ne faut sans doute pas attendre de cette rencontre possible une harmonisation quelconque. Du moins offre-t-elle un lieu d'affrontement. Car la conscience que déploie l'histoire de l'esprit n'est à aucun degré une conscience transcendante, un *a priori* supérieur à l'histoire. Parce que la phénoménologie est phénoménologie de l'histoire, la conscience elle-même qui fait le parcours est mise en perspective historique par l'esprit. Cela même qui, avec Kant, s'était érigé en tribunal naît dans la douleur de l'arrachement.

1. Findlay, *Hegel, a Reexamination*, Londres, Allen and Unwin, 1957.

II L'INTERSUBJECTIVITÉ SELON HUSSERL CONTRE L'ESPRIT SELON HEGEL

Prenons maintenant la *Phénoménologie de l'Esprit* comme la mesure d'une tâche philosophique à accomplir; la théorie de l'intersubjectivité de Husserl peut-elle tenir lieu d'une théorie hégélienne de l'esprit?

Pour commencer de répondre à cette question, je voudrais élaborer trois arguments enchaînés dans un ordre progressif.

1. Le premier argument consiste à prendre une vue exacte de ce que Husserl appelle *constitution* et qui pourrait tenir lieu de la progression dialectique hégélienne. La fameuse constitution « dans » et « à partir de » mon *ego*, lui-même réduit à ma sphère d'appartenance propre, n'a rien à mon sens d'une projection en quelque sorte paranoïaque; elle consiste dans un travail d'*explicitation*. Par explicitation, je traduis le terme allemand *Auslegung*, lequel, soulignons-le, se traduit aussi par *exégèse*. Je pense que seule la constitution husserlienne, entendue au sens d'explicitation, peut être comparée à l'esprit hégélien, lui-même appréhendé dans l'élément de la conscience. Là est la zone d'intersection.

Sous sa forme négative, mon premier argument vise simplement à écarter quelques méprises que le texte de la cinquième *Méditation cartésienne*, non seulement suscite, mais provoque et entretient. En effet le terme « constitution » laisse croire à je ne sais quel pouvoir souverain, à je ne sais quelle maîtrise du sens, que Cavailles a dénoncés dans la *Théorie de la science*, comme si quelque sujet tenait et produisait sous la transparence de son regard tout l'univers du sens. Je ne nie pas du tout que l'interprétation idéaliste de la phénoménologie par Husserl lui-même ne donne un gage sérieux à un tel idéalisme subjectif qui est la pente maléfique de la phénoménologie. Je n'ai pas cessé, pour ma part, sous l'influence de Heidegger, de Gabriel Marcel, de Gadamer, de m'éloigner de cet idéalisme subjectif. Or, il me semble que Husserl lui-même donne deux appuis pour sortir du cercle enchanté de l'idéalisme subjectif.

D'abord, il ne cesse de recourir à ce qu'il appelle, dans tous les exercices concrets de constitution, le fil conducteur transcendantal de l'objet. Point sur lequel M^{me} Souche¹ insiste avec beaucoup de force dans son travail sur Husserl. C'est toujours à partir du pôle d'identité supposé donné que le travail de constitution se déploie à l'arrière de ce pôle. Par conséquent, le travail de constitution ne part pas de la table rase, ce n'est en aucun sens une création. C'est seulement à partir de l'objet déjà constitué que l'on peut, rétroactivement, rétrospectivement, déployer les couches de sens, les niveaux de synthèse, faire apparaître des synthèses passives derrière les synthèses actives, etc. On s'engage alors dans un questionnement à rebours (pour reprendre la traduction par Derrida de la *Rückfrage*) qui est un travail sans fin, même s'il opère dans un milieu de vision, car ce milieu de vision n'arrête jamais l'analyse.

Second indice en faveur d'une interprétation non idéaliste de la constitution : la constitution d'autrui n'échappe pas à cette règle du jeu. Elle est mise en effet en mouvement par l'argument du solipsisme, qui joue chez Husserl un rôle comparable à celui de l'argument du malin génie chez Descartes. Ainsi compris, l'argument du solipsisme constitue une supposition hyperbolique qui fait apparaître à quelle pauvreté de sens serait réduite une expérience qui ne serait que la mienne, une expérience qui aurait été elle-même réduite à la sphère du propre et à quoi manquerait, non seulement la communauté des hommes, mais la communauté de la nature. Dans ce sens l'argument est déjà antikantien. Alors que pour Kant l'objectivité de l'objet ne demande pour appui que la seule unité de l'aperception, donc le « je pense » qui peut accompagner toutes mes représentations, Husserl, par cette seconde réduction – par cette réduction dans la réduction –, ramène le « je pense » à un solipsisme tel qu'il faudra tout un réseau intersubjectif pour porter le monde et non plus un simple et unique « je pense ». La fonction de ce recours au solipsisme, lié lui-même à la réduction dans la réduction, est donc de faire apparaître son inadéquation à la tâche de la fondation. Une conscience solitaire est en effet en défaut au regard de ce que nous avons dès toujours compris comme étant une nature commune à tous, mais aussi par rapport à ce que nous avons depuis toujours

1. D. Souche-Dagues, *Le Développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*, La Haye, Nijhoff, 1972.

compris comme étant la communauté des hommes, à savoir que d'autres sujets sont là devant moi, capables d'entrer dans une relation réciproque de sujet à sujet et non pas seulement dans la relation dissymétrique de sujet à objet – du sujet que je serais seul à être aux objets qui seraient le reste des choses. Le solipsisme a donc rendu énigmatique ce qui se donne comme allant de soi, à savoir qu'il y a des autres, une nature commune et une communauté des hommes. Il transforme en tâche ce qui est d'abord un fait.

Ainsi, la règle selon laquelle aucune analyse constitutive n'est possible sans le fil conducteur de l'objet ne vaut pas seulement pour la *Dingkonstitution* mais pour la constitution d'autrui.

Le travail de sens ne commencerait même pas si le résultat de la constitution ne réglait pas téléologiquement le mouvement de la constitution. Cette procédure n'est pas radicalement étrangère à celle de Hegel. Hyppolite parlait à son propos d'une téléologie du sens, pour dire la manière dont chez Hegel le résultat pour la conscience commune règle rétrospectivement les étapes du désir, de la lutte des consciences, etc. De même, dans le cas de l'intersubjectivité chez Husserl, il s'agit de prendre pour fil conducteur cette direction vers un autre moi que nous comprenons déjà dans l'attitude naturelle et dans le langage ordinaire. Nous avons déjà compris que les autres sont présents et absents d'une autre façon que les choses, qu'ils s'adressent à moi, qu'ils sont pour eux-mêmes sujets d'expérience, qu'un seul et même monde nous est commun sans qu'il soit multiplié autant de fois qu'il y a des consciences, enfin qu'ensemble nous avons part à des objets culturels qui sont là pour chacun des membres de la même communauté, comme des objets dotés de prédicats spirituels. Mais ce qui va de soi est transformé en énigme. Ainsi la philosophie transcendantale repose sur l'attitude naturelle, qui est sa ressource de sens et sa réserve d'apories. Nous savons ou croyons savoir qu'il y a des autres. Il faut maintenant comprendre comment il y a des autres.

Le côté positif de l'argument apparaît maintenant : si la constitution n'est pas une création de sens, si elle prend son propre terme comme guide transcendantal de son déploiement, son véritable statut épistémologique est celui de l'*explicitation* (*Auslegung*). Il faut avouer que cet aspect de la phénoménologie n'a guère été souligné par les commentateurs. Ce sont les penseurs herméneutiques qui m'y ont moi-même rendu sensible,

en m'aidant à me libérer de l'idéalisme husserlien. Expliciter, c'est déployer le potentiel de sens d'une expérience, ce que Husserl appelle précisément horizons externes et horizons internes de l'objet. Je ne suis pas loin de penser que cette explicitation devrait et pourrait être pensée en un sens beaucoup plus dialectique que Husserl ne l'a conçue et pratiquée, si l'on prêtait une attention plus aiguë aux expériences négatives, aux initiatives que l'expérience assume pour rendre productives les contradictions¹. En revanche, j'incline à penser que le négatif n'investit pas systématiquement tout le champ de l'expérience et n'est que la modalité la plus dramatique de l'explicitation. En ce sens, l'explicitation enveloppe la dialectique. Quoi qu'il en soit du rapport entre explicitation et dialectique, on peut, sans retomber dans l'idéalisme subjectiviste, comprendre la thèse que la phénoménologie est l'*Auslegung* de l'*ego*, selon la requête de la fin de la quatrième *Méditation cartésienne* : « Toutes les fausses interprétations de l'être proviennent de l'aveuglement naïf pour les horizons qui déterminent le sens de l'être et pour les problèmes correspondants de l'élucidation de l'intentionnalité explicite. Ces horizons dégagés et saisis, il en résulte une phénoménologie universelle, explicitation concrète et évidente de l'*ego* par lui-même. Plus exactement, c'est en premier lieu une explicitation de soi-même, au sens strict du terme, qui montre d'une façon systématique comment l'*ego* se constitue lui-même comme existence en soi de son essence propre; c'est, en deuxième lieu, une explicitation de soi-même, au sens large du terme, qui montre comment l'*ego* constitue en lui les "autres", l'"objectivité" et, en général, tout ce qui pour l'*ego* – que ce soit dans le moi ou dans le non-moi – possède une valeur existentielle². »

Loin donc que nous ayons la maîtrise de ce processus, c'est lui qui nous mène et il est *sans fin* : « Cette évidence implique (...) que le travail infini de l'explicitation du moi méditant (...) – explicitation des opérations du moi et de la constitution de ses objets – s'intègre comme chaîne de "méditations" particulières dans le cadre d'une "méditation" universelle indéfiniment pour-

1. « What Is Dialectical? » (Qu'est-ce qui est dialectique?), *The Lindley Lectures*, Lawrence, University of Kansas, 1976, p. 173-189.

2. *Cartesianische Meditationen, Husserliana I*, La Haye, Nijhoff, 1950, p. 118, l. 12-25; trad. fr., *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, p. 72.

suivie¹. » Tel est le travail du sens, dont je n'ai pas la clé et qui plutôt me constitue comme moi.

2. Mon *deuxième argument* porte sur le rôle de l'analogie dans le rapport entre les *ego*. C'est ce principe qui me paraît tenir la place du *Geist* hégélien. Il signifie que l'*alter ego* est un autre *ego* comme moi et que cette analogie est l'ultime et indépassable principe constituant. Le style d'explicitation des horizons, dont il a été parlé dans le premier argument, se joue essentiellement, dans la cinquième *Méditation cartésienne*, sur ce rôle de l'analogie. La cinquième *Méditation* peut être à cet égard éclairée par les inédits sur l'intersubjectivité publiés en trois volumes par Iso Kern. Mais l'analogie postulée entre l'*ego* et l'*alter ego* doit être entièrement distinguée de tout raisonnement dit par analogie, qui est un argument de proportionnalité du type A est à B ce que C est à D. Appliqué à la connaissance d'autrui, ce soi-disant argument s'énoncerait ainsi : ce que vous éprouvez est à ce comportement-là que je vois, ce que j'éprouve par rapport à ce comportement-ci semblable au vôtre. Mais l'argument présuppose que l'on peut comparer sur un plan homogène des expressions vécues et des expressions observées. Husserl lui-même dans ses inédits dénonce et condamne le sophisme de cet argument. Il n'a pas de peine à dire que je ne me connais pas du dehors comme je connais les expressions d'autrui. Bien plus, je ne pense pas du tout à moi quand j'interprète un comportement étranger. Cette interprétation est non seulement immédiate mais récurrente, en ce sens que je me comprends moi-même à partir des pensées, des sentiments et des actions déchiffrés directement dans l'expérience d'autrui. Husserl assume sans ambiguïté cette critique. Et ainsi la critique du raisonnement par analogie est la condition même de l'usage en phénoménologie du principe d'analogie. L'erreur serait de croire que la critique de l'analogie au sens du raisonnement par analogie implique l'exclusion de l'analogie sous toutes ses formes. Bien au contraire, l'usage transcendantal et non argumentatif de l'analogie s'édifie précisément sur la description de la perception d'autrui comme étant une perception directe. C'est de cette lecture directe de l'émotion dans son expression qu'il faut, par *explicitation*, désimpliquer la silencieuse analogie qui fonctionne

dans la perception directe. Cette interprétation perceptive ou cette perception interprétante ne se borne pas en effet à saisir un objet plus complexe que les autres, une chose plus raffinée, mais bien un autre sujet, c'est-à-dire un sujet *comme* moi. C'est ce « comme » qui porte l'analogie que nous cherchons. Toute solution purement perceptive du problème, loin d'éliminer l'analogie, la présuppose, la met en jeu tacitement. L'important est que l'autre est compris comme étant sujet pour lui-même et que cette position d'autrui par lui-même n'est pas en continuité avec mon propre vécu. Les choses pourraient à la rigueur se réduire à des apparences pour moi. Autrui est en outre un apparaître pour lui-même, et cela n'est pas perçu. Autrui, comme tel, n'appartient pas à ma sphère d'expérience. Un inédit de 1914 (éd. Iso Kern, I) montre que la symétrie entre la perception interprétante de la chose et la perception interprétante du comportement est rompue par ce que Husserl appelle dans ce contexte *Mitsetzung*, « co-position » présentifiante, par laquelle j'ordonne à un autre sujet l'apparence externe de ses expressions. Je pose – je co-pose – deux sujets simultanément. Ce doublement du sujet est le point critique de l'analogie. L'énigme cachée dans l'évidence quotidienne, c'est bien la reduplication de l'*ego* dans l'expression *alter ego*. Or c'est cette reduplication qui requiert que l'analogie soit remise en chantier.

On peut arriver à la même difficulté nucléaire si on suit le fil de l'imagination plutôt que celui de la perception; la pensée que vous me voyez, m'entendez, peut être soutenue par l'imagination que je pourrais être là où vous êtes et que de là je verrais et entendrais comme vous voyez et entendez. Ce transfert en imagination dans le *là-bas* de votre place joue assurément un rôle adjuvant important dans la lecture directe des signes expressifs du vécu d'autrui. A cet égard, la littérature de fiction peut être une source plus riche en investigation de la vie psychique étrangère que la fréquentation familière des hommes réels. Mais c'est précisément ce fonctionnement de la fiction qui révèle par contraste ce qu'il y a d'unique dans la position d'autrui, car le transfert en imagination reste hypothétique, suspendu, et pour tout dire neutre par rapport à toute position d'existence. M'imaginer être à votre place, c'est précisément ne pas y être. Il faudrait que cette imagination soit en outre positionnelle, c'est-à-dire le contraire de ce qu'est l'imagination, une neutralisation de la réalité.

1. *Cartesianische Meditationen*, op. cit., p. 119, l. 28-34; trad. fr., p. 73.

Ainsi est circonscrit par défaut le sens de l'analogie husserlienne. Elle est l'explication du « comme » dans l'expression ordinaire « comme moi ». Comme moi, vous pensez, sentez, agissez. Ce « comme » n'a pas la signification logique d'un argument dans un raisonnement. Il n'implique aucune antériorité chronologique de l'expérience propre sur l'expérience d'autrui. Il signifie que le sens premier de l'*ego* doit être constitué d'abord dans le vif du sujet et transféré, métaphorisé – car *Uebertragung* signifie métaphore –, de telle sorte que la signification *ego* ne pourra jamais constituer ni un genre commun, ni une dissémination radicale.

Cette relation spécifique n'est pas sans rappeler celle que les scolastiques, commentant le traité aristotélicien des *Catégories*, apercevaient entre le sens premier, originaire, de l'être – c'est-à-dire pour eux la substance – et la suite des catégories. L'être, disaient-ils, n'est ni univoque, ce qu'il serait si l'être était un genre et les catégories ses espèces, ni équivoque, ce qu'il serait si les significations diverses du mot « être » étaient seulement homonymes. De même, la signification *ego* n'est ni univoque, faute d'un genre *ego*, ni équivoque, puisque je peux dire *alter ego*. Elle est *analogue*. Le terme *ego*, constitué dans sa signification primitive à la faveur de l'hypothèse hyperbolique du solipsisme, est transféré analogiquement de *moi* à *toi*, de façon que la seconde personne signifie une autre première personne. L'analogie n'est donc pas un raisonnement, mais le transcendantal de multiples expériences, perceptives, imaginatives, culturelles. Ce transcendantal règle le raisonnement juridique aussi bien que l'imputation morale de l'action à un agent tenu pour son auteur. Ce n'est pas un raisonnement empirique, mais un principe transcendantal. Il signifie que tous les autres avec moi, avant moi, après moi, sont moi comme moi. Comme moi, ils peuvent s'imputer leur expérience. La fonction de l'analogie, en tant que principe transcendantal, est de préserver l'égalité de la signification « je », au sens que les autres sont *également* des « moi ». En disant plus haut : les autres avec moi, avant et après moi, je signifie, à la suite d'Alfred Schutz¹, que le principe analogique ne vaut pas seulement pour mes contemporains, mais s'étend à mes prédécesseurs et à mes successeurs, selon les rapports

1. Cf. A. Schutz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Vienne, Springer, 1932; *Collected Papers*, op. cit.

complexes de contemporanéité et de succession ascendante et descendante susceptibles d'ordonner les flux temporels les uns par rapport aux autres. C'est même lorsque j'en étends l'empire à d'autres que je ne pourrais pas connaître directement que le principe révèle toute sa force non empirique. Ceux que je connais et ceux que je ne connais pas sont aussi des moi comme moi. L'homme est mon semblable, même quand il n'est pas mon prochain, surtout quand il est mon lointain. (Emmanuel Levinas le dirait mieux que moi.) L'analogie opère alors selon son exigence constituante : la troisième et la seconde personnes sont aussi des premières personnes et ainsi des analogues.

3. *Troisième argument* : la phénoménologie de Husserl se joue sur sa capacité de ne rien supposer d'autre que l'analogie de l'*ego* pour soutenir toutes les constructions culturelles et historiques décrites par Hegel sous le titre de l'esprit, si bien que la phénoménologie tient dans la prétention à ne postuler que la mutualité des sujets et jamais un esprit en tant qu'entité supplémentaire. Ce qui vient d'être dit sur l'explicitation et l'analogie trouve ici son champ d'application privilégié : si la constitution d'autrui dans l'analogie est un transcendantal, ce transcendantal ne fonctionne que dans la mesure où il ouvre un champ de réalités et d'expériences accessibles à des descriptions empiriques. Pour le dire en bref, on comprend la fin de la cinquième *Méditation* sur les communautés de rang supérieur en les mettant en couple avec une *sociologie compréhensive* du type de celle de Max Weber qui, précisément, fait expressément l'économie de l'esprit hégélien. Il faut penser ensemble Husserl et Max Weber, la sociologie compréhensive offrant un remplissement empirique à ce transcendantal vide. Sinon, les derniers paragraphes de la cinquième *Méditation* ne mériteraient pas la comparaison avec les profuses analyses hégéliennes. Dans ces paragraphes brefs, 50-58, Husserl se borne à établir trois points qui dessinent le réseau *a priori* d'une sociologie compréhensive.

- La constitution de l'étranger dans le propre est réversible, réciproque, mutuelle. Je dois pouvoir me percevoir comme un autre parmi les autres. Je suis moi-même un *alter ego*.

- L'existence sociale repose sur la constitution d'une nature commune. Je dois pouvoir considérer la nature constituée par moi et celle constituée par autrui comme étant numériquement une. Le monde n'est pas multiplié autant de fois qu'il est perçu.

C'est un apport extrêmement important de Husserl à la problématique de montrer que la communication de l'expérience des choses naturelles est présupposée par la communication de l'expérience des objets culturels.

- Cette dernière « mise en communauté », à son tour, se hiérarchise, jusqu'à constituer des « objectivités spirituelles de degrés différents » (§ 58). Cette gradation marque la place vide pour une composition dialectique de style hégélien. Au sommet se discernent des « personnalités d'ordre supérieur », telles que l'État, et d'autres institutions de durée persistante. Husserl peut parler à leur occasion de mondes culturels identifiés par leurs liens culturels distinctifs, leurs traditions. Il est remarquable qu'à ce degré supérieur se répètent des rapports de propre à étranger appartenant à la toute première constitution d'autrui. Ces analyses anticipent celle de la *Krisis*, y compris le concept de *Lebenswelt* caractéristique de la dernière grande œuvre : « cette progression systématique dans l'explicitation aboutit à découvrir le sens transcendantal du monde dans toute la plénitude concrète dans laquelle il est le monde de notre vie à tous », le *Lebenswelt* pour nous tous. Si donc il y a une thèse husserlienne en sociologie, c'est que l'analogie de l'*ego* doit être poursuivie du bas jusqu'en haut des communautés sans jamais invoquer une entité distincte de l'interrelation des *ego*. Telle est, si l'on peut dire, la réponse de Husserl à Hegel.

Mais cette réponse n'est complète que si on la lit chez Max Weber, en vertu de la corrélation entre les conditions transcendantales posées par Husserl et les analyses de contenu conduites par Max Weber. Husserl seul n'est pas comparable à Hegel. C'est seulement à l'ensemble que Husserl et Weber constituent qu'on peut demander s'il réussit à faire l'économie du *Geist* hégélien. Mon troisième argument consiste donc à dire que la cinquième *Méditation* ne constitue pas par elle-même une description de la vie culturelle. Elle ne fournit même pas une épistémologie des sciences sociales. Celle-ci est à chercher dans les premières propositions de *Économie et Société* de Max Weber. Il faudrait montrer dans le détail comment celles-ci enchaînent avec la cinquième *Méditation cartésienne* et couvrent le champ entier dessiné par les derniers paragraphes de cette méditation.

A ce moment, la riposte au défi hégélien est complète.

Max Weber pose d'abord que l'action humaine se distingue d'un simple comportement en ce qu'elle peut être *interprétée de*

façon compréhensive par ses agents, donc en termes de significations visées, alléguées ou non ¹.

Toute conduite étrangère à la question du sens (*Sinnfremd*) – telle une inondation ou une maladie – fait sortir du domaine de la sociologie compréhensive. Tel est le premier seuil. L'individu est le porteur de sens. Cette proposition définit l'individualisme méthodologique de la sociologie compréhensive. Quoi qu'on puisse ou doive dire sur l'État, sur le pouvoir, sur l'autorité, il n'y a pas d'autre fondement que les singularités. Cet individualisme méthodologique constitue la décision anti-hégélienne la plus primitive de la sociologie compréhensive. Si une institution n'est pas perçue par les membres de la communauté comme issue des motivations qui donnent sens à l'action, elle cesse d'être justifiable de la sociologie compréhensive. Elle est assimilable à un cataclysme naturel (tous les exemples, chez Max Weber, de ce qui peut être *Sinnfremd* sont de ce type).

La deuxième définition du social chez Max Weber se tient sur un sol fondamentalement husserlien : tombe sous la juridiction de la sociologie compréhensive toute action non seulement signifiante pour l'individu, mais *orientée vers l'autre* ². De toutes les variétés de sens du terme « orientation », n'est exclue que la rencontre accidentelle du type de la collision entre cyclistes (l'exemple est de Max Weber!). Une conduite orientée vers autrui peut être bien autre chose qu'une relation dialogale. L'important est que la conduite d'un individu tienne compte d'une manière ou de l'autre de celle d'un autre agent et ainsi entre dans une modalité d'action plurielle. Seule une petite partie de cette sphère d'action mutuelle est personnalisée ; mettre une lettre à la poste, c'est compter sur le comportement d'un employé

1. « La sociologie (...) est une science qui entreprend de comprendre en l'interprétant l'action sociale de façon à accéder par ce moyen à une explication causale de son déroulement et de ses effets. Par action, on entend tout comportement humain dans la mesure où l'individu agissant lui attache une signification subjective. L'action ainsi comprise peut être soit extériorisée, soit purement intérieure ou subjective ; elle peut consister soit à intervenir de façon positive dans une situation, soit à se retenir délibérément d'intervenir, soit à acquiescer passivement à la situation », *Économie et Société*. Paris, Plon, 1971, « Concepts de base » § I.

2. « L'action est sociale dans la mesure où, en vertu de la signification qui y est attachée par l'individu agissant (ou les individus agissants), elle tient compte du comportement d'autres individus et par ce moyen est influencée dans son déroulement » (*ibid.*).

que je ne connaîtrai sans doute jamais. La relation Je - Tu n'est pas à cet égard un paradigme, mais un cas extrême. L'orientation par rapport à autrui couvre aussi toutes les sortes de coordination entre rôles sociaux, la routine, le prestige, la coopération et la compétition, la lutte et la violence. C'est de cette façon très différenciée que la relation d'orientation vers autrui constitue le second seuil. On remarquera qu'à ce niveau la qualification de « social » est introduite en épithète à la notion d'action et non à titre de substantif. Le premier trait de socialité est un caractère de l'action, laquelle est celle d'individus agissant en vertu de motifs qu'ils peuvent comprendre. Max Weber insiste que c'est à la suite d'une illusion entretenue par le langage juridique que nous attribuons à des sujets collectifs de droits et de devoirs des obligations qui les qualifient comme des personnes morales. C'est ici que je vois une seconde application du style formel de la phénoménologie husserlienne, dans cette volonté de faire l'économie de toute entité collective. Même l'État n'est qu'une co-action, un agir-avec (*Zusammenhandeln*). Et Max Weber tient que c'est la tâche de la sociologie compréhensive de réduire l'apparence d'objectivité à des opérations que font les hommes les uns par rapport aux autres, c'est-à-dire des agents capables de reprendre leur motivation et de la mesurer à des motivations typiques : motivation *zweck-rational* (par exemple, d'un acheteur sur le marché), motivation traditionnelle (par exemple du fidèle d'une communauté chargée de souvenirs), motivation émotionnelle (par exemple du militant ou du zélé d'un mouvement de réforme morale ou de révolution politique). Ces motivations typiques permettent de comprendre les comportements effectifs sur la base de leurs écarts par rapport à une motivation compréhensible (et une motivation émotionnelle est encore une motivation compréhensible). C'est cette motivation qui qualifie l'individu comme agent de l'action sociale.

La troisième définition de l'action par Max Weber constitue la riposte *topique* à Hegel¹. Elle répond à l'apparence d'objec-

1. « Le terme de relation sociale servira à désigner le comportement d'une pluralité d'agents dans la mesure où, par son contenu significatif, l'action de chacun tient compte de celle d'autres agents et s'en trouve influencée. La relation sociale consiste ainsi entièrement et exclusivement dans l'existence d'une *probabilité* qu'un certain développement social, en quelque sens significativement compréhensible, aura lieu » (*ibid.*, § III). « ... Un État, par exemple, cesse d'exister en un sens approprié à la sociologie quand la probabilité disparaît que certaines formes d'action sociale orientées de façon significative prendront place » (*ibid.*).

tivité accordée aux institutions et vise à la réduire à la *prévisibilité* d'un certain cours d'action. C'est le caractère *probabilitaire* de ce cours d'action que nous réifions dans une entité séparable. Ce recours à la probabilité est décisif, en ceci qu'il vise à exclure l'illusion de l'existence d'une entité subsistante. Il combat la réification par une réduction probabilitaire. Par leur régularité statistique, certains rapports se comportent comme des choses; je dirais pour ma part, dans un autre vocabulaire : ils fonctionnent comme un texte écrit qui a pris son autonomie par rapport à son auteur et par rapport aux intentions de celui-ci. Il faut certes toujours être en état de restituer ce texte de l'action à ses auteurs, mais son autonomie par rapport aux agents sociaux semble suggérer l'existence d'une réalité distincte et indépendante des relations sociales elles-mêmes. C'est pourquoi le sociologue peut se satisfaire de cette « naïveté » et appuyer sa postulation de quelque entité collective aux lois qui gouvernent les régularités empiriquement établies. Mais l'épistémologie critique de la sociologie, s'élevant à une réflexion transcendantale de type husserlien sur cette sociologie de premier degré, doit dissoudre cette naïveté précritique. Ce qu'il est ultimement requis de présupposer, c'est un certain cours d'action assignable à tels ou tels partenaires sociaux, donc un certain cours de motivation, typifié autant qu'on voudra par la récurrence des passions, des traditions, et, dans le cas le plus favorable, par une stratégie rationnelle. Parler d'une organisation, fût-ce l'État, c'est parler d'une certaine probabilité d'action : « Un État cesse d'exister, si cesse d'exister la probabilité qu'une certaine sorte d'action orientée de façon significative aura lieu (...) Le degré de probabilité constitue le degré d'existence de la relation sociale. Il n'y a pas d'autre critère qu'une certaine institution existe ou a cessé d'exister. » A cet égard, Max Weber dénonce le piège des métaphores organicistes; pour lui, elles ont au plus une valeur heuristique : elles permettent d'identifier et de délimiter les réalités à décrire; le piège est de prendre la description d'une totalité organique pour une explication susceptible de se substituer à la compréhension interprétative : « car nous ne comprenons pas en ce sens [c'est-à-dire compréhensif] le comportement des cellules d'un organisme ».

Cette entreprise systématique de désubstantialisation des entités collectives est poursuivie avec la plus grande fermeté par Max Weber dans la suite du grand chapitre définitoire et program-

matique de *Économie et Société*¹. Cette entreprise constitue, pour moi, la réalisation du projet husserlien contenu dans les derniers paragraphes de la cinquième *Méditation cartésienne*. Et la conjonction entre les concepts transcendants de l'intersubjectivité husserlienne et les types-idéaux de la sociologie compréhensive de Max Weber constitue à son tour la réponse complète de la phénoménologie husserlienne à la phénoménologie hégélienne. Dans ce mariage, Husserl apporte le principe de l'analogie de l'*ego* comme le transcendantal qui règle tous les rapports parcourus par la sociologie compréhensive et, avec ce principe, la conviction fondamentale que l'on ne trouvera jamais autre chose que des rapports intersubjectifs et jamais des choses sociales. Autrement dit, Husserl apporte le style formel apriorique élaboré dans la cinquième *Méditation*. Ce que Max Weber apporte dans cette union, c'est le contenu empirique, décrit dans la grille des types-idéaux.

Nous pouvons tenter, en conclusion, de répondre à la question qui anime cette enquête.

Une phénoménologie de l'intersubjectivité peut-elle se substituer à une phénoménologie de l'esprit? La réponse nuancée que je propose est celle-ci. En ce qui concerne les contenus offerts à la réflexion, il y a sans doute plus chez Hegel que chez Husserl et Weber réunis. Le génie inégalé de Hegel, qui nous donne sans cesse à penser – voire contre lui –, est d'avoir exercé avec une amplitude sans précédent la *Darstellung*, l'exhibition de notre expérience historique dans toutes ses dimensions, sociale, politique, culturelle, spirituelle. Et pourtant, même dans cet ordre de l'amplitude du regard, Max Weber n'est pas sans prendre l'avantage parfois sur Hegel, dans le domaine de l'économie certainement, dans l'ordre politique probablement, sur le plan de l'histoire comparée des religions assurément. La supériorité de Hegel dans l'ordre des contenus n'est donc pas écrasante.

1. Il faudrait considérer les relations d'ordre (*Ordnung*), de communauté, d'association, d'autorité, de pouvoir. Ainsi « le pouvoir n'est pas autre que la probabilité de la croyance que chacun des membres aura dans la validité du *claim*, de la revendication de légitimité ». Ce n'est jamais que dans une croyance, dans une représentation (*Vorstellung*) portant sur la légitimité de l'ordre que cet ordre se fonde. Ce n'est pas l'ordre qui nous constitue, mais nous faisons l'ordre. C'est seulement dans la mesure où nos motivations nous sont enlevées par cet espèce de probabilisme qu'elles retombent sur nous comme des choses réelles.

La deuxième supériorité de Hegel me paraît consister dans l'usage systématique d'une certaine stratégie, qu'on peut appeler celle des contradictions productives, à la faveur d'une extraordinaire polysémie du terme de négativité (le reconnaître, c'est déjà amorcer un certain désaveu du rôle de Maître Jacques assigné par Hegel à la négativité). A cet égard, l'*Auslegung* husserlienne peut paraître faire piètre figure au regard de la profusion des usages et des contextes de la négativité hégélienne. Mais ce second avantage n'est pas sans contrepartie. On peut se demander si la négativité est toujours le chemin obligé de l'explicitation. Le parti pris de la négativité n'est-il pas tenu au prix d'un abus de polysémie, qui tend à masquer l'inconsistance d'un concept nébuleux de dialectique contre laquelle la philosophie analytique de langue anglaise mène un combat impitoyable? Le travail du négatif n'est peut-être qu'une des stratégies de l'explicitation. Que l'on songe seulement à la théorie moderne de la décision et à la théorie des jeux. En ce sens, le terme d'*Auslegung* tiendrait en réserve la possibilité d'analyses très différentes de celles qui admettent un modèle dialectique. En donnant à l'*Auslegung* la même amplitude qu'à l'analogie de l'*ego*, Husserl préserve la plus grande variété possible des figures de la mutualité des rapports intersubjectifs.

Mais l'avantage décisif de Husserl sur Hegel me paraît tenir dans son refus sans compromission d'hypostasier les entités collectives et dans sa volonté tenace de les réduire toujours à un réseau d'interactions. Ce refus et cette volonté ont une signification critique considérable. La substitution de l'intersubjectivité à l'esprit objectif hégélien préserve, à mon sens, les critères minimaux de l'action humaine, à savoir de pouvoir être identifiée par des projets, des intentions, des motifs d'agents capables de s'imputer à eux-mêmes leur action. Que l'on abandonne ces critères minimaux, et l'on commence à hypostasier à nouveau les entités sociales et politiques, à élever au ciel le pouvoir et à trembler devant l'État. Cette instance critique prend toute sa vigueur lorsque les observateurs et plus encore les acteurs de l'histoire se laissent fasciner par les formes systématiquement distordues de la communication, pour employer l'expression de Habermas. Les relations sociales ainsi réifiées simulent tellement l'ordre des choses que tout conspire à hypostasier groupes, classes, nation, État. L'analogie de l'*ego* prend alors valeur de protestation. Elle signifie que, aussi réifiées que soient les relations

humaines – cela définit précisément le malheur et le mal de l'histoire, non sa constitution primordiale. Si l'analogie de l'*ego* est le transcendantal de toutes les relations intersubjectives, c'est alors une tâche d'identifier théoriquement et de faire prévaloir pratiquement la similitude de l'homme, mon semblable, dans toutes les relations avec mes contemporains, mes prédécesseurs et mes successeurs. C'est par là que l'intersubjectivité de Husserl peut être élevée au rang d'instance critique à quoi même le *Geist* hégélien doit être soumis.

Science et idéologie

A la mémoire du docteur Angélique.

Je lis ceci dans le prologue de l'*Éthique à Nicomaque* : « Nous aurons suffisamment rempli notre tâche si nous donnons les éclaircissements que comporte la nature du sujet que nous traitons. C'est qu'en effet on ne doit pas chercher la même rigueur dans toutes les discussions indifféremment, pas plus qu'on ne l'exige dans les productions de l'art. Les choses belles et les choses justes qui sont l'objet de la politique donnent lieu à de telles divergences, à de telles incertitudes, qu'on a pu croire qu'elles existaient seulement par convention et non par nature (...) On doit donc se contenter, en traitant de pareils sujets et partant de pareils principes, de montrer la vérité d'une façon grossière et approchée (...) C'est dans le même esprit dès lors que devront être accueillies les diverses vues que nous émettons, car il est d'un homme cultivé de ne chercher la rigueur pour chaque genre de chose que dans la mesure où la nature du sujet l'admet (...) Ainsi donc, dans un domaine déterminé, juge bien celui qui a reçu une éducation appropriée, tandis que, dans une matière excluant toute spécialisation, le bon juge est celui qui a reçu une culture générale... » (1094 b 11 - 1095 a 2).

Pourquoi ai-je cité ce texte ? Non point pour la commodité de l'exergue et de l'exorde, mais pour la discipline même du raisonnement. Je me propose en effet de montrer que le phénomène de l'idéologie est susceptible de recevoir une appréciation relativement positive si l'on maintient la thèse proprement aristotélicienne de la pluralité des niveaux de scientificité. Aristote nous dit en effet plusieurs choses : que la politique a affaire à des choses variables et instables ; que les raisonnements ont ici pour point de départ des faits généralement vrais, mais pas toujours vrais ; que c'est l'homme cultivé et non le spécialiste qui est juge en la matière ; qu'il faut par conséquent se contenter

de montrer la vérité de manière grossière et approchée (ou, selon une autre traduction, « en gros et schématiquement »); enfin, qu'il en est ainsi parce que le problème est de nature pratique.

Ce texte a valeur d'avertissement au seuil de notre enquête. Il peut en effet nous garder des pièges multiples que nous tend le sujet de l'idéologie. Ces pièges sont de deux sortes et leur identification introduira les deux premières parties proprement critiques de mon exposé.

Ce qui est d'abord en question, c'est la définition initiale du phénomène. Et il y a déjà là plusieurs pièges. Le premier piège est de tenir pour allant de soi une analyse en termes de classes sociales. Cela nous paraît aujourd'hui naturel, tellement est forte l'empreinte du marxisme sur le problème de l'idéologie, bien que ce soit Napoléon qui, le premier, ait fait de ce terme une arme de combat (ce qui, nous le verrons, ne doit peut-être pas être définitivement oublié). Adopter d'entrée de jeu l'analyse en termes de classes sociales, c'est s'enfermer en même temps dans une polémique stérile pour ou contre le marxisme. Or, ce qu'il nous faut aujourd'hui, c'est une pensée libre à l'égard de toute opération d'intimidation exercée par les uns sur les autres, une pensée qui aurait l'audace et la capacité de *croiser* Marx, sans le suivre ni le combattre. Merleau-Ponty, je crois, parle quelque part d'une pensée a-marxiste. C'est aussi ce que je cherche à pratiquer. Mais, pour éviter ce premier piège, il faut en éviter un second, celui de définir initialement l'idéologie par sa fonction de justification à l'égard non seulement d'une classe, mais d'une classe *dominante*. Il faut, me semble-t-il, échapper à la fascination qu'exerce le problème de la domination, pour considérer un phénomène plus vaste, celui de l'intégration sociale, dont la domination est une dimension, mais non la condition unique et essentielle. Or, si l'on tient pour acquis que l'idéologie est une fonction de la domination, c'est que l'on admet aussi sans critique que l'idéologie est un phénomène essentiellement négatif, cousin de l'erreur et du mensonge, frère de l'illusion; dans la littérature contemporaine sur le sujet, on ne soumet même plus à l'examen l'idée devenue toute naturelle que l'idéologie est une représentation *fausse*, dont la fonction est de dissimuler l'appartenance des individus à un groupe, une classe, une tradition, que ceux-ci ont intérêt à ne pas reconnaître. Dès lors, si l'on ne veut ni éluder cette problématique de la distorsion intéressée et incons-

ciente, ni la tenir pour acquise, il faut, me semble-t-il, desserrer le lien entre théorie de l'idéologie et stratégie du soupçon, quitte à montrer, par la description et l'analyse, pourquoi le phénomène de l'idéologie appelle la riposte du soupçon.

Mais cette première mise en question des idées acquises incorporée à la définition initiale du phénomène est solidaire d'une seconde mise en question portant sur le statut épistémologique de la théorie elle-même des idéologies. Mon thème : idéologie et vérité, concerne plus précisément cette seconde ligne d'interrogation. Sur cette seconde ligne aussi une série de pièges nous attendent. Il est d'abord trop vite admis que l'homme du soupçon est lui-même indemne de la tare qu'il dénonce; l'idéologie, c'est la pensée de mon adversaire; c'est la pensée de *l'autre*. Il ne le sait pas, mais *moi* je le sais. Or, la question est de savoir s'il existe un point de vue sur l'action qui soit capable de s'arracher à la condition idéologique de la connaissance engagée dans la *praxis*. A cette prétention s'en joint une autre : non seulement, dit-on, il existe un lieu non idéologique, mais ce lieu est celui d'une *science*, comparable à celle d'Euclide pour la géométrie et à celle de Galilée et de Newton pour la physique et la cosmologie. Il est remarquable que cette prétention, particulièrement vive chez les plus éléates des marxistes, soit exactement celle qu'Aristote condamnait chez les platoniciens de son temps en matière d'éthique et de politique, et à quoi il opposait le pluralisme des méthodes et celui des degrés de rigueur et de vérité. Or, nous avons des raisons nouvelles de justifier ce pluralisme, des raisons qui tiennent à toute la réflexion moderne sur la condition proprement historique de la compréhension de l'histoire. Cette simple remarque, qui anticipe tout un développement, laisse pressentir que la nature du rapport entre science et idéologie dépend tout autant du sens que l'on peut donner à la notion de science dans les matières pratiques et politiques que du sens que l'on donne à l'idéologie elle-même.

Les deux lignes de discussion convergeront vers une question qui est en quelque sorte la question de confiance; ce sera l'objet de ma troisième partie. S'il n'y a pas de science capable de s'arracher à la condition idéologique du savoir pratique, faut-il renoncer purement et simplement à l'opposition entre science et idéologie?

En dépit des raisons très fortes qui militent en ce sens, j'essaierai de sauver l'opposition, mais en renonçant à la formuler

dans les termes d'une alternative et d'une disjonction. J'essaierai pour cela de donner un sens plus modeste – je veux dire moins péremptoire et moins prétentieux – à la notion d'une *critique des idéologies*, en plaçant celle-ci dans le cadre d'une interprétation qui se sait elle-même historiquement située, mais qui s'efforce d'introduire autant qu'elle peut un facteur de distanciation dans le travail que nous ne cessons de reprendre pour réinterpréter nos héritages culturels.

Tel est l'horizon de cet essai : seule la recherche d'un rapport intimement dialectique entre science et idéologie me paraît compatible avec le degré de vérité auquel, nous disait Aristote, il est permis de prétendre dans les choses pratiques et politiques.

I RECHERCHE DE CRITÈRES DU PHÉNOMÈNE IDÉOLOGIQUE

Le niveau auquel ma tentative de description du phénomène idéologique se tient ne sera donc pas d'abord celui d'une analyse en termes de classes sociales et de classe dominante. Je me propose d'arriver au concept d'idéologie qui correspond à cette analyse, plutôt que d'en partir. Ce sera ma façon de « croiser » le marxisme.

Je le ferai en trois étapes.

Le point de départ m'est fourni par l'analyse wébérienne du concept d'action sociale et de relation sociale. Il y a action sociale, pour Max Weber, lorsque le comportement humain est significatif pour les agents individuels et lorsque le comportement de l'un est orienté en fonction de celui de l'autre. L'idée de relation sociale ajoute à ce double phénomène de signification d'action et d'orientation mutuelle l'idée d'une stabilité et d'une prévisibilité d'un système de significations. Eh bien, c'est à ce niveau du caractère significatif, mutuellement orienté et socialement intégré de l'action, que le phénomène idéologique apparaît dans toute son originalité. Il est lié à la nécessité pour un groupe social de se donner une image de lui-même, de se représenter, au sens théâtral du mot, de se mettre en jeu et en scène. C'est là le premier trait d'où je veux partir.

Pourquoi en est-il ainsi ? Jacques Ellul, dans un article qui m'a

fort impressionné et inspiré¹, considère comme primitif à cet égard le rapport qu'une communauté historique entretient avec l'acte fondateur qui l'a instaurée : Déclaration américaine des Droits, Révolution française, Révolution d'octobre, etc. L'idéologie est fonction de la distance qui sépare la mémoire sociale d'un avènement qu'il s'agit pourtant de répéter ; son rôle n'est pas seulement de diffuser la conviction au-delà du cercle des pères fondateurs, pour en faire le credo du groupe entier ; il est aussi d'en perpétuer l'énergie initiale au-delà de la période d'effervescence. C'est dans cet écart, caractéristique de toutes les situations d'*après-coup*, qu'interviennent les images et les interprétations ; c'est toujours dans une interprétation qui le modèle rétroactivement, à travers une représentation de soi-même, qu'un acte de fondation peut être repris et réactualisé. Peut-être n'y a-t-il pas de groupe social sans ce rapport indirect à son propre avènement. C'est pourquoi le phénomène idéologique commence très tôt : car avec la domestication par le souvenir commence, certes, le consensus, mais aussi la convention et la rationalisation. A ce moment, l'idéologie a cessé d'être mobilisatrice pour devenir justificatrice ; ou plutôt, elle ne continue d'être mobilisatrice qu'à condition d'être justificatrice.

D'où le second trait de l'idéologie à ce premier niveau : son dynamisme ; elle relève de ce que l'on pourrait appeler une théorie de la motivation sociale ; elle est à la *praxis* sociale ce qu'est un motif à un projet individuel : un motif est à la fois ce qui justifie et ce qui entraîne. De la même manière, l'idéologie argumente ; elle est mue par la volonté de démontrer que le groupe qui la professe a raison d'être ce qu'il est. Mais il ne faut pas trop vite en tirer argument contre l'idéologie : son rôle médiateur reste irremplaçable ; il s'exprime par ceci que l'idéologie est toujours plus qu'un *reflet*, dans la mesure où elle est aussi *justification* et *projet*. Ce caractère « génératif » de l'idéologie s'exprime dans le pouvoir fondateur de second degré qu'elle exerce à l'égard d'entreprises, d'institutions, qui reçoivent d'elle la croyance dans le caractère juste et nécessaire de l'action instituée.

Mais comment l'idéologie préserve-t-elle son dynamisme ? Un troisième trait se propose ici : toute idéologie est simplificatrice et schématique. C'est une grille, un code, pour se donner une

1. J. Ellul, « Le rôle médiateur de l'idéologie », in E. Castelli (éd.), *Démystification et Idéologie*, Paris, Aubier, 1973, p. 335-354.

vue d'ensemble, non seulement du groupe, mais de l'histoire et, à la limite, du monde. Ce caractère « codé » de l'idéologie est inhérent à sa fonction justificatrice; sa capacité de transformation n'est préservée qu'à condition que les idées qu'elle véhicule deviennent des opinions, que la pensée perde de la rigueur pour accroître son efficace sociale, comme si l'idéologie seule pouvait médiatiser, non seulement la mémoire des actes fondateurs, mais les systèmes de pensée eux-mêmes; c'est ainsi que tout peut devenir idéologique : éthique, religion, philosophie. « Cette mutation d'un système de pensée en système de croyance », dit Ellul, est le phénomène idéologique. L'idéalisation de l'image qu'un groupe prend de lui-même n'est qu'un corollaire de cette schématisation. C'est en effet à travers une image idéalisée qu'un groupe se représente sa propre existence, et c'est cette image qui, par choc en retour, renforce le code interprétatif; on le voit à ceci que, dès les premières célébrations des événements fondateurs, apparaissent les phénomènes de ritualisation et de stéréotypie; un vocabulaire est déjà né et avec lui un ordre de « dénominations correctes » : c'est le règne des *ismes*. L'idéologie est par excellence le règne des *ismes* : libéralisme, socialisme. Peut-être n'y a-t-il des *ismes*, pour la pensée spéculative elle-même, que par assimilation à ce niveau de discours : spiritualisme, matérialisme...

Ce troisième trait permet d'apercevoir ce que j'appellerai le caractère doxique de l'idéologie : le niveau épistémologique de l'idéologie, c'est celui de l'opinion, de la *doxa* des Grecs. Ou, si vous préférez la terminologie freudienne, c'est le moment de la rationalisation. C'est pourquoi elle s'exprime volontiers en maximes, en slogans, en formules lapidaires. C'est pourquoi aussi rien n'est plus proche de la formule rhétorique – art du probable et du persuasif – que l'idéologie. Ce rapprochement suggère que la cohésion sociale ne peut sans doute être assurée que si n'est pas dépassé l'optimum doxique qui correspond au niveau culturel moyen du groupe considéré. Mais, encore une fois, il ne faut pas être trop prompt à dénoncer la fraude ou la pathologie : ce schématisme, cette idéalisation, cette rhétorique sont le prix à payer pour l'efficacité sociale des idées.

Avec le quatrième trait commencent à se préciser les caractères négatifs et péjoratifs généralement attachés à une idéologie. Ce trait n'est pourtant pas en lui-même infamant. Il consiste en ceci que le code interprétatif d'une idéologie est quelque chose *dans*

quoi les hommes habitent et pensent, plutôt qu'une conception qu'ils posent *devant* eux.

Pour employer un autre langage, je dirai qu'une idéologie est opératoire et non thématique. Elle opère derrière notre dos plutôt que nous ne l'avons comme un thème devant nos yeux. C'est à partir d'elle que nous pensons, bien plutôt que nous ne pensons sur elle. La possibilité de dissimulation, de distorsion, qui s'attache depuis Marx à l'idée d'image inversée de notre propre position dans la société, procède de là. Or, il est peut-être impossible, à un individu et encore plus à un groupe, de tout formuler, de tout thématiser, de tout poser en objet de pensée. C'est cette impossibilité – sur laquelle je reviendrai longuement en critiquant l'idée de réflexion *totale* – qui fait que l'idéologie est par nature une instance non critique. Or il paraît bien que la non-transparence de nos codes culturels soit une condition de la production des messages sociaux.

Le cinquième trait complique et aggrave ce statut non réflexif et non transparent de l'idéologie. Je pense à l'inertie, au retard qui paraît caractériser le phénomène idéologique. Ce trait semble bien être l'aspect *temporel* spécifique de l'idéologie. Il signifie que le nouveau ne peut être reçu qu'à partir du typique, issu lui-même de la sédimentation de l'expérience sociale. C'est ici que la fonction de dissimulation peut s'insérer. Elle s'exerce en particulier à l'égard de réalités effectivement vécues par le groupe, mais inassimilables par le schéma directeur. Tout groupe présente des traits d'ortho-doxie, d'intolérance à la marginalité. Peut-être aucune société radicalement pluraliste, radicalement permissive, n'est-elle possible. Il y a quelque part de l'intolérable. De l'intolérable à partir de quoi il y a de l'intolérance. L'intolérable commence lorsque la nouveauté menace gravement la possibilité pour le groupe de se re-connaître, de se re-trouver. Ce trait paraît contredire la première fonction de l'idéologie qui est de prolonger l'onde de choc de l'acte fondateur.

Mais précisément cette énergie initiale a une capacité limitée; elle obéit à une loi d'usure.

L'idéologie est à la fois effet d'usure et résistance à l'usure. Ce paradoxe est inscrit dans la fonction initiale de l'idéologie qui est de perpétuer un acte fondateur initial sur le mode de la « représentation ». C'est pourquoi l'idéologie est à la fois interprétation du réel et obturation du possible. Toute interprétation se produit dans un champ limité; mais l'idéologie opère un

rétrécissement de champ par rapport aux possibilités d'interprétation qui appartiennent à l'élan initial de l'événement. C'est en ce sens qu'on peut parler de clôture idéologique. Voir d'aveuglement idéologique. Mais, même lorsque le phénomène vire à la pathologie, il conserve quelque chose de sa fonction initiale. Il est impossible qu'une prise de conscience s'effectue autrement qu'à travers un code idéologique; ainsi l'idéologie est-elle affectée par la schématisation inéluctable qui s'attache à elle; en s'affectant elle-même, elle se sédimente, alors que faits et situations changent. C'est ce paradoxe qui nous conduit au seuil de la fonction tant soulignée de *dissimulation*.

Notre analyse atteint ici le second concept de l'idéologie. Il me semble que la fonction de dissimulation l'emporte franchement, lorsque se produit la conjonction entre la fonction générale d'*intégration*, que nous avons jusqu'ici considérée, et la fonction particulière de *domination*, qui s'attache aux aspects hiérarchiques de l'organisation sociale.

J'ai tenu à placer l'analyse du second concept d'idéologie après la précédente, afin d'y venir plutôt que d'en partir. Il faut en effet avoir compris la première fonction de l'idéologie pour comprendre la cristallisation du phénomène en face du problème de l'autorité. Ce que l'idéologie interprète et justifie par excellence, c'est la relation aux autorités, au système d'autorité. Pour expliquer ce phénomène, je me référerai encore aux analyses bien connues de Max Weber concernant l'autorité et la domination. Toute autorité, remarque-t-il, cherche à se légitimer, et les systèmes politiques se distinguent selon leur type de légitimation. Or, il apparaît que, si toute prétention à la légitimité est corrélative d'une croyance de la part des individus dans cette légitimité, le rapport entre la prétention émise par l'autorité et la croyance qui lui répond est essentiellement dissymétrique. Je dirai qu'il y a toujours plus dans la prétention qui vient de l'autorité que dans la croyance qui va à l'autorité. Je vois là un phénomène irréductible de plus-value, si l'on entend par là l'excès de la demande de légitimation par rapport à l'offre de croyance. Peut-être cette plus-value est-elle la véritable plus-value : toute autorité réclamant plus que ce que notre croyance peut porter, au double sens d'apporter et de supporter. C'est ici que l'idéologie s'affirme comme le relais de la plus-value et, du même coup, comme le système justificatif de la domination.

Ce second concept d'idéologie est étroitement imbriqué dans

le précédent, dans la mesure où le phénomène d'autorité est lui-même coextensif à la constitution d'un groupe. L'acte fondateur d'un groupe, qui se représente idéologiquement, est politique dans son essence; comme Éric Weil n'a cessé de l'enseigner, une communauté historique ne devient une réalité politique qu'en se rendant capable de décision; de là naît le phénomène de la domination. C'est pourquoi l'idéologie-dissimulation interfère avec tous les autres traits de l'idéologie-intégration; en particulier avec le caractère de non-transparence qui s'attache à la fonction médiatrice de l'idéologie. Nous l'avons appris de Max Weber, il n'est pas de légitimation entièrement transparente; sans que toute autorité se ramène à la forme charismatique, il y a une opacité essentielle du phénomène d'autorité; c'est *en* lui que nous voulons plutôt que nous ne le voulons. Enfin, nul phénomène ne ratifie aussi complètement que celui de l'autorité et de la domination le caractère d'inertie de l'idéologie. Pour ma part, j'ai toujours été intrigué et inquiet par ce que j'appellerais volontiers le piétinement du politique; chaque pouvoir imite et répète un pouvoir antérieur : tout prince veut être César, tout César veut être Alexandre, tout Alexandre veut helléniser un despote oriental.

C'est donc lorsque le rôle médiateur de l'idéologie rencontre le phénomène de la domination que le caractère de distorsion et de dissimulation de l'idéologie passe au premier plan. Mais, dans la mesure même où l'intégration d'un groupe ne se ramène jamais entièrement au phénomène de l'autorité et de la domination, tous les traits de l'idéologie que nous avons rapportés à son rôle médiateur ne passent pas non plus dans la fonction de dissimulation à laquelle trop souvent on réduit l'idéologie.

Nous voici au seuil du troisième concept d'idéologie, le concept proprement marxiste. Je voudrais montrer qu'il prend tout son relief si on l'intègre aux deux précédents. Qu'apporte-t-il de nouveau? Essentiellement l'idée d'une distorsion, d'une déformation par renversement : « Et, si, dans toute l'idéologie, écrit Marx, les hommes et leurs rapports nous apparaissent placés la tête en bas comme dans une *camera obscura*, ce phénomène découle de leurs processus de vie historique, absolument comme le renversement des objets sur la rétine découle de son processus de vie directement physique. » Je ne considère pas pour le moment le caractère métaphorique de l'expression, sur lequel je reviendrai dans la deuxième partie consacrée aux conditions du

savoir sur l'idéologie. Je m'intéresse ici au nouveau contenu descriptif. Le fait décisif est que l'idéologie est définie à la fois par sa fonction et par son contenu. S'il y a renversement, c'est parce qu'une certaine production des hommes est, en tant que telle, renversement. Cette fonction, pour Marx, suivant en cela Feuerbach, est la religion, laquelle n'est pas un exemple d'idéologie, mais l'idéologie par excellence. C'est elle en effet qui opère le renversement entre ciel et terre et fait marcher les hommes sur la tête. Ce que Marx essaie de penser à partir de ce modèle, c'est un procès général par lequel l'activité réelle, le processus de vie réelle, cesse d'être la base pour être remplacée par ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent. L'idéologie est cette méprise qui nous fait prendre l'image pour le réel, le reflet pour l'original.

Comme on le voit, la description est portée par la critique généalogique des productions qui procèdent du réel vers l'imaginaire, critique qui, à son tour, opère un renversement du renversement. La description n'est donc pas innocente : elle tient pour acquise la réduction par Feuerbach de tout l'idéalisme allemand et de toute la philosophie à la religion et de la religion à un reflet inversé. Non que Marx répète simplement Feuerbach, puisqu'il ajoute à la réduction en idée la réduction en pratique, destinée à révolutionner la base de l'idéologie.

Mon problème à ce niveau est d'appréhender le potentiel descriptif ainsi porté au jour par cette généalogie que nous interrogerons tout à l'heure du point de vue de ses prétentions à la scientificité. Il me semble d'abord que ce que Marx a apporté, c'est une *spécification* du concept d'idéologie, qui suppose les deux autres concepts d'idéologie analysés ci-dessus. Comment, en effet, des illusions, des fantaisies, des fantasmagories auraient-elles une efficacité historique quelconque, si l'idéologie n'avait pas un rôle médiateur incorporé au lien social le plus élémentaire, comme sa constitution symbolique, au sens donné par Mauss et Lévi-Strauss ? Ce qui interdit de parler d'une activité réelle pré-idéologique ou non idéologique. En outre, on ne comprendrait pas non plus comment une représentation inversée de la réalité pourrait servir les intérêts de la classe dominante, si le rapport entre domination et idéologie n'était pas plus primitif que l'analyse en classes sociales et susceptible éventuellement de lui survivre. Ce que Marx apporte de nouveau se détache sur ce fond préalable d'une constitution symbolique du lien social en

général et du rapport d'autorité en particulier. Et, ce qu'il ajoute, c'est l'idée que la fonction justificatrice de l'idéologie s'applique par privilège au rapport de domination issu de la division en classes sociales et de la lutte des classes. C'est ainsi que nous lui sommes redevables de cette thématique spécifique du fonctionnement idéologique en rapport avec la position dominante d'une classe. Mais je serais tenté de dire que son apport spécifique n'est pleinement reconnu que si on délivre son analyse d'une étroitesse fondamentale qui ne peut être corrigée que si, précisément, on met en rapport le concept marxiste avec le concept plus englobant sur lequel il se détache ; la limitation fondamentale du concept marxiste ne tient pas à son lien avec l'idée de classe dominante, mais à la définition par un contenu spécifique : la religion, et non par sa fonction. Cette limitation est l'héritage de Feuerbach, comme l'atteste la quatrième thèse sur Feuerbach. Or la thèse marxiste s'étend beaucoup plus loin en puissance que son application à la religion dans la phase du premier capitalisme, application qui me paraît – soit dit en passant – parfaitement bien fondée, même si la religion constitue son sens authentique dans une autre sphère de l'expérience et du discours ; la thèse marxiste s'applique en droit à tout système de pensée qui a la même fonction ; c'est ce qu'ont très bien vu Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas et les gens de l'école de Francfort. La science et la technologie, elles aussi, à une certaine phase de l'histoire, peuvent jouer le rôle d'idéologies. Il faut donc que la fonction idéologique soit détachable du contenu idéologique. Que la religion se prête à cette fonction, en tant que renversement des rapports du ciel et de la terre, signifie qu'elle n'est déjà plus religion, c'est-à-dire insertion de la Parole dans le monde, mais *image inversée de la vie*. Alors elle n'est plus que l'idéologie dénoncée par Marx. Mais la même chose peut arriver, et sans doute arrive, à la science et à la technologie, dès lors qu'elles masquent derrière leur prétention à la scientificité leur fonction de justification à l'égard du système militaro-industriel du capitalisme avancé.

C'est ainsi que la conjonction du critère marxiste avec les autres critères de l'idéologie peut libérer le potentiel critique de ce critère même et éventuellement le retourner contre les usages idéologiques du marxisme que j'examinerai dans un instant.

Mais ces conséquences secondaires ne doivent pas faire oublier la thèse fondamentale qui domine notre première partie, à savoir

que l'idéologie est un phénomène indépassable de l'existence sociale, dans la mesure où la réalité sociale a depuis toujours une constitution symbolique et comporte une interprétation, dans des images et des représentations, du lien social lui-même.

Du même coup, notre second problème se pose dans toute son acuité : quel est le statut épistémologique du discours sur l'idéologie? Existe-t-il un lieu non idéologique, d'où il soit possible de parler scientifiquement de l'idéologie?

II SCIENCES SOCIALES ET IDÉOLOGIE

Toutes les querelles actuelles sur l'idéologie partent de la répudiation implicite ou explicite de l'argument d'Aristote sur le caractère grossier et schématique de l'argumentation dans les sciences qu'Aristote couvrait encore du nom de politique et que les modernes ont appelées successivement *Moral Sciences*, *Geisteswissenschaften*, sciences humaines, sciences sociales, sciences sociales critiques, pour aboutir à la critique des idéologies de l'école de Francfort. Or, ce qui me frappe dans les discussions contemporaines, ce n'est pas seulement – ce n'est pas tellement – ce qu'on y dit sur l'idéologie, mais c'est la prétention de le dire d'un lieu non idéologique appelé science. Dès lors, tout ce qui est dit sur l'idéologie est commandé par ce qui est présumé être science et à quoi on oppose l'idéologie. A mon avis, dans l'antithèse science - idéologie, ce sont les deux termes qui doivent être remis ensemble en question. Si l'idéologie perd son rôle médiateur pour ne garder que son rôle mystificateur de conscience fausse, c'est qu'on l'a mise en couple avec une science définie elle-même par son statut non idéologique. Or une telle science existe-t-elle?

Je distingue deux étapes dans la discussion, suivant que l'on prend le mot « science » en un sens positiviste ou non.

Commençons par le sens positiviste. Ma thèse est ici que ce sens est le seul qui permettait de donner à l'opposition science - idéologie un sens net et tranchant, mais que, malheureusement, la science sociale, du moins au niveau des théories englobantes auquel la discussion se situe, ne satisfait pas au critère positif de scientificité. C'est en effet en devenant positive que la physique

mathématique de Galilée a pu expurger sans retour l'*impetus* de la physique prégaliléenne et que l'astronomie de Kepler, de Copernic et de Newton a pu mettre fin à la carrière de l'astronomie ptoléméenne. La théorie sociale globale serait dans le même rapport avec l'idéologie si elle pouvait satisfaire aux mêmes critères que ces sciences positives. Or la faiblesse épistémologique de la théorie sociale globale est à la mesure de la force avec laquelle elle dénonce l'idéologie. Nulle part, en effet, la théorie sociale n'accède au statut de scientificité qui l'autoriserait à user de façon péremptoire du terme de coupure épistémologique pour marquer sa distance d'avec l'idéologie. Comme l'écrit Maurice Lagueux, auteur d'un remarquable essai intitulé « L'usage abusif du rapport science - idéologie ¹ », ne sont à considérer comme scientifiques que « les résultats intellectuels *qui à la fois* permettent une explication satisfaisante de phénomènes demeurés jusque-là inintelligibles (au niveau superficiel où l'on tente vainement d'en rendre compte) *et* résistent avec succès aux tentatives de falsification qu'on entreprend systématiquement et rigoureusement à leur endroit (vérification au sens poppérien de non-falsification) » (p. 202). Le point important n'est pas la formulation séparée de ces deux critères, mais bien leur fonctionnement conjoint. Une théorie peut être puissamment explicative et faiblement appuyée par des tentatives rigoureuses de falsification. Or c'est bien cette coïncidence des deux critères qui fait encore et peut-être pour toujours défaut aux théories globales dans les sciences sociales. On a, ou bien des théories unifiantes, mais non vérifiées, ou bien des théories partielles bien vérifiées, comme en démographie et en général dans tous les segments théoriques à base mathématique ou statistique, mais qui, pour cette raison même, renoncent à l'ambition d'être intégratives. Ce sont en général les tenants des théories unifiantes, mais peu exigeantes en fait de vérification et de falsification, qui dénoncent avec le plus d'arrogance l'idéologie de leurs adversaires. Je voudrais m'employer à démontrer quelques-uns des pièges dans lesquels il est trop facile de tomber.

Un argument courant est de dire que l'idéologie est un discours de surface qui ignore ses propres motivations réelles. L'argument devient plus impressionnant encore lorsque l'on oppose le carac-

1. M. Lagueux, « L'usage abusif du rapport science-idéologie », *Culture et Langage*, Cahiers du Québec, Montréal, Hurtubise, 1973, p. 197-230.

tère inconscient de ces motivations réelles au caractère simplement conscient des motivations publiques ou officielles. Or il importe de voir qu'alléguer le réel, fût-il inconscient, n'est pas en soi une garantie de scientificité. Le changement de plan de l'illusoire au réel, du conscient à l'inconscient, a certes par lui-même une grande puissance explicative. Mais c'est cette puissance explicative elle-même qui constitue un véritable piège épistémologique; le changement de plan donne en effet d'emblée une grande satisfaction d'ordre intellectuel qui nous porte à croire que l'ouverture du champ inconscient et le transfert du discours explicatif dans ce champ constituent par eux-mêmes, et en tant que tels, une opération de scientificité.

Nous sommes renforcé dans cette naïveté épistémologique par la conviction que, en transférant l'explication du plan des rationalisations conscientes au plan de la réalité inconsciente, nous avons réduit le facteur de subjectivité dans l'explication. Et, en effet, si l'on compare le marxisme d'Althusser à la sociologie de Max Weber, nous voyons l'explication par des motivations subjectives des agents sociaux remplacée par la considération d'ensembles structurels d'où la subjectivité a été éliminée. Mais cette élimination de la subjectivité du côté des agents historiques ne garantit aucunement que le sociologue qui fait la science ait lui-même accédé à un discours sans sujet. C'est là que se joue ce que j'appelle le piège épistémologique. Par une confusion sémantique, qui est un véritable sophisme, l'explication par des structures et non par des subjectivités est prise pour un discours qui ne serait tenu par aucun sujet spécifique. Du même coup est affaiblie la vigilance dans l'ordre de la vérification et de la falsification. Le piège est d'autant plus redoutable qu'à la limite la satisfaction obtenue dans l'ordre de la rationalisation joue comme un obstacle et comme un masque par rapport à l'exigence de vérification. Or c'est là très exactement ce que la théorie dénonce comme idéologie : une rationalisation qui fait écran au réel.

Pour masquer la faiblesse épistémologique de cette position, diverses tactiques ont été employées; je n'en citerai que deux.

D'une part, on a cherché dans un renforcement de l'appareil formel une compensation pour le défaut de vérification empirique. Mais c'est encore là une façon de renforcer le critère explicatif aux dépens du critère vérificationniste. Bien plus, je serais enclin à penser que, rejetée sur le plan du formalisme, une pensée

démystificatrice comme celle de Marx perd ses meilleurs atouts. Son reproche principal à la pensée économique contemporaine n'est-il pas précisément de se réduire à concevoir des « modèles délestés de toute véritable densité » ?

D'autre part, on a cherché dans un renforcement mutuel de plusieurs disciplines critiques une compensation aux insuffisances épistémologiques de chacune; c'est ainsi que nous assistons à une sorte de croisement entre théorie sociale des idéologies et psychanalyse. Ce croisement prend l'apparence d'un chiasme où l'on suppose que ce qui est allégué mais mal vérifié dans une discipline est mieux vérifié dans l'autre. Autant ce croisement me paraît intéressant et décisif dans la perspective non positiviste que j'évoquerai plus loin, autant ses effets sont négatifs au regard des critères d'explication et de falsification évoqués jusqu'ici. Je serais même tenté de dire que ce que l'on gagne d'un côté est perdu de l'autre.

En effet, le prix à payer pour le renforcement mutuel du pouvoir explicatif des deux théories est un affaiblissement proportionnel des « caractères de précision et de décidabilité » dans la description des faits susceptibles de trancher entre hypothèses adverses.

Il ressort de cette première phase de la discussion que pour dénoncer des positions jugées idéologiques, la théorie sociale est loin de détenir l'autorité qui a permis à l'astronomie de se démarquer entièrement de l'astrologie ou à la chimie de l'alchimie.

Mais la discussion n'est pas close pour autant; on peut en effet objecter à l'argumentation antérieure qu'elle a imposé à la théorie sociale des critères qui ne lui conviennent pas et qu'elle est restée elle-même prisonnière d'une conception positiviste des sciences sociales. J'en suis bien d'accord. Et je suis prêt à chercher d'autres critères de scientificité pour la théorie sociale que la capacité explicative, jointe à l'épreuve de falsification. Mais alors il faut être bien conscient de ce que l'on fait. Car l'abandon des critères positivistes entraîne *ipso facto* l'abandon d'une conception purement disjonctive des rapports entre science et idéologie. On ne peut jouer et gagner sur les deux tableaux à la fois; on ne peut abandonner le modèle positiviste de la science pour

1. *Ibid.*, p. 219.

2. *Ibid.*, p. 217.

donner un sens acceptable à l'idée de théorie sociale, et en même temps garder le bénéfice de ce modèle pour instituer entre la science et l'idéologie une véritable coupure épistémologique. C'est malheureusement ce qui arrive trop souvent dans les discours contemporains sur l'idéologie.

Explorons donc cette deuxième voie, réservant pour la troisième partie la question de savoir quel rapport nouveau se découvre entre science et idéologie, dès lors qu'on dépasse les critères positivistes de la théorie sociale.

La seconde acception que l'on peut donner au mot « science », dans son rapport à l'idéologie, est une acception *critique*. Cette dénomination est conforme à la requête des hégéliens de gauche qui, modifiant le terme kantien de critique, ont exigé une critique vraiment critique. Et Marx, même dans la phase qu'on dit aujourd'hui située après la coupure épistémologique des années 1847, n'hésite pas à donner pour sous-titre au *Capital* : « Critique de l'économie politique ».

La question qui se pose alors est celle-ci : la théorie sociale conçue comme critique peut-elle accéder à un statut entièrement non idéologique, selon ses propres critères de l'idéologie ?

Je vois trois difficultés, dont la troisième me retiendra particulièrement, car c'est de sa résolution que dépend la possibilité de donner un statut acceptable à la dialectique science - idéologie.

La première difficulté que je vois est celle-ci : en donnant à la critique le statut d'une science *combattante*, comment éviter de la livrer aux phénomènes quasi pathologiques dénoncés chez l'adversaire ? Quand je parle de science combattante, je pense surtout à l'interprétation léniniste du marxisme, reprise avec vigueur par Althusser dans son essai sur *Lénine et la Philosophie*. Althusser y soutient conjointement deux thèses : d'un côté, que le marxisme représente la troisième grande coupure radicale dans l'histoire de la pensée, la première étant la naissance de la géométrie avec Euclide, la seconde celle de la physique mathématique avec Galilée ; de la même manière, Marx inaugure la découpe d'un nouveau continent nommé Histoire. Soit. Encore que l'Histoire comme savoir et savoir de soi ait d'autres ancêtres. Mais ce n'est pas cela qui fait difficulté : c'est la prétention simultanée de tirer ce que Lénine appelait la ligne du parti entre cette science et la science bourgeoise, et ainsi de concevoir une science partisane, au sens fort du mot. Là réside le danger que la science marxiste se transforme

en idéologie selon ses propres critères. A cet égard, le destin ultérieur du marxisme vérifie les craintes les plus sombres ; ainsi l'analyse en classes sociales, pour ne citer qu'un exemple, et spécialement la thèse qu'il n'y a fondamentalement que deux classes, après avoir été une hypothèse de travail extrêmement féconde, devient un dogme qui empêche de regarder avec un œil neuf les stratifications sociales nouvelles des sociétés industrielles avancées ou les formations de classes, en un sens nouveau du terme, dans les sociétés socialistes, pour ne rien dire des phénomènes nationalistes qui ne se prêtent que difficilement à une analyse en termes de classes sociales.

Plus grave que cette cécité au réel, l'officialisation de la doctrine par le parti provoque un autre phénomène redoutable d'idéologisation : de même que la religion est accusée d'avoir justifié le pouvoir de la classe dominante, le marxisme fonctionne comme système de justification à l'égard du pouvoir du parti en tant qu'avant-garde de la classe ouvrière et à l'égard du pouvoir du groupe dirigeant à l'intérieur du parti. Cette fonction justificatrice à l'égard du pouvoir d'un groupe dominant explique que la sclérose du marxisme offre l'exemple le plus frappant d'idéologie dans les temps modernes ; le paradoxe est que le marxisme après Marx est l'exemplification la plus extraordinaire de son propre concept d'idéologie, en tant qu'expression seconde du rapport au réel et qu'occultation de ce rapport. C'est à ce moment précis qu'il n'est peut-être pas sans portée de rappeler que c'est Napoléon qui a fait du terme honorable d'idéologie et d'idéologue un terme de polémique et de dérision.

Ces remarques sévères ne signifient pas que le marxisme soit faux. Elles signifient tout au contraire que la fonction critique du marxisme ne peut être libérée et manifestée que si l'usage de l'œuvre de Marx est entièrement dissocié de l'exercice d'un pouvoir, d'une autorité, et des jugements d'orthodoxie ; si ses analyses sont soumises à l'épreuve d'une application directe à l'économie moderne, comme elles le furent par Marx à l'économie du milieu du siècle passé ; si enfin le marxisme redevient un instrument de travail parmi d'autres – bref, si le *Capital* de Marx rejoint le *Zarathoustra* de Nietzsche, dont l'auteur disait qu'il était « un livre pour personne et pour chacun ».

La seconde difficulté concerne les obstacles qui s'opposent à l'explication en termes non idéologiques de la formation des

idéologies. J'insisterai, selon une remarque antérieure laissée en suspens, sur le rôle d'intermédiaire exercé par les concepts hégéliens et feuerbachiens dans la conceptualisation marxiste. Certes, Marx ajoute à la critique feuerbachienne, mais il reste dans sa mouvance, dès lors qu'il parle d'idéologie. Il faut d'abord avoir conçu toute la philosophie allemande comme un commentaire de la religion et celle-ci comme un renversement du rapport entre le ciel et la terre, pour que la critique puisse à son tour se présenter comme un renversement du renversement. Or, il est frappant que Marx ait la plus grande difficulté à penser ce rapport autrement que par métaphores : métaphore du renversement de l'image rétinienne, métaphore de la tête et des pieds, du sol et du ciel, métaphore du reflet et de l'écho, métaphore de la sublimation au sens chimique du mot, c'est-à-dire de la volatilisation d'un corps solide dans un résidu éthéré, métaphore de la fixation dans les nuages... Comme Sarah Kofman le note dans un essai¹ marqué par l'influence de Derrida, ces métaphores restent prises dans un réseau d'images spéculaires et dans un système d'oppositions – théorie - pratique, réel - imaginaire, lumière - obscurité – qui attestent l'appartenance métaphysique du concept d'idéologie en tant que renversement d'un renversement. Dira-t-on qu'après la coupure épistémologique l'idéologie ne sera plus pensée idéologiquement ? Le texte du *Capital* sur le fétichisme de la marchandise ne laisse guère d'espoir à cet égard ; la forme fantasmagorique que revêt le rapport de valeur des produits du travail en devenant marchandise reste une énigme qui, loin d'expliquer l'illusion religieuse, s'appuie sur elle, au moins sous forme analogique. Finalement, la religion – forme mère de l'idéologie – fournit plus que l'analogie, elle reste le « secret » de la marchandise elle-même. Comme dit Sarah Kofman, le fétiche de la marchandise n'est pas « le reflet des rapports réels, mais celui d'un monde déjà transformé, enchanté. Reflet de reflet, fantasma de fantasma² ». Cet échec à penser non métaphoriquement la production d'illusion présente comme à l'envers – nous sommes dans les renversements de renversement ! – la difficulté tant soulignée par Aristote de penser la participation chez Platon. Il disait de celle-ci qu'elle n'est que métaphore et discours vide. Ici, la participation fonctionne à l'envers, non de

1. S. Kofman, *Camera Obscura. De l'Idéologie*, Paris, Galilée, 1973.

2. *Ibid.*, p. 25.

l'idée à son ombre, mais de la chose à son reflet. Mais c'est la même difficulté.

La raison de l'échec peut être élucidée par notre toute première analyse. S'il est vrai que les images que se donne de lui-même un groupe social sont des interprétations qui appartiennent immédiatement à la constitution du lien social, autrement dit, si le lien social est lui-même symbolique, il est absolument vain de chercher à dériver les images de quelque chose d'antérieur qui serait le réel, l'activité réelle, le processus de vie réelle, dont il y aurait secondairement des reflets et des échos. Un discours non idéologique sur l'idéologie bute ici sur l'impossibilité d'atteindre un réel social antérieur à la symbolisation. Cette difficulté me confirme dans l'idée qu'on ne peut partir du phénomène de renversement pour rendre compte de l'idéologie, mais qu'il faut le concevoir comme une spécification d'un phénomène beaucoup plus fondamental qui tient à la représentation du lien social dans l'après-coup de sa constitution symbolique. Le travestissement est un épisode second de la symbolisation. De là vient, à mon avis, l'échec de toute tentative pour définir une réalité sociale qui serait d'abord transparente, puis secondairement obscurcie, et qu'on pourrait appréhender dans sa transparence originelle, en deçà du reflet idéalisant. Ce qui me paraît beaucoup plus fécond, chez Marx, c'est l'idée que la transparence n'est pas derrière nous, à l'origine, mais devant nous, au terme d'un processus historique peut-être interminable. Mais alors il faut avoir le courage de conclure que la séparation de la science et de l'idéologie est elle-même une idée limite, la limite d'un travail interne de départage, et que nous ne disposons pas actuellement d'une notion non idéologique de la genèse de l'idéologie.

La difficulté la plus fondamentale n'a pourtant pas encore été dite ; elle tient à l'impossibilité d'exercer une critique qui soit absolument radicale. Une conscience radicalement critique devrait en effet résulter d'une réflexion *totale*.

Permettez-moi de développer avec quelque soin cet argument, qui ne porte pas sur les travaux de sciences sociales qui n'ont pas la prétention de se constituer en théorie totale, mais qui affecte toute théorie sociale à prétention totalisante, le marxisme compris.

Pour élaborer mon argument, laissez-moi considérer les deux modèles d'explication que Jean Ladrière distingue, dans un texte

méthodologique important reproduit dans *l'Articulation du sens*¹, et que l'on retrouverait aisément à l'œuvre dans les deux types fondamentaux d'interprétation contemporains du marxisme lui-même. Je veux montrer que la présupposition d'une réflexion totale n'est pas moins inéluctable dans un modèle que dans l'autre. « On peut proposer deux modèles d'explication, dit Ladrière, l'explication en termes de projets et l'explication en termes de systèmes » (p. 42). Considérons le premier modèle. A ce premier modèle appartient évidemment la sociologie compréhensive de Max Weber, mais aussi le marxisme selon Gramsci, Lukács, Ernst Bloch, Goldmann. Or ce modèle rend extrêmement difficile la position de « neutralité axiologique » revendiquée par Max Weber². L'explication en termes de projets est par nécessité une explication dans laquelle le théoricien s'implique lui-même, donc qui exige qu'il tire au clair sa propre situation et son propre projet en rapport à sa propre situation. C'est là qu'intervient la présupposition non dite de la réflexion totale.

Le deuxième modèle d'explication échappe-t-il à cette présupposition possible? Il peut le sembler à première vue : ne se proposant pas d'expliquer l'action en termes de projets, on n'a pas à élucider complètement la nature du projet, donc à effectuer une réflexion totale. Mais l'implication du savant par son instrument d'interprétation n'est pas moins inéluctable dans une telle explication si elle se veut totale. Le point critique de la théorie des systèmes, comme le montre Ladrière dans la suite de son essai, tient à la nécessité d'élaborer une théorie relative à l'évolution des systèmes. Or, « dans ce travail, note-t-il, on sera amené soit à s'inspirer de théories relatives aux systèmes physiques ou biologiques (par exemple en se servant d'un modèle cybernétique), soit à s'appuyer sur des théories de caractère philosophique (et donc non scientifique), par exemple sur une philosophie de type dialectique » (p. 42). Or sur cette voie comme sur l'autre l'exigence de complétude répond à celle de réflexion totale. Toute une philosophie est tacitement impliquée « selon laquelle il existe

1. J. Ladrière, « Signes et concepts en science », in *l'Articulation du sens*, Bibliothèque des sciences religieuses, coédition Aubier, 1970, p. 40-50; rééd. Paris, Ed. du Cerf, 1984.

2. M. Weber, « Le sens de la neutralité axiologique dans les sciences sociologiques et économiques », *Essais sur la théorie de la science*, trad. fr., Paris, Plon, 1965, p. 399-478.

effectivement à chaque instant un point de vue de la totalité et selon laquelle, de plus, ce point de vue peut être explicité et décrit dans un discours approprié. De nouveau, conclut Ladrière, nous sommes obligés d'invoquer un discours d'un autre type » (p. 43).

Ainsi l'explication en termes de systèmes n'est pas mieux partagée que l'explication en termes de projets. L'explication en termes de projets ne pouvait soustraire l'histoire à toute condition idéologique qu'en supposant tacitement que l'on puisse effectuer une réflexion totale. L'explication en termes de systèmes suppose, elle aussi, quoique d'une autre façon, que le savant peut accéder à un point de vue défini comme capable d'exprimer la totalité. Ce qui équivaut à la réflexion totale dans l'autre hypothèse.

Telle est la raison fondamentale pour laquelle la théorie sociale ne peut entièrement s'arracher à la condition idéologique : elle ne peut ni effectuer la réflexion totale ni accéder au point de vue capable d'exprimer la totalité qui la soustrairait à la médiation idéologique à laquelle les autres membres du groupe social sont soumis.

III LA DIALECTIQUE DE LA SCIENCE ET DE L'IDÉOLOGIE

La question que j'ai appelée dans mon introduction « la question de confiance » se pose désormais dans ces termes : que peut-on faire de l'opposition – mal pensée et peut-être impensable – de la science et de l'idéologie?

Faut-il y renoncer purement et simplement? J'avoue que j'ai été souvent bien près de le penser en réfléchissant à ce casse-tête. Je ne le crois pourtant pas, si l'on ne veut pas perdre le bénéfice d'une tension qui ne peut se réduire ni à une antithèse de tout repos ni à une confusion ruineuse des genres.

Mais il est peut-être nécessaire de côtoyer d'abord le point de non-distinction, dans une démarche qui peut receler une grande valeur thérapeutique. C'est du moins le bénéfice que j'ai tiré de la relecture de l'ouvrage déjà ancien et injustement oublié, du moins sur ce continent, de Karl Mannheim, écrit en allemand

dès 1929 et intitulé *Ideologie und Utopie*¹. La vertu de ce livre est d'avoir tiré toutes les conséquences de la découverte du caractère *récurrent* de l'accusation d'idéologie et d'avoir assumé jusqu'au bout le choc en retour, l'empiétement de l'idéologie sur la position propre de quiconque entreprend d'appliquer à l'autre la critique idéologique.

Karl Mannheim crédite le marxisme de la découverte que l'idéologie n'est pas une erreur locale, explicable psychologiquement, mais une structure de pensée assignable à un groupe, une classe, une nation. Mais il reproche ensuite au marxisme de s'être arrêté à mi-chemin et de ne pas s'être appliqué à lui-même la manœuvre de la méfiance et du soupçon. Or, selon Mannheim, il n'appartient plus au marxisme d'arrêter la réaction en chaîne, à cause du phénomène fondamental de désintégration de l'unité culturelle et spirituelle qui met tout discours en guerre avec tout discours. Mais qu'arrive-t-il quand on passe ainsi de la suspicion restreinte à la suspicion généralisée? Karl Mannheim répond : nous sommes passés d'une science combattante à une science pacifique – la sociologie de la connaissance, fondée par Troeltsch, Max Weber, Max Scheler. Ce qui était une arme du prolétariat devient une méthode de recherche visant à porter au jour le conditionnement social de toute pensée.

Voici comment Karl Mannheim généralise le concept d'idéologie. Pour lui, les idéologies sont définies essentiellement par leur non-congruence, par leur discordance à l'égard de la réalité sociale. Elles ne diffèrent des utopies que par des traits secondaires. Les idéologies sont plutôt professées par la classe dirigeante et ce sont les classes sous-privilegiées qui les dénoncent. Les utopies sont plutôt portées par les classes montantes; les idéologies regardent en arrière, les utopies regardent en avant. Les idéologies s'accommodent de la réalité qu'elles justifient et dissimulent; les utopies attaquent de front la réalité et la font exploser. Ces oppositions entre utopie et idéologie sont certes considérables, mais elles ne sont jamais décisives et totales, comme on voit chez Marx lui-même, qui classe les socialismes utopiques parmi les fantasmes idéologiques. En outre, seule l'histoire ultérieure décide si une utopie était ce qu'elle prétend, à savoir une vision nouvelle capable de changer le cours de l'histoire. Mais surtout l'opposition entre utopie et idéologie ne

1. *Ideologie und Utopie*, Bonn, Cohen, 1929.

peut être une opposition totale; l'une et l'autre se détachent sur un fond commun de non-congruence (par retard ou par avance) par rapport à un concept de réalité qui ne se révèle lui-même que dans la pratique effective. L'action n'est possible que si un tel écart ne rend pas impossible l'adaptation constante de l'homme à une réalité sans cesse en flux.

Admettons comme une hypothèse de travail ce concept généralisé d'idéologie, couplé en outre de façon très complexe avec celui d'utopie qui devient tantôt une de ses espèces, tantôt un genre contraire.

Ma question – question lancinante – est celle-ci : de quel lieu parle le chercheur dans une théorie de l'idéologie généralisée? Il faut bien l'avouer, ce lieu n'existe pas. Et il existe encore moins que dans une théorie de l'idéologie restreinte, où seul l'autre est dans l'idéologie. Mais cette fois le savant sait qu'il est lui aussi pris dans l'idéologie. A cet égard, le débat de Karl Mannheim avec lui-même est exemplaire par son honnêteté intellectuelle sans borne. Car Karl Mannheim sait que la prétention wébérienne à une sociologie *wertfrei*, axiologiquement neutre, est un leurre. Elle est seulement un stade, même si ce stade est nécessaire : « Ce qui est demandé, écrit-il, c'est une disposition continuelle à reconnaître que tout point de vue est particulier à une certaine situation et à rechercher par l'analyse en quoi consiste cette particularité. Un aveu clair et explicite des présuppositions métaphysiques implicites qui rendent possible la connaissance fera plus pour la clarification et l'avancement de la recherche que la dénégation verbale de l'existence de ces présuppositions, jointe à leur réintroduction subreptice par la porte de service » (p. 80). Mais, si on en reste là, on verse en plein relativisme, en plein historicisme, et la recherche elle-même est tuée : car, note Karl Mannheim, qui n'a pas de présuppositions ne pose pas de questions; qui ne pose pas de questions ne peut formuler d'hypothèses, et du coup ne cherche plus rien non plus. Il en est ici du chercheur comme des sociétés elles-mêmes : les idéologies sont des écarts, des discordances par rapport au cours réel des choses. Mais la mort des idéologies ferait la plus stérile des lucidités : car un groupe social sans idéologie et sans utopie serait sans projet, sans distance à lui-même, sans représentation de soi. Ce serait une société sans projet global, livrée à une histoire fragmentée en événements tous égaux et donc insignifiants.

Mais alors, comment faire des présuppositions, quand on sait que tout est relatif? Comment prendre une décision qui ne soit pas un coup de dés, un coup de force logique, un mouvement purement fidéiste?

Je l'ai dit : Karl Mannheim se bat avec cette difficulté avec un courage de pensée exemplaire. Il cherche à tout prix à distinguer un relationnisme d'un relativisme. Mais à quel prix? Au prix d'une impossible exigence : replacer toutes les idéologies partielles dans une vision totale qui leur assigne une signification relative; et ainsi, passer d'une conception non évaluative de pur spectateur à une conception évaluative qui se risque à dire que telle idéologie est congruente, telle non. Nous voilà encore une fois ramenés à l'impossible requête d'un savoir total : « Donner, dit-il, à l'homme moderne une vision révisée d'un processus historique *total* » (p. 69). Ainsi un hégélianisme honteux fait la différence du relationnisme et du relativisme; « c'est, dit Karl Mannheim, la tâche de découvrir à travers le changement de normes, de formes, d'institutions, un système dont il nous incombe de comprendre l'unité et la signification » (p. 82). Et plus loin : « Découvrir dans la totalité du complexe historique le rôle, la signification, le sens de chaque composante élémentaire » (p. 83). « C'est à ce type d'approche sociologique de l'histoire que nous nous identifions nous-même » (p. 83).

Tel est le prix à payer pour que le chercheur puisse échapper au scepticisme et au cynisme, et évaluer le présent pour oser dire : telles idées sont valides dans telle situation donnée, telles autres font obstacle à la lucidité et au changement. Mais, pour administrer ce critère d'accommodation à une situation donnée, le penseur devrait avoir achevé sa science. En effet, pour mesurer les distorsions à la réalité, il faudrait savoir la réalité sociale totale. Or c'est justement au terme du procès que se détermine le sens même du réel : « Tenter d'échapper à la distorsion idéologique et utopique, c'est en dernière analyse se mettre en quête du réel » (p. 87). Nous sommes à nouveau au rouet, comme chez Marx, qui disait que le réel à quoi on oppose initialement l'illusion idéologique ne sera connu que finalement, quand les idéologies auront été dissoutes pratiquement. Ici aussi, tout est circulaire : « Seul, dit Karl Mannheim, qui est entièrement conscient de la portée limitée de tout point de vue est sur le chemin de la compréhension recherchée du tout » (p. 93). Mais l'inverse n'est pas moins contraignant : « Une vue totale implique à la fois

l'assimilation et le dépassement des limitations des points de vue particuliers » (p. 94).

Ainsi Karl Mannheim s'est-il mis sous l'obligation infinie de vaincre l'historicisme par ses propres excès, en le conduisant d'un historicisme partiel à un historicisme total. A cet égard, il n'est pas sans signification que Karl Mannheim se soit intéressé en même temps au problème social de l'intelligentsia. Car la synthèse des points de vue suppose un porteur social, qui ne peut être une classe moyenne, mais une strate relativement sans classe, non située de façon trop ferme dans l'ordre social. Telle est l'intelligentsia relativement sans attache d'Alfred Weber, la *freischwebende Intelligenz*. Ainsi la théorie de l'idéologie repose elle-même sur l'utopie d'un « esprit totalement éclairé au point de vue sociologique » (p. 175).

Il faut bien avouer que la tâche d'une synthèse totale est impossible.

Sommes-nous pour autant ramenés, sans aucun progrès de pensée, à la critique de la réflexion totale? Sortons-nous simplement vaincus de cette lutte épuisante avec les conditions idéologiques de tout point de vue? Devons-nous renoncer à tout jugement de vérité sur l'idéologie? Je ne le crois pas.

Je l'ai dit, je tiens la position de Karl Mannheim pour le point de rebroussement à partir duquel peut être aperçue la direction d'une solution viable.

Les conditions de la solution me paraissent être contenues dans un discours de caractère *herméneutique* sur les conditions de toute compréhension de caractère *historique*. Je rejoins ici, par le long détour d'une discussion sur les conditions de possibilité d'un savoir sur l'idéologie, une analyse faite ailleurs¹. Je m'étais alors placé d'un seul coup dans une réflexion de type heideggérien, sous la conduite de Gadamer, pour m'adresser au phénomène central de la précompréhension, dont la structure ontologique précède et commande toutes les difficultés proprement épistémologiques que les sciences sociales rencontrent sous le nom de préjugé, d'idéologie, de cercle herméneutique. Ces difficultés épistémologiques – d'ailleurs diverses et irréductibles les unes aux autres – ont même origine. Elles tiennent à la structure même d'un être qui n'est jamais dans la position souveraine d'un

1. Cf. l'essai suivant dans ce volume, « Herméneutique et critique des idéologies ».

sujet capable de mettre à distance de lui-même la totalité de ses conditionnements. Dans le présent essai, je n'ai pas voulu me donner la facilité d'un discours qui s'installerait d'emblée dans une ontologie de la précompréhension pour juger de haut les embarras de la théorie des idéologies. J'ai préféré la voie longue et difficile d'une réflexion de type épistémologique sur les conditions de possibilité d'un savoir sur l'idéologie, et en général sur les conditions de validation du discours explicatif dans les sciences sociales. J'ai alors tenté de retrouver de l'intérieur, par l'échec du projet de réflexion totale ou de savoir total des différences idéologiques, la nécessité d'un autre type de discours, celui de l'herméneutique de la compréhension historique.

Je ne referai pas ici l'analyse de cet autre discours. Je me bornerai, en guise de conclusion, à faire *quelques propositions* susceptibles de donner un sens acceptable au couple science-idéologie.

Première proposition : tout savoir objectivant sur notre position dans la société, dans une classe sociale, dans une tradition culturelle, dans une histoire, est précédé par une relation d'*appartenance* que nous ne pourrions jamais entièrement réfléchir. Avant toute distance critique, nous appartenons à une histoire, à une classe, à une nation, à une culture, à une ou des traditions. En assumant cette appartenance qui nous précède et nous porte, nous assumons le tout premier rôle de l'idéologie, celui que nous avons décrit comme fonction médiatrice de l'image, de la représentation de soi ; par la fonction intégrative des idéologies, nous participons aussi aux autres fonctions de l'idéologie, fonctions de justification et de distorsion. Mais nous savons maintenant que la condition ontologique de précompréhension exclut la réflexion totale qui nous mettrait dans la condition avantageuse du savoir non idéologique.

Deuxième proposition : si le *savoir objectivant* est toujours second par rapport à la relation d'appartenance, il peut néanmoins se constituer dans une *relative autonomie*. En effet, le moment critique qui le constitue est fondamentalement possible en vertu du facteur de *distanciation* qui appartient à la relation d'historicité. Ce thème n'est pas explicité par Heidegger lui-même, qui en marque pourtant la place en creux lorsqu'il déclare : « Le cercle caractéristique de la compréhension (...) recèle en lui une possibilité authentique du connaître le plus originel ; on ne la saisit correctement que si l'explicitation (*Auslegung*) se donne

pour tâche première, permanente et dernière de ne pas se laisser imposer ses acquis et vues préalables et ses anticipations par de quelconques idées de traverse (*Einfälle*) et notions populaires, mais d'assurer son thème scientifique par le développement de ces anticipations selon les choses mêmes ¹. » Voilà posée dans le principe la nécessité d'inclure l'instance critique dans le mouvement de remontée vers la structure même de la précompréhension qui nous constitue et que nous sommes. Un départage critique entre précompréhension et préjugé est ainsi requis par l'herméneutique même de la précompréhension. C'est ce thème, à peine esquissé par Heidegger et peut-être étouffé par le souci même de radicalité de son entreprise, que Gadamer a porté un peu plus loin, sans lui donner peut-être l'ampleur qu'il mérite. Il a toutefois mis le doigt sur le problème capital à mes yeux de la distanciation, qui n'est pas seulement distance temporelle, comme dans l'interprétation des textes et des monuments du passé, mais mise à distance positive ; il appartient à la condition d'une *conscience exposée à l'efficace de l'histoire* de ne comprendre que sous la condition de la distance, de la mise à distance. J'essaie pour ma part d'avancer plus loin dans la même direction. La médiation des textes est à mes yeux d'une valeur exemplaire sans égale. Comprendre un dire, c'est d'abord se l'opposer comme un dit, le recueillir dans son texte, détaché de son auteur ; cette mise à distance appartient intimement à toute lecture qui ne peut rendre proche la chose du texte que dans et par la distance. A mon avis, cette herméneutique des textes, sur laquelle j'essaie pour ma part de réfléchir, contient de précieuses indications pour un accueil juste de la critique des idéologies. Car toute mise à distance est, comme nous l'a enseigné Karl Mannheim, généralisant Marx, mise à distance de soi, distanciation de soi à soi-même. C'est ainsi que la critique des idéologies peut être et doit être assumée dans un travail sur soi-même de la compréhension, lequel travail implique organiquement une critique des illusions du sujet. Telle est donc ma deuxième proposition : la distanciation, dialectiquement opposée à l'appartenance, est la condition de possibilité d'une critique des idéologies, non pas hors de l'herméneutique ou contre l'herméneutique, mais dans l'herméneutique.

Troisième proposition : si la critique des idéologies peut s'af-

1. M. Heidegger, *L'Être et le Temps*, op. cit., trad. fr., p. 187.

franchir partiellement de sa condition initiale d'enracinement dans la précompréhension, si donc elle peut s'organiser en savoir, entrant ainsi dans la mouvance de ce que Jean Ladrière indique comme passage à la théorie, ce savoir ne peut devenir total; il est condamné à rester savoir partiel, fragmentaire, insulaire; sa *non-complétude* est fondée herméneutiquement dans la condition originelle et indépassable qui fait que la distanciation est elle-même un moment de l'appartenance. L'oubli de cette condition insurmontable absolument est la source de tous les embarras eux-mêmes insurmontables qui s'attachent à la récurrence de l'idéologie sur le savoir de l'idéologie. La théorie de l'idéologie subit ici une contrainte épistémologique de non-complétude et de *non-totalisation* qui a sa raison herméneutique dans la condition même de la compréhension.

C'est ainsi que, pour ma part, j'assume la thèse de Habermas que tout savoir reste porté par un *intérêt* et que la théorie critique des idéologies est elle-même portée par un intérêt, l'intérêt pour l'émancipation, c'est-à-dire pour la communication sans borne et sans entrave. Mais il faut bien voir que cet intérêt fonctionne comme une idéologie ou comme une utopie. Et nous ne savons pas laquelle des deux, puisque seule l'histoire ultérieure tranchera entre les discordances stériles et les discordances créatrices. Non seulement il faut garder présent à l'esprit le caractère indistinctement idéologique ou utopique de l'intérêt qui porte la critique des idéologies, mais il faut aussi, et encore plus, garder présent à l'esprit que cet intérêt est organiquement lié aux autres intérêts que la théorie décrit par ailleurs : intérêt à la domination matérielle et à la manipulation appliquée aux choses et aux hommes – intérêt à la communication historique, porté par la compréhension des héritages culturels; l'intérêt pour l'émancipation n'opère donc jamais une rupture totale dans le système des intérêts, rupture susceptible d'introduire au niveau du savoir une coupure épistémologique franche.

Telle est donc ma troisième proposition : la critique des idéologies, portée par un intérêt spécifique, ne rompt jamais ses attaches avec le fond d'appartenance qui la porte. Oublier ce lien initial, c'est entrer dans l'illusion d'une théorie critique élevée au rang de savoir absolu.

Ma quatrième et dernière proposition sera de simple déontologie. Elle concerne le *bon usage* de la critique des idéologies. Il résulte de toute cette méditation que la critique des idéologies

est une tâche qu'il faut toujours commencer, mais que par principe on ne peut achever. Le savoir est toujours en train de s'arracher à l'idéologie, mais l'idéologie est toujours ce qui demeure la grille, le code d'interprétation, par quoi nous ne sommes pas un intellectuel sans amarres et sans attaches, mais restons portés par ce que Hegel appelait la « substance éthique », la *Sittlichkeit*. J'appelle déontologique ma dernière proposition : car rien ne nous est plus nécessaire aujourd'hui que renoncer à l'arrogance de la critique et mener avec patience le travail à jamais inachevé de la mise à distance et de la reprise de notre substance historique.

Herméneutique et critique des idéologies

Le débat qu'on évoque sous ce titre dépasse considérablement les limites d'une discussion sur le fondement des sciences sociales. Il met en jeu ce que j'appellerai le geste philosophique de base. Ce geste est-il l'aveu des conditions historiques auxquelles toute compréhension humaine est soumise sous le régime de la finitude? Ou bien ce geste est-il, en dernier ressort, un geste de défi, un geste critique, indéfiniment repris et indéfiniment tourné contre la « fausse conscience », contre les distorsions de la communication humaine derrière lesquelles se dissimule l'exercice permanent de la domination et de la violence? Tel est l'enjeu philosophique d'un débat qui a l'air d'abord de se nouer au plan de l'épistémologie des sciences dites de l'esprit. Cet enjeu semble s'énoncer dans les termes d'une alternative : ou la conscience herméneutique ou la conscience critique. Or, en est-il bien ainsi? N'est-ce pas l'alternative elle-même qui doit être récusée? Mais une herméneutique qui rendrait justice à la critique des idéologies, je veux dire qui en montrerait la nécessité du fond même de ses propres exigences, est-elle possible? On le devine, l'enjeu est considérable. Nous n'allons pas le risquer d'emblée dans des termes aussi généraux et une attitude aussi ambitieuse; nous prendrons plutôt pour axe de référence une discussion contemporaine qui a l'avantage de présenter le problème en forme d'alternative. Si celle-ci doit finalement être dépassée, ce ne sera pas du moins dans l'ignorance des difficultés à vaincre.

Les deux protagonistes de l'alternative sont : du côté herméneutique, Hans-Georg Gadamer, du côté critique, Jürgen Habermas. Le dossier de leur polémique est aujourd'hui public; il est partiellement reproduit dans le petit volume *Hermeneutik und*

Ideologiekritik, publié par Suhrkamp en 1971¹. C'est de ce dossier que j'extraierai les lignes de force du conflit qui oppose herméneutique et théorie critique des idéologies. Je prendrai pour pierre de touche du débat l'appréciation de la *tradition* dans l'une et dans l'autre philosophie; à son appréciation, positive par l'herméneutique, répond l'approche soupçonneuse de la théorie des idéologies, qui ne veut y voir que l'expression systématiquement distordue de la communication sous les effets d'un exercice non reconnu de la violence. Le choix de cette pierre de touche a l'avantage de mettre immédiatement en évidence un affrontement qui porte sur la « revendication d'universalité » de l'herméneutique. Si, en effet, la critique des idéologies a quelque intérêt, c'est dans la mesure où elle est une discipline non herméneutique, qui s'inscrit hors de la sphère de compétence d'une science ou d'une philosophie de l'interprétation, et qui en marque la fondamentale limite.

Je me bornerai dans la première partie de cet essai à présenter les pièces du dossier; je le ferai dans les termes d'une alternative simple : ou bien l'herméneutique, ou bien la critique des idéologies. Je réserverai pour la seconde partie une réflexion de caractère plus personnel, centrée sur les deux questions suivantes :

1) A quelle condition une philosophie herméneutique peut-elle

1. Voici à peu près l'historique du débat. En 1965 paraît la deuxième édition de *Wahrheit und Methode* par H.G. Gadamer (trad. fr., *Vérité et Méthode*, op. cit.), publié pour la première fois en 1960. Cette édition contient une préface qui répond à un premier groupe de critiques. Habermas lance une première attaque en 1967 dans sa *Logique des sciences humaines*, attaque dirigée contre la section de *Vérité et Méthode* sur laquelle nous nous concentrerons, à savoir la réhabilitation du préjugé, de l'autorité et de la tradition, et la fameuse théorie de la « conscience historique efficiente ». Gadamer publie la même année, dans les *Kleine Schriften* I, une conférence de 1965 intitulée « L'universalité du problème herméneutique », dont on trouve une traduction française dans les *Archives de philosophie* de 1970 (p. 3-17), ainsi qu'un autre essai, « Rhétorique, herméneutique et critique des idéologies », également traduit dans les *Archives de philosophie* de 1971 (p. 207-230). Habermas répond dans un long essai, « Revendication d'universalité de l'herméneutique », publié dans la *Festschrift* en l'honneur de Gadamer intitulée *Herméneutique et Dialectique* I, 1970. Mais l'ouvrage principal de Habermas que nous considérerons est intitulé *Erkenntnis und Interesse* (Connaissance et Intérêt) (1968; trad. fr., Paris, Gallimard, 1976); il contient dans l'appendice un important exposé de principe et de méthode publié en 1965 sous le titre de « Perspectives ». Sa conception des formes actuelles de l'idéologie se trouve dans la *Technique et la Science comme idéologie* (trad. fr., Paris, Gallimard, 1973), offert à Herbert Marcuse pour son soixante-dixième anniversaire en 1968.

rendre compte en elle-même de la requête légitime d'une critique des idéologies? Est-ce au prix de sa revendication d'universalité et d'une refonte assez profonde de son programme et de son projet?

2) A quelle condition une critique des idéologies est-elle possible? Peut-elle être en dernière instance dénuée de présupposés herméneutiques?

Je tiens à dire qu'aucun dessein d'annexion, qu'aucun syncrétisme ne présidera à ce débat. Je suis prêt à dire, avec Gadamer d'ailleurs, que chacune des deux théories parle d'un lieu différent, mais que chacune peut reconnaître la revendication d'universalité de l'autre d'une manière telle que la place de l'une soit inscrite dans la structure de l'autre.

I L'ALTERNATIVE

1. Gadamer : l'herméneutique des traditions

On peut aller droit au point critique – au *Brennpunkt* – que Habermas attaque dès sa *Logique des sciences sociales*, à savoir la conception de la conscience historique et la réhabilitation en forme de provocation des trois concepts liés de préjugé, d'autorité et de tradition. Ce texte en effet n'est pas secondaire, accessoire ou marginal. Il se relie directement à l'expérience centrale ou, comme je viens de dire, au lieu d'où parle cette herméneutique et d'où elle élève sa revendication d'universalité. Cette expérience est celle du scandale que constitue, à l'échelle de la conscience moderne, la sorte de *distanciation aliénante* – de *Verfremdung* – qui est beaucoup plus qu'un sentiment ou qu'une humeur, mais bien la présupposition ontologique qui soutient la conduite objective des sciences humaines. La méthodologie de ces sciences implique inéluctablement une mise à distance, laquelle à son tour présuppose la destruction du rapport primordial d'appartenance – de *Zugehörigkeit* – sans quoi il n'existerait pas de rapport à l'historique comme tel. Ce débat entre distanciation aliénante et expérience d'appartenance est poursuivi par Gadamer dans les trois sphères entre lesquelles se répartit l'expérience

herméneutique : sphère esthétique, sphère historique, sphère langagière. Dans la sphère esthétique, l'expérience d'être saisi est ce qui toujours précède et rend possible l'exercice critique du jugement dont Kant a fait la théorie sous le titre du jugement de goût. Dans la sphère historique, c'est la conscience d'être porté par des traditions qui me précèdent, qui rend possible tout exercice d'une méthodologie historique au niveau des sciences humaines et sociales. Enfin, dans la sphère du langage, qui d'une certaine façon traverse les deux précédentes, la co-appartenance aux choses dites par les grandes voix des créateurs de discours précède et rend possible toute réduction instrumentale du langage et toute prétention à dominer par des techniques objectives les structures du texte de notre culture. Ainsi, une seule et même thèse court à travers les trois parties de *Wahrheit und Methode*. Si notre débat se localise dans la seconde partie, il est déjà noué – et d'une certaine façon déjà joué – dans l'esthétique, en même temps qu'il ne s'achève que dans l'expérience langagière où conscience esthétique et conscience historique sont portées au discours. La théorie de la conscience historique constitue ainsi le microcosme de l'ouvrage entier et la miniature du grand débat.

Mais, en même temps que la philosophie herméneutique déclare l'amplitude de sa visée, elle déclare la localité de son point de départ. Le lieu d'où parle Gadamer est déterminé par l'histoire des tentatives pour résoudre le problème du fondement des sciences de l'esprit dans le romantisme allemand, puis chez Dilthey, enfin sur la base de l'ontologie heideggerienne. Gadamer en fait lui-même volontiers l'aveu, lors même qu'il atteste l'universalité de la dimension herméneutique; cette universalité n'est pas abstraite; elle est pour chaque chercheur centrée sur une problématique dominante, sur une expérience privilégiée : « Ma propre tentative, écrit-il au début de "Rhétorique, herméneutique et critique de l'idéologie", se rattache à la reprise de l'héritage du romantisme allemand par Dilthey, dans la mesure où il prend pour thème la théorie des sciences de l'esprit, tout en la faisant reposer sur un fondement nouveau et beaucoup plus large; l'expérience de l'art, avec l'expérience victorieuse de la contemporanéité qui lui est propre, donne bien la riposte à la distanciation historique dans les sciences de l'esprit¹. » L'her-

méneutique a donc bien une visée qui précède et dépasse toute science, visée dont témoigne « le caractère langagier universel du comportement relatif au monde » (*ibid.*, p. 208); mais l'universalité de cette visée est la contrepartie de l'étroitesse de l'expérience initiale où elle s'enracine. Il n'est donc pas indifférent pour le débat avec les tenants de la critique des idéologies que soit souligné, en même temps que la prétention à l'universalité, l'aveu de la localité de l'expérience initiale. Il eût été en effet également concevable de prendre non pas la conscience historique comme telle, mais la théorie de l'exégèse, de l'interprétation des textes dans l'expérience de la lecture, comme cela était possible sur la base du même héritage, l'herméneutique de Schleiermacher; en choisissant ce point de départ quelque peu différent, comme je proposerai moi-même de le faire dans la seconde partie de cet essai, on se préparerait à donner au problème de la distanciation, de l'aliénation, une signification plus positive que dans l'estimation de Gadamer. Il n'est donc pas du tout indifférent que Gadamer ait précisément écarté comme moins significative une réflexion sur l'« être pour le texte » (*Sein zum Texte*), qu'il semble réduire à une réflexion sur le problème de la traduction érigée en modèle du caractère langagier du comportement humain à l'égard du monde. C'est pourtant à cette réflexion que pour ma part je reviendrai dans la seconde partie de cette étude, avec l'espoir d'en retirer une orientation de pensée moins soumise que celle de Gadamer à la problématique de la tradition et par là même plus accueillante à la critique des idéologies.

En prenant de préférence pour axe de réflexion la conscience historique et la question des conditions de possibilité des sciences de l'esprit, Gadamer orientait inévitablement la philosophie herméneutique vers la réhabilitation du préjugé et l'apologie de la tradition et de l'autorité, et plaçait cette philosophie herméneutique dans une position conflictuelle avec toute critique des idéologies. Du même coup, le conflit lui-même, en dépit de la terminologie moderne, était ramené à sa formulation la plus ancienne, contemporaine de la lutte entre l'esprit du romantisme et celui de l'*Aufklärung*, et devait prendre la forme d'une répétition du même conflit le long d'un parcours obligé, partant du romantisme comme point initial, passant par l'étape épistémologique des sciences de l'esprit avec Dilthey, et soumis à la transposition ontologique avec Heidegger. Autrement dit, en adoptant l'expérience privilégiée de la conscience historique,

1. « Rhétorique, herméneutique et critique de l'idéologie », trad. fr., dans *Archives de philosophie*, 1971, p. 207-208.

Gadamer adoptait aussi un certain parcours philosophique qu'il devait inéluctablement réitérer.

C'est en effet dans la lutte entre le romantisme et les Lumières que notre propre problème s'est constitué et que l'opposition entre deux attitudes philosophiques fondamentales a pris corps : d'un côté l'*Aufklärung* et sa lutte contre les préjugés, de l'autre le romantisme et sa nostalgie du passé. Le problème est de savoir si le conflit moderne entre la critique des idéologies selon l'école de Francfort et l'herméneutique selon Gadamer marque un progrès quelconque par rapport à ce débat.

En ce qui concerne Gadamer, son intention déclarée n'est pas douteuse : il s'agit bien de ne pas retomber dans l'ornière romantique. Le grand développement de la seconde partie de *Vérité et Méthode* qui culmine dans la fameuse théorie de « la conscience exposée aux effets de l'histoire » (c'est ainsi que je propose de traduire, c'est-à-dire de commenter, la fameuse *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) contient le vif reproche adressé à la philosophie romantique de n'avoir opéré qu'un renversement du pour au contre ou plutôt du contre au pour, sans avoir réussi à déplacer la problématique elle-même et à changer le terrain du débat. Le préjugé, en effet, est une catégorie de l'*Aufklärung*, la catégorie par excellence, sous la double forme de la précipitation (juger trop vite) et de la prévention (suivre la coutume, l'autorité). Le préjugé est ce dont il faut se débarrasser pour commencer à penser, pour oser penser – selon le fameux adage *sapere aude* – pour accéder à l'âge adulte, à la *Mündigkeit*. Pour retrouver un sens moins univoquement négatif du mot « préjugé » (devenu quasiment synonyme de jugement non fondé, de jugement faux) et pour restaurer l'ambivalence que le *praejudicium* latin a pu avoir dans la tradition juridique antérieure aux Lumières, il faudrait pouvoir remettre en question les pré-suppositions d'une philosophie qui oppose raison et préjugé ; or, ces pré-suppositions sont celles mêmes d'une philosophie critique ; c'est en effet pour une philosophie du jugement – et une philosophie critique est une philosophie du jugement – que le préjugé est une catégorie négative dominante ; ce qui doit donc être mis en question, c'est le primat du jugement dans le comportement de l'homme à l'égard du monde ; or, seule érige le jugement en tribunal une philosophie qui fait de l'objectivité, dont le modèle est fourni par les sciences, la mesure de la connaissance. Jugement et préjugé ne sont des catégories dominantes que dans la

sorte de philosophie issue de Descartes qui fait de la conscience méthodique la clé de notre rapport à l'être et aux êtres. C'est donc sous la philosophie du jugement, sous la problématique du sujet et de l'objet, qu'il faut creuser pour mener à bien une réhabilitation du préjugé qui ne soit pas une simple dénégation de l'esprit des Lumières.

C'est ici que la philosophie romantique s'avère être à la fois une première fondation du problème et un échec fondamental. Une première fondation, car elle ose dénier le « discrédit jeté sur le préjugé par l'*Aufklärung* » (c'est le titre des pages 256 et suivantes de *Wahrheit und Methode* ; trad. fr., p. 109), un échec fondamental, car elle a seulement renversé la réponse sans renverser la question ; le romantisme mène en effet son combat sur le terrain défini par l'adversaire, à savoir le rôle de la tradition et de l'autorité dans l'interprétation ; c'est sur ce même terrain, sur ce même sol de question, que l'on magnifie le *muthos* au lieu de célébrer le *logos*, que l'on plaide pour l'Ancien aux dépens du Nouveau, pour la Chrétienté historique contre l'État moderne, pour la Communauté fraternelle contre le Socialisme juridique, pour l'inconscient génial contre la conscience stérile, pour le passé mythique contre le futur des utopies rationnelles, pour l'imagination poétique contre la froide ratiocination. L'herméneutique romantique lie ainsi son destin à tout ce qui fait figure de Restauration.

Telle est l'ornière dans laquelle l'herméneutique de la conscience historique ne veut pas retomber. Encore une fois, la question est de savoir si l'herméneutique de Gadamer a vraiment dépassé le point de départ romantique de l'herméneutique et si son affirmation que « l'être-homme trouve sa finitude dans le fait que d'abord il se trouve au sein des traditions » (260 ; 114 *) échappe au jeu des renversements dans lequel il voit le romantisme philosophique enfermé, face aux prétentions de toute philosophie critique.

Ce n'est pas avant la philosophie de Heidegger, estime Gadamer, que la problématique du préjugé peut être renouvelée en tant, précisément, que problématique. A cet égard, l'étape proprement diltheyenne du problème n'est aucunement décisive. Bien au contraire, c'est à Dilthey que nous devons l'illusion qu'il y a deux scientificités, deux méthodologies, deux épistémologies,

* Référence de la traduction française, *Vérité et Méthode*, op. cit.

celle des sciences de la nature et celle des sciences de l'esprit. C'est pourquoi, en dépit de sa dette à l'égard de Dilthey, Gadamer n'hésite pas à écrire : « Dilthey n'a pas su s'affranchir de la théorie traditionnelle de la connaissance » (261; 115); son point de départ en effet reste la conscience de soi, maîtresse d'elle-même; avec lui, la subjectivité demeure la référence dernière. Le règne de l'*Erlebnis*, c'est le règne d'un primordial que je suis. En ce sens, le fondamental, c'est l'*Innesein*, l'intériorité, la prise de conscience de soi. C'est donc contre Dilthey, aussi bien que contre l'*Aufklärung* toujours résurgente, que Gadamer proclame : « Voilà pourquoi les préjugés de l'individu, bien plus que ses jugements, constituent la réalité historique (*geschichtliche*) de son être » (261; 115). La réhabilitation du préjugé, de l'autorité, de la tradition sera donc dirigée contre le règne de la subjectivité et de l'intériorité, c'est-à-dire contre les critères de la réflexivité. Cette polémique antiréflexive contribuera même à donner au plaidoyer qu'on dira tout à l'heure l'apparence d'un retour à une position précritique. Pour provocant – pour ne pas dire provocateur – que soit ce plaidoyer, il tient à la reconquête de la dimension historique sur le moment réflexif. L'histoire me précède et devance ma réflexion. J'appartiens à l'histoire avant de m'appartenir. Or, cela, Dilthey n'a pu le comprendre, parce que sa révolution reste épistémologique et parce que son critère réflexif l'emporte sur sa conscience historique.

On peut se demander néanmoins si la vivacité du propos contre Dilthey n'a pas la même signification que l'attaque contre le romantisme; n'est-ce pas la fidélité à Dilthey, plus profonde que la critique à lui adressée, qui explique que c'est la question de l'histoire et de l'historicité et non celle du texte et de l'exégèse qui continue de fournir ce que j'appellerais, en un sens voisin de certaines expressions de Gadamer lui-même, l'expérience *principale* de l'herméneutique? Or, c'est peut-être à ce niveau qu'il faut interroger l'herméneutique de Gadamer, c'est-à-dire à un niveau où sa fidélité à Dilthey est plus significative que sa critique. Nous gardons en réserve cette question pour la deuxième partie et nous suivons le mouvement qui passe de la critique du romantisme et de l'épistémologie diltheyenne à la phase proprement heideggérienne du problème.

Restituer la dimension historique de l'homme exige bien plus qu'une simple réforme méthodologique – entendons : bien plus qu'une légitimation simplement épistémologique de l'idée de

« sciences de l'esprit » face aux requêtes des sciences de la nature. Seul un bouleversement fondamental qui subordonne la théorie de la connaissance à l'ontologie fait apparaître le sens véritable de la *Vorstruktur des Verstehens* – de la préstructure (ou de la structure d'anticipation) du comprendre – qui conditionne toute réhabilitation du préjugé.

Chacun a présent à la mémoire le texte de *Sein und Zeit* sur le comprendre (paragraphe 31), texte où Heidegger, accumulant les expressions qui exhibent le préfixe *vor* (*Vor-habe, Vor-sicht, Vor-Griff*), fonde le cercle herméneutique des « sciences de l'esprit » sur une structure d'anticipation qui appartient à la position même de notre être dans l'être. Gadamer le dit bien : « la pointe de la pensée herméneutique de Heidegger est moins de prouver qu'il y a là un cercle que de prouver que ce cercle a un sens ontologique positif » (251; 104). Mais il est remarquable que Gadamer ne renvoie pas seulement au paragraphe 31, qui appartient encore à l'*Analytique fondamentale du Dasein* (c'est le titre de la première section), mais au paragraphe 63, qui déplace franchement la problématique de l'interprétation vers la question de la temporalité comme telle; il ne s'agit plus seulement du *Da* de l'être-là, mais de son pouvoir-être intégral (*Ganzseinskönnen*), qui s'atteste dans les trois extases temporelles du souci. Gadamer a bien raison de demander : « On pourra s'interroger sur les conséquences qu'entraîne pour l'herméneutique des sciences de l'esprit le fait que Heidegger dérive fondamentalement la structure circulaire du comprendre de la temporalité du *Dasein* » (*ibid.*). Mais Heidegger lui-même ne s'est pas posé ces questions, qui peut-être nous ramèneront de façon inattendue au thème critique qu'on avait voulu expurger avec le souci purement épistémologique ou méthodologique. Si on suit le mouvement de radicalisation qui, non seulement mène de Dilthey à Heidegger, mais, à l'intérieur même de *Sein und Zeit*, du paragraphe 31 au paragraphe 63, c'est-à-dire de l'analytique préparatoire à la question de la totalité, il apparaît que l'expérience privilégiée, si l'on peut encore parler ainsi, n'est plus l'histoire des historiens, mais l'histoire même de la question du sens de l'être dans la métaphysique occidentale. Il apparaît alors que la situation herméneutique dans laquelle l'interrogation se déploie est marquée par ceci que la structure d'anticipation, à partir de laquelle nous interrogeons l'être, est fournie par l'histoire de la métaphysique. C'est elle qui tient la place du préjugé. Nous aurons à nous

demander plus loin si le rapport critique que Heidegger institue à l'égard de cette tradition ne tient pas en germe une certaine réhabilitation, non plus du préjugé, mais de la critique des préjugés. C'est là le déplacement fondamental que Heidegger impose au problème du préjugé; le préjugé – *Vormeinung* – fait partie de la structure d'anticipation (on lira *Sein und Zeit*, p. 150; 187). L'exemple de l'exégèse du texte est ici plus qu'un cas particulier; c'est un révélateur, au sens photographique du terme. Heidegger peut bien appeler « mode dérivé » l'interprétation philologique (p. 152; 189), elle reste la pierre de touche. C'est là que peut être aperçue la nécessité de remonter du cercle vicieux dans lequel tourne l'interprétation philologique, tant qu'elle se comprend à partir d'un modèle de scientificité comparable à celui des sciences exactes, au cercle non vicieux de la structure d'anticipation de l'être même que nous sommes.

Mais Heidegger n'est pas intéressé au mouvement de retour de la structure d'anticipation, constitutif de notre être, aux aspects proprement méthodologiques du cercle herméneutique. C'est bien dommage, parce que c'est sur ce trajet de retour que l'herméneutique risque de rencontrer la critique, et plus particulièrement la critique des idéologies. C'est pourquoi notre propre mise en question de Heidegger et de Gadamer partira des difficultés posées par ce trajet de retour sur lequel seul se légitime l'idée que l'interprétation philologique est un « mode dérivé du comprendre fondamental ». Tant qu'on n'a pas essayé de procéder à cette dérivation, on n'a pas encore montré que la préstructure elle-même est fondamentale. Car rien n'est fondamental, tant que quelque autre chose n'en a pas été dérivé.

C'est sur ce triple fond – romantique, diltheyen, heideggérien – qu'il faut replacer la *contribution propre de Gadamer à la problématique*. A cet égard, son texte est comme un palimpseste, dans lequel on peut toujours distinguer, comme en épaisseur et en transparence, une couche romantique, une couche diltheyenne et une couche heideggérienne, et qu'on peut lire par conséquent à chacun de ces niveaux. En retour, chacun de ces niveaux se réfléchit dans ce que Gadamer dit maintenant en son nom propre. Comme ses adversaires l'ont bien vu, l'apport propre de Gadamer concerne d'abord le lien qu'il institue, à un niveau en quelque sorte purement phénoménologique, entre *préjugé*, *tradition* et *autorité*; ensuite, l'interprétation ontologique de cette séquence à partir du concept de *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* que

je traduis par « conscience exposée aux effets de l'histoire » ou « conscience de l'efficace historique » (Fataud dit : « conscience insérée dans le devenir historique »); enfin, la conséquence épistémologique qu'il appelle dans les *Kleine Schriften* la conséquence méta-critique, à savoir qu'une critique exhaustive des préjugés – donc des idéologies – est impossible, en l'absence du point zéro d'où elle pourrait être faite.

Reprenons chacun de ces trois points : la phénoménologie du préjugé, de la tradition et de l'autorité, l'ontologie de la conscience exposée aux effets de l'histoire, la critique de la critique.

Ce n'est pas sans une pointe de provocation que Gadamer entreprend de réhabiliter conjointement préjugé, tradition et autorité. L'analyse est « phénoménologique », en ce sens qu'elle tente de dégager une essence de ces trois phénomènes que l'appréciation péjorative de l'*Aufklärung* aurait obscurcie. Le préjugé, pour commencer par lui, n'est pas le pôle adverse d'une raison sans présupposition; il est une composante du comprendre, liée au caractère historiquement fini de l'être humain; il est faux qu'il n'y ait que des préjugés non fondés; il existe au sens juridique des préjugements qui peuvent être ou non fondés ultérieurement, et même des « préjugés légitimes ». A cet égard, si les préjugés par précipitation sont plus difficiles à réhabiliter, les préjugés par prévention ont une signification profonde qui disparaît dans une analyse conduite à partir d'une position purement critique. Le préjugé contre le préjugé procède en effet d'un préjugé enraciné plus profond contre l'autorité, qu'on identifie trop vite à la domination et à la violence. Le concept d'autorité nous introduit au cœur du débat avec la critique de l'idéologie. Nous n'oublions pas non plus que ce concept est aussi au centre de la sociologie politique de Max Weber : l'État, c'est par excellence l'institution qui repose sur la croyance en la légitimité de son autorité et de son droit légitime à user de la violence en dernière instance. Or, pour Gadamer, l'analyse souffre d'une malfaçon depuis le temps de l'*Aufklärung*, en raison de la confusion entre domination, autorité et violence. C'est ici que l'analyse d'essence s'impose. Pour l'*Aufklärung*, l'autorité a nécessairement pour contrepartie l'obéissance aveugle : « Or, l'autorité en son essence n'implique rien de tel. Certes, c'est tout d'abord à des personnes que revient l'autorité. Seulement l'autorité de personne ne se fonde en un acte de soumission et d'abdication de la raison, mais en un acte d'acceptation et de reconnaissance,

par lequel nous connaissons et reconnaissons que l'autre nous est supérieur en jugement et en aperception, que son jugement nous devance, qu'il a priorité sur le nôtre. De même, à vrai dire, l'autorité ne se concède pas mais s'acquiert, elle doit nécessairement être acquise par quiconque veut y prétendre. Elle repose sur la considération, par conséquent sur un acte de la raison même qui, consciente de ses limites, accorde à d'autres une plus grande aperception. Ainsi comprise dans son vrai sens, l'autorité n'a rien à voir avec l'obéissance aveugle à un ordre donné. Assurément, l'autorité n'a aucune relation immédiate avec l'obéissance; elle repose sur la reconnaissance » (*Wahrheit und Methode*, p. 264; 118).

Le concept clé est donc celui de reconnaissance (*Anerkennung*) substitué à celui d'obéissance. Or ce concept, remarquons-le en passant, implique un certain moment critique : « La reconnaissance de l'autorité, est-il dit plus loin, est toujours liée à l'idée que ce que dit l'autorité n'est pas arbitraire, ni irrationnel, mais peut être admis dans son principe; c'est en cela que consiste l'essence de l'autorité que revendiquent l'éducateur, le supérieur, le spécialiste » (*ibid.*). À la faveur de ce moment critique, il n'est pas impossible d'articuler l'une sur l'autre cette phénoménologie de l'autorité et la critique de l'idéologie.

Mais ce n'est pas cet aspect des choses qui est finalement souligné par Gadamer. En dépit de sa critique antérieure, c'est à un thème du romantisme allemand que Gadamer revient, en liant *autorité* et *tradition*. Ce qui a autorité, c'est la tradition. Quand il en vient à cette équation, Gadamer parle en romantique : « Il y a une forme d'autorité que le romantisme a défendue avec une ardeur particulière : la tradition; tout ce qui est consacré par la tradition transmise et par la coutume possède une autorité devenue anonyme, et notre être historiquement fini est déterminé par cette autorité des choses reçues qui exerce une influence puissante (*Gewalt*) sur notre façon d'agir et sur notre comportement, et pas seulement ce qui se justifie par des raisons. Toute éducation repose là-dessus (...) [Coutumes et traditions] sont reçues en toute liberté, mais nullement créées en toute liberté de discernement ou fondées dans leur validité. C'est précisément cela que nous appelons tradition : le fondement de leur validité. Et nous devons effectivement au romantisme cette rectification de l'*Aufklärung* rétablissant le droit que conserve la tradition même en dehors des fondements rationnels, ainsi que son rôle

déterminant pour nos dispositions et notre comportement. C'est dans la perspective du caractère indispensable de la tradition que l'éthique antique fonde le passage de l'éthique à la politique, qui est l'art de bien légiférer; on peut dire que c'est ce qui fait la supériorité de l'éthique des anciens sur la philosophie morale des modernes. En comparaison l'*Aufklärung* moderne est abstraite et révolutionnaire » (265; 119-120). (On a remarqué comment le mot *Gewalt* s'est glissé dans le texte, dans le sillage de *Autorität*, ainsi que celui de *Herrschaft* dans l'expression *Herrschaft von Tradition*.)

Certes, Gadamer entend bien ne pas retomber dans l'ornière du débat sans issue entre romantisme et Lumières. Il faut lui savoir gré d'avoir tenté de rapprocher, au lieu d'opposer, autorité et raison. L'autorité tire son sens véritable de sa contribution à la maturité d'un jugement libre : « recevoir l'autorité », c'est donc aussi la passer au crible du doute et de la critique. Plus fondamentalement, le lien entre autorité et raison tient à ceci que « la tradition ne cesse pas d'être un facteur de la liberté et de l'histoire elle-même » (265; 120). On ne le remarque pas si on confond la « préservation » (*Bewahrung*) d'un héritage culturel avec la simple préservation d'une réalité naturelle; une tradition demande à être saisie, assumée et entretenue; en cela, elle est un acte de raison : « La préservation ne résulte pas d'un comportement moins libre que le bouleversement et l'innovation » (266; 121).

On aura remarqué toutefois que Gadamer emploie le mot *Vernunft*, raison, et non *Verstand*, entendement; un dialogue est possible sur cette base avec Habermas et K.O. Apel, soucieux eux aussi de défendre un concept de raison distinct de l'entendement planificateur qu'ils voient asservi au projet purement technologique. Il n'est pas exclu que la distinction, chère à l'école de Francfort, entre l'action communicative, œuvre de la raison, et l'action instrumentale, œuvre de l'entendement technologique, ne se soutienne que par recours à la tradition – au moins à la tradition culturelle vivante – par opposition à la tradition politisée et institutionnalisée. La distinction que fait également Éric Weil entre le rationnel de la technologie et le raisonnable de la politique serait ici également bien placée; chez Éric Weil aussi, ce raisonnable ne va pas sans un dialogue entre l'esprit d'innovation et l'esprit de tradition.

L'interprétation proprement « ontologique » de la séquence – préjugé, autorité, tradition – se cristallise en quelque sorte dans

la catégorie de *Wirkungsgeschichte* ou *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* (mot à mot; conscience de l'histoire des effets) qui marque le sommet de la réflexion de Gadamer sur la fondation des « sciences de l'esprit ».

Cette catégorie ne relève plus de la méthodologie, de la *Forschung* historique, mais de la conscience réflexive de cette méthodologie. C'est une catégorie de la prise de conscience de l'histoire. On verra plus loin que certains concepts de Habermas, tels que l'idée régulatrice de communication illimitée, se situent à la même altitude de la compréhension de soi des sciences sociales. Il importe donc d'analyser avec la plus grande lucidité ce concept de conscience de l'histoire des effets. En gros, on peut dire que c'est la conscience d'être exposé à l'histoire et à son action, d'une manière telle qu'on ne peut objectiver cette action sur nous, parce que cette efficace fait partie de son sens en tant que phénomène historique. Nous lisons dans *Kleine Schriften*, I, p. 158 : « Par là je veux dire d'abord que nous ne pouvons pas nous extraire du devenir historique, nous mettre à distance de lui pour que le passé soit pour nous un objet (...) Nous sommes toujours situés dans l'histoire (...) Je veux dire que notre conscience est déterminée par un devenir historique réel, en sorte qu'elle n'a pas la liberté de se situer en face du passé. Je veux dire d'autre part qu'il s'agit de prendre toujours à nouveau conscience de l'action qui s'exerce ainsi sur nous, en sorte que tout passé dont nous venons à faire l'expérience nous contraint de le prendre totalement en charge, d'assumer en quelque façon sa vérité. »

Mais on peut analyser ce fait massif et global d'appartenance et de dépendance de la conscience à l'égard de cela même qui l'affecte avant même de naître à soi comme conscience. Cette action proprement prévenante, incorporée à la prise de conscience, se laisse articuler au niveau de la pensée langagière philosophique de la manière qui suit.

Quatre thèmes me paraissent concourir à cette catégorie de conscience de l'histoire de l'efficace.

D'abord, ce concept doit être mis en couple et en tension avec celui de *distance historique* que Gadamer a élaboré dans le paragraphe précédant celui que nous lisons, et dont la *Forschung* fait une condition méthodologique; la distance est un fait; la mise à distance un comportement méthodologique. L'histoire des effets ou de l'efficace est précisément celle qui s'exerce sous la

condition de la distance historique. C'est la proximité du lointain. D'où l'illusion, contre laquelle lutte Gadamer, que la « distance » met fin à notre collusion avec le passé et du même coup crée une situation comparable à l'objectivité des sciences de la nature, dans la mesure même où, avec la familiarité perdue, nous rompons aussi avec l'arbitraire. Contre cette illusion, il importe de restaurer le paradoxe de l'« altérité » du passé. L'histoire efficace, c'est l'efficace dans la distance.

Deuxième thème incorporé à cette idée de l'efficace historique : il n'est pas de *survol* qui permette de maîtriser du regard l'ensemble de ces effets; entre finitude et savoir absolu, il faut choisir; le concept d'histoire efficace n'opère que dans une ontologie de la finitude. Il joue le même rôle que celui de « projet jeté » et de « situation » dans l'ontologie heideggérienne. L'être historique est ce qui ne passe jamais dans le savoir de soi. S'il y a un concept hégélien correspondant, ce serait non celui de *Wissen*, de savoir, mais de *Substanz*, que Hegel emploie toutes les fois qu'il faut dire le fond non maîtrisable qui vient au discours par la dialectique; mais alors, pour lui rendre justice, il faut remonter le cours de la *Phénoménologie de l'Esprit*, non le descendre vers le savoir absolu.

Le troisième thème corrige quelque peu le précédent; s'il n'est pas de *survol*, il n'est pas non plus de situation qui nous borne absolument. Là où il y a situation, il y a *horizon*, comme cela qui peut se rétrécir ou s'élargir. Comme l'atteste le cercle visuel de notre existence, le paysage se hiérarchise entre le proche, le lointain et l'ouvert. Il en est de même dans la compréhension historique : on a cru être quitte avec ce concept d'horizon en l'identifiant à la règle de méthode de se transporter dans le point de vue de l'autre; l'horizon, c'est alors l'horizon de l'autre; on croit ainsi avoir aligné l'histoire sur l'objectivité des sciences; adopter le point de vue de l'autre dans l'oubli du point de vue propre, n'est-ce pas l'objectivité? Rien pourtant n'est plus ruineux que cette assimilation fallacieuse : car le texte ainsi traité en objet absolu est dépossédé de sa prétention à nous dire quelque chose sur la chose. Or cette prétention ne se soutient que par l'idée d'une entente préalable sur la chose même. Rien ne ruine davantage le sens même de l'entreprise historique que cette mise à distance objective qui suspend à la fois la tension des points de vue et la prétention de la tradition à transmettre une parole vraie sur ce qui est.

Si on rétablit la dialectique des points de vue et la tension entre l'autre et le propre, on arrive au concept le plus élevé – notre quatrième thème –, celui de *fusion des horizons*. C'est un concept dialectique qui procède d'un double refus, celui de l'objectivisme, selon lequel l'objectivation de l'autre se fait dans l'oubli du propre, celui du savoir absolu, selon lequel l'histoire universelle est susceptible de s'articuler dans un unique horizon. Nous n'existons ni dans des horizons fermés ni dans un horizon unique. Il n'est pas d'horizon fermé, puisqu'on peut se transporter dans un autre point de vue et dans une autre culture. Ce serait robinsonnade de prétendre que l'autre est inaccessible. Mais il n'est pas d'horizon unique, puisque la tension de l'autre et du propre est indépassable. Gadamer semble admettre un moment l'idée d'un unique horizon englobant tous les points de vue comme dans la monadologie de Leibniz (288; 145). C'est, semble-t-il, pour lutter contre le pluralisme radical de Nietzsche, qui ramènerait à l'incommunicabilité et ruinerait l'idée de « s'entendre sur la chose », essentielle à la philosophie même du *logos*. C'est pourquoi la position de Gadamer a plus d'affinité avec Hegel, dans la mesure où la compréhension historique requiert une « entente sur la chose », donc un unique *logos* de la communication; mais sa position est seulement tangente à celle de Hegel, car son ontologie heideggerienne de la finitude lui interdit de faire de cet unique horizon un savoir. Le mot même d'horizon marque une répugnance ultime à l'idée d'un savoir où serait recueillie la fusion des horizons. Le contraste en vertu duquel un point de vue se détache sur le fond des autres (*Abhebung*) marque l'écart entre l'herméneutique et tout hégélianisme.

De ce concept indépassable de fusion des horizons, la théorie du préjugé reçoit sa caractéristique la plus propre : le préjugé, c'est l'horizon du présent, c'est la finitude du proche dans son ouverture sur le lointain. De ce rapport au propre et à l'autre, le concept de préjugé reçoit sa dernière touche dialectique : c'est dans la mesure où je me transporte dans l'autre que je m'apporte moi-même avec mon horizon présent, avec mes préjugés. C'est seulement dans cette tension entre l'autre et le propre, entre le texte du passé et le point de vue du lecteur, que le préjugé devient opérant, constitutif d'historicité.

Les implications épistémologiques de ce concept ontologique d'efficacité historique sont aisées à discerner. Elles concernent le statut même de la recherche dans les « sciences de l'esprit ». C'est

là que Gadamer voulait en venir. La *Forschung* – l'*inquiry* –, la recherche scientifique, n'échappe pas à la conscience historique de ceux qui vivent et font l'histoire. Le savoir historique ne peut s'affranchir de la condition historique. C'est pourquoi le projet d'une science libre de préjugés est impossible. C'est à partir d'une tradition qui l'interpelle que l'histoire pose au passé des questions significatives, poursuit une recherche significative, atteint des résultats significatifs. L'insistance sur le mot *Bedeutung* ne laisse pas de doute : l'histoire comme science reçoit ses significations, au commencement comme à la fin de la recherche, du lien qu'elle garde avec une tradition reçue et reconnue. Entre l'action de la tradition et l'investigation historique, un pacte se noue que nulle conscience critique ne saurait délier sous peine de rendre la recherche elle-même insensée. L'histoire des historiens (*Historie*) ne peut donc que porter à un plus haut degré de conscience la vie même dans l'histoire (*Geschichte*) : « La recherche historique moderne elle-même n'est pas seulement recherche, investigation, mais transmission de traditions » (268; 123). Le lien de l'homme au passé précède et enveloppe le traitement purement objectif des faits du passé. Ce sera une question de savoir si l'idéal d'une communication sans limite et sans contrainte que Habermas oppose au concept de tradition échappe à l'argument de Gadamer selon lequel l'idée de connaissance achevée de l'histoire est impensable, et du même coup celle d'un objet en soi de l'histoire.

Quoi qu'il en soit de la portée de cet argument contre une critique des idéologies érigée en instance suprême, l'herméneutique prétend finalement s'ériger en critique de la critique, ou méta-critique.

Pourquoi méta-critique? Ce qui est en jeu sous ce terme, c'est ce que Gadamer, dans les *Kleine Schriften*, appelle « universalité du problème herméneutique ». Je vois trois significations à cette notion d'universalité : c'est d'abord la prétention que l'herméneutique a la même amplitude que la science; l'universalité est d'abord, en effet, une revendication élevée par la science; elle concerne notre savoir et notre pouvoir. L'herméneutique prétend couvrir le même domaine que l'investigation scientifique en la fondant dans une expérience du monde qui précède et enveloppe le savoir et le pouvoir de la science. Cette revendication d'universalité s'élève donc sur le même terrain que la critique qui, elle aussi, s'adresse aux conditions de possibilité de la connaissance du savoir et du pouvoir mis en œuvre par la science. Cette

première universalité procède donc de la tâche même de l'herméneutique : « de rétablir les liens unissant le monde des objets ainsi rendus disponibles par leur moyen et soumis à notre arbitraire, que nous appelons le monde de la technique, aux lois fondamentales de notre être, soustraites à notre arbitraire, et qu'il ne nous appartient plus de faire, mais d'honorer » (« L'universalité du problème herméneutique », *Kleine Schriften* I, p. 101; trad. fr. *Archives de philosophie*, n° 33, 1970, p. 4). Soustraire à notre arbitraire ce que la science soumet à notre arbitraire, voilà la première tâche méta-critique.

Mais on pourrait dire que cette universalité est encore d'emprunt. L'herméneutique, selon Gadamer, a une universalité propre qu'on n'atteint paradoxalement qu'à partir de quelques expériences privilégiées à vocation universelle. Sous peine en effet de devenir une *Methodik*, l'herméneutique ne peut élever sa prétention à l'universalité qu'à partir de domaines très concrets, donc à partir d'herméneutiques régionales qu'il lui faut toujours dérégionaliser. C'est dans cet effort de dérégionalisation qu'elle rencontre peut-être une résistance qui tient à la nature même des expériences témoins sur lesquelles elle se détache. Ces expériences, en effet, sont par excellence des expériences de *Verfremdung*, d'aliénation, que ce soit, comme on l'a dit, dans la conscience esthétique, dans la conscience historique ou dans la conscience langagière. Cette lutte contre la distanciation méthodologique fait du même coup de l'herméneutique une critique de la critique; il lui faut toujours remonter le rocher de Sisyphe, restaurer le sol ontologique que la méthodologie a érodé. Mais, du même coup, la critique de la critique conduit à assumer une thèse qui paraîtra très suspecte aux yeux de la « critique » : à savoir qu'un *consensus* existe déjà, qui fonde la possibilité du rapport esthétique, du rapport historique et du rapport langagier. A Schleiermacher qui définissait l'herméneutique comme l'art d'éviter la mécompréhension (*Missverständnis*), Gadamer riposte : « Toute mécompréhension n'est-elle pas en vérité précédée par quelque chose comme un "accord" qui en est le support? »

Cette idée d'un *tragendes Einverständnis* est absolument fondamentale; l'affirmation qu'une entente préalable porte la mécompréhension elle-même est le thème méta-critique par excellence. Il nous conduit en même temps au troisième concept d'universalité chez Gadamer. L'élément universel qui permet de dérégionaliser l'herméneutique, c'est le langage lui-même. L'ac-

cord qui nous porte, c'est l'entente dans le dialogue; non pas forcément le face-à-face apaisé, mais la relation question - réponse dans sa radicalité : « C'est bien le phénomène herméneutique primitif, à savoir qu'il n'y a pas d'assertion possible qui ne puisse être comprise comme réponse à une question et que telle est la façon dont elle puisse être comprise » (*ibid.*, p. 107; trad. fr., p. 12). C'est pourquoi toute l'herméneutique culmine dans le concept de *Sprachlichkeit* ou « dimension langagière », étant bien entendu que par langage il faut entendre ici, non le système des langues, mais le recueil des choses dites, l'abrégé des messages les plus significatifs, véhiculés non seulement par le langage ordinaire, mais par tous les langages éminents qui nous ont fait ce que nous sommes.

Nous nous approcherons de la critique de Habermas en demandant si « le dialogue que nous sommes » est bien l'élément universel qui permet de dérégionaliser l'herméneutique, ou bien s'il ne constitue pas une expérience trop particulière, qui enveloppe aussi bien la possibilité de s'aveugler sur la véritable situation de fait de la communication humaine, que celle de garder l'espoir en une communication sans entraves et sans bornes.

2. Habermas : la critique des idéologies

Je voudrais présenter maintenant le second protagoniste de ce débat, réduit pour la clarté de la discussion à un simple duel.

Je placerai sous quatre chefs successifs sa *critique des idéologies*, en tant qu'alternative à une *herméneutique des traditions*.

1) Là où Gadamer emprunte au romantisme philosophique son concept de *préjugé*, réinterprété par le moyen de la notion heideggerienne de précompréhension, Habermas développe un concept d'*intérêt*, issu du marxisme réinterprété lui-même par Lukàcs et l'école de Francfort (Horkheimer, Adorno, Marcuse, K.O. Apel, etc.).

2) Là où Gadamer s'appuie sur les *sciences de l'esprit*, comprises comme réinterprétation de la tradition culturelle dans le présent historique, Habermas recourt aux *sciences sociales critiques* directement dirigées contre les réifications institutionnelles.

3) Là où Gadamer introduit la *mécompréhension* comme obstacle interne à la compréhension, Habermas développe une théorie des *idéologies*, au sens d'une distorsion systématique de la communication par les effets dissimulés de la violence.

4) Là enfin où Gadamer fonde la tâche herméneutique sur une ontologie du « dialogue que nous sommes », Habermas invoque l'*idéal régulateur* d'une communication sans bornes et sans contraintes, qui, loin de nous précéder, nous dirige à partir du futur.

Je présente à dessein de façon très schématique l'alternative dans un but de clarification. Le débat serait pourtant sans intérêt si ces deux positions antithétiques en apparence ne comportaient une zone de recoupement qui devrait, selon moi, devenir la base de départ pour une nouvelle phase de l'herméneutique que j'esquisserai dans la seconde partie. Mais reprenons chacune des lignes de désaccord.

1. Le concept d'intérêt, par lequel je commence et que j'oppose polairement à celui de préjugé et de précompréhension, nous amène à dire quelques mots des rapports de Habermas au marxisme, qui sont assez comparables à ceux de Gadamer avec le romantisme philosophique. C'est un marxisme bien particulier que celui de Habermas, qui n'a pour ainsi dire rien en commun avec celui d'Althusser et, du même coup, conduira à une théorie très différente des idéologies. Dans *Connaissance et Intérêt*, publié en 1968, le marxisme est replacé à l'intérieur d'une archéologie du savoir, qui, à la différence de celle de Foucault, ne vise pas à dégager des structures discontinues qu'aucun sujet ne constitue ni ne manœuvre, mais bien au contraire vise à retracer l'histoire continue d'une même problématique, celle de la réflexion, abîmée dans un objectivisme et un positivisme croissants. Ce livre veut être la reconstruction de la « préhistoire du positivisme moderne » et, à ce titre, l'histoire de la dissolution de la fonction critique, dans un but qu'on peut appeler apologetique : celui de « recouvrer l'expérience perdue de la réflexion » (Préface). Le marxisme, replacé dans l'histoire des conquêtes et des oublis de la réflexion, ne peut apparaître que comme un phénomène très ambigu ; d'un côté, il appartient à l'histoire de la réflexion critique ; il est à une extrémité d'une ligne qui se tire à partir de Kant et passe par Fichte et Hegel ; je n'ai pas le temps de montrer comment Habermas voit cette série de radi-

calisations de la tâche de la réflexion, à travers les étapes du sujet kantien, de la conscience phénoménologique hégélienne, du sujet producteur fichtéen, de la synthèse de l'homme et de la nature dans l'activité productrice chez Marx. Cette simple manière de poser la filiation du marxisme à partir de la question critique est en elle-même très révélatrice ; concevoir le marxisme comme une solution nouvelle apportée au problème des conditions de possibilité de l'objectivité de l'objet, dire que « dans le matérialisme le travail a la fonction de la synthèse », c'est choisir pour le marxisme une lecture proprement « critique », au sens kantien et postkantien du mot ; c'est pourquoi, dit Habermas, chez Marx la critique de l'économie politique prend la place de la logique dans l'idéalisme.

Replacé ainsi dans l'histoire de la fonction critique de la réflexion, le marxisme ne peut pas ne pas apparaître à la fois comme la position la plus avancée de la méta-critique, dans la mesure où l'homme producteur tient la place du sujet transcendantal et de l'esprit hégélien, et comme une étape dans l'histoire de l'oubli de la réflexion et dans l'avancée des positivismes et des objectivismes. L'apologie de l'homme producteur conduit à hypostasier, aux dépens des autres, une catégorie de l'action, l'action instrumentale.

Pour comprendre cette critique qui se veut interne au marxisme, il faut introduire le concept d'intérêt. Je suivrai ici l'essai de 1965 placé en appendice à *Connaissance et Intérêt* avant de revenir à cet ouvrage.

Le concept d'intérêt est opposé à toute prétention du sujet théorique à se situer au-delà de la sphère du désir ; prétention que Habermas voit à l'œuvre chez Platon, Kant, Hegel et Husserl ; c'est précisément la tâche d'une philosophie critique de démasquer les intérêts sous-jacents à l'entreprise de connaissance. Ce concept, on le devine, pour différent qu'il soit du concept de préjugé et de tradition chez Gadamer, a un certain air de famille qui devra être tiré au clair plus loin. Disons pour le moment qu'il permet d'introduire une première fois le concept d'idéologie, au sens d'une connaissance prétendument désintéressée, servant à dissimuler un intérêt sous la forme d'une rationalisation en un sens très voisin de celui de Freud.

Il est important, pour apprécier la critique de Marx par Habermas, de comprendre qu'il y a des intérêts, ou plus exactement un *pluralisme* des sphères d'intérêt. Habermas distingue

trois intérêts de base dont chacun règle une sphère de *Forschung*, d'enquête, et donc un groupe de sciences.

Il y a d'abord l'intérêt technique, ou encore *instrumental*, qui règle les « sciences empirico-analytiques » ; il les règle, en ce sens que la signification des énoncés possibles de caractère empirique réside dans leur exploitabilité technique : les faits relevant des sciences empiriques sont constitués par une organisation *a priori* de notre expérience dans le système behavioriste de l'action instrumentale ; la thèse, proche du pragmatisme de Dewey et de Peirce, sera décisive tout à l'heure pour comprendre le jeu de ce que Habermas, après Marcuse, tient pour l'idéologie moderne, à savoir la science et la technique elles-mêmes. La possibilité la plus prochaine de l'idéologie tient à cette corrélation entre la connaissance empirique et l'intérêt technique, que Habermas définit plus exactement comme « intérêt cognitif dans le contrôle technique appliqué à des processus objectivés ».

Mais il y a une seconde sphère d'intérêt, qui n'est plus technique mais *pratique*, au sens kantien du mot ; dans d'autres écrits, Habermas oppose *action communicative* à *action instrumentale* ; c'est la même chose ; la sphère pratique, c'est la sphère de la communication inter-humaine. Il lui correspond le domaine des « sciences historico-herméneutiques » ; la signification des propositions produites dans ce domaine ne procède pas de la prévision possible et de l'exploitabilité technique, mais de la compréhension du sens ; cette compréhension se fait par le canal de l'interprétation des messages échangés dans le langage ordinaire, par le moyen de l'interprétation des textes transmis par la tradition, enfin grâce à l'intériorisation des normes qui institutionnalisent les rôles sociaux. C'est évidemment ici que nous sommes le plus près de Gadamer et le plus loin de Marx ; le plus près de Gadamer, car à ce niveau de l'action communicative la compréhension est soumise aux conditions de la précompréhension par l'interprète, et cette précompréhension se fait sur le fond des significations traditionnelles incorporées à la saisie de tout phénomène nouveau. Même l'accent pratique mis par Habermas sur les sciences herméneutiques n'est pas foncièrement étranger à Gadamer, dans la mesure où celui-ci liait l'interprétation de l'autrefois et du là-bas à « l'application » (*Anwendung*) ici, aujourd'hui. Le plus près de Gadamer, nous sommes aussi le plus loin de Marx. C'est en effet de la distinction entre ces deux niveaux d'intérêt – intérêt technologique et intérêt pratique –, entre ces

deux niveaux d'action – action instrumentale et action communicative –, entre ces deux niveaux de science – science empirico-analytique et science historico-herméneutique – que procède la critique interne du marxisme (je reprends ici *Connaissance et Intérêt* où je l'avais abandonné tout à l'heure).

La critique se veut interne, en ce sens que Habermas discerne chez Marx lui-même l'esquisse de sa propre distinction entre deux types d'intérêt, d'action et de science ; il la voit dans la fameuse distinction entre « forces productives » et « relations de production », ces dernières désignant les formes institutionnelles dans lesquelles s'exerce l'activité productrice. Le marxisme en effet repose sur la discordance entre force et forme ; l'activité de production ne devrait engendrer qu'une unique humanité auto-productive, qu'une unique « essence générique » de l'homme ; c'est des relations de production que procède le clivage du sujet producteur en classes antagonistes. Habermas voit là l'amorce de sa propre distinction, en ce sens que les phénomènes de domination et de violence, la dissimulation de ces rapports de force dans des idéologies et l'entreprise politique de libération se passent dans la sphère des *relations* de production et non dans celle des *forces* de production. Il faut donc prendre conscience de la distinction des deux sphères de l'action instrumentale et de l'action communicative pour rendre compte des phénomènes mêmes que Marx a analysés : antagonisme, domination, dissimulation, libération. Mais c'est précisément ce que le marxisme ne peut faire, dans la compréhension qu'il prend de son propre travail de pensée. En plaçant forces et relations sous le même concept de *production*, il s'interdit de dédoubler réellement les intérêts, et donc aussi les niveaux d'action et les sphères de science. C'est en cela qu'il appartient explicitement à l'histoire du positivisme, à l'histoire de l'oubli de la réflexion, tout en appartenant implicitement à l'histoire de la prise de conscience des réifications qui affectent la communication.

2. Mais nous n'avons pas encore parlé de la troisième sorte d'intérêt que Habermas appelle intérêt pour l'émancipation. C'est à lui qu'il rattache une troisième sorte de science, les *sciences sociales critiques*.

Nous touchons ici à la plus importante source de discordance avec Gadamer ; alors que celui-ci prend pour référence initiale les « sciences de l'esprit », Habermas invoque les « sciences sociales

critiques ». Ce choix initial est lourd de conséquences. Car les « sciences de l'esprit » sont proches de ce que Gadamer appelle *humaniora*, les humanités; ce sont essentiellement des sciences de la culture, de la reprise des héritages culturels dans le présent historique; ce sont donc par nature des sciences de la tradition, certes de la tradition interprétée, réinventée par son implication ici et aujourd'hui, mais de la tradition continuée. C'est à ces sciences que l'herméneutique de Gadamer lie initialement son destin. Elles peuvent comporter un moment critique, mais elles inclinent par nature à lutter contre la distanciation aliénante de la conscience esthétique, historique et langagière. Par là même, elles interdisent de placer l'instance critique au-dessus de la reconnaissance de l'autorité, de la tradition même réinterprétée; l'instance critique ne peut se développer que comme un moment subordonné à la conscience de finitude et de dépendance à l'égard des figures de la précompréhension qui toujours précède et enveloppe l'instance critique.

Il en va tout autrement dans les sciences sociales critiques. Elles sont critiques par constitution; c'est ce qui les distingue, non seulement des sciences empirico-analytiques du fonctionnement social, mais des sciences historico-herméneutiques décrites plus haut et placées sous le signe de l'intérêt pratique; les sciences sociales critiques se donnent pour tâche de discerner, sous les régularités observables des sciences sociales empiriques, des formes de relations de dépendance « idéologiquement gelées », des réifications qui ne peuvent être transformées que critiquement. C'est donc l'intérêt pour l'émancipation qui règle l'approche critique; cet intérêt, Habermas l'appelle aussi *auto-réflexion*; il fournit le cadre de référence pour les propositions critiques: l'auto-réflexion, dit-il dans l'esquisse de 1965, libère le sujet de la dépendance à des puissances hypostasiées. Comme on voit, cet intérêt est celui qui animait les philosophies critiques du passé; il est commun à la philosophie et aux sciences sociales critiques; c'est l'intérêt pour la *Selbständigkeit*, pour l'autonomie, pour l'indépendance; mais l'ontologie le dissimulait dans une réalité toute faite, dans un être qui nous porte; cet intérêt n'est actif que dans l'instance critique qui démasque les intérêts à l'œuvre dans les activités de connaissance, qui montre la dépendance du sujet théorique aux conditions empiriques issues des contraintes institutionnelles et qui oriente la reconnaissance de ces formes de contrainte vers l'émancipation.

L'instance critique se place ainsi au-dessus de la conscience herméneutique, parce qu'elle se pose comme entreprise de « dissolution » des contraintes issues, non de la nature, mais des institutions. Un abîme sépare ainsi le projet herméneutique qui met la tradition assumée au-dessus du jugement, et le projet critique qui met la réflexion au-dessus de la contrainte institutionnalisée.

3. Nous sommes ainsi conduits, degré par degré, vers le troisième point de discordance, celui qui fait l'objet même de notre débat; je l'énonce ainsi: le concept d'idéologie tient dans une science sociale critique la place que tient le concept de malentendu, de mécompréhension, dans une herméneutique des traditions. C'est Schleiermacher qui, avant Gadamer, alliait l'herméneutique au concept de mécompréhension. Il y a herméneutique là où il y a mécompréhension. Mais il y a herméneutique, parce qu'il y a la conviction et la confiance que la compréhension qui précède et enveloppe la mécompréhension a de quoi réintégrer la mécompréhension dans la compréhension par le mouvement même de la question et de la réponse sur le modèle dialogal. La mécompréhension est, si l'on peut dire, homogène à la compréhension, de même genre qu'elle; c'est pourquoi la compréhension ne fait pas appel à des procédures explicatives, lesquelles sont renvoyées du côté des prétentions abusives du « méthodologisme ».

Il en va tout autrement du concept d'idéologie. Qu'est-ce qui fait la différence? Habermas recourt ici constamment au parallélisme entre psychanalyse et théorie des idéologies. Ce parallélisme repose sur les critères suivants:

Premier trait: dans l'école de Francfort et dans une ligne qu'on peut dire encore marxiste en un sens très général, la distorsion est constamment rapportée à l'action répressive d'une autorité, donc à la violence. La « censure » au sens freudien est ici le concept clé, puisque c'est un concept d'origine politique qui revient dans le champ des sciences sociales critiques après être passé par la psychanalyse. Ce lien entre idéologie et violence est capital, car il introduit dans le champ de la réflexion des grandeurs qui, sans être absentes de l'herméneutique, ne sont pas accentuées par elle, à savoir le travail et le pouvoir. Disons, en un sens marxiste large, que c'est à l'occasion du travail humain que s'exercent des phénomènes de domination d'une

classe sur l'autre et que l'idéologie exprime, de la manière qu'on dira tout à l'heure, ces phénomènes de domination. Dans le langage de Habermas, le phénomène de domination se produit dans la sphère de l'action communicative; c'est là que le langage est distordu dans ses conditions d'exercice au plan de la compétence communicative. C'est pourquoi une herméneutique qui se tient dans l'idéalité de la *Sprachlichkeit* trouve sa limite dans un phénomène qui n'affecte le langage comme tel que parce que le rapport entre les trois grandeurs – travail, pouvoir et langage – est altéré.

Deuxième trait : parce que les distorsions du langage ne proviennent pas de l'usage comme tel du langage, mais de son rapport avec le travail et le pouvoir, ces distorsions sont méconnaissables par les membres de la communauté. Cette méconnaissance est spécifique du phénomène de l'idéologie. Pour en faire la phénoménologie, il faut recourir à des concepts de type psychanalytique : l'*illusion* en tant que distincte de l'erreur, la *projection* en tant que constitution d'une fausse transcendance, la *rationalisation* en tant que réarrangement après coup des motivations selon les apparences d'une justification rationnelle; pour dire la même chose dans la sphère des sciences sociales critiques, Habermas parle de « pseudo-communication » ou de « compréhension systématiquement distordue », par opposé à la simple mécompréhension.

Troisième trait : si la méconnaissance est insurmontable par la voie dialogale directe, la dissolution des idéologies doit faire le détour de procédures explicatives et non plus simplement compréhensives; ces procédures mettent en jeu un appareil théorique qu'on ne peut dériver d'aucune herméneutique qui prolongerait seulement au plan de l'art l'interprétation spontanée du discours ordinaire dans la conversation. Ici encore, la psychanalyse fournit un bon modèle : cet exemple est longuement développé dans la troisième partie de *Connaissance et Intérêt* et dans l'article intitulé « La revendication d'universalité de l'herméneutique » (*Hermeneutik und Ideologiekritik*, p. 120 sq.).

Habermas adopte ici l'interprétation proposée par A. Lorenzer de la psychanalyse comme *Sprachanalyse*, selon laquelle la « compréhension » du sens se fait par « reconstruction » d'une « scène primitive », mise en rapport avec deux autres « scènes » : la « scène » d'ordre « symptomatique » et la « scène » artificielle de la situation de « transfert ». Certes, la psychanalyse reste dans

la sphère du comprendre et d'un comprendre qui s'achève dans la prise de conscience du patient; en ce sens, Habermas l'appelle une *Tiefenhermeneutik*, une « herméneutique des profondeurs »; mais ce comprendre du sens exige le détour d'une « reconstruction » des processus de « désymbolisation » que la psychanalyse parcourt en sens inverse selon les voies d'une « resymbolisation ». La psychanalyse n'est donc pas tout à fait extérieure à l'herméneutique, puisqu'on peut encore l'exprimer en termes de désymbolisation et de resymbolisation; elle constitue plutôt une *expérience limite*, à cause de la force explicative liée à la « reconstruction » de la « scène primitive ». Autrement dit, pour « comprendre » le *quoi* du symptôme, il faut « expliquer » son *pourquoi*. C'est dans cette phase explicative que joue l'appareil théorique qui met en place les conditions de possibilité de l'explication et de la reconstruction : concepts topiques (les trois instances et les trois rôles), concepts économiques (mécanisme de défense, refoulement primaire et secondaire, scission), concepts génétiques (les fameux stades et les organisations symboliques successives). En ce qui concerne en particulier les trois instances *moi-ça-surmoi*, elles sont, dit Habermas, reliées à la sphère de la communication par l'intermédiaire du processus dialogal d'élu-cidation par lequel le malade est reconduit à la réflexion sur lui-même. La métapsychologie, conclut Habermas, « ne peut être fondée que comme méta-herméneutique » (*op. cit.*, p. 149).

Habermas ne nous dit rien malheureusement sur la manière dont il faudrait transposer le schème à la fois explicatif et méta-herméneutique de la psychanalyse au plan des idéologies. Je pense qu'il faudrait dire que les distorsions de la communication, liées au phénomène social de domination et de violence, constituent aussi des phénomènes de désymbolisation. Habermas parle quelquefois, et de façon très heureuse, d'« excommunication », pensant à la distinction wittgensteinienne entre langage public et langage privé; il faudrait aussi montrer en quel sens la compréhension de ces phénomènes exige une reconstitution où l'on retrouverait certains traits de la compréhension « scénique », voire même de la triple « scène », actuelle, originelle et transférentielle. En tout cas, il faudrait montrer comment la compréhension exige une étape d'explication telle que le sens n'est compris que si l'origine du non-sens est expliquée. Enfin, il faudrait montrer comment cette explication met en jeu un appareil théorique comparable à la topique ou à l'économique freu-

dienne, dont les concepts directeurs ne peuvent être empruntés ni à l'expérience dialogale dans le cadre du langage ordinaire, ni à une exégèse des textes greffée sur la compréhension directe du discours.

Tels sont les traits majeurs du concept d'idéologie : impact de la violence dans le discours, dissimulation dont la clé échappe à la conscience, nécessité du détour par l'explication des causes. Par ces trois traits, le phénomène idéologique constitue une *expérience limite* pour l'herméneutique. Alors que l'herméneutique ne fait que développer une compétence naturelle, nous avons besoin d'une méta-herméneutique pour faire la théorie des déformations de la compétence communicative. La critique est cette théorie de la compétence communicative qui enveloppe l'art de comprendre, les techniques pour vaincre la mécompréhension et la science explicative des distorsions.

4. Je ne voudrais pas terminer cette présentation trop schématique de la pensée de Habermas sans dire quelques mots de la divergence peut-être la plus profonde qui la sépare de celle de Gadamer.

Pour Habermas, le défaut principal de l'herméneutique de Gadamer est d'avoir *ontologisé* l'herméneutique; il entend par là son insistance sur l'entente, sur l'accord, comme si le *consensus* qui nous précède était quelque chose de constitutif, de donné dans l'être. Gadamer ne dit-il pas que la compréhension est *Sein* plutôt que *Bewusstsein*? Ne parle-t-il pas, avec le poète, du « dialogue que nous sommes » (*das Gespräch, das wir sind*)? Ne tient-il pas la *Sprachlichkeit* pour une constitution ontologique, comme un milieu dans quoi nous nous mouvons? Plus fondamentalement encore, n'enracine-t-il pas l'herméneutique de la compréhension dans une ontologie de la finitude? Habermas ne peut avoir que méfiance pour ce qui lui paraît être l'hypostase ontologique d'une expérience rare, à savoir l'expérience d'être précédé dans nos dialogues les plus heureux par l'entente qui les porte. Mais on ne peut canoniser cette expérience et en faire le modèle, le paradigme, de l'action communicative. Ce qui nous l'interdit, c'est précisément le phénomène idéologique. Si l'idéologie était seulement un obstacle interne à la compréhension, une mécompréhension que le seul exercice de la question et de la réponse pouvait désintégrer, alors on pourrait dire que « là où il y a mécompréhension, il y a entente préalable ».

Il appartient à une critique des idéologies de penser en termes d'anticipation ce que l'herméneutique des traditions pense en termes de tradition assumée. Autrement dit, la critique des idéologies implique que soit posé comme idée régulatrice, en avant de nous, ce que l'herméneutique des traditions conçoit comme existant à l'origine de la compréhension. C'est ici qu'entre en jeu ce que nous avons appelé le troisième intérêt qui meut la connaissance, l'intérêt pour l'émancipation; c'est cet intérêt, nous l'avons vu, qui anime les sciences sociales critiques; c'est donc lui aussi qui donne un cadre de référence à toutes les significations mises en jeu en psychanalyse et dans la critique des idéologies. L'auto-réflexion est le concept corrélatif de l'intérêt pour l'émancipation. C'est pourquoi on ne peut fonder l'auto-réflexion sur un *consensus* préalable. Ce qu'il y a avant, c'est précisément la communication brisée. On ne peut parler avec Gadamer d'entente qui porte la compréhension sans présumer une convergence des traditions qui n'existe pas, sans hypostasier le passé qui est aussi le lieu de la conscience fausse, enfin sans ontologiser la langue qui n'est qu'une « compétence communicative » dès toujours distordue.

Il faut donc placer toute la critique des idéologies sous le signe d'une idée régulatrice, celle d'une communication sans bornes et sans contraintes. L'accent kantien est ici évident; l'idée régulatrice est plus devoir-être qu'être, plus anticipation que réminiscence. C'est cette idée qui donne sens à toute critique psychanalytique ou sociologique; car il n'y a de désymbolisation que pour un projet de resymbolisation, et il n'est de tel projet que dans la perspective révolutionnaire de la fin de la violence. Là où l'herméneutique des traditions s'employait à dégager l'essence de l'autorité pour la rattacher à la reconnaissance d'une supériorité, l'intérêt pour l'émancipation ramène vers la neuvième des *Thèses sur Feuerbach* : « Les philosophes ont interprété le monde; il s'agit maintenant de le changer. » Un eschatologisme de la non-violence constitue ainsi l'horizon philosophique dernier d'une critique des idéologies. Cet eschatologisme, proche de celui d'Ernst Bloch, prend la place que tient l'ontologie de l'entente langagière dans une herméneutique des traditions.

II POUR UNE HERMÉNEUTIQUE CRITIQUE

1. *Réflexion critique sur l'herméneutique*

Je voudrais maintenant réfléchir pour mon propre compte sur les présuppositions de l'une et de l'autre conception et aborder les problèmes posés dès mon Introduction. Ces problèmes, disions-nous, concernent la signification du geste philosophique le plus fondamental. Le geste de l'herméneutique est un geste humble de reconnaissance des conditions historiques auxquelles toute compréhension humaine est soumise sous le régime de la finitude; celui de la critique des idéologies est un geste fier de défi dirigé contre les distorsions de la communication humaine. Par le premier, je m'insère dans le devenir historique auquel je me sais appartenir; par le second, j'oppose à l'état actuel de la communication humaine falsifiée l'idée d'une libération de la parole, d'une libération essentiellement politique, guidée par l'idée limite de la communication sans bornes et sans entraves.

Mon propos n'est pas de fondre l'herméneutique des traditions et la critique des idéologies dans un super-système qui les engloberait. Je l'ai dit dès le début, chacune parle d'un lieu différent. Et il en est bien ainsi. Mais il peut être demandé à chacune de reconnaître l'autre, non pas comme une position étrangère et purement adverse, mais comme élevant à sa façon une revendication légitime.

C'est dans cet esprit que je reprends les deux questions introduites dans l'Introduction.

A quelle condition une philosophie herméneutique peut-elle rendre compte en elle-même de la requête d'une critique des idéologies? Au prix de quelle reformulation ou de quelle refonte de son programme?

A quelle condition une critique des idéologies est-elle possible? peut-elle être, en dernière analyse, dénuée de présupposés herméneutiques?

La première question met en jeu la capacité de l'herméneutique

de rendre compte d'une instance critique en général. Comment peut-il y avoir critique en herméneutique?

Je remarque d'abord que reconnaître l'instance critique est une velléité de l'herméneutique sans cesse réitérée, mais sans cesse avortée. A partir de Heidegger, en effet, l'herméneutique est tout entière engagée dans le mouvement de *remontée au fondement* qui, d'une question épistémologique concernant les conditions de possibilité des « sciences de l'esprit », conduit à la structure ontologique du comprendre. On peut alors se demander si le trajet de retour est possible. C'est pourtant sur ce trajet de retour que pourrait s'attester et s'avérer l'affirmation que les questions de critique exégético-historique sont des questions « dérivées », que le cercle herméneutique, au sens des exégèses, est « fondé » sur la structure d'anticipation de la compréhension au plan ontologique fondamental.

Mais l'herméneutique ontologique semble incapable, pour des raisons structurelles, de déployer cette problématique de retour. Chez Heidegger lui-même, la question est abandonnée aussitôt que posée. On lit ceci dans *Sein und Zeit* : « Le cercle caractéristique de la compréhension (...) recèle en lui une possibilité authentique du connaître le plus originel; on ne la saisit correctement que si l'explicitation (*Auslegung* = interprétation) se donne pour tâche première, permanente et dernière, de ne pas se laisser imposer ses acquis et vues préalables et ses anticipations par de quelconques idées de traverse (*Einfälle*) et notions populaires, mais d'assurer son thème scientifique par le développement de ces anticipations selon les choses mêmes » (p. 153; trad. fr., p. 190). Voilà donc, posée dans le principe, la distinction entre l'anticipation selon les choses mêmes et une anticipation issue des idées de traverse (*Einfälle*) et des notions populaires (*Volksbegriffe*); ces deux termes ont une parenté visible avec les préjugés par « précipitation » et par « prévention ». Mais comment aller plus loin, puisque l'on déclare, tout de suite après, que « les présupposés ontologiques de toute connaissance historique transcendent essentiellement l'idée de rigueur propre aux sciences exactes » (*ibid.*), et qu'on élude la question de la rigueur propre aux sciences historiques elles-mêmes? Le souci d'enraciner le cercle plus profond que toute épistémologie empêche de répéter la question épistémologique après l'ontologie.

Est-ce à dire qu'il n'y ait, chez Heidegger lui-même, aucun développement qui corresponde au moment critique d'une épis-

témologie? Si, mais ce développement est appliqué ailleurs. En passant de l'Analytique du *Dasein*, à laquelle appartient encore la théorie du comprendre et de l'interpréter, à la théorie de la temporalité et de la totalité, à laquelle appartient la seconde méditation sur le comprendre (paragraphe 63), il apparaît que tout l'effort critique est dépensé dans le travail de *déconstruction de la métaphysique*; on comprend pourquoi: dès que l'herméneutique devient herméneutique de l'être – du sens de l'être –, la structure d'anticipation propre à la question du sens de l'être est donnée par l'histoire de la métaphysique qui tient exactement la place du préjugé. Dès lors, l'herméneutique de l'être déploie toutes ses ressources critiques dans son débat avec la substance grecque et médiévale, avec le *cogito* cartésien et kantien; la confrontation avec la tradition métaphysique de l'Occident tient la place d'une critique des préjugés. Autrement dit, dans une perspective heideggerienne, la seule critique interne qu'on puisse concevoir comme partie intégrante de l'entreprise de désoccultation, c'est la déconstruction de la métaphysique; et une critique proprement épistémologique ne peut être ré-assumée qu'indirectement, dans la mesure où peuvent être discernés des résidus métaphysiques à l'œuvre jusque dans les sciences prétendument positives ou empiriques. Mais cette critique des préjugés d'origine métaphysique ne peut tenir lieu d'une véritable confrontation avec les sciences humaines, avec leur méthodologie et avec leurs présuppositions épistémologiques. Autrement dit, c'est bien le souci lancinant de la radicalité qui empêche de faire le trajet de retour de l'herméneutique générale vers les herméneutiques régionales: philologie, histoire, psychologie des profondeurs, etc.

Quant à Gadamer, il est certain qu'il a parfaitement saisi l'urgence de cette « dialectique descendante », du fondamental vers le dérivé. Ainsi déclare-t-il: « On pourra s'interroger sur les conséquences qu'entraîne, pour l'herméneutique des sciences de l'esprit, le fait que Heidegger dérive (*Ableitung*) fondamentalement la structure circulaire du comprendre de la temporalité du *Dasein* » (*Wahrheit und Methode*, p. 250; 103). Ce sont ces « conséquences » qui, en effet, nous importent. Car c'est dans le mouvement de dérivation que le départage entre précompréhension et préjugé fait problème et que la question critique surgit à nouveau, au cœur même de la compréhension. Ainsi Gadamer, parlant des textes de notre culture, ne cesse d'insister sur ceci que c'est par eux-mêmes que ces textes sont signifiants, qu'il y

a une « chose du texte » qui s'adresse à nous. Mais comment laisser parler la « chose du texte » sans affronter la question critique du mélange de la précompréhension et du préjugé?

Or, me semble-t-il, l'herméneutique de Gadamer est empêchée de s'engager à fond dans cette voie, non pas seulement parce que, comme chez Heidegger, tout l'effort de pensée est investi dans la radicalisation du problème de fondement, mais parce que l'expérience herméneutique elle-même dissuade de s'avancer sur les voies de la reconnaissance de toute instance critique.

L'expérience *princeps* qui détermine le lieu même d'où cette herméneutique élève sa revendication d'universalité contient la réfutation de la « distanciation aliénante » – de la *Verfremdung* – qui commande l'attitude objectivante des sciences humaines. Dès lors, toute l'œuvre prend un caractère dichotomique qui se marque jusque dans le titre: *Vérité et Méthode*, dans lequel l'alternative l'emporte sur la conjonction. C'est cette situation initiale d'alternative, de dichotomie, qui, me semble-t-il, empêche de réellement reconnaître l'instance critique et donc de rendre justice à une critique des idéologies, expression moderne et postmarxiste de l'instance critique.

Ma propre interrogation procède de ce constat. Ne conviendrait-il pas, me demandé-je, de déplacer le lieu initial de la question herméneutique, de reformuler la question de base de l'herméneutique, de manière telle qu'une certaine dialectique entre l'expérience d'appartenance et la distanciation aliénante devienne le ressort même, la clé de la vie interne de l'herméneutique?

L'idée d'un tel déplacement du lieu initial de la question herméneutique m'est suggérée par l'histoire même du problème herméneutique. Tout au long de cette histoire, l'accent n'a cessé de revenir sur l'exégèse, sur la philologie, c'est-à-dire sur la sorte de rapport avec la tradition qui se fonde sur la *mediation* de textes, de documents, de monuments dont le statut est comparable à celui des textes. Schleiermacher est exégète du Nouveau Testament et traducteur de Platon. Quant à Dilthey, il voit la spécificité de l'interprétation (*Auslegung*), par rapport à la compréhension directe d'autrui (*Verstehung*), dans le phénomène de la fixation par l'écriture et plus généralement de l'inscription.

En revenant ainsi à une problématique du texte, de l'exégèse et de la philologie, nous paraissions d'abord restreindre la visée, la portée, l'angle de vision de l'herméneutique. Mais, comme

toute revendication d'universalité est émise de quelque part, on peut attendre que la restauration du lien de l'herméneutique avec l'exégèse fasse apparaître à son tour des traits d'universalité qui, sans contredire vraiment l'herméneutique de Gadamer, la rectifient dans un sens décisif pour l'issue même du débat avec la critique des idéologies.

Je voudrais esquisser quatre thèmes qui constituent une sorte de complément critique à l'herméneutique des traditions.

a) La distanciation dans laquelle cette herméneutique tend à voir une sorte de déchéance ontologique apparaît comme une composante positive de l'être pour le texte; elle appartient en propre à l'interprétation, non comme son contraire mais comme sa condition. Ce moment de distanciation est impliqué dans la fixation par l'écriture et dans tous les phénomènes comparables dans l'ordre de la transmission du discours. L'écriture, en effet, ne se réduit nullement à la fixation matérielle du discours; celle-ci est la condition d'un phénomène beaucoup plus fondamental, celui de l'autonomie du texte. Autonomie triple : à l'égard de l'intention de l'auteur; à l'égard de la situation culturelle et de tous les conditionnements sociologiques de la production du texte; à l'égard enfin du destinataire primitif. Ce que signifie le texte ne coïncide plus avec ce que l'auteur voulait dire; signification verbale et signification mentale ont des destins distincts. Cette première modalité d'autonomie implique déjà la possibilité que la « chose du texte » échappe à l'horizon intentionnel borné de son auteur, et que le monde du texte fasse éclater le monde de son auteur. Mais ce qui est vrai des conditions psychologiques l'est aussi des conditions sociologiques; et tel qui est prêt à liquider l'auteur est moins prêt à faire la même opération dans l'ordre sociologique; le propre de l'œuvre d'art, de l'œuvre littéraire, de l'œuvre tout court, est pourtant de transcender ses propres conditions psycho-sociologiques de production et de s'ouvrir ainsi à une série illimitée de lectures, elles-mêmes situées dans des contextes socio-culturels toujours différents; bref, il appartient à l'œuvre de se *décontextualiser*, tant au point de vue sociologique que psychologique, et de pouvoir se *recontextualiser* autrement; ce que fait l'acte de lecture. Il en résulte que la médiation du texte ne saurait être traitée comme une extension de la situation dialogale; dans le dialogue, en effet, le vis-à-vis

du discours est donné à l'avance par le colloque lui-même; avec l'écriture, le destinataire originel est transcendé. Par-delà celui-ci, l'œuvre se crée elle-même une audience, virtuellement étendue à quiconque sait lire.

On peut voir dans cet affranchissement la condition la plus fondamentale de la reconnaissance d'une instance critique au cœur de l'interprétation; car ici la distanciation appartient à la médiation elle-même.

Ces remarques ne font, en un sens, que prolonger ce que Gadamer lui-même dit, d'une part, de la « distance temporelle » (dont nous avons vu plus haut qu'elle est une composante de la « conscience exposée à l'efficacité de l'histoire ») et, d'autre part, de la *Schriftlichkeit* qui, selon Gadamer lui-même, ajoute de nouveaux traits à la *Sprachlichkeit*. Mais, en même temps que cette analyse prolonge celle de Gadamer, elle en déplace quelque peu l'accent. Car la distanciation que l'écriture révèle est déjà présente dans le discours lui-même qui tient en germe la distanciation du *dit* au *dire*, selon une analyse fameuse de Hegel au début de la *Phénoménologie de l'Esprit* : le *dire* s'évanouit, mais le *dit* subsiste; à cet égard, l'écriture ne représente aucune révolution radicale dans la constitution du discours, mais accomplit son vœu le plus profond.

b) L'herméneutique doit satisfaire à une seconde condition, si elle doit pouvoir rendre compte d'une instance critique à partir de ses propres prémisses; elle doit surmonter la dichotomie ruineuse, héritée de Dilthey, entre « expliquer » et « comprendre ». Cette dichotomie, comme on sait, procède de la conviction que toute attitude explicative est empruntée à la méthodologie des *sciences de la nature* et indûment étendue aux *sciences de l'esprit*. L'apparition, dans le champ de la théorie du texte, de modèles sémiologiques nous convainc que toute explication n'est pas naturaliste ou causale; les modèles sémiologiques, appliqués en particulier à la théorie du récit, sont empruntés au domaine même du langage par extension des unités plus petites que la phrase aux unités plus grandes que la phrase (poèmes, récits, etc.). La catégorie sous laquelle il faut placer le discours n'est plus ici celle de l'écriture, mais celle de l'œuvre, c'est-à-dire une catégorie qui relève de la *praxis*, du travail; il appartient au discours de pouvoir être produit à la façon d'un ouvrage présentant structure et forme. Plus encore que l'écriture, la production du discours

comme œuvre opère une objectivation grâce à quoi il se donne à lire dans des conditions existentielles toujours nouvelles. Mais, à la différence du discours simple de la conversation qui entre dans le mouvement spontané de la question et de la réponse, le discours en tant qu'œuvre « prend » dans des structures qui appellent une description et une explication qui médiatisent le « comprendre ». Nous sommes ici dans une situation voisine de celle décrite par Habermas : la *reconstruction* est le chemin de la compréhension; mais cette situation n'est pas propre à la psychanalyse et à tout ce que Habermas désigne du terme d'« herméneutique des profondeurs »; cette condition est celle de l'œuvre en général. Si donc il y a une herméneutique – et je le crois contre le structuralisme qui voudrait se borner à l'étape explicative –, elle ne se constitue pas à contre-courant de l'explication structurale, mais à travers sa médiation. C'est en effet la tâche du comprendre de porter au discours ce qui d'abord se donne comme structure. Mais il faut être allé aussi loin que possible dans 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. La *chose* du texte n'est pas ce qu'une lecture naïve du texte révèle, mais ce que l'agencement formel du texte médiatise. S'il en est bien ainsi, vérité et méthode ne constituent pas une alternative, mais un procès dialectique.

c) D'une troisième façon, l'herméneutique des textes se tourne vers la critique des idéologies. Le moment proprement herméneutique, me semble-t-il, est celui où l'interrogation, transgressant la clôture du texte, se porte vers ce que Gadamer lui-même appelle « la chose du texte », à savoir la sorte de *monde* ouvert par lui. Ce moment peut être appelé celui de la *référence*, en souvenir de la distinction frégeenne entre sens et référence. Le sens de l'œuvre est son organisation interne, sa référence est le mode d'être au-monde déployé devant le texte.

Je remarque en passant que la rupture la plus décisive avec l'herméneutique romantique est ici; il n'est pas d'intention cachée à chercher derrière le texte, mais un monde à déployer devant lui. Or ce pouvoir du texte d'ouvrir une dimension de réalité comporte, dans son principe même, un recours contre toute réalité donnée et, par là même, la possibilité d'une critique du réel. C'est dans le discours poétique que cette puissance subversive

est la plus vive. La stratégie de ce discours tient tout entière dans l'équilibre de deux moments : suspension de la référence du langage ordinaire et ouverture d'une référence de second degré, qui est un autre nom de ce que nous désignons plus haut par monde de l'œuvre, monde ouvert par l'œuvre. Avec la poésie, la fiction est le chemin de la redescription; ou, pour parler comme Aristote dans la *Poétique*, la création d'un *muthos*, d'une « fable », est le chemin de la *mimésis*, de l'imitation créatrice.

Ici encore, nous développons un thème esquissé par Gadamer lui-même, en particulier dans ses pages magnifiques sur le *jeu*. Mais, en poussant à bout cette méditation sur le rapport entre *fiction* et *redescription*, nous introduisons un thème critique que l'herméneutique des traditions tend à rejeter hors de ses frontières. Ce thème critique était pourtant contenu en puissance dans l'analyse heideggérienne du comprendre. On se rappelle que Heidegger joint au comprendre la notion de « projection de mes possibles les plus propres »; cela signifie que le mode d'être du monde ouvert par le texte est le mode du possible ou mieux du pouvoir-être; en cela réside la force subversive de l'imaginaire. Le paradoxe de la référence poétique consiste précisément en ceci que la réalité n'est redécrite que dans la mesure même où le discours s'élève à la fiction.

Il appartient donc à une herméneutique du pouvoir-être de se tourner vers une critique des idéologies, dont elle constitue la possibilité la plus fondamentale. La distanciation, du même coup, s'inscrit au cœur de la référence : c'est du réel quotidien que le discours poétique se distancie, en visant l'être comme pouvoir-être.

d) D'une dernière façon, l'herméneutique des textes désigne la place en creux d'une critique des idéologies. Ce dernier point concerne le statut de la subjectivité dans l'interprétation. Si, en effet, le souci premier de l'herméneutique n'est pas de découvrir une intention cachée derrière le texte, mais de déployer un monde devant lui, la compréhension de soi authentique est celle qui, selon le vœu même de Heidegger et de Gadamer, se laisse instruire par la « chose du texte ». Le rapport au monde du texte prend la place du rapport à la subjectivité de l'auteur; du même coup, le problème de la subjectivité du lecteur est également déplacé. Comprendre n'est pas se projeter dans le texte, mais s'exposer au texte; c'est recevoir un soi plus vaste de l'appro-

priation des propositions de monde que l'interprétation déploie. Bref, c'est la chose du texte qui donne au lecteur sa dimension de subjectivité; la compréhension n'est plus alors une constitution dont le sujet aurait la clé. Si l'on pousse jusqu'au bout cette suggestion, il faut dire que la subjectivité du lecteur n'est pas moins mise en suspens, irréalisée, potentialisée, que le monde lui-même que déploie le texte. Autrement dit, si la fiction est une dimension fondamentale de la référence du texte, elle n'est pas moins une dimension fondamentale de la subjectivité du lecteur. En lisant, je m'irréalise. La lecture m'introduit aux variations imaginatives de l'*ego*. La métamorphose du monde selon le jeu est aussi la métamorphose ludique de l'*ego*.

Je vois dans cette idée de « variation imaginative de l'*ego* » la possibilité la plus fondamentale pour une critique des illusions du sujet. Ce lien pouvait rester dissimulé, ou non développé, dans une herméneutique des traditions en danger d'introduire prématurément un concept d'appropriation (*Aneignung*) dont la pointe est dirigée contre la distanciation aliénante. Mais, si la distanciation à soi-même n'est pas une malfaçon à combattre, mais la condition de possibilité de la compréhension de soi-même devant le texte, l'appropriation est le complément dialectique de la distanciation. Ainsi la critique des idéologies peut-elle être assumée dans un concept de compréhension de soi qui implique organiquement une critique des illusions du sujet. La distanciation à soi-même demande que l'appropriation des propositions de monde offertes par le texte passe par la désappropriation de soi. La critique de la *conscience fausse* peut ainsi devenir partie intégrante de l'herméneutique et conférer à la critique des idéologies la dimension méta-herméneutique qu'Habermas lui assigne.

2. Réflexion herméneutique sur la critique

Je voudrais maintenant exercer sur la critique des idéologies une réflexion symétrique de la précédente, qui mettrait à l'épreuve la revendication d'universalité de la critique des idéologies. J'attends de cette réflexion, non point qu'elle ramène la critique des idéologies dans le bercail de l'herméneutique, mais qu'elle avère le propos de Gadamer selon lequel les deux « universalités »,

celle de l'herméneutique et celle de la critique des idéologies, s'interpénètrent. On pourrait aussi présenter la question dans les termes de Habermas : à quelles conditions la critique peut-elle se donner comme une méta-herméneutique ?

Je propose de suivre l'ordre des thèses qui m'a servi à présenter schématiquement la pensée de Habermas.

1. Je commencerai par la théorie des intérêts qui sous-tend la critique des idéologies, celle de la phénoménologie transcendante et celle du positivisme. On peut se demander ce qui autorise la suite des thèses : que toute *Forschung* est réglée par un intérêt qui donne aux significations de son champ un cadre préjudiciel de référence; que ces intérêts sont trois (et non pas un ou deux ou quatre) : intérêt technique, intérêt pratique, intérêt à l'émancipation; que ces intérêts sont enracinés dans l'histoire naturelle de l'espèce humaine, mais qu'ils marquent l'émergence de l'homme au-dessus de la nature, et qu'ils prennent forme dans le milieu du travail, du pouvoir et du langage; que, dans la réflexion sur soi, connaissance et intérêt sont un; que l'unité de la connaissance et de l'intérêt s'atteste dans une dialectique qui discerne les traces historiques de la répression du dialogue et reconstruit ce qui a été réprimé.

Ces « thèses » sont-elles justiciables d'une description empirique? Non, car alors on retomberait sous le joug des sciences empirico-analytiques dont on a dit qu'elles relèvent d'un intérêt, le premier nommé. Ces thèses sont-elles une théorie, au sens donné à ce mot par exemple en psychanalyse, c'est-à-dire au sens d'un réseau d'hypothèses explicatives permettant la reconstruction de la scène primitive? Non, car alors ces thèses deviendraient régionales comme toute théorie et seraient encore justifiées par un intérêt, l'intérêt pour l'émancipation peut-être; et la justification deviendrait circulaire.

Ne faut-il pas, dès lors, reconnaître que la découverte des intérêts à la racine de la connaissance, la hiérarchisation des intérêts et leur rapport à la trilogie travail-pouvoir-langage relèvent d'une anthropologie philosophique parente de l'Analytique du *Dasein* de Heidegger, plus particulièrement de son herméneutique du « souci »? S'il en est ainsi, ces intérêts ne sont ni des observables, ni des entités théoriques comme le *moi*, le *surmoi* et le *ça* chez Freud, mais des « existentiels ». Leur analyse relève d'une herméneutique, dans la mesure où ils sont à la fois « le

plus proche » et « le plus dissimulé », et qu'il faut les désocculter pour les reconnaître.

On peut bien, si l'on veut, appeler méta-herméneutique cette Analytique des intérêts, si l'on admet que l'herméneutique est principalement une herméneutique du discours, voire un idéalisme de la vie langagière; mais nous avons vu qu'il n'en est rien; que l'herméneutique de la précompréhension est fondamentalement herméneutique de la finitude. C'est pourquoi j'accepte bien volontiers de dire que la critique des idéologies élève sa revendication à partir d'un autre lieu que l'herméneutique, à savoir celui où se noue la séquence travail-pouvoir-langage. Mais les deux revendications se croisent en un lieu commun : l'herméneutique de la finitude, qui assure *a priori* la corrélation entre le concept de préjugé et celui d'idéologie.

2. Je voudrais maintenant considérer à nouveau le pacte que Habermas instaure entre science sociale critique et intérêt pour l'émancipation. Nous avons fortement opposé ce privilège des sciences sociales critiques à celui des sciences historico-herméneutiques, qui incline vers la reconnaissance de l'autorité des traditions plutôt que vers l'action révolutionnaire tournée contre l'oppression.

La question qu'adresse ici l'herméneutique à la critique des idéologies est celle-ci : pouvez-vous assigner à l'intérêt pour l'émancipation, qui motive ce troisième cycle de sciences, un statut aussi distinct que vous le supposez à l'égard de l'intérêt qui anime les sciences historico-herméneutiques? Cette distinction est affirmée assez dogmatiquement, comme pour creuser le fossé entre intérêt pour l'émancipation et intérêt éthique. Mais les analyses concrètes de Habermas lui-même démentent ce propos dogmatique. Il est tout à fait remarquable que les distorsions que la psychanalyse décrit et explique sont interprétées, au niveau méta-herméneutique où Habermas les place, comme des distorsions de la compétence communicative. Tout indique que c'est à ce niveau aussi qu'opèrent les distorsions relevant de la critique des idéologies. On se rappelle comment Habermas réinterprète le marxisme sur la base d'une dialectique entre action instrumentale et action communicative. C'est au cœur de l'action communicative que l'institutionnalisation des relations humaines subit la réification qui la rend méconnaissable aux protagonistes de la communication. Ainsi donc, toutes les distor-

sions, celles que la psychanalyse découvre, celles que la critique des idéologies dénonce, sont des distorsions de la capacité communicative des hommes.

Peut-on alors traiter l'intérêt pour l'émancipation comme un intérêt distinct? Il ne le semble pas, si l'on considère en outre que, pris positivement comme un motif propre, et non plus négativement à partir des réifications qu'il combat, cet intérêt n'a pas d'autre contenu que l'idéal de la communication sans entraves et sans bornes. L'intérêt pour l'émancipation serait en effet abstrait et exsangue s'il ne s'inscrivait pas dans le plan même où les sciences historico-herméneutiques s'exercent, c'est-à-dire l'action communicative. Mais alors, s'il en est ainsi, une critique des distorsions peut-elle être séparée de l'expérience communicative elle-même, là où elle a commencé, là où elle est réelle, là où elle est exemplaire? C'est la tâche de l'herméneutique des traditions de rappeler à la critique des idéologies que c'est sur le fond de la réinterprétation créatrice des héritages culturels que l'homme peut projeter son émancipation et anticiper une communication sans entraves et sans bornes. Si nous n'avions aucune expérience de la communication, si réduite et mutilée fût-elle, pourrions-nous la désirer pour tous les hommes et à tous les niveaux d'institutionnalisation du lien social? Il me semble, pour ma part, qu'une critique ne peut jamais être première ni dernière; on ne critique des distorsions qu'au nom d'un *consensus* que nous ne pouvons anticiper simplement à vide, sur le mode d'une idée régulatrice, si cette idée régulatrice n'est pas exemplifiée : un des lieux mêmes de l'exemplification de l'idéal de la communication, c'est précisément notre capacité de vaincre la distance culturelle dans l'interprétation des œuvres reçues du passé. Qui n'est pas capable de réinterpréter son passé n'est peut-être pas capable non plus de projeter concrètement son intérêt pour l'émancipation.

3. J'arrive au troisième point de désaccord entre herméneutique des traditions et critique des idéologies. Il concerne l'abîme qui séparerait la simple mécompréhension de la distorsion pathologique ou idéologique. Je ne reviens pas sur les arguments déjà exposés un peu plus haut et qui tendent à atténuer la différence entre mécompréhension et distorsion; une herméneutique des profondeurs est encore une herméneutique, même si on l'appelle méta-herméneutique. Je voudrais plutôt insister sur un aspect de la

théorie des idéologies qui ne doit rien au parallélisme entre psychanalyse et théorie des idéologies. Toute une partie de l'œuvre de Habermas s'adresse non à la théorie des idéologies prise abstractivement, mais aux idéologies contemporaines. Or, lorsque la théorie des idéologies est ainsi développée concrètement dans le cadre d'une critique du temps présent, elle révèle des aspects qui demandent que l'on rapproche concrètement, et non plus simplement théoriquement, l'intérêt pour l'émancipation de l'intérêt pour la communication dans le cadre des traditions réinterprétées.

Quelle est en effet, selon Habermas, l'idéologie dominante du temps présent? Sa réponse est proche de celle de Herbert Marcuse et de celle de Jacques Ellul : c'est l'idéologie scientifico-technologique. Je ne développe pas ici les arguments de Habermas qui mettent en jeu toute une interprétation du capitalisme avancé et des sociétés industrielles développées; je vais droit au trait principal qui, à mon sens, replace impérieusement la théorie des idéologies dans le champ herméneutique. La société industrielle moderne, selon Habermas, a remplacé les légitimations traditionnelles et les croyances de base utilisées comme justification du pouvoir par une idéologie de la science et de la technologie. L'État moderne, en effet, n'est plus un État voué à représenter les intérêts d'une classe opprimante, mais à éliminer les dysfonctions du système industriel; justifier la plus-value en dissimulant son mécanisme n'est plus dès lors la fonction légitimante première de l'idéologie, comme à l'époque du capitalisme libéral décrite par Marx, tout simplement parce que la plus-value n'est plus la source principale de productivité, et son appropriation le trait dominant du système; le trait dominant du système est la productivité de la rationalité elle-même, incorporée dans les ordinateurs; ce qui est alors à légitimer, c'est l'entretien et la croissance du système lui-même. C'est à quoi précisément sert l'appareil scientifico-technique érigé en idéologie, c'est-à-dire à légitimer les relations de domination et d'inégalité nécessaires au fonctionnement du système industriel, quoique dissimulées sous les gratifications du système en jouissances de toutes sortes. L'idéologie moderne diffère donc sensiblement de celle décrite par Marx, qui ne vaut que pour la courte période du capitalisme libéral et n'a donc aucune universalité dans le temps; il n'y a d'ailleurs pas non plus d'idéologie prébourgeoise et l'idéologie bourgeoise est expressément liée au camouflage de la domination sous l'institution légale du libre contrat de travail.

Cette description de l'idéologie moderne admise, qu'est-ce que cela signifie en termes d'intérêt? Eh bien, cela signifie que le sous-système de l'action instrumentale a cessé d'être un sous-système, et que ses catégories ont envahi la sphère de l'action communicative. C'est en cela que consiste la fameuse « rationalisation » dont parlait Max Weber : non seulement la rationalité conquiert de nouveaux domaines de l'action instrumentale, mais elle se subordonne celui de l'action communicative. Max Weber avait décrit ce phénomène en termes de « désenchantement » et de « dédivinisation »; Habermas le décrit comme oubli et perte de la différence entre le plan de l'action instrumentale, qui est aussi celui du travail, et le plan de l'action communicative, qui est aussi celui des normes consenties, de l'échange symbolique, des structures de personnalité, des procédures de décision raisonnable. Dans le système capitaliste moderne, qui semble bien s'identifier ici au système industriel tout court, la vieille question grecque du « bien vivre » est abolie au profit du fonctionnement d'un système manipulé. Les problèmes de *praxis* liés à la communication – en particulier le désir de soumettre à la discussion publique et à la décision démocratique le choix des grandes options politiques – n'ont pas disparu; ils subsistent, mais refoulés. C'est précisément parce que leur élimination n'est pas automatique et parce que le besoin de légitimation reste insatisfait, qu'il est toujours besoin d'une idéologie pour légitimer l'autorité qui assure le fonctionnement du système; technique et science assument aujourd'hui ce rôle idéologique.

Mais alors la question que l'herméneute adresse au critique de l'idéologie contemporaine est celle-ci : admettons que l'idéologie consiste aujourd'hui dans la dissimulation de la différence entre l'ordre normatif de l'action communicative et le conditionnement bureaucratique, donc dans la dissolution de la sphère d'interaction médiatisée par le langage dans les structures de l'action instrumentale, comment faire pour que l'intérêt pour l'émancipation ne reste pas un vœu pieux, sinon en l'incarnant dans le réveil de l'action communicative elle-même? Et sur quoi appuierez-vous concrètement le réveil de l'action communicative, sinon sur la reprise créatrice des héritages culturels?

4. Ce rapprochement inéluctable entre le réveil de la responsabilité politique et la réanimation des sources traditionnelles de l'action communicative m'amène à dire un mot, pour terminer,

sur ce qui a paru être la quatrième et la plus formidable différence entre conscience herméneutique et conscience critique. La première, disions-nous, est tournée vers une entente, vers un *consensus* qui nous précède et, en ce sens, qui est; la deuxième anticipe le futur d'une libération dont l'idée régulatrice n'est pas un être mais un idéal, l'idéal de la communication sans bornes et sans entraves.

Avec cette antithèse apparente, nous touchons au plus vif, mais peut-être au plus vain du débat.

Car enfin, dira l'herméneute, d'où parlez-vous quand vous en appelez à la *Selbstreflexion*, si ce n'est pas de ce lieu que vous avez vous-même dénoncé comme un non-lieu, le non-lieu du sujet transcendantal? C'est bien du fond d'une tradition que vous parlez. Cette tradition n'est peut-être pas la même que celle de Gadamer; c'est peut-être précisément celle de l'*Aufklärung*, alors que celle de Gadamer serait celle du romantisme. Mais c'est bien encore une tradition, la tradition de l'émancipation, plutôt que la tradition de la remémoration. La critique aussi est une tradition. Je dirais même qu'elle plonge dans la plus impressionnante tradition, celle des actes libérateurs, celle de l'Exode et de la Résurrection. Peut-être n'y aurait-il plus d'intérêt pour l'émancipation, plus d'anticipation de la libération, si s'effaçait du genre humain la mémoire de l'Exode, la mémoire de la Résurrection...

S'il en est bien ainsi, rien n'est plus trompeur que la prétendue antinomie entre une ontologie de l'entente préalable et une eschatologie de la libération. Nous avons rencontré ailleurs ces fausses antinomies : comme s'il fallait choisir entre la réminiscence et l'espérance! En termes théologiques : l'eschatologie n'est rien sans le récitatif des actes de délivrance du passé.

En esquissant cette dialectique de la remémoration des traditions et de l'anticipation de la libération, je ne veux aucunement abolir la différence entre une herméneutique et une critique des idéologies. Chacune, encore une fois, a un lieu privilégié et, si je puis dire, des préférences régionales différentes : ici, une attention aux héritages culturels, axée peut-être de façon plus décidée sur la théorie du texte; là, une théorie des institutions et des phénomènes de domination, axée sur l'analyse des réifications et des aliénations. Dans la mesure où l'une et l'autre ont besoin de toujours se régionaliser pour s'assurer du caractère concret de leur revendication d'universalité, leurs différences

doivent être préservées contre tout confusionnisme. Mais c'est la tâche de la réflexion philosophique de mettre à l'abri des oppositions trompeuses l'intérêt pour la réinterprétation des héritages culturels reçus du passé et l'intérêt pour les projections futuristes d'une humanité libérée.

Que ces deux intérêts se séparent radicalement, alors herméneutique et critique ne sont plus elles-mêmes que... des idéologies!

L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social

Mon but dans ce texte est de mettre en relation deux phénomènes fondamentaux qui jouent un rôle décisif dans la façon dont nous nous situons dans l'histoire pour relier nos attentes tournées vers le futur, nos traditions héritées du passé et nos initiatives dans le présent. Il est tout à fait remarquable que ce soit par le moyen de l'imagination, et d'une imagination non seulement individuelle mais collective, que nous opérons cette prise de conscience. Mais, ce qui m'a paru faire l'objet d'une recherche intéressante, c'est le fait que cet imaginaire social ou culturel n'est pas simple mais double. Il opère tantôt sous la forme de l'idéologie, tantôt sous la forme de l'utopie. Il y a là une énigme qui mérite l'attention aussi bien des éducateurs que des politologues, des sociologues ou ethnologues et, bien entendu, des philosophes. Avec cet imaginaire double, nous touchons à la structure essentiellement conflictuelle de cet imaginaire.

Or il faut bien avouer que toute tentative pour penser ensemble et comprendre l'une par l'autre l'idéologie et l'utopie se heurte à des difficultés considérables. D'abord, chacun de ces deux pôles pris à part est pris dans un sens le plus souvent polémique et parfois péjoratif qui empêche de comprendre la fonction sociale de l'imaginaire collectif. Mais cette première difficulté en reflète une autre. S'il est si facile de se servir de ces deux termes en un sens polémique, c'est que, même pour des sociologues soucieux de simples descriptions, chacun de ces termes présente un aspect positif et un aspect négatif ou, si vous préférez, une fonction constructive et une fonction destructrice. Allons plus loin. Pour une étude superficielle, c'est, pour chacune de ces deux fonctions, le côté quasiment pathologique qui vient le premier à la surface. Ainsi, nous nous contentons volontiers de définir l'idéologie comme un processus de distorsions et de dissimulations par lesquelles

nous nous cachons à nous-mêmes par exemple notre position de classe, et plus généralement notre mode d'appartenance aux diverses communautés dont nous participons; l'idéologie est alors assimilée purement et simplement à un mensonge social ou, plus gravement, à une illusion protectrice de notre statut social, avec tous les privilèges et les injustices qu'il comporte. Mais en sens inverse, nous accusons volontiers l'utopie de n'être qu'une fuite du réel, une sorte de science-fiction appliquée à la politique. Nous dénonçons la raideur quasi géométrique des projets utopiques et nous la rejetons, dès lors qu'elle ne paraît manifester aucun souci pour les premiers pas qu'il faudrait faire en sa direction et, en général, pour tout ce qui constitue la logique de l'action. L'utopie n'est plus alors qu'une manière de rêver l'action en évitant de réfléchir sur les conditions de possibilité de son insertion dans la situation actuelle.

L'analyse que je propose consiste à mettre en ordre des significations et des fonctions distinctes reconnues à chacune de ces deux modalités de l'imaginaire social, à mettre en parallèle les niveaux de l'une avec les niveaux de l'autre, enfin à chercher une corrélation plus profonde au niveau le plus fondamental de chacune d'entre elles. Je vais donc procéder à une analyse en niveaux qui nous conduira chaque fois du niveau le plus superficiel au niveau le plus profond. Je m'efforcerai de conserver la même structure dans les deux analyses parallèles de l'idéologie et de l'utopie, afin de préparer la réflexion appliquée à leurs corrélations profondes.

I L'IDÉOLOGIE

Je propose d'examiner trois usages, également légitimes, du concept d'idéologie correspondant à trois niveaux de profondeur :

L'idéologie comme distorsion - dissimulation. Je vais partir de l'emploi du mot « idéologie » popularisé par les écrits du jeune Marx à l'époque des manuscrits économico-politiques de 1843-1844, et surtout par *l'Idéologie allemande*. En passant, je remarque que le mot même a été emprunté à des philosophes très respectables qui s'appelaient eux-mêmes des idéologues et

qui étaient, en France, les héritiers de Condillac. Pour eux, l'idéologie était une analyse des idées formées par l'esprit humain. C'est Napoléon qui a accusé ces inoffensifs idéologues d'être une menace pour l'ordre social et qui a instauré la signification péjorative du terme. Peut-être se cache-t-il un Napoléon dans toute dénonciation de l'idéologie, mais c'est une question que nous retrouverons plus loin. Il est tout à fait remarquable que ce soit par le moyen d'une métaphore que le jeune Marx ait tenté de faire comprendre ce qu'il entendait par idéologie. Il s'est servi de la métaphore du renversement de l'image dans une chambre obscure, point de départ de la photographie. La première fonction assignée à l'idéologie, dès lors, est de produire une image inversée de la réalité. Que désigne cette métaphore? Nous lui trouvons chez Marx à la fois une application précise et un usage généralisé. L'application précise vient de Feuerbach. C'est le traitement de la religion comme distorsion-dissimulation de la réalité. Dans *l'Essence du christianisme*, Feuerbach avait prétendu que, dans la religion, des propriétés (qu'il appelait des prédicats) appartenant au sujet humain étaient projetées dans un sujet divin imaginaire de sorte que les prédicats divins de l'homme sujet devenaient les prédicats humains d'un sujet divin. Marx a vu dans cette inversion le modèle de toutes les inversions de caractère idéologique. En ce sens, la critique de la religion chez Feuerbach constitue l'exemple modèle, le paradigme, pour l'interprétation de la métaphore de l'image renversée dans la *camera obscura*. Ce qui est alors proprement marxiste dans cette reprise de Feuerbach, c'est le lien que Marx établit entre les représentations et la réalité de la vie qu'il appelle *praxis*. On passe ainsi du sens restreint au sens général du mot « idéologie ». Selon ce sens, il y a d'abord une vie réelle des hommes : c'est leur *praxis*; puis, il y a un reflet de cette vie dans leur imagination, et c'est l'idéologie. L'idéologie devient ainsi le procédé général par lequel le processus de la vie réelle, la *praxis*, est falsifié par la représentation imaginaire que les hommes s'en font. On voit tout de suite comment la tâche révolutionnaire se rattache à la théorie de l'idéologie; si l'idéologie est une image déformée, un renversement, une dissimulation de la vie réelle, il s'agit de remettre sur ses pieds l'homme qui marche sur la tête, Hegel le premier, et de faire descendre les idées du ciel de l'imaginaire sur la terre de la *praxis*. Nous tenons là en gros la première définition du matérialisme historique, qui n'a aucune prétention

à couvrir l'ensemble des choses, mais seulement celle de relier le monde des représentations au monde de la vie réelle, la *praxis*. A ce premier stade du développement du marxisme, l'idéologie n'est pas encore opposée à la science, puisque cette science alléguée n'existera qu'avec *le Capital*. Ce n'est que plus tard, lorsque le marxisme sera constitué en corps doctrinal, principalement chez les successeurs de Marx dans la social-démocratie allemande, que l'idéologie sera globalement opposée à la science, et non plus simplement, comme chez le premier Marx, à la *praxis*. On comprend comment le glissement a pu se faire : si on admet que le marxisme est la science véritable du processus économique-social, c'est bien la *praxis* humaine qui reçoit un statut scientifique avec le marxisme, à l'opposé des représentations imaginaires dans lesquelles toutes les autres conceptions de la vie sociale et politique restent enlisées.

Mon problème à partir d'ici n'est pas de réfuter ce premier concept marxiste d'idéologie, mais de le situer par rapport à une fonction plus fondamentale et surtout plus constitutive de la réalité sociale et de la *praxis* elle-même.

Pourquoi ne peut-on s'en tenir à ce premier concept d'idéologie? La métaphore du renversement cache à son tour une lacune grave de l'explication. Si l'on admet que la vie réelle – la *praxis* – précède en droit et en fait la conscience et ses représentations, on ne comprend pas comment la vie réelle peut produire une image d'elle-même et, à plus forte raison, une image renversée. On ne peut le comprendre que si l'on discerne dans la structure même de l'action une médiation symbolique qui peut être pervertie. Autrement dit, si l'action n'est pas déjà pétrie d'imaginaire, on ne voit pas comment une image fausse pourrait naître de la réalité. On sait comment les marxistes orthodoxes se sont empêtrés dans la notion de conscience reflet qui n'est qu'une répétition de la vieille métaphore de l'image renversée. Il faut donc comprendre en quel sens l'imaginaire est coextensif au processus même de la *praxis*.

Nous sommes ainsi conduit à un second niveau où l'idéologie paraît moins parasitaire et falsificatrice que justificatrice. Marx lui-même a côtoyé ce sens lorsqu'il déclare que les idées de la classe dominante deviennent des idées dominantes en se faisant passer pour des idées universelles. Ainsi, les intérêts particuliers d'une classe particulière deviennent eux-mêmes des intérêts uni-

versels. Marx a touché là à un phénomène plus intéressant que la simple notion de renversement et de dissimulation, à savoir la tentative de justification qui s'attache au phénomène même de domination. Ce problème dépasse considérablement celui des classes sociales. Nous avons appris, principalement par l'expérience du phénomène totalitaire, que le phénomène de la domination, surtout lorsqu'il est érigé en terreur, est un phénomène plus vaste et plus redoutable que celui des classes et de la lutte des classes. Toute domination veut se justifier et elle le fait en recourant à des notions capables de passer pour universelles, c'est-à-dire valables pour nous tous. Or il existe une fonction du langage qui répond à cette exigence; c'est la rhétorique, pourvoyeuse d'idées pseudo-universelles. La liaison entre domination et rhétorique a été connue depuis longtemps. Platon est sans doute le premier à souligner qu'il n'est pas de tyrannie sans le secours d'un sophiste. La force brutale ne réussit pas sans un exercice de persuasion confié à des sophistes publics. C'est pour explorer ce rapport entre domination et rhétorique que le recours à la sociologie de la culture peut être utile. Celle-ci montre que nulle société ne fonctionne sans des normes, des règles, et tout un symbolisme social qui, à son tour, requiert une rhétorique du discours public. Comment celui-ci atteint-il son but, la persuasion? Par l'usage constant de figures et de tropes tels que la métaphore, l'ironie, l'ambiguïté, le paradoxe, l'hyperbole. Comme on voit par cette énumération, ce sont toutes les figures de style familières à la critique littéraire et à l'ancienne rhétorique des Grecs et des Romains. Sans doute ne peut-on pas concevoir de société qui ne se projette pas et ne se donne pas une représentation d'elle-même sans recourir à cette rhétorique du discours public, à ces figures et à ces tropes. Il n'y a là aucune faiblesse et encore moins aucun vice, mais un fonctionnement normal du discours mêlé à l'action, à cette action que Marx appelait la *praxis*. A quel moment donc peut-on dire que cette rhétorique du discours public devient une idéologie? A mon sens lorsqu'elle est mise au service du processus de légitimation de l'autorité. Il faut voir qu'il y a là, avant toute ruse et toute dissimulation, un fonctionnement, certes plein de pièges, mais inéluctable et indispensable. Max Weber, dans *Économie et Société*, avait montré au début de ce siècle que tout groupe social développé atteint nécessairement le stade où une distinction se produit entre les gouvernants et les gouvernés et où ce rapport asymétrique requiert inélucta-

blement une rhétorique de persuasion, ne serait-ce que pour limiter l'usage de la force dans l'imposition de l'ordre. Tout système de contrôle social en ce sens repose sur un fonctionnement idéologique destiné à légitimer sa revendication d'autorité. Cela n'est pas vrai seulement du pouvoir que Max Weber appelle charismatique, ni même du pouvoir fondé sur des traditions, mais même de l'État moderne qu'il caractérise comme État bureaucratique. Pourquoi en est-il ainsi? Parce que la prétention à la légitimité d'un système de pouvoir surpasse toujours notre inclination à croire dans sa légitimité naturelle. Il y a là un écart à combler, une sorte de plus-value de croyance que toute autorité a besoin d'extorquer de ses subordonnés. Quand je dis plus-value, je fais allusion bien entendu au concept que Marx a appliqué uniquement aux rapports du capital et du travail, donc au domaine de la production, mais qui me paraît s'appliquer plus généralement à tout rapport de domination. Là où il y a du pouvoir, il y a une revendication de légitimité. Et là où il y a une revendication de légitimité, il y a recours à la rhétorique du discours public dans un but de persuasion.

Ce phénomène constitue à mes yeux le second niveau du phénomène idéologique. Je le caractérise par la notion de légitimation et non plus par celle de dissimulation comme dans le niveau précédent. J'insiste encore une fois sur la nature du phénomène. Nous pouvons le soupçonner, et il faut sans doute toujours le soupçonner; mais nous ne pouvons pas l'éviter; tout système d'autorité implique une requête de légitimité qui excède ce que ses membres peuvent offrir en termes de croyance. A cet égard, il serait intéressant de discuter les théories les plus fameuses du contrat social de Hobbes à Rousseau : chacune implique à un moment donné d'une histoire d'ailleurs fictive un saut par lequel on passe de l'état de guerre à la paix civile par une sorte de désaisissement. C'est ce saut qu'aucune théorie du contrat social n'explique : il implique en effet la naissance d'une autorité et le commencement d'un processus de légitimation. C'est pourquoi nous n'avons aucun accès à ce degré zéro du contrat social, à savoir au moment où naît un ordre social de quelque façon qu'on puisse le nommer. Nous ne connaissons que des systèmes d'autorité qui dérivent de systèmes d'autorité antérieurs, mais nous n'assistons jamais à la naissance du phénomène de l'autorité.

Mais, si nous ne pouvons engendrer le phénomène d'autorité, nous pouvons comprendre sur quelles bases plus profondes encore il repose. Et c'est là qu'un troisième niveau plus profond du phénomène idéologique se découvre. Sa fonction, me semble-t-il, est une fonction d'intégration, plus fondamentale encore que la fonction précédente de légitimation et, à plus forte raison, que celle de dissimulation. Afin de faire comprendre de quoi il s'agit, je partirai d'un usage particulier de l'idéologie où sa fonction d'intégration est évidente. Il s'agit des cérémonies commémoratives grâce auxquelles une communauté quelconque réactualise en quelque sorte les événements qu'elle considère comme fondateurs de sa propre identité; il s'agit donc là d'une structure symbolique de la mémoire sociale. On ne sait pas s'il existe des sociétés sans rapport à des événements inauguraux qui, après coup, apparaissent comme l'*origine* de la communauté elle-même. Je pense à des phénomènes comme la Déclaration nord-américaine d'Indépendance ou à la prise de la Bastille lors de la Révolution française, ou à la Révolution d'octobre pour la Russie communiste. Dans tous ces cas, c'est en commémorant l'événement que la communauté donnée garde un rapport avec ses propres racines dans l'événement fondateur. Quel est alors ici le rôle de l'idéologie? C'est de diffuser la conviction que ces événements fondateurs sont constitutifs de la mémoire sociale et, à travers elle, de l'identité même de la communauté. Si chacun de nous s'identifie déjà à l'histoire qu'il peut raconter au sujet de lui-même, il en est de même de toute société, avec cette différence que nous avons à nous identifier à des événements qui ne sont plus le souvenir direct de personne et qui n'ont même été le souvenir que du cercle limité des pères fondateurs. C'est alors la fonction de l'idéologie de servir de relais pour la mémoire collective, afin que la valeur inaugurale des événements fondateurs devienne l'objet de la croyance du groupe entier. Il en résulte que l'acte fondateur lui-même ne peut être revécu et réactualisé que par le moyen d'interprétations qui ne cessent de le remodeler après coup et que l'événement fondateur lui-même se représente idéologiquement à la conscience du groupe. Peut-être n'est-il pas de groupe social, qu'il s'agisse d'une classe ou d'un peuple, sans une telle relation indirecte à des événements auxquels le groupe attache la signification d'événement inaugural, c'est-à-dire fondateur. Cet exemple privilégié du rapport entre la commémoration et

l'événement inaugural à travers une représentation idéologique se laisse aisément généraliser. Tout groupe tient, je veux dire se tient debout, acquiert une consistance et une permanence, grâce à l'image stable et durable qu'il se donne de lui-même. Cette image stable et durable exprime le niveau le plus profond du phénomène idéologique.

Mais on voit tout de suite comment ce niveau de base, que nous avons atteint par une méthode régressive, ne se perpétue qu'à travers les deux autres. Autrement dit, la fonction d'intégration se prolonge dans la fonction de légitimation et celle-ci dans la fonction de dissimulation. Je m'explique. Partons à nouveau de notre exemple, celui de la commémoration par une communauté des événements qu'elle tient pour fondateurs de son existence. Il est difficile que la ferveur des origines se maintienne; très tôt, la convention, la ritualisation, la schématisation se mêlent à la croyance, contribuant ainsi à une sorte de domestication du souvenir. Tout se passe comme si l'idéologie ne gardait sa puissance mobilisatrice qu'en devenant justificatrice de l'autorité qui permet à la communauté de s'exprimer comme un grand individu sur la scène mondiale. On le voit à la façon dont la commémoration se transmute si facilement en argumentation stéréotypée : par celle-ci, nous affirmons qu'il est bien que nous soyons comme nous sommes. L'idéologie continue de dégénérer si on considère par quelle simplification souvent grossière et par quelle schématisation souvent arrogante le processus d'intégration se prolonge dans celui de légitimation. Peu à peu, l'idéologie devient une grille de lecture artificielle et autoritaire non seulement de la façon de vivre du groupe, mais de sa place dans l'histoire du monde. En devenant vision du monde, l'idéologie devient un code universel pour interpréter tous les événements du monde. De proche en proche, la fonction justificatrice contamine l'éthique, la religion et jusqu'à la science. N'avons-nous pas connu cette folle idée inventée par les marxistes après Marx et acceptée par Lénine selon laquelle il y aurait une science bourgeoise et une science prolétarienne, un art bourgeois et un art prolétarien? Cette contamination ne laisse aucun phénomène social indemne; Habermas, dans un de ses écrits les plus fameux¹, a montré le caractère idéologique de

1. J. Habermas, *La Technique et la Science comme « idéologie »* (trad. fr., Paris, Gallimard, 1973).

la représentation scientifique et technologique que nous donnons de la réalité. Elle est idéologique en ce sens qu'une seule fonction, la fonction de manipulation et le contrôle utilitaire, remplace toutes les autres fonctions de communication, d'appréciation éthique, de méditation métaphysique et religieuse. C'est tout le système de notre pensée qui se trouve transmuté en une croyance collective soustraite à la critique. Mais il ne faudrait pas que cette dégénération de l'idéologie nous fasse perdre de vue le rôle essentiellement positif, constructif et bénéfique de l'idéologie prise en son sens fondamental. Encore une fois, c'est toujours à travers une idée, une image idéalisée de lui-même, qu'un groupe se représente sa propre existence; et c'est cette image qui, en retour, renforce son identité. Ce qui reste vrai des analyses les plus critiques et les plus péjoratives du phénomène idéologique, c'est que cette image idéalisée ne peut manquer d'engendrer ce qu'en langage psychanalytique on appellerait rationalisation et dont témoigne la ritualisation familière à toute célébration. A la rhétorique du discours public s'ajoutent les maximes, les slogans, les formules lapidaires qui font du discours une arme souvent meurtrière.

Il faut donc pouvoir parcourir dans les deux sens la hiérarchie de niveaux et soutenir avec la même force l'idée que l'illusion n'est pas le phénomène le plus fondamental, mais une corruption du processus de légitimation, lequel s'enracine dans la fonction intégrative de l'idéologie, et la thèse inverse selon laquelle toute idéalisation se transforme inéluctablement en distorsion, en dissimulation, en mensonge.

II L'UTOPIE

Comment l'analyse précédente de l'idéologie appelle-t-elle une analyse parallèle de l'utopie? Pour la raison fondamentale que les trois fonctions que nous avons reconnues à l'idéologie ont un trait commun, celui de constituer une interprétation de la vie réelle. C'est ce que le jeune Marx avait parfaitement aperçu. Mais cette fonction de renforcement du réel n'est pas forcément mensongère : elle est inhérente aussi à la fonction de légitimation

et plus encore à la fonction d'intégration. Par l'idéologie, avons-nous dit, le groupe croit à sa propre identité. Ainsi, sous ses trois formes, l'idéologie renforce, redouble, préserve et, en ce sens, conserve le groupe social tel qu'il est. C'est alors la fonction de l'utopie de projeter l'imagination hors du réel dans un ailleurs qui est aussi un nulle part. C'est là le sens premier du mot « utopie » : un lieu qui est un autre lieu, un ailleurs qui est un nulle part. Il faudrait parler ici non seulement d'utopie mais d'uchronie, pour souligner non seulement l'extériorité spatiale de l'utopie (un autre lieu), mais aussi son extériorité temporelle (un autre temps).

Afin de faire comprendre la fonction complémentaire de l'utopie par rapport à l'idéologie, il faut parcourir trois significations parallèles de l'utopie, mais cette fois-ci en sens inverse, en partant du bas vers le haut. Il est en effet plus aisé de montrer comment l'utopie en son sens fondamental est le complément nécessaire de l'idéologie en son sens fondamental. Si l'idéologie préserve et conserve la réalité, l'utopie la met essentiellement en question. L'utopie, en ce sens, est l'expression de toutes les potentialités d'un groupe qui se trouvent refoulées par l'ordre existant. L'utopie est un exercice de l'imagination pour penser un « autrement qu'être » du social. L'histoire des utopies nous montre qu'aucun domaine de la vie en société n'est épargné par l'utopie : elle est le rêve d'un autre mode d'existence familiale, d'une autre manière de s'approprier les choses et de consommer les biens, d'une autre manière d'organiser la vie politique, d'une autre manière de vivre la vie religieuse. Il ne faut pas s'étonner, dès lors, que les utopies n'aient cessé de produire des projets opposés les uns aux autres ; car elles ont en commun de miner de l'intérieur l'ordre social sous toutes ses formes. Or, l'ordre a nécessairement plusieurs contraires. Ainsi, concernant la famille, on trouve une grande variété d'utopies, depuis l'hypothèse de la continence monacale jusqu'à celle de la promiscuité, de la communauté et de l'orgie sexuelle ; au plan proprement économique, les utopies varient de l'apologie de l'ascétisme le plus rigoureux jusqu'à celle de la consommation somptuaire et festive ; le politique lui-même est contesté aussi bien par les rêveries anarchisantes que par les projections d'un ordre social géométriquement conçu et impitoyablement coercitif ; au plan religieux, l'utopie oscille entre l'athéisme et la festivité entre le rêve d'un christianisme nouveau et celui d'une sacralité primitive. Il n'est pas étonnant que l'on

ne puisse pas définir l'utopie par son contenu et que la comparaison des utopies entre elles soit si décevante ; c'est que l'unité du phénomène utopique ne résulte pas de son contenu mais de sa fonction qui est toujours de proposer une société alternative. C'est par cette proposition que l'utopie constitue la réplique la plus radicale à la fonction intégrative de l'idéologie. L'« ailleurs », l'« autrement qu'être » de l'utopie répond rigoureusement à l'« être ainsi et pas autrement » prononcé par l'idéologie, prise à sa racine.

Nous avons une confirmation de ce parallélisme rigoureux entre idéologie et utopie si nous considérons maintenant le second niveau de l'utopie ; s'il est exact que la fonction pivot de l'idéologie est la légitimation de l'autorité, il faut aussi s'attendre à ce que l'utopie – toute utopie – joue son destin au plan même où s'exerce le pouvoir ; ce que l'utopie remet en question dans chaque compartiment de la vie sociale que nous venons d'évoquer, c'est finalement la manière d'exercer le pouvoir : pouvoir familial et domestique, pouvoir économique et social, pouvoir politique, pouvoir culturel et religieux. A cet égard, on pourrait dire que les utopies constituent autant de variations imaginatives sur le pouvoir. C'est ainsi d'ailleurs que Karl Mannheim, dans son livre fameux *Ideologie et Utopie*¹, avait défini l'utopie : un écart entre l'imaginaire et le réel qui constitue une menace pour la stabilité et la permanence de ce réel. La typologie des utopies proposée par Mannheim satisfait pleinement à ce critère. Plutôt que de faire partir le phénomène utopique de Thomas More, inventeur du mot, il préfère partir de Thomas Münzer qu'Ernst Bloch, de son côté, présente comme théologien de la révolution. Avec Thomas More, en effet, l'utopie reste un phénomène littéraire, à la limite un exercice de style. Avec Thomas Münzer, elle représente la revendication majeure d'une réalisation, ici et maintenant, de tous les rêves que l'imagination avait accumulés, à travers le judaïsme et le christianisme, dans les représentations de la fin de l'histoire. L'utopie veut être une eschatologie réalisée. Tout ce que la prédication chrétienne ajourne à la fin de l'histoire, Münzer veut le réaliser au milieu de l'histoire, aujourd'hui. Toutes les distinctions qui nous font opposer, à propos de la conscience historique, l'attente, la mémoire et l'initiative, toutes ces distinctions s'effacent dans une exigence sans compromis de

1. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, op. cit.

faire descendre le royaume de Dieu des cieux sur la terre, de la fin de l'histoire au milieu de l'histoire.

Mais, en même temps que nous comprenons et que, pourquoi pas, nous admirons le radicalisme de l'utopie, nous en apercevons aussitôt les faiblesses. Au moment même où l'utopie engendre des pouvoirs, elle annonce des tyrannies futures qui risquent d'être pires que celles qu'elle veut abattre. Ce paradoxe déroutant tient à une lacune fondamentale de ce que Karl Mannheim appelait la mentalité utopique, à savoir l'absence de toute réflexion de caractère pratique et politique sur les appuis que l'utopie peut trouver dans le réel existant, dans ses institutions et dans ce que j'appelle le croyable disponible d'une époque. L'utopie nous fait faire un saut dans l'ailleurs, avec tous les risques d'un discours fou et éventuellement sanguinaire. Une autre prison que celle du réel est construite dans l'imaginaire autour de schémas d'autant plus contraignants pour la pensée que toute contrainte du réel en est absente. Il n'est dès lors pas étonnant que la mentalité utopique s'accompagne d'un mépris pour la logique de l'action et d'une incapacité foncière à désigner le premier pas qu'il faudrait faire en direction de sa réalisation à partir du réel existant. C'est ainsi que le second niveau de l'utopie conduit à un troisième niveau, où la pathologie de l'utopie s'avère inverse de celle de l'idéologie. Alors que la pathologie de l'idéologie consistait en son affinité pour l'illusion, la dissimulation, le mensonge, la pathologie de l'utopie consiste dans une folie inverse. Là où l'idéologie renforce ce que le jeune Marx appelait la vie réelle, la *praxis*, l'utopie fait évanouir le réel lui-même au profit de schémas perfectionnistes, à la limite irréalisables. Une sorte de logique folle du tout ou rien remplace la logique de l'action, laquelle sait toujours que le souhaitable et le réalisable ne coïncident pas et que l'action engendre des contradictions inévitables, par exemple, pour nos sociétés modernes, entre l'exigence de justice et celle d'égalité. La logique de l'utopie devient alors une logique du tout ou rien qui conduit les uns à fuir dans l'écriture, les autres à s'enfermer dans la nostalgie du paradis perdu, les autres à tuer sans discrimination. Mais je ne voudrais pas m'arrêter sur cette vision négative de l'utopie; bien au contraire, je voudrais retrouver la fonction libératrice de l'utopie dissimulée sous ses propres caricatures. Imaginer le non-lieu, c'est maintenant ouvert le champ du possible. Ou, pour garder la terminologie que nous avons adoptée dans notre méditation sur

le sens de l'histoire, l'utopie est ce qui empêche l'horizon d'attente de fusionner avec le champ de l'expérience. C'est ce qui maintient l'écart entre l'espérance et la tradition.

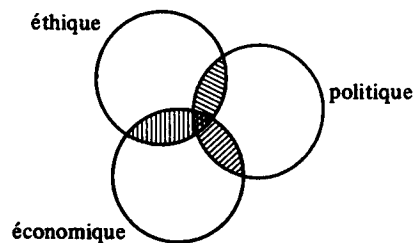
La double série de réflexions que nous venons de consacrer successivement à l'idéologie et à l'utopie nous conduit à réfléchir sur l'entrecroisement nécessaire entre idéologie et utopie dans l'imaginaire social. Tout se passe comme si cet imaginaire reposait sur la tension entre une fonction d'intégration et une fonction de subversion. En cela, l'imaginaire social ne diffère pas fondamentalement de ce que nous connaissons de l'imagination individuelle : tantôt l'image supplée à l'absence d'une chose existante, tantôt elle la remplace par une fiction. Ainsi Kant a-t-il pu construire la notion d'imagination transcendante sur cette alternance entre l'imagination reproductrice et l'imagination productrice. L'idéologie et l'utopie sont des figures de l'imagination reproductrice et de l'imagination productrice. Tout se passe comme si l'imaginaire social ne pouvait exercer sa fonction excentrique qu'à travers l'utopie et sa fonction de redoublement du réel que par le canal de l'idéologie. Mais ce n'est pas tout. Tout se passe comme si nous ne pouvions atteindre l'imaginaire social qu'à travers ses formes pathologiques qui sont des figures inverses l'une de l'autre de ce que György Lukács appelait, dans une ligne marxiste, la conscience fausse. Nous ne prenons possession, semble-t-il, du pouvoir créateur de l'imagination que dans un rapport critique avec ces deux figures de la conscience fausse. Si cette suggestion est exacte, nous atteignons ici un point où l'idéologie et l'utopie sont complémentaires, non plus seulement en raison de leur parallélisme, mais en raison de leurs échanges mutuels. Il semble, en effet, que nous ayons toujours besoin de l'utopie, dans sa fonction fondamentale de contestation et de projection dans un ailleurs radical, pour mener à bien une critique également radicale des idéologies. Mais la réciproque est vraie. Tout se passe comme si, pour guérir l'utopie de la folie où elle risque sans cesse de sombrer, il fallait en appeler à la fonction saine de l'idéologie, à sa capacité de donner à une communauté historique l'équivalent de ce que nous pourrions appeler une identité narrative. Je m'arrête au moment où le paradoxe de l'imaginaire social est le plus grand : pour pouvoir rêver d'un ailleurs, il faut déjà avoir conquis, par une interprétation sans cesse nouvelle des traditions dont nous procédons,

quelque chose comme une identité narrative; mais, d'autre part, les idéologies dans lesquelles cette identité se dissimule font appel à une conscience capable de se regarder elle-même sans broncher à partir de nulle part ¹.

1. Il ne faut jamais perdre de vue dans la discussion que l'utopie et l'idéologie restent des concepts polémiques et, par conséquent, difficiles à utiliser de façon purement descriptive. Si l'on a pu dire avec Karl Mannheim qu'un état d'esprit est utopique quand il manque de congruence avec l'état de choses au sein duquel il se produit, il faut tout de suite ajouter que le phénomène apparaît sous des couleurs tout à fait opposées selon que l'utopie est revendiquée par un groupe privé de pouvoir ou dénoncé par le groupe que l'utopie menace. Est à la limite utopique tout ce qui, pour les représentants d'un ordre donné, est tenu à la fois pour dangereux pour cet ordre et irréalisable dans n'importe quel ordre.

Éthique et politique

Afin d'éviter toute approche moralisante du problème, ni préjuger de l'ordre de préséance entre éthique et politique, je propose que l'on parle en termes d'intersection plutôt que de subordination du rapport de l'éthique à la politique. Je vois là deux foyers décentrés l'un par rapport à l'autre, posant chacun une problématique originale et créant un segment commun, précisément par leur intersection. Seconde remarque : ce n'est pas seulement d'une intersection entre deux cercles, celui de l'éthique et celui de la politique, que je voudrais discuter, mais de l'intersection entre trois cercles : l'économique, le politique et l'éthique. Si je procède ainsi, c'est parce que j'attends de la comparaison entre économique et éthique le moyen de spécifier le politique, afin de le mieux confronter ensuite à l'éthique. Car c'est dans la mesure où le politique soulève des problèmes et des difficultés propres, irréductibles aux phénomènes économiques, que ses rapports avec l'éthique sont eux-mêmes originaux et d'autant plus aigus. C'est pourquoi je propose la figure suivante qui met trois cercles en intersection avec des zones communes deux à deux et trois à trois ¹.



1. Les zones de confrontation et d'intersection sont désignées par les hachures.

I QUE LE POLITIQUE DOIT ÊTRE DÉFINI D'ABORD PAR RAPPORT À L'ÉCONOMIQUE ET AU SOCIAL, AVANT D'ÊTRE CONFRONTÉ AVEC L'ÉTHIQUE

S'il est possible de définir quelque chose comme une rationalité politique, comme j'essaierai de le démontrer plus loin, c'est à la rationalité économique-sociale qu'il faut l'opposer. Je m'appuie ici sur l'œuvre de Hannah Arendt et sur celle d'Éric Weil, auteurs, la première, de *la Condition de l'homme moderne*¹, et, le second, de deux ouvrages capitaux, *la Philosophie morale*, *la Philosophie politique*². Ces deux auteurs ont en commun l'idée que la sphère économique-sociale repose essentiellement sur la lutte organisée contre la nature, l'organisation méthodique du travail et la rationalisation des rapports entre production, circulation et consommation. En cela, nos deux auteurs restent fidèles à la définition de l'économie qui se développe d'Aristote à Hegel en passant par les économistes anglais. Pour tous ces auteurs classiques, l'ordre économique est défini plutôt comme un *mécanisme social abstrait* que comme une *communauté historique concrète*. Aristote décrivait encore l'économie comme l'extension de la coopération qu'on peut observer dans une maisonnée. Hannah Arendt essaye de préserver cette relation entre économie et « maison », selon la racine grecque du mot économique. Je préfère suivre Hegel qui définissait l'économie comme un mécanisme des besoins et donc comme un « État extérieur », soulignant par cet adjectif la différence avec l'intégration de l'intérieur d'une communauté historique concrète par ses coutumes et ses mœurs. Il me paraît utile de conserver cette suggestion de Hegel et, suivant Éric Weil, de réserver le terme de *société* pour le mécanisme économique et celui de *commu-*

1. H. Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, trad. fr. de G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961; rééd., 1983, avec une préface de P. Ricœur. Cf. également le numéro spécial d'*Esprit* sur Hannah Arendt, juin 1980, réédité en juin 1985.

2. É. Weil, *La Philosophie morale*, Paris, Vrin, 1961 (dernière éd., 1981); *la Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1956 (dernière éd., 1984). A propos de *la Philosophie politique* de Weil, cf. l'article de P. Ricœur, *Esprit*, octobre 1957, p. 412 (NdE).

nauté pour les échanges marqués par l'histoire des mœurs et des coutumes.

En un sens, le plan économique-social est une abstraction dans la mesure où la vie économique d'une nation est incorporée à la politique par les décisions prises par les États; je ne nie pas cette intersection entre l'économie et le politique que mon schéma prévoit précisément; mais il importe de souligner que ce que nous avons appelé une abstraction est précisément ce qui caractérise l'ordre économique-social. Il est réellement abstrait; et son abstraction est encore renforcée par l'autonomie croissante due à la constitution d'un marché international et à la mondialisation des méthodes de travail. En disant cela, je ne veux pas déprécier la rationalité économique. Je suis même tout à fait d'accord pour dire avec Marx, suivi sur ce point par Éric Weil, que l'organisation rationnelle du travail a été et est encore jusqu'à un certain point la grande éducatrice de l'individu à la raison; elle constitue en effet une discipline imposée à l'arbitraire individuel. L'homme de la technique, du calcul économique, du mécanisme social, est le premier homme qui vit universellement et se comprend par cette rationalité universelle.

Accorder ce point est de la plus grande importance pour une définition correcte du politique et en particulier de l'État, car une certaine modernité est apparue avec l'expansion du secteur économique-social des communautés historiques. Il y a un État moderne, peut-on affirmer, là où il y a une société du travail organisée en vue de la lutte méthodique de l'homme contre la nature. La société moderne est celle pour qui cette lutte, jointe au primat donné au calcul et à l'efficacité, tend à devenir le nouveau sacré, s'il n'abolit pas purement et simplement la différence entre sacré et profane. Une société qui se définirait entièrement par l'économie serait précisément une société totalement profane.

Afin de faire comprendre en quoi le politique se distingue de l'économique, examinons l'hypothèse inverse qui ferait du politique une simple variable de l'économique. C'est ce qui est arrivé, sinon avec Marx lui-même, du moins avec le marxisme ultérieur. La grande lacune du marxisme, à mes yeux, c'est de n'avoir pas accordé une finalité véritablement distincte et du même coup une pathologie spécifique au politique, à force de surestimer le rôle des modes de production dans l'évolution des sociétés. Pour le marxisme orthodoxe, on le sait, les aliénations politiques ne

peuvent que refléter les aliénations économiques. Tout le maléfice de la vie en commun ne peut résulter que de la plus-value, interprétée elle-même comme exploitation du travail dans une pure perspective de profit; si l'on peut démontrer que cette exploitation est liée à l'appropriation privée des moyens de production, alors n'importe quel régime politique est valable qui se propose de supprimer l'aliénation économique résultant de l'appropriation privée des moyens de production et finalement de l'exploitation du travail par l'extorsion de la plus-value. Cette réduction du politique à l'économique est responsable du désintérêt marqué par les penseurs marxistes pour les problèmes spécifiques posés par l'exercice du pouvoir : problèmes éminemment politiques comme on le dira plus loin.

C'est devenu un drame terrifiant pour l'Europe et pour le reste du monde que Marx et plus encore les marxistes n'aient vu dans les luttes populaires qui ont abouti au libéralisme politique, tel qu'il pouvait être observé au XIX^e siècle dans les pays anglosaxons, qu'un simple écran hypocrite pour le libéralisme économique. De cette identification entre libéralisme économique et libéralisme politique, a résulté la dramatique erreur selon laquelle l'élimination du libéralisme économique devait être payée de la perte des bénéfices proprement politiques des luttes historiques aussi anciennes que la lutte des communautés urbaines d'Italie, des Flandres et d'Allemagne pour l'autodétermination. Je vois pour ma part dans le marxisme-léninisme – quoi qu'en ait pensé Marx lui-même – le pourvoyeur de cette dramatique identification entre les deux libéralismes. Je dis dramatique identification, car elle a eu pour effet un véritable machiavélisme politique, dans la mesure où l'absence de réflexion politique autonome laissait le champ libre à toutes les expérimentations politiques, y compris totalitaires, du moment que le recours à la tyrannie était justifié par la suppression de l'appropriation privée des moyens de production, prise pour unique critère des aliénations modernes.

C'est sur l'arrière-plan de cette confusion catastrophique entre libéralisme économique et libéralisme politique que je veux placer la réflexion qui suit, consacrée précisément à la spécificité du politique par rapport à la sphère économique et sociale. La confrontation entre éthique et politique en sera d'autant facilitée.

Et je propose, en guise de transition, d'insister avec Éric Weil sur ce qu'il appelle l'insatisfaction de l'homme moderne : « L'individu dans la société moderne, écrit-il, est essentiellement insa-

tisfait. » Pourquoi? Pour au moins deux raisons. D'abord, parce que la société qui se définit uniquement en termes économiques est essentiellement une société de la lutte, de la compétition, où les individus sont empêchés d'accéder aux fruits du travail; une société où les couches et les groupes s'affrontent sans arbitrage. Le sentiment d'*injustice* que la société rationnelle suscite, face à la division de la société en groupes, en couches, en classes, entretient l'isolement et l'insécurité de l'individu livré à la mécanique sociale; d'un mot, le travail, au niveau de la société économique en tant que telle, paraît à la fois techniquement rationnel et humainement insensé. D'autre part, l'individu est insatisfait et même déchiré dans la société moderne du travail, parce qu'il ne trouve pas de *sens* dans la simple lutte contre la nature et l'apologie du calcul efficace. Cela est si vrai que, dans les sociétés industrielles avancées au moins, le sens est de plus en plus cherché hors du travail, le travail devenant un simple moyen pour gagner le loisir, lequel, à son tour, est organisé sur le modèle technique du travail. En bref, le travail, dans ces sociétés avancées, a cessé d'être le grand éducateur à la rationalité que Hegel et Marx voyaient en lui.

C'est de cette double insatisfaction que procède le recours à la tradition vivante de la communauté historique, à ce fonds historique que précisément la société mondiale du travail organisé tend à réduire, à démanteler et à dissoudre. D'où l'étrange paradoxe dans lequel les sociétés avancées se trouvent aujourd'hui enfermées : d'une part, c'est pour survivre que les nations modernes doivent entrer dans la compétition technologique; mais, dans cette mesure même, elles se livrent à l'action dissolvante exercée par la technologie devenue souveraine sur le noyau éthico-politique de ces sociétés. L'homme des sociétés industrielles avancées, placé au carrefour de l'économique et du politique, souffre de la contradiction entre la logique de l'industrialisation et la vieille rationalité relevant de l'expérience politique des peuples. C'est pour fuir cette contradiction que tant de gens, jeunes et moins jeunes, refluent vers la vie privée, cherchant la survie dans la « privatisation » du bonheur. Cette protection féroce de l'enclos privé s'observe d'ailleurs dans toutes les sociétés industrielles avancées, qu'elles soient de l'Ouest ou de l'Est.

Il est capital pour notre réflexion ultérieure sur l'intersection avec l'éthique d'avoir restitué au politique sa dignité propre; si le politique a une revendication majeure d'autonomie à faire

valoir en face de l'économico-technique, c'est celle du sens de l'action rationnelle, sens inséparable, comme on le dira plus loin, de la morale vivante, de l'intention éthique. Permettez-moi en passant de suggérer une distinction terminologique qui exprime bien la nature de mon propos. Je distinguerai entre le rationnel et le raisonnable, et dirai que le plan technico-économique de la vie en société ne satisfait qu'aux exigences du rationnel. C'est pourquoi l'homme y est insatisfait; c'est pourquoi il cherche le raisonnable dans l'universel concret qui définit le politique comme tel.

II LE POLITIQUE ET L'ÉTAT

Le politique se définit largement par le rôle central qu'occupe l'État dans la vie des communautés historiques; à condition toutefois de définir l'État dans sa plus grande extension; je le ferai avec Éric Weil qui écrit : « L'État est l'organisation d'une communauté historique; organisée en État, la communauté est capable de prendre des décisions ¹. » J'insisterai sur tous les termes de cette définition, et d'abord sur l'expression *communauté historique*. Parler de communauté historique, c'est nous placer au-delà d'une morale simplement formelle, même si nous ne quittons pas, comme nous le verrons plus loin, le sol de l'intention éthique. C'est en effet par le contenu des mœurs, par des normes acceptées et des symbolismes de toutes sortes, que persévère l'identité narrative et symbolique d'une communauté. Par l'expression de communauté historique ou de peuple, nous passons du plan formel au plan concret.

Qu'entendons-nous maintenant par une communauté *organisée* en État? Par ce terme d'organisation, il faut entendre l'articulation introduite entre une diversité d'institutions, de fonctions, de rôles sociaux, de sphères d'activités, qui fait de la communauté historique un tout organique. C'est précisément cette organisation et cette articulation qui font de l'action humaine une action raisonnable. Une fois encore, nous sommes au-delà d'une morale purement formelle; car la rationalité, ici, ne se borne pas à

1. *La Philosophie politique*, op. cit., proposition 31, p. 131.

l'accord de l'individu avec lui-même dans ses maximes, elle veut être la rationalité d'une pratique collective. La tâche de la philosophie politique se définit ainsi par cette attention donnée à ce qui, dans la vie politique, est porteur d'une action sensée dans l'histoire. Dans le langage d'Éric Weil : comment la liberté raisonnable de l'individu résulte-t-elle de son insertion politique? Ou encore : comment le trajet politique de la liberté peut-il être un trajet raisonnable? Ce trajet, nous pouvons le résumer d'un mot : c'est celui de l'individu au *citoyen*. Je définirai volontiers pour ma part la philosophie politique comme une réflexion sur la *citoyenneté*. Une formule d'Éric Weil va dans ce sens : « Le but de l'organisation mondiale est la satisfaction des individus raisonnables à l'intérieur d'États particuliers libres » (*ibid.*, p. 240).

Maintenant se pose la question suivante : en quel sens faut-il dire que c'est l'*État* qui organise la communauté? La définition proposée plus haut fait de l'État l'organe de décision d'une communauté historique. Cette définition exclut que l'État soit un artifice, comme le voulait Hobbes. Encore plus exclut-elle sa réduction à un simple arbitraire, comme si tout État était, en fait ou virtuellement, une tyrannie porteuse de répression et d'oppression. Même s'il est vrai que tous les États ont leur origine dans la violence, qui laisse sur chacun d'eux une cicatrice, comme on le verra plus loin, ce n'est pas la violence qui définit l'État mais sa finalité, à savoir aider la communauté historique à *faire* son histoire. C'est en cela qu'il est centre de décision. Quant à la visée de cette décision, on peut la résumer en un mot : la survivance, l'existence durable, de la communauté historique; ceci, à l'encontre de toutes les menaces extérieures et intérieures.

A partir de cette volonté de survie, l'analyse bifurque dans deux directions, qui définissent deux styles différents de la philosophie politique selon que l'on met l'accent sur la *forme* ou sur la *force*. Les philosophies rationalistes, comme toutes celles du XVIII^e siècle et aussi comme celles de Hannah Arendt et d'Éric Weil, mettent plus volontiers l'accent principal sur la *forme* que sur la *force*; les marxistes et les penseurs du totalitarisme sur la *force*; disons tout de suite qu'une réflexion sur la *force* conduit directement à l'énigme que constitue le phénomène du pouvoir, tandis qu'une réflexion sur la *forme*, plus appropriée à la fonction rationnelle concrète de l'État, amène à mettre l'accent sur l'aspect constitutionnel caractéristique d'un État de droit. Entendons par État de droit un État qui pose les conditions

réelles et les garanties de l'égalité de tous devant la loi. Nous reviendrons sur ce point lorsque nous considérerons les intersections de l'éthique avec le politique. Bornons-nous pour l'instant à souligner le formalisme juridique – au reste parfaitement légitime – sur lequel insistera plus volontiers une philosophie rationaliste orientée sur la forme plutôt que sur la force. En conséquence, l'accent sera mis sur l'indépendance de la fonction publique, sur le service de l'État par une bureaucratie intègre, sur l'indépendance des juges, sur le contrôle parlementaire et surtout sur l'éducation de tous à la liberté par la discussion. Tous ces critères constituent le côté raisonnable de l'État : c'est un État de droit dont le gouvernement observe certaines règles légales qui limitent son arbitraire.

Si on suit seulement cette ligne de pensée, la fonction raisonnable de l'État est finalement de concilier deux rationalités : le rationnel techno-économique et le raisonnable accumulé par l'histoire des mœurs. L'État est alors la synthèse du rationnel et de l'historique, de l'efficace et du juste. Sa vertu est la prudence, au sens grec et médiéval de la vertu de prudence ; entendons par là que sa vertu est de faire tenir ensemble le critère du calcul efficace et le critère des traditions vivantes qui donnent à la communauté le caractère d'un organisme particulier, visant à l'indépendance et à la durée. Disons encore que cette rationalité confère à l'État moderne une tâche d'éducateur (par l'école, l'université, la culture, les médias, etc.). Mais il faut bien avouer que l'idée d'un *État seulement éducateur* est une idée limite, une idée régulatrice à laquelle ne correspond encore aucune description empirique. Toutefois, c'est dans cette idée d'un État éducateur que se résume le noyau raisonnable que le philosophe en extrait, quand il s'interroge sur les conditions d'une action historique sensée.

Mais il y a l'autre face du problème : *l'État comme force*. Le grand sociologue allemand Max Weber ne manquait pas d'intégrer cette composante de la force dans sa définition de l'État, pourtant axée sur la notion d'État de droit. Pour lui, l'État ne peut être défini si l'on n'incorpore pas à sa fonction le monopole de la violence légitime. Je n'hésite pas à dire que le paradoxe politique consiste précisément dans cette confrontation entre la forme et la force dans la définition de l'État. J'accorde bien volontiers que la notion de pouvoir ne se réduit pas à celle de violence. Accorder à un État le privilège de la violence *légitime*,

ce n'est pas le définir par la violence, mais par le *pouvoir*, quelle que soit la filiation historique de la violence au pouvoir.

Mais un lien de filiation ne tient pas lieu de légitimation. Tous les États modernes sont issus de la violence des rassembleurs de terres ; c'est la même violence qui, dans les sociétés traditionnelles, a éduqué l'homme au travail moderne. Il n'est donc pas contestable que l'État le plus raisonnable, l'État de droit, porte la cicatrice de la violence originelle des tyrans faiseurs d'histoire. En ce sens, l'arbitraire reste consubstantiel à la forme même de l'État. Un formalisme politique ne doit pas relayer le formalisme moral. On ne peut nier non plus la violence qui se dissimule dans la représentation inégale des forces sociales dans l'appareil de l'État. C'est certainement ici que réside la vérité partielle de Marx : nous ne connaissons pas d'État qui ne donne avantages et privilèges à la classe dominante du moment. D'où la tentation, inscrite au cœur du marxisme, d'attendre de la violence révolutionnaire qu'elle renverse les rôles dans le rapport de domination. Mais nous tombons alors dans une erreur inverse de celle d'un formalisme juridique aveugle au rôle de la violence dans l'histoire : la définition de l'État par la violence seule aboutit à méconnaître la grandeur des conquêtes de la liberté politique du XII^e au XVIII^e siècle, et la signification majeure de la Révolution française, lors même que celle-ci reste une révolution bourgeoise. Marx a négligé le fait que la classe dominante a travaillé pour tous ; en ce sens, il n'est pas d'État qui *ne soit qu'un* État de classes et qui ne représente à quelque degré l'intérêt général. Certes, cet intérêt n'est jamais vu de nulle part ; néanmoins, l'État qui se rapproche le plus de l'État de droit est, selon le mot même de Hegel, l'État des propriétaires et des non-propriétaires. Dénoncer un État comme bourgeois, c'est en réalité dire deux choses et non pas une seule : c'est un État de *classes*, mais c'est aussi un État du *citoyen*. En accédant au pouvoir, un groupe accède à l'universel concret et se dépasse comme groupe particulier, réalisant ainsi la coïncidence fragile entre une fonction universelle et une position de domination. Cela explique sans doute qu'une violence latente continue d'affecter le rapport de tous avec le pouvoir. La vie politique reste inéluctablement marquée par la lutte pour conquérir, garder, reprendre le pouvoir ; elle est une lutte pour la domination politique.

Enfin, une violence résiduelle continue d'affliger l'État le plus proche de l'idéal de l'État de droit, en ceci que tout État est

particulier, individuel, empirique; alors que la structure technico-économique est mondiale par principe, la communauté politique est particulière et différente par principe, la préservation de son identité faisant partie de sa fonction. Le fait est qu'il n'existe pas d'État mondial – plus précisément, pas d'État de droit mondial. Cela reste pour nous un problème de savoir si des transferts progressifs de souveraineté à une instance internationale seraient susceptibles de transférer sur elle le monopole de la violence légitime qui appartient à la définition de l'État. Cela reste pour nous un idéal, pour longtemps hors de portée, de mondialiser la non-violence comme a été mondialisée l'organisation moderne du travail. L'État – je veux dire l'instance politique concrétisée par l'État – serait raisonnable s'il était vrai, comme le croyait Kant, que l'absurdité de la guerre provoquerait un jour le même transfert sur une autorité mondiale que celui qui a institué la paix civile au niveau des États individuels. Éric Weil exprime à ce sujet son scepticisme : « La violence a été et est encore la cause motrice de l'histoire » (*ibid.*, p. 281); et pourtant « le progrès vers la non-violence définit pour la politique le sens de l'histoire » (*ibid.*, p. 233). On ne peut mieux exprimer l'ambivalence d'une évaluation de l'État qui tient un compte égal de son caractère de *forme* et de son caractère de *force*.

Cette ambivalence est devenue pour nous source d'anxiété à l'époque nucléaire. L'existence d'une instance politique supranationale qui aurait le monopole de la violence légitime devient aujourd'hui la condition de la survie de chaque communauté historique, ce qui est, nous l'avons vu, le problème politique par excellence. L'élever à cette échelle est une nouvelle expression de la vertu de prudence dont nous parlions plus haut. Nous appelions prudence l'art de composer la rationalité technico-économique et le raisonnable accumulé par l'histoire des mœurs. Nous définissions ainsi la prudence interne de l'État. Le passage à la non-violence généralisée représenterait la face externe de la vertu de prudence. Cette non-violence généralisée et en quelque sorte institutionnalisée est sans aucun doute l'utopie majeure de la vie politique moderne. À l'âge de la menace nucléaire, l'existence même d'États particuliers libres est subordonnée à la survie physique de l'espèce humaine. Un stupéfiant renversement de priorité s'impose à la pensée politique : *l'État mondial est devenu le moyen de la survie des États en tant qu'éducateurs non violents*. Mais nous savons que cette utopie n'est qu'une utopie,

puisque nous ne savons pas quel devrait être le premier pas à faire en direction de ce transfert de souveraineté, qui devrait être concédé par tous les États sans exception et simultanément; or cette décision est remise à la prudence des États, qui restent sur la scène de l'histoire de grands individus violents.

III L'INTERACTION ENTRE ÉTHIQUE ET POLITIQUE

La réflexion précédente s'est développée en dehors de la morale formelle; mais non hors du champ éthique; bien au contraire, la quête de rationalité et la promesse de rationalité contenues dans la notion d'un État de droit prolongent l'exigence de réalisation contenue dans la définition même que nous pouvons donner de la liberté au plan de l'intention éthique la plus fondamentale¹. Le politique prolonge ici l'éthique en lui donnant une sphère d'exercice. Il prolonge en outre la seconde exigence constitutive de l'intention éthique, l'exigence de reconnaissance mutuelle – cette exigence qui me fait dire : ta liberté vaut la mienne. Or l'éthique du politique ne consiste pas en autre chose que dans la création d'espaces de liberté. Enfin, en tant qu'organisation de la communauté, l'État donne forme juridique à ce qui nous paraît constituer le tiers neutre dans l'intention éthique, à savoir la règle. *L'État de droit est en ce sens l'effectuation de l'intention éthique dans la sphère du politique*. Il signifie ceci : la loi civile définit, ordonne, met en relation les rôles (de débiteur, de conjoint, de propriétaire, etc.), de telle manière que tous les titulaires de mêmes rôles soient traités également par le droit positif; certes, l'égalité devant la loi n'est pas encore l'égalité des chances, l'égalité des conditions. Ici encore, notre réflexion confine à l'utopie, l'utopie d'un État qui pourrait dire : à chacun selon ses besoins; du moins l'égalité devant la loi représente-t-elle un seuil décisif, celui de l'égalité juridique, c'est-à-dire d'un comporte-

1. Il est fait ici allusion à une autre étude consacrée à l'intention éthique, où l'accent est mis successivement sur l'affirmation de la liberté en première personne, la requête de reconnaissance issue de la seconde personne, et la médiation par le tiers neutre ou institution. Cf. « Avant la loi morale, l'éthique », in *Encyclopaedia Universalis*, 1984.

ment des institutions où il n'est pas fait acception des personnes quand est attribué son dû au titulaire quelconque d'un rôle.

Je n'hésite pas, pour ma part, à donner en outre une signification *éthique*, non pas seulement à la *prudence* demandée aux gouvernements, mais à l'engagement du citoyen dans une démocratie. Je n'hésite pas à penser en termes éthiques la démocratie considérée du point de vue de sa téléologie. A cet égard, je donnerai une double définition de la démocratie, d'abord par rapport à la notion de conflit, ensuite par rapport à celle du pouvoir. Par rapport à la notion de conflit, est démocratique un État qui ne se propose pas d'éliminer les conflits, mais d'inventer les procédures leur permettant de s'exprimer et de rester négociables. L'État de droit, en ce sens, est l'État de la libre discussion organisée; c'est par rapport à cet idéal de libre discussion que se justifie la pluralité des partis; du moins celle-ci est-elle, pour les sociétés industrielles avancées, l'instrument le moins inadapté à cette régulation des conflits. Encore faut-il, pour que cette libre discussion soit praticable, que nul n'ignore que le discours politique n'est pas une science (ceci contre la prétention d'un socialisme scientifique), mais au mieux une *opinion droite*. D'où l'accent mis dans cette définition sur la *formation d'une opinion publique libre dans son expression*. Quant à la définition de la démocratie par rapport au *pouvoir*, je dirai que la démocratie est le régime dans lequel la participation à la décision est assurée à un nombre toujours plus grand de citoyens. C'est donc un régime dans lequel diminue l'écart entre le sujet et le souverain. Kant en définissait l'utopie quand il concevait, dans le cadre de l'impératif catégorique, la notion de « règne des fins », c'est-à-dire d'un règne où chacun serait à la fois souverain et sujet. De même Hegel définissait-il l'État le plus rationnel comme l'État dans lequel chacun serait reconnu par tous. A cette participation à la décision, j'ajouterai volontiers, dans une ligne plus proche de la tradition de Montesquieu que de celle de Rousseau, la nécessité de *diviser* le pouvoir contre lui-même. Ainsi Montesquieu dissociait-il, dans sa vision de l'État modèle, le législatif, l'exécutif et le judiciaire. Nous en avons tous retenu au moins un aspect en faisant de l'indépendance des juges un des critères les moins discutables de la démocratie.

Je ne voudrais pas terminer cette réflexion sur l'intersection entre l'éthique et la politique sans avoir dit quelle part de l'éthique la politique *laisse nécessairement en dehors de sa sphère*

propre. C'est pour réserver cette discussion finale que j'ai parlé seulement d'intersection de sphères et non pas de coïncidence. Remarquons d'abord que la base éthique d'une communauté politique se borne aux valeurs à propos desquelles il y a consensus et laisse en outre hors de question les justifications, les motivations, les sourcements profonds de ces valeurs mêmes qui font l'objet du consensus. Or, dans les sociétés pluralistes que sont devenues la plupart des sociétés industrielles avancées, les sources de valeurs restent multiples et conflictuelles. Ainsi, les démocraties européennes, pour ne parler que d'elles, sont héritières de la chrétienté médiévale, de la Renaissance, de la Réforme, des Lumières, et des idéaux tantôt nationalistes tantôt socialistes qui ont dominé les idéologies du XIX^e siècle. Il en résulte que l'État ne peut reposer que sur des convergences fragiles; plus grand est le consensus entre les traditions fondatrices, plus large et plus solide est sa base. Mais, même alors, l'État souffre, jusque dans le consensus qui le fonde, du caractère abstrait de ces valeurs amputées de leurs racines; la paix sociale n'est possible que si chacun met entre parenthèses les motivations profondes qui justifient ces valeurs communes; celles-ci sont alors comme des fleurs coupées dans un vase. Cela explique une tendance à l'idéologisation des valeurs invoquées. Nous retrouvons ici tous les vices liés au caractère rhétorique du discours politique; cette rhétorique contamine l'invocation des grands principes, en leur conférant une sorte de stéréotypie morte.

Plus gravement peut-être, l'État moderne, dans nos sociétés ultra-pluralistes, souffre d'une faiblesse de la conviction éthique au moment même où la politique invoque volontiers la morale; on voit ainsi des constructions fragiles s'édifier sur un sol miné culturellement. Je pense en particulier au cas de pays comme la France, où la réflexion philosophique aussi bien que la production littéraire sont fascinées par des problématiques non éthiques, si elles ne sont pas anti-éthiques, au moment même où l'on veut de bonne foi moraliser la politique. Et, même si la base de conviction reste solide, elle se prive, en entrant dans le champ politique, de ce qui la dynamise en profondeur, par un légitime souci de tolérance des croyances adverses. Enfin, je voudrais insister sur un autre danger, inverse du précédent, mais qui peut-être le compense. Nous assistons dans maintes sociétés contemporaines à une sorte de transfert du religieux sur le politique. Nous demandons à la politique de *changer la vie*. Ce danger

d'invasion par ce qu'on pourrait appeler la religion séculière est sans doute inévitable; toute communauté a besoin d'un certain sacré civique, marqué par des commémorations, des fêtes, des déploiements de drapeaux et tout le zèle révérencieux qui accompagne ces phénomènes. Il faut avouer que nous ne sommes pas au clair sur ce point : comment en effet vitaliser, dynamiser l'adhésion à des idéaux communs sans un minimum de religion séculière? Or, il se trouve que les chrétiens et les non-chrétiens ont des raisons de s'y refuser et un besoin commun de s'y référer.

Je m'arrête sur ce point de doute qui ouvre un large champ à la discussion. Je voudrais conclure par un conseil de sagesse que j'emprunte à Max Weber dans sa fameuse conférence sur « La politique comme vocation ». S'adressant à de jeunes pacifistes juste après la Première Guerre mondiale, il leur avouait que la politique casse nécessairement l'éthique en deux : il y a d'une part une morale de *conviction*, qu'on pourrait définir par l'excellence du préférable, et une morale de *responsabilité* qui se définit par le réalisable dans un contexte historique donné et, ajoutait Weber, un usage modéré de la violence. C'est parce que la morale de conviction et la morale de responsabilité ne peuvent entièrement fusionner que l'éthique et la politique constituent deux sphères distinctes, même si elles sont en intersection.

On me pardonnera d'avoir insisté beaucoup plus sur l'intersection de l'éthique et de la politique que sur l'écart qui sépare les centres respectifs de la sphère éthique et de la sphère politique. Le danger, de nos jours, me paraît beaucoup plus grand d'ignorer l'intersection de l'éthique et de la politique que de les confondre. Le cynisme se nourrit volontiers de la reconnaissance en apparence innocente de l'abîme qui sépare l'idéalisme moral du réalisme politique. C'est au contraire le souci de donner un sens à l'engagement d'un citoyen à la fois raisonnable et responsable qui exige que nous soyons aussi attentif à l'intersection entre l'éthique et la politique qu'à leur inéluctable différence.

ORIGINE DES TEXTES

- « De l'interprétation » : Version française et partielle d'un texte publié dans *Philosophy in France Today*, Cambridge University Press, 1983, sous la direction d'A. Montefiore. Cette version est également reprise dans *l'Encyclopédie philosophique*, Paris, PUF, 1987 (sous la direction d'A. Jacob).
- « Phénoménologie et herméneutique » : Publié initialement in E. W. Orth (éd.), *Phänomenologische Forschungen*, I, Fribourg-en-Brisgau, Verlag Karl Alber, 1975, p. 31-71.
- « La tâche de l'herméneutique » : Publié initialement in F. Bovon et G. Rouiller (éd.), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1975, p. 179-200.
- « La fonction herméneutique de la distanciation » : *Ibid.*, p. 201-215.
- « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique » : *Ibid.*, p. 216-228.
- « Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre » : Publié initialement in R. Bubner *et al.* (éd.), *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1970, p. 181-200.
- « Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire » : Publié initialement in *Revue philosophique de Louvain*, t. LXXV, février 1977, p. 126-147.
- « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte » : Publié initialement en anglais in *Social Research*, 38/3 (1971), p. 529-562, sous le titre « The Model of the Text : Meaningful Action Considered as a Text ».

ORIGINE DES TEXTES

- « L'imagination dans le discours et dans l'action » : Publié initialement in *Savoir, Faire, Espérer. Les limites de la raison*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1976, p. 207-228.
- « La raison pratique » : Publié initialement in T. Geraets (éd.), *la Rationalité aujourd'hui*, Éd. de l'Université d'Ottawa, 1979, p. 225-241.
- « L'initiative » : Publié initialement in *Labyrinthe : parcours éthiques*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1986, sous la direction de R. Celis.
- « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité » : Publié in *la Sémantique de l'action*, Éd. du CNRS, 1977; et in *Publications du Centre de recherche et de documentation sur Hegel et Marx* de l'université de Poitiers.
- « Science et idéologie » : Publié initialement in *Revue philosophique de Louvain*, t. LXXII, mai 1974, p. 326-358.
- « Herméneutique et critique des idéologies » : Publié initialement in E. Castelli (éd.), *Démythisation et Idéologie*, Paris, Aubier-Montaigne, 1973, p. 25-64.
- « Idéologie et utopie : deux expressions de l'imaginaire social » : Publié initialement in *Philosophical Exchange*, New York, 1976, n° 2, sous le titre « Ideology and Utopia »; repris en français in *Cahiers du CPO* (Centre protestant de l'Ouest, 79370 Celle-sur-Belle), n° 49-50, décembre 1983.
- « Éthique et politique » : Publié initialement in *Cahiers du CPO, ibid.*; repris in *Esprit*, mai 1985.

Table

Préface	7
De l'interprétation	11
I. POUR UNE PHÉNOMÉNOLOGIE HERMÉNEUTIQUE	
Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl.....	39
1. <i>La critique herméneutique de l'idéalisme husserlien</i>	40
1. Les thèses schématiques de l'idéalisme husserlien, 40. –	
2. L'herméneutique contre l'idéalisme husserlien, 44.	
2. <i>Pour une phénoménologie herméneutique</i>	55
1. La présupposition phénoménologique de l'herméneutique, 55. –	
2. La présupposition herméneutique de la phénoménologie, 62.	
La tâche de l'herméneutique : en venant de Schleiermacher et de Dilthey	75
1. <i>Des herméneutiques régionales à l'herméneutique générale</i>	76
1. Le premier « lieu » de l'interprétation, 76. – 2. Friedrich Schleier- macher, 78. – 3. Wilhelm Dilthey, 81. –	
2. <i>De l'épistémologie à l'ontologie</i>	88
1. Martin Heidegger, 88. – 2. Hans Georg Gadamer, 96.	
La fonction herméneutique de la distanciation.....	101
1. <i>L'effectuation du langage comme discours</i>	103
2. <i>Le discours comme œuvre</i>	107
3. <i>Le rapport de la parole et de l'écriture</i>	111

4. <i>Le monde du texte</i>	112
5. <i>Se comprendre devant l'œuvre</i>	115
Herméneutique philosophique et herméneutique biblique.....	119
1. <i>Les « formes » du discours biblique</i>	120
2. <i>La parole et l'écriture</i>	123
3. <i>L'être nouveau et la chose du texte</i>	125
4. <i>La constitution herméneutique de la foi biblique</i>	130

II. DE L'HERMÉNEUTIQUE DES TEXTES À L'HERMÉNEUTIQUE DE L'ACTION

Qu'est-ce qu'un texte?.....	137
1. <i>Qu'est-ce qu'un texte?</i>	137
2. <i>Explication ou compréhension?</i>	142
3. <i>Le texte et l'explication structurale</i>	145
4. <i>Vers un nouveau concept d'interprétation</i>	151
Expliquer et comprendre.....	161
1. <i>Théorie du texte</i>	163
2. <i>Théorie de l'action</i>	168
3. <i>Théorie de l'histoire</i>	176
Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte.....	183
1. <i>Le paradigme du texte</i>	184
1. La fixation de l'action, 190. – 2. L'autonomisation de l'action, 193. – 3. Pertinence et importance, 196. – 4. L'action humaine en tant qu'« œuvre ouverte », 197.	
2. <i>Le paradigme de l'interprétation textuelle</i>	197
1. De la compréhension à l'explication, 199. – 2. De l'explication à la compréhension, 205.	
L'imagination dans le discours et dans l'action.....	213
<i>Pour une théorie générale de l'imagination</i>	213
1. <i>L'imagination dans le discours</i>	217

2. <i>L'imagination à la charnière du théorique et du pratique</i>	220
1. La force heuristique de la fiction, 220. – 2. Fiction et récit, 222. – 3. Fiction et pouvoir-faire, 224. – 4. Fiction et intersubjectivité, 225.	
3. <i>L'imaginaire social</i>	228
La raison pratique.....	237
1. <i>Les concepts de « raison d'agir » et de « raisonnement pra- tique »</i>	238
2. <i>Le concept de « règle d'action »</i>	243
3. <i>Le moment kantien : si la raison, en tant que telle, peut être pratique</i>	247
4. <i>La tentation hégélienne</i>	251
L'initiative.....	261

III. IDÉOLOGIE, UTOPIE ET POLITIQUE

Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité.....	281
1. <i>L'esprit hégélien dans l'élément de la conscience</i>	282
2. <i>L'intersubjectivité selon Husserl contre l'esprit selon Hegel...</i>	288
Science et idéologie.....	303
1. <i>Recherche de critères du phénomène idéologique</i>	306
2. <i>Sciences sociales et idéologie</i>	314
3. <i>La dialectique de la science et de l'idéologie</i>	323
Herméneutique et critique des idéologies.....	333
1. <i>L'alternative</i>	335
1. Gadamer : l'herméneutique des traditions, 335. – 2. Habermas : la critique des idéologies, 351.	
2. <i>Pour une herméneutique critique</i>	362
1. Réflexion critique sur l'herméneutique, 362. – 2. Réflexion her- méneutique sur la critique, 370.	
L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social.....	379
1. <i>L'idéologie</i>	380

2. <i>L'utopie</i>	387
Éthique et politique	393
1. <i>Que le politique doit être défini d'abord par rapport à l'économique et au social, avant d'être confronté avec l'éthique</i>	394
2. <i>Le politique et l'état</i>	398
3. <i>L'interaction entre éthique et politique</i>	403
 <i>Origine des textes</i>	 407

DU MÊME AUTEUR

AUX MÊMES ÉDITIONS

Karl Jaspers
et la Philosophie de l'existence
en collaboration avec M. Dufrenne, 1947

Gabriel Marcel et Karl Jaspers
Philosophie du mystère
et philosophie du paradoxe, 1948

Histoire et Vérité
troisième édition
augmentée de quelques textes
coll. « Esprit », 1955, 1964, 1990

De l'interprétation
Essai sur Freud
coll. « L'ordre philosophique », 1965
coll. « Points Essais », 1995

Le Conflit des interprétations
Essais d'herméneutique I
coll. « L'ordre philosophique », 1969

La Métaphore vive
coll. « L'ordre philosophique », 1975

Temps et Récit, t. 1
coll. « L'ordre philosophique », 1983
coll. « Points Essais », 1991

Temps et Récit, t. 2
La configuration dans le récit de fiction
coll. « L'ordre philosophique », 1984
coll. « Points Essais », 1991

Temps et Récit, t. 3
Le temps raconté
coll. « L'ordre philosophique », 1985
coll. « Points Essais », 1991

Soi-même comme un autre
coll. « L'ordre philosophique », 1990

Lectures 1
Autour du politique
coll. « La couleur des idées », 1991

Lectures 2
La contrée des philosophes
coll. « *La couleur des idées* », 1992

Lectures 3
Aux frontières de la philosophie
coll. « *La couleur des idées* », 1994

CHEZ D'AUTRES ÉDITEURS

Philosophie de la volonté
I. Le volontaire et l'involontaire
Aubier, 1950, 1988

II. Finitude et culpabilité

1. L'homme faillible

2. La symbolique du mal

Aubier, 1960, 1988

Idées directrices pour une
phénoménologie d'Edmond Husserl
traduction et présentation
Gallimard, 1950-1985

Quelques figures contemporaines
Appendice à l'Histoire de la
philosophie allemande, de E. Bréhier
Vrin, 1954, 1967

A l'école de la phénoménologie
Vrin, 1986

Le mal. Un défi à la philosophie
et à la théologie
Genève, Labor et Fides, 1986

Amour et justice. Liebe und Gerechtigkeit
J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1990

Réflexion faite : autobiographie intellectuelle
Éditions Esprit, 1995

Le Juste
Éditions Esprit, 1995

La Critique et la Conviction
entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay
Calmann-Lévy, 1995