

Recension

Marc-Antoine Vallée, *Gadamer et Ricœur. La conception herméneutique du langage* (Rennes: Presses universitaires de Rennes, coll. Philosophica, 2012), 242 pp.

Guillaume St-Laurent

Université de Montréal

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 5, No 2 (2014), pp. 128-131

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2014.256

<http://ricoeur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

Recension

Marc-Antoine Vallée, *Gadamer et Ricœur. La conception herméneutique du langage* (Rennes: Presses universitaires de Rennes, coll. Philosophica, 2012), 242 pp.

Nous étions déjà redevables à Marc-Antoine Vallée pour ses précieuses études sur la pensée de Paul Ricœur ainsi qu'un livre d'entretiens avec Jean Grondin (*À l'écoute du sens*, Montréal: Bellarmin, L'essentiel, 2011), éminent spécialiste de la métaphysique classique et de la tradition herméneutique. Dans son dernier ouvrage, qui reprend en substance sa thèse de doctorat, M. Vallée nous convie à un examen comparatif des conceptions herméneutiques du langage chez Ricœur et Hans-Georg Gadamer dans le but de faire ressortir, par un "travail d'appropriation critique," une conception unitaire "[...] qui ne correspond parfaitement ni à la pensée de Gadamer, ni à celle de Ricœur, mais à une intelligence du langage que nous tentons de déployer à partir de ces deux auteurs." (17.) Il y est donc question de "la" conception herméneutique du langage, qui se profilerait comme une perspective cohérente dans l'horizon du tournant linguistique de la philosophie contemporaine et que seule une "mise en dialogue patiente et assidue" de ces auteurs permettrait véritablement d'apprécier.

Le défi est de taille, mais M. Vallée en assume les exigences avec aplomb, dans un style limpide et rigoureux qui ne manque pas de rappeler la plume de son maître, Ricœur. Le parcours proposé par notre auteur à travers l'héritage phénoménologique de l'herméneutique (chap. 1), la dialectique entre appartenance et distanciation (chap. 2), les modèles du dialogue, du texte et de la traduction (chap. 3), la puissance créatrice du langage (chap. 4) ainsi que la portée ontologique du langage (chap. 5), permet d'approfondir à chacune de ces étapes et jusqu'à son ultime chapitre l'idée que la "linguisticité" (*Sprachlichkeit*) fondamentale de la compréhension ne fait pas signe vers notre *captivité* dans l'élément du langage, mais bien vers notre *ouverture sur l'être comme tel*, notre capacité de dire et de penser les choses elles-mêmes. Contrairement aux interprétations "antiréalistes" de l'herméneutique développées par Richard Rorty et Gianni Vattimo, dont le propre est de réduire plus ou moins nettement l'être à ses interprétations, l'ordre intelligible du monde à une multiplicité de constructions sociolinguistiques incommensurables, la conception que défend M. Vallée emprunte la voie "réaliste" selon laquelle notre appartenance au langage nous ouvre un accès fini au monde en tant que réalité unique et transcendante.

Le premier chapitre ("L'héritage phénoménologique de la conception herméneutique du langage") porte avant tout sur les enjeux complexes du tournant herméneutique de la phénoménologie chez le jeune Heidegger, dans la continuité duquel s'inscrivent, bien que "selon des parcours distincts et des orientations différentes," les œuvres de Gadamer et de Ricœur. Il est d'abord question du riche héritage de Husserl et, spécialement, de son retour au "monde de la vie" (*Lebenswelt*), dont Gadamer s'inspirera pour sa critique du monopole de la méthode des sciences exactes dans notre conception de la compréhension et de la vérité, de même que Ricœur dans ses méditations sur le "paradoxe du langage" et sur le "caractère dérivé des significations de l'ordre linguistique par rapport au champ de l'expérience." Notre auteur met ensuite au jour l'héritage de Heidegger en clarifiant aussi bien l'accueil favorable de Gadamer que les réticences de Ricœur face à l'accentuation de la dimension ontologique du langage chez ce premier, pour qui le langage est "le lieu de notre séjour dans l'être et ce grâce à quoi l'être se prête à une certaine compréhension." Le problème central que soulèvent les critiques adressées par Ricœur à

la “voie courte” préconisée par Heidegger et Gadamer afin de fonder l’herméneutique dans la phénoménologie est celui de l’“articulation entre ontologie et épistémologie, ainsi qu’entre appartenance et distanciation” (59) – problème qui deviendra dès lors le véritable fil conducteur de l’ouvrage.

Le chapitre suivant (“Appartenance et distanciation”) débute par une brève exposition des conceptions gadamérienne et ricœurienne du langage avant d’aborder de front cette problématique essentielle de la *relation dialectique entre appartenance et distanciation*, où le terme de “dialectique” (emprunté à Ricœur) réfère à “une tension irréductible entre deux pôles, impliquant un rapport de présupposition ou de renvoi constants d’un pôle à l’autre.” (72.) Notre auteur s’attache alors à présenter cette relation complexe comme “un lieu privilégié de rencontre” entre ces deux herméneutiques parfois jugées inconciliables, en soulignant leur accord de fond à la fois (i) sur notre appartenance essentielle au langage ainsi que (ii) sur le rôle positif de la distanciation pour l’herméneutique (“toute distanciation n’est pas nécessairement une distanciation aliénante”). Il s’agit alors de dépasser l’“alternative ruineuse” entre ontologie et épistémologie, entre les approches phénoménologiques et les approches objectivantes du langage proposées par la linguistique et la philosophie analytique, en démontrant que Gadamer et Ricœur partagent une conception dialectique où nous n’avons pas à choisir entre appartenance et distanciation, mais où “la possibilité d’objectiver le langage est toujours limitée et seconde par rapport à notre expérience première du langage où le langage disparaît dans sa mise en œuvre du sens.” (105.) Bien que sobre, la thèse est instructive et solidement étayée. Le lecteur familier avec l’œuvre maîtresse de Gadamer regrettera peut-être que ce qui tient lieu du “pôle de la distanciation” dans cette dernière soit largement passé sous silence, c’est-à-dire le concept directeur de *Bildung*, désignant le processus complexe en vertu duquel la compréhension, du fond de son appartenance principielle à l’histoire et au langage, conquiert une distance réflexive et une ouverture à l’altérité par la mise à l’épreuve constante de ses anticipations. Néanmoins, notre auteur soutient à bon droit que c’est du côté des analyses de la distanciation inhérente au discours chez Ricœur, après “les critiques et mises en garde de Gadamer,” que peuvent être trouvées les ressources conceptuelles nécessaires afin d’accueillir les apports des approches objectivantes (notamment ceux de la linguistique de Benveniste et de la théorie des actes de langage élaborée par Austin et Searle) au sein de la conception herméneutique du langage.

Cette relecture dialectique se poursuit dans le chapitre 3 (“Trois modèles pour penser le langage”) alors que l’auteur entend dépasser l’“opposition schématique” entre un Gadamer insistant sur la dimension occasionnelle et contextuelle du sens (contre le détachement abstrait du mot et de la chose, du langage et du monde) et un Ricœur mettant plutôt l’accent, à la suite de Husserl, sur l’idéalité du sens (contre la réduction de la signification à l’événement du discours). En explorant les trois principaux modèles mobilisés par ces auteurs pour réfléchir le phénomène herméneutique, c’est-à-dire le dialogue, le texte et la traduction, M. Vallée parvient en effet à convaincre que cette opposition devrait être relativisée dans la reconnaissance d’une “tension irrémédiable” entre les pôles de l’idéalité et de l’occasionnalité, du même et de l’autre, ainsi que du propre et de l’étranger – tensions dialectiques dont vivent le langage et le sens dans notre recherche constante et essentielle du mot juste (ou d’un discours adéquat pour dire la chose même).

Le chapitre 4 (“La puissance créatrice du langage”) porte précisément sur cette recherche du mot juste afin de mettre en lumière “le principal moteur de cette exploration et énonciation du sens, à savoir la *capacité poétique du langage à l’innovation sémantique*.” (147.) Ici encore, notre auteur montre, par des analyses remarquables du rôle de la métaphore, de la poésie et du récit

dans la compréhension humaine, que le discours poétique et le discours philosophique devraient être à la fois distingués (afin d'éviter toute réduction de l'un à l'autre) et ressaisis dans leur relation complexe et dynamique ("dialectique"). Partant de la *métaphoricité essentielle du langage*, l'herméneutique serait en mesure de proposer une conception originale de l'imagination en tant que capacité à créer de nouvelles façons de voir et de comprendre les choses elles-mêmes ("l'herméneutique situe l'imagination au point de rencontre de l'être et du langage", 179). En rupture avec la théorie kantienne du schématisme, le "voir-comme" qui ressort de cette métaphoricité essentielle apparaît comme un processus plus originaire que toute relation de subsomption et d'induction entre des intuitions sensibles particulières et des concepts généraux. Cela dit, bien que la discussion demeure toujours stimulante et maîtrisée, il est étonnant que la doctrine romantique du "symbole" ne fasse l'objet d'aucun examen alors que celle-ci marque le véritable point de passage au plan de la réflexion philosophique de l'*imagination reproductrice*, qui présupposait un ordre d'essences préétabli, à l'*imagination créatrice*, qui signifie au contraire que l'ordre intelligible des choses ne se manifeste que par le biais de certains médiums expressifs (ou "formes symboliques") et demeurerait autrement inaccessible.

Le dernier chapitre de l'ouvrage ("La portée ontologique du langage") traite directement de la question ontologique qui en constitue la trame de fond et l'enjeu essentiel: comment penser la co-originarité du langage et de l'être? Notre auteur insiste alors avec beaucoup de justesse sur le fait que Gadamer et Ricœur n'auront jamais succombé à la tentation d'absolutiser (ou d'hypostasier) le langage au profit d'une interprétation relativiste et nihiliste de la raison herméneutique. Au contraire, la voie ouverte par ces derniers consiste à éclairer l'"unité spéculative" de l'être et du langage, c'est-à-dire à reconnaître à la fois leur *proximité essentielle* (à l'encontre du "mythe du donné") et leur *irréductibilité* (à l'encontre de tout idéalisme linguistique ou "sémantisme clos"). Il s'agira ainsi de partir de notre *appartenance* essentielle au langage, soit de la médiation langagière de l'être-au-monde dans sa totalité (cf. 37, 41, 80-81, 188-194), pour ensuite retrouver, par la confrontation critique de toutes les formes d'absolutisation du langage, les moments de *distançiation* qui préservent au sein de cette appartenance première la distinction entre nos interprétations de la réalité et l'être lui-même, "la possibilité de l'erreur et de la correction, d'une parole fausse et de la découverte d'un discours plus adéquat permettant à la chose de se présenter en ce qu'elle est." (211.) En particulier, notre auteur souligne l'importance de la "capacité réflexive" du langage à reconnaître sa propre insertion dans l'être, de sorte "que ce n'est plus le langage mais bien l'être qui apparaît comme la catégorie ultime." (207.) Ces analyses se trouvent ensuite complétées par une discussion de la pluralité des formes langagières ainsi que des possibilités d'être qui se déploient en elles, par-delà notre aptitude strictement cognitive "à articuler notre connaissance des choses objectivables."

L'un des grands mérites de notre ouvrage est de faire ressortir avec quel souci de la complexité les herméneutiques de Gadamer et Ricœur affrontent le grand paradoxe du langage, "à savoir que le langage renvoie à une réalité qui le précède et le fonde, mais qui ne peut être visée que du sein même du langage." (219.) Toutefois, nous pouvons nous demander avec Claude Romano si ce paradoxe – indépassable, selon toute vraisemblance – ne doit pas demeurer en fait une *aporie* tant et aussi longtemps que la démarche herméneutique consistera à expliciter la "médiation langagière" qui structure notre rapport au monde dans sa totalité (*Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris: Gallimard, 2010, chap. XXII). D'une part, "l'exigence phénoménologique": on ne peut sortir de l'opposition post-kantienne entre une raison langagière et un donné sensible brut et dépourvu de sens, et donc de l'alternative usée entre intellectualisme et empirisme, que si l'on reconnaît que nous sommes en prise de manière *immédiate* sur les choses

elles-mêmes au plan de l'expérience perceptive et pratique, c'est-à-dire que *le monde sensible possède des articulations de sens antérieures en droit à toute médiation linguistique*. Seul cet "entre-deux" (*Zwischen*) entre la pensée et l'être, où l'intelligence discursive peut confronter ses schèmes conceptuels et symboliques à notre compréhension pré-langagière des choses elles-mêmes, constitue le lieu véritable d'une herméneutique phénoménologique. D'autre part, "l'exigence herméneutique": comme le souligne M. Vallée, la thèse du caractère originellement langagier de l'être-au-monde paraît *nier cette antériorité de l'expérience sur le langage*, affirmant au contraire qu'une compréhension immédiate des choses n'offrirait aucun "potentiel cognitif," aucune "expérience du monde" proprement dite, puisque celle-ci serait insuffisamment structurée "pour garantir une connaissance qui serait plus adéquate de la réalité" (194) – la certitude sensible ne serait qu'une "immédiateté indéterminée" (*das unmittelbare Unbestimmte*), pour le dire avec Hegel.

Il semble que la seule solution cohérente à cette aporie consiste, pour une approche qui voudrait préserver *la* thèse essentielle de l'herméneutique contemporaine, à se distancier des héritages kantien et hégélien pour envisager la constitution langagière de l'être-au-monde moins à partir de l'idée de "médiation" que sous l'angle de l'"entente" (*Verständigung*) ou de la *communion dialogique* autour de la chose même. Comme le soutenait Étienne Bimbenet dans *L'animal que je ne suis plus* (Paris: Gallimard, 2011, chap. V à IX), c'est dans cette visée commune ou conjointe que la conscience intentionnelle acquiert son horizon herméneutique, en elle que se dévoile le monde comme réalité unique et transcendante, *sans que cela n'annule l'immédiateté et l'antériorité de l'expérience perceptive-pratique*. L'expérience peut agir comme un "tribunal" pour nos interprétations parce que l'espace public qu'ouvre le dialogue relativise ma perspective et instaure mon milieu de vie comme un ordre présomptivement partageable et explorable à l'infini, un domaine de sens "universel." Ainsi, le bouleversement qu'introduit le langage dans l'expérience s'avère d'abord de nature *formelle*: il intègre l'assise vitale du sentir et ses significations pré-conceptuelles à une visée épistémique "plus complexe et qui la relativise," il enveloppe les contenus perceptifs d'une "attitude rationnelle" qui les enrôle dans "le jeu public du vrai et du faux, et dans la conscience d'un éventuel décalage entre apparence et réalité." (244.)

En ce sens, la thèse manquante de l'ouvrage de M. Vallée – par ailleurs remarquable à tous égards – consiste à montrer que la contradiction entre (a) la précedence phénoménologique de l'expérience sur la pensée et (b) la linguisticté fondamentale de l'expérience ne peut être levée qu'en abordant cette dernière en termes de "communion" plutôt que de "médiation." L'être-au-monde est essentiellement langagier non pas parce qu'il se trouve toujours-déjà médiatisé par le langage (ou parce que l'être ne se donne que *per via interpretationis*), mais bien parce que notre éveil réflexif au monde ainsi que notre aptitude à viser la chose "en son être" trouve sa genèse dans l'expérience langagière de l'entente. Gadamer soulignait lui-même dans *Vérité et méthode* que c'est bien l'entente qui révèle le monde en tant que "monde" (*Welt*), plutôt que simple "milieu de vie" (*Umwelt*): "Cette entente pose la chose, sur laquelle elle porte, devant ceux qui sont appelés à s'entendre, à la façon dont l'objet d'un litige est 'déposé au milieu,' entre les parties en causes. Le monde est ainsi le sol commun sur lequel nul ne met le pied et que chacun reconnaît, le sol qui lie tous ceux qui s'adressent l'un à l'autre la parole." (Paris: Seuil, *L'ordre philosophique*, 1960, trad. 1996, 470.)