

Laval théologique et philosophique



Plaidoyer pour une raison critique

Hugues Brouillet

Volume 53, Number 1, février 1997

L'herméneutique de H.-G. Gadamer

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401044ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401044ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Brouillet, H. (1997). Plaidoyer pour une raison critique. *Laval théologique et philosophique*, 53(1), 131–140. <https://doi.org/10.7202/401044ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1997

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

Érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

PLAIDOYER POUR UNE RAISON CRITIQUE

Hugues BROUILLET

RÉSUMÉ : Le débat entre J. Habermas et H.-G. Gadamer au sujet de l'universalité de l'herméneutique semble pour certains commentateurs en bonne partie clos, voire dépassé. Cet article a pour unique objectif de rappeler l'importance des questions philosophiques en jeu dans cette controverse. L'argumentation développée par certains commentateurs et critiques ainsi que la discussion entre les deux philosophes serviront de pierre d'assise à notre propre réflexion.

SUMMARY : The debate between J. Habermas and H.-G. Gadamer concerning the universality of hermeneutics appears closed, even dépassé, to some commentators. This article has the sole purpose of bringing to the fore once again the importance of the philosophical questions at stake in this controversy. The argumentation set forth by certain commentators and critics, as well as the discussion between the two philosophers, provide a basis for our own reflection.

Le débat entre Gadamer et Habermas est maintenant vieux de plus de deux décennies, mais ces deux philosophes tiennent encore une place importante dans le paysage intellectuel tant par leurs écrits (pour Gadamer, la traduction et la mise en circulation de textes déjà existants), que par les commentaires et les débats qu'ils suscitent. Pourtant, une large partie de la littérature consacrée plus spécifiquement à la controverse Gadamer-Habermas semble la considérer comme déjà close. Les commentateurs s'accordent en général pour situer le débat dans le contexte politique et social bien spécifique du début des années soixante-dix et à considérer une large part du débat dépassé. De plus, le tournant langagier effectué par Habermas à cette époque contribue, semble-t-il, à donner l'impression que celui-ci a largement entériné la position de son adversaire. En bref, Habermas aurait compris et admis ses erreurs en abandonnant sa philosophie d'inspiration marxiste-freudienne au profit d'une théorie du langage tacitement inspirée de l'herméneutique gadamérienne.

Pourtant, l'essence même de ce débat et l'horizon de questions qu'il ouvre à la réflexion ne me semblent rien moins que clos ou dépassés ; au contraire, la problématique à la base des arguments concerne directement les pouvoirs et les limites de la raison. La philosophie contemporaine n'a pu à ce jour apporter une réponse con-

cluante à cette question. Or, que l'on accorde encore au concept de raison issu des Lumières un quelconque crédit ou que l'on suive un type de pensée qui soupçonne la rationalité moderne d'être la cause de tous les maux, cette question demeure sous-jacente à tous les débats. C'est par ailleurs un invariant qui a survécu à la confrontation entre les deux penseurs : Habermas opte pour un concept de rationalité issu de l'*Aufklärung* ; Gadamer, pour une remise en question de la toute-puissance de la raison au profit de la force souterraine de la tradition. Je ne crois pas que cette opposition soit caricaturale, elle procède au contraire d'un geste philosophique fondamental auquel chacun des deux philosophes a consacré l'essentiel de sa production intellectuelle. Il ne fait aucun doute que les positions ont évolué des deux côtés à l'issue de la controverse ; l'objectif de ce texte consiste justement à reprendre les critiques qui ont fait l'objet du débat à travers l'inflexion langagière prise par la philosophie de Habermas, inflexion déjà largement visible dans sa *Logique des sciences sociales*. (À cet égard, la propension à imputer le tournant langagier opéré par Habermas à sa rencontre éclairante avec l'herméneutique gadamérienne me semble exagérée ; ce crédit reviendrait bien plus largement à Karl-Otto Apel qui, de l'aveu même de Habermas, l'a initié à la pragmatique du langage.) Nous reprendrons les éléments les plus importants de ce débat par le biais de trois points spécifiques : I. La distinction que fait Gadamer entre vérité et méthode ; II. La réhabilitation de l'autorité à travers la valorisation du préjugé et de la tradition ; III. L'idéalisation du langage. Ces trois points sont donc l'essentiel des critiques de Habermas face à l'herméneutique gadamérienne, ils nous fournissent la porte d'entrée dans l'arène du débat qui va nous occuper dans les lignes qui vont suivre.

I. LA DISTINCTION ENTRE VÉRITÉ ET MÉTHODE

Dans son texte « La prétention à l'universalité de l'herméneutique », Habermas reconnaît explicitement la valeur de la réflexion herméneutique face à la compréhension objectiviste que les sciences humaines ont d'elles-mêmes, il s'accorde avec Gadamer pour dénoncer l'aveuglement des approches positivistes et néo-wittgensteiniennes pour qui un langage d'observation neutre, issu de la logique, est nécessaire à la mise entre parenthèses des préjugés. L'herméneutique rappelle ici avec justesse que l'homme de science reste tributaire de son horizon historique particulier. Mais ce qui gêne Habermas, c'est que l'herméneutique conçue comme un art, un savoir-faire, n'est dès lors plus en mesure de s'organiser en méthode scientifique. Habermas ne peut accepter que Gadamer absolutise la distinction entre vérité et méthode.

En fait, Gadamer et Habermas se rejoignent ici dans une critique de la raison instrumentale et dans la nécessité de dénoncer le péril croissant d'une société administrée. Mais leurs critiques prennent racine dans des sols singulièrement différents. Chez Habermas, c'est par le biais de sociologues, principalement ceux de l'École de Francfort, que s'élabore une critique de la raison qui entend toutefois conserver l'essentiel des idéaux de l'*Aufklärung*. Sa critique du positivisme prend pour assise les travaux d'Adorno, en contestant toutefois sa vision de la raison qui reste prison-

nière de la relation sujet-objet. Gadamer, en revanche, entreprend sa critique de la raison fonctionnalisée à l'intérieur de l'horizon théorique circonscrit par Heidegger.

Il nous est impossible de reprendre le chemin théorique parcouru par les deux auteurs, mais il faut souligner à tout le moins que le lieu où se situe la vérité pour Gadamer fait largement référence à l'herméneutique du *Dasein* développée chez Heidegger. Ce n'est donc pas seulement l'attitude objectiviste des sciences qui est mise en cause dans *Vérité et Méthode*, mais aussi la raison critique qui se voit elle aussi accusée d'hypostasier le pouvoir de la réflexion. Ainsi dans un premier temps, ce que Gadamer critique à la suite de Heidegger, c'est la prétention du sujet à s'assurer une mainmise objectivante qui transforme l'inconnu en un « bien connu ». Gadamer insiste donc pour dépasser l'influence dominante de Dilthey et retrouver avec Heidegger un concept de compréhension plus fondamental que celui qui est disponible par le biais de la méthodologie scientifique. Gadamer, avec Heidegger, rend justice à l'historicité infrangible du *Dasein* comme lieu ontologique du comprendre. Il est ainsi amené dans un second temps à rejeter les approches méthodologiques qui tendent à accorder à la réflexion critique un espace extérieur, anhistorique, qui lui permette d'exercer son pouvoir. Ce scepticisme face à la subjectivité émancipée intéresse directement notre propos. Nous retrouvons ici la prétention à l'universalité du phénomène herméneutique à son niveau le plus fondamental : l'herméneutique embrasse toute forme de compréhension issue de notre expérience du monde. Il ne s'agit donc pas pour Gadamer de dénier toute validité à la réflexion critique mais plutôt de la subsumer sous l'herméneutique : « *Wahrheit und Methode* n'a jamais voulu donner un caractère absolu à l'opposition impliquée par son titre¹. » En fait, cette réplique de Gadamer doit être entendue comme suit : l'usage de méthodes spécifiques d'investigation dans les sciences sociales peut effectivement être valide dans l'exacte mesure où ces méthodes se cantonnent dans les limites dictées par l'herméneutique. Gadamer ne peut admettre que les sciences sociales opèrent une distanciation réfléchie qui leur permette d'investiguer un champ du savoir inaccessible à l'herméneutique. Il semble à cet égard que le titre *Wahrheit und Methode* ne puisse pas être défendu comme Gadamer le fait. Habermas y a vu avec justesse une opposition entre les termes qui le composent : la vérité dans la compréhension ne se réalise que si et seulement si la compréhension se tient dans les limites circonscrites par l'herméneutique, la méthode ne pouvant en dépasser les limites sous peine de retomber dans l'erreur positiviste. L'accusation que porte en retour Gadamer contre Habermas ne semble pas justifiée : Habermas ne veut en aucun cas procéder à une reconstruction des sciences sociales basées sur les errements positivistes qu'il condamne avec autant de vigueur que Gadamer. Il prétend uniquement que le concept de méthode utilisé par Gadamer est trop étroit et qu'il est possible de développer une méthode alternative, non positiviste, du type d'une herméneutique des profondeurs. Gadamer ne peut se rendre à de tels arguments parce qu'il reste prisonnier de la conception ontologique de l'herméneutique qu'il tire de Heidegger. En effet, l'herméneutique ne doit pas être comprise comme méthode prescriptive ou comme épistémologie mais comme ontologie.

1. H.-G. GADAMER, « Rhétorique, herméneutique et critique de l'idéologie », *Archives de Philosophie*, 34 (1971), p. 215.

Dans le chapitre consacré à la prétention à l'universalité de l'herméneutique, Habermas évoque l'exemple de la théorie psychanalytique comme type d'herméneutique des profondeurs dépassant la compréhension de l'herméneutique naïve. La théorie critique que défend Habermas entérine, comme nous l'avons vu, la critique de Gadamer face au positivisme régnant dans les sciences. Elle se veut pourtant herméneutique des profondeurs. Habermas réclame ce minimum de distanciation par rapport aux phénomènes sociaux, minimum fourni par les analyses d'une science critique qui recourt à l'autoréflexion et permet la dissolution des apparences. Le modèle de la psychanalyse semble être le paradigme sur lequel il est possible de fonder une théorie critique qui permette de reconsidérer jusqu'au présupposé théorique du matérialisme historique avec lequel Habermas tient à prendre ses distances. Il semble à première vue difficile de voir comment une thérapie axée sur les pathologies individuelles peut servir de modèle à une théorie critique visant l'explicitation des distorsions idéologiques à l'œuvre dans la société. Un problème important réside d'ailleurs dans le statut particulier de l'analyste face au patient dans la cure psychanalytique : Freud mentionne expressément que l'analyste ne doit pas être gagné par la maladie de l'analysé ; or le socio-analyste ne peut prétendre à aucun privilège d'extériorité. C'est sans doute à ce genre de problème que fait référence Gadamer lorsqu'il écrit :

Mais s'il pratique cette réflexion alors qu'il ne peut pas s'autoriser de sa qualité de médecin et qu'au contraire il est lui-même partenaire dans la société, il sort de son rôle social. Celui qui « met à nu » dans ses partenaires quelque chose qui leur échappe, c'est-à-dire celui qui ne prend pas au sérieux le jeu qu'ils jouent, est un gêneur dont on s'écarte. La force émancipatrice de la réflexion, prise en charge par le psychanalyste, trouve donc nécessairement sa limite dans la conscience sociale à l'intérieur de laquelle l'analyste, tout comme son patient, se comprend lui-même avec tous les autres².

La rhétorique qu'utilise Gadamer pour mettre en doute la validité de l'utilisation du modèle psychanalytique pose des problèmes à plusieurs niveaux. Il semble difficile de souscrire à l'affirmation de Gadamer lorsqu'il écrit qu'à toutes fins utiles, l'utilisation d'une méthode émancipatrice et démasquante ne peut être perçue que comme une intrusion choquante dans le jeu des individus en société. La mise à nu de ce qui échappe — dans les termes de Habermas : un consensus idéologiquement perverti — peut aussi constituer un réel progrès dans les rapports entre membres d'une collectivité. Habermas choisit la théorie psychanalytique pour deux raisons : premièrement, la « psychanalyse est le seul modèle tangible de science qui recourt méthodiquement à l'autoréflexion³ » et, deuxièmement, comme la critique de l'idéologie, elle conserve un sens pratique, c'est-à-dire l'idée d'émancipation par rapport à l'illusion. Ces deux raisons sont d'une grande importance pour Habermas parce qu'il tient à conserver le motif de l'autoréflexion héritée de l'idéalisme allemand et que, d'autre part, ce travail de la réflexion doit pouvoir servir à un progrès dans la compréhension et l'élucidation des rapports sociaux fondés sur la trichotomie langage/travail/pouvoir. En fait, la compréhension herméneutique n'est pas à même de saisir la déformation systématique parce que ce brouillage de sens ne revêt pas pour elle une signi-

2. H.-G. GADAMER, *art. cit.*, p. 229.

3. J. HABERMAS, *Connaissance et Intérêt*, Paris, Gallimard, p. 247.

fication intelligible, l'herméneutique cherchera dans la fusion des horizons à reconstruire une compréhensibilité en éliminant les défauts perçus comme accidentels. La cure psychanalytique ne recherche pas à restituer le sens original du texte altéré mais bien plutôt à éclairer le sens que recèle l'altération elle-même. Habermas retient aussi de Freud sa conception de l'institution qui, chez lui, exprime des rapports de communication et non, comme chez Marx, des rapports de production. Cela lui permet de démontrer que le rôle de l'institution en tant qu'organe de répression opère selon une logique de l'illusion par le biais de la déformation systématique de la communication. Freud rejoint toutefois Marx dans la mesure où le fondement ultime de la répression institutionnelle est d'ordre économique :

Le motif de la société humaine est, en dernière analyse, de nature économique ; ne possédant pas assez de moyens de subsistance pour permettre à ses membres de vivre sans travailler, elle est obligée de limiter le nombre de ses membres et de détourner leur énergie de l'activité sexuelle vers le travail⁴.

Ainsi pour Freud, la répression sociale exercée par les institutions se révèle nécessaire pour refouler l'excédent pulsionnel vis-à-vis des contraintes de la réalité ; toutefois, il ne s'agit pas d'exercer ce type de répression de façon anarchique, une certaine logique de l'interaction exige un espace public de concertation et de discussion. Habermas souligne que la validité des normes qui régissent les rapports sociaux devrait avoir ce type de rationalité obtenue par une communication exempte de domination. Le rôle de la théorie critique consiste donc à mettre en lumière le processus répressif de l'institution afin de la remplacer par une base rationnelle de discussion. Cela suppose que les inhibitions nécessaires à la vie en société pourraient être librement et consciemment entérinées par les individus. Gadamer voit un danger dans cette critique des institutions :

Ce que représente vaguement la conscience par principe émancipatrice est nécessairement la dissolution de toutes les contraintes liées au pouvoir, ce qui signifierait que l'utopie anarchiste est nécessairement son image directrice ultime⁵.

La structure institutionnelle telle que la décrit Habermas mérite effectivement de faire l'objet d'une critique émancipatrice, et je ne crois pas que la critique de Gadamer soit fondée dans la mesure où Habermas reconnaît la nécessité intrinsèque d'institutions pour garantir le maintien du pacte social. Le dévoilement et la critique absolue des illusions propres aux traditions dont vit l'imaginaire social et l'effondrement des structures symboliques mèneraient sans doute à plus de souffrance et non à sa résorption. Gadamer se demande donc où et comment l'instance critique saura mettre un frein à sa volonté émancipatrice. Habermas rétorque que la rationalité humaine et les progrès de la connaissance permettront de réaliser la mission d'émancipation inscrite au cœur de la théorie critique :

Lorsque le progrès technique ouvre la possibilité objective de réduire la répression socialement nécessaire en dessous du niveau de celle qu'exigent les institutions, ce contenu utopique peut être détaché de son union avec les éléments de la civilisation fictifs, idéolo-

4. S. FREUD, *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1947, p. 335.

5. H.-G. GADAMER, *art. cit.*, p. 230.

giques et servant à légitimer la domination, et il peut être transformé en critique des formations de domination historiquement dépassées⁶.

Mais ici nous faisons face à un autre motif de dissension entre Gadamer et Habermas : l'idée d'émancipation et surtout, de façon plus large, celle de progrès. En effet, Gadamer impute à Habermas une conception de l'histoire conçue comme un progrès constant et linéaire, un modèle idéaliste où le sens se dévoilerait de façon progressive jusqu'à son élucidation totale. Gadamer y oppose le schéma heideggerien du voilement-dévoilement, qui ajourne indéfiniment la transparence totale du sens. Il est temps de nous pencher sur cet antagonisme entre les deux philosophies. Remarquons ici que le moment critique que Gadamer insère subséquemment dans sa conception de l'herméneutique s'accorde assez mal avec son refus de principe d'accorder à la réflexion le pouvoir de départager le vrai du faux. En effet, sans critères de vérité, comment départager l'entente réelle du consensus idéologiquement perverti ?

II. LA RÉHABILITATION DE L'AUTORITÉ À TRAVERS LA VALORISATION DU PRÉJUGÉ ET DE LA TRADITION

Dans une de ses répliques à Habermas, Gadamer accentue toutefois la valeur qu'il accorde à une acceptation critique de la tradition :

Se joindre à la tradition, c'est tout autant transformer ce qui existe que le défendre. La tradition ne se trouve elle-même que dans un changement continuel... Ce qui importe par la suite, c'est d'établir une médiation entre les anticipations du souhaitable et les possibilités du réalisable⁷.

Certains ont vu dans le moment de la médiation pratique l'aiguillon critique sous-jacent à *Wahrheit und Methode*, Gadamer semble ici faire place à la possibilité pour la réflexion critique de s'accomplir dans le dialogue, dans le jeu infini des interprétations et réinterprétations. Il n'y a plus qu'un pas à franchir pour déclarer nulle et non avenue la critique habermasienne de l'herméneutique. Or, le fossé entre les deux philosophies ne me semble pas avoir diminué suite à l'admission d'un volet critique dans la dialectique herméneutique : le contentieux reste au fond le même et l'effort de Gadamer ne fait qu'en circonscrire plus précisément les limites. En l'absence de distanciation méthodique, l'espace critique inhérent à l'expérience de la simple communication quotidienne ne saurait assumer le travail d'une théorie critique ; l'herméneutique naïve doit se doubler d'une herméneutique des profondeurs — dont le paradigme est la psychanalyse — pour pouvoir démasquer la communication systématiquement pervertie. À cet égard, Gadamer attribue faussement à Habermas la prétention à un achèvement de la réflexion, une auto-compréhension totale dont il souligne avec justesse le caractère dogmatique et violent. À l'idéal d'une *Aufklärung* totale, Gadamer objecte que la critique des idéologies doit prendre conscience de sa situation historique indépassable, il conteste à la fois la vision de la réflexion critique qui

6. J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 311.

7. H.-G. GADAMER, *L'Art de comprendre*, Paris, Aubier, p. 165-166.

cherche dans l'histoire un progrès linéaire vers l'émancipation et sa prétention à détenir une méthode pour y arriver. Pour Gadamer, la critique constitue l'essence même de toute pensée :

La critique est dans toute pensée véritable ; il n'y a pas de pensée sans la distance qui se manifeste dans toute attitude de questionnement. Et il n'y a pas de question sans la conscience qu'à toute question il y a plusieurs réponses possibles⁸.

Je ne crois pas que Habermas dénierait la fonction critique inhérente au dialogue conçu comme confrontation dialectique de nos conceptions, pas plus qu'il ne contesterait le caractère historico-effectuel de la conscience. L'accusation que Gadamer porte à l'encontre de Habermas se réfère à sa conception de la réflexion très proche du savoir absolu hégélien ; or l'herméneutique des profondeurs ne prétend pas à la dissolution des acquis de l'herméneutique de Gadamer, mais prétend simplement qu'il n'est pas souhaitable d'opposer l'expérience herméneutique à la connaissance méthodique. La théorie critique est le seul instrument capable d'ouvrir un espace de discussion sur la valeur de certains préjugés qui exigent une distanciation méthodique afin d'être validés ou invalidés. Cette mise en question systématique du poids de la tradition ne suppose pas une suspension du caractère historique de la raison critique. Il semble qu'ici Gadamer confonde la question de fait avec la question de droit : il passe de la reconnaissance de la structure préjudicative de la compréhension à la réhabilitation en droit de la force du préjugé dans toute connaissance. Habermas ne confond pas ces deux moments et s'il considère la question de fait, il rejette la question de droit. Une herméneutique des profondeurs est seule capable de dévoiler et de questionner le lieu même du préjugé et de l'illusion. La critique que Gadamer lui adresse n'est donc pas fondée : loin de prétendre à une certitude de soi absolue, la théorie de Habermas remet en jeu les procès de compréhension à l'intérieur même de l'espace dialogal qu'elle ouvre avec tous les acteurs sociaux concernés. C'est lorsqu'il y a consensus apparent, lorsque la surface lisse de la tradition alimentée par les préjugés cache en profondeur une idéologie qui pervertit la structure sociale, qu'une théorie de l'émancipation est nécessaire. Peut-on réellement se fier à la distanciation historique pour apprendre que tel ou tel discours ne visait pas la compréhension mais un brouillage systématique ? Gadamer ne croit pas qu'il soit possible d'établir des normes pour décider de l'extérieur ce qui est ou n'est pas une communication systématiquement brouillée. Comment trouver les critères de normalité transcendant les époques et les cultures ? Habermas répond que la théorie critique renvoie, comme la théorie psychanalytique, à un processus de mise en lumière. De la même façon qu'il ne s'agit pas pour l'analyste d'inculquer à l'analysé sa propre façon de vivre et ses valeurs, la théorie critique n'a pas pour fonction de livrer un corpus de normes intemporelles et de décider monologiquement en faveur d'un parti ou d'un autre. Comme nous l'avons vu, Habermas concède le caractère historico-effectuel de sa théorie, mais il refuse d'y voir l'aveu d'un relativisme indépassable :

8. P. FORGET, J. LE RIDER, « Hans-Georg Gadamer et le pouvoir de la philosophie », *Le Monde Dimanche*, 19 avril 1981, p. 11.

Une herméneutique éclairée par la critique, et qui distingue l'intuition de l'aveuglement, suppose une connaissance méta-herméneutique des conditions de possibilité d'une communication systématiquement déformée. Elle relie la compréhension au principe du discours rationnel, selon lequel la vérité ne serait garantie que par un consensus atteint dans les conditions idéalisées d'une communication sans contraintes, exempte de domination, et susceptible d'être permanent⁹.

Cette citation nous amène à la troisième et dernière partie de l'exposé, qui concerne le statut du langage que Habermas et Gadamer s'accusent mutuellement d'hypostasier.

III. L'IDÉALISATION DU LANGAGE

La dernière citation nous a permis de constater que c'est à travers l'idéal d'une communication sans contraintes que Habermas prétend briser le relativisme inhérent à l'herméneutique telle que la comprend Gadamer. À cet égard, il convient de rappeler que la théorie psychanalytique, telle que l'utilise Habermas dans sa logique des sciences sociales, est une modélisation inspirée des travaux d'Alfred Lorenzer, qui a étudié la psychanalyse du point de vue d'une analyse du langage. Il semble dès lors cohérent qu'une théorie du langage systématiquement déformée éprouve le besoin de chercher son fondement dans une théorie de la communication sans contraintes. En effet, afin de pouvoir départager le vrai du faux, il faut s'assurer de la possibilité d'une communication exempte de contraintes ; sinon, la théorie dans son ensemble périt dans le même dogmatisme qu'elle devait combattre ou sombre dans le relativisme qu'elle voulait à tout prix éviter. C'est la recherche d'un tel fondement qui inquiète Gadamer : il y voit une violence latente vis-à-vis des rapports réels des individus entre eux. Dans son article sur le débat Gadamer-Habermas, Paul Giurlanda fait écho aux préoccupations de Gadamer :

Habermas' attempt to cure the problems of the contemporary world is precisely the old Enlightenment nostrum which has gotten us into trouble in the first place. The attempt to free *Dasein* from the bonds of historicity can only propel it into what is, literally, a no-man's land, an inhuman place¹⁰.

Nous ne nous attarderons pas sur la valeur d'un discrédit jeté ici sur le processus des Lumières qui préférerait sans doute le retour au mythe ou, à tout le moins, la contemplation silencieuse du berger de l'Être qui, de l'aveu même de Heidegger, n'a aucune ébauche de solution à apporter au problème socio-politique de notre époque (Martin Heidegger interrogé par *Der Spiegel*). L'idéal de la communauté de parole libre de contraintes n'est pas selon Habermas une notion artificielle que la réflexion philosophique impose dogmatiquement, mais bien plutôt la présupposition nécessaire et universelle de toute communication. La position de l'herméneutique qui met en relief la valeur spéculative du langage, l'identification de la compréhension comme

9. J. HABERMAS, « The Hermeneutic Claim to Universality », *Contemporary Hermeneutics : Method, Philosophy and Critique* (1980), p. 205 (*Herméneutique, tradition et raison*, trad. G. Warnke, Paris, Éditions Universitaires, 1990, p. 164).

10. P. GIURLANDA, « Habermas' Critique of Gadamer : Does it stand up ? », *International Philosophical Quarterly*, XXVII (1987), p. 39.

mode d'être essentiel du *Dasein*, ne trouve sa concrétisation que dans le succès d'une communication réussie. La pragmatique universelle que défend Habermas permet de garantir une communication exempte des subjectivismes pulsionnels et des décisionnismes existentiels.

Le moment métacritique permet à cette pragmatique de réfléchir les préjugés d'autorité du langage courant par le biais de la dimension normative incluse dans l'idéal régulateur d'une communication sans contraintes. Habermas croit fermement que la structure du langage renferme en elle-même l'intérêt pour l'émancipation : dans tout acte langagier s'exprime la volonté d'un consensus universel exempt de contraintes. Il ne s'agit pas pour autant d'affirmer la transparence complète des phénomènes sociaux mais bien plutôt d'admettre que tout dialogue doit au moins idéalement présupposer l'intérêt pour un consensus exempt de domination. À cet égard, il me semble difficile de suivre Gadamer qui voit un idéalisme langagier dans la théorie de la communication de Habermas. Le fondement pragmatique et formel permet à Habermas de se différencier nettement d'un type de rationalité proprement instrumentale, le moment universel inhérent à l'action orientée vers l'accord n'est qu'une idée formelle, critique et régulatrice, dont il semble impossible d'affirmer le caractère violent ou dogmatique. Ainsi, la théorie de Habermas ne peut fournir que des perspectives critiques pour la configuration d'une société libre de domination, et l'idéalisme qu'y perçoit Gadamer est tributaire de sa propre conception hypostasiée de la tradition. En effet, Gadamer oppose à l'idéal de la discussion sans contraintes la productivité du recul temporel qui devrait permettre l'abrogation des préjugés nuisibles et la mise en question des idéologies. La rationalité herméneutique ne possède pas le pouvoir de remettre systématiquement en question les préjugés, la tradition dans laquelle elle se trouve plongée ; Gadamer est résolument sceptique face à la métacritique qui prétend pouvoir déplacer le soupçon d'erreur de l'objet critiqué au sujet critique lui-même. Mais ce n'est qu'ainsi que la critique se fait radicale et en arrive à dévoiler sur un fond d'étrangeté le trop bien connu qui est en fait l'inconnu. Il nous est impossible d'explicitier la façon dont Habermas conjugue l'expérience de la réflexion dans la phénoménologie hégélienne avec une interrogation épistémologique des sciences humaines par le biais de la théorie sociale de Marx. Il serait aussi trop long de s'attarder sur les critiques qu'adresse Habermas à Hegel et Marx. Disons simplement qu'il cherche à éviter la chute dans la pensée métaphysique du premier et la reddition du deuxième face au positivisme scientifique. Mais retenons que l'ensemble du travail de Habermas consiste à élaborer une théorie sociale conçue comme critique radicale de la connaissance, à savoir, une métacritique de l'épistémologie. À cet égard, la position de Habermas a évolué depuis le début des années soixante-dix ; il en est venu à abandonner progressivement le projet d'une épistémologie encore trop prise par la relation monologique sujet-objet, pour se consacrer à l'élaboration d'une théorie de l'agir communicationnel. Cette théorie ayant l'avantage de se baser sur la

relation dialogique sujet-sujet, il est dès lors possible de déterminer positivement l'idéal d'une communication exempte de contraintes¹¹.

Finalement, Gadamer objecte que la vision de la rationalité communicationnelle de Habermas est elle-même historiquement située, qu'elle trouve sa source dans l'histoire récente de l'Occident, qu'elle prend donc place elle aussi sur un fond de tradition bien particulier. Habermas rétorque que si, d'une part, sa théorie de la communication est effectivement historique (comment pourrait-elle ne pas l'être ?), il demeure qu'elle peut représenter une évolution par rapport à d'autres types de connaissance. Ici nous rencontrons de nouveau la dissension profonde entre les deux auteurs, à savoir : la valeur de la rationalité moderne ; le scepticisme de Gadamer face à la raison instrumentalisée l'amène à valoriser la tradition alors que le même scepticisme incite Habermas à voir dans la modernité un projet inachevé. Habermas ne croit pas que la rationalité instrumentale soit le tout de la rationalité prônée par l'*Aufklärung*, il persiste à penser qu'il est impossible et dangereux de rejeter en bloc les acquis des Lumières. Sur ce point comme sur tant d'autres, Gadamer reste prisonnier de l'herméneutique ontologique de Heidegger, qui interdit le retour critique inscrit dans la question épistémologique. La critique chez Heidegger se limite ainsi à la déconstruction de la métaphysique occidentale, et d'autre part, la profondeur à laquelle Heidegger situe son herméneutique interdit la distanciation nécessaire à une théorie critique. Comme je l'ai mentionné au début de ce texte, il ne me semble pas que Habermas, malgré les changements apportés à sa philosophie, se soit rallié à l'herméneutique de Gadamer. Il semble que les deux philosophes parlent encore en des lieux très différents de la philosophie. Il reste à choisir entre ces deux attitudes qui sont fondamentalement différentes, par delà les tentatives simplificatrices de rapprochement et d'harmonisation qui ne font qu'en dénaturer l'essence.

11. Pour une explication plus détaillée de l'abandon de la théorie de la connaissance chez Habermas, nous pouvons nous référer à l'article de Claude PICHÉ, « Entre la philosophie et la science : le reconstructionnisme herméneutique de J. Habermas », paru dans la revue *Dialogue*, XXV (1986), p. 119-142.