

Petite revue de philosophie

Reformulation de l'alternative gadamérienne au post-modernisme

Jeff Mitscherling

Volume 9, numéro 1, automne 1987

Postmodernité

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1103493ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1103493ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

0709-4469 (imprimé)

2817-3295 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Mitscherling, J. (1987). Reformulation de l'alternative gadamérienne au post-modernisme. *Petite revue de philosophie*, 9(1), 1–24.
<https://doi.org/10.7202/1103493ar>

**Reformulation de l'alternative
gadamérienne
au post-modernisme**

Jeff Mitscherling

*Professeur au département de philosophie
à University of Guelph*

(Communication présentée à la Société canadienne
d'esthétique lors d'un colloque organisé au CEGEP
d'Ahuntsic en novembre 1985.)

Le chaos, le conflit muet, et l'impossibilité de communiquer et de comprendre figurent parmi les thèmes centraux de la littérature et de la culture post-modernistes. Dans cet essai, j'accorderai ces thèmes d'un point de vue herméneutique, offrant ce que j'appelle *une reformulation de l'alternative gadamérienne au post-modernisme*. Je commencerai par préciser ce que j'entends par ce titre.

D'abord, en ce qui concerne mon utilisation du terme *reformulation*: Dire que cet essai consiste en une reformulation de ce que Gadamer a dit sur le post-modernisme impliquerait qu'il ait effectivement écrit sur ce sujet. À la vérité, il n'a jamais traité explicitement du post-modernisme dans ses publications. Mais je crois que l'œuvre de Gadamer nous permet de déduire aisément sa position par rapport à la littérature et à la culture post-modernistes, ou mieux, par rapport à l'esprit du post-modernisme. C'est donc en ce sens que je vais reformuler la

position du Gadamer, c'est-à-dire que je vais réagir, comme je crois que le ferait le professeur Gadamer, à plusieurs traits de l'esprit post-moderniste d'aujourd'hui.

Ensuite, mon utilisation du mot *alternative* demande des éclaircissements. Dire que Gadamer offre une alternative au post-modernisme est, au mieux, trompeur. Je préférerais qu'on pense que je défends la thèse selon laquelle le professeur Gadamer est lui-même un penseur post-moderne, mais dont la façon de penser se distingue tout à fait de celle de tant d'autres représentants de la pensée post-moderne — en particulier de nombreux artistes et critiques littéraires. Comme je l'expliquerai par la suite, le point sur lequel Gadamer s'écarte le plus des autres post-modernes doit tout d'abord être situé en fonction du problème de la compréhension, à la fois de notre compréhension des autres, et de notre compréhension de nous-mêmes, de la compréhension de soi.

Enfin, la notion même de post-modernisme demeure extrêmement vague, en dépit du fait — ou peut-être à cause du fait — que tant d'écrivains emploient ce terme dans tant de contextes différents. Par conséquent, tout à fait à l'encontre de ce que je considère essentiel à l'esprit de nombreux ouvrages de littérature post-moderniste, je m'efforcerai d'introduire un semblant d'ordre dans ce chaos de terminologie qui caractérise la scène contemporaine dans le domaine de la critique et de la théorie littéraires. Je proposerai des descriptions des périodes désignées par les trois termes suivants, *le Siècle des lumières*, *le Modernisme* et *le Post-modernisme*, tout en étant conscient que, dans le cadre de cet article, je ne peux guère offrir plus qu'une caricature de chacune de ces périodes. Il convient cependant d'ajouter qu'un

tel découpage en périodes est toujours suspect, étant en général aussi artificiel que superficiel. La vie de l'esprit humain ne connaît ni les fossés impossibles à combler ni les bords imprévus; il n'existe pas de lacunes dans le texte de la vie de l'esprit. Cependant, bien que le post-modernisme dont je vais parler puisse, en réalité, être dans une large mesure une invention pure et simple des critiques, il y a des traits de ma description qui sont indéniablement présents et puissants dans la société contemporaine.

L'effondrement de la vision médiévale du monde, qui n'a cessé de s'accélérer de la moitié du XIV^e siècle à la fin du XVI^e, a donné naissance à ce que nous appelons maintenant la *première philosophie moderne* du XVII^e siècle. Représentée par exemple par Descartes, Spinoza et Locke, une des nouvelles préoccupations philosophiques repose en grande partie sur la découverte d'une méthode qui, à la différence de celle qui l'a précédée au Moyen Âge, pourrait nous rendre capable d'atteindre la certitude incontestable et la vérité indubitable. La Raison, ou la rationalité, fut adoptée comme le centre de cette nouvelle méthode — pas moins par l'empiriste Locke que par le rationaliste Spinoza — et cette méthode allait être universellement applicable¹.

Les motivations générales des philosophes du XVII^e siècle se retrouvent au XVIII^e siècle, à la période maintenant connue sous le nom de Siècle des lu-

1. Comme l'expliquent Adorno et Horkheimer, le but était de générer *una scientia universalis* (Bacon, *De Augmentis Scientiarum*, Works, vol. VIII, p. 152), une *mathesis universalis* (Leibniz, *Les Soirées de Saint-Petersbourg* (5^e entretien), *Œuvres Complètes*, Lyon, 1891, vol. IV, p. 256); voir *The Dialectic of Enlightenment*, tr. John Cumming, New York, Continuum Publishing Co., 1972, p. 7.

nières, dont je vais caractériser la pensée en me reportant à trois de ses caractéristiques essentielles, à savoir son humanisme, son intellectualisme et son optimisme.

L'humanisme, doctrine qui insiste sur la dignité humaine et la valeur de l'individu, débuta comme mouvement philosophique et littéraire en Italie dans la deuxième moitié du XIV^e siècle et se répandit rapidement dans toute l'Europe. Erasme et Luther sont deux des représentants de la Renaissance les plus connus. En même temps qu'elle souligne la valeur humaine, la vision humaniste comporte deux caractéristiques remarquables qui sont adoptées par le Siècle des lumières, à savoir, une perspective historique et une approche naturaliste de la relation entre l'homme et le monde. Les penseurs du Siècle des lumières, comme leurs prédécesseurs de la Renaissance, ont reconnu la signification de la distance chronologique qui sépare leur propre place et leur époque de celles de l'Antiquité. Cette reconnaissance de la distance temporelle, et le désir de franchir cette distance qui est à la base des efforts des premiers penseurs herméneutiques tels que Ast et Wolf, entraînent plusieurs conséquences, dont l'une, et non la moindre, est précisément la reconnaissance de l'autonomie et de la valeur de la vie individuelle. Une deuxième conséquence est l'attitude naturaliste, qui nous conduit à nous considérer comme partie intégrante de l'ordre du monde naturel, du royaume spatio-temporel des saisons changeantes et des objets naturels. Les penseurs du Siècle des lumières ne considéraient cependant pas l'homme simplement, ou même essentiellement, comme un objet naturel — il se distinguait de la nature en vertu de sa raison. Cet intellectualisme, qui élève la raison et l'esprit humains

au-dessus du royaume naturel de la naissance et de la mort, apparaît clairement dans l'importance particulière accordée à la science, à la logique, et aux mathématiques tout au long du XVIII^e siècle (une importance que l'on voit déjà se développer beaucoup plus tôt, comme, par exemple, dans la tentative de Galilée de mathématiser l'univers). Le trait intellectua- liste de cette période se reflète aussi dans ses vues sur la nature du cosmos, de la société et de l'individu, à la base desquelles se trouve la conviction d'un ordre universel intelligible et finalement pourvu de sens. En se reportant à l'ancien sens du mot cosmos (kos- mos: ordre, arrangement, décoration, cosmos), le pen- seur du Siècle des lumières se persuada que la rela- tion de l'homme, créature sociale, avec le reste de l'univers reflétait une unité harmonieuse, un ordre du monde: c'était sa tâche de les découvrir. Le but était de révéler l'ordre du cosmos, de la société, et de la vie spirituelle de l'individu, ordre que les pen- seurs du Siècle des lumières considéraient comme la manifestation de la loi divine, du droit naturel et de la responsabilité individuelle. Et ces penseurs du Siècle des lumières — tels Diderot, Voltaire, Hume, Kant et Jefferson — étaient convaincus non seule- ment qu'un tel ordre existait, mais également que l'homme était capable de le découvrir et d'agir en harmonie avec lui. Tel était l'optimisme de la période.

Au milieu du XIX^e siècle, les promesses opti- mistes des deux siècles précédents n'étaient toujours pas tenues, et on en vint à douter que le projet du Siècle des lumières pût réussir. C'est ainsi que débute la période littéraire maintenant connue sous le nom de Modernisme, qui durera une centaine d'années et se prolongera jusqu'au milieu de notre siècle. (Les dates, bien sûr, ne font pas l'unanimité, mais on

s'accorde généralement à reconnaître que le milieu du XIX^e siècle marque l'avènement du modernisme.) On conserve chacune des trois caractéristiques du Siècle des lumières que je viens d'évoquer, mais en les modifiant considérablement. Dans l'ensemble, les penseurs modernistes semblent avoir conservé plus ou moins intact l'accent humaniste sur la dignité et la valeur de la vie individuelle, mais la vision de l'histoire et la tendance naturaliste sont considérablement modifiées. Après Herder et Hegel, l'histoire et le temps deviennent tous deux des thèmes centraux en philosophie et en littérature. Ce nouvel intérêt pour l'histoire (en effet Habermas a identifié la conscience de la modernité et la conscience modifiée du temps, comme étant les caractéristiques fondamentales du modernisme²) est à la base de deux des remarquables entreprises des frères Grimm: ils rassemblent les anciens contes populaires allemands à la fois pour la postérité et pour la réalisation de la conscience de soi historique; ils commencent également leur dictionnaire étymologique, qui devait servir de modèle pour l'*Oxford English Dictionary*. À la fin du XIX^e siècle, nous assistons à la poussée toujours plus forte de l'historisme et du relativisme philosophiques, et, en grande partie en réponse à la menace du relativisme, se développe une approche philosophique baptisée *problème historique* (dans les ouvrages, par exemple, de Wilhelm Windelband et de Ernst Cassirer). En même temps que l'historisme, le naturalisme est lui aussi exagéré, atteignant son apogée dans le positivisme logique du Cercle de Vienne au début de notre siècle. Les tendances historistes et positivistes de l'humanisme moderniste trouvent

2. Jürgen Habermas, «Modernity versus Postmodernity», dans *New German Critique*, 22 (hiver 1981).

leur contrepartie intellectualiste dans la réévaluation de la nature et de l'importance de la raison humaine; la raison descend des cieux intelligibles dans le monde changeant de l'histoire. Ce qui conduit à une nouvelle vision de l'ordre universel de notre cosmos qui devient maintenant incompréhensible, pas totalement intelligible. Il est évident que la raison et la logique ne suffisent plus à elles seules à découvrir cet ordre. Il est clair que le Dublin de Joyce n'est pas un monde purement raisonnable et que la France de Proust n'a vraiment rien de logique. Il nous faut maintenant trouver de nouveaux moyens pour révéler et rendre compréhensible l'ordre de notre monde — si, vraiment, il est possible de découvrir un tel ordre. De la même façon, comme nous le constatons dans l'œuvre de Marx et de Engels et, par la suite, dans l'école de Francfort, les fondations de la structure de la société doivent être réexaminées. La nature de l'individu doit, elle aussi, être réexaminée — comme nous le voyons par exemple dans l'œuvre de Kierkegaard et de Nietzsche. Nous devons trouver un nouveau moyen de parvenir à la compréhension de soi, et nous devons réinterpréter la notion de responsabilité individuelle. De tous côtés, donc, la pensée du Siècle des lumières est remise en question, et l'optimisme immodéré des débuts est maintenant remplacé par la neutralité. Pour le penseur moderniste, le jugement n'a pas encore été rendu. Pour le penseur post-moderniste, toutefois, on a maintenant atteint le verdict: le Siècle des lumières a tort sur tous les plans. La nouvelle position post-moderniste pourrait ainsi être caractérisée d'anti-humaniste, d'anti-intellectuelle et de pessimiste³.

3. Il convient de préciser ici que je parle seulement d'un raisonnement qui se trouve dans la littérature post-moderniste. Il

La qualité, la valeur et la dignité de l'individu sont remises en question, quand elles ne sont pas entièrement niées dans la misanthropie. L'on nie la signification de l'histoire, et l'on parodie sans pitié la conscience de la modernité (comme, par exemple, dans le kitsch). L'on rejette la raison, tout comme la notion d'un ordre universel intelligible, ou de principes cosmiques ordonnés, le chaos dénué de sens étant maintenant le roi. La vue radicalement nouvelle du rôle joué par le narrateur reflète peut-être cette attitude⁴. Le monde est éminemment illogique, et la misologie la réponse appropriée. Ainsi Peter Schaffer fait déclarer à Dysart (*Equus*, II, 35): «Dans un sens ultime je ne peux pas savoir ce que je fais — pourtant je fais des choses ultimes. Essentiellement, je ne peux pas savoir ce que je fais — pourtant je fais des choses essentielles. Des choses irréversibles, terminales⁵.» La société structurée n'existe plus, et avec elle s'est évanouie la possibilité de communauté et de communication avec les autres. On peut penser à cet égard à l'œuvre de Harold Pinter. La compréhension

existe un raisonnement opposé — à savoir celui qui souligne la communication et les efforts de la communauté. Mais le second ne s'est manifesté que très récemment, j'imagine en réaction précisément au premier. On pourrait donc considérer l'herméneutique gadamérienne comme une anticipation de cette réaction, avec laquelle elle semble être en accord. Le fait que la littérature post-moderniste ait récemment pris cette tournure auto-critique attire l'attention sur le rôle fondamental joué par l'historicité dans toute la pensée humaine, thème dont je vais traiter dans ce qui suit.

4. Sur ce nouveau rôle du narrateur, voir Adorno, «Standort des Erzählers im Zeitgenössischen Roman», *Noten zur Literatur I*, Francfort sur le Main, 1965, p. 61-72.
5. Je suis redevable à Matthew Henry qui a montré la signification d'*Equus* dans ce contexte. Voir également la note 11.

de soi est finalement inaccessible et doit par conséquent être considérée comme un but absurde. Cela ne laisse pas de place à l'optimisme — le pessimisme est maintenant de rigueur. Le monde du *rocketman* de Thomas Pynchon, quelque part au-dessus de *Gravity's Rainbow*, est en partie représentatif de ces caractéristiques.

Comme je l'ai affirmé ci-dessus, je crois que cette description est en quelque sorte une caricature, mais ce n'est pas la première fois que le post-modernisme a été ainsi décrit. Leslie Fiedler, par exemple, résume la période en ces termes⁶:

En parfait contraste avec l'esprit conscient de «l'analyse, de la rationalité et de la dialectique anti-romantique» exprimé dans la littérature moderniste, le nouvel âge est «apocalyptique, anti-rationnel, romantique et sentimental d'une manière flagrante; un âge dédié à la misologie joyeuse et à l'irresponsabilité prophétique; en tout cas, un âge qui se méfie de l'ironie protectrice et d'une trop grande conscience de soi».

Avant de poursuivre, je vais énumérer les cinq traits spécifiques du tableau du post-modernisme esquissé plus haut:

- 1) L'absence totale de valeur et de signification de l'existence humaine: la misanthropie.
- 2) L'irrationalité de l'homme et du monde: la misologie.
- 3) La négation de l'histoire et de l'historicité humaine.

6. Je cite l'œuvre de Matei Calinescu, *Faces of Modernity*, Bloomington & London, Indiana Univ. Press, 1977, p. 139.

- 4) L'absence — en fait l'impossibilité —
 - a) de l'ordre et de la structure dans la vie;
 - b) de la communication avec les autres et de la compréhension des autres;
 - c) de la compréhension de soi.Cette triple impossibilité se reflète dans la *fragmentation* de la société contemporaine.
- 5) Le nihilisme et l'irresponsabilité.

En guise de préliminaire à ma présentation de ces cinq caractéristiques, je vais citer un passage d'un article de Merleau-Ponty intitulé «Le Roman et la Métaphysique» dans *Sens et Non-sens*:

L'œuvre d'un grand romancier est toujours portée par deux ou trois idées philosophiques. Soit par exemple le Moi et la Liberté chez Stendhal, chez Balzac le mystère de l'histoire comme apparition d'un sens dans le hasard des événements, chez Proust l'enveloppement du passé dans le présent et la présence du temps perdu. La fonction du romancier n'est pas de thématiser ces idées, elle est de les faire exister devant nous à la manière des choses. Ce n'est pas le rôle de Stendhal de discourir sur la subjectivité, il lui suffit de la rendre présente⁷.

Ces cinq caractéristiques de l'esprit du post-modernisme que je viens d'énumérer pourraient être considérées comme les notions philosophiques de la littérature post-moderniste. Les sources philosophiques de ces notions sont extrêmement variées, du début de la littérature existentialiste aux travaux

7. Merleau-Ponty, «Le Roman et la Métaphysique», dans *Sens et Non-Sens*, Paris, Nagel, 1966, p. 45-46.

récents de Derrida, dont on rappelle souvent la déconstruction dans la théorie et la critique contemporaines. Mais cette déconstruction ne semble plus consister en une analyse dérridéenne des modes de signification et des hypothèses métaphysiques existant dans le texte en question — ou plutôt ce à quoi nous assistons maintenant est ce qui équivaut à la déconstruction de notre société et de notre monde, une déconstruction qui se manifeste dans la fragmentation toujours plus grande de la structure sociale, le déchirement violent du texte du *Lebenswelt*. Les deux premières caractéristiques de l'esprit post-moderniste — sa misanthropie et sa misologie — doivent être comprises dans ce contexte. Il suffit, je crois, d'attirer simplement l'attention sur la tendance dangereuse, voire pernicieuse de ces deux attitudes. Platon en était déjà conscient, il y a deux mille quatre cents ans. Je cite son *Phédon* (89d-90a) (Socrate s'adresse à Phédon):

Il ne peut arriver de plus grand malheur à quiconque que de prendre la discussion en horreur. La misologie et la misanthropie surviennent exactement de la même façon. La misanthropie est induite par le fait de croire en quelqu'un sans faire preuve du moindre esprit critique. Vous supposez qu'une personne est absolument sincère, qu'elle dit toute la vérité et qu'elle est digne de confiance, et un peu plus tard vous découvrez qu'elle est mesquine et que vous ne pouvez pas compter sur elle. Puis le même scénario se reproduit. Après des déceptions répétées avec les personnes mêmes qui seraient censées être vos amis les plus proches et les plus intimes, l'irritation constante finit par vous faire détester tout le monde et supposer que l'on ne peut trouver de sincérité nulle part.

En ce qui concerne la troisième caractéristique de l'esprit post-moderniste — sa négation de l'histoire et de l'historicité humaine —, je cite Merleau-Ponty:

Il y a une histoire de la pensée, c'est-à-dire: la succession des ouvrages de l'esprit, avec tous les détours que l'on voudra, est comme une seule expérience qui se poursuit et au cours de laquelle la vérité pour ainsi dire se capitalise⁸.

L'argument de Merleau-Ponty est, tout simplement, que l'on ne doit pas nier la signification de l'histoire. Le faire entraîne la négation même de l'historicité humaine, négation qui doit mener à la myopie spirituelle, si ce n'est à l'aveuglement total. Depuis Heidegger — qui a hérité des intérêts historiques de Dilthey et les a transformés —, on reconnaît que l'historicité de l'homme est essentielle à son être, englobant véritablement son existence et sa pensée.

Bien entendu, Gadamer souligne lui aussi l'historicité de l'homme; il considère la reconnaissance de notre historicité comme une condition nécessaire à la possibilité de communiquer ainsi que de comprendre. Comprendre non seulement d'autres époques historiques, mais aussi d'autres personnes, et finalement soi-même. C'est ainsi que la troisième caractéristique de l'esprit post-moderniste est étroitement liée à la quatrième, à savoir la revendication de l'impossibilité de l'ordre, de la communication, de la compréhension mutuelle et de la compréhension de soi. En tant que créatures sociales, notre compréhension de nous-mêmes doit reposer en grande partie sur la compréhension mutuelle. Toute compréhension

8. «Un inédit de Maurice Merleau-Ponty», *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 67, 1962, p. 407.

est, en même temps, compréhension de soi, qui — en tant qu'événement ou processus — consiste essentiellement dans la réalisation continue du *dialogue*. En ce qui concerne plus particulièrement la littérature, Merleau-Ponty fait essentiellement remarquer la même chose lorsqu'il affirme:

Un écrivain se survit quand il n'est pas capable de fonder ainsi une universalité nouvelle, et de communiquer dans le risque. Il nous semble qu'on pourrait dire aussi des autres institutions qu'elles ont cessé de vivre quand elles se montrent incapables de porter une poésie des rapports humains, c'est-à-dire l'appel de chaque liberté à toutes les autres⁹.

Quand la «poésie des rapports humains» cesse d'être un thème et un but en littérature, cette littérature, telle une institution sociale archaïque, se perpétue. En outre, et c'est plus important, la littérature ne reflète pas simplement les notions philosophiques de son temps — de sa culture ou de sa période historique —, *elle les fait véritablement naître*. Par l'intermédiaire de la littérature, ces notions philosophiques deviennent une partie vitale de notre vécu. Par la description littéraire de la fragmentation totale de la société, par exemple, une telle fragmentation *devient* une réalité sociale, un fait de notre monde culturel et social, notre *Lebenswelt*. De la même façon, en ce qui concerne maintenant la cinquième caractéristique du post-modernisme, quand le pessimisme, le nihilisme et l'irresponsabilité de l'individu deviennent des thèmes centraux de la littérature, ils entrent par la même occasion dans notre vie privée et sociale; ils deviennent des réalités psychologiques

9. *Ibid.*, p. 407.

et culturelles. Tel est le pouvoir de l'art littéraire et tel est le danger vivant de la littérature post-moderniste.

Comme je l'ai déclaré dans mes remarques préliminaires, Gadamer se distingue très clairement des autres penseurs post-modernistes quant à l'importance de la compréhension. Dans son essai «De la portée et de la fonction de la réflexion herméneutique», il a décrit la tâche de l'herméneutique philosophique comme

l'ouverture de la dimension herméneutique dans toute son envergure, révélant sa signification fondamentale pour notre compréhension totale du monde et par conséquent pour toutes les différentes formes sous lesquelles cette compréhension se manifeste: de la communication entre les hommes à la manipulation sociale; de l'expérience personnelle de l'individu dans la société à la façon dont il affronte la société; et de la tradition bâtie sur la religion et le droit, l'art et la philosophie, à la conscience révolutionnaire qui bouleverse la tradition par sa réflexion émancipatrice¹⁰.

Ma description de l'esprit du post-modernisme met en évidence le fait que chacune de ces formes de compréhension est à présent menacée. Si l'herméneutique philosophique peut offrir quoi que ce soit pour remédier à cette situation, elle doit d'abord éclaircir l'origine de l'impossibilité actuelle de la compréhension. Autrement dit, elle doit se pencher sur la question de l'origine de l'esprit du post-modernisme, et elle doit le faire en des termes moins généraux

10. Dans *Philosophical Hermeneutics*, traduction anglaise de David Linge, Berkeley & Los Angeles, Univ. of California Press, 1976, p. 18.

que ceux employés dans le compte-rendu historique que j'ai proposé plus haut. Nous pouvons aborder cette question en faisant observer que l'une des caractéristiques de la société post-moderne citée plus haut domine en réalité toutes les autres, à savoir, l'impossibilité même de la compréhension que je viens de débattre. Par exemple, de nos jours on parle du *tiers monde*; cette expression implique que nous, dans le *premier monde* de l'Amérique du Nord, nous sommes séparés des autres sociétés pas seulement géographiquement, mais aussi, spirituellement, et qu'il existe un tel fossé émotionnel et intellectuel entre ces mondes, que la communication pourvue de sens et la compréhension mutuelle deviennent pratiquement impossibles. Une telle fragmentation globale a aussi son équivalent à un niveau plus local. Notre propre société est elle-même fragmentée, et il ne s'agit pas simplement d'une division générale entre la bourgeoisie et le prolétariat — la fragmentation sociale va beaucoup plus loin. Non seulement nous avons des sociétés dans des sociétés — chacune d'entre elles se définissant dans une certaine mesure en fonction de sa différence par rapport aux autres — mais chaque groupe social spécifique est lui-même composé d'individus qui se définissent non pas essentiellement comme membres d'une communauté mais précisément comme entités autonomes, indépendantes et uniques. Aujourd'hui on entend fréquemment déclarer que la compréhension totale entre deux individus est impossible, car chaque personne possède son propre passé qui, seul, détermine la manière dont il ou elle pense, imagine, ressent, souhaite, etc. Cette façon de considérer l'individu est, je crois, un développement historique tout à fait récent. Nous pourrions peut-être faire remonter son origine à Descartes qui, le premier, a conçu l'esprit ou l'âme de

l'individu comme étant une substance indépendante. Mais comme c'est toujours le cas en philosophie, il a fallu longtemps pour que ce développement philosophique se manifeste dans toutes les couches de la société. Ce concept philosophique du moi a dû attendre ce siècle — il a dû attendre, plus exactement, que les tendances physicalistes et positivistes de la science de la fin du XIX^e siècle imprègnent le climat intellectuel général du XX^e siècle. Et ce sont précisément ces tendances que nous pouvons identifier comme étant en partie responsables de la fragmentation sociale et de l'absence de compréhension qui caractérisent l'esprit post-moderne¹¹.

Dans «L'universalité du problème herméneutique», Gadamer affirme que le «facteur fondamental de la culture contemporaine» est «la science et son exploitation technologique et industrielle¹²». Cela ne signifie pas, toutefois, que l'on doit identifier la

11. Cette fragmentation et ce manque de compréhension vont de pair avec le développement — ou plutôt l'extension radicale — de la notion de l'individu en tant que sujet entièrement indépendant et autonome. Cette nouvelle notion du sujet et du moi — notion qui est devenue de plus en plus centrale en épistémologie et en anthropologie après Descartes — a exercé une influence considérable sur la littérature post-moderniste. On peut noter un résultat de cette influence dans le théâtre, où l'on a souvent redéfini le rôle joué par l'auditoire. Dans l'exemple d'*Equus* cité plus haut, l'auditoire s'intègre dans le drame de façon à détruire cette bizarre illusion de «distance» en vertu de laquelle seule l'audience est capable d'entrer dans l'action de la pièce de façon à apprécier du point de vue du dialogue la «vérité» de l'œuvre d'art. À ce sujet, voir Matthew Henry, *The Play of Becoming: Gadamer's Aesthetics and Peter Schaffer's Equus* (à paraître), et Jeff Mitscherling, «The Aesthetic Experience and the «Truth» of Art» (à paraître in *British Journal of Aesthetics*).

12. Dans *Philosophical Hermeneutics*, p. 11.

science et la technologie en elles-mêmes comme les causes principales du malaise post-moderniste. C'est plutôt la reconnaissance du *pouvoir* de la science et de la technologie, pouvoir mis en évidence par leurs réalisations indéniables, qui a exercé une telle influence sur la manière dont nous considérons maintenant à la fois le monde et nous-mêmes. Par suite des progrès scientifiques et des avancées technologiques, nous en sommes venus à adopter la science comme le seul moyen fiable pour parvenir à une connaissance certaine et atteindre nos buts séculaires. Ce qui s'est passé au cours des dernières décennies est précisément ce que Husserl avait déjà prévu dès 1910, quand — dans *La Philosophie comme science exacte* — il mettait ses contemporains en garde contre la tendance scientiste de la pensée moderne. Selon Husserl, le danger de cette tendance est double: d'une part, elle aboutit à l'objectification naturaliste des sciences humaines, c'est-à-dire des sciences dont la prétention est de traiter de sujets. D'autre part, elle alimente une façon de penser qui est résolument anti-humaniste; c'est-à-dire qu'elle stimule la recherche avec peu ou pas d'égard pour les valeurs humaines, sans tenir compte finalement de la valeur de la vie humaine en soi. La rapide croissance de l'intérêt manifesté pour les approches behavioristes des sciences humaines et sociales au début de notre époque post-moderniste met en évidence le premier résultat — tout comme le fait l'intérêt soutenu pour l'Intelligence artificielle. Quant au second résultat, il apparaît clairement dans les divers programmes économiques et sociaux dont l'exécution a été rendue possible en grande partie par notre technologie avancée. On pense, en l'occurrence, aux habitations à loyers modiques hâtivement construites qui ne ressemblent à rien, si ce n'est à des cages à lapins.

Toutefois, ce qui est crucial ici, c'est la première tendance naturaliste, tendance que Heidegger a si vigoureusement attaquée dans *Sein und Zeit*.

Il y a certainement un raisonnement qui se tient d'un bout à l'autre de *Sein und Zeit* et qui met en question la *totalisation* de l'attitude positiviste scientifique qui caractérise la pensée contemporaine dans les sciences naturelles. Lorsqu'il adopta le terme *Dasein* pour parler de personnes, Heidegger avait l'intention d'indiquer le statut unique des êtres humains par rapport aux autres entités (*das Seiende*) qui composent notre monde objectif. Il essayait d'attirer l'attention sur l'aspect *subjectif* non seulement des êtres humains mais également de ces institutions culturelles et sociales et de ces créations qui constituent notre être en tant qu'entités intersubjectives. Le point de vue qu'il mettait en question ne fut pas vraiment populaire avant la fin des années 60, quand B.F. Skinner devint le porte-parole du behaviorisme en psychologie. Mais ce point de vue est encore très commun aujourd'hui. Nous en sommes venus à regarder les êtres humains, *nous*, uniquement comme objets d'enquête scientifique, c'est-à-dire comme entités physiques individuelles dont la nature ou l'essence peuvent être (en principe, si ce n'est dans les faits) entièrement décrites et expliquées en termes purement objectifs. Autrement dit, nous avons cessé de nous considérer comme des sujets dont la nature dépend de et est tellement déterminée par notre existence en tant que créatures intersubjectives, c'est-à-dire sociales et historiques. Voici un exemple de cette totalisation de la vue positiviste scientifique que discutait Heidegger,¹³ et contre laquelle Gadamer a développé

13. Voir Frederik L. Bender, «Heidegger's Hermeneutical Grounding of Science: A Phenomenological Critique of Positivism»

son herméneutique philosophique. Sous cet angle-là, on peut considérer l'entreprise herméneutique de Gadamer dans sa totalité comme son alternative au post-modernisme. Toutefois, il y a un aspect tout à fait spécifique de son herméneutique que nous pourrions identifier, en guise de conclusion, comme pouvant fournir le matériel nécessaire à la construction d'une alternative plus spécifique et plus concrète.

Il convient de souligner que l'herméneutique de Gadamer ne prétend ni mettre en question la légitimité de la méthode des sciences naturelles, ni proposer une méthode de rechange que l'on pourrait employer dans les *Geisteswissenschaften* ou dans la critique littéraire ou sociale. On devrait au contraire considérer l'herméneutique qu'il préconise d'abord comme nous offrant une nouvelle perspective, une nouvelle approche possible de la compréhension de soi. Ce qui est essentiel à son herméneutique, c'est son accent sur la conversation, ou le *dialogue*, dont nous pourrions mieux préciser la conception en nous reportant brièvement à Heidegger.

Dans *Sein und Zeit*, Heidegger décrit *Dasein* — l'être humain individuel — comme une entité dont la nature entraîne l'activité de compréhension, et par conséquent aussi celle d'interprétation (car toute compréhension est compréhension *comme*, c'est-à-dire interprétation). En bref, *Dasein* existe comme une créature qui interprète continuellement, une créature qui est à jamais engagée dans l'activité qui consiste à tenter de comprendre le monde dans lequel elle vit, les autres gens, et elle-même. Et la manière dont elle comprend, ou interprète, n'est en aucun cas dé-

in *Philosophy Research Archives*, vol. 10, mars 1985, p. 203-237.

terminée par un choix arbitraire et personnel de valeurs et de critères — *Dasein* est essentiellement un être intersubjectif dont la préstructure de compréhension est, dans une large mesure, le produit de la situation historique et sociale dans laquelle il se trouve. (Nous pourrions rappeler à cet effet la notion de 'situation' chez Sartre). Gadamer a adopté et modifié ces notions heideggériennes, élargissant la sphère de leur application, plaçant l'activité de compréhension (interprétation) de l'individu dans le contexte de la tradition durable qui se développe dans l'histoire, et s'attachant au rôle central que joue la tradition dans toute compréhension. Son argument, en bref, c'est que toute compréhension se déroule sous la forme d'une conversation suivie avec la tradition, d'un dialogue qui consiste dans ce qu'il appelle une fusion d'horizons.

Cela ne signifie pas que notre conversation se déroule uniquement avec notre passé historique. Plutôt, à chaque fois que nous essayons de comprendre quelqu'un, que ce soit un auteur mort depuis longtemps ou un partenaire vivant dans une discussion, notre conversation n'est possible que grâce à notre tradition, y compris nos préjugés et nos préconceptions — éléments de la pré-structure d'Heidegger — que nous pouvons ou non partager avec notre partenaire et que nous découvrons et révélons à nous-mêmes précisément quand nous tentons de «fusionner» nos horizons avec ceux de l'autre.

C'est dans ce sens-là que nous devons comprendre Gadamer quand il déclare (faisant écho à Hegel) que «toute compréhension est compréhension de soi»; ainsi, c'est dans le dialogue avec un autre que nous abordons d'abord une compréhension de nous-mêmes, et puisqu'une telle compréhension fait

partie de la nature même de l'être humain, le dialogue est indispensable à l'existence humaine — il est constitutif de notre être même.

Avec cette déclaration, j'ai en fait proposé ma reformulation de l'alternative gadamérienne au post-modernisme. En mettant l'accent sur — ou mieux, en exaltant — l'impossibilité totale et l'indésirabilité de la communication et de la compréhension, le post-modernisme s'est en réalité engagé dans le paradoxe. Non seulement il est apparu comme un moment intégral d'une tradition historique continue, même s'il essaie en vain de nier sa relation avec celle-ci, mais il tente aussi — par l'intermédiaire d'auteurs aussi représentatifs que Beckett, Pynchon et Schaffer — de communiquer à d'autres sa vision de l'impossibilité de la communication et de la compréhension. Je vous l'accorde, le post-moderniste peut encore faire appel à l'absurdité afin de légitimer sa contradiction avec lui-même. Mais la notion d'absurdité n'est significative que dans le contexte d'une tradition, et seulement comme un moment d'un dialogue continu avec cette tradition. C'est précisément la nature de ce dialogue, de cette activité continuelle de compréhension et de compréhension de soi, que Gadamer nous a révélée avec autant d'éloquence. Et c'est ce dialogue même qui constitue l'alternative gadamérienne au post-modernisme. La nouvelle tâche que se partagent la philosophie et la littérature — que se partagent en vérité toutes les disciplines culturelles — c'est de rétablir cette harmonie du dialogue parmi les intérêts et les buts poursuivis, les individus et les sociétés; harmonie qui servait d'idéal pour l'esprit de la Renaissance. C'est vers la manière précise dont nous devons accomplir cette tâche qu'il nous faut maintenant tourner notre attention. Umberto Eco a, je crois, sug-

géré l'attitude que devrait adopter l'artiste littéraire. Quant aux philosophes et profanes, ils feraient bien d'écouter l'approche gadamérienne du problème: étant donné que nous sommes tous perdus dans le labyrinthe, comment pouvons-nous maintenant nous aider les uns les autres à en sortir?