

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 21 (1971)
Heft: 6

Artikel: Société romande de philosophie : rhétorique et herméneutique
Autor: Stucki, P.-A.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380977>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 31.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

RHÉTORIQUE ET HERMÉNEUTIQUE

A. INTRODUCTION

I. La rhétorique dans le cadre des théories du langage

1. On peut considérer tout d'abord une conception du langage qui s'intéresse particulièrement à sa vérité ou à sa fausseté au sens scientifique de ces termes. Dans cette optique, on exige que la proposition empirique corresponde à un état de fait, et on s'efforce d'expliquer comment il est possible de vérifier les propositions empiriques. Par ailleurs, on exige que les propositions qui composent le discours scientifique soient cohérentes entre elles selon les normes de la logique. Cette conception du langage, dont la description détaillée relève de l'épistémologie, ne peut raisonnablement passer pour une conception générale du langage, sauf à discréditer de manière quelque peu ridicule tous les genres de discours qui n'élèvent nulle prétention à passer pour scientifiques.

2. On peut nommer en deuxième lieu une conception du langage qui domine un grand nombre des courants de la linguistique. Selon cette conception, le discours est une succession ordonnée de signes engendrés à partir du système de la langue par le truchement d'un certain nombre de règles de grammaire. Les signes sont des entités à double face, signifiant et signifié, et, dans cette conception, on laisse ouverte la question de la correspondance ou de la non-correspondance du signifié avec la réalité empirique. On peut donc admettre que cette conception est plus générale que la précédente, et qu'elle l'inclut ; on remarquera, de plus, qu'elle ne discrédite aucune forme de discours, et qu'en ce sens, elle est parfaitement satisfaisante.

Mais elle est incomplète, car elle s'avère incapable de rendre compte du sens et du fonctionnement de certaines catégories de mots que Jakobson appelle les embrayeurs, et au nombre desquels il faut citer notamment les pronoms personnels, les temps et les modes du

N. B. Conférence présentée à l'assemblée annuelle de la Société romande de philosophie, tenue à Rolle, le 6 juin 1971

verbe, et des termes comme « ceci », « ici », « maintenant », etc. Ces termes, en effet, ne peuvent avoir de sens indépendamment d'une référence à l'acte de communication, d'un renvoi à l'instance de discours en situation de dialogue entre le destinataire et le destinataire. On est ainsi amené à penser que le langage est solidaire du contexte de communication dans lequel il s'insère, et que toute conception du langage qui fait abstraction de cette dimension ne peut pas valoir comme conception générale du langage.

3. La conception rhétorique du langage, telle qu'elle apparaît dans les travaux de Perelman, peut être considérée comme une théorie générale du langage. Son idée principale est fort simple : elle consiste à concevoir le discours comme adressé par un orateur à un auditoire ; plutôt qu'à une génération mécanique de signes à partir d'une grammaire et d'un code, il faut penser à l'intention de communication qui utilise des structures sémantiques. L'orateur veut dire quelque chose à son auditoire ; il veut lui parler de certaines choses, le faire adhérer à certaines thèses ou le sensibiliser à certaines images ou à certains symboles.

Cette intention de communication détermine la constitution interne du discours : partant de certaines vérités, de certaines valeurs ou de certains faits qu'il a des raisons de supposer admis de son auditoire, l'orateur, ou l'auteur, vise à faire admettre d'autres éléments par l'intermédiaire de certaines techniques d'argumentation dont la validité est supposée reconnue. On est en droit de parler de l'intentionnalité interne de l'argumentation, qui oriente la progression du texte.

Enfin, comme le processus d'argumentation doit être adapté à l'auditoire, le point de vue rhétorique devrait permettre d'évaluer les chances de succès ou les risques d'échec d'une argumentation. On pourrait, semble-t-il, introduire ici les concepts de stratégie et de tactique d'argumentation.

II. De Dilthey à la rhétorique

Il semble convenable d'esquisser l'histoire de l'herméneutique au XX^e siècle en partant de Dilthey.

L'opposition qui domine la pensée de Dilthey est croyons-nous l'opposition entre les sciences de la nature, où règnent les procédures d'induction et d'explication causale, et les sciences de l'homme où l'on ne saurait faire œuvre valable sans s'engager dans le processus de la compréhension. L'historien, le psychologue, se doivent d'entrer en sympathie avec l'objet de leur étude, où ils reconnaîtront des possibles de leur propre esprit, des possibles exécutés sur le clavier d'une nature humaine qui seule rend possible la compréhension. La compréhension

du passé met en jeu la compréhension que j'ai de ma propre vie, et cette dernière s'enrichit et s'élargit dans le dialogue avec le passé comme dans le dialogue avec autrui.

Il convient d'insister sur l'extraordinaire fécondité, dans la pensée du XX^e siècle, de cette distinction entre sciences de la nature et sciences de l'homme, explication et compréhension. Réduite à une simplicité peut-être abusive, cette distinction renvoie à l'exigence de ne pas traiter l'homme comme une chose, où l'on peut voir le motif des plus remarquables courants de l'humanisme moderne. Citons d'abord, à ce propos l'exigence formulée par Buber dans le cadre des relations interpersonnelles de ne pas laisser la relation de dialogue authentique de type Je-Tu se dégrader en une relation de type Je-Cela : il ne faut pas traiter le Tu comme un Cela. Citons ensuite, la célèbre protestation de cet autre élève de Dilthey que fut Lukács, lequel propose une réinterprétation du marxisme centrée sur la critique de la réification : le vice majeur de la société capitaliste consiste en ceci qu'elle transforme l'homme en chose, qu'elle réifie la réalité humaine, les rapports humains, la pensée humaine. On devrait citer ensuite l'opposition entre l'existence humaine et l'existence des choses dans la pensée de Heidegger, l'opposition de la nature et de la liberté dans la pensée du premier Sartre, etc.

Il nous importe d'autant plus d'insister sur la fécondité de la pensée de Dilthey, au point de départ de la tradition humaniste que nous venons d'évoquer, que son origine est aujourd'hui mise en question par de solides arguments. Sans doute demeure-t-il vrai qu'il ne faut pas construire les sciences de l'homme sur le modèle des sciences de la nature telles que le positivisme du XIX^e siècle les décrivait, mais le problème s'est déplacé car les sciences de la nature telles qu'on peut sensément se les représenter aujourd'hui n'ont plus que de très vagues analogies avec le modèle inductif si cher aux positivistes d'antan. Il n'appartient pas à notre propos d'entrer dans le détail de l'épistémologie contemporaine, mais il n'est guère audacieux de remarquer que le physicien utilise des modèles mathématiques, comprenant un très grand nombre de propositions déduites dont certaines seulement donnent lieu à une vérification expérimentale. Comme le dit Quine, la totalité de notre connaissance est un édifice construit de main d'homme dont les bords seuls touchent l'expérience. D'autre part, il est devenu fort douteux que les sciences de la nature aient pour principal objet la découverte de séries causales, et comme Scheffler l'a montré, la notion d'explication que Dilthey tenait pour caractéristique des sciences de la nature correspond à un modèle de pensée qui utilise la déduction logique, mais qui ne postule nullement que le phénomène considéré est régi par une loi de causalité. Il se pourrait donc fort bien que les sciences humaines

deviennent explicatives sans pour autant traiter l'homme comme une chose.

D'un autre côté, mais c'est devenu une banalité que de le dire, le développement des sciences humaines depuis le temps de Dilthey a connu un tournant décisif avec l'utilisation de certaines procédures de formalisation, dont la linguistique constitue certainement encore à l'heure actuelle l'exemple privilégié. On utilise donc des modèles formalisés de part et d'autre de la barrière évoquée par Dilthey, ce qui fait éclater la distinction entre explication et compréhension. On peut donc se rendre aux arguments de Piaget, lequel voit dans un structuralisme correctement compris le propre d'une méthode scientifique, sinon de la méthode scientifique, dont on peut repérer l'usage dans les sciences de la nature comme dans les sciences de l'homme.

La question qui s'impose dès lors est de savoir ce qu'il advient, dans ces conditions de l'humanisme issu de Dilthey.

C'est dans la méditation de cette difficulté que l'on rencontre la rhétorique de Perelman, laquelle fournit un point de vue fécond. Je suis dans une situation pénible, en effet, si je prêche la liberté, la responsabilité et l'authenticité du dialogue à des gens qui se parent de la dignité du savant pour décrire des structures psychologiques, sociologiques ou linguistiques. Je passerai pour un individu qui diffuse de l'idéologie tandis qu'eux se livrent à des occupations sérieuses. Il n'en va peut-être pas de même si je neutralise l'opposition entre leur discours et le mien dans une conception rhétorique qui permet de décrire paisiblement les spécificités respectives avant de poser des jugements de valeur hâtifs. A quel auditoire s'adresse le discours humaniste, et dans quel but ? Quel genre d'adhésion se propose-t-il d'obtenir, et par quels moyens ? Et qu'en est-il, sur ces mêmes questions, du discours structuraliste dans les sciences humaines ? Au contraire de ce que certains pensent, peut-être n'y a-t-il pas d'incompatibilité rhétorique entre l'humanisme et le structuralisme, et peut-être le point de vue rhétorique serait-il de nature à ramener à la modestie telle ou telle prétention d'origine néo-positiviste.

Nous nous voyons ainsi confrontés à la tâche d'une description rhétorique du discours humaniste et plus généralement du discours philosophique. Quel est le sens et la valeur du discours philosophique par rapport au discours scientifique, et notamment par rapport aux descriptions que proposent les sciences humaines ?

III. Herméneutique et rhétorique

Cette entreprise prolonge le projet de l'herméneutique philosophique, laquelle a enseigné à réfléchir sur la nature et les procédés de la compréhension. Chez Heidegger, l'existence humaine est d'abord et fondamentalement projet ; l'homme est en question dans son être

même ; il n'est pas préétabli, prédéterminé à la manière des choses ; il est ce mouvement vers l'avenir qui s'identifie au fait qu'il est en question. Mais ce projet qu'il est n'est pas seulement mouvement vers l'avenir, il est également manière d'appréhender le monde, de le comprendre et de se comprendre en lui. Dans le vocabulaire de Heidegger, la compréhension est une structure ontico-ontologique, c'est-à-dire qu'elle est non seulement une manière d'être qui différencie l'homme des choses, mais encore, conjointement, l'origine du dire et du penser. Quand on parle de compréhension de soi, dans l'optique heideggerienne, on n'entend donc nullement une forme d'opinion ou de connaissance dont l'homme pourrait, le cas échéant, faire l'économie ; il n'est nullement possible, compte tenu des définitions posées, d'exister sans se comprendre soi-même de quelque manière. Dans l'optique du « *Sein und Zeit* » de Heidegger, l'herméneutique est, croyons-nous, une explicitation des moments et des modalités de la compréhension de soi.

Dans la situation qui est la nôtre aujourd'hui, nous croyons pertinent de poursuivre la réflexion herméneutique de la manière suivante : l'homme se comprend toujours de quelque manière, et il exprime dans le langage la compréhension qu'il a de lui-même. Nous appelons interprétation cette explicitation, dans le langage, de la compréhension de soi. De plus, si l'homme est en mesure de s'exprimer dans le code linguistique, c'est que, d'abord, il en est investi, c'est qu'il a acquis d'abord la compétence linguistique. On peut donc supposer que, dès son enfance, on lui a suggéré de se comprendre lui-même d'une certaine manière, on lui a inculqué des interprétations de l'existence. Il ne nous paraît donc nullement possible de dire si la compréhension précède l'interprétation, ou si l'interprétation précède la compréhension. Il nous paraît plus sensé de parler ici d'une dialectique entre la conscience et son langage, cette idée permettant une analyse détaillée dont les modalités varieront de cas en cas. Le thème de l'herméneutique serait donc la dialectique de la conscience et de son langage, ce qui conduit à analyser, tantôt la manière dont la conscience s'avoue dans une interprétation, tantôt la manière dont une interprétation se propose à la conscience. On peut donc redéfinir l'herméneutique comme une théorie de l'interprétation qui examine le langage interprétatif dans le mouvement du destinataire au destinataire. On voit comment l'herméneutique ainsi conçue rencontre la rhétorique de Perelman comme un cadre opératoire particulièrement approprié. On voit ainsi comment l'herméneutique théologique, qui se penche sur la question de l'interprétation des textes bibliques, entre dans le cadre de la même problématique.

B. L'APPROCHE RHÉTORIQUE DU DISCOURS PHILOSOPHIQUE

I. *L'auditoire*

La première question que nous rencontrons sur cette voie concerne le cadre de l'argumentation philosophique : quel est l'orateur qui tient des propos philosophiques, et quel est l'auditoire qui doit se reconnaître concerné par ses propos ?

S'il est vrai que la philosophie est affaire de bon sens et que « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée », alors le discours philosophique doit pouvoir être émis par n'importe quel homme de bon sens, et même par l'enfant ou le malade mental s'il faut en croire la générosité du point de vue de Jaspers. D'autre part, si l'on s'en tient à ce point de vue, les gens du métier se devront d'adresser leurs discours à l'auditoire universel, dire des choses si simples que chacun puisse les comprendre, et si fondamentales que chacun se reconnaîsse concerné par elles, tenu de répondre. On voit Socrate parcourant les rues d'Athènes à la recherche d'un candidat au dialogue, et d'autant meilleur candidat qu'il n'aura pas été sophistiqué au préalable.

On ne sait que trop, aujourd'hui, les écueils sur lesquels cette prétention universalisante risque de sombrer ; d'une part, en effet, les propos philosophiques risquent de sombrer dans une lamentable banalité qui découragera chacun d'en écouter ou d'en dire ; d'autre part, on est souvent tenté, pour rendre quelque intérêt à ce genre de langage, de le colorer de telle ou telle teinte polémique immédiatement perçue, transformant ainsi le discours philosophique en texte de propagande politique ou religieuse, ou les deux à la fois, ou en discours idéologiques dont le sens est évidemment de renforcer la cohésion sociologique d'un groupe déterminé. On admettra sans peine qu'en transgressant ainsi les normes de l'honnêteté intellectuelle, de telles manières de parler ont cessé d'être philosophiques.

Découragé par les avatars de la prétention universalisante, le philosophe peut se réfugier dans l'image du prisonnier de la caverne qui effectue avec quelques rares compagnons la difficile conversion qui le fait accéder à la connaissance des idées. Si la philosophie est recherche de la Vérité, alors il ne faut pas craindre de s'adresser à un auditoire restreint de spécialistes, chez lesquels on est en droit de présupposer une formation et une information appropriées. Le discours philosophique ne doit donc pas craindre de traiter de questions dont la portée échappe au plus grand nombre, il doit prévoir et se prémunir contre les objections subtiles, car s'il succombe dans le combat du dialogue, il perd tout crédit, tout intérêt, et l'orateur n'a plus d'autre issue que de se contenter, dans le meilleur des cas, de l'approbation d'un auditoire restreint qui n'est plus l'auditoire des spécialistes.

Prise en elle-même, la prétention aristocratique que nous venons d'évoquer est aussi décevante que la prétention universalisante, car on ne peut guère se représenter sensément l'auditoire des philosophes sur le modèle, peut-être idéalisé, de l'auditoire des spécialistes d'une discipline scientifique ; ceux-ci, en effet, ont probablement le souci de voir leur discipline progresser, et se réjouiront si l'orateur apporte une pierre à l'édifice. On peut douter qu'il en aille ainsi de l'auditoire des philosophes, où l'idéal d'un progrès de la discipline est constamment invoqué à nouveau, et constamment bafoué dans les faits. On approcherait peut-être mieux la situation si l'on comparait ici les rapports de l'orateur à l'auditoire à un jeu d'échecs, à ceci près que ce jeu du discours philosophique engage la totalité des personnes et leurs convictions les plus respectables.

Notre analyse nous dévoile donc une antinomie entre la prétention universalisante et la prétention aristocratique du discours philosophique ; et il semble bien que le philosophe ne puisse pas accepter de se trouver placé devant le choix qui paraît en découler. Il ne peut renier l'exigence de simplicité qui lui permet de s'adresser à tous ou d'engager le dialogue avec n'importe qui ; mais il ne peut renier non plus l'exigence de rigueur et de technicité qui lui permet d'affronter, et victorieusement si possible, les positions adverses qui se dressent devant lui dans le champ clos où se déroule l'histoire de la philosophie. Il faut donc admettre que le philosophe se trouve affublé de deux tâches, contradictoires au premier abord ; qu'il se trouve dans le cas d'émettre deux types de discours, visant des auditoires différents avec des buts distincts, mais complémentaires l'un de l'autre dans l'accomplissement du travail philosophique.

Disons maintenant que l'acceptation de cette double exigence, de simplicité d'une part, de rigueur, d'autre part, ne peut en aucune manière être envisagée si l'orateur n'est pas en mesure de montrer que ce qu'il dit dans l'un de ces types de discours est en parfait accord avec ce qu'il dit dans l'autre. L'exigence de cohérence vient aussi s'ajouter aux deux précédentes.

Ce problème de la cohérence mérite maintenant quelque commentaire. On pourrait être tenté, peut-être, d'accorder ce point prématûrement en imaginant un rapport de subordination pédagogique entre le discours simple et le discours rigoureux ; le philosophe émettrait un discours simple qui aurait pour fonction d'introduire l'auditeur attentif et intéressé à la compréhension, par degrés, du discours rigoureux du même philosophe. C'est là une conception séduisante et simple, mais dont ceux qui ont pour métier d'enseigner la philosophie au gymnase, ne manqueront pas d'apercevoir l'aberration : si le but du discours simple est d'introduire au discours compliqué, pourquoi l'inflige-t-on à tous ceux qui n'ont aucune envie de s'éduquer à la

compréhension du discours compliqué ? Le discours simple devrait donc avoir son sens et sa valeur en lui-même en tant qu'adressé à l'auditoire universel, et sans aucune prétention à servir la cause des spécialistes, ni inciter à une vénération respectueuse mais absurde de leurs travaux. L'auditoire universel est par lui-même digne de respect.

On pourrait dès lors être tenté par la subordination en sens inverse, qui admettrait que le discours compliqué n'a pas d'autre sens, ni d'autre intérêt, que de défendre le discours simple contre d'éventuelles polémiques ; sa fonction serait essentiellement éristique. Il faut protester avec une égale vigueur contre une telle aberration, qui priverait le discours philosophique de l'exigence de vérité et d'honnêteté intellectuelle, sans laquelle il s'affaisse en discours de propagande.

Le résultat de notre démarche sur le problème de l'auditoire du discours philosophique est donc le suivant : le philosophe doit assumer l'exigence de simplicité, qui lui impose la communication avec l'auditoire universel ; et il doit assumer également l'exigence de rigueur, qui lui impose d'engager le dialogue avec l'auditoire des spécialistes. Enfin, comme il serait aberrant de vouloir subordonner l'un de ces discours à l'autre, soit dans un rapport pédagogique, soit dans un rapport éristique, on peut conclure que ces deux niveaux de discours ont chacun leur but et leur justification en eux-mêmes.

II. Les totalisations

La deuxième question que la rhétorique nous enseigne à poser concerne, non plus le cadre rhétorique orateur/auditoire, mais bien l'intentionnalité interne : à quel genre de thèses ou de points de vue l'orateur veut-il susciter l'adhésion de l'auditeur ? quel est le point d'arrivée de son argumentation et quels moyens utilise-t-il pour y parvenir ?

Disons tout d'abord, car il nous paraît inutile d'argumenter sur ce point, que la philosophie n'est pas une science. Sans doute doit-elle viser constamment à être le moins réfutable possible, nous y avons déjà fait allusion, mais on sait depuis Kant que la métaphysique ne saurait se prétendre démonstrative. Il faut, croyons-nous, maintenir fermement ce point de vue. D'un autre côté, il paraît raisonnable de s'engager sur la voie qui consisterait à considérer comme philosophique tout discours qui s'efforce de répondre aux questions métaphysiques formulées par Kant : « que puis-je savoir ? que dois-je faire ? que m'est-il permis d'espérer ? »

Cela dit, nous sommes conduits à penser que la philosophie n'est pas plus une discipline particulière qu'une science particulière. Le concept de discipline que nous introduisons ainsi peut être approché

de la manière suivante : si nous concevons la réalité comme fragmentée en un certain nombre de domaines, nous pouvons dire qu'une discipline consiste à opérer sur certains domaines déterminés au moyen de certains principes et de certaines règles. Si l'on admet cette définition, on pourra dire que toutes les sciences sont des disciplines dont le principe d'action est la connaissance objective de leurs domaines respectifs. En revanche toutes les disciplines ne sont pas des sciences ; certaines peuvent être des techniques, d'autres des pratiques politiques, des pratiques pédagogiques, économiques ou religieuses. Par opposition à ces disciplines particulières, on voit bien que le discours philosophique qui s'efforce de répondre conjointement aux trois questions de Kant a une portée relative à la totalité de toutes les disciplines ; en ce sens, la philosophie s'immisce de quelque manière et à quelque degré dans toutes les disciplines, mais elle ne se réduit à aucune d'elles en particulier. On peut bien dire que la philosophie est, elle aussi, une discipline, mais elle n'est pas une discipline particulière, car le domaine dont elle traite est la totalité du réel, ou bien la totalité de la connaissance, ou bien la totalité de l'activité humaine, ou encore la totalité de l'avenir. Par opposition aux disciplines particulières, la philosophie est constamment en quête des totalités ou des totalisations ; on peut dire que son principe fondamental et spécifique est un principe de totalisation.

On a quelquefois défini la philosophie comme la recherche des fondements plutôt que comme poursuite des totalisations, et nous devons donc dire pourquoi nous préférons cette deuxième expression. La recherche des fondements correspond à peu près au schéma suivant : étant donné un certain nombre de disciplines qui commencent *in medias res* comme Pascal le montrait de l'esprit géométrique, le philosophe s'interroge sur leurs fondements épistémologiques ou ontologiques ; sa démarche a pour point de départ une information satisfaisante sur l'état de développement de ces disciplines, et son discours ne peut donc s'adresser qu'à ceux qui partagent avec lui cette information et qui acceptent de partir de là pour régresser jusqu'aux fondements. Le cadre rhétorique que nous nous sommes donné précédemment nous interdit d'adhérer à cette conception, car le philosophe perdrait alors le souci de l'auditoire universel. L'idée de totalité présente à cet égard un avantage notable, car la totalité peut être saisie par deux cheminements distincts qui aboutissent au même point : l'un accède à la totalité par un effort de synthèse consécutif à l'analyse des parties, donc à partir d'une information satisfaisante sur l'état des disciplines particulières ; l'autre chemin conduit à la saisie de la totalité indépendamment de l'analyse des parties. Ainsi, l'usage du concept de totalisation ou de totalité permet d'accorder une égale dignité et au discours que l'on adresse à l'auditoire

universel, et au discours qui part d'une information préalable et qui s'adresse à l'auditoire des spécialistes.

Tentons maintenant de préciser ce principe de totalisation dont nous voulons faire le propre du discours philosophique. S'interrogeant sur la possibilité de formuler « une appréciation rationnelle sur la valeur d'un système métaphysique » Frederik Ferré propose quatre critères qui nous serviront de base de discussion :

1. « Un système métaphysique doit d'abord satisfaire au critère de non-contradiction... Tout système métaphysique en défaut sur ce point doit être rejeté sans appel. »¹

2. « La non-contradiction est une condition nécessaire, mais non suffisante. Il faut y ajouter le critère de la cohérence. Puisque le rôle du système est de remplacer la fragmentation conceptuelle par l'unité, il ne peut y avoir aucune discontinuité entre ses principes fondamentaux... là où il y a incohérence, il n'y a pas de synthèse » (185-186).

3. Le troisième critère est celui de « l'applicabilité à l'expérience ». « L'applicabilité signifie qu'une synthèse métaphysique doit être capable d'éclairer naturellement et sans distorsion une certaine expérience... Il est évident qu'une telle condition peut être remplie sans que pour autant nous soyons tenus d'approuver le système » (186).

4. « Une synthèse conceptuelle ne doit pas seulement s'appliquer à l'expérience qu'elle éclaire ; elle doit satisfaire à une condition beaucoup plus exigeante : être applicable à toute expérience possible ; en d'autres termes, elle doit pouvoir montrer que ses concepts fondamentaux permettent d'interpréter toute expérience sans simplification hâtive, ni distorsion, ni faux-fuyant » (186).

Sans vouloir sous-estimer les critères de non-contradiction et de cohérence, qui peuvent susciter de nombreuses difficultés, nous nous proposons de discuter essentiellement des deux derniers critères de Ferré. Selon le critère d'applicabilité à l'expérience, le discours philosophique doit éclairer sans distorsion une certaine expérience humaine ; on voit d'emblée le nombre de difficultés qui peuvent se présenter ici : peut-on éclairer sans distorsion ? le philosophe peut-il prétendre saisir la complexité d'une expérience humaine, et s'il en a terminé avec la description de cette expérience, aura-t-il encore le cœur de prétendre l'éclairer ? et compte tenu de la complexité de l'expérience, a-t-il le pouvoir de l'éclairer autrement que par un schématisation, lequel risque bien de représenter une distorsion aux yeux de certains. Si Ferré a sans doute raison d'exiger que le philo-

¹ FREDERIK FERRÉ : *Le langage religieux a-t-il un sens ?* Cerf, 1970, p. 185.

sophie éclaire l'expérience sans distorsion, nous n'en devons pas moins souligner la tension qui se fait jour entre l'exigence d'éclairer et celle de ne point distordre. On aperçoit ainsi la difficulté qu'il y a à constituer une totalisation sensée.

Le dernier critère de Ferré, d'applicabilité à toute expérience possible, nous paraît nettement trop fort, et de nature à discréder toute philosophie existante. Il nous paraît préférable de l'affaiblir et de parler seulement de l'applicabilité à toute expérience connue. Nous retrouverions ainsi l'idée bien connue de l'historicité du discours philosophique : une philosophie qui a vu le jour dans un passé plus ou moins reculé s'avère quelquefois incapable « d'interpréter sans distorsion ni faux-fuyant » l'expérience que font les hommes des siècles ultérieurs. Si elles ont éclairé valablement telle ou telle expérience que les hommes ont faite dans le passé, il n'en demeure pas moins que certaines philosophies vieillissent et deviennent caduques ; il appartient alors au philosophe contemporain de prendre à son compte la tâche de reconstituer un discours qui éclaire non seulement l'expérience passée, mais également l'expérience moderne. Nous pensons par priorité ici au développement des sciences modernes, et il ne nous semblerait pas inutile de subordonner au quatrième critère de Ferré une clause qui interdirait au discours philosophique d'entrer en contradiction avec les données de la science.

Le critère d'applicabilité à toute expérience connue fait au philosophe un devoir de disposer de l'information la plus large possible sur les expériences humaines qui furent faites dans les siècles passés, mais surtout peut-être sur les expériences humaines que font ses contemporains, car c'est bien aujourd'hui qu'il adresse son discours à l'auditoire universel. Il faut donc que le philosophe soit ouvert au dialogue, ne serait-ce que pour s'informer, et c'est là une tâche qui ne connaît pas de fin. Comment donc pourra-t-il proposer une totalisation éclairante s'il n'en a jamais fini avec l'information préalable ?

Les difficultés que nous venons d'évoquer permettent de se représenter l'antinomie entre ce que nous croyons être les deux courants antagonistes qui dominent la philosophie contemporaine.

III. L'ironie

Dans le premier de ces courants, il faut situer la philosophie analytique des Anglos-Saxons, et tel ou tel héritier plus ou moins déviant du néo-positivisme. Convaincu sans doute de la difficulté qu'il y a à éclairer l'expérience humaine, le philosophe s'en tient d'abord à refuser les distorsions, renonce à se précipiter dans un schématisation prétendument éclairant, et demande patiemment quel est le sens des termes que l'on utilise quand on traite un problème

angoissant, quelle est la grammaire utilisée dans les théories ontologiques ou éthiques, et au terme d'une telle analyse du langage, il conclut par un non-lieu ou par un constat d'ignorance ; le plus souvent, le problème angoissant qui fournissait la matière du débat, et que chacun croyait comprendre clairement se trouve ne plus avoir de signification, se trouve évaporé par les vertus de l'analyse. On doit bien dire que le philosophe qui opère de cette manière assume la tâche de totalisation, mais de manière négative, en tentant de faire admettre qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme, ou de son langage, de dire quelque chose de sensé sur la totalité du réel non plus que sur la totalité de l'existence humaine. On peut bien dire également, si l'on veut reprendre les critères de Ferré, que le discours philosophique ainsi construit éclaire l'expérience humaine, car c'est bien une manière d'éclairer l'auditeur que de le persuader qu'il n'y a qu'un jeu de langage là où il pensait rencontrer de grands problèmes métaphysiques.

Pourquoi donc dira-t-on s'intéresser à des travaux qui ne conduisent à rien de positif, qui ne mènent ni à la contemplation des valeurs ni à la connaissance de l'Etre ? Le point de vue rhétorique permet, à cet égard, de conserver quelque retenue vis-à-vis de cette hâte à parvenir à des résultats positifs. D'où vient le présupposé selon lequel le discours philosophique doive être discrédié s'il ne conduit pas, dans les plus brefs délais, à des totalisations positives ? Pourquoi la totalisation devrait-elle consister à montrer le chemin à l'humanité plutôt qu'à souligner que les hommes ne savent pas où ils vont mais qu'ils y vont ?

Nous devons donc demander quelle est l'intention argumentative poursuivie par l'orateur du discours philosophique qui propose une totalisation négative. Quelle attitude veut-il proposer à son auditeur, à quel genre de certitude prétend-il le faire adhérer ? Par égard pour la figure ancestrale de Socrate, il nous faut parler ici d'ironie, et nous souvenir des bienfaits inestimables d'une attitude qui bouleverse en nous l'emprise des préjugés de civilisation, ou qui tente de ruiner en nous les méfaits d'une somnolence intellectuelle qui nous fait accroire toujours prématurément que nous avons atteint la vérité.

IV. L'humanisme

Il y a une vingtaine d'années, on pouvait penser, dans la zone d'influence de la philosophie française, que le problème central de l'humanisme se résumait dans l'alternative posée par Lukács : existentialisme ou marxisme. Il semble bien en effet que l'on ait deux manières de proposer une totalisation positive ; la première consiste selon les termes du Sartre de l'époque à partir de la subjectivité,

fondement de toute connaissance et de toute activité, point de médiation et de connexion de toutes les disciplines. Ayant indiqué ainsi le lieu où la totalité peut être appréhendée, il était possible d'insister, à la suite de Husserl, sur le sens de la science, à la suite de Buber, sur l'expérience du dialogue et sur l'exigence d'ouverture à autrui, ou à la suite de Sartre sur les exigences de la responsabilité et de l'engagement. L'existentialisme se révélait donc capable d'éclairer l'expérience humaine, toute expérience humaine connue, et l'éclairage consistait bien à proposer à l'auditeur une norme de comportement, une ligne de conduite permettant de s'orienter dans la complexité et la diversité des situations. Comme on sait aussi, l'existentialisme était aussi capable d'assumer victorieusement un débat au niveau de l'auditoire spécialisé des philosophes que de s'adresser sensément à l'auditoire universel.

L'autre type de totalisation, marxiste, s'effectuait autour du pôle de l'objectivité historico-sociale. C'est ici la saisie du mouvement de l'histoire dans son ensemble qui permet de mettre en lumière les médiations entre les différentes disciplines et entre les différents aspects de la réalité sociale. C'est ici, bien entendu, le premier livre de Lukács qui doit être invoqué comme modèle, et c'est à lui que nous empruntons l'idée du discours philosophique comme discours totalisant. Ici comme dans l'existentialisme, le philosophe ne se borne pas à décrire, mais suggère une ligne directrice qui doit éclairer et orienter la totalité de la praxis sociale. Au surplus, Lukács soulignait très clairement le statut que nous appellerons rhétorique du discours philosophique en précisant la dialectique de la théorie et de la praxis, la théorie devant inciter l'auditeur à une prise de conscience qui débouche sur une modification de la praxis. L'objet de la théorie marxiste est évidemment, dans ce contexte, de dénoncer l'emprise et les effets catastrophiques de la réification dans la société industrielle, et l'enjeu de son aspect révolutionnaire, de toute évidence, la conquête de la liberté.

Du point de vue rhétorique, le langage existentialiste est donc étrangement semblable au langage marxiste, pour autant que ce dernier entre dans les cadres de la dialectique de la théorie et de la praxis que définissait Lukács, et qu'il ne perde pas son caractère philosophique en devenant propagande. L'un et l'autre s'adressent à l'auditoire pour l'appeler à une prise de conscience de tout ce qui l'aliène, le réifie, le réduit à un désespoir inconscient et silencieux devant les puissances de la déshumanisation et du mal. L'un et l'autre exhortent l'auditeur à courir les risques d'une recherche de la liberté toujours à reconquérir tant contre les inerties personnelles que contre les inerties politiques. Il semble donc bien que l'on puisse utiliser la catégorie rhétorique d'humanisme pour désigner ce discours

philosophique qui, quel qu'en soit le contenu particulier, éclaire une situation et appelle l'auditeur à la recherche de la liberté. Telle est, croyons-nous, la seule voie qui s'ouvre aujourd'hui au discours philosophique s'il veut proposer une totalisation positive sensée.

V. L'antinomie

Le point de vue rhétorique permet d'esquisser une évaluation du débat polémique entre l'ironie et l'humanisme. Au niveau de l'auditoire des spécialistes, l'ironie semble avoir un jeu facile dans la mesure où elle prétend s'opposer d'un même mouvement aux survivances des métaphysiques traditionnelles et à l'humanisme moderne, et dans la mesure où elle se drape dans une attitude d'apparence scientifique qui, en toute modestie, s'en tient au peu que l'on sait et refuse les périls des simplifications hâtives.

Il faut convenir de la force de cette argumentation, et il n'y a pas miracle si l'humanisme a quelque peine à s'en relever. Sans doute l'ironie utilise-t-elle une conception de la science et une conception du langage qui sont l'une et l'autre réfutables en rigueur. Mais une telle contre-attaque est faible, car même si l'on parvenait à la faire admettre, le chemin serait encore bien long qui permettrait de rejoindre la responsabilité, l'authenticité du dialogue, la critique de la réification, la recherche de la liberté. Pour le dire en un mot, on peut bien jouer Piaget ou Jakobson contre le structuralisme, mais qu'aura-t-on gagné dans l'ensemble du jeu ?

D'autres arguments, d'origine husserlienne, sont évidemment plus forts en eux-mêmes, en dépit du peu d'écho qu'ils rencontrent aujourd'hui. Je veux parler de la clarification des concepts théoriques fondamentaux des sciences humaines, qui relèvent de ce que Husserl appelait les ontologies régionales. Il serait évidemment surprenant que l'on doute du sens de certains concepts quand le philosophe les utilise alors que l'on doit s'en reconnaître tributaire dans l'exercice des sciences humaines : ainsi du concept d'intentionnalité, qui entraîne avec lui tous les autres que l'on sait.

Enfin, il y a des arguments de peu de poids devant l'auditoire des spécialistes, mais d'une ampleur considérable devant l'auditoire universel : l'ironiste, en effet, qui prétend rester en retrait de tous les problèmes humains, n'en demeure pas moins homme, et par là participant d'une situation que la distinction de sa pensée le conduit à fuir assez lâchement.

Les arguments de l'ironie sont donc bien loin d'être susceptibles de réduire l'humanisme au silence, non plus que de le contraindre à s'affaïsset en propagande ou en idéologie. Mais en sens inverse, il faut bien dire aussi qu'aucun des arguments que l'humanisme peut

invoquer dans le débat ou le combat n'est en mesure de discréder définitivement l'ironie ou de la réduire à une existence honteuse.

Nous sommes donc conduits à considérer une situation d'antinomie indépassable entre l'ironie et l'humanisme. L'avantage du point de vue rhétorique est de nous permettre de décrire cette antinomie avant que de nous précipiter à nous ranger d'un côté ou de l'autre.

C. L'APPROCHE RHÉTORIQUE DU DISCOURS THÉOLOGIQUE

I. *Introduction*

Le discours théologique présente de nombreuses analogies avec le discours philosophique :

1. Comme le précédent, il doit s'adresser aussi bien à l'auditoire universel qu'à l'auditoire des spécialistes. Cette thèse pourra paraître étonnante dans ses deux aspects : tout d'abord, on s'étonnera que l'on parle de l'auditoire universel plutôt que de l'auditoire des adeptes de l'Eglise. Disons donc que nous parlons ici de ce que ce langage doit être, compte tenu des exigences missionnaires, et non pas de ce qu'il est devenu historiquement. D'autre part, le discours théologique se doit, même s'il est constamment tenté d'abandonner devant la lourdeur de cette tâche, d'affronter les problèmes culturels et philosophiques qui résultent de l'histoire des différentes disciplines. Dans le combat spirituel qui se joue constamment dans le cours de l'histoire, le théologien ne peut renoncer à tenir sa place sauf à renier la conviction qu'il a de connaître la vérité.

2. Du point de vue de son contenu, le discours théologique est lui aussi un discours qui propose une totalisation, mais une totalisation originale et spécifique par rapport aux totalisations philosophiques. Le propre de cette totalisation est qu'elle s'opère selon la norme de la fidélité au sens des textes bibliques. Comme nous l'avons déjà indiqué, l'interprétation des textes revêt une importance décisive dans la théologie, ce qui ne saurait être le cas en philosophie. Comme l'a montré Kierkegaard, le seul fait d'accorder une importance décisive à une séquence de l'histoire suffit à engendrer une définition correcte du christianisme.

II. *Le problème de Dieu*

On n'a certainement pas fini de s'étonner ou de s'agacer de cet attachement du théologien aux textes bibliques : pourquoi donc cette liaison curieuse entre le discours sur Dieu et le sens de la Bible ? Il nous faut donc tenter de dire pourquoi le discours sur Dieu ne peut pas être une partie du discours philosophique. On m'objectera

qu'il l'a été pendant des siècles, mais j'aurais le sentiment de reculer inutilement si je disais que le discours sur Dieu ne peut plus l'être aujourd'hui. Il faut maintenir les deux formules : ne peut pas, et ne peut plus. On connaît l'ampleur de ce débat, dans lequel nous tenterons de trancher en partant de la fameuse formule de Sartre : « même si Dieu existait, ça ne changerait rien ; voilà notre point de vue ». Nous faisons notre ce point de vue dans le sens suivant : « même si Dieu existait, rien ne serait changé à la problématique de l'humanisme dans son opposition à l'ironie. A ceci près toutefois qu'en sacralisant les exigences de la recherche de la liberté et en les rattachant à la volonté du Créateur et ordonnateur du monde, on ne fait que rendre plus forte la position de l'ironie ; ou bien si l'on pose, dans la tradition de la théologie négative, un Dieu dont on ne peut ni ne doit rien dire, on ne fait que renforcer la position de ceux qui soulignent que « ce dont on ne peut parler il faut le taire ». En d'autres termes, du point de vue rhétorique, la position philosophique du thème de Dieu ne peut rien changer à l'éclairage sans distorsion de l'expérience vécue, et ne peut que renforcer la position inverse de celle qui pourrait espérer en tirer profit.

Le Dieu des philosophes, le Dieu de la tradition métaphysique ne peut être qu'une fermeture de l'horizon de l'expérience vécue, et ni l'expérience vécue ni son horizon ne tirent grand avantage de cette fermeture. Le propre de la tradition biblique est qu'elle fournit de Dieu une toute autre conception, et il n'est ni intéressant ni possible de faire coïncider le Dieu des philosophes avec le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Quelle est donc cette conception toute autre de Dieu ?

A la suite de Kierkegaard, les travaux de Bultmann ont montré qu'il n'y a pas de sens à parler de Dieu comme d'un être métaphysique. Le thème de la démythologisation et la critique de l'objectivation permettent de préciser ce point. Il n'y a de sens à parler de Dieu que si l'on prétend répéter une Parole de Dieu lui-même qui interpelle l'homme pour le libérer de la servitude de son passé, pour l'ouvrir à une nouvelle compréhension de lui-même et instaurer avec lui une relation de dialogue et d'amour.

Au contraire du Dieu des philosophes, dont, comme dit Sartre, l'existence ne changerait rien à la condition humaine, l'existence d'un Dieu incarné qui interpelle l'homme change tout dans la manière même dont le croyant existe. C'est ce qui fait la spécificité du discours théologique, et c'est ce qui permet de comprendre que le théologien s'astreint à l'interprétation fidèle des textes bibliques qui témoignent de l'incarnation. Aux yeux du théologien, il y a dans le message biblique infiniment plus et infiniment mieux que tout ce que l'humanisme peut proposer ou revendiquer.

III. *La rhétorique bultmannienne*

Il reste que la conviction du théologien est loin d'être généralement partagée par l'auditoire de ce temps, et c'est là qu'intervient cette importante part de l'herméneutique qui est, dans son principe même, une réflexion rhétorique, dans laquelle nous entrons maintenant.

Le phénomène qui requiert d'abord l'attention est le phénomène historique de la sécularisation ou de la déchristianisation. On peut en décrire un aspect quantitatif, selon lequel le discours théologique est de moins en moins écouté dans des secteurs sociologiques de plus en plus larges. L'aspect qualitatif de la déchristianisation est en ceci que le discours théologique perd de son crédit, de sa dignité, de sa respectabilité dans la hiérarchie des valeurs intellectuelles.

La réponse de l'herméneutique bultmannienne à cette situation peut se résumer de la manière suivante : l'homme moderne est de plus en plus marqué par la pensée rationnelle issue du développement des sciences et des techniques. Il est tributaire de la *Weltanschauung* scientifique et a donc de plus en plus de difficulté à comprendre et à admettre les représentations qui sont véhiculées par le langage biblique. Or ces représentations appartiennent à une *Weltanschauung* mythologique qui n'a rien de spécifiquement chrétien. Les auteurs du NT s'en servaient pour se faire entendre de leurs contemporains, et ils parvenaient à dire le message chrétien dans ce langage. Il est donc aberrant que l'Eglise croie devoir faire admettre des représentations simplement vieillies, mais qui n'ont rien de spécifiquement chrétien.

Le travail de l'interprète du NT consiste donc à redire le message attesté dans le texte original, mais à le dépouiller de ses solidarités avec la mythologie de l'époque. Il s'agit de le traduire dans un langage qui soit intelligible à l'auditeur contemporain, de telle sorte qu'il puisse se décider pour ou contre ce message en disposant d'une formulation qui n'entraîne pas avec elle un chapelet d'équivoques.

Chez Bultmann, ce langage de traduction est celui de la philosophie de l'existence : le message biblique est un appel à une décision existentielle qui entraîne une nouvelle compréhension de soi. On aperçoit ainsi que le message biblique ne saurait entraîner de contradictions avec les données de la science moderne. L'intention rhétorique du discours théologique répond ainsi à une conception parfaitement claire : il s'agit de placer l'auditeur devant une interprétation claire et distincte du message biblique, de telle sorte qu'il soit placé du même coup devant une décision qui engage son existence.

A l'égard de son auditoire, le discours théologique de type bultmannien vise à faire comprendre, mais il s'abstient soigneusement d'argumenter en vue de faire admettre. L'auditeur doit être placé devant une décision, et toute argumentation visant à faire admettre

le christianisme est soigneusement prohibée, car elle fausserait la situation ; elle entraînerait peut-être l'adhésion, mais au prix de l'authenticité de la foi, qui doit être préservée par-dessus tout. Bultmann n'a pas voulu jouer ce jeu.

IV. *La rhétorique bonhæfférienne*

L'inconfort de la position de Bultmann, qui est aussi celle de Kierkegaard, ne pouvait guère demeurer sans susciter des réactions. Sans doute est-on parvenu à clarifier, dans cette tradition, la nature du christianisme authentique, mais qu'en est-il désormais du problème de la chrétienté, dont on ne peut ignorer la portée ? On retrouve ici, dans le contexte de la théologie, l'analogue de l'alternative de Lukács : existentialisme ou marxisme : qu'en est-il de la réalité politique, de l'histoire du monde et du système de la chrétienté ?

Cette nouvelle gamme de préoccupations rhétoriques est apparue en théologie avec l'œuvre de Bonhoeffer, lequel méditait sur le désarroi des chrétiens allemands dressés au respect des autorités et devenus les instruments du nazisme par le truchement de la vertu d'obéissance. Il devenait clair, dans ce contexte historique, que l'Eglise avait eu tort de prêcher la morale traditionnelle au lieu de promouvoir les vertus du discernement éthique et politique. Héritier d'un passé de chrétienté qui a conduit à la faillite et aux atrocités, le théologien endosse la responsabilité d'argumenter en faveur de certaines valeurs éthiques et politiques qui doivent pallier la caducité de la morale traditionnelle. De même que Bultmann avait tenté de redonner sens à l'Evangile pour l'homme marqué par la pensée scientifique et technique, de même il convient de redonner sens à la prédication de l'Eglise pour des hommes qui sont pris dans des drames historiques ou dans des préoccupations de nature éthique et politique. On ne conteste guère, dans cette tradition bonhoefférienne, la justesse de la définition bultmannienne de la foi, mais on prétend en faire découler des normes éthiques et politiques, et faire de ces implications le point d'aboutissement du discours théologique. Et *mutatis mutandis*, si l'opresseur politique a changé de visage, n'est-il pas urgent, aujourd'hui également, de dénoncer les aliénations, de militer pour le droit des gens et le respect des personnes, de peur que nous ne soyons pris, à notre tour, à la suite des chrétiens allemands, dans les conséquences catastrophiques du sommeil du juste ? L'Eglise ne doit-elle pas diffuser un discours qui prenne place dans l'arène politique ?

La différence entre la rhétorique de type bultmannien et la rhétorique de type bonhoefférien est au centre de la plupart des débats théologiques contemporains, et nous pensons que les concepts de Perelman sont de nature à jeter quelque lumière dans ce débat.

Dans la tradition bonhoefférienne, le point de départ de l'argumentation est constitué par la Révélation biblique, ou par la conception luthérienne de la foi ; le point d'arrivée de l'argumentation, au contraire, est constitué par le devoir de militer pour le respect de la personne humaine et la recherche de la liberté. Le discours théologique ainsi conçu a donc le même point d'aboutissement que le discours humaniste dont nous parlions précédemment. La spécificité théologique se situe donc exclusivement au point de départ de l'argumentation, et l'effet visé sur l'auditoire est le même que celui du philosophe. Pour faire écho à la maxime de Sartre au nom de laquelle nous avons cru devoir éjecter les propos sur Dieu hors du discours philosophique, nous pourrions dire maintenant : même si Dieu n'existe pas, rien ne serait changé. On sait à ce propos que certains théologiens de la tradition bonhoefférienne, particulièrement soucieux de donner tout son poids à l'intention humaniste, sont allés jusqu'à défendre la thèse de l'athéisme évangélique, convaincus qu'ils sont que les thèses théologiques traditionnelles ne doivent même plus fonctionner comme point de départ de l'argumentation, parce qu'elles hypothèquent encore trop lourdement le point d'arrivée.

Le point de vue rhétorique permet de trancher la question de la spécificité d'un discours : la caractéristique propre d'un discours ne se décide pas par la qualité du point de départ, mais bien par la qualité du point d'arrivée et de l'effet visé sur l'auditoire. S'il n'en allait pas ainsi, on devrait dire qu'un discours qui prend pour point de départ tel ou tel résultat d'une discipline particulière ne peut pas être philosophique mais demeure forcément dans le cadre de cette discipline. Ce serait là, de toute évidence, une conséquence aberrante. Il importe donc assez peu, du point de vue rhétorique, que l'on parte de la Bible plutôt que de telle ou telle considération anthropologique pour arriver à poser l'exigence de la recherche de la liberté. On est donc en droit d'affirmer que la rhétorique bonhoefférienne n'a plus de théologique que son point de départ, et peut-être tel ou tel de ses procédés d'argumentation ; dans son intention elle est de nature philosophique. Le discours théologique ainsi conçu a perdu sa spécificité, et il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'il puisse, comme le discours philosophique, se passer de la thèse de l'existence de Dieu.

V. *L'adaptation à l'auditoire*

Nous avons dit que la rhétorique bultmannienne a pour but de faire comprendre le christianisme, mais qu'elle s'abstient d'argumenter en vue de le faire admettre. Il s'agit bien, dans ce cas, d'adapter le discours à l'auditoire puisque l'on veut rendre intelligible pour lui un certain message. Dans ces conditions, le discours théologique garde

sa spécificité par rapport au discours philosophique. Comment se fait-il donc qu'il n'en aille pas de même de la rhétorique bonhoefférienne ? Au nom de quoi peut-on prétendre qu'il est légitime d'adapter le discours à un auditoire marqué par la pensée scientifique, et qu'il n'est pas légitime de l'adapter à un auditoire marqué par des préoccupations politiques ?

Notre thèse est qu'il est parfaitement possible d'adapter le discours théologique à un auditoire politisé à la condition de concevoir correctement l'adaptation rhétorique. Celle-ci ne consiste pas forcément à répondre aux questions que l'auditeur se pose ou à lui fournir des lumières sur les difficultés qui le hantent. L'orateur ne propose pas forcément un discours désadapté parce qu'il ne cherche pas à se rendre utile dans les préoccupations humaines en cours. Son propos est tout aussi adapté s'il soulève, à propos de ces préoccupations, des questions que l'auditeur omet de se poser, ou s'il insiste sur des aspects que l'urgence de certaines préoccupations conduit à négliger. Ainsi, par exemple, la rhétorique de type bultmannien est adaptée à l'auditoire marqué par la pensée rationnelle et technique, mais elle ne vise nullement à se rendre utile aux progrès de la technique ou de la science ; au contraire elle insiste sur la nécessité de ne pas oublier l'existence et les problèmes fondamentaux qui s'y rencontrent.

C'est sans doute la situation dramatique de l'auditoire bonhoefférien qui a conduit à modifier cette stratégie rhétorique ; il n'y a en effet aucune raison pour que le théologien se comporte autrement devant un auditoire politisé que devant un auditoire technicisé. Le théologien se précipite dans la lutte contre le nazisme, ou, *mutatis mutandis*, dans la lutte contre le capitalisme, parce qu'il endosse la responsabilité des séquelles du régime de chrétienté, et qu'il veut contribuer à redresser les erreurs passées. Il veut donc se rendre utile dans la lutte de l'humanisme contre la barbarie. Il veut en quelque sorte faire pénitence pour les fautes de ses ancêtres avec la conviction qu'il s'agit là de la condition *sine qua non* qui lui permettra de retrouver la confiance de l'auditoire et de se faire écouter à nouveau. On voit donc que la rhétorique de type bonhoefférien présente une forme d'adaptation à l'auditoire qui ne consiste pas tant à faire comprendre le christianisme qu'à faire admettre à l'auditoire les conséquences positives du christianisme, et par voie de conséquence rétroactive, sa respectabilité. Nous ne serions pas autrement surpris que la situation actuelle soit une étrange répétition de la situation rhétorique qui opposait autrefois les Jansénistes aux Jésuites, les uns, partisans de la rigueur au mépris du succès historique, les autres, soucieux du succès historique au préjudice de la rigueur. Les uns, serviteurs du christianisme au mépris de la chrétienté, les autres, défenseurs de la chrétienté au risque de sacrifier le christianisme.

VI. *Les obstacles rhétoriques*

Nous sommes conduits par là à réfléchir sur les obstacles que le théologien rencontre dans l'auditoire.

Le théologien peut se faire au moins écouter de l'auditeur qui se pose ou accepte de se poser les questions de Kant : que puis-je savoir, que dois-je faire, que m'est-il permis d'espérer ? Le théologien prétend, en effet, qu'il détient la seule réponse valable aux questions fondamentales que l'homme peut se poser. Mais qu'en est-il de ses chances de succès auprès d'un auditoire qui, sous l'influence des conditions de la vie moderne, a pris l'habitude de ne pas se poser de questions, et en tous cas de ne se poser aucune question de ce genre. Le philosophe et le théologien ont donc un ennemi commun qui est l'indifférence abrutie de l'auditeur, et le théologien n'a aucune chance de se faire entendre d'un auditoire qui n'est pas travaillé de quelque manière par les questions philosophiques.

En sens contraire, il est très peu probable que le discours théologique ait quelque chance de succès rhétorique auprès d'un auditoire persuadé des vertus indépassables de l'ironie ; l'ironie triomphante ne laissera nullement passer un discours théologique sans le réduire en poussière comme elle est habituée à faire avec le discours métaphysique ou humaniste.

La chance du discours théologique est dans l'antinomie entre l'humanisme et l'ironie.

C'est, pensons-nous, que cette situation même est une illustration privilégiée de la thèse qui constitue le point de départ nécessaire de tout discours théologique sensé, à savoir que l'homme est par lui-même incapable de s'instituer dans l'existence de manière satisfaisante. Si l'annonce de l'existence de Dieu doit changer quelque chose à la situation de l'homme, et si ce changement doit apparaître comme souhaitable, c'est bien que la situation antérieure à ce changement doit pouvoir être montrée comme insatisfaisante. De même que précédemment dans l'analyse du discours philosophique, le point de vue rhétorique nous permettait de souligner que rien ne peut imposer à la totalisation philosophique d'être une totalisation positive, de même maintenant, ce point de vue nous permet de souligner, pour laisser place au discours théologique, que rien ne permet de présupposer qu'une totalisation philosophique doive être par elle-même satisfaisante.

Le discours théologique n'a donc pas de place devant l'auditoire tant que l'on n'a pas posé l'échec et de l'ironie et de l'humanisme dans leur opposition réciproque. Il reste que le discours théologique a besoin et de l'un et de l'autre, faute de quoi il est lui-même privé de signification. On le comprendra peut-être mieux si l'on évoque ici les

propos de Bultmann et d'Ebeling qui voient dans l'humanisme moderne, lequel milite pour la liberté humaine dans un monde et une société rongés de toutes parts par la réification, l'analogue de ce qu'était la Loi dans le milieu juif du I^{er} siècle. On sait assez aujourd'hui, et nous ne nous y arrêterons pas, l'échec de la morale traditionnelle d'inspiration biblique ; cette morale a vécu et on est en droit de dire qu'elle est relayée dans la pensée moderne par une exigence de liberté qui surgit de très nombreux côtés de manière quelquefois inattendue. Bultmann écrit à ce sujet : « La loi appelle l'homme à la responsabilité et fait de lui une personne... le christianisme comprend comme étant la Loi l'autorité de l'esprit que l'humanisme connaît et reconnaît » (GV. III., p. 74, 75). Il n'est donc pas question, pour le christianisme, de renier l'humanisme, ou de mépriser les exigences qu'il pose ou les éclairages qu'il propose ; le christianisme approuve l'humanisme et ne cherche nullement à se substituer à lui, mais il se doit en même temps de souligner son impuissance et son insuffisance toujours recommandées.

D. CONCLUSION : L'APPORT DE LA RHÉTORIQUE

Nous avons dit dans notre introduction que nous concevions l'herméneutique comme une théorie de l'interprétation. Nous aimions insister pour conclure sur le statut de cette *théorie de...* Dans la mesure où, comme nous avons essayé de le montrer, l'herméneutique utilise la rhétorique, elle engendre une sorte de métalangue du discours philosophique et du discours théologique. Le but d'une métalangue est de clarifier et de décrire le fonctionnement d'une langue donnée. Le but d'une métalangue est de pouvoir s'assurer que le destinataire et le destinataire utilisent bien le même code, qu'il n'y a pas de malentendus trop graves dans le processus de la communication. La métalangue ne saurait donc en aucune manière remplacer elle-même l'événement de la communication qu'elle se borne à vouloir éclairer si le besoin s'en fait sentir. Ainsi, la description rhétorique du discours philosophique ne prétend nullement remplacer celui-ci ; elle prétend seulement contribuer à éviter certains malentendus par une voie particulièrement simple.

Un premier groupe de malentendus concerne le caractère inopérant de certains concepts philosophiques dans les sciences humaines. Si par exemple le concept de réification n'a aucune signification expérimentale directe en économie politique, il n'en résulte nullement qu'il soit privé de sens en philosophie ; il se peut fort bien qu'il éclaire de manière très satisfaisante la totalité de l'expérience humaine, et il n'appartient pas à l'économiste d'en décider. D'un autre côté, toutefois, la description rhétorique permet au philosophe de s'informer du

fait que de tels malentendus sont possibles, et l'inciter à reformuler son discours de manière à les éviter.

Un deuxième groupe de malentendus concerne, croyons-nous, la condition dialogique de la philosophie. Le point de vue rhétorique montre que le discours philosophique s'institue auprès de l'auditeur en réaction contre un certain nombre de préjugés ou contre les présupposés engendrés par d'autres discours. Le philosophe doit donc assumer la situation polémique qui découle de la situation rhétorique dans laquelle il se trouve ; et en acceptant la polémique, il est conduit, non pas à refuser le dialogue, comme on le pense trop facilement, mais au contraire à l'accepter vraiment. S'engager dans une polémique, c'est en effet reconnaître la dignité de l'adversaire, et chercher des arguments plus forts que les siens, c'est donc déjà reconnaître que les siens sont dignes d'attention. Le philosophe cesse d'être philosophe dès l'instant où il s'avoue vaincu, car c'est à ce moment-là qu'il s'abaisse à diffuser des discours de propagande. Le point de vue rhétorique peut encourager à ne pas abandonner une certaine stratégie argumentative.

Ce que nous venons de dire vaut également du discours théologique, et nous butons ici sur un troisième groupe de malentendus que le point de vue rhétorique permet de résoudre. Après les longs siècles où la philosophie a endossé le rôle de servante de la théologie, vinrent les temps où l'on considéra la philosophie et la théologie comme des disciplines autonomes et spécifiques, avec le curieux corollaire suivant : il appartenait à la dignité de chacune de s'instaurer dans l'ignorance de l'autre. Ce que nous venons de dire interdit de poursuivre dans cette optique. Loin d'être une théorie des réalités dernières, par opposition à la philosophie qui s'occuperaient des réalités vécues, la théologie propose une totalisation qui mord sur l'existence concrète qu'elle prétend éclairer de part en part. Elle est donc bien une totalisation rivale de celles que propose la philosophie, et elle ne doit pas, sous peine de devenir l'idéologie d'un groupe fermé, échapper à la situation polémique qui est celle de la philosophie. Dans la description que nous avons esquissée il n'est pas sûr que le théologien parte perdant, car il n'est pas sûr que l'homme ait par lui-même le pouvoir de s'instituer dans une totalisation satisfaisante ; c'est là, en effet, le présupposé commun des deux courants antagonistes de la philosophie, l'un proposant de totaliser négativement en se contentant de l'attitude humaine de l'ironie, l'autre proposant de militer pour la conquête de la liberté. Ici, le point de vue rhétorique peut inciter le théologien à voir avec plus de clarté la spécificité de son lieu et de son discours.

Enfin, il n'est pas sûr que la situation polémique soit le dernier mot que nous enseigne le point de vue rhétorique dans la mise en

relation de ces différents types de discours. En définitive, l'annonce de l'Evangile présuppose que l'auditeur prend au sérieux la Loi, ce qui signifie que le théologien doit approuver, dans son auditoire, l'écoute sérieuse du discours humaniste, l'attention respectueuse portée au langage de la recherche de la liberté ; l'Evangile n'enseigne ni à mépriser la Loi, ni à l'abolir ; mais d'un autre côté, par une situation dialectique qui ne sera pas comprise de tous, le théologien se doit également d'approuver les mises en question de l'ironiste, qui ouvre toujours à nouveau au caractère problématique de l'existence. Sans doute, le théologien ne peut-il approuver l'attitude humaine que ces deux types de discours visent à susciter dans l'auditoire, mais il doit reconnaître la dignité et le bien-fondé de leur existence : sans l'existence de ces discours, il ne peut lui-même se faire entendre. Par delà la situation polémique, nous entrevoyons donc la possibilité d'une collaboration positive dans l'acceptation des rapports dialectiques qui relient entre eux l'humanisme, l'ironie et le christianisme.

Pierre-André STUCKI.

DISCUSSION

M. F. BRUNNER : Vers le début de son excellent exposé, M. Stucki a distingué la philosophie de la science. Je suis d'accord avec lui sur ce point. La science, me semble-t-il, se construit d'une manière continue, chaque savant ajoutant sa pierre au bâtiment. Il est vrai que les théories changent, mais la dernière en date redresse ou englobe les précédentes, de sorte que l'image de la construction reste valable. Il n'en va pas de même de la philosophie qui donne une réponse universelle et absolue au sujet de l'homme et du monde. Le philosophe nouveau venu ne continue pas la construction de ses prédecesseurs, il jette les bases d'une nouvelle construction en proposant une nouvelle idée de la totalité, un peu comme un artiste crée un type de vision différent des types créés avant lui. Ces idées de la totalité produites au cours du temps ne constituent pas les étapes de la philosophie, mais ses différentes formes qui demeurent éternellement offertes à la pensée humaine qui, à tout moment, peut y revenir ou en produire d'autres. Dans ces conditions, je ne dirais pas comme M. Stucki que les philosophies vieillissent et deviennent caduques. Cela est vrai au plan de la constatation empirique, mais non pas au plan des principes. Accepter sans réserve la formule de M. Stucki, ce serait accepter d'appauvrir gravement la philosophie en un temps donné, comme s'il ne pouvait y avoir aujourd'hui que l'opposition de l'ironie et de l'humanisme tels que les entend le conférencier. Au plan des faits, on relève de nos jours la présence de philosophies hégéliennes et aristotéliciennes, et je ne pense pas qu'aucun principe ne s'oppose au surgissement aujourd'hui de philosophies spéculatives d'un autre type. M. Stucki distingue mal l'intérêt de ces philosophies, parce qu'il les conçoit comme purement abstraites et théoriques et comme dépourvues de dimension existentielle. Cette conception est contraire aux faits. Bien entendu, il est possible d'observer ou d'imaginer des formes caricaturales des doctrines spéculatives, mais si l'on considère ces doctrines chez leurs plus grands représentants du passé et du

présent et qu'on fasse l'effort de les comprendre, on verra l'absurdité qu'il y a à déclarer par exemple que le Dieu des philosophes implique « la fermeture de l'expérience vécue ». Tout près de nous, un Jean Nabert, dont les inédits ont été publiés sous le titre « Le désir de Dieu », a manifesté une volonté très pure de penser ce qu'il vivait et de vivre ce qu'il pensait, et c'est le cas de tous les philosophes qui ont cru, dans le respect de l'expérience humaine et de l'expérience religieuse, que l'usage de l'intelligence n'était contraire ni à l'honneur de l'homme ni à celui de Dieu. Certes, il y a le cri de Pascal contre le Dieu des philosophes. Mais de quels philosophes s'agissait-il et compris de quelle façon ? D'ailleurs Pascal n'a pas laissé de philosophe en écrivant son apologie du christianisme. Il y a eu surtout, au cours de ces derniers siècles, un retrécissement et un dessèchement du sens de tous les termes relatifs à l'intelligence et à la connaissance, du fait du prestige de l'intellectualité scientifique et des Lumières. C'est là un phénomène culturel contingent dont le philosophe doit faire la critique et nullement la condition de toute métaphysique future. La philosophie sans Dieu va de pair avec un singulier appauvrissement de la théologie elle-même. Préoccupée de démythologisation, la théologie oublie la portée spéculative des mythes et des symboles, comme s'il n'y avait pas eu depuis l'antiquité une réflexion sur l'utilité des symboles et comme si l'on n'avait pas rappelé de nos jours qu'il y a des choses qu'on ne peut exprimer que par eux. On est du reste frappé que des doctrines qui refusent le mythe à grand cri conçoivent la religion comme l'interpellation de l'homme par Dieu. Quoi de plus mythique que cette conception ? N'y a-t-il pas là comme une pensée de la religion qui n'est pas encore adulte ? On nie ainsi l'intelligence sous ses formes les plus hautes pour demeurer dans une vie religieuse qui n'est pas très loin d'être enfantine. Bien entendu, il y a des niveaux différents d'enfance, mais je pense aussi que la théologie de la Parole en connaît plusieurs.

Réponse : M. Brunner n'admet pas l'historicité de la philosophie, et je ne puis me déclarer d'accord avec lui sur ce point. J'ai essayé de dire, à la suite de Ferré, que la philosophie se doit d'éclairer l'expérience humaine, sans distorsion ni faux-fuyant. Or la métaphysique traditionnelle, à laquelle M. Brunner demeure attaché, ne satisfait nullement à cette condition ; il suffit d'être professeur de philosophie au gymnase pour s'en apercevoir de jour en jour. Je réponds donc à M. Brunner qu'il fait bon marché de l'auditoire universel de ce temps, avec lequel il ne semble pas soucieux d'engager le dialogue. Ma position n'exclut en aucune manière la vénération du passé, non plus que l'effort que nous devons faire pour le comprendre ; mais il ne résulte pas de la vénération du passé qu'il faille abdiquer devant les tâches du présent. Par ailleurs, et bien entendu, je me désolidarise totalement de la désinvolture avec laquelle M. Brunner traite les remarquables travaux de la théologie protestante contemporaine, que peut-être il ignore.

CHARLES GAGNEBIN : La conférence que nous avons entendue, renouvelle en moi l'estime que j'entretiens depuis assez longtemps pour M. P.-A. Stucki et la variété des applications de ses talents. Son exposé rapide, brillant et même scintillant, a ouvert de nombreuses perspectives. Je voudrais d'abord approuver ce que P.-A. Stucki dit de l'humanisme, de l'effort de totalisation inhérent à la recherche philosophique, et de la préoccupation de l'auditoire. Je voudrais aussi poser deux questions qui demandent quelques éclaircissements à P.-A. Stucki :

1. Comment comprendre la totalisation philosophique ? Dans son rapport à la liberté : la liberté est-elle initiale, constitutive du savoir même, comme chez Fichte ? Alors la totalisation est régressive. Ou bien la liberté est-elle terminale, finale plutôt qu'initiale ? La totalisation devient progressive. Et puis comment éviter le recours aux fondements (p. ex. au principe de non-contradiction qui est logique *et* ontologique), quand on s'engage dans un processus de totalisation ?

2. D'autre part, P.-A. Stucki a opposé, à sa manière qui est, en partie, inspirée de Sartre, le Dieu des philosophes (dans lequel ceux-ci s'enfermeraient) et le Dieu de Jésus-Christ, personnel, interpellant chaque homme dans et par l'Incarnation. J'abonde dans cette attention corrélatrice à l'interpellation divine par le Christ dont parle P.-A. Stucki. Mais cette interpellation nous oblige-t-elle à rejeter le Dieu des philosophes ? Quand certains grands philosophes méditent Dieu comme absolument simple et infiniment infini, la fermeture dont parle P.-A. Stucki n'a pas lieu, puisque Dieu la déborde comme infiniment infini. Au nom du Dieu infiniment infini (je ne dis pas absolument simple), Spinoza supporte sans la moindre invective à la Communauté israélite, l'excommunication que celle-ci lui inflige : loin de s'enfermer dans une conception de Dieu, il y trouve une inspiration qui oriente son existence. Sans estomper les distinctions nécessaires, remarquons que pas plus que le Dieu de Jésus-Christ n'est opposé à celui des philosophes, le Dieu de Spinoza n'est opposé à celui des chrétiens. Pourquoi donc dresser des oppositions là où il n'y en a pas ?

Réponse : Je vous accorde la difficulté liée à la totalisation. Je refuse d'adhérer à la dialectique de Sartre, où la régression à la praxis individuelle n'est finalement qu'un moment dans la saisie progressive de la totalité historico-sociale, lieu par excellence des totalisations. Je me trouve plus proche de la dialectique entre archéologie et téléologie que Ricœur définit dans sa discussion de Freud. Je crois que la totalisation, dans la situation qui est la nôtre, ne peut être que dialectique, ce qui soulève, en ce qui concerne le principe de contradiction, de difficiles questions que je me suis abstenu de poser ici.

Pour votre deuxième question, je ne puis que me répéter. Les Réformateurs n'étaient ni des fanatiques, ni des ignorants quand ils posaient le principe de la *sola scriptura* ; ils avaient bien vu qu'il y a dans l'Evangile quelque chose de spécifique et d'irréductible par rapport à la tradition métaphysique d'origine grecque. A la suite de Kierkegaard, j'insiste sur ce *quid*, et je l'interprète à l'aide du dogme de l'incarnation. Or il y a une différence qualitative entre l'homme-Dieu et le Dieu infiniment infini de Spinoza ; je ne veux pas me rendre juge de la compatibilité de cet auteur avec la tradition de l'Ancien Testament, mais je pense qu'il est, comme toutes les théologies naturelles, incompatible avec le Nouveau.

Dr YVES CHESNI : J'ai beaucoup apprécié les idées du professeur Stucki. Les médecins sont nécessairement réalistes : il importe de ne pas confondre une rougeole et une fièvre typhoïde, de ne se tromper ni de microbe, ni de malade ; le mot ne fait rien à la chose ; mais, bien entendu, il convient de comprendre ce qu'on dit quand on parle de « réification de la réalité » et ce qu'on fait quand on « réifie » le *Gegenstand*. Il se demande s'il ne vaut pas mieux parler de « sciences » que de « Science » comme paraît le faire le professeur Brunner. Le R.P. Cottier et M. le pasteur Widmer lui ont appris qu'il y a des théo-

logies révélées et des théologies naturelles ; que les unes et les autres sont des sciences ; que les premières sont les sciences du Livre, des Ecritures et que le cardinal Newman estime qu'elles peuvent donner lieu à une sorte de développement progressif, un peu comme se développe une géométrie. Convient-il de parler à ce propos, avec le Père Teilhard de Chardin, de conservation, de régression, d'élimination, d'émergence ? La foi, elle, fondée sur des « motifs apologétiques » tirés ou non du Livre, éventuellement dans des rapports de confrontation mutuelle avec la théologie naturelle, les autres modalités du savoir, la pratique et le bon sens, nous fait transcender la simple cohérence interne du système et affirmer la vérité du Livre ; la théologie est alors la science de Dieu. J'ai cru comprendre que le professeur Brunner considérait divers systèmes philosophiques comme de simples géométries accompagnées ou non d'une sorte d'acte de foi dans leurs postulats respectifs. Ne sont-ce pas là les problèmes de la logique et de la vérité dans les sciences et des rapports entre celles-ci et la foi ?

Réponse : Je pense avec vous que le développement des sciences, loin d'être, comme le veut M. Brunner, un phénomène historique dont le philosophe peut faire abstraction dans ses visées spéculatives, constitue une donnée primordiale de la situation spirituelle qui est la nôtre ; cela posé, la question qui se pose de plus en plus est de savoir s'il y a encore place dans l'horizon spirituel pour les affirmations spécifiquement philosophiques ou spécifiquement théologiques. Je pense comme vous que oui, mais comme vous le dites, tout le problème est de ne pas confondre « la rougeole avec la fièvre typhoïde ».

M^{me} VIRIEUX-REYMOND : Merci à M. Stucki de son exposé que j'ai entendu avec un vif intérêt. Mon intervention va dans le même sens que celle de M. Brunner : M. Stucki nous dit qu'il y a une dizaine (ou vingtaine) d'années le philosophe de langue française avait le choix entre l'existentialisme et le marxisme.

N'y aurait-il pas lieu de souligner qu'il avait encore la possibilité de choisir *La Philosophie de l'Esprit* (Lavelle, Le Senne, Gaston Berger) qui sauvegarde l'activité du sujet pensant et sa liberté tout en affirmant l'existence objective de la Vérité ?

Réponse : Bien sûr, la philosophie de l'Esprit existait, et demeure aujourd'hui. Mais je doute fort que ce soit celle qui éclaire le mieux, « sans distorsion ni faux-fuyant », l'expérience vécue par les hommes de notre temps. Par ailleurs, je serais hypocrite si je vous donnais raison sur « l'existence objective de la Vérité ». Sur ce point, j'avoue avoir passé par la *Critique de la Raison pure*, et « je ne puis autrement ».

J.-CLAUDE PIGUET : L'exposé que nous venons d'entendre, riche, structuré, clair, et rédigé dans une très belle langue, permet de mesurer le tournant de la philosophie à la fin de notre siècle : quelque chose à quoi, dès Platon, tous les philosophes ont cru, et dans quoi personnellement j'ai été élevé, est perdu par M. Stucki, ou plutôt, dirais-je, volatilisé : la relation à une vérité antérieure au discours, qui seule donne son sens au discours tenu. M. Stucki nous enferme au contraire dans les cercles enchantés du langage, et c'est en eux qu'il cherche la référence au vrai : fidèle en cela tantôt aux exigences de l'analyse logique du langage, tantôt aux présupposés d'une méthode herméneutique, tantôt enfin aux deux, non sans ambiguïté. Or, pour moi, la question « A qui parle-t-on ? » (principe de la rhétorique) ne peut être que postérieure à la question fondamen-

tale : « De quoi parle-t-on ? » La philosophie, dirais-je en un vocabulaire qui aujourd’hui paraît vieillot, procède d’une conscience d’être, qui précède et détermine l’énonciation et de cet être, et de cette conscience. La compréhension précède ainsi toujours l’interprétation, et si Dieu existe *réellement*, alors rien n’est changé *sauf une chose* : le contenu des affirmations proposées par M. Stucki, et leur signification.

Réponse : Je ne cherche à enfermer personne dans « les cercles enchantés du langage ». Il se trouve, en effet, que je définis l’herméneutique comme une *théorie* de l’interprétation ; l’interprétation étant elle-même un texte ou un discours, il est parfaitement normal que je rencontre, tentant de faire la théorie d’une certaine forme de discours, les théories du langage d’origine anglo-saxonne ; vous m’accorderez certainement qu’il serait plutôt navrant que cette rencontre ne se soit pas produite ; et qu’il en résulte des ambiguïtés, c’est ce que j’acorde bien volontiers *a priori*, dans l’attente impatiente que l’on me mette le doigt dessus. Et si l’herméneutique est *théorie de...*, en statut de métalangue par rapport au discours philosophique et au discours théologique, elle est en droit d’utiliser la rhétorique, d’essayer d’éclairer la situation qui est la nôtre en tentant de décrire le fonctionnement de ces sortes de langage. Je ne sais en aucune manière si la question « A qui parle-t-on ? » est antérieure ou postérieure à la question « De quoi parle-t-on ? » ; je ne dévalorise en aucune manière la seconde, et je ne pense pas non plus l’avoir passée sous silence dans la mesure où je dis que le discours philosophique parle de la *totalité* ; vous dites qu’il parle de l’être : question de langage ! Celui qui constitue la métalangue de la physique n’a pas pour but de parler des particules, mais du discours du physicien ; l’accuseriez-vous, pour autant, de nier l’existence de ces particules ? Enfin, vous posez que la compréhension précède l’interprétation et vous m’accusez sur cette base de crypto-athéisme ; je vais vous retourner le compliment : en quel sens peut-on dire sensément que Dieu existe, sinon dans sa Révélation, c’est-à-dire dans sa Parole qui nous interpelle, qui s’adresse à nous, sans forcément nous *parler* de beaucoup d’autres choses que d’elle-même et de l’événement qu’elle représente.

M. CHRISTOFF : Parmi les nombreuses questions que cette conférence renouvelée, nous pourrions par exemple, nous attacher à celle que pose le rapport de la compréhension et de l’expression : l’homme se comprend et exprime cette compréhension, sans doute, mais il est vrai aussi que, ce que nous comprenons, ou avons à comprendre, c’est précisément ce qui est déjà expression. Du moins tout le problème de la compréhension s’est développé à partir de cette opinion.

Mais la question centrale demeure celle de « l’auditoire universel » : le plus souvent, aujourd’hui, nous avons compris cette expression comme désignant l’auditoire collectif ; mais il semble que très souvent aussi cet auditoire est invoqué comme l’auditoire absolu, voire comme une forme idéale de rationalité. Entre ces conceptions, qui posent le problème de la vérité, s’agit-il de choisir, de synthétiser, de réduire, de confondre ?

Réponse : Je suis d’accord avec votre remarque sur les rapports entre compréhension et expression. Si l’on suivait le *Sein und Zeit*, on accorderait priorité à la compréhension, qui appartient au fondement existential. Si, d’autre part, on suivait certains théologiens, on devrait accorder priorité à l’écoute du texte transmis, qui met en question les balbutiements humains. Il me semble possible

de dépasser cette antinomie en parlant, comme je l'ai fait, d'une dialectique entre compréhension et interprétation, quitte à préciser la priorité de cas en cas.

En ce qui concerne l'auditoire universel, je pense en effet qu'un gros travail reste à faire, qui consisterait à définir différents types d'auditoires en rejoignant les données de la sociologie, et notamment de la sociologie de la connaissance. L'usage que j'ai fait du concept d'auditoire universel était plus modeste ; il visait seulement à renouveler la question suivante : est-ce qu'en argumentant de telle manière plutôt que de telle autre, nous ne courons pas le risque de donner à penser que la philosophie est l'affaire des philosophes, et que les personnes qui exercent un autre métier n'ont rien à y voir, ni rien à en attendre ?