

LA COMMUNICATION ET LA QUESTION DE L'UNIVERSEL

L'universel : existence démontrée ou exigence attestée ?

On ne peut pas *démontrer* l'universel. La question est de savoir si c'est là un argument suffisant contre l'universel, et, si non, comment repenser le statut de cet universel. Quel est le sens de la référence à l'universel dans des débats sur le sens, et en particulier sur le juste ? Référence incontournable, non pas au sens où il devrait exister un sens ultime, au-delà des sens relatifs, sur lequel les hommes devraient s'accorder, mais au sens où les hommes ne peuvent s'empêcher de *viser* un tel sens ultime lorsqu'ils débattent entre eux.

Les hommes ne s'accordent pas entre eux sur le sens ; le problème est que le critère décisif se soustrait qui devrait permettre de convaincre tous les individus concernés lorsqu'il s'agit par exemple d'établir de nouvelles règles de droit.

Dans *Taking Rights seriously*, R. Dworkin, appliquant un raisonnement kantien, montre qu'arguer de cette indétermination pour dénier tout sens à la référence à l'universel revient à présupposer qu'un jugement ou *une proposition ne peuvent être vrais que s'il existe une procédure, au moins en principe, pour démontrer sa vérité de telle manière que toute personne raisonnable doit concéder qu'elle est vraie.*¹ En d'autres mots, c'est vouloir ramener la pensée vraie ou sensée au penser discursif, logico-argumentatif, démonstratif.

La question de l'universel, qui est celle du jugement juste se pose précisément parce qu'il

n'y a pas accord factuel mais désaccord, conflit d'opinions, conflit de traditions, conflit entre la tradition et une certaine manière de définir la raison par la critique. D'une façon générale, j'essaierai de montrer que non seulement le conflit n'est pas un argument contre l'universel, mais qu'il est au contraire l'attestation de ce qu'universel « il y a », même si celui-ci se révèle de toute autre manière que comme présence pleine d'un identique à soi.

Si je suis en désaccord avec un partenaire pour établir quelles seront les règles les plus justes pour un jeu que nous allons jouer ensemble, dit encore Dworkin dans le même ouvrage, je ne peux me contenter de considérer qu'aucun de nous deux n'est dans le vrai, ce qui serait la conclusion conséquente si je ne crois pas à l'universel. Le regard théorique qui me permettrait de tirer cette conclusion ne changerait rien à ma conviction que ma conception est la meilleure, ni au sentiment de frustration et d'injustice qui résulterait du fait que soient adoptées les règles du partenaire. Donner raison au point de vue théorique relativiste qui consiste à arguer de l'indémontrabilité de la légitimité d'une exigence pour nier cette légitimité, c'est se renier soi-même dans ses attitudes existentielles les plus fondamentales; c'est en quelque sorte considérer que les humains accordent un sens profond à ce qui est insensé, autrement dit, c'est considérer que les humains sont fous, ou qu'ils sont induits en erreur par une sorte de malin génie.

Mais il y a plus : cette attitude existentielle est loin d'être pure immédiateté irréfléchie des réactions : mon point de vue particulier est plus qu'une conviction collant à elle-même : cette conviction sort en quelque sorte d'elle-même pour se déployer en une argumentation. Le *logon didonai* appartient depuis toujours au mouvement même de la vie, à l'expérience concrète de la communication, avant même d'être repris thématiquement dans une réflexivité et une décision conscientes. C'est d'emblée, du plus intime d'elle-même, que la sphère existentielle, pré-compréhensive s'ouvre à l'argumentation. Donc : non seulement je suis convaincu, mais je donne des raisons pour légitimer ma conviction, et même si je sais que ces raisons ne sont pas suffisantes pour autrui, je considère qu'elles devraient l'être. Dworkin met encore en évidence la contradiction que suppose le point de vue relativiste : un individu ne peut à la fois avoir des raisons pour sa croyance et dénier que l'on puisse avoir des raisons².

En outre, ce « rendre raison » implique plusieurs choses :

— que je sorte de ma conviction pour la regarder du point de vue de l'autre ; en effet, si je veux vraiment convaincre, je dois d'abord avoir compris ou tenté de comprendre où se situe l'autre ; si je veux le faire sortir de son point de vue, je dois savoir quel est ce point de vue d'où il juge ;

— je suppose que l'autre ne colle pas non plus à son point de vue, qu'il est accessible à ce *logon didonai*, c'est-à-dire à ce qui, comme tel, transcende la particularité des points de vue ;

— je suppose que mon point de vue particulier s'ouvre mieux que le sien à ces « raisons » c'est-à-dire à l'universel, à cela sur quoi nous nous accordons du fait même d'accepter d'entrer en argumentation. Je vise donc dans et par mon point de vue particulier un autre que ce particulier ;

— le fait de poser que mon opinion est meilleure que celle de l'autre, le simple fait d'attendre de l'autre qu'il reconnaisse la justesse plus grande de mon opinion, le fait que les autres en font de même avec moi, témoigne de ce que nous existons toujours-déjà sous l'horizon ou dans la présupposition de l'universel. Raisonnement kantien.

Mais il y a plus qu'une simple présupposition. Non seulement la pratique du *logon didonai* présuppose l'universel, au sens où elle se le donne comme un idéal accessible, mais elle en est déjà la mise en œuvre : elle l'*institue* et elle l'*incarne*. La pratique précède et fonde la démonstration. C'est seulement en pratiquant l'universel que les humains le « démontrent ». Cette pratique n'est ni la simple copie imparfaite d'un idéal préexistant à sa réalisation concrète, ni la transposition dans le concret d'un universel coïncidant de part en part avec lui-même. Cela signifie qu'il y aura toujours un reste irréductible à l'universalisation pratique du sens, celui-ci pouvant aller de la simple tension conflictuelle jusqu'à la rupture la plus radicale de la communication.

Comprendre que nous ne sommes pas d'accord avec l'autre, cela suppose que nous comprenions en quelque sorte l'autre. Le malentendu, comme dirait à peu près Gadamer, n'est possible que parce que nous sommes déjà engagés dans une ouverture *compréhensive* à l'autre.

L'universel procédural : une originalité relative

Je dirais donc que, paradoxalement, s'il y a conflit, c'est qu'il y a universel. Le particulier d'un point de vue, en l'occurrence le particulier d'une tradition, ne coïncide pas avec lui-même, il ne peut se viser comme particulier qu'en visant un autre qui ne soit pourtant pas un autre radical. Il n'y a pas de malentendu ou de conflit possible entre ma vision du monde et celle d'une mouche.

En acceptant de se reformuler, de se réformer à l'issue du conflit qui l'oppose à un autre point de vue, mon point de vue reconnaît qu'il y a en lui des failles, et il ne peut penser celles-ci comme des failles que parce qu'il est déjà à distance de lui-même. Le conflit fait évoluer mon point de vue, il le féconde, si du moins je ne suis pas complètement bloqué dans un dogmatisme obtus. Le conflit, mais aussi l'échange non conflictuel des points de vue, car ce que l'autre apporte, ce n'est pas seulement ni nécessairement une critique, c'est un *déplacement* de mon point de vue.

Quelqu'un comme MacIntyre reconnaît cette fécondité de la confrontation à propos des traditions multiples, mais pour lui, ce qui est gagné, c'est seulement une plus grande consistance du particulier de chaque tradition, une plus grande ouverture du particulier à lui-même, et non à son autre ; dans et par le conflit, la tradition particulière est confortée, confirmée *dans sa particularité*.

Je ne suis donc pas MacIntyre sur ce point essentiel, même si je trouve qu'il apporte des

éclaircissements importants sur ce qu'est la tradition, remettant en question une manière parfois bien simpliste de penser le rapport tradition-critique comme simple rapport d'extériorité et d'opposition entre faux et juste, illégitime et légitime, autorité et liberté. Il pointe la faiblesse essentielle d'une pensée de la rationalité comme pure procédure, c'est-à-dire d'une rationalité totalement désincarnée, en montrant comment ceux-là mêmes qui s'accordent pour mettre le rationnel — qui amènera au point de vue universel — dans la table rase des préjugés, des contenus contingents, des ancrages sociaux, etc. n'arrivent cependant pas à se mettre d'accord sur la conception de ce juste universel qui devrait pourtant résulter comme conception unanime de cette prétendue totale impartialité. Mais il en déduit hâtivement, trop hâtivement, qu'il faut donc passer à un autre critère, et que le critère de l'universel, inclu dans celui de la rationalité procédurale, ne serait que fantasme.

Ce qui est neuf dans l'idée moderne d'une universalité procédurale, c'est sa thématization comme telle, ce qui me paraît être un moment important, même s'il convient d'en relativiser l'originalité (il s'agit là essentiellement de la reformulation moderne du *logon didonai*), c'est la centralité accordée à son statut — ce qui me paraît assez problématique; et c'est l'exigence d'un dépouillement ou d'une mise à nu intégrale de cette procédure — ce qui me paraît très problématique.

Je dirais que l'universel procédural est à l'œuvre dès toujours, c'est-à-dire dès avant sa mise en œuvre réflexive et volontaire, dans tout jugement sur le sens, qui ne se réduit pas à l'énoncé d'un dogme, et en particulier dans les jugements émis du sein d'une tradition. C'est ce que MacIntyre montre très bien, mais il n'en tire pas les bonnes conclusions.

Lorsque dans une société traditionnelle les décideurs ne s'accordent pas sur le fait de savoir si tel cas particulier tombe ou non sous le coup de telle loi ancestrale ils passent eux aussi à l'argumentation rationnelle, et on ne peut réduire cette rationalité, comme le fait MacIntyre, à un universel ou à un rationnel *particuliers*.

Il est vrai que nous ne pouvons émettre un jugement qu'à partir de notre ancrage dans un sens commun particulier, par exemple dans une tradition, mais cet ancrage, loin d'être *enfermement* dans le particulier de cette tradition, est toujours une manière qu'a le particulier de s'ouvrir à lui-même *en s'ouvrant à un autre que lui*. Le particulier d'une tradition comporte toujours une dimension d'universalité, même s'il doit toujours aussi se définir par opposition ou par exclusion d'autres particuliers pour pouvoir affirmer son identité propre. Mais cette identité, à son tour n'est pas de l'ordre du fait, elle est procès permanent d'identification, et, comme telle, elle implique la distance qui peut aller jusqu'au refus, jusqu'à la critique. La critique n'est pas l'autre extérieur et exclusif de la tradition, elle en est l'altérité intérieure, constitutive, dans son expression la plus radicale.

S'il est donc vrai que je ne peux juger qu'à partir de mon ancrage dans une tradition particulière, je ne jugerais cependant pas du tout si je ne jugeais qu'à partir de cette particularité de la tradition.

Le fait qu'une idée, une valeur, un critère de légitimité soient spécifiques de telle ou telle

tradition, aient telle origine historique, ne signifie pas que cette idée, ce critère, soient réductibles à cette dimension d'historicité, de particularité. Le simple fait pour une tradition de définir des principes premiers, des critères de validité pour ses affirmations, pointe vers un autre que le contenu particulier de ces critères : vers le vrai, le beau ou le juste en soi. Il y a dans chaque culture une prétention à la légitimité par laquelle elle transcende la seule affirmation factuelle de sa particularité, et cela non seulement dans une visée pure mais dans les effets concrets de cette visée. C'est ce qui fait que nous pouvons encore comprendre l'art égyptien, par exemple, alors même que notre compréhension ne peut recouvrir l'auto-compréhension du monde égyptien.

Par l'idée d'un universel incarné et s'auto-instituant toujours à nouveau, il s'agit donc de dépasser la fausse antinomie entre un universel pleinement réalisable empiriquement et l'universel comme pure visée abstraite, c'est-à-dire fantasmatique.

Pour cela, il faut reposer la question du formalisme transcendantal et distinguer celui-ci essentiellement du formalisme logique avec lequel on le confond le plus souvent, qu'il s'agisse de le critiquer comme formalisme vide ou de l'affirmer dogmatiquement.

Il faut comprendre le transcendantal — l'idée régulatrice ou transcendantale de l'universel — comme condition *a priori* de possibilité de l'expérience et du jugement sur le sens, mais comme un *a priori* qui ne se révèle, ou plus fortement qui n'*advient* que dans la particularité, la concrétude, la chair, la contingence de l'*a posteriori*.

Je ne pense jamais la pure forme de la loi morale, si ce n'est dans sa déduction transcendantale, mais même alors je ne la *pense* réellement, c'est-à-dire que je ne comprends ce que je pense que parce que j'ai par-devers moi des expériences morales concrètes nécessairement prises dans la particularité. De même, la législation juridique est formelle par rapport aux cas particuliers, mais elle résulte elle-même de la prise en compte de cas concrets et de jugements particuliers conflictuels sur ces cas; elle est elle-même déduite à partir de ces expériences particulières, son formalisme est d'emblée hanté par la « mémoire » et par l'anticipation de ses incarnations possibles.

Le jugement sur le sens n'est donc jamais pur jugement intellectuel, pure déduction logique, il est de l'ordre de l'« intuition réfléchissante »; ni intuition sensible, ni intuition intellectuelle, celle-ci est très paradoxale, puisqu'elle comporte deux dimensions qui en principe s'excluent : l'immédiateté de l'intuition, d'une part, et la médiation de la réflexion, d'autre part. Pour qu'une telle « intuition » soit possible, il faut la présence du sensible particulier, mais dans ce sensible, ce qui est saisi, c'est le non sensible. L'intuition réfléchissante est cette modalité de la pensée qui permet de pressentir dans le visible l'invisible. Comme telle, elle requiert le travail de l'imagination. C'est cette dimension imaginative de la pensée à l'œuvre dans le jugement sur le sens qui me paraît être méconnue dans l'idée de l'universalité procédurale.

L'universel est et sera toujours à la fois incarné et indéterminé, présent et absent, du fait même qu'il ne peut être enfermé totalement dans la présence réflexive démonstrative. Ce qui demeure illusoire dans l'idée d'un universel purement procédural, c'est l'idée qu'on pourrait « rassembler » le tout de l'universel dans la seule procédure. D'où la croyance que si la

procédure était fidèlement appliquée, elle devrait amener tous les débattants à penser le même, alors qu'elle ne peut que les amener à mieux penser les uns avec les autres. L'universel n'est pas un identique à soi, immuable, il est ce rien qui fait se mouvoir le sens entre les pôles multiples qui le découvrent-réinventent. L'universel est dans l'entrelac des interprétations, il ne se révèle qu'en se voilant dans le conflit des interprétations; c'est par la résistance du jugement de l'autre à mon jugement — résistance qui peut prendre la forme de la critique — que je peux réfléchir la visée d'universalité qui anime mon propre jugement. Le partage du sens avec les autres, par lequel seul je peux véritablement pressentir le sens, est aussi indissociablement *dépossession* du sens, puisque « par le seul fait de comprendre, je comprends autrement »².

Nous sommes toujours déjà pris dans l'interprétation, nous ne jugeons réellement qu'en « appliquant » l'universel, au sens guadamérien, c'est-à-dire en lui faisant subir une déviation par une reprise créatrice. On n'en aura jamais fini avec la question de l'universel, car la conflictualité, la problématique sont des dimensions originaires de celui-ci. Ou, comme le dit Merleau-Ponty, l'universel ne se donne que latéralement il est ce qui exige de nous création. Le commun est toujours encore à forger, jamais de l'ordre de l'acquis, en formation constante, et cette formation est autre chose que la progressive réconciliation des points de vue vers une communauté fusionnelle, elle s'effectue dans et par la tension permanente au sein des traditions, entre les traditions différentes, entre tradition et critique.

Le problème du jugement et de l'application de la règle

Interprétation et application, ces deux dimensions fondamentales du jugement sur le sens renvoient au jugement réfléchissant kantien. En général, on insiste sur l'irréductibilité du particulier à l'universel : le particulier est ce qui vient féconder et tout à la fois déplacer l'universel. Et c'est essentiel.

Toutefois, je pense que pour comprendre la difficulté à cerner la question du statut de l'universel, il faut revenir à la distinction kantienne entre la règle — l'universel — et la règle pour l'application de la règle générale au particulier. Ce qui fait problème, ce n'est pas seulement la règle générale (le critère), mais la règle de son application; ou plus précisément, est problématique la manière dont la règle générale se révèle à la pensée qui l'« applique ». Ce qui est premier dans le jugement, ce n'est ni le concept universel, ni le sensible particulier, c'est le « passage » de l'un à l'autre. L'insistance sur la règle de l'application déplace l'attention de l'universel comme « objet » visé par le jugement vers le « lieu » où se décide le jugement, où « se rencontrent » en un chiasme universel et particulier.

La règle de l'application n'est pas donnée, ou elle ne se donne que dans et par la pratique du jugement. Tout se passe comme s'il fallait s'être déjà lancé dans le jugement, comme on se jette à l'eau, pour pouvoir produire la règle qui rend possible ce jugement. En d'autres termes,

nous jugeons avant de « savoir » ce que nous faisons lorsque nous jugeons, ou nous ne « savons » ce que nous faisons lorsque nous jugeons qu'en un lieu où nous ne sommes pas présents comme sujets conscients. Ici encore, il me semble que l'idée habermassienne d'un universel purement procédural passe à côté de la manière dont les choses se passent concrètement lorsque nous jugeons. Kant reconnaît déjà pour le jugement de connaissance, dans lequel la règle — la catégorie — est donnée et s'impose universellement aux esprits, que le schématisme, qui fournit la règle de l'application, se passe dans le dos de l'entendement, et cela quoi qu'en veuille Kant lui-même.

Quant au jugement pratique, Kant voudrait bien dénier dans sa « typique du jugement pratique » l'irréductible *différence* du particulier et de l'universel, mais par ailleurs, il reconnaît que le jugement moral peut se tromper lui-même — non au sens d'une simple erreur, mais au sens d'une auto-tromperie — et par là il admet que son type de la loi est loin de fournir une recette sûre applicable automatiquement à tous les cas. Par ailleurs, il y a une lecture possible du type de la loi comme analogie, c'est-à-dire comme un produit du travail de l'imagination pour rendre intuitionnable, c'est-à-dire exemplifiable dans l'empirique, ce qui échappe à toute intuition : la liberté.

Gadamer parle précisément de la structure analogique du bien, et cela me paraît une intuition très importante, non seulement pour ce qui concerne la question du bien, mais pour toute question sur le sens. Il dit aussi, à propos des règles du droit naturel, qu'elles ne sont pas des concepts d'entendement mais des schèmes.

J'irais encore plus loin, toujours en m'appuyant sur la pensée kantienne : les règles du droit, et, d'une manière générale, les critères du sens, sont un analogue de l'aboutissement jamais atteint d'une pensée qui *schématise sans schème* — ce qui ne signifie pas que cette pensée soit pure illusion ou pur arbitraire. Kant dit de cette forme de pensée qu'elle donne bien plus à penser que la pensée conceptuelle.

Je m'appuierai ici sur ce que dit Kant dans le paragraphe 59 de la *Critique de la faculté de juger*, intitulé « De la beauté comme symbole de la moralité ». Son point de départ est l'acquis de la dialectique transcendantale : « exiger que l'on montre la réalité objective des concepts de la raison, c'est-à-dire des idées, et cela en vue de la connaissance théorique de celles-ci, c'est là désirer quelque chose d'impossible puisqu'on ne peut absolument pas leur donner une intuition qui leur soit adéquate »³, c'est-à-dire trouver un contenu concret dont les contours particuliers viendraient s'adapter adéquatement et sans reste aux contours de la forme universelle. Ce qui, pour ce qui concerne notre question : celle de l'universel, est également impossible. En effet, le seul contenu « adéquat » pour un tel universel serait l'unanimité, mais il retournerait l'universel contre lui-même. En lui, l'universel ne pourrait plus se penser, il aurait perdu la négativité qui fait sa vie, et qui le fait se rapporter à lui-même. Les hommes seraient d'accord entre eux comme des fourmis « s'accordent » entre elles.

Il y a, dit Kant, deux manières de rendre sensible un concept. Soit la présentation est schématique : on trouve une intuition qui exemplifie un concept d'entendement, soit elle est

symbolique lorsqu'on a affaire à un concept que la raison seule peut penser et auquel aucune intuition sensible ne peut convenir. On soumet au jugement une intuition telle qu'en rapport avec celle-ci le procédé de la faculté de juger est simplement analogue à celui qu'elle observe quand elle schématise, c'est-à-dire s'accorde simplement avec celui-ci par la règle et non par l'intuition même, par conséquent simplement avec la forme de la réflexion, et non avec le contenu.

Dans la visée du bien, du beau, de *l'universel*, il y aurait donc, selon mon hypothèse, une opération très particulière de la pensée par laquelle celle-ci schématise sans schème. *Mais elle schématise*. Dans une telle schématisation, on n'a pas de présentation directe du concept, comme dans le cas des concepts d'entendement mais on en a tout de même une « présentation indirecte ». On ne peut donc arguer du fait de l'absence d'un schème pour nier la schématisation ou pour la réduire à une sorte d'errance de la pensée : il faut au contraire s'interroger sur son sens.

Si, dans la démultiplication des visées de sens, il y a conflit, cela résulte peut-être avant tout d'une sorte d'illusion transcendantale de l'imagination, illusion comme telle irréductible : parce qu'elle schématise, c'est-à-dire parce qu'en son activité la pensée est tendue vers un schème à produire, elle finit par croire à la réalité objective de ce schème, et croit donc que son incarnation doit être de l'ordre de l'exemple alors qu'elle n'est que de l'ordre de l'analogie. Ou encore, elle croit que ce qui ne peut être produit que dans un élan de la pensée qui doit demeurer ouvert devrait nécessairement se résoudre en un aboutissement de la pensée en terrain ferme et définitif. La pensée, confrontée au sensible particulier à partir duquel seul elle peut schématiser, croit voir en celui-ci un exemple, c'est-à-dire en quelque sorte une démonstration de la règle générale, alors qu'il n'en est que « l'expression ».

Ce qui me paraît intéressant, c'est le statut de la pensée symbolique ou analogique : elle est de l'ordre de l'intuition et non de la pensée discursive — Kant y insiste dans une note du paragraphe 59 — mais il s'agit d'une « intuition réfléchissante », c'est-à-dire d'une intuition par laquelle nous pensons beaucoup, dans laquelle la pensée vise l'universel dans et par une expression analogique ou latérale de celui-ci. Il y a bien retrait de l'universel dans la manière même dont il se donne à voir, ou plutôt à pressentir, mais ce retrait n'est pas obscurité totale.

L'idée d'un universel-totalisation de tous les points de vue particuliers aussi bien que celle d'un universel conquis par la victoire définitive de certains points de vue particuliers sur d'autres est tout aussi illusoire que la conception de l'universel pure négativité c'est-à-dire comme critique radicale. En réalité, l'idée d'une critique radicale, d'une *tabula rasa* de tous les préjugés, qui suppose que le jugement critique est la forme la plus noble et la plus juste du jugement, n'est — et en cela je rejoins Gadamer ou MacIntyre — que le pendant négatif du fantasme d'un universel substantiel dont on pourrait faire le tour, dont les contours seraient totalement cernables car totalement émancipables des contenus particuliers qui en réalité lui donnent son achèvement.

La critique est toujours critique d'un point de vue particulier faite à partir d'un autre point de vue particulier, qui peut être plus valable. Même si on peut accorder au point de vue critique

une plus grande légitimité, il ne peut s'arroger *a priori* le monopole du discours légitime. La critique n'est que la figure la plus pointue de l'intervention de l'altérité du point de vue de l'autre dans mon point de vue. Dans un débat, la plupart du temps, le point de vue de l'autre ne représente pas une pure et simple négation de mon point de vue, mais un déplacement; il prolonge mon propre point de vue tout en lui imprimant une déviation. C'est ce qui fait que la même question développée seule dans mon coin ou développée avec un ou plusieurs partenaires *avec lesquels je m'accorde* aboutira à des résultats tout différents.

La critique comme forme de la pensée est certes essentielle; elle représente le pouvoir de nier de la pensée, son pouvoir de dire non à ce qui est, son pouvoir de liberté. Mais la critique comme forme n'est certes pas une garantie suffisante de la légitimité et de la justesse du contenu de la critique. Aucune perspective particulière ne peut jamais prétendre à la possession du sens ultime comme d'un objet, pas même la perspective critique. On peut seulement pressentir la profondeur de sens que révèle-cache chaque perspective particulière, comme chaque face du cube husserlien nous donne tout le cube sans nous le donner « tel qu'en lui-même », et nous le donne chaque fois d'une autre manière selon la face dont il s'agit. C'est parce que nous comprenons déjà quelque chose du monde, c'est parce que nous sommes situés dans une certaine perspective sur lui que s'ouvre à partir de celle-ci un horizon de sens, et que par cet horizon nous pouvons nous ouvrir à d'autres perspectives.

Anne-Marie ROVIELLO

NOTES

1. Ronald DWORKIN, *Taking rights seriously*, Cambridge, Harvard University Press, 1978, Introduction, p. XIV.
2. *Ibid.*, p. 282.
3. Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode*, Paris, éd. du Seuil, 1976, p. 137.