

Le statut de la vérité dans la pensée herméneutique

Autor(en): **Célis, Raphaël**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **57 (1998)**

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-882905>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

RAPHAËL CÉLIS

Le statut de la vérité dans la pensée herméneutique

The notion of an hermeneutic philosophy is ambiguous today, because it is frequently associated with relativism: anything goes. The purpose of this paper is to show that the hermeneutic thought, grounded on the method of comprehension – which appeals to an epistemology peculiar to the humanities – must be clearly separated from another hermeneutic school, inspirated by Nietzsche, that suppresses any criterion of truth.

En guise d'introduction, j'aimerais rappeler l'origine critique et transcendante du problème de la vérité dans les sciences humaines. C'est à Kant, en effet, que revient cette véritable institution philosophique qu'est devenue la division entre la Raison théorique et la Raison pratique, entre le règne de la nature et le règne de la liberté. Cette division, nous le savons, traverse encore aujourd'hui toute notre culture et ne cesse de travailler la philosophie contemporaine. Nous la retrouvons bien entendu en épistémologie, dans le champ de laquelle l'on convient de distinguer entre la méthodologie des sciences dites exactes et la méthodologie des sciences dites molles, celles-ci ayant trait aux productions et aux comportements de l'homme. Selon l'héritage de cette distinction, l'on s'entend pour octroyer aux sciences humaines un statut fondamentalement hétérogène à celui des sciences de la nature. Pour Kant, il s'agissait avant tout d'affirmer que les initiatives qui sont à l'origine de l'histoire échappent au déterminisme, puisqu'elles sont fondamentalement sous-tendues par la liberté transcendante, c'est-à-dire par une spontanéité qui se situe en-deçà de l'enchaînement des causes et des effets qui gouverne le monde des phénomènes. Cet auteur considérait d'ailleurs qu'aucune psychologie empirique ne pouvait en expliquer l'émergence, et encore moins en prédire le cours selon des règles fixées une fois pour toute. S'il est possible pour lui de produire une logique de la connaissance, une logique de la liberté en revanche est par essence inconcevable. C'est sur la base de

cette découverte que le problème de la vérité des sciences humaines – j’entends par là de l’accès à l’objet homme – allait se poser.

Or, dans le contexte de l’herméneutique contemporaine, ce problème spécifique déborde d’emblée les limites de l’épistémologie : car aujourd’hui la question des conditions de possibilité de la connaissance de l’homme n’est plus seulement une question de méthode, une question méta-scientifique, mais une question à la fois éthique et ontologique. Car même dans une civilisation comme la nôtre, qui se définit essentiellement par le rôle dominant qu’y occupe la science de la nature, nous sommes quotidiennement confrontés à cette interrogation : comment nous comporter pratiquement à l’égard de tout ce qui dans notre monde n’appartient pas au règne naturel ? Comment exercer notre jugement qui doit préluder à une décision, lorsque nous sommes aux prises avec le discours politique et économique, avec la sphère du droit, avec l’univers des croyances et des religions, avec les productions artistiques et littéraires, ou avec les œuvres philosophiques elles-mêmes ? Cette interrogation détermine la manière dont nous pratiquons et donnons suite à toute réalité où le sens de l’humain est en cause, étant entendu que cette réalité se compose pour l’essentiel d’œuvres, d’institutions et d’événements irréductibles au mode d’explication naturaliste.

Or, la difficulté se redouble encore si l’on prend conscience que c’est l’homme lui-même qui produit la science et les techniques qu’elle rend possible. Non seulement la science est elle-même le fruit d’une histoire, mais elle s’enracine dans une vie intentionnelle complexe, dans une vie de l’esprit qui n’est pas seulement faite d’opérations intellectuelles éthérées, mais aussi de pulsions, d’affects, de sentiments, d’idéaux et de valeurs qui en eux-mêmes n’ont rien de naturel. Nous avons appris de Nietzsche, de Marx et de Freud, que la passion pour la science n’est pas scientifique, au sens où elle ne se laisse pas elle-même expliquer par les concepts qu’elle produit. Autrement dit, la science de la nature n’a pas son point archimédien en elle-même, mais elle puise sa motivation et son sens dans une couche de la vie intentionnelle, essentiellement tissée de rapports intersubjectifs, dont elle ne peut elle-même rendre compte. Comme le souligne Husserl dans la *Crise des sciences européennes*,¹ le fait que la science moderne soit aujourd’hui – depuis un siècle au moins – en pleine crise, tient

1 E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976.

à ceci que son développement n'est pas explicable en fonction d'une nature humaine pré-existante. Aucun naturalisme, aucun positivisme, ni aucun psychologisme ne peut fonder la pratique scientifique. Tout comme l'art et la religion, la science est une production de l'activité intentionnelle d'un sujet en quête de finalités. Ce qui veut dire que la compréhension de la science par elle-même passe nécessairement par une compréhension de l'être de l'homme.

La philosophie contemporaine a pris acte de la nécessité de ce détour. L'on sait à présent, au moins depuis Husserl et Heidegger, que l'émergence de la rationalité scientifique, avec l'attitude objectivante qui est la sienne, doit être interprétée en référence au monde de la vie, en référence à la *Lebenswelt*. Prolongeant cette découverte de la phénoménologie, Jean Ladrière, dans un ouvrage qui s'intitule *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technique aux cultures*,² nous montre que l'attitude scientifique n'est pas une attitude axiologiquement neutre, mais qu'elle procède de choix éthiques, métaphysiques, et anthropologiques. Le présupposé suivant lequel la science rigoureuse s'impose d'elle-même, de par sa propre autorité, de par les vertus de sa généralité et de sa mise hors circuit des sujets incarnés, a cessé d'être évident depuis longtemps. Même chez un héritier de l'*Aufklärung* comme Habermas, l'on trouve problématisé ce conflit d'origine kantienne entre rationalité scientifico-instrumentale et raison communicationnelle, entre le discours sur les causes et le discours sur les fins.³ La culture occidentale à dominante scientifique n'est plus seulement en concurrence avec d'autres cultures, qui ont misé sur d'autres dimensions de la vie humaine que celle de la science empirico-rationnelle; elle est entrée en conflit avec elle-même ou, pour le dire autrement, elle se voit contrainte, non de renoncer à soi, mais de *s'interpréter*, de se réévaluer à la lumière d'autres niveaux d'intelligibilité que celui qu'elle a privilégié jusqu'à présent, à commencer par l'éthique.

Or ce retour réflexif de notre culture sur elle-même ne se fait pas sans difficulté. Car il ne lui suffit pas de se tourner simplement vers les sphères de sens qu'elle a négligé pour se réapproprier son identité. La modernité consacre aussi une rupture dans notre tradition: telle est la

2 J. LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technique aux cultures*, Paris, Aubier, 1977.

3 J. HABERMAS, *La technique et la science comme idéologie*, Paris, Gallimard, 1973.

portée du concept de « crise » utilisé par Husserl. Avec le développement des sciences, l'homme occidental, dans son unité, est devenu pour lui-même de plus en plus énigmatique. Ce n'est pas seulement son passé qui s'est opacifié. C'est aussi son avenir, ainsi qu'en témoignent les discours sur la fin de l'histoire.⁴ Jusqu'au début du siècle régnait encore la conviction que l'âme occidentale était portée par un projet directeur, lui-même enraciné dans une subjectivité transcendante universelle. Même dans la *Krisis* de Husserl, qui pourtant met déjà en garde contre la perte imminente de ce projet directeur, nous retrouvons encore l'idée qu'il appartient à la philosophie de redécouvrir réflexivement, par la technique de la réduction phénoménologique, une vie intentionnelle universelle dont l'élucidation rigoureuse nous permettrait de comprendre, voire d'expliquer et d'ordonner, toutes les activités humaines dans leur diversité. Chez Husserl, la philosophie reçoit une dernière fois cette mission qui est de fonder en raison (une raison certes élargie) les sciences de l'homme et avec elles les sciences de la nature. Une telle mission présuppose encore un sol transcendantal commun à toutes les activités humaines, et avec elles, un monde commun rassemblant tous les hommes. Husserl a hérité de Kant la foi en une idée régulatrice : la foi en l'Idée d'humanité. Cependant, il faut bien le reconnaître, c'est précisément cette foi qui s'est trouvée ébranlée depuis lors. La perception de la particularité et de la contingence des attitudes culturelles (y compris des convictions éthiques) s'est développée, en philosophie comme ailleurs, au détriment de la perception de ce que l'humanité partage en commun. Nous ne vivons donc pas seulement une crise des sciences, mais une crise interne à la vocation de la philosophie, laquelle est affectée par une véritable perte du monde commun, qui se manifeste par une méfiance à l'égard de toute recherche visant la vérité « une » de la condition humaine et par le rejet de tout discours transcendantal, y compris du discours de l'ontologie fondamentale. Tout se passe, ainsi qu'en témoigne la pensée d'un Richard Rorty⁵, comme si nous étions confrontés à l'émergence d'un relativisme radical, d'un pluralisme éclaté, d'une dissémination du sens, qui n'autoriserait plus d'autres formes de pensées que celles d'une anarchie (au sens littéral) des interprétations.

4 F. FUKUYAMA, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, trad. D. A. Canal, Paris, Flammarion, 1992.

5 R. RORTY, *Contingence, ironie et solidarité*, trad. P. E. Douzat, Paris, Armand Colin, 1993.

Tout énoncé sur la condition de l'homme ne serait plus qu'une interprétation risquée, dont la sincérité serait fonction de l'ironie avec laquelle elle serait prononcée, ironie qui tempérerait son arbitraire. Sans nous prononcer ici sur la viabilité philosophique de cette position, il convient cependant de rappeler qu'il s'agit là d'une voie que l'herméneutique a elle-même empruntée : celle d'un nihilisme actif où le perspectivisme courageux est tenu pour la seule issue possible à cette crise du sens que nous avons évoquée, pour la seule transmutation possible de la philosophie.⁶

Pourtant, si nous interrogeons les pionniers de la pensée herméneutique – Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, et en France, Paul Ricœur –, la direction empruntée est tout autre. Aucun de ces penseurs n'a renoncé à la *vérité objective* de l'interprétation, si l'on entend par vérité l'accès au phénomène, à la chose même, à la vérité de l'objet ou, si l'on préfère, du noème. Pour tous ces auteurs, l'interprétation, bien que finie, limitée, et souvent compossible avec d'autres perspectives, n'est jamais privée de toute portée apophantique. Pour le dire plus simplement, elle demeure manifestation de la chose dont elle parle. Or, comment rendre compte de façon générale, donc nécessairement superficielle, de cette différence d'orientation ? Je m'en tiendrai ici à une seule donnée : c'est que tous ces auteurs (à l'exception peut-être de Heidegger) ont multiplié les tentatives pour assurer aux sciences de l'homme un sol transcendantal spécifique et indépendant de celui des sciences naturelles. Ce sol transcendantal est le résultat d'une réflexion épistémologique sur l'acte de comprendre, dans sa différence d'avec l'acte d'expliquer. C'est donc à partir de la clarification du travail de compréhension que l'on peut distinguer une pensée comme celle de P. Ricœur de l'herméneutique d'inspiration nietzschéenne. En s'expliquant avec le structuralisme,⁷ Ricœur est en effet l'auteur qui le plus près de nous a fait ressortir la préséance de la compréhension sur l'explication en sciences humaines. La difficulté inhérente au structuralisme, montre-t-il, consiste en ceci qu'il fait ressurgir la tentation d'une théorisation anhistorique de l'homme et, avec celle-ci, la prétention d'un savoir qui n'aurait pas à tenir compte du point de vue de l'observateur et de la contingence de sa situation. La faiblesse de l'approche structurale des phénomènes humains est corrélative de

6 G. VATTIMO, *Nihilisme et herméneutique dans la culture postmoderne*, Paris, Seuil, 1987.

7 P. RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969.

cette prétention : elle est obligée d'opérer une dissociation entre forme et signification, entre structure et contenu de sens. Tout comme la linguistique structurale, sa force consiste en son aptitude à expliquer le fonctionnement anonyme de la langue, mais l'envers de cette force réside en ce qu'elle ne peut rendre compte de la production d'une parole individuée. Lorsqu'elle analyse les variations interne d'un système fermé – le système de parenté d'une société par exemple, ou le système d'échange des biens, elle peut établir des équations rigoureuses entre les éléments dont se composent ces systèmes. Pourtant, elle ne peut comprendre les significations que produisent les utilisateurs de ceux-ci, ni l'interprétation que ces utilisateurs donnent de leurs actes. C'est pourquoi, le théoricien structuraliste peut étudier un système culturel ou social en restant lui-même complètement étranger aux événements qui se passent par la médiation du système considéré – pour cette raison précisément que les processus qu'il objective ne sont plus des événements à comprendre ou à interpréter, mais de simples variations logiques dans un système formel, des opérations programmatives dont la seule fin est de maintenir la cohérence du système en place. C'est pourquoi l'approche structurale réussit assez bien à expliquer ce qui survient dans les limites de l'état synchronique d'un système, mais échoue en général lorsqu'il s'agit d'expliquer le passage d'un système à un autre, c'est-à-dire lorsqu'il s'agit d'appréhender le pourquoi ou l'en-vue-de quoi de la subversion d'un système établi. Dans une perspective structurale, il n'est pas possible de comprendre l'invention d'un comportement nouveau, comme par exemple de comprendre la réinvention de la langue dans la production d'un poème.

Pourquoi cette impossibilité de fait et de principe ? Parce que seule la compréhension – et non plus l'explication – des normes, des règles et des valeurs d'une société permet de saisir en quoi elles peuvent être modifiés, réformées ou rejetées. Autrement dit, ce n'est que dans la mesure où nous pouvons nous identifier avec l'agent qui fait usage d'un système culturel ou social, que nous pouvons saisir la signification de son acte. Ou encore : le théoricien doit *s'impliquer* dans la réalité humaine qu'il décrit pour en déchiffrer le sens, la problématique et la nécessité. Comprendre une réalité humaine, aussi étrangère soit-elle, c'est toujours *se* comprendre par rapport à cette réalité. L'explication, avons-nous dit, travaille à l'intérieur d'un système fermé. La compréhension travaille, en revanche, dans l'ouverture des possibilités d'une situation. Si nous nous limitons, par exemple, à prendre en compte des données purement stratégiques et tactiques (l'échiquier

des forces en présence), nous pouvons fort bien expliquer pourquoi Bonaparte perdit la bataille de Waterloo ; mais cette explication n'a de sens que si nous comprenons les motivations et les buts des protagonistes de la bataille et que, sur la base de cette compréhension globale de ce qu'est une bataille armée, nous *interprétons* les comportements et les décisions de ces protagonistes. La reconstruction de la bataille présuppose, comme le dirait l'historien Henri-Irénée Marrou⁸, que j'y prenne part, que j'y participe, que je me situe en elle. Cette participation, c'est-à-dire l'auto-implication du théoricien dans l'objet qu'il étudie, est la clef de la compréhension. C'est à partir d'elle que l'on peut rendre compte, chez Dilthey déjà, de la différence de statut entre les sciences de l'homme et les sciences de la nature. La compréhension, en effet, s'enracine dans l'activité compréhensive au sens le plus fondamental et le plus quotidien, dans ce que Husserl nomme l'attitude naturelle que le sujet actualise déjà dans la *Lebenswelt*, dans le monde de la vie. La compréhension d'une époque, d'un événement historique, d'une œuvre d'art nécessite l'horizon d'un monde finalisé, d'un monde pratique, d'un monde où se partagent et se discutent *l'en-vue-de quoi* de l'existence humaine. Ce qui caractérise les sciences naturelles, c'est qu'elles peuvent rompre, du moins dans une certaine mesure, avec la structure de cette compréhensibilité fondamentale de la quotidienneté, dont Husserl dans la *Krisis* et Heidegger dans *Sein und Zeit* ont proposé une explicitation radicale. Le théoricien des sciences humaines ne peut opérer une telle rupture sans s'interdire aussitôt l'accès à son objet spécifique.

En s'interrogeant sur le statut de l'histoire comme discipline, c'est Dilthey qui le premier se mit en quête de l'objectivité propre à la compréhension.⁹ Dans le processus historique, fait-il remarquer, dans son traité sur la possibilité de la science historique, c'est l'idée de l'homme qui est en train de fondre. Toute tentative pour lui donner une structure permanente se dissout dans un flux de formes changeantes et imprévisibles. Or, avec cette dissolution, ce qui disparaît, ce sont les valeurs d'évidence et de généralité qui devraient soutenir la scientificité des énoncés sur l'homme : en un mot c'est la validité de ces énoncés qui est en question, si du moins on prend la validité des propositions des sciences naturelles comme référence. Car on ne peut rien déduire

8 H. I. MARROU, *De la connaissance historique*, Paris, Seuil, 1954.

9 W. DILTHEY, *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Œuvres 3, Paris, Cerf, 1988.

a priori des lois de l'histoire et la plupart de ses reconstructions n'ont aucune portée apodictique. Pourtant, ajoute aussitôt Dilthey, cela ne veut pas dire non plus que le savoir historique puisse se réduire à des interprétations personnelles, idéologiques ou purement subjectives. Ce savoir, et en général le savoir des sciences de l'esprit, possède une *validité propre*. La difficulté consiste à penser ce « propre », à déterminer ce qui fait la rigueur originale de ces sciences.

Pour commencer, Dilthey fait remarquer qu'à son époque, marquée par le néo-kantisme, la notion de validité est comprise comme étant l'apanage des énoncés mathématiques et formels produits par un entendement pur, c'est-à-dire par un sujet connaissant dont le pôle d'organisation transcendantal, déterminé par l'analytique de la raison pure, est lui-même anhistorique. Cette détermination du sujet connaissant repose bien entendu sur un postulat : à savoir que l'objet de cette connaissance, la nature, s'avère lui-même compris comme anhistorique, comme un objet stable et identique à lui-même. Ce postulat, nous le savons, n'est plus tout à fait de mise aujourd'hui, depuis que la physique contemporaine s'est efforcée de théoriser l'histoire de l'univers et la production croissante de la complexité. Quoi qu'il en soit, précise Dilthey, l'ahistoricité du sujet connaissant n'est pas une condition *sine qua non* de l'objectivité. Ce que la science de l'histoire donne précisément à penser, et c'est ici que l'herméneutique est convoquée, c'est une forme de vérité objective qui intègre l'historicité du sujet connaissant, c'est-à-dire la relation située de celui-ci à l'égard de son objet.

Pour nous convaincre du bien-fondé de cette idée, Dilthey nous rappelle que la validité universelle des sciences de la nature – validité logique et expérimentale – n'est pas synonyme d'objectivité parfaite – si l'on entend par objectivité l'adéquation la plus grande à l'objet, la connaissance approfondie de l'essence de l'objet lui-même. Il serait possible, en effet, de montrer que la connaissance mathématique de la réalité naturelle sacrifie un grand nombre de propriétés de cette réalité, et parmi celles-ci, son caractère individué, le « *tode ti* » de la chose tel que le vise encore la physique d'Aristote. L'application des modèles mathématiques à la nature n'a rien d'évident, si l'on prend en compte que cette application n'est opératoire que lorsque l'on accepte au préalable de poser un certain nombre de postulats ou de principes qui eux-mêmes ne sont pas puisés dans l'expérience. Lorsque Newton, par exemple, définit le mouvement en terme de trajectoire uniforme et continue, il ne s'agit en fin de compte que d'une fiction. Nous retrou-

vons là un de ces paradoxes que Karl Popper a mis en lumière¹⁰ : c'est que pour produire des vérités expérimentales, la science doit d'abord déformer l'expérience, c'est-à-dire la reconstruire selon les contraintes d'un langage qu'elle ne parle pas spontanément, celui des mathématiques ou celui de la géométrie. Cette déformation, Kant l'avait déjà aperçue lorsqu'il distinguait les phénomènes de la chose en soi, considérée par lui comme inconnaissable. D'un certain point de vue, celui de la chose dans son intégrité, la science est toujours constitution, traduction, et donc déplacement de son objet, plutôt qu'image fidèle de celui-ci.

En va-t-il différemment dans le champ des sciences humaines ou des sciences de l'esprit ? Non, bien sûr – à la différence cependant que l'élément constituant du savoir n'est plus ici la méthode (c'est-à-dire un ensemble de règles formelles), mais un certain nombre de structures *a priori* de compréhension qui nous rendent la réalité humaine accessible. Dilthey croyait pouvoir dégager ces structures à l'aide d'une psychologie philosophique. Mais depuis Husserl et Heidegger, nous savons que la psychologie n'est pas plus en mesure qu'une autre science de l'homme de rendre compte de la texture transcendantale de l'acte de comprendre. C'est Gadamer qui en définitive a cerné au plus près cette texture avec son concept de préjugé (*Vor-urteil*).¹¹ Le préjugé a pour vertu, non de projeter une grille de lecture sur l'objet, mais de nous ouvrir à l'horizon interne de celui-ci. Il nous ouvre à l'objet d'art en tant qu'objet d'art, à l'objet historique en tant qu'objet historique : c'est dire qu'il nous renvoie à une précompréhension de la chose dont nous n'avons pas nous-mêmes décidé, et qui nous est en quelque sorte léguée par la tradition. Ce qu'il convient de souligner d'emblée, c'est que cette précompréhension n'est pas statique – et c'est ce qui nous interdit de la fixer en une méthode. Pourquoi ? Parce que chaque réalité humaine, qu'elle soit historique, sociologique, esthétique ou même économique, résiste à toute généralisation préalable (nous retrouvons ici le problème de Dilthey), à toute structuration transcendantale *a priori* : elle résiste dans son unicité, dans son éccéité, dans son chaque-fois-ecceci. L'exemple le plus frappant nous est donné par l'œuvre d'art : toute œuvre d'art particulière nous oblige à recomprendre ce qu'est l'art en général, nos attentes envers lui, et ce en fonction de la réalisation de l'art que cette œuvre déploie. Autre-

10 K. R. POPPER, *La connaissance objective*, Paris, Aubier, 1991.

11 H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1989.

ment dit, la résistance que l'œuvre oppose à nos préjugés (qui nous ouvrent et nous ferment à la fois à sa vérité) ne se surmonte que par un commerce renouvelé avec l'horizon qu'elle porte en elle. Cette articulation entre horizon interne de l'œuvre (ou monde de l'œuvre) et horizon d'attente forme, dans la pensée de Gadamer, le nœud de la compréhension, en tant qu'elle est toujours déjà une interprétation. Elle explique que plusieurs interprétations soient compossibles, et que celles-ci soient condamnées, en raison de leur caractère inexhaustif, à se reprendre et à se prolonger sans cesse.

Nous touchons ainsi du doigt l'une des conditions *sine qua non* de la réussite des sciences de l'esprit : *c'est que la théorie se renouvelle à chaque fois au contact de son objet*. Nous avons pris l'exemple de l'œuvre d'art, mais nous pouvons aussi en prendre d'autres. Quiconque a vécu une situation d'analysant peut témoigner du fait que l'application externe d'une théorie de surplomb – celle de Freud ou celle d'un autre théoricien de la psychanalyse – est condamnée à rester inféconde. Une bonne interprétation est une interprétation qui s'ouvre à la dramatique originale de l'histoire intérieure de l'analysant et qui, à la suite de cette ouverture, accepte de réviser ses outils théoriques. Et dans un domaine aussi formalisé, aussi mathématisé que celui de l'économie, le théoricien du marché n'ignore pas qu'il lui faut prendre en compte toute une série de facteurs qui échappent à toute mise en équation anticipée : la stabilité du régime politique en vigueur, les personnalités de ceux qui sont à la tête de ce régime, les normes éthiques dominantes et la valeur qu'y occupe le travail, la paix sociale, la sécurité, jusqu'au climat de confiance ou de défiance qui peut peser sur les transactions commerciales. Dans tous les cas, l'unicité de la situation réclame ses droits et oblige la compréhension à remettre en question son accès à celle-ci. Tout se passe donc comme si le travail d'interprétation se trouvait à chaque fois confronté à l'épreuve de l'étranger. Ce que Gadamer appelle *l'appropriation* de l'acte de comprendre ne se fait pas sans reste : dans la fusion des horizons, il y a toujours quelque chose d'opaque qui doit être différé, et dont l'éclaircissement doit être retardé.¹² L'appropriation la meilleure, la plus objective, est donc celle qui, tout en liant le plus intensément le propre au non-propre, s'interdit de vouloir assimiler ce dernier. De même, et à l'inverse, faire justice à une œuvre éloignée, distante de nous dans le temps ou distante de nous culturellement, ce n'est pas la maintenir dans l'extériorité de

12 H.-G. GADAMER, *op. cit.*

son éloignement, mais c'est la rapprocher de nous par notre implication en elle. Dans son langage paradoxal, Kierkegaard disait que le penseur le plus objectif était aussi le plus subjectif, parce que le plus concerné dans son être propre par l'objet.¹³ Être objectif en ce sens, ce n'est pas mettre hors circuit l'implication du sujet connaissant, mais faire apparaître explicitement cette implication dans la compréhension.

C'est dans la perspective de cette explicitation que la notion gadamérienne de *préjugé* remplace avantageusement la notion schleiermacherienne de divination, ou la notion romantique d'inspiration.¹⁴ Mais, comme le montre aussi Ricœur, le préjugé qui oriente la compréhension, doit être soumis à la critique si l'on veut éviter qu'il ne serve subrepticement l'idéologie.¹⁵ Par le préjugé, la subjectivité – ou si l'on préfère le *Dasein* – s'ouvre à l'horizon de la chose étudiée, à l'horizon de l'œuvre, du texte ou de l'événement historique. Cependant, il serait naïf de croire que cette ouverture ne puisse être sous-tendue par des intérêts, par des tendances psychiques régressives ou par une volonté de puissance inavouée. Dans ses essais sur le statut de l'herméneutique, P. Ricœur montre alors la pertinence de ces démarches du soupçon que sont la généalogie de Nietzsche, la critique de l'idéologie marxienne et la recherche freudienne des surdéterminations de l'inconscient : il s'agit de se demander si cette ouverture, si cette *Offenheit* créatrice d'horizon, conserve quelque chose d'authentique au sortir de ces démarches. Il s'agit donc, pour Ricœur, de sauver la dimension pro-jetante du *Dasein*, ce que nous avons appelé son horizon d'attente, de sa dissolution dans le jeu des forces pulsionnelles, des intérêts de classe et de la volonté vitale d'auto-affirmation. A cette entreprise critique, elle-même interprétative, s'ajoute encore l'analyse de ce que Schleiermacher nommait la composante sensible-grammaticale de l'objet herméneutique et qui relevait déjà pour lui de l'explication, et donc d'une méthode.¹⁶ Tous les objets du monde de l'esprit sont élaborés (construits) dans le médium d'une expression langagière, soumise à des règles syntaxiques, sémantiques, morphologiques, en un mot linguistiques. L'explication de cette élaboration permet d'asseoir l'interprétation sur une base qui la limite et en interdit l'arbitraire. L'explication est donc le détour obligé de la compréhension.

13 S. KIERKEGAARD, *Ou bien...ou bien*, Paris, Gallimard, 1967.

14 F. SCHLEIERMACHER, *Herméneutique*, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 149.

15 P. RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.

16 F. SCHLEIERMACHER, *op. cit.*, p. 75.

Pour compléter cette réflexion sur la forme de vérité spécifique à la compréhension, il nous faut ajouter une remarque sur la dimension intersubjective transcendantale du monde qui se déploie en elle. Le monde d'un texte, le monde d'une œuvre d'art, le monde d'une chronique historique ne sont pas quelque chose qui se présente en face de nous, mais quelque chose dans quoi nous sommes intriqués. L'expression de Heidegger «*die Welt ist Mitwelt*» vaut aussi pour l'horizon de la compréhension sous-tendue par la structure existentielle de l'être-avec. En langage simple, le monde dont parlent les sciences de l'esprit est d'emblée un monde commun : car les objets de ce monde n'ont de signification qu'en vertu des relations que les hommes ont entre eux. Ainsi, lorsque l'œuvre d'art nous initie à la signification symbolique de l'espace et du temps, c'est d'emblée sur l'espace et le temps d'un être-ensemble, d'un *Mitsein*. C'est pourquoi, l'œuvre d'art n'est jamais une chose en soi, une substance qui se situerait en-deçà des relations qui constituent l'intersubjectivité vivante, mais elle est l'expression signifiante de cette intersubjectivité, la trace ou la *Gestaltung* de celle-ci. Autrement dit, le monde d'une œuvre est lui-même la condensation d'un mode du «se signifier» réciproque. S'il n'en était ainsi, l'œuvre n'aurait rien à nous dire. Mais l'on doit aussi affirmer, à l'inverse, que nos relations humaines n'auraient aucun sens si n'existait un monde cultivé, travaillé et transformé, et s'il n'existait autour de nous qu'une pure nature. C'est là, il me semble, l'un des caractères fondamentaux de ce que l'on convient d'appeler, depuis Heidegger, le cercle herméneutique, et qui assure à l'interprétation son rapport original à l'objet : à savoir que le monde à interpréter ne fait sens qu'en référence à cette dimension extatique du *Dasein* qu'est l'être l'un-pour-l'autre, et inversement. Or, pourquoi est-ce si important ? Parce que cette dimension implique qu'il n'y a pas de compréhension psychologique immédiate d'autrui en son intériorité, mais que cette compréhension ne s'accomplit que par la médiation de signes, d'actions, et de formes à déchiffrer. De même, et inversement, cela veut dire que l'objectivation pure et simple de ces signes ne nous donne accès à aucune signification, que la mise entre parenthèses de notre intersubjectivité – qui dans les sciences de la nature s'avère indispensable – tue la compréhension et, avec elle, l'interprétation.

A mon sens, c'est sur la base de cette découverte de l'intersubjectivité mouvante de la compréhension que l'herméneutique de Schleiermacher insiste déjà sur la nécessité de prendre en considération le contexte de la chose à interpréter. Toute production humaine ne peut

en effet se comprendre qu'en fonction du système de relations et de valeurs dans lequel cette production a vu le jour, pour ensuite être reçue. Husserl parlerait ici de *Heimwelt*, de monde natal ; Wittgenstein parlerait plutôt de forme de vie, liée à un jeu de langage ; Heidegger parlerait de *l'Heimat*, de la terre natale comme du lieu d'un *Mitsein* spécifique qui convoque à l'apprentissage d'une langue, celle-ci étant, comme il le dit, la « maison de l'être », c'est-à-dire la matrice de sa mise en réseau dans une structure de renvoi (*Verweisungszusammenhang*) signifiante.¹⁷ Quoi qu'il en soit, et chez tous ces auteurs, il ne s'agit pas d'enfermer la chose à interpréter dans un ensemble culturel et linguistique clos, comme si les formes de vie historique, les langues et les cultures pouvaient coexister indifféremment l'une avec l'autre. La motivation originaire du désir de comprendre et d'interpréter, nous rappelle déjà Schleiermacher, c'est *l'écart* entre les contextes, entre les langues, entre le passé et l'avenir. L'herméneutique, affirme littéralement cet auteur, repose sur la non-compréhension, c'est-à-dire sur la distance qui sépare les langues, mais aussi sur la distance entre penser et parler, sans laquelle aucune interprétation ne serait possible. De Schleiermacher à Gadamer et Ricœur, l'on retrouve cette position de principe : à savoir que la singularité des œuvres à interpréter, ou des événements historiques à élucider, ne constitue pas seulement une limite négative à la compréhension : la singularité n'est pas source de dissémination ou d'éclatement. Elle est au contraire à l'origine du « koinos cosmos », de ce que Kant appelait le *mundus intelligibilis*, et que l'on nommerait plus volontiers aujourd'hui, à la suite d'Habermas, l'espace communicationnel. Pour ces auteurs, il en va de la communication entre les cultures et les époques comme du dialogue entre les individus : c'est précisément leur non-transparence mutuelle qui est à la source de leur entre-explication, d'une *Auseinandersetzung* continue entre elles. L'*universalité* de l'herméneutique, pour reprendre l'expression de Jean Grondin,¹⁸ n'est pas une idéalité de sens constituée *a priori* : elle se crée à même la rencontre parlante et interprétante du *Heimwelt* et du *Fremdwelt*. Et le *monde un* universel comme le disait Husserl, *die eine Welt*, est la résultante de cet entrecroisement (*Verflechtung*) du propre et de l'étranger, du proche et du lointain, du passé et du présent. Conquérir ce que l'on a de propre passe donc nécessairement par l'épreuve de l'étranger. De ces brèves remarques, il

17 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 41.

18 J. GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993.

ressort avant tout que l'herméneutique n'a pas à choisir entre une ontologie du monde-un et une éthique de la différence. Car le monde-un dont parle la tradition phénoménologique n'est pas un horizon de sens qui se superposerait aux horizons particuliers des cultures et des époques, mais il se déploie bien plutôt à la faveur de ceux-ci.

Pour conclure, j'aimerais souligner la relation dialectique que nous avons établie, de façon implicite, entre la vérité et l'objectivité du processus herméneutique. D'une part, la vérité doit être définie de façon heuristique comme *l'accès à la chose même* qui doit être interprétée, c'est-à-dire comme monde du texte, monde de l'œuvre ou monde de l'événement : vérité d'un monde qui, comme le souligne P. Ricœur, n'est pas à chercher *derrière* les signes ou les documents, mais qui se profile dans la dynamique même de leur structuration singulière¹⁹ ; d'autre part, l'objectivité fait référence à la communauté des interprètes, c'est-à-dire à la possibilité d'un consensus quant à la chose interprétée. L'objectivité de l'interprétation est liée, à mon sens, à la possibilité d'articuler celle-ci dans l'horizon intentionnel d'un monde qui à la fois l'intègre et la dépasse : de faire en sorte que le référent de l'interprétation ne soit pas arbitraire, mais qu'il soit partagé par l'ensemble des interprétants, à même leurs divergences de points de vue, à même le conflit de leurs perspectives.

L'on sait qu'aujourd'hui que la norme de la vérité est battue en brèche ou révoquée en doute à l'intérieur même du courant de la philosophie herméneutique, et ce, essentiellement, au départ de son inspiration nietzschéenne. L'éthique de l'interprétation, selon l'expression de Gianni Vattimo, est une éthique qui fait son deuil de la prétention à la vérité. Ce n'est pas ici le lieu de faire état des enjeux liés à cette prise de position. Pour ma part, et pour éclairer une dernière fois mon propos, j'aimerais m'en tenir à deux hypothèses. Je les énoncerai de la manière suivante :

La première : il n'y a factuellement aucune *univocité* possible lorsqu'il s'agit de la compréhension de l'homme, de ses actions et de ses œuvres, pour ce motif qu'il n'existe aucune *rationalité* unique en histoire, en psychologie, en esthétique, en éthique ou en politique. Contre Hegel, il nous faut nous méfier, lorsqu'il s'agit d'herméneutique, de la prédominance d'une logique exclusive qui s'imposerait en la forme d'une Raison totalisante, susceptible de donner la clef du sens universel des phénomènes humains. Nous l'avons dit, aucune interprétation,

19 P. RICŒUR, *Du texte à l'action*, p. 228-263.

philosophique ou autre, n'est sans reste : et ce reste, ce supplément, cet excès, ou, si l'on préfère, cet *impensé* (Heidegger), est ce que la chose interprétée garde en réserve pour motiver d'autres perspectives de compréhension. Je dirais même que la possibilité de comprendre, de penser de manière compréhensive, repose sur ce retrait indépassable de la chose à comprendre.

Néanmoins, et j'en arrive à ma deuxième proposition, la polysémie et la pluralité des instances de signification n'implique pas nécessairement la destruction de tout horizon de vérité au profit d'un perspectivisme radical. Si les interprétations sont en conflit, si elles se travaillent et se limitent l'une l'autre, c'est avant toute chose, me semble-t-il, parce qu'elles ne sont pas indifférentes les unes aux autres : ou, pour le dire en un, c'est bien parce qu'elles ont trait au *même* – à condition, bien entendu, de ne pas comprendre cette même chose comme une identité uniforme ou comme une coïncidence parfaite avec soi, mais comme un lien d'*appartenance dialogique* à une réalité qui à la fois est unie à soi et diffère de soi : la chose interprétée, le texte, l'œuvre, l'événement, fait ontologiquement un avec soi, mais cette unité ne peut se dire que dans l'écart des points de vue. Le fait qu'il n'y ait pas de discours qui puisse rendre compte de façon monothétique de cette unité, qui puisse l'exhiber et l'épuiser d'un seul tenant, n'implique pas que cette unité soit nulle : elle témoigne plutôt de la nécessité d'une multitude de jeux de langage enchevêtrés.

Or, c'est cette appartenance dialogique des interprétations en concurrence ou en conflit qui tisse la trame même de ce que Gadamer appelle l'« idéalité » de la chose interprétée. L'idéalité d'un texte, d'une œuvre, ou d'une époque de l'histoire est en effet comparable à ce que Kant appelait une Idée sensible.²⁰ Et une Idée sensible – une Idée esthétique – a deux caractéristiques essentielles : d'une part, elle est inséparable de son matériau d'exposition, du langage dans laquelle elle est formulée, de la forme artistique qui l'exprime, ou de l'enchaînement des actions qui l'a portée au jour. En d'autres termes, elle ne peut être abstraite de son mode de manifestation. D'autre part, et corrélativement à ce premier trait, l'Idée esthétique ne peut être épuisée ou résumée dans un concept opératoire : sa signification excède, comme nous l'avons vu, toute espèce d'explication, toute construction théorique définitive. En fonction de ces deux caractéristiques, l'on peut alors affirmer que le contenu de vérité de cette Idée échappe à toute saisie

20 E. KANT, *Critique de la Faculté de Juger*, § 49.

a priori et que son appropriation par le discours de l'interprète n'est possible que sur le fond d'une *désappropriation préalable*. Il en va de même dans le processus de l'interprétation : le contenu de vérité de la chose interprétée n'est pas ce dont la faculté des concepts peut s'assurer en la forme d'une certitude ou d'un fondement apodictique ; elle est plutôt à considérer comme le milieu même dans lequel se meut l'interprétation, comme un espace de sens à explorer et à reconfigurer sans cesse. Le contenu de vérité est ce par quoi les interprétations se reconnaissent entre elles comme ayant trait à une chose commune. Il constitue l'entrelacs de la non indifférence des interprétations.

Je résumerai donc ces remarques conclusives en une seule proposition : la vérité objective de la chose interprétée n'est pas à chercher dans une quelconque adéquation de la conscience de l'interprète à l'original, mais dans la participation critique et distancée de l'interprète à ce qui advient et survient comme événement de sens à la faveur de la chose interprétée elle-même. Elle se situe dans l'entre-deux qui lie cette chose à la médiation finie du discours qui la rend intelligible.