

L'herméneutique aux XIX^e et XX^e siècles dérégionalisation et radicalisation

Arnaud Sabatier¹

Beaucoup, dès le matin
depuis que nous sommes un dialogue
et entendons les uns des autres
l'homme a expérimenté ;
mais bientôt nous serons chant.

Hölderlin, *Fête de paix*

L'herméneutique a longtemps été définie comme l'art ou la science de l'interprétation, *technè* ou *ars interpretandi*. Il s'agissait d'une discipline technique et normative qui visait à rendre intelligible, donc compréhensible, ce qui ne l'était pas tout en réduisant les risques de mésinterprétation, et ce, par l'usage méthodique de règles plus ou moins théorisées. Discipline annexe, elle s'exerçait sur les terrains « régionaux » de la théologie avec l'exégèse des textes sacrés (*hermeneutica sacra*), du droit (*hermeneutica juris*) et de la philologie avec l'étude des textes classiques (*hermeneutica profana*).

L'histoire récente de l'herméneutique serait marquée par deux tendances selon Ricœur : une « dérégionalisation » et une « radicalisation »². Le premier mouvement de dérégionalisation ou de généralisation est d'ordre épistémologique, il désigne la volonté d'inscrire les herméneutiques spéciales ou régionales dans une herméneutique générale. C'est la tâche que s'assigneront Schleiermacher (1768-1834) et Dilthey (1833-1911). Le deuxième mouvement de radicalisation est d'ordre ontologique, il renvoie à ce souci de faire du

¹ Agrégé de philosophie, Arnaud Sabatier enseigne en classes préparatoires au lycée Bellepierre à Saint-Denis de la Réunion.

² Paul RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, 1986, p. 84.

comprendre, non pas seulement un acte de connaissance mais plus foncièrement un mode d'être ; l'herméneutique n'est alors plus seulement générale, elle devient fondamentale et prétend à l'universalité. C'est la voie qu'emprunteront Heidegger (1889-1976) et Gadamer (1900-2002). L'herméneutique revendique une pertinence universelle parce que comprendre et interpréter ne s'opposent plus à expliquer et déduire mais les fondent, « la compréhension constitue bien plutôt la structure fondamentale de l'existence humaine, ce qui la propulse au centre de la philosophie » écrit Gadamer¹. La compréhension n'est plus un outil intellectuel, elle est un mode d'existence, ou plutôt un mode de coexistence : comprendre c'est se comprendre. La coexistence humaine se fait dans les éléments de l'histoire et du langage auxquels nous appartenons beaucoup plus qu'ils ne nous appartiennent. Et l'herméneutique sera de manière indissociable une philosophie de l'existence, du langage et de l'histoire.

L'enjeu n'est plus alors épistémologique, à savoir réduire les risques de mésinterprétation et accéder à une vérité prétendument originaire, l'enjeu est éthique ou politique, c'est-à-dire lutter contre la mésentente ou le désaccord en restaurant le dialogue avec la tradition ou l'étranger, l'autre en général. Il s'agit de montrer que le langage est moins une somme de discours dont on dispose qu'un interminable dialogue qui nous enveloppe, non que quelque sens transcendant et implicite attende d'être finalement et totalement explicité mais parce que le sens est cet échange inachevable entre un vouloir-dire et un dire, « comme un dialogue qui ne réussit jamais à se dire pleinement dans le discours effectif »². Ce qui revient à affirmer la finitude et la secondarité du sujet humain, à montrer aussi que l'interprétation suppose un comprendre premier qui est moins d'intelligence que de participation.

I. Vers une herméneutique générale

1. L'herméneutique méthodologique de Schleiermacher (1768-1834)

Au début du XIX^e siècle, sous l'influence décisive de Schleiermacher, (re)naît³ le projet d'une herméneutique générale, celui d'une *technè* de la compréhension des expressions de sens. Schleiermacher propose la première version d'un projet d'unification des herméneutiques régionales (surtout la philologie des textes gréco-latins et l'exégèse biblique⁴) sous la problématique générale du comprendre. Le souci est méthodologique ou épistémologique. L'herméneutique doit devenir une « technique de la compréhension », [*Kunstlehre des Verstehens*] et ne peut plus se contenter d'être une collection de recettes empiriques disparates. L'objet est de discipliner le comprendre, de dégager des règles d'interprétation et de faire de l'herméneutique une science rigoureuse et non une discipline annexe empirique. L'horizon philosophique le plus proche est le kantisme car l'intérêt est porté d'abord sur l'unité de l'acte de connaissance avant la diversité des objets à connaître ou

¹ Gadamer, in Jean GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique* (ci-après *UH*), P.U.F., 1993, préface, p. VI.

² GRONDIN, *UH*, p. IX.

³ La thèse de la paternité de Schleiermacher est classique, défendue d'abord par Schleiermacher lui-même, reprise par Gadamer et Ricœur, elle est nuancée par Grondin : les « herméneutiques générales [de J. Dannhauser (1603-1666), G.F. Meier (1718-1777) et J. M. Chladenius (1710-1759)] allaient bien au-delà des herméneutiques spéciales limitées soit aux textes sacrés, soit aux auteurs classiques. Il est dès lors inexact, de saluer en Schleiermacher, donc au XIX^e siècle seulement, le pionnier d'une herméneutique à prétention universelle qui dépasse l'horizon des herméneutiques spéciales. », GRONDIN, *UH*, p. XIX.

⁴ Deux disciplines qu'il connaissait, en tant que théologien protestant, auteur des *Discours sur la religion* (1799) et traducteur des œuvres complètes de Platon.

interpréter. Pourtant, Schleiermacher en restera à des considérations très générales, conscient des limites de toute méthode ; le principe majeur sera l'exigence de recontextualisation des œuvres.

La double interprétation.

L'intérêt se concentre sur le langage. « La tâche est de comprendre le sens du discours à partir du langage »¹. Or le langage peut être appréhendé de deux manières. Anticipant la distinction saussurienne entre langue et parole, Schleiermacher oppose le travail objectif sur la langue ou interprétation « grammaticale » et l'interprétation dite « psychologique » qui s'intéresse à un auteur singulier et à sa façon d'actualiser cette langue dans un style qui lui est propre. La langue a d'abord une dimension supra-individuel qui appelle une herméneutique « grammaticale », c'est « l'ordre sans visage de la grammaire »² dit Grondin. Par ailleurs la langue fait toujours l'objet d'un travail d'appropriation et devient, non plus un véhicule anonyme, mais la manifestation d'une âme individuelle, son incarnation ; cela nécessite alors une interprétation « technique », dit d'abord Schleiermacher, sans doute parce qu'il s'agit de comprendre le savoir-faire singulier ou artisanal d'un auteur dans son travail d'écriture – il parlera plus tard d'interprétation « psychologique ».

Ricœur dira que l'herméneutique de Schleiermacher est sous le signe d'une double inspiration critique et romantique : « romantique, par son appel à une relation vivante avec le processus de création, critique par sa volonté d'élaborer des règles universellement valables de la compréhension »³. L'approche est romantique aussi en ce qu'elle affirme l'existence d'une pensée intérieure en amont de tout discours ; avant de manifester un sens, les textes sont l'expression d'une âme. Le moment psychologique de cette compréhension consiste à saisir la singularité du message de l'auteur, par une sorte de « co-généralité », qui peut aller jusqu'à la « divination », au sens où il s'agit de deviner l'auteur ; chaque individu étant une manifestation de la vie universelle, on peut se mettre à la place d'un autre et trouver en soi ce qu'il a pensé ou voulu dire. Ce travail n'est cependant pas dénué d'éléments critiques et discursifs, puisqu'il s'agit aussi de distinguer et comparer. La compréhension doit s'effectuer rigoureusement selon des règles précises et indépendantes des objets.

L'universalisation de la mécompréhension.

Schleiermacher marque encore son originalité en universalisant *a priori* la mécompréhension [*Nichtverstehen*]. Il faut remplacer « la pratique relâchée » et intermittente de l'interprétation par une « pratique stricte », exigeante et permanente. La première fait du comprendre une activité de l'intelligence intuitive, immédiate et sans règles explicites, qui ne fait intervenir l'herméneutique que dans les cas d'incertitude ou d'incompréhension, conception naïve et « provinciale »⁴ de l'herméneutique. La deuxième considère que les points de vue sont toujours relatifs, partiels, perspectifs, que tout commence par des erreurs d'interprétation, que la vigilance herméneutique doit être de tout moment, et que finalement « la mécompréhension ne veut jamais se dissiper complètement »⁵. La lecture doit ainsi être toujours interprétative. L'herméneutique est généralisée dans ses objets et universalisée dans

¹ Schleiermacher, cité par Grondin, *UH*, p. 89 ; cf. aussi Gadamer, qui ouvre la 3^{ème} partie de *Vérité et Méthode* par cette autre citation de Schleiermacher « en herméneutique il n'y a rien d'autre à présupposer que le langage », p. 405/387.

² GRONDIN, *UH*, p. 89.

³ RICŒUR, *Ibid.*, p. 87.

⁴ GRONDIN, *UH*, p. 91

⁵ Schleiermacher, in GRONDIN, *UH*, p. 92.

sa pratique, en ce qu'elle n'est pas intermittente ou activée seulement pour les « passages obscurs ».

Il s'agit ici de rappeler l'indépassable finitude humaine qui ouvre l'herméneutique sur l'infini d'un travail inachevable. C'est dans cette perspective que l'on peut comprendre le mot célèbre de Schleiermacher – emprunté à Kant¹ – « comprendre un auteur aussi bien et même mieux qu'il ne s'est compris lui-même »², cet objectif du « comprendre-mieux [*Besserverstehen*] » est moins l'affirmation présomptueuse d'un progrès que l'aveu du caractère interminable, partiel et partial de toute interprétation. Ce mot signifie moins que le vrai sens est enfin atteint qu'il n'invite à la réinterprétation permanente. Le travail herméneutique est plus de production que de reproduction, il nous faut dépasser « le fétichisme des mots »³ et lire entre les lignes.

Ricœur dira du projet de Schleiermacher qu'il est « une aporie autant qu'une première esquisse »⁴, rappelant que l'œuvre ne consiste qu'en des notes posthumes et qu'elle ne saura surmonter l'aporie centrale « à savoir l'alternative ruineuse entre expliquer et comprendre »⁵.

2. Dilthey (1833-1911)

Une critique de la raison historique.

Le projet de Schleiermacher est repris par Dilthey qui en élargit le champ d'application : le texte à interpréter devient l'histoire humaine qui est l'*expression* de la vie la plus fondamentale. Dilthey s'assigne comme tâche de fonder les sciences humaines ou *Geisteswissenschaften* (également traduit par « sciences de l'esprit », tout savoir concernant les expressions de la vie humaine : gestes, paroles, actions, œuvre d'art, etc.) et plus particulièrement l'histoire. Gadamer dit qu'il cherchait à prolonger la critique de la raison pure de Kant par une critique de la raison historique⁶. Il vise à légitimer la scientificité des sciences humaines, tout en garantissant leur spécificité, et notamment vis à vis de toute tutelle positiviste. Ou pour le dire encore autrement, il s'attache à trouver des propositions certaines et universellement valables dans le champ des sciences humaines pour montrer comment elles peuvent prétendre à une objectivité et échapper à l'arbitraire subjectif tout en préservant leur détermination spécifique. Cette quête d'un fondement inébranlable, d'« un appui solide » [*festen Rückhalt*] trahit, selon Gadamer, l'ambiguïté de ce projet encore « fasciné » par le modèle scientifique, « le cartésianisme épistémologique »⁷.

Pourtant, contre le positivisme, Dilthey cherche la spécificité méthodologique des sciences humaines qu'il convient de distinguer des sciences de la nature⁸. Dans une perspective kantienne, il considère que l'intelligence impose aux choses un ordre formel et des conditions de validité ; c'est donc là, dans l'expérience interne et son *a priori* structurant,

¹ Cf. aussi HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, trad. F. Fédier, Gallimard, Tel, p. 125.

² Schleiermacher, *Hermeneutik*, p. 56 ; cité par Ricœur, *Ibid.*, p. 87 et Grondin, *UH*, p. 93.

³ GRONDIN, *UH*, p. 98.

⁴ RICŒUR, *Ibid.*, p. 88. En 1838, Lücke, l'ancien élève de Schleiermacher, fait paraître à titre posthume, *Herméneutique et critique, en particulier en rapport avec le Nouveau Testament*, une compilation de manuscrits et notes de cours. L'édition Kimmerlé, *Hermeneutik*, date de 1959 ; *Herméneutique*, tr. Mariana Simon, Labor et fides, 1987 ; *Herméneutique*, tr. C. Berner, Cerf, 1987.

⁵ RICŒUR *Ibid.*, p. 84.

⁶ GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* [*Wahrheit und Method*, 1960], tr. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Seuil, 1996, p. 239/223.

⁷ GADAMER, *Ibid.*, p. 262/246.

⁸ DILTHEY, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, [*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883], tr. L. Sauzin, PUF, 1942.

qu'il faut chercher les conditions d'objectivité des sciences humaines. C'est donc à une fondation psychologique des sciences humaines qu'il travaille. La psychologie sera aux sciences humaines ce que les mathématiques sont aux sciences exactes, mais une psychologie compréhensive ou descriptive et non pas explicative.

La psychologie compréhensive.

Dilthey reprend la distinction élaborée par Droysen (1808-1886) entre l'*Erklären* (l'*expliquer* des sciences de la nature) et le *Verstehen* (le *comprendre* des sciences historiques). On connaît la phrase célèbre :

« nous expliquons la nature, nous comprenons la vie de l'âme [*Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir*] »¹.

Il applique cette distinction au sein même de la psychologie et oppose ainsi les psychologies explicative et compréhensive. La première revient à rendre compte de phénomènes en exhibant leurs causes ; elle est déterministe et réductrice, l'esprit étant assimilable à une somme limitée de composants définis. La psychologie compréhensive est descriptive, elle ne part pas de ces éléments discrets et non manifestes mais de la globalité de la vie, la structure d'ensemble de la vie [*Lebenszusammenhang*] telle qu'elle se donne sensément dans la succession d'expériences vécues ou *Erlebnis* (le mot est important, Gadamer en fera la critique).

Le sentiment vécu.

Le sentiment vécu est même érigé en principe, « principe de l'*Erlebnis* » qui veut que « tout ce qui existe pour nous n'existe à ce titre que comme quelque chose qui nous est donné dans le présent »². Le présent se manifeste dans des expressions, et le travail de la psychologie sera un travail herméneutique, celui de remonter de cette extériorité exprimée à quelque chose d'intérieur qui le génère. La compréhension est « un processus [*Vorgang*] par lequel nous connaissons un "intérieur" à l'aide de signes perçus à l'extérieur par nos sens »³.

La vie psychique d'autrui n'est pas accessible immédiatement, mais déposée dans des expressions extérieures, la psychologie doit faire appel à une herméneutique ou théorie de l'interprétation qui protège de l'arbitraire subjectif. La visée est scientifique, l'herméneutique, comme technique, doit déterminer « si l'intelligence du singulier peut acquérir une validité universelle »⁴.

Malgré sa philosophie de la vie et de l'historicité, l'herméneutique de Dilthey reste tiraillée entre un psychologisme romantique (mythe de l'intériorité) et un positivisme objectiviste (méthodologisme, recherche de fondement). Il n'est jamais parvenu « à accorder son cartésianisme de la fondation, qui seule permettrait aux sciences humaines de devenir sciences soustraites à l'arbitraire et au subjectivisme, avec sa pensée de l'historicité, plus romantique, qui resterait encore trop esthétisante »⁵. Dans les œuvres de Heidegger et Gadamer, l'herméneutique abandonnera le projet de fonder scientifiquement les sciences humaines.

¹ DILTHEY, *Le monde de l'esprit* [Die geistige Welt, 1926], Aubier-Montaigne, tr. M. Rémy, 1947 ; t. I, pp. 148-152.

² Dilthey, in GRONDIN, *UH*, p. 122.

³ DILTHEY, *Le monde de l'esprit*, p. 320.

⁴ DILTHEY, *Le monde de l'esprit*, p. 319 ; cf. Jean GRONDIN, *Introduction à Hans-Georg Gadamer (Intro.)*, Cerf, 1999, p. 106.

⁵ GRONDIN, *Intro.*, p. 104.

II. Vers une herméneutique fondamentale

1. Heidegger (1889-1976)

Avec Heidegger, l'herméneutique cesse d'être seulement une réflexion méthodologique sur la pratique interprétative à l'intérieur des disciplines, elle ne relève plus de la théorie de la connaissance, elle acquiert le sens plus large de théorie philosophique du comprendre. On assiste à un changement de nature plus qu'à un élargissement, on passe d'une orientation technique et normative à une orientation ontologique. L'herméneutique devient ontologique parce que la compréhension n'est plus seulement un outil au service de la connaissance, elle ne s'oppose plus à son autre relatif l'explication, elle devient fondamentale, elle est appréhendée d'abord comme un mode d'être, une modalité du rapport au monde. Pour le dire avec les mots d'*Être et Temps*, la compréhension est un *existential*, c'est-à-dire qu'elle concerne l'existentialité, l'être de l'existence, au plan ontologique.

L'herméneutique et l'analytique du Dasein.

Dès l'introduction de *Sein und Zeit*¹ Heidegger entremêle ontologie, phénoménologie et herméneutique. « *L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie* » (35) écrit-il d'abord. Mais le § 7 dégage la nécessité d'une phénoménologie de l'inapparent parce que le phénomène est « ce qui, de prime abord et le plus souvent, *ne se montre justement pas* » (35), et ce qui ne se montre pas c'est précisément l'être de l'étant qui est recouvert [*Verdecktheit*], il faudra donc interpréter ou expliciter, c'est-à-dire développer une herméneutique. La phénoménologie sera donc herméneutique.

Mais l'ontologie est aussi directement une herméneutique, puisque la question de l'être est posée à partir de celle du sens de l'être, et plus précisément encore à partir de la compréhension que peut en avoir le Dasein. La tâche revient donc d'abord à expliciter l'être de cet étant insigne pour qui il y va en son être de cet être, c'est-à-dire à en dégager les structures existentielles-ontologiques. L'ontologie conduit donc à l'herméneutique du Dasein : la question de l'être est celle du sens de l'être, et celle du sens de l'être est celle de la compréhension qu'en a le Dasein.

Notons que cela ne revient pas à remonter à un sujet originaire pour dégager ensuite ses déterminations par dérivation. Le Dasein n'est pas un sujet premier, il est le *là* de l'être, là où l'être a lieu, c'est-à-dire fait sens, là où, ensuite, un sujet peut se penser comme tel et appréhender un objet, sur les modes seconds perceptif ou cognitif. Dasein est le mode d'être particulier et exclusif qui fait que tous les hommes et seuls les hommes, *habitent* le monde *comme* monde, c'est-à-dire entretiennent toujours déjà et inévitablement une relation d'ouverture de sens. Loin de renforcer la subjectivité du comprendre, le « psychologiser » ou l'anthropologiser, l'analytique du Dasein vise à montrer comment le comprendre est une modalité du rapport au monde. Il n'y a d'abord ni sujet, ni objet, ni même de relation d'inhérence qui est une détermination *catégoriale* qui concerne donc les autres étants, mais seulement une ouverture [*Erschlossenheit*, ouverture (V)] : « le Dasein *est son ouverture* » (133). Exister, comprendre, ouvrir un monde sont alors quasi synonymes.

L'élucidation de l'être passe donc par une herméneutique ou analytique du Dasein, c'est-à-dire l'étude de l'être de cet « étant compréhensif ». Cela consiste à en dégager les *existential* ou déterminations ontologiques, par opposition aux *catégories* ou déterminations ontologiques des autres étants. L'intention de Heidegger est donc de replacer les questions

¹ *Sein und Zeit*, traductions françaises : François Vezin (V), Gallimard ; Emmanuel Martineau (M), Authentica. Les références sont celles du texte allemand données par les deux traductions.

épistémologiques de méthode sous le contrôle d'une ontologie préalable : quel est le mode d'être de cet être qui n'existe qu'en comprenant et se comprenant ? Heidegger dégage trois existentiels. La disposition (§ 29), le comprendre (§ 31) et le discours ou le parler (§ 34).

La disposition, premier existentiel.

§ 29 « Le Da-sein comme disposition [*Das Da-sein als Befindlichkeit, disponibilité (V)*] ».

Les trois existentiels sont traités séparément mais Heidegger répète plusieurs fois qu'ils sont co-originaux : de fait la disposition n'est pas une pure sensation aveugle, il y a en elle de la compréhension, comme à l'inverse toute compréhension est toujours déterminée par une disposition ; elle n'est pas muette non plus, il y a aussi en elle du discours, mais non explicité en énoncé (§ 33).

De quoi s'agit-il ? La disposition renvoie au plan ontique à un sentiment familier, « la chose du monde la mieux connue et la plus quotidienne *ontiquement* » (134) : à savoir « la tonalité (M), [*die Stimmung*, la disposition¹ (V)], le fait d'être disposé (M) [*das Gestimmtsein*, l'état d'humeur (V)] ». Or, on peut être de bonne ou mauvaise humeur, on ne peut pas être sans humeur, sans tonalité, « le Dasein est à chaque fois toujours déjà intonné (M) [*gestimmt*, disposé (V)] » (134).

Mais la disposition n'est pas un état d'âme à portée seulement psychologique, la disposition est un existentiel, qui a pouvoir de révélation ontologique. Et ce qui est révélé, ce n'est pas à l'issue d'une introspection, un dedans intime, une conscience, mais au contraire une relation à l'être, une ouverture, ce que dit bien *disposition*, une ex-position ici et là. Le Dasein se découvre livré à l'être, ex-posé ou déposé là où être a lieu. Il faut entendre dans *Befindlichkeit*, *sich befinden*, se trouver (ici) sens spatial, se sentir (bien). Dans la disposition le Dasein fait l'épreuve de sa position, il sent son ex-position, son pur *Dass*, le fait *qu'*il est, sa facticité [*Factizität*, factivité (V)], « la tonalité met le Dasein devant le *que* de son là où celui-ci fait face à son inexorable énigme » (136). Le sentiment de cette ex-position, de cette ouverture à l'être se donne en même temps qu'une double fermeture énigmatique, celle de l'origine et celle de la destination. Ce caractère du Dasein d'être là Heidegger l'appelle l'être-jeté [*Geworfenheit*]. L'être-jeté n'est pas une chute ou une déréliction, selon la traduction classique, il désigne une intramondanité constitutive. La disposition ouvre le Dasein à son être-jeté, qui, le plus souvent, esquive cette ouverture et se perd dans le monde de la préoccupation [*Besorge*] quotidienne ; affairé, absorbé, occupé à une multitude de tâches, le Dasein existe de manière impropre ou inauthentique, car il n'est plus en souci de son être, c'est le mode de la déchéance [*Verfallen*, échéance (M), dévalement (V)], proche peut-être de ce que Pascal appelait le *divertissement*.

La disposition n'est jamais appréhendable dans un intuitionner, elle ne se donne que dans un sentiment, un *pathos*. À ce titre il est intéressant de noter un renversement : traditionnellement on fait des affects et des sentiments la troisième catégorie de phénomènes psychiques après les représentations et les volontés, ici la disposition ou affection précède la connaissance et la rend possible ; « avant d'être un animal raisonnable, l'homme est d'abord un animal affecté »². « Par la connaissance, nous posons les objets en face de nous ; le sentiment de la situation [disposition] précède ce vis-à-vis en nous ordonnant à un monde »³. Il ne s'agit pas d'une connaissance mais d'un « concernement » [*Betroffenheit*, réquisition (V)], une implication. Les choses et les autres ne sont jamais appréhendés de façon neutre,

¹ Heidegger lui-même traduisait *Stimmung* par *dis-position* selon Veizin, cf. *Être et Temps*, Gallimard, note p. 558.

² Jean GREISCH, *Ontologie et temporalité, essai d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF, p. 182.

³ RICŒUR, *Ibid.*, p. 101.

toujours et d'abord, ils m'affectent, le premier rapport au monde est toujours *pathique*, et le reste, même dans le regard le plus théorique.

Le comprendre, deuxième existential.

§ 31 Le Da-sein comme comprendre (M). [Das Da-sein als Verstehen, entendre (V)]

Heidegger reprend l'étude de ce mot apparu dès les premières pages, alors qu'il évoquait cette compréhension de l'être préalable à toute compréhension (3). Il commence ici par rappeler la co-originarité des existentiels, la compréhension n'est pas l'autre de la disposition, il y a toujours du comprendre dans la disposition et de la disposition dans le comprendre : « le comprendre est toujours in-toné ([*Verstehen ist immer gestimmtes*, « entendre est inséparable de vibrer (V) »] (142). Dans la disposition se tient un comprendre non cognitif, parce que règne une proximité, un phénomène de « contact », une participation, une *appartenance* (concept que Gadamer développera). Dans la disposition, le Dasein fait l'épreuve de son ex-position concernée ou compréhensive à l'être, pas de son opposition cognitive à des objets, il est impliqué et ne peut expliquer.

Quel est ce comprendre ? Le propos n'est pas ici, comme chez Dilthey, de trouver un *comprendre* propre aux sciences humaines face à l'*expliquer* des sciences exactes, mais chercher en amont de cette distinction un « comprendre originaire » ou élémentaire qui soit constitutif du Dasein et d'où dériverait ces deux modalités cognitives. L'explication ou la compréhension cognitive sont possibles mais seulement parce qu'en amont une compréhension a lieu, a lieu l'ouverture d'un espace de sens.

Heidegger commence par renvoyer au point de vue ontique : la compréhension correspond à l'habileté d'un savoir-faire, une compétence ou une maîtrise [« *einer Sache vorstehen können* », pouvoir prendre le pas sur quelque chose (V)] qui font qu'on s'y retrouve dans une situation, « s'entendre à quelque chose », « pouvoir y faire face », « savoir se tirer d'affaire », « savoir s'y prendre ». Il s'agit de préparer la détermination ontologique et lutter contre l'*a priori* épistémologique qui fait de la compréhension un acte cognitif alors qu'on a affaire à une structure d'être du Dasein. La question n'est pas de comprendre ou pas, le Dasein est ontologiquement un être-au-monde compréhensif (M) [*verstehendes In-der-Welt-sein*, être-au-monde ententif (V)] (163). Exister, c'est aussi pour le Dasein, comprendre. Mais dire que la compréhension n'est pas un acte intellectuel, que c'est un mode d'être, une habileté, une « familiarité », une aptitude ou possibilité non théorique de s'orienter dans le monde ne doit pas être entendu comme la thèse d'une psychologie existentielle. Il ne faut pas éviter l'intellectualisme pour tomber dans le psychologisme (ce que Sartre aurait fait, selon Heidegger lui-même).

En termes ontologiques, comprendre c'est aussi un pouvoir, mais pas un pouvoir de faire quelque chose, pas une compétence particulière, pouvoir pouvoir, être comme pouvoir-être. Le Dasein ne possède pas, de surcroît la capacité de pouvoir, il est « principalement possibilité ». Le mode d'être du comprendre est un pouvoir-être [*Seinkönnen*]. « Le comprendre introduit dans l'ontologie la dimension du possible »¹. Possible n'est pas à comprendre par opposition à nécessaire, comme en logique ; mais pas par opposition non plus à effectif, le possible n'est pas un irréel non encore réalisé. La possibilité est « la détermination ontologique positive la plus originaire et ultime du *Dasein* » (144). En un français improbable, il faudrait pouvoir écrire que le Dasein ne *peut* pas seulement ses possibles, il les « est » transitivement, il *est* ses possibles. Caractérisé par une structure d'anticipation ou structure projective, il est toujours tendu, en avant de lui-même. Le Dasein a comme mode d'être le projeter. Le projet [*Entwurf*, projection (V)] ne doit pas être confondu avec des

¹ GREISCH, *Ibid.*, p. 188.

objectifs ontiques¹, le Dasein est toujours déjà jeté et aussi longtemps qu'il est il sera « projetant » (145).

Mais la possibilité n'est pas non plus la liberté d'indifférence. Le Dasein n'est pas « un funambule métaphysique, soustrait à toute contrainte "factuelle" »². La possibilité essentielle qu'est le Dasein n'est pas la contingence factuelle d'une chose qui peut devenir ceci ou cela selon son usage. Cette ouverture sur l'horizon des possibles ne s'oppose pas à la facticité, l'être-jeté n'est pas ici remis en cause ; le Dasein est « *une possibilité de part en part jetée* [durch und durch *geworfene Möglichkeit*, de fond en comble *possibilité sur sa lancée* (V)] » (144). Il s'agit, dit Ricœur, d'un « *projeter dans un être-jeté préalable* »³.

Le projet n'est pas constitué d'une multitude de possibilités librement disponibles que l'on choisit ou pas. Mais nous ne sommes pas non plus à l'inverse livré à une aveugle structure anticipative qui impose au sens son devenir. Gadamer travaillera ce point en réhabilitant le préjugé. Heidegger vise à éclairer cette structure anticipative, comprendre la compréhension pour favoriser une appropriation authentique du Dasein. Différence avec Sartre : « un petit mot sépare Heidegger de Sartre : *toujours déjà* »⁴. Le projet ne renvoie pas à l'événement existentiel d'une responsabilité assumée, il décrit une structure d'être, celle du Dasein. En un sens, on ne peut pas ne pas pouvoir.

Le comprendre est le savoir de cet être-possible, il en est l'exploration, il a lui aussi une structure projective. Un savoir qui n'est pas une connaissance, la structure intentionnelle du comprendre n'est pas une thématization, le possible n'est pas un objet thématized comme tel. Le comprendre n'a pas toujours une conscience claire de ces possibles, pas même de la structure projective. Comprendre une situation ce n'est pas y lire un sens inerte déposé tel quel, c'est explorer les possibilités d'être de cette situation ; il en ira de même pour la compréhension d'un texte. « Le comprendre est, en tant que projeter, le mode d'être du Dasein où il *est* ses possibilités comme possibilités » (145). Reprenons : comprendre c'est « projeter son être vers des possibilités » (148). Cette structure d'anticipation de la compréhension fait du Dasein un être-en-avant-de-soi [*Sich-vorwegsein*] et répond à sa définition comme souci [*Sorge*] ; elle se manifeste au quotidien dans la préoccupation affairée des choses du monde.

L'explicitation.

§ 32 Comprendre et explicitation (M, V). [*Verstehen und Auslegung*]

Explicitation traduit l'allemand *Auslegung*, c'est-à-dire étymologiquement exposition ; il s'agit de poser devant en déployant, en dépliant c'est-à-dire en expliquant (*explicare*). *Auslegen* signifie expliciter mais aussi interpréter. Pourtant interpréter se dit surtout *Deutung*, comme dans la *Traumdeutung* de Freud. L'explicitation heideggérienne n'est pas une interprétation de ce type car elle n'est pas une technique, un savoir-faire obéissant à des règles explicites. Mais surtout parce qu'elle n'est pas au service d'une compréhension qu'elle précéderait et générerait. L'explicitation n'est pas le moyen de la compréhension, elle en est le déploiement, elle « l'accompagne », elle est « l'élaboration des possibilités projetées dans le comprendre » (148). L'explicitation exprime ou déploie les possibilités du comprendre. La relation classique qui veut que l'on interprète d'abord ce qui n'est pas compris afin de le comprendre est ici inversée. L'explicitation n'est pas le moyen ou l'instrument dont la fin serait la compréhension, l'explicitation déroule, déploie ce qui est déjà compris.

¹ Vezin oppose les projets ontiques à la projection ontologique, note p. 564.

² GREISCH, *Ibid.*, p. 190.

³ RICŒUR, *Ibid.*, p. 101.

⁴ *Idem.*

La relation classique est en fait brouillée, elle est plus exactement circularisée puisque comprendre c'est aussi en un sens toujours déjà interpréter. C'est que l'on appelle le cercle herméneutique. L'interprétation ou explicitation est l'auto-appropriation de la compréhension qui comprend ce qu'elle pré-comprenait, « l'élaboration de la compréhension, nous la nommons l'explicitation. En elle, la compréhension s'approprie compréhensivement ce qu'elle comprend. Dans l'explicitation, la compréhension ne devient pas quelque chose d'autre, mais elle-même » (148). À ce titre elle n'est pas l'activité de spécialistes, exégètes, sémioticiens ou herméneutes, elle est présente dans l'existence la plus quotidienne. Il faut distinguer deux sens ou deux niveaux herméneutiques, existentiel et méthodologique, le premier fondant le deuxième.

Exemples : préparer la table pour une fête, utiliser un marteau... Dans ces activités de la vie quotidienne, le comprendre est interprétatif ou explicitant car les choses, sont appréhendées *comme* telle (M) ou *en tant que* telle (V) [*etwas als etwas*] : la table *en tant que* table pour le déjeuner, les assiettes *en tant qu'*assiettes pour recevoir la nourriture... Les choses se donnent dans une précompréhension élémentaire, pratique, pragmatique (Heidegger rappelle que *chose* se disait *pragma* en grec) et pré langagière ou plus précisément antéprédicative. « Le “comme” constitue la structure de l'expressivité de ce qui est compris ; il constitue l'explicitation » (149). L'explicitation accompagne ces activités quotidiennes mais plus encore elle les rend possibles. Elle est plus comportementale que cognitive.

Il est important de comprendre que cette explicitation n'est pas un surcroît de sens attribué *a posteriori* à ce qui serait d'abord purement perçu, libre de toute prédication, dans une objectivité pure et nue, une table en soi, une assiette en soi. Il n'y a pas de perception première pure, en amont de cette ouverture au sens. « Tout voir pur et simple antéprédicatif de l'à-portée de-la-main [*Zuhandenheit*] est déjà en lui-même compréhensif-explicatif » (149). À l'inverse si je veux percevoir l'objet pur, je dois par un travail de l'esprit m'abstraire de cette relation primitive significative.

La structure du *comme* dénonce l'idée d'un moment primitif purement factuel ou objectif, cela ne signifie pas pour autant, hypothèse idéaliste, que l'explicitation est une thématization, une projection intellectuelle. La thématization est l'activité langagière seconde de l'énoncé ou jugement prédicatif (cf. § 33). On verra que « l'énonciation ne fait pas apparaître le *comme*, elle ne fait que lui donner une expression » (186). Le regard purement théorétique n'est pas impossible, mais il est second, il suppose un travail de désintéressement, une cessation de l'activité préoccupée : nous sommes d'abord intéressés et concernés par les choses du monde, nous sommes d'abord préoccupés et soucieux ; nous sommes toujours déjà concernés par le monde, intéressés, au sens étymologique, c'est-à-dire pris dans une relation d'être.

L'explicitation a une structure triple :

- la pré-acquisition [*Vorhabe*, acquis préalable V], on a toujours déjà compris quelque chose, on est toujours déjà dans le sens, on ne saurait y rentrer vierge ; il y a pas de degré zéro de la compréhension ; avant même de savoir à quoi sert cette chose, je comprends que c'est un outil parce qu'il se trouve dans l'atelier, qui est une totalité de sens ;

- la pré-vision [*Vorsicht*, visée préalable V], mais l'explicitation est aussi tendue vers un usage ou un sens prévus, on comprend selon une direction prise, le plus souvent inconsciemment, possibilité parmi d'autres ;

- l'anti-cipation [*Vorgriff*, saisie préalable V], on aurait pu dire pré-notion ou pré-conception, on comprend en formulant des hypothèses explicatives qui sont comme une avance de sens.

Voilà pourquoi l'explicitation n'est jamais « une saisie sans présupposé de quelque chose de prédonné » (150) ; ce qui est premier ce n'est pas une substance objective, événement ou texte ou objet pur, mais « l'opinion pré-conçue “évidente” et non discutée de

l'interprète ». Toute explicitation part de ce préalable originaire. Ce qui revient à dire qu'une compréhension précède toute explicitation qui vise à faire comprendre pourtant.

Le sens est alors moins un attribut qu'un milieu, il est « ce en quoi la compréhensibilité de quelque chose se tient. Ce qui est articulable dans l'ouvrir compréhensif » (151). La notion existentielle de sens doit être donc distinguée de la catégorie linguistique de signification qu'elle fonde. Le sens est à penser comme l'ouverture du monde constitué de réseau de relations de sens, cette totalité de sens ou *significativité* [*Bedeutsamkeit*] (87) désigne l'être du monde.

On évite aussi le problème du cercle. « Le fameux cercle herméneutique n'est que l'ombre portée sur le plan méthodologique de cette structure d'anticipation » (103). « Voir dans ce cercle un cercle vicieux et chercher les moyens de l'éviter, ou même simplement le ressentir comme une imperfection inévitable, cela signifie mécomprendre radicalement le comprendre » (153). Le cercle n'est plus alors une erreur, et le problème n'est plus d'en sortir mais bien d'y pénétrer correctement (190). Et pénétrer dans le cercle c'est expliciter les interprétations du comprendre, c'est-à-dire finalement comprendre ce que l'on comprenait sans encore le comprendre. Il ne s'agit pas d'éliminer l'interprétativité inhérente à notre situation même de Dasein compréhensif, il s'agit de l'élucider, la mener à la lumière de l'explicitation.

Le langage et le troisième existentiel

§ 33 L'énoncé comme mode second de l'explicitation. [*Die Aussage als abkünftiger Modus der Auslegung*]

Il faut distinguer le *comme* herméneutique du *comme* apophantique ou propositionnel celui de l'énoncé. Le premier site d'advenu du sens n'est pas le langage proprement dit, mais l'attitude foncière de compréhension. L'énoncé propositionnel est donc dérivé [*abkünftig*], second par rapport à l'explicitation. Il y a dans l'énonciation un rétrécissement de perspective, « une restriction de contenu » [*Verengung*] (155), la chose dans l'énoncé n'est plus seulement outil, par exemple, mais déjà objet, à ce titre elle est déterminée ou plus précisément, sujet prédiqué, par exemple, le marteau est lourd. « L'énoncé défait l'enracinement pragmatique dans le monde ambiant »¹. La chose n'est plus l'outil pris en main, elle devient un sujet logique supportant des déterminations objectives. « Ce nivellement du "comme" originaire de l'explicitation circon-specte en "comme" de la détermination d'être-sous-la-main [*Vorhandenheit*] est la prérogative de l'énoncé » (158). Heidegger ajoute même qu'il y a des degrés intermédiaires entre l'explicitation et l'énonciation (le procès-verbal, le constat...).

Mais sans doute faut-il distinguer prédication et parler ou discours, l'antéprédicatif de l'explicitation ne signifie pas l'anté-discursif. Le premier rapport au monde de la compréhension explicitante ne renvoie pas à une relation muette primitive : l'énoncé est second pas le parler.

« Au lieu d'une remontée en deçà du langage, c'est d'une approche herméneutique du langage lui-même qu'il y a lieu de parler. Son objet ne flotte pas dans quelque stratosphère "antérieure" au langage dans un sens bêtement mentaliste ou ésotérique. L'approche herméneutique veut seulement qu'on appréhende la parole en suivant son propre vouloir-dire, s'opposant ainsi à une perception par trop chosifiante du langage qui en resterait à la surface logique des mots que les circonstances ont fait passer à l'élocution »².

§34 Dasein et parler. La parole (M). [*Da-sein und Rede. Die Sprache* ; Dasein et parole. La langue (V)]

¹ GREICH, *Ibid.*, p. 203.

² GRONDIN, *UH*, p. 149.

Cette analyse du *parler* ou du *discours*¹ [*Rede*] est une tentative de définition du statut existentiel du langage.

	MARTINEAU	VEZIN	BOEHM-WAELHENS
<i>Rede</i>	parler	parole	discours
<i>Sprache</i>	parole ²	langue	langage
<i>Sprechen</i>	parler	langue parlée	
<i>Sagen</i>	dire	dire	

« Le fondement ontologico-existential du langage [*Sprache*] est le parler [*Rede*] »³ (160). Évoquer le parler ou le discours comme existentiel prouve, si besoin était, que le langage n'est pas absent ici, et que secondariser l'énoncé propositionnel ne revient pas à s'abîmer dans une mystique du silence, Heidegger secondarise une modalité du langage, le langage articulé en énoncés, pour au contraire affirmer l'originalité d'un autre mode, le parler. Ce serait « succomber à une restriction logiciste que de réduire le discours humain au seul office de la prédication logique consistant à coller des qualités à des sujets subsistants, sans entendre le souci du Dasein que laisse transpirer le parler originel [ou discours] des jeux de langage »⁴.

La dimension co-originale du parler et des autres existentiels est réaffirmée. « Le parler est existentiellement co-originale avec la disposition et le comprendre » (161). Le langage n'est pas une activité intellectuelle d'énonciation, il est une modalité d'être du Dasein, « une possibilité d'être du Dasein ». Les mots pas plus que les choses ne reçoivent après coup des significations, le sens est toujours déjà là, nous y sommes toujours déjà. Nous sommes toujours déjà dans le sens même quand nous ne comprenons pas : quand un étranger nous parle, ce ne sont pas des *data* sonores que l'on entend mais des mots inintelligibles (164).

Pour montrer l'originalité de son approche existentielle, Heidegger s'arrête sur des « possibilités essentielles » qui échappent aux théories du langage, l'entendre et le faire silence.

« L'entendre [*das Hören*] est constitutif du parler [« l'écoute est constitutive de la parole (V) »] (163). Mais de même que parler n'est pas une activité physiologique, entendre ne revient pas à réceptionner des informations, ce n'est pas une perception acoustique, mais une possibilité existentielle. Privilégier l'entendre c'est dire que le parler est un acte intersubjectif, une modalité de l'être-avec-autrui. Car si je peux éventuellement parler dans le vide, je ne saurais entendre seul, entendre c'est toujours entendre quelqu'un. Heidegger évoque même, en une formule énigmatique l'« entente de la voix de l'ami que tout Dasein porte en lui » (163). L'entendre constitue le parler comme l'être-avec-autrui constitue l'être-au-monde. La problématique psychologisante du transfert dans la vie d'autrui, de la perception d'une conscience étrangère, qui occupait le travail de Dilthey, laisse place à une

¹ C'est la traduction que propose Greisch, *ibid.*, Pour justifier sa traduction, il renvoie à la linguistique du discours de Benveniste, telle qu'elle est thématifiée, par exemple, dans *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, X : « C'est dans le discours, actualisé en phrases, que la langue se forme et se configure. Là commence le langage. On pourrait dire, calquant une formule classique : *nihil est un lingua quod non prius fuerit in orationes* ».

² Il suit ici la traduction de François Fédier de *Unterwegs zur Sprache* (1959) par *Acheminement vers la parole*, Gallimard (cf. note 1 p. 11).

³ Ou : « le fondement ontologico-existential de la parole est le parler » (M), « le soubassement ontologique existentiel de la langue est la parole » (V).

⁴ GRONDIN, *UH*, p. 150.

problématique ontologique de la compréhension comme *être-au-monde*, comme familiarité avec un contexte de signification. « La question *monde* prend la place de la question *autrui*. En *mondanisant* ainsi le comprendre, Heidegger le *dépsychologise* »¹.

L'entendre donc n'est pas l'ouïr, mais le faire silence [*Schweigen*, silence (V)] n'est pas non plus le mutisme. Le silence doit être compris non pas comme l'autre du discours mais comme une dimension intrinsèque. Peut-être même a-t-il une fonction essentielle, celle de préserver la parole du bavardage [*Gerede*].

Conclusion

Dans la pensée de Heidegger, l'interprétation accède à une dignité ontologique sans précédent puisqu'elle devient une caractéristique existentielle du Dasein lui-même : le *comprendre* désigne en effet une attitude originaire de l'être-au-monde de l'homme, en deçà de l'objectivation scientifique, en deçà même de l'opposition entre comprendre et expliquer, en deçà encore du langage propositionnel. L'interprétation ou explicitation qui en est le déploiement devient une dimension première de l'existence qui renvoie au fait que le Dasein appréhende toujours les choses « comme ». L'existence n'est possible que comme interprétation, à partir de présupposés, à partir de l'appartenance du sujet interprétant au monde qu'il interprète. Et les êtres humains, individuellement et socialement, s'identifient et se comprennent parce qu'ils appartiennent au même monde de sens, même là où ils ne le savent pas. Opposé systématiquement au règne de la démonstration, le thème de l'interprétation vient ainsi en renfort d'une critique radicale de la métaphysique et de ses modèles (en particulier mathématiques) d'argumentation.

La notion de cercle rend vaine toute quête d'un originaire fondamental, elle est aussi le rappel de la finitude et de l'historicité de l'homme.

« Au lieu de poursuivre désespérément le fantôme d'un fondement ultime, Heidegger recommande plutôt de s'établir plus fermement, plus sereinement, sur le terrain de la finitude et d'apprendre à reconnaître dans la structure d'anticipation de nos jugements un aspect positif et ontologique du comprendre »².

Nous sommes toujours déjà situé, daté et localisé, et notre compréhension, aussi primitive soit-elle est pourtant déjà une interprétation. Gadamer s'en souviendra dans sa tentative de réhabilitation de la tradition et des préjugés.

2. Gadamer (1900-2002)

Introduction : vérité ou méthode.

Avec Gadamer la recherche devient explicitement herméneutique comme incite à le penser le sous-titre de son œuvre majeure, *Vérité et méthode*, « les grandes lignes d'une herméneutique philosophique ». L'objet est d'acquérir une juste compréhension de ce qui est compris (11/1)³. Mais le projet n'est pas celui d'une « méthodologie des sciences humaines⁴ » (13/3), ou d'une « technologie de la compréhension », comme a pu l'être l'herméneutique classique – le mot est alors quasi synonyme de philosophie. Cela étant, l'abandon de la quête

¹ RICCEUR, *Ibid.*, p. 100.

² GRONDIN *UH*, p. 159.

³ Références de la traduction / références du texte allemand.

⁴ « Sciences humaines » est la traduction consacrée de l'allemand *Geisteswissenschaften*, qui lui-même traduit l'anglais *moral sciences*, comme le rappelle Gadamer (*Vérité et méthode*, Seuil, 1996, p. 19/9) ; les traducteurs (Fruchon, Grondin, Merlio) ont préféré *sciences de l'esprit*.

d'une méthode propre ne revient à renoncer à la vérité¹. « Ici également, il s'agit de connaissance et de vérité » (11/1), l'idée n'est pas d'opposer radicalement vérité et méthode, ou herméneutique et science, pour favoriser une mystique de la participation². Pour autant il s'agit bien d'une « résistance », résister à « la prétention à l'universalité élevée par la méthodologie scientifique » (11/1) et dénoncer le réductionnisme épistémologique qui assimile compréhension et méthode scientifique. « La compréhension et l'interprétation des textes ne sont pas seulement affaire de science, mais relèvent bien évidemment de l'expérience générale que l'homme fait du monde » (11/1). Hors de la science point de vérité, pense-t-on trop souvent ; à l'inverse, Gadamer s'attache à montrer que des « expériences de vérité » sont possibles face à une œuvre d'art ou un événement historique. Mais de quelles connaissances et de quelles vérités s'agit-il ? Disons d'emblée qu'il s'agit de vérités dont on fait l'épreuve ou auxquelles on *participe* (13/3). Avec une première conséquence immédiate : ce seront des vérités finies, des vérités humaines, des vérités qui ne sauraient être fondées absolument, parce qu'un toujours-déjà-là (la tradition ou le langage, par exemple) toujours déjà nous précède et nous porte et rend vaine toute quête originaire.

Après Heidegger, Gadamer condamne la réduction instrumentaliste de la compréhension ; avant de donner lieu à un savoir, comprendre décrit un être. La compréhension est un événement [*Geschehen*], un advenir du sens, pas une construction intellectuelle. Il s'agira de « montrer à quel point il y a *advenir* en toute *compréhension* » (13/3). Le titre d'abord prévu pour *Vérité et méthode* était *Verstehen und Geschehen*, (compréhension et événement). La compréhension n'est pas un acte intellectuel ordonné, prévu et maîtrisé, par lequel un sujet saisit ou prend et comprend un objet, elle est un événement qui nous dépasse, qui nous emporte, un événement qui a lieu ou qui donne lieu au sens et dont nous sommes plus les témoins que les auteurs, éventuellement les acteurs ou interprètes. Quelque chose survient par delà notre volonté et notre faire, nous comprenons, sans comprendre ce qu'est la compréhension, nous ignorons comment elle a lieu et d'où elle vient ; c'est moins une activité qu'une expérience, voire une épreuve, un *pathos*, une sensibilité ou un accueil, un recevoir, ou encore pour anticiper, c'est la participation à un dialogue qui a commencé sans nous.

Au cœur de la compréhension il y a donc une incompréhension Cette part de mystère ou d'ignorance centrale, foncière et irréductible n'est pas sans rappeler la conception heideggérienne de la vérité comme *a-letheia*, le dévoilement est fini, non qu'il laisse un résidu substantiel de vrai qui résiste et se tient là, secrètement caché ou oublié, mais au sens où il génère interminablement son propre voilement. Au cœur mais aussi à la lisière : comprendre c'est toujours à la fois éclairer, révéler, éprouver une vérité, et en même temps faire l'épreuve d'une incompréhension, comme chaque éclairage génère et révèle à sa périphérie des zones d'ombre. « L'herméneutique n'est pas le titre d'un projet philosophique qui aspire à l'intelligibilité absolue, mais le nom d'une vigilance de la pensée qui repose sur son absence »³.

¹ Ce qui fait dire à Ricœur « la question est alors de savoir jusqu'à quel point l'ouvrage mérite de s'appeler : *Vérité ET méthode*, et s'il ne devrait pas plutôt être intitulé : *Vérité OU méthode* », *Ibid.*, p. 107.

² ... comme peut-être pourrait le laisser penser la référence à Rilke qui ouvre *Vérité et méthode* : « Tant que tu ne poursuis et ne sais pas ce que tu as toi-même lancé, tout n'est qu'habileté et gain futile ; c'est seulement si tu deviens soudain celui qui saisit la balle qu'une éternelle compagne de jeu [*eine ewige Mitspielerin*] t'a lancée, à toi seul, au cœur de ton être, en un juste élan, en l'une de ces arches des grands ponts de Dieu, c'est alors seulement que pouvoir-saisir est puissance, non pas la tienne mais celle du monde ».

³ GRONDIN, *Intro.*, p. 118.

Il n'y a de sens que pour une conscience qui se laisse interpellé par un sens qui l'excède. C'est d'ailleurs sur ce point que *Vérité et méthode* s'achèvera, « celui qui comprend est d'emblée pris dans un advenir où s'impose quelque chose qui a sens » (516/494).

Il s'agit donc d'une pensée de la finitude. Il restera à comprendre en quoi ces limites n'enferment pas dans un ici-là clos, séparé de je ne sais quel au-delà interdit mais au contraire ouvrent et structurent le site de l'humanité. On va voir cette pensée à l'œuvre dans les trois champs de l'art, de l'histoire et du langage¹. De l'art il sera dit qu'il met en jeu moins une conscience qu'une expérience, celle d'être saisi ; la réflexion sur l'histoire nous révélera d'abord notre historicité, c'est-à-dire notre appartenance constitutive à une histoire qui travaille et nous fait, en un sens, plus que nous ne la faisons ; la langue enfin sera appréhendée comme notre élément, notre milieu, nous l'habitons et à ce titre elle nous excède et nous précède.

L'herméneutique et l'art

Le titre de la première partie est « dégagement [*Freilegung*, libération] de la question de la vérité : l'expérience de l'art » (17/7). Il s'agit de montrer comment, en art, on peut aussi appréhender une vérité et plus encore, qu'« en présence d'une œuvre d'art on [fait] l'expérience d'une vérité inaccessible par toute autre voie » (12/2). Cette reconquête d'une expérience de vérité en art ne conduit pas, comme on pourrait s'y attendre, à une critique frontale de la science mais au « dépassement de la sphère esthétique » (titre du I de cette première partie) ; ce qui reviendra néanmoins à dénoncer, par ricochet, la confiscation scientifique du concept de vérité.

Il faut donc commencer par se défaire de ce qui nous empêche d'éprouver cette vérité. Il faut dépasser la sphère esthétique c'est-à-dire dénoncer le réductionnisme de la conscience esthétique, conscience qui esthétise les œuvres d'art, en nie toute portée cognitive et les isole dans une sphère séparée du réel ; conscience esthétique qui finalement sert la conscience méthodique en la confirmant comme seule capable de vérité.

Plutôt que de transférer plus ou moins adroitement les concepts efficaces des sciences exactes et rêver d'une science naturelle de la société, de l'homme ou de l'esprit, Gadamer se tourne vers la tradition humaniste et se demande ce qu'elle peut nous apprendre sur ce que devraient être les sciences humaines. Il va ainsi réhabiliter la conception du savoir et de la vérité de cette tradition. Ses « concepts directeurs » étaient la *formation* [*Bildung*], le *goût*, le *sens commun* et le *jugement*. Ils étaient considérés comme facteurs de connaissance et porteurs de vérité avant d'être victime d'un phénomène d'esthétisation et de subjectivisation sous l'impulsion du kantisme et des Lumières.

Les vérités des sciences humaines sont des vérités de formation ou de culture, en ce qu'elles forment et transforment plus qu'elles n'informent ; l'homme formé ou cultivé sait s'approprier un savoir qui le constitue ; ce n'est pas un savoir savant qui reste extérieur et anonyme, c'est un savoir fini et éprouvé ; une sagesse qui s'enseigne moins qu'elle ne se cultive. Cet idéal de culture s'efface derrière celui du savoir techno-scientifique, quasi illimité et efficacement exploitable.

Le *sensus communis* n'est pas un mystérieux 6^{ème} sens, même si parfois Gadamer risque le mot de « tact », il est une capacité collective à dépasser les particularités et à saisir ensemble l'universel ; il est un savoir traditionnel qui fonde une vie en commun. La connotation péjorative est probablement plus forte en allemand qu'en français [*sens commun*] ou en anglais [*common sense*] où résonne encore l'idée d'une certaine sagesse populaire. Cela étant, l'Europe, suivant les conseils de Descartes, radicalisés par les Lumières, a très généralement condamné les prétentions de vérité du sens commun constitutivement subjectif

¹ Ce qui correspond aux trois parties de *Vérité et Méthode*.

donc arbitraire. Or précisément peut-on reprocher à ces vérités de n'être pas susceptibles d'un fondement ultime ? Gadamer ne prétend pas s'opposer à la condamnation épistémologique du sens commun, il revendique au contraire l'idée que le sens commun ne livre pas méthodiquement des vérités fondées mais concerne pourtant des vérités morales, historiques ou politiques ; il détermine un être juste ou droit plus qu'un savoir exact, une sagesse de vie plus qu'une connaissance fondée.

Gadamer dénonce encore une « logicisation » du concept de jugement qui ne signifie plus la prudence judicieuse de l'homme cultivé ou du sens commun mais « la capacité à subsumer sous une généralité une donnée particulière » (47/36). Le *judicium*, c'est aussi le discernement, à l'opposé de l'opinion arbitraire, c'est le jugement avisé, « une vertu fondamentale de l'esprit humain » (47/36). « La faculté de juger est comme telle moins une capacité qu'une exigence qui doit s'imposer à tous » (48/37).

Le goût aussi était un sens de la justesse, de la convenance, de la mesure ; il ne s'apprenait pas tel quel, et même s'il n'était pas l'application d'une règle universelle il était « un mode de connaissance » (52/41). On n'en retient aujourd'hui que le relativisme induisant lui-même un scepticisme, c'est en méconnaître « l'élément idéal et normatif » (57/46). Le goût loin d'être l'expression de caprices individuels « est un phénomène social de premier ordre » (52/41), on prend du recul par rapport à des aspirations privées pour accéder à une communauté de jugement, le bon goût.

Ces concepts étaient constitutifs d'un « savoir d'un autre genre », comme dit Aristote de la *phronêsis*¹. En abandonnant cette prudence, ou plutôt en l'esthétisant c'est-à-dire en l'excluant du champ de la connaissance, on a renoncé à une conception humaine du savoir, un savoir pratique, un « savoir éthique » (39/29).

C'est la doctrine kantienne du goût et du génie qui a entraîné le dépérissement de cette tradition humaniste, elle a préparé ce que sa postérité romantique (Schiller par exemple) a radicalisé : « la subjectivisation » ou l'esthétisation de l'esthétique et de la culture en général, c'est-à-dire son autonomisation. Mais en gagnant son autonomie esthétique l'art a perdu toute valeur cognitive. Les sciences humaines ont été coupées ainsi de l'humanisme d'où elles tenaient leur origine. Ou plus précisément elles ont été placées devant l'alternative suivante : le positivisme ou l'esthétisme. Le positivisme est facile à repérer, économétrie, sociologie statistique... En revanche il faut apprendre à voir l'esthétisme ailleurs qu'en esthétique, par exemple dans l'*historicisme*, projet de comprendre tous les phénomènes à partir de leur contexte, comme des expressions subjectives. On oublie alors que comprendre ce n'est pas remonter à ces expressions, c'est d'abord participer à une vérité herméneutique qui, dans un dialogue, nous forme et nous transforme. (Cf. 2^{ème} et 3^{ème} parties).

Le romantisme a radicalisé la distinction ou spécialisation esthétique préparée par Kant. L'esthétique du génie est la thèse qui veut que l'œuvre soit la production d'un individu absolument original ; l'art n'est plus affaire de bon goût et de sens commun mais de création géniale, le monde de l'art est sacralisé (111/99). Ce « mauvais romantisme » nourrit l'irrationalisme et isole encore davantage la sphère esthétique. La conscience esthétique consiste alors face à une œuvre à l'isoler, l'abstraire de son contexte, l'épurer afin qu'elle génère une émotion esthétique pure, dépourvue de toute dimension morale ou cognitive.

La spécificité du vécu [*Erlebnis*] esthétique veut que l'expérience esthétique soit isolée de l'existence et se donne dans un vécu propre, sans lien avec le réel ; cette expérience spécifique ne dit rien du réel et ne saurait donc en permettre la connaissance. L'art construirait ainsi un monde illusoire chargé de provoquer des vécus exceptionnels, dans des parenthèses existentielles. Gadamer note d'ailleurs qu'en anglais, on nomme « fiction »

¹ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VI, 9, « *allo eidos gnoseos* », (1141b 30) ; « et que la prudence ne soit pas science, c'est là une chose manifeste », (1142 a 22).

(101/90) toute la sphère de la littérature. Ce concept d'*Erlebnis* a « un arrière plan panthéistique » (81/69), l'expérience en question serait celle d'une universalité souterraine, il s'agirait de communier dans le grand tout du sens. La résistance au positivisme, Heidegger l'avait déjà dénoncé, sert souvent l'émergence de réactions irrationalistes. Gadamer veut éviter cette alternative. Gadamer fait remarquer que les idées de création et d'expression qui nous semblent attachées à l'art sont récentes et très discutables. Il critique l'idée selon laquelle comprendre reviendrait à remonter d'une expression [*Ausdruck*] à un vécu, cette psychologisation esthétisante du comprendre est dangereuse car elle revient à accroître la coupure entre l'art et le réel et renoncer à la vérité.

L'autonomie de l'esthétique s'est payée au prix d'une abstraction. L'art coupé du réel devient apparence et illusion. Double perte pour l'art dont les « vérités » sont « trivialisées » ; pour le réel qui renonce aux enseignements de l'art. Gadamer dénonce « la distinction esthétique » qui isole l'art mais aussi l'artiste. La génialité de l'artiste comme la sacralisation de l'art sont des mythes nuisibles qui, en promouvant « une distinction esthétique », se condamnent à ignorer ce qu'est l'expérience de l'art et son indissoluble appartenance au monde. Dénoncer la mainmise sur la vérité par la science et la subjectivisation de l'esthétique n'est finalement qu'un même combat.

L'art n'est pas affaire d'états d'âme ou de vécus esthétiques, il est l'occasion d'une expérience ontologique, d'un « surcroît d'être » (158/145). Il faut comprendre la légitimité de la prétention de vérité de l'art, et plus généralement, encore apprendre de l'art ce qu'est la vérité. Gadamer procède alors à une ontologie de l'œuvre, quel est son mode d'être ?

Le concept de jeu servira de « fil conducteur » pour comprendre en quoi l'expérience esthétique et la compréhension qui s'y joue ne sont pas subjectives mais événementielles. Le jeu a ses règles et son autonomie auxquelles le joueur doit souscrire ; jouer ne revient pas à faire n'importe quoi, sans règles et sans sérieux. Plus encore, le véritable sujet du jeu n'est pas le joueur mais le jeu lui-même.

« L'être du jeu ne réside pas dans la conscience ou dans la conduite de celui qui joue, [...] il attire, au contraire, celui-ci dans son domaine et le remplit de son esprit. Celui qui joue éprouve le jeu comme une réalité qui le dépasse. » (127/115).
« "Jouer", c'est toujours "être-joué" » (124/112).

Il en va de même de l'œuvre. L'œuvre n'est pas un objet disponible et livré à la conscience d'un sujet, pas plus qu'elle n'est l'expression du vécu de l'artiste, « le *subjectum* de l'expérience de l'art, qui subsiste et perdure, n'est pas la subjectivité de celui qui la fait mais l'œuvre d'art elle-même » (120/108). En art, quelque chose advient, quelque chose a lieu, ou quelque chose se trame, « se joue », qui est comme un événement de sens parce qu'il y a échange d'appel et de réponse, parce qu'il y a dialogue et que tout cela dépasse et l'intention de l'auteur et la réception du spectateur.

L'être de l'œuvre est dans le *jouer* du jeu, dans sa « représentation » [*Darstellung*, présentation], comme on parle de représentation théâtrale. Représentation théâtrale ou interprétation musicale, la présentation ne renvoie pas à un ailleurs ou un au-delà, mais elle n'est pas non plus une pure forme ou structure autonome, car il n'y a pas d'autoprésentation : une œuvre doit être jouée ou exécutée, mais aussi lue ou entendue. Cette (re)présentation n'est pas une traduction ou une imitation stérile, elle est une promotion ontologique, elle assure « un surcroît d'être » (158/145) répète Gadamer, car elle amène à la présence, là où l'œuvre a lieu. L'être de l'œuvre est dans sa mise en œuvre, son accomplissement, son jeu ou son jouer.

Gadamer parle ici de « transmutation en œuvre [*Verwandlung ins Gebilde*] » (128/116) : l'art, dans sa présentation, se dépose dans une figure [*Gebilde*] qui est son « véritable accomplissement », ce faisant il ouvre un monde de sens, le réel en est transfiguré.

Le monde se trouve reconduit à son sens, un sens occulté par l'usage et l'affairement quotidien et les hommes le « reconnaissent ». L'art réveille l'homme de son sommeil ontique il n'est pas seulement changé mais métamorphosé. Il ne s'agit pas d'un changement de degré mais d'une métamorphose radicale, « quelque chose est d'un coup et en totalité autre chose » (129/116). Ce passage à l'être nous fait « entrer dans le vrai » (130/118) qui était dissimulé par l'activité dans le monde quotidien, le réel quotidien qui est défini comme « le non-métamorphosé » (131/118).

L'œuvre originale n'est pas un en soi et sa (re)présentation une « médiation accidentelle » (135/123). La « médiation [*Vermittlung*] » – Gadamer emprunte le mot à Hegel – est essentielle et « totale », en ce que « l'élément médiatisant se supprime lui-même ». L'art est dans ce jeu qui échappe tout autant aux créateurs qu'aux médiateurs, aux interprètes ou aux spectateurs ; l'être de l'œuvre n'est pas non plus « entre » artistes et spectateurs ou « au milieu », il est plutôt le milieu ou le lieu où se présente l'œuvre, il est l'accomplissement présent ou la présentation accomplie de l'œuvre : voilà pourquoi l'art est toujours contemporain. Si l'espace de l'art est un monde, sa temporalité est la présence. L'art est toujours contemporain. L'historicisation de l'art, utile ou non, ne concerne pas le temps de l'œuvre. L'œuvre quand elle réussit à ouvrir un monde, dans l'événement de sens, installe une présence à laquelle le lecteur ou spectateur participe, en une médiation totale et incontournable.

L'art n'est pas seulement un exemple. Gadamer a d'abord déconstruit le concept de conscience esthétique pour dégager l'expérience esthétique. Mais ce travail n'est pas régional, car l'expérience de l'art n'est pas strictement esthétique, elle est expérience de vérité, d'une vérité événementielle qui nous dépasse et nous implique. Il s'agit, disait l'introduction, de « développer un concept de connaissance et un concept de vérité qui correspondent à la totalité de notre expérience herméneutique » (13/3). Il faut donc travailler à l'universalité de l'herméneutique. Mais avant cela (qui occupera la 3^{ème} partie) et après avoir travaillé à reconquérir l'idée de vérité, dans l'expérience esthétique, contre l'historicisme et l'esthétisme, Gadamer va procéder, selon le titre même de cette 2^{ème} partie, à l'« extension de la question de la vérité à la compréhension dans les sciences humaines » (189/175), ou encore à une herméneutique des sciences humaines.

L'herméneutique et l'histoire.

Gadamer s'attache ici à la reconquête de la spécificité des sciences humaines et notamment de l'histoire. Il dénonce l'idéal d'objectivité et le complexe d'infériorité des sciences humaines tâchant toujours d'importer chez elles les outils et principes propres aux sciences. L'historicité et la finitude humaine sont affirmées mais elles ne sont pas dénoncées comme un obstacle à la compréhension ou une limite de la connaissance, au contraire elles apparaissent comme une condition positive de l'accès à la vérité.

Avant de dégager « les grandes lignes d'une théorie de l'expérience herméneutique » (II) qui constitue le cœur de sa philosophie, Gadamer commence par une « préparation historique » (I). Il s'agit d'une histoire de l'herméneutique à partir du XIX^e. Gadamer s'attache ici à montrer comment Schleiermacher et Dilthey, sans préjuger des progrès qu'ils ont fait faire à l'herméneutique, sont restés prisonniers du préjugé scientiste, selon lequel seule la méthode scientifique permet d'accéder au vrai. Il dénonce les apories de l'historicisme de Dilthey. La première aporie fondamentale est que la reconnaissance du relativisme historique général du savoir humain ne porte pas sur l'affirmation de cette thèse même, qui s'y soustrait et revendique pour elle-même un caractère scientifique absolu. Il s'intéresse ensuite au dépassement de l'interrogation épistémologique par la recherche phénoménologique. À la différence de Ricœur, il parlera plutôt d'un tournant phénoménologique de l'herméneutique que d'un tournant herméneutique de la phénoménologie. L'insistance husserlienne à prendre

en compte le monde de la vie et l'herméneutique heideggérienne conduiront à abandonner définitivement les prétentions scientifiques de l'historicisme.

La 2^{ème} partie est essentielle, elle rappelle d'ailleurs le sous-titre du livre, « les grandes lignes d'une herméneutique philosophique ». Gadamer reprend l'héritage heideggérien, et notamment le concept de cercle herméneutique. Le Dasein est un être de souci, ce caractère se manifeste aussi dans ce mode d'être qu'est le comprendre, il n'y a pas de compréhension sans attente de sens, ou interprétation préalable mais pas d'interprétation sans compréhension. Toute compréhension est toujours ordonnée à une précompréhension, c'est-à-dire finalement à des « préjugés » – le terme sera thématiqué – qui agissent comme autant de « conditions quasi transcendantales du comprendre »¹ ; ces préjugés – il faudrait pouvoir dire « préjugements » - témoignant de notre historicité, c'est-à-dire de notre appartenance à une tradition et plus précisément à un horizon de questionnement propre à notre temps. La structure circulaire ne décrit donc pas un vice insurmontable de la pensée à l'œuvre dans les sciences humaines, elle décrit la structure même de la compréhension en acte, structure universelle car présente dans tout acte de compréhension.

Appliquée à la compréhension d'un texte, que devient cette circularité ? On aborde un texte toujours « guidé par l'attente d'un sens déterminé » (288/271) que l'on projette ; cette « pré-esquisse » ou « conception préalable » est largement déterminée par l'*appartenance* à une tradition, plus précisément à un horizon de questionnement, qui agit comme une orientation de la compréhension. Mais dès leur première position, ces préconceptions ou anticipations de sens sont soumises à de constantes révisions et ce, à partir du progrès de la compréhension, qui vont les confirmer ou infirmer. Ces révisions génèrent elles-mêmes une nouvelle ébauche, voire de nouvelles « ébauches rivales ». Ce processus, qui est d'ailleurs moins circulaire qu'hélicoïdal, est à l'œuvre dans tout acte de compréhension. Ajoutons que cette circularité est aussi à l'œuvre dans le déroulement général de l'histoire. « En général, le cours des choses s'offre à notre expérience comme ce qui contraint sans cesse nos plans et nos attentes à se modifier. C'est justement à l'homme qui s'accroche à ses plans que devient palpable l'impuissance de sa raison » (395/377).

Cette structure d'anticipation doit être pensée conjointement à l'exigence d'ouverture et d'accueil de l'altérité. La réceptivité ne signifie ni l'objectivité du texte ni la neutralité du lecteur, elle « inclut l'*appropriation* » (290/274) ; mais à l'inverse l'anticipation ne dédouane pas de la tâche de mise à l'écoute, il faut « être prêt à se laisser dire quelque chose par [le] texte ».

Gadamer dénonce un préjugé qui, selon ses mots, « porte et détermine l'essence des Lumières » (291/275), c'est le préjugé contre les préjugés en général. Ce qui prouve, si besoin est, que la philosophie de Gadamer ne consiste pas à renoncer à l'idéal d'une élucidation critique des préjugés (298). Il faut distinguer les préjugés légitimes et ceux qui ne le sont pas et tâcher de fonder cette légitimité. Il reproche à l'idéologie des Lumières de méconnaître notre finitude constitutive. La réalité et l'historicité humaine signifient que rien n'a de sens qui ne soit inscrit dans les limites de l'histoire : fini ne s'oppose donc pas ici à un illusoire infini mais à irréel. « L'idée d'une raison absolue ne fait point partie des possibilités de l'humanité historique. Pour nous la raison n'est qu'en tant que réelle et historique ; ce qui est dire tout simplement qu'elle n'est pas son propre maître, mais reste toujours dépendante des données sur lesquelles elle exerce son action. » (297/280). Voilà en quel sens l'historicité doit être élevée « au rang de principe herméneutique ».

Gadamer procède ensuite à la réhabilitation de l'autorité de la tradition (298/281). La tradition ne saurait être réduite à un ensemble inerte de coutumes arbitraires et impensées, le plus souvent irrationnelles. Elle est condition de possibilité de la compréhension historique.

¹ GRONDIN, *UH*, p. 166.

De plus, elle n'est pas à notre libre disposition pour être critiquée. (Sans doute s'écarte-t-il ici du projet heideggérien de destruction de la métaphysique). La tradition n'est pas objectivable, elle n'est pas un objet à expliquer, à connaître ou détruire. Nous ne sommes pas maîtres d'elle, pas plus que nous ne sommes maîtres des préjugés qu'on ne saurait même porter intégralement à notre conscience tant nous y appartenons. Il ne s'agit alors pas tant de dépasser les préjugés, de clarifier – projet des Lumières – pas même d'abord d'être conscience de ces préjugés que de les révéler comme limites indépassables de la réflexion elle-même. Les préjugés n'attestent pas la faiblesse provisoire de la connaissance, ils renvoient à la structure d'anticipation de l'expérience humaine.

« En vérité, ce n'est pas l'histoire qui nous appartient, c'est nous au contraire qui lui appartenons. [...] Le foyer de la subjectivité est un miroir déformant. La prise de conscience de l'individu par lui-même n'est qu'une lumière tremblante sur le cercle fermé du courant de la vie historique. *C'est pourquoi les préjugés de l'individu, bien plus que ses jugements, constituent la réalité historique de son être.* » (298/281).

Cela conduit Gadamer à ériger en principe son concept fondamental de travail de l'histoire [*Wirkungsgeschichte*]¹, « le véritable sommet spéculatif de l'œuvre »², selon Jean Grondin. Il y a donc deux niveaux à distinguer. D'abord, au sens technique de l'historiographie, « l'histoire de l'action » c'est l'histoire de la réception des œuvres, c'est une discipline développée par l'historicisme dans le but avoué de retrouver, sous les actions postérieures, l'original. Il s'agirait de soustraire l'événement initial aux interprétations tardives et déformantes et l'appréhender objectivement : ce que Platon a vraiment dit, ce que Napoléon a vraiment fait, ce que la Révolution a vraiment été... L'historicisme nie sa propre historicité et croit encore à la possibilité d'une conscience transparente pratiquant « l'effacement de soi-même [*Selbstausschöpfung*] » (290/274) ; il avoue, ce faisant, qu'il est le fils de son époque, celui du positivisme.

Gadamer reprend à son compte « l'histoire de l'action » mais pour en faire un principe général indépassable, « l'action de cette histoire de l'influence est à l'œuvre en toute compréhension » (323/306). L'idée est que toute œuvre ou événement s'enrichit au cours du temps de significations nouvelles largement déterminées par le regard et les attentes des différentes époques ; ce regard, lui-même déterminé par les effets ou actions de ces lectures passées en est comme une réponse ou réaction plus ou moins consciente. Il y a une productivité propre de l'histoire qui ne fait pas que recueillir passivement les événements et œuvres, mais qui agit elle aussi, œuvre ou travaille, même si c'est le plus souvent souterrainement. Ce qui signifie d'abord, que la nécessité d'en prendre conscience doit s'accompagner de la reconnaissance de l'impossibilité d'en avoir un savoir neutralisé.

Cette conscience du travail de l'histoire ne traduit pas un souci épistémologique d'objectivité mais est d'abord conscience de la situation historique de toute compréhension. Ce qui est difficile car une situation n'est pas un objet de connaissance, elle n'est jamais disponible et ne saurait donner lieu à un savoir objectif. Cette impossibilité n'est pas due à une limite provisoire de la connaissance, « *“être historique” signifie ne jamais pouvoir se résoudre en savoir de soi-même [Sichwissen]* » (324/307). Toute situation est d'abord et définitivement un point de vue limité, c'est-à-dire orienté, polarisé, perspectif et présent. « Il n'y a pas de lieu extérieur à l'histoire » d'où l'on pourrait avoir un point de vue non relatif, il est absurde d'imaginer « un point de vue qui dépasserait tous les points de vue » (399/381).

¹ C'est Jean Grondin qui traduit ou plutôt interprète par « travail de l'histoire » (cf., *UH*, p. 171). Il regrette une traduction « passablement insipide », à tout le moins hésitante par « histoire de l'action (ou influence) » (322/305). La première traduction était « histoire de l'efficacité » ; Ricœur traduit par « l'histoire-des-effets » (*Ibid.*, p. 109).

² GRONDIN, *Intro.*, p. 136.

Voilà pourquoi le concept de situation suppose celui d'horizon. L'horizon étant ce qui est visible et comment ça l'est dans une certaine situation, c'est-à-dire plutôt le champ de vision. Chaque époque témoigne d'un horizon interprétatif qui lui est propre. La situation, situation historique travaille, elle détermine donc, silencieusement et le plus souvent souterrainement, l'horizon indépassable de ce qui est perceptible ou digne de question.

Mais alors l'histoire est-elle encore possible ? Ne sommes-nous pas condamnés puisque la distance aliénante de l'objectivité qui voudrait que l'on fasse abstraction de soi pour connaître l'autre ou le passé est impossible, à la participation confuse qui se solde par l'ignorance de l'altérité de l'autre ou du passé du passé ? Gadamer propose le concept de « fusion des horizons [*Horizontverschmelzung*] » (328/311) pour résoudre ce problème et l'opposition entre distance objective et appartenance empathique. L'incontournable appartenance à une tradition, l'indépassable affirmation de l'historicité et de la finitude humaine ne nous condamne pas au relativisme sceptique ; nous ne sommes pas enfermés dans des traditions closes dans l'impossibilité de connaître l'autre. Sans doute faut-il renoncer à ce que Merleau-Ponty appelle le point de vue de Sirius, le point de vue de survol, renoncer aussi à l'idée hégélienne d'une synthèse finale qui donnerait accès au savoir absolu. Il reste cependant possible à des consciences séparées de communiquer et de s'entendre. Cette communication à distance se fait à la faveur d'une fusion d'horizons. Des horizons se fondent et sans doute se confondent sans qu'il soit toujours possible de démêler ce qui relève de la lecture contemporaine de ce qui relève du passé. Il ne s'agit ni de s'abstraire ni de s'imposer mais d'accéder à un degré supérieur d'universalité. La conscience du travail de l'histoire sert ainsi une éthique de la compréhension.

Comme le sens d'une œuvre est son effectuation et suppose sa (re)présentation actuelle, l'accomplissement herméneutique du sens en général suppose « l'application [*Anwendung*] » d'un lecteur contemporain qui en effectue le sens dans l'acte de compréhension. Gadamer donne les exemples de l'application par le juge de la loi générale aux cas particuliers, ou de l'application par le prédicateur d'un texte biblique à une situation présente. Mais il radicalise l'usage du concept. L'application n'est pas seconde et ne vient pas s'ajouter à une première compréhension cognitive, elle en constitue l'essence. « Comprendre c'est toujours appliquer » (331/314). Cette façon de voir est « une franche provocation ». Gadamer « se propose ni plus ni moins de reconquérir un modèle de savoir où l'application, et l'application à soi, est constitutive de la compréhension du sens, mais aussi de la justesse de la compréhension, de sa prétention de vérité »¹.

L'application n'est pas à comprendre comme le travail conscient et second opéré par un sujet se rapportant à un objet d'étude, elle n'est pas l'action autonome et consciente d'une subjectivité mais elle témoigne de l'inévitable insertion dans la réalité historique. Elle invite à dénoncer définitivement comme vaine la quête d'un point zéro et à affirmer que toute compréhension est toujours actuelle, c'est-à-dire en acte et contemporaine. Gadamer va trouver dans la philosophie pratique d'Aristote le modèle philosophique de l'application. Aristote aurait su voir la spécificité du savoir moral, qui est un savoir d'application et non de connaissance. L'agir moral ne saurait se définir par la conformité à des normes absolues ou des lois universelles élaborées rationnellement.

Il y a une influence ou efficace de l'histoire [*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*] parce que les œuvres du passé ont eu une influence, elles ne sont pas neutres, elles ont des effets et déterminent jusqu'à notre lecture présente. Ricœur explique, la conscience du travail de l'histoire « c'est la conscience d'être exposé à l'histoire et à son action, d'une manière telle qu'on ne peut objectiver cette action sur nous, parce qu'elle fait partie du phénomène

¹ GRONDIN, *Intro.*, p. 155.

historique lui-même »¹. Cette conscience met au jour le sol de tradition, de préjugés et d'historicité sur lequel repose tout jugement. Notons que Gadamer précisera plus tard que la conscience du travail de l'histoire est « plus être que conscience [*mehr Sein als Bewusstseint*] »². De fait plus que d'un regard lucide qui nous rendrait transparent à nous-même et nous soustrairait à l'influence du travail de l'histoire, il faut entendre cette conscience comme la vigilance, la veille [*Wachheit*] (328/312) de qui se sait appartenir à une tradition, de qui se sait travaillé par l'histoire et, on va le voir, la langue.

La structure de la conscience du travail de l'histoire n'est pas celle de l'analyse critique mais celle de l'expérience [*Erfahrung*], ce n'est pas un outil, c'est une épreuve. Il faut reprendre ce concept d'expérience victime d'une schématisation par la théorie de la connaissance qui « en mutile le contenu originel » (369/352). Le but affiché de la science est de gommer l'historicité humaine. Les expériences scientifiques sont décontextualisées et doivent pouvoir être répétées. L'expérience ici revendiquée, moins expérimentation qu'épreuve, ne saurait être ni répétée, ni épargnée à personne, ni déléguée. Elle ne vérifie pas, elle ne confirme pas, à l'inverse, elle surprend, elle renverse, elle ne trouve pas son achèvement dans la clôture d'un savoir mais dans l'ouverture d'un questionnement. Elle ne relève pas de la volonté et du calcul et ne saurait être maîtrisée et prévisible. C'est ainsi qu'il faut comprendre le questionnement comme expérience, « le questionnement est plus un pâtir qu'un agir ». La question s'impose, on ne peut pas s'y soustraire plus longtemps et s'en tenir à l'opinion commune » (390/372). Gadamer fait référence à Eschyle et à son fameux « *patheimathos* », instruit par la souffrance. L'idée n'est pas seulement que l'on n'apprend qu'à ses dépens, par l'expérience « éminemment douloureuse et désagréable ». Cela signifie aussi que l'on n'apprend que dans ce savoir essentiel qu'est la conscience de notre historicité et de notre finitude. « L'expérience véritable est celle qui donne à l'homme la conscience de sa finitude » (380/363).

On passe de l'expérience à la question Gadamer se réclame de Platon pour en affirmer la primauté herméneutique. Expérimenter c'est questionner. « L'ouverture inscrite dans l'essence de l'expérience est précisément, du point de vue, logique, celle du “comme ceci ou comme cela” » (385/368). Toute question est d'abord ouverture. « L'apparition d'une question ouvre, comme par effraction, l'être que l'on interroge » (386/368). Mais l'ouverture « n'est pas sans rivage ». On retrouve ici la dialectique de la situation et de l'horizon, il faut que la question soit posée. « Comprendre une question c'est la poser » (399/381) Le questionnement est aussi une délimitation, une orientation de l'interrogation. Parler de position c'est rappeler que le questionnement doit être effectif, c'est-à-dire effectué par celui qui questionne, c'est-à-dire encore pour reprendre un concept majeur, *appliqué*, à l'occasion de son propre questionnement : [ce que Gadamer appelait la fusion des horizons.]

Gadamer pose comme un acquis que « le phénomène herméneutique également porte en lui l'originarité [*Ursprünglichkeit*] du dialogue et la structure question-réponse » (393/375). « Comprendre un texte c'est comprendre une question » (393/375). De manière plus générale, on ne peut comprendre une proposition que si on la comprend comme une réponse à une question. Le rapport entre question et réponse s'inverse. Comprendre c'est d'abord questionner. Et questionner c'est toujours plus que donner une réponse, car c'est « ouvrir des possibilités de sens » (398/381). Or il n'y a pas de méthode pour apprendre à questionner, et « ce n'est pas dans la certitude méthodologique que la conscience herméneutique trouve son achèvement, mais dans la communauté d'expérience qui distingue de celui qui est emprisonné dans des dogmes, l'homme d'expérience » (385/368).

¹ RICÉUR, *Ibid.*, p. 109.

² GADAMER, *L'art de comprendre*, Aubier-Montaigne, p. 139.

Et plus largement encore comprendre c'est être pris dans une relation dialogique, une relation réciproque de dialogue sans doute particulière puisque « un texte ne nous parle pas comme un toi » (401/383). Mais l'échange, ou encore la fusion des horizons, se fait dans l'élément langagier [*Sprachlichkeit*] – ce point sera développé dans la 3^{ème} partie. Nous entretenons un rapport étrange au langage, qui « est d'une proximité si inquiétante [*so unheimlich nahe*] » (401/383). « À partir du dialogue que nous sommes, nous cherchons à nous approcher de l'obscurité du langage » (401/383). Interminable approche qui jamais ne deviendra maîtrise ou connaissance objective. Et ce du fait même de l'essence du sens qui n'est pas un donné objectif, disponible mais caché, qu'il faudrait mesurer ou calculer ou même appréhender, il ne se donne que dans l'épreuve de l'interprétation, dans un acte d'accomplissement [*Vollzug*], qui comme tel génère sa propre obscurité légitimant une nouvelle interprétation. « Tout historien ou tout philosophe doit compter avec l'impossibilité de principe de circonscrire l'horizon de sens dans lequel il se meut en comprenant » (396/379).

Si comprendre c'est dialoguer, alors comprendre c'est s'entendre, s'entendre sur quelque chose. « Comprendre veut d'abord dire se comprendre mutuellement, s'entendre. La compréhension est d'abord un accord [*Einverständnis*] » (198/183).

« À l'idée d'une maîtrise du sens, fruit d'une déduction linéaire, l'herméneutique oppose une conception selon laquelle la compréhension est davantage affaire de participation, de partage aussi, puisque le sens compris en est toujours un dans lequel nous nous entendons avec autrui. »¹

La compréhension est comme « un autre dialogue ». Et dans un dialogue réussi, les interlocuteurs s'effacent derrière une « communauté nouvelle » (402/384), ou plutôt sont introduits dans un espace commun « à la faveur [duquel] nul ne reste ce qu'il était » (402/384).

Suivant sans doute Heidegger, Gadamer va déplacer la phénoménologie d'une analyse de la structure de la conscience vers une pensée de l'essence langagière de l'existence humaine. En effet le travail d'élucidation du comprendre conduit à une réflexion sur le dialogue et plus généralement sur le langage.

L'herméneutique et le langage.

La troisième partie est intitulée « tournant ontologique pris par l'herméneutique sous la conduite du langage » (403/387). Tournant ontologique, c'est-à-dire universalisation donc, parce que « l'être qui peut être compris est langue » (500/478). « Toute la troisième partie de *Wahrheit und Methode* est une apologie passionnée du *dialogue que nous sommes* et de l'entente préalable qui nous porte »². C'est dans le langage que se manifeste le plus universellement notre appartenance à ce qui nous dépasse. Ce que Gadamer exprime clairement, « il est littéralement plus juste de dire que la langue nous parle que de dire que nous la parlons » (488/467)

Gadamer pose le problème du rapport entre la langue et le monde. Il fait référence à Humboldt, « créateur de la philosophie moderne du langage » (463/443) pour qui les langues sont des visions du monde qui leur sont propre (464/444) [*Weltansichten*]. C'est en deçà encore de la vérité, c'est le monde lui-même qui est langage, au point qu'il est impossible de distinguer le monde de sa vision, le monde de son dire. Il n'existe rien de tel qu'une substance monde, ou monde en soi, qui pourrait ensuite être vue par nous ou dite pour nous. « La langue ne se réduit pas à une des facultés dont est équipé l'homme qui est au monde, c'est sur elle

¹ GRONDIN, *Intro.*, p. 126.

² RICŒUR, *Ibid.*, p. 111.

que repose, c'est en elle que se montre le fait que les hommes ont *un monde* » (467/446). Le monde c'est le monde *comme* monde, tel qu'il se présente à l'homme seulement. Et cette présence, ce Dasein du monde, « a une constitution langagière ».

On peut dire que le langage est la parole du monde, mais il faut entendre un génitif subjectif. Ce n'est pas l'homme qui dans un acte subjectif mettrait en mots un monde objectif, qui se tiendrait, en soi, en amont de cette langagiarisation. C'est le monde qui se dit, qui se révèle ou se présente. Telle est la vertu ontologique du langage qui amène le monde au là de la présence. Parce que, comme le monde est langage, le langage est monde ; comme le monde n'est monde que dans la mesure où il est exprimé, la langue n'est langue que si « le monde se donne présence [*darstellt*] en elle (467/447) ». C'est la conception instrumentaliste et subjectiviste du langage qui est ici dénoncée. Le langage est la manifestation même du monde ; il n'a pas de dehors, « il n'y a pas de lieu extérieur à l'expérience langagière du monde, à partir duquel on pourrait la prendre elle-même pour objet » (477/456). Le monde advient au « là » de la présence par le langage, sans venir de nulle part. Notre expérience du monde est fondamentalement langagière.

La langue est « expérience du monde », cela ne signifie pas qu'elle nous donne un savoir objectif du monde, car le monde n'est objectivé que de façon dérivée, dans un énoncé par exemple, mais énoncer ce n'est pas parler. « Parler ce n'est nullement rendre disponible ou calculable » (478/457) ; parler c'est comprendre le monde, c'est-à-dire qu'il faut « y » être, il faut en être, y participer. La langue est le « là » du monde, sa venue à l'être, son événement, c'est-à-dire sa vérité. Expérience *du* monde : la structure grammaticale de complément de nom ne doit pas tromper, le monde n'est pas l'objet ou la détermination relative d'une expérience, « l'expérience langagière du monde est "absolue" » (474/453). C'est, à l'inverse de ce que la science dit d'elle-même, le savoir objectif du monde qui est relatif, relatif à un regard, à une volonté. Le concept d'objet absolu est une contradiction dans les termes. Le langage n'est pas un moyen ou un instrument, le monde n'est pas un objet.

Cela signifie aussi que le monde est toujours un intermonde. Parler c'est s'adresser-à et s'entendre-avec. La langue elle-même n'a pas d'être que se tiendrait en réserve, en amont de son effectuation, de sa « présentation ». Or la présentation ou mise en œuvre de la langue, c'est le dialogue, « la langue n'a son être véritable que dans le dialogue, c'est-à-dire dans la mise en œuvre de l'*entente* » (470/449).

La langue est donc notre élément, notre milieu, notre « centre », dit encore Gadamer, « le centre qu'est la langue est ce à partir de quoi se déploie la totalité de notre expérience du monde » (482/461). Il dit aussi que la langue a une « structure spéculative », entendant *spéculatif* à partir de *speculum*, le miroir : le mot réfléchit ou renvoie à l'infini d'un vouloir-dire auquel tout dire est ordonné, « dire ce que l'on pense, se faire comprendre, c'est maintenir le lien de ce qui est dit à l'infini du non-dit dans l'unité d'un sens et le faire ainsi comprendre » (494/473). Le discours réussit quand, dans les limites finies de la langue, il - laisse entendre l'infinité du vouloir dire. À l'opposé de la déclaration, où le sens de ce qui est dit coïncide à la déclaration, il y a le dire poétique, là « en parlant, celui qui parle élève au langage une relation à l'être » (495/474). « La langue est la marque même de la finitude » (482/461) ; les langues ne cessent de se former et de transformer à l'occasion même de leur effectuation dans les discours articulés. « Tout parler humain est fini, au sens où il porte en lui un infini de sens à développer et à interpréter » (483/462). Le langage est transcendance, il est toujours au-delà de ce qu'il présente.

Gadamer parle pour finir, de « l'aspect universel de l'herméneutique », la relation herméneutique concerne toute compréhension et pas seulement celle qui est à l'œuvre dans les sciences humaines, car « le rapport de l'homme au monde est tout simplement et fondamentalement langage et donc compréhension » (501/479). Il s'agit d'une pensée de la finitude, comprendre c'est participer à un sens qui nous excède. Comme jouer c'est être joué,

comme l'expérience esthétique est celle d'une sur-prise ou d'une participation à une vérité qui nous enveloppe, de même comprendre c'est être pris d'emblée dans un événement où s'impose quelque chose qui a du sens. « L'événement du beau aussi bien que l'advenir herméneutique supposent tous les deux, fondamentalement, la finitude humaine » (511/489). Et ce, parce que la langue, qui est notre élément, a un caractère « événementiel » : « il est littéralement plus juste de dire que la langue nous parle que de dire que nous la parlons » (488/467). Quelque chose nous échappe, « en tant qu'êtres qui comprennent, nous sommes entraînés dans un advenir de vérité et nous arrivons en quelque sorte trop tard si nous voulons savoir ce que nous devons croire » (516/494).

Conclusion.

La compréhension est une capacité à habiter le monde, elle ne nous vient pas de nous mêmes, mais d'un ailleurs qui nous excède et que nous ne saurions jamais maîtriser. C'est moins une faculté ou une habileté dont on serait le sujet et qui nous livrerait un savoir, qu'un sentiment, un *pathos*, que l'on éprouve, un événement qui nous advient mais qui est aussi une expérience de vérité. Comprendre ce n'est pas produire méthodiquement la vérité d'un texte ou événement, c'est être sur-pris par une question qui nous dépasse, c'est entrer dans un dialogue qui a commencé avant nous. Voilà pourquoi la compréhension ne saurait être neutre ou objective, elle témoigne d'un *concernement* ou implication ; elle nous transforme pour autant qu'elle attend de nous des réponses et c'est ainsi qu'il faut comprendre qu'il n'y a « pas de compréhension qui soit libre de tout préjugé » (516/494).

L'herméneutique cherche à comprendre philosophiquement ce comprendre, comprendre ce qui nous prend et par là échappe à une prise instrumentale. Et sa grande difficulté sera de concilier appartenance et distance : elle est dans l'entre-deux de la communion mystique et de la neutralité anonyme. « La tâche de l'herméneutique est d'élucider ce miracle de la compréhension, qui n'est pas communion mystérieuse des âmes mais participation à une signification commune » (313/297). Gadamer renvoie dos à dos les excès du positivisme et les dangers de l'irrationalisme ; il ne condamne ni la méthode ni la science, mais la fascination qu'elles exercent au point de faire croire à l'universalité de leurs principes et de leurs processus.

Contre le méthodisme scientifique ou plutôt contre les prétentions hégémoniques de la science à vouloir imposer universellement sa conception de la vérité, Gadamer a voulu montrer comment la participation de l'herméneute, c'est-à-dire finalement de tout homme, à un sens qui le concerne et l'enveloppe n'annule pas sa revendication de connaissance et de vérité mais justifie au contraire sa prétention « d'avoir une importance humaine particulière » (515/494)¹.

¹ Il resterait à se demander si l'évocation du préalable d'un sens toujours-déjà-là, la volonté de réhabiliter l'autorité de la tradition et de dénoncer le préjugé contre les préjugés (chez Gadamer notamment) ne sert pas une idéologie traditionaliste voire réactionnaire, comme aura tendance à le penser Habermas, qui voyait au contraire dans la critique des idéologies un travail salutaire d'émancipation.

LEXIQUES et BIBLIOGRAPHIES

Schleiermacher

Friedrich SCHLEIERMACHER, *Herméneutique. Pour une logique du discours individuel*, trad. Christian Berner, Éditions du Cerf, 1987, 202 p.

Christian BERNER, *La philosophie de Schleiermacher*, Éditions du Cerf, 1995, 281 p.

Besserverstehen : le comprendre-mieux ;
Kunstlehre des Verstehens : technique de la compréhension ;
Nichtverstehen : mécompréhension.

Dilthey

Wilhelm DILTHEY, *Œuvres I, Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit*, traduit et présenté par Sylvie Mesure, Éditions du Cerf, 1992, 373 p.

Jean-Claude GENS, *La pensée herméneutique de Dilthey. Entre néokantisme et phénoménologie*, Presses universitaires du Septentrion, 2002, 222 p.

Erklären : expliquer ;
Erlebnis : (sentiment) vécu ;
Geisteswissenschaften : sciences humaines, sciences de l'esprit, sciences sociales.
Lebenszusammenhang : structure d'ensemble de la vie, cohésion de la vie ;
Verstehen : comprendre ;
Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir.

Heidegger

Martin HEIDEGGER, *Être et temps* (1927), trad. François Vezin, Gallimard, 1986 ; trad. Emmanuel Martineau, Authentica, 1985.

Jean GREISCH, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF, 1994, 522 p.

als : comme (M), en tant que (V, BW) ;
Auslegung : explicitation (M, V) ; interprétation
Bedeutsamkeit : significativité (M, V), significabilité (BW), signifiante ;
Befindlichkeit : disposition, affection (M), disponibilité (V), sentiment de la situation (BW)
Besorge : préoccupation ;
Betroffenheit : concernement (M), réquisition (V), affection (BW) ;
Entwurf : projet (M), projection (V) ;
Erschlossenheit ; ouverture (M), ouvertude (V), révélation (BW) ;
Factizität : facticité (M, BW), factivité (V) ;
Gerede : bavardage (M), on-dit (V) ;
Geworfenheit : l'être-jeté (M, V), déréluction (BW) ;
Hören : l'entendre (M), l'écoute (V) ;
Rede : parler (M), parole (V), discours (BW) ;
Sagen : dire (M, V) ;
Seinkönnen : pouvoir-être ;
Sorge : souci ;

Sprache : parole (M), langue (V), langage (BW) ;
Sprechen : parler (M), langue parlée (V) ;
Stimmung : tonalité (M), disposition (V), humeur (BW) ;
das Gestimmtsein : fait d'être disposé, l'être intonné (M), l'état d'humeur (V),
 disposition d'humeur (BW)
Schweigen : faire silence (M), silence (V), taire ;
Um-Sicht : circon-spection (M), discernation (V) ;
Verfallen : déchéance (BW), échéance (M), dévalement (V) ;
Verstehen : comprendre (M), entendre (V) ;
Vorgriff : anti-cipation (M), saisie préalable (V) ;
Vorhabe : pré-acquisition (M), acquis préalable (V) ;
Vorsicht : pré-vision (M) ; visée préalable (V) ;
Vorhandenheit ; être-sous-la-main (M), être-là-devant (V), subsistance (BW) ;
Zuhandenheit : être-à-portée-de-la-main (M), utilisabilité (V), disponibilité (BW).

Gadamer

Hans Georg GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, (1960), trad. Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Seuil, 1996, 540 p.

Jean GRONDIN, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Éditions du Cerf, 1999, 240 p.

Anwendung : application
Ausdruck : expression
Bildung : formation, culture
Darstellung : (re)présentation
Einverständnis : accord, entente
Erfahrung : expérience
Erlebnis : expérience vécue
Geschehen : événement, advenir
Horizontverschmelzung : fusion des horizons
Selbstausslöschung : effacement de soi-même
Sprachlichkeit : élément langagier
Taktgefühl : tact
Vermittlung : médiation
Verwandlung ins Gebilde : transmutation en œuvre, (métamorphose ou transfiguration)
Wirkungsgeschichte : histoire de l'action (de l'influence ou des effets) ; travail de l'histoire (Grondin).

Sur l'herméneutique

Jean GRONDIN, *L'universalité herméneutique*, PUF, 1993, 272 p.

Jean GRONDIN, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Vrin, 1993, , 288 p.

Paul RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, 1986, 456 p.

Pour citer cet article

Arnaud Sabatier, « L'herméneutique aux XIX^e et XX^e siècles : dérégionalisation et radicalisation », (2004), *Philosoph'île*, site de philosophie de l'Académie de la Réunion, mis en ligne en juillet 2007.