

LA MÉTAMORPHOSE DE L'HERMÉNEUTIQUE ENTRE LES LUMIÈRES ET LE ROMANTISME, ET SA PRÉSENTATION PAR GADAMER DANS "VÉRITÉ ET MÉTHODE"

Cédric Martin Jacques ÉYÉBÉ
Université de Douala, Cameroun
cedriceyebe@yahoo.fr

Résumé : Montrer que l'herméneutique connaît une mutation fondamentale entre l'époque des Lumières et celle du romantisme, tel est le but de la présente étude qui s'appuie sur *Vérité et méthode* de Gadamer. Les Lumières mettent en œuvre une méthodologie rigoureuse fondatrice de l'universalité et de la scientificité de l'interprétation, tout en réduisant le subjectivisme. Ce tournant méthodologique est lui-même bousculé par le romantisme dont le projet est de faire, non plus uniquement des textes, mais de l'existence humaine, une préoccupation herméneutique. En revisitant les débats théoriques au cœur de cette trajectoire historique, Gadamer montre qu'entre les Lumières et le romantisme, l'herméneutique change à la fois de nature et d'objet. Cette étude retrace l'évolution de l'herméneutique entre le XVIIIe et le XIXe siècle.

Mots clés : *Aufklärung*, Compréhension, Herméneutique, Interprétation, Romantisme.

THE METAMORPHOSIS OF HERMENEUTICS BETWEEN ENLIGHTENMENT AND ROMANTICISM, AND ITS PRESENTATION BY GADAMER IN "TRUTH AND METHOD"

Abstract : The aim of this study is to show that hermeneutics undergoes a fundamental change between the Enlightenment and the Romantic period, based on Gadamer's *Truth and Method*. The Enlightenment implemented a rigorous methodology that founded the universality and scientificity of interpretation, while reducing subjectivism. This methodological turning was itself shaken by Romanticism, whose project was to make hermeneutic a concern, not only of texts, but of human existence. By revising the theoretical debates at the heart of this historic trajectory, Gadamer shows that between the Enlightenment and Romanticism, hermeneutics changes both its nature and its object. This study presents the evolution of hermeneutics between the eighteenth and the nineteenth centuries.

Key words: *Aufklärung*, Understanding, Hermeneutics, Interpretation, Romanticism.

Introduction

Avant Gadamer, le concept d'herméneutique était inconnu du grand public, réservé qu'il était à quelques spécialistes rompus à la philosophie, à la philologie, voire à la théologie. En sortant l'herméneutique de l'obscurité consécutive à l'oubli de la compréhension comme souci fondamental de la philosophie, l'auteur de *Vérité et méthode* la vulgarise en en faisant l'objet principal de ses recherches. En raison du tournant ontologique qu'elle représente dans l'histoire de la philosophie, l'herméneutique de Gadamer met en exergue les problèmes théoriques de l'interprétation. Or l'ancienne tradition chrétienne interprète les Écritures comme un texte cohérent manifestant de part en part la volonté de Dieu, tandis que l'*Aufklärung* désacralise l'herméneutique en exigeant d'elle des normes universelles applicables à l'interprétation des textes. Quant au romantisme qui se déploie au XIXe siècle, il donne à l'herméneutique la forme d'une méthodologie des sciences de l'esprit. En parcourant les débats théoriques au cœur de cette trajectoire historique, Gadamer y voit une métamorphose de l'essence de l'herméneutique. Comprendre l'existence humaine plutôt que de se limiter à la quête de la vérité des textes, telle est, selon Gadamer, la mutation radicale de l'herméneutique observée entre les Lumières et le romantisme. En montrant que l'herméneutique, durant cette période, change d'objet et de nature, la présente étude interroge la pertinence de cette présentation dans *Vérité et méthode*.

Position du problème général de l'herméneutique

Dans l'environnement culturel et intellectuel qui est le nôtre aujourd'hui, il semble que le concept d'herméneutique soit à la fois adulé, objet de suspicions et sujet à des significations contradictoires. S'il n'a pas bonne presse aux yeux de certains qui l'assimilent à un projet idéologique d'assujettissement, ou à la contribution des sciences sociales au projet nazi durant la première moitié du XXe siècle, il est pour d'autres la voie à suivre par les sciences humaines pour leur développement et leur naturalité. Nkolo Foé (2011 : 174-191), par exemple, a une idée péjorative de l'herméneutique qu'il inscrit dans le sillage d'une postmodernité épistémologique en rupture avec les normes méthodologiques établies. Il réduit l'herméneutique à « une coquetterie esthétique » ou à « un jeu de langage » dont la principale préoccupation est, dit-il, la quête du sens, c'est-à-dire l'application au réel d'une signification arbitraire et artificielle. Aussi montre-t-il que l'intérêt accru de la société contemporaine pour le langage et l'interprétation est porteur d'un « idéalisme linguistique » et d'un « constructivisme social » (Nkolo Foé, 2011 : 185). Car, poursuit-il, en réhabilitant d'anciennes formes directrices de la pensée et en se refusant à toute forme de transgression des traditions, l'herméneutique milite pour un statu quo social et réfute l'esprit critique et l'objectivité de la méthode, puisqu'elle veut savoir comment vivre avec nos mythes, nos symboles, nos systèmes de référence, etc. Si Nkolo Foé élimine l'herméneutique des courants de pensée nécessaires à la libération des sociétés opprimées par le capitalisme néolibéral, c'est parce qu'elle n'est, à ses yeux, ni un acte de rébellion ni un projet d'émancipation (Nkolo Foé, 2011 : 185).

Cette ambiguïté au cœur de la compréhension du concept est liée à l'ignorance générale animant souvent ceux qui parlent d'herméneutique ou en son nom sans en

relever les subtilités théoriques et les aspects techniques et historiques qui en font un courant philosophique autonome et sans complexe (Grondin, 2008 : 4) ; elle est aussi liée à la manipulation de ceux que l'on qualifie d'ethnophilosophes et pour qui l'herméneutique n'est qu'un prétexte pour défendre leurs idéologies politiques, culturelles ou religieuses. C'est sans doute à ces derniers que s'adressent davantage les critiques de Nkolo Foé, car il est certain que réduire, comme il l'entreprend, toute la tradition herméneutique à une idéologie politique est non seulement excessif d'un point de vue méthodologique, mais encore une négation de ses véritables enjeux épistémologiques. Jean Grondin parle d'un usage populaire de l'herméneutique et relève d'ailleurs les contradictions et les méprises d'un tel usage du concept usité davantage pour faire savant, grandiloquence et coller à l'actualité. L'herméneutique est devenue, dit-il, un terme à la mode et servant à décrire la pensée contemporaine postmoderne, hétéroclite et relativiste (Grondin, 2008 : 4).

Si beaucoup se permettent un usage aussi vague et confus du concept d'herméneutique en l'interprétant à leur profit subjectif, c'est parce que ce terme leur ouvre un espace intellectuel et culturel où il n'y a plus de vérité absolue, contraignante et objective, car tout relèverait de l'interprétation et de la subjectivité du discours. L'on peut par conséquent faire circuler le sens voulu de la réalité en prenant l'herméneutique pour alibi. Imprimer un sens plutôt que de le découvrir dans les choses au terme d'une analyse rigoureuse de la réalité objective, cela signifie imprimer une direction à l'histoire et imposer une lecture subjective ou relative des événements ou des réalités. Telle est la nuance fondatrice de la différence entre une interprétation objective et une interprétation relativiste s'écartant de tout idéal de vérité. Cela renvoie davantage à la différence entre l'idéalisme objectif et l'idéalisme subjectif : le premier pense que la vérité existe indépendamment du sujet connaissant et peut être découverte grâce aux méthodes d'objectivation scientifique, tandis que le second lie la vérité à l'état d'âme du sujet tout en réfutant son caractère objectif. Le relativisme actuel réduit le discours herméneutique à un idéalisme subjectif. Pris dans ce sens, le concept d'herméneutique fait désordre et désigne un fourre-tout difficilement cernable. Cette ambiance intellectuelle marquée par le désordre et le relativisme dans les sciences, et les sciences humaines en particulier, est aux antipodes de ce qu'est l'herméneutique et de ce qu'elle a toujours ambitionné d'être : une doctrine de la vérité dans le domaine de l'interprétation et de la compréhension, un art et une technique en vue d'interpréter un texte et de découvrir sa vérité ultime.

En effet, qu'elle soit un *ars interpretandi* dans la tradition médiévale et chrétienne, ou une *Kunstlehre* dans l'*Aufklärung* germanique, l'herméneutique propose des règles générales et objectives, des préceptes précis ou des canons rigoureux afin de combattre l'arbitraire, le relativisme et la subjectivité dans la lecture, l'interprétation et la compréhension des textes, aussi bien dans les domaines religieux, esthétique et juridique ou dans celui de la littérature profane. L'herméneutique philologique est à ce titre un instrument au service de la prétention humaniste à redécouvrir dans la littérature quelque chose qui n'est certes pas inconnu, mais dont le sens, en raison de la distance temporelle séparant l'auteur de la réception du texte, est devenu étranger et inaccessible à la conscience contemporaine (Gadamer, 1996 : 192). L'enjeu de

l'interprétation est de faire revivre cette vérité enfouie dans les décombres de l'écriture. Déchiffrer le sens originel des textes, qu'ils soient sacrés ou profanes, grâce à un procédé qui respecte des règles rigoureuses, telle est la prétention générale de l'herméneutique. Aussi, dire de l'herméneutique qu'elle célèbre le relativisme est un contresens qui nécessite une clarification, voire une rectification.

Le relativisme accolé à l'herméneutique s'origine dans l'idée que seuls les contenus mentaux existent réellement ; il prend corps dans l'idéalisme allemand, et davantage chez Nietzsche lorsque celui-ci affirme : « il n'y a pas de faits, mais seulement des interprétations » (Grondin, 2008 : 4). Cette formule ambiguë laisse lieu à des interprétations contradictoires, car elle soutient que la factualité n'a pas une existence objective et autonome parce qu'elle est une construction du discours et relève, par conséquent, de la subjectivité. De plus, le sens n'est pas unique, mais pluriel, car il est fonction du sujet. Le constat d'un règne sans conteste du relativisme dans une société contemporaine brandissant l'herméneutique comme cheval de Troie fait dire à Gianni Vattimo que celle-ci est devenue la *Koinè* de notre temps, c'est-à-dire le langage commun et la norme de référence décrivant précisément le refus de la norme et la négation de la méthode. Elle est assimilée à une métatendance fédérant les perspectives relativistes de la culture postmoderne (Vattimo, 1987). Subjectivisme, relativisme, pluralisme, etc., sont les *leitmotive* de cette perspective intellectuelle de dissémination, de déconstruction ou de démultiplication du sens qui n'entend plus souscrire à des normes précises, à une méthode unique et à une raison impériale. À chacun son sens et sa vérité, dit-on, au nom de l'herméneutique.

Pour comprendre le glissement qui va de l'herméneutique technique des philosophes de la modernité, à celle postmoderne et relativiste contemporaine, il importe de saisir les développements internes de la théorie de l'interprétation depuis le XVIIIe siècle. C'est à cette tâche que se livre Gadamer dans *Vérité et méthode* en analysant l'évolution historique des théories herméneutiques. La transformation radicale intervenue entre l'époque des Lumières et celle du romantisme y est décryptée en profondeur comme un moment déterminant de la compréhension que l'on a aujourd'hui de l'art de l'interprétation. Les débats théoriques y relatifs structurent le texte de Gadamer parce que cette période marque, selon lui, une « métamorphose essentielle » de la nature et de l'objet de l'herméneutique (Gadamer, 1996 : 191).

Philosophe allemand du XXe siècle, nourri à la phénoménologie husserlienne et à l'ontologie heideggerienne, Gadamer a en réalité développé un courant de pensée autonome et novateur (Grondin, 2011 : 10). L'herméneutique dont il est le porte-étendard, la figure de proue ou « le grand Socrate », est tout à la fois un concept philosophique, un art du dialogue et une démarche épistémologique (Grondin, 2002). En tant qu'art de l'interprétation, elle s'applique aux réalités de l'existence humaine nécessitant une plus grande clarté pour leur compréhension. Rassurer l'homme face à ce qui le transcende, intelligibiliser le réel par les canons d'une interprétation adéquate, faire comprendre le mystère qui ne va pas de soi, clarifier un énoncé dont le sens n'est pas toujours accessible à la première lecture, tels sont les défis de cette volonté de comprendre animant l'homme et rendant nécessaire la tâche de l'herméneutique. Primitivement, l'on estime que seul ce dont le sens ne se laisse pas cerner au premier

abord doit faire l'objet d'une interprétation. Pour cette raison, des capacités exceptionnelles ou des dons particuliers et surnaturels sont attribués à ceux qui manifestent l'aptitude à l'interprétation de la nature et qui, pour cela, font corps avec l'art divinatoire, le symbolisme, la numérogie et l'allégorie. La Bible offre le cas emblématique de Joseph qui, alors qu'il est enfermé dans les geôles égyptiennes, sa réputation le précède auprès de Pharaon en raison de sa capacité à interpréter les rêves. Toute chose qui lui ouvre les portes de l'Égypte, alors qu'il était jusque-là un étranger et un citoyen de seconde zone (Genèse, 41). Les poèmes homériques offrent de même un éventail sans fin des épisodes touchant à la divination, et ce, à travers les devins (Sacco Franco, 2000 : 35-46).

L'antériorité de la chose herméneutique sur le mot qui la désigne est justifiée par le fait que la pratique interprétative est consubstantielle à l'existence humaine et fait corps avec le déploiement de la conscience ou la volonté de comprendre le monde. Le changement de rythme dans le chant des oiseaux ou dans le feuillage d'un arbre, la crue ou la décrue des eaux de la rivière, la chute d'une branche d'arbre en l'absence apparente de toute pression atmosphérique ou la naissance des jumeaux dans un clan, sont autant d'événements de la nature s'offrant à la conscience comme des signes à interpréter pour cerner leur portée ultime et anticiper l'avenir. Le terme adéquat n'a pourtant vu le jour qu'au XVII^e siècle sous la plume du philologue allemand Johann Konrad Dannhauer (1603-1666), même si étymologiquement, il trouve ses origines dans la mythologie de la Grèce célébrant Hermès comme une divinité du langage, de la communication et du négoce. Pour les Grecs, *Hermeneuein* signifie tout à la fois interpréter, exprimer et traduire.

L'on distingue anciennement trois types d'interprétations : philologique, juridique et théologique. Cette dernière est une articulation importante en raison du déploiement de l'exégèse chrétienne au Moyen Âge qui est aussi une exigence de lecture, de compréhension et d'interprétation des Écritures saintes. Pour cette raison, Gusdorf admet que « l'apparition du christianisme est une mutation majeure dans l'histoire de l'herméneutique » (Gusdorf, 1988 : 54). Or durant la période médiévale, l'herméneutique ne bénéficie pas d'une réelle autonomie ; elle est plutôt une technique auxiliaire, à la rescousse de la théologie. La fusion entre interprétation et exégèse chrétienne est maintenue jusqu'à la Réforme. Avec les Lumières, se font jour la nécessité d'une interprétation historique des Écritures et la volonté de fixer des normes interprétatives applicables à tous les écrits. En faisant accéder l'interprétation au rang d'une science autonome, l'on quitte une herméneutique sacrée ou théologique pour celle dite profane ou romantique à prétention universelle. L'émancipation de l'herméneutique de la théologie dont elle était longtemps ancillaire n'est pas une simple évolution de style, mais une métamorphose radicale de l'art de l'interprétation (Gadamer, 1996 : 196). Deux noms portent les ressorts de cette mutation : Schleiermacher et Dilthey.

De la Réforme à l'*Aufklärung* : la quête d'une herméneutique universelle

La Réforme protestante des XVI^e et XVII^e siècles est une période d'angoisse éthique, de contestation religieuse et de transgression épistémologique qui bouleverse profondément les représentations sociales et politiques à plus d'un titre. En voulant revenir aux sources et à la forme primitive du christianisme, elle conteste l'autorité ecclésiale catholique et introduit des ruptures et une mutation importante dans l'interprétation des Écritures, même si l'herméneutique y relative est toujours d'essence théologique. La principale nuance ici est la négation de la tradition et des dogmes institués par l'autorité ecclésiastique dans la compréhension de la Bible, et ce, au profit de la célébration de l'autorité exclusive du texte. Luther et Melancthon donnent le ton de cette rupture en remettant en cause des vérités instituées par la dogmatique catholique et son interprétation doctrinaire des Écritures. Les réformateurs mettent l'accent sur la Grâce divine et l'autonomie de sens des textes comme seules données nécessaires à la compréhension de la parole divine. À leurs yeux, le texte est autotélique dans la mesure où il a son sens en lui-même, il s'auto-interprète et s'auto-clarifie. Pour cette herméneutique issue de la Réforme, « l'Écriture sainte est *sui ipsius interpres* » (Gadamer, 1996 : 193).

Luther défend le point de vue selon lequel l'on n'a pas besoin de la tradition pour acquérir une juste compréhension de la Bible, pas plus qu'on a besoin d'un art de l'interprétation, car, poursuit-il, l'Écriture s'interprète par elle-même. En réalité, la Réforme promeut une interprétation littérale de la Bible et maintient que le texte biblique se comprend de lui-même. Or le risque principal des interprétations littérales, c'est l'émergence des courants intégristes et l'institution des fondamentalismes religieux fermés à toute possibilité d'innovation. En procédant ainsi, les Réformateurs recourent à un principe ancien de la rhétorique, celui de la circularité de la compréhension. Cela signifie que la Bible est une totalité signifiante dont le sens ne peut être saisi qu'à partir d'une compréhension préalable de ses parties, et vice-versa. Toute chose que critique l'*Aufklärung* pour qui le sens, fut-il littéral, n'est jamais univoque partout et à chaque instant.

Les ruptures ci-dessus envisagées dans la construction de l'art de l'interprétation connaissent leur apogée au siècle des Lumières lorsque se fait jour la nécessité d'abandonner le vieux principe de l'unité dogmatique du canon et d'élaborer des normes méthodologiques rigoureuses et générales en vue d'une lecture objective ou d'une compréhension rationnelle et historique des textes. Il y a par conséquent une extension de la notion de texte qui ne désigne plus de manière exclusive les écrits sacrés, mais renvoie à tout ce qui est produit de façon scripturaire. Ce chemin de l'autonomisation de l'herméneutique fait d'elle une science universelle et un *organon* historique. Considérer le texte biblique comme un document historique, c'est non seulement sortir du littéralisme, mais aussi envisager la possibilité d'une interprétation à la fois grammaticale et historique en tant que restitution du contexte de vie des auteurs ou de production du contenu textuel. Gadamer note ici une évolution considérable dans les missions assignées à l'herméneutique. Aussi écrit-il : « l'ancien principe d'interprétation selon lequel il faut comprendre le particulier à partir du tout n'est plus rattaché, et limité, à l'unité dogmatique du canon, il vise

désormais l'ensemble de la réalité historique à laquelle appartient le document historique particulier. » (Gadamer, 1996 : 195)

L'herméneutique médiévale était essentiellement biblique dans la mesure où elle avait été accaparée par l'exégèse chrétienne. En cela, elle était utile dans la mesure où elle venait en soutien à la théologie. La modernité montre qu'il n'y a pas que le texte biblique qui nécessite d'être compris, car tout écrit est susceptible d'être lu et de poser nécessairement des soucis de sa compréhension. La philologie, parce qu'elle permet de se référer aux langues d'origine des textes et à l'évolution historique des mots, connaît un regain d'intérêt tout au long de la modernité puisqu'elle offre l'opportunité de lire à nouveau les textes de la littérature classique et de les aborder thématiquement comme objet d'herméneutique. Parmi les penseurs de cette période qui s'intéressent à ces questions, Johan Martin Chladenius (1710 - 1759), Friedrich August Wolf (1759 - 1824) et Georg Anton Friedrich Ast (1778 - 1841) apparaissent comme les plus éminents. Wolf, par exemple, est un helléniste réputé qui initie la critique textuelle des sources et remet en cause l'unicité de composition des poèmes de la tradition homérique, *l'Iliade* et *l'Odyssée*. Il y voit davantage une compilation de poèmes composés en différentes époques par des auteurs tout aussi différents. Cette critique historique fera date et autorité, puisqu'elle renouvellera notre rapport à la pensée grecque, car elle permet à Ast, par exemple, de déclarer comme apocryphes certains dialogues de Platon.

Ces contributions considérables renforcent le travail accompli par Chladenius, ce précurseur de l'herméneutique romantique pour qui la compréhension, plus que la mécompréhension, se produit dans le dialogue ou la lecture (Gadamer, 1996 : 200-201). Par conséquent, interpréter ne signifie pas montrer la vraie compréhension, mais dissiper les obscurités textuelles en apportant des concepts nécessaires à la compréhension d'un passage. Pour cette raison, le besoin d'interpréter n'est pas la norme de la lecture, mais une exception qui clarifie les zones d'ombre. Aussi le besoin d'une herméneutique va de pair avec le déclin de la compréhension évidente. À partir de là, Chladenius établit un *distinguo* entre la compréhension et l'interprétation, comme le montre Gadamer :

La compréhension et l'interprétation ne signifient donc pas la même chose pour Chladenius. Il est très clair que la nécessité d'interpréter un passage représente pour lui un cas d'exception : le plus souvent, la compréhension d'un passage se fait immédiatement, pour peu qu'on connaisse la chose qui y est traitée, que le passage la rappelle, soit que lui seul permette d'arriver à la connaissance de la chose. Il est indubitable ici que ce qui importe d'abord et avant tout à la compréhension, c'est encore la compréhension de la chose, l'intelligence du contenu - il ne s'agit pas encore d'une démarche historique, encore moins psychologique. (Gadamer, 1996 : 201)

Le discours de Chladenius a une conséquence fondamentale pour la continuité de déploiement de l'herméneutique. L'auteur insiste sur la différence entre comprendre un auteur et comprendre un contenu textuel, car les deux ne sont pas étroitement liés. En lisant un passage, et eu égard au progrès des savoirs et au renouvellement des techniques d'investigation, aux informations et à l'outillage à sa disposition, l'interprète saisit des choses que l'auteur n'avait pas envisagées. Cela signifie que la

norme pour comprendre n'est pas l'auteur, mais le texte lui-même, puisque l'opinion de l'auteur ne saurait être prédominante dans une interprétation. Se focaliser sur la chose elle-même, c'est-à-dire sur le texte et le sens qu'il révèle à un lecteur précis, plutôt qu'à l'opinion et à l'autorité de l'auteur, tel est l'enjeu majeur de la perspective de Chladenius.

Conscient des enjeux ci-dessus abordés par ses prédécesseurs, Schleiermacher s'applique avec enthousiasme à la quête des normes générales de l'interprétation et formule le projet d'une herméneutique universelle. Il souligne que l'interprétation et la compréhension, bien qu'étant des actes différents, sont liées, car les problèmes d'interprétation sont en réalité des problèmes de compréhension. Contrairement à Chladenius qui pensait que la compréhension d'un texte va de soi et que l'interprétation est un acte d'exception, Schleiermacher montre que la mécompréhension et l'erreur sont les risques premiers dans une lecture ou un dialogue. La posture selon laquelle la compréhension se produit d'elle-même est considérée comme une « pratique large » de l'herméneutique, tandis que la seconde doute de cette compréhension évidente et avance l'hypothèse de la primauté de la mécompréhension. Cette seconde approche est définie comme une « pratique stricte » de l'interprétation. C'est sans doute sur cette différence que Schleiermacher assoit définitivement sa contribution à l'herméneutique en développant un art de comprendre qui n'est plus un « agrégat d'observations ». Pour lui, « l'herméneutique est l'art d'éviter la mécompréhension » (Gadamer, 1996 : 203).

Les travaux de Schleiermacher s'inscrivent dans la perspective d'une herméneutique théologique parce que, comme théologien, son ambition est de fournir les clés de lecture et de compréhension du Nouveau Testament. Mais il constate aussitôt les limites de l'herméneutique théologique et voit la nécessité d'élargir les techniques de compréhension à la littérature profane, et à tout discours en général. Désormais à la quête des normes communes en vue de développer une herméneutique universelle, l'objectif de Schleiermacher se déploie au moment où la question de la méthode préoccupe la philosophie, avec notamment l'érection de la méthodologie des sciences naturelles comme archétype de toute science. Plutôt que de faire confiance au génie individuel, à la virtuosité du sujet et à la subjectivité des personnes ou encore d'espérer une grâce divine dans la compréhension des écrits, il s'agit pour l'herméneutique de rendre possible une interprétation rigoureuse et technique obéissant à des normes générales et rationnelles.

En réalité, la particularité de cette herméneutique issue de l'*Aufklärung*, c'est qu'elle émarge dans le positivisme et veut devenir une science objective. En établissant un lien entre les études historiques et la théorie de l'interprétation, l'herméneutique se détache de la théologie afin de faire de l'histoire une question philosophique dont la théorisation nécessite le recours aux ressources de la philologie et de la rhétorique. Selon Schleiermacher, la démarche herméneutique inverse celle de la rhétorique. Cette dernière élabore des techniques en vue d'organiser les idées ou de produire un discours. Ici, l'idée est première par rapport au discours. Or l'interprétation a affaire à un texte rédigé, à un discours prononcé, et parfois en l'absence de leurs auteurs. La tâche de l'herméneutique est de remonter de ce texte sans vie à l'idée originelle qui lui

a donné vie, et de découvrir ainsi les motivations de l'auteur et ses intentions originelles. Ce principe est déterminant, car il est désormais question pour l'herméneutique de retrouver l'esprit de l'auteur à partir de ses écrits. *L'Investigatio mentes auctoris* ou la recherche de l'esprit de l'auteur, sera la tâche fondamentale de l'herméneutique des Lumières.

Pour mener à bien cette tâche qu'il affecte à l'herméneutique, Schleiermacher soutient que l'interprétation peut se faire suivant deux perspectives : grammaticale et psychologique. L'interprétation grammaticale invite à l'analyse du texte ou du discours à partir de la connaissance de la langue, de la syntaxe et du style particulier de l'auteur. Cela signifie, par exemple, que la compréhension de Platon exige la connaissance de la langue grecque, tandis que celle de Cicéron demande au lecteur une maîtrise du latin. De même l'on ne saurait comprendre Hegel ou Nietzsche sans une connaissance minimale de la langue dans laquelle leurs écrits ont été rédigés. Mais le problème, qui constitue aussi la limite que décèle Schleiermacher dans l'interprétation grammaticale, c'est la traductibilité de tous les énoncés d'une langue à une autre, et même à l'intérieur d'une langue. S'il est évident que les mots sont polysémiques, il est surtout indéniable que l'auteur peut leur avoir donné un sens particulier qui n'est pas commun. L'approche grammaticale est non seulement limitée, subjective et aléatoire, mais faillible et susceptible de conduire à la mésinterprétation, à la mécompréhension, à des contresens et à l'erreur. Aussi le problème de la traduction va se poser comme une préoccupation centrale de l'herméneutique. On comprend que la seconde approche interprétative soit plus valorisée par Schleiermacher.

En effet, l'approche psychologique est divinatrice dans la mesure où elle plonge l'interprète dans la vie, l'esprit et le contexte historique de l'auteur. Un texte est, pour cela, une « âme individuelle » qui manifeste la vie profonde de son auteur. Schleiermacher est convaincu que toute bonne interprétation est susceptible de faire revivre l'auteur en mettant au jour ses pensées, ses émotions et son contexte de vie. Il s'agit tout au moins pour l'interprète de fusionner en quelque sorte avec l'esprit de l'auteur au moyen de l'interprétation juste. L'interprétation psychologique est déterminante chez Schleiermacher et constitue, comme le montre Gadamer, « sa contribution la plus propre » au développement de l'herméneutique (Gadamer, 1996 : 205). Aussi le but de l'interprétation est d'amener l'interprète à une meilleure appréciation et à une compréhension optimale de l'œuvre soumise à son intelligence. Cette interprétation est toujours une plus-value parce qu'il s'agit de « comprendre un auteur mieux qu'il ne s'est lui-même compris » (Gadamer, 1996 : 211). Cette proposition, dit Gadamer, renferme le véritable problème de l'herméneutique. Elle montre non seulement la supériorité de l'interprète sur l'auteur d'une œuvre ou d'un texte, mais aussi la différence des rôles joués par l'un et l'autre. Quand bien même l'on est auteur d'un texte ou d'une œuvre d'art, l'interprétation que l'on peut soi-même en faire n'a aucune autorité, aucune préséance ni prépondérance sur toute autre. Gadamer pense que cette formule est révélatrice de l'influence des lois psychologiques au cœur de la démarche herméneutique de Schleiermacher, démarche qui prend pour modèle les sciences de la nature et que l'on retrouve déjà chez Fichte et Kant. Mais ce

n'est qu'avec Schleiermacher qu'entre en vigueur dans le domaine de l'interprétation des textes cette formule qui revendique de manière ostentatoire l'autonomie de l'herméneutique et la supériorité de l'interprète sur l'auteur. Gadamer constate toutefois qu'une telle herméneutique reste rattachée aux préoccupations théologiques. Aussi rappelle-t-il la limite principale de Schleiermacher :

L'herméneutique de Schleiermacher avait beau être universelle - cette universalité conservait tout de même une limite bien sensible. Son herméneutique visait des textes dont l'autorité était établie. (...) C'est pourquoi sa théorie herméneutique se trouvait encore très loin d'une théorie historique qui pourrait servir d'organon méthodologique aux sciences de l'esprit. (Gadamer, 1996 : 216-217)

La contribution de Schleiermacher est-elle si originale, comme le prétend Gadamer ? On sait désormais qu'Anton Wilhelm Amo avait déjà énoncé la nécessité de cerner la vie de l'auteur, mais aussi le contexte historique d'écriture pour comprendre la signification d'une œuvre. Il a également voulu fixer des normes d'une interprétation universelle et objective. A-t-on suffisamment mis en exergue l'apport de ce penseur au développement de l'herméneutique au XVIIIe siècle (Eyébé, 2022 : 128-141) ? C'est encore cet organon méthodologique que cherche définitivement à bâtir Dilthey en l'honneur des sciences de l'esprit en érigeant l'herméneutique comme la méthodologie adéquate en vue de parvenir à leur naturalité et à leur objectivité.

Contribution de Dilthey à l'herméneutique et aux sciences de l'esprit

La dernière station à laquelle Gadamer s'arrête dans son élaboration d'une archéologie de l'herméneutique, c'est Dilthey dont la pensée se déploie entre le moment épistémologique où l'auteur est à la quête d'une méthodologie des sciences de l'esprit, et le moment existentiel où il veut cerner le sens de la vie humaine. Ce qui conduit Dilthey à poser le problème herméneutique, c'est la recherche d'une méthode appropriée à l'étude de l'histoire dont l'objet est un contexte de vie qui n'est plus présent et dont il faut retrouver la vérité. S'il ne l'a pas connu de son vivant, Dilthey sera un digne interlocuteur, un acteur majeur de la continuation et de la vulgarisation des idées de Schleiermacher. Il rédige une biographie de ce penseur qui témoigne de l'influence et de l'importance des idées de l'auteur de *L'Herméneutique* chez qui le souci de méthode a comme corollaire la formulation d'une herméneutique universelle qui soit une *Kunstlehre*, c'est-à-dire un art et une technique efficaces dans la compréhension, la clarification des énoncés et le dévoilement de leur signification. Cette préoccupation technique est reprise et enrichie du problème de l'histoire lorsque Dilthey constate que les protagonistes de la théorie de l'histoire, Ranke et Droysen notamment, hésitent entre une démarche esthético-herméneutique et une démarche historiciste focalisée sur la métaphysique des fins et le mode opératoire des sciences de la nature. La première met l'accent sur l'immersion du sujet dans les traditions existentielles, la seconde assigne une finalité à l'histoire suivant le modèle de Hegel. La prise de conscience du problème des sciences de l'esprit fait dire à Gadamer que Dilthey se démarque de manière supérieure des théoriciens de l'histoire parce qu'il voit bien que la difficulté est épistémologique (Gadamer, 1996 : 239).

En effet, Dilthey estime que la théorie de l'histoire, en fixant une fin a priori à l'histoire à partir d'une posture métaphysique, est erronée et aboutit à une impasse méthodologique. Or l'urgence reste la constitution d'une méthode garante de l'exactitude de ses résultats et qui soit objective sans être redevable aux sciences expérimentales. Le mot d'ordre est un « retour à Kant » dont la critique avait pour objectif de délimiter le champ de la raison (Pascal, 1966 : 28). En constatant l'improductivité de la métaphysique, Kant exige un changement de méthode. Mais pour Dilthey, cette entreprise est incomplète et doit s'adjoindre une « critique de la raison historique » dont la fin est l'objectivité de l'histoire et le dévoilement de ce qui nous est historiquement connaissable. De même que la raison pure divague dans les noumènes sans appui sur l'expérience, Dilthey estime que la raison historique fixe arbitrairement un terme à l'histoire en l'absence de toute référence expérimentale et factuelle. L'historicisme est spéculatif comme l'était la métaphysique aux yeux de Kant.

Dans sa volonté de convertir l'histoire en une science digne, Dilthey entend éviter le subjectivisme et le relativisme. Mais deux obstacles se dressent devant lui : le positivisme et l'idéalisme (historicisme). Le positivisme soutient qu'il n'y a pas de méthode spécifique aux sciences humaines et que celles-ci doivent reprendre, tout en s'y soumettant, la méthode des sciences de la nature. Quant à l'idéalisme de Hegel que veut reformer Dilthey, il présente l'histoire comme un déploiement de l'Esprit ou de la Raison. Rejetant ces deux modes de compréhension, Dilthey analyse l'histoire à partir de l'expérience concrète de la vie et passe de la métaphysique à l'épistémologie, de l'historicisme à l'herméneutique. Le concept d'expérience est fondamental et revêt deux sens distincts qui marquent la différence que Dilthey observe entre les sciences de la nature et les sciences humaines. Dans les premières, l'expérience est saisie à partir du terme allemand *Erfahrung* qui désigne « la possibilité de répéter des procédures et leurs résultats, la confirmation qu'une expérience peut donner une autre » (Warnke, 1991 : 44). Ce concept d'expérience est propre aux sciences de la nature dont il fonde la rigueur et l'objectivité, plutôt qu'à l'étude de l'histoire. En tant que manipulation réalisée à des fins scientifiques et dans des conditions rigoureusement contrôlées en laboratoire, cette expérience observe les phénomènes, effectue des tests et vérifie des hypothèses. Or tel n'est pas le sens de l'expérience dans les sciences de l'esprit pour lesquelles le concept d'expérience est tiré d'*Erlebnis*.

Erlebnis vient en effet de l'allemand *Erleben* qui veut dire *vivre quelque chose*. Il n'est pas possible, par exemple, que l'historien fasse des expériences de l'époque qu'il étudie, au sens de la répétitivité des événements, pour en élaborer des lois et des régularités, puisqu'il est héritier d'une tradition manifeste dans ses mœurs, sa langue, sa religion, l'organisation sociopolitique, etc. ; parce qu'il est déjà impliqué dans ce qu'il étudie. Ici il « a » de l'expérience et celle-ci s'enracine en lui tout en se confondant avec la vie elle-même. Cette fondation des sciences humaines dans les vécus est amplifiée par la distinction que formule Dilthey entre *Erklären* (expliquer) et *Verstehen* (comprendre). Si le but des sciences de la nature est d'expliquer le monde et les phénomènes au moyen des hypothèses et des lois, les sciences de l'esprit veulent comprendre la vie et l'histoire. Et dans l'étude de l'histoire, le sujet et l'objet se confondent souvent (Dilthey,

1947 : 149). Une différence se dégage dans ces propos entre la méthode des sciences de la nature et celle des sciences de l'esprit : les premières s'appuient sur l'analyse, quand les secondes prennent leur fondement sur la vie pour l'interpréter et la comprendre. Or la vie humaine ne se présente jamais de manière fragmentée ou fragmentable, mais comme une totalité (Dilthey, 1947 : 333). Vouloir interpréter la vie, c'est la comprendre comme une totalité. Ce point de vue est fondamental si l'on veut saisir la conception diltheyenne de l'herméneutique.

L'herméneutique permet à Dilthey de remonter au « sentiment vécu », à l'*Erlebnis* originelle ; elle doit être rigoureuse et objective de telle sorte qu'elle ne doive rien envier aux sciences exactes, mais elle ne s'y réduit pas non plus. Comme on l'a vu dans l'opposition entre « comprendre » et « expliquer », Dilthey garde le modèle d'objectivité des sciences de la nature comme base de sa réflexion, mais il pense que cette objectivité peut être mise en exergue à l'intérieur des sciences de l'esprit. En tant que méthodologie, l'herméneutique aboutit à une « certitude historique ». Si l'analyse expérimentale est la méthode propre aux sciences de la nature, l'herméneutique sera la méthodologie des sciences de l'esprit. Ceci fait dire à Gadamer que l'herméneutique romantique influence la démarche de Dilthey et fait l'objet d'un « élargissement universel ». Il y a passage d'une « fondation psychologique » à une « fondation herméneutique » des sciences de l'esprit, puisque Dilthey découvre alors que c'est la vie elle-même qui possède « une structure herméneutique » (Gadamer, 1996 : 244).

À partir du moment où elles abordent la vie, les sciences de l'esprit amorcent avec Dilthey un tournant existentiel. De la recherche du sens des textes, l'herméneutique devient une quête du sens de la vie (Gadamer, 1996 : 248). Aussi peut-on dire que Dilthey ne s'est pas séparé de la figure de l'esprit absolu observable chez Hegel. Selon Gadamer, il la désigne sous le vocable de la « conscience historique » et voit dans l'histoire des « expressions de la vie ». La prise en charge de la vie signifie que la volonté de comprendre les réalisations de l'existence telles que l'État, l'histoire, la famille, l'organisation sociale dans son ensemble, les rapports humains et les transactions y afférentes, etc., fonde les sciences de l'esprit. Cette focalisation donne à l'herméneutique son caractère éminemment existentiel que reconnaîtront les Heidegger, Gadamer ou Ricœur.

Conclusion

Montrer que l'herméneutique connaît une mutation fondamentale entre les Lumières et le romantisme, tel était le but de cette étude. Pour Gadamer, cette mutation n'est pas occasionnelle, puisqu'il faut y lire une métamorphose de l'art de l'interprétation et de la compréhension. Les défis des Lumières sont la mise en œuvre d'une méthodologie fondatrice de l'universalité et de la scientificité de l'interprétation, la réduction du subjectivisme. Il s'agit de faire de l'herméneutique une *Kunstlhere*, un art ou une science de la lecture et de la compréhension des textes. Ce tournant méthodologique est bousculé par le romantisme dont le projet est de comprendre l'existence humaine. Comme le souligne Dilthey, la vie humaine manifeste un besoin de compréhension. En fin de compte, la période qui va des Lumières au romantisme donne une impulsion

nouvelle à l'herméneutique, et celle-ci quitte la sphère de l'interprétation des textes pour celle de l'existence dont elle veut quérir la signification dernière. On peut toutefois relever que l'historiographie de Gadamer relativement à la métamorphose de l'herméneutique entre les Lumières et le Romantisme ne tient pas compte de la contribution d'Anton Wilhelm Amo (1703 – 1756) au XVIIIe siècle lui qui, en tant que « chef de file des Wolfiens », développa des opinions antérieures à celles de Schleiermacher et de Dilthey (Eyébé, 2022 : 128-141).

Références bibliographiques

- BLUMENBERG Hans. 1999. *La légitimité des temps modernes*, trad. Marc Sagnol, Jean-Louis Schlegel et Denis Trierweiler, avec la collaboration de Maurice Dautrey, Paris, Gallimard.
- DILTHEY Wilhelm. 1947. *Le monde de l'esprit*, tome 1, trad. M. Rémy, Paris, Aubier Montaigne.
- DILTHEY Wilhelm. 1988. *L'Édification du monde de l'esprit dans les sciences humaines*, traduction et présentation Sylvie Mesure, Paris, Ed. Le Cerf.
- ÉYÉBÉ Cédric Martin Jacques. 2019. « Conscience ludique et temporalité esthétique : la vérité de l'œuvre d'art dans l'herméneutique de Gadamer », in *Sens public*. URL <https://id.erudit.org/iderudit/1067445ar>
- ÉYÉBÉ Cédric Martin Jacques. 2022. « L'herméneutique critique d'Anton Wilhelm Amo ou le chapitre oublié de l'*Aufklärung* », in *AFJOLIH. Revue Africaine de littérature et des humanités*, vol. 3, issue 2, pp. 128-141.
- FOUCAULT Michel. 1966. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard.
- GADAMER Hans-Georg. 1996. *Vérité et méthode*, trad. Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil.
- GRONDIN Jean. 16 mars 2002. « Hans-Georg Gadamer, le grand Socrate de l'herméneutique », in *Le Devoir*.
- GRONDIN Jean. 2004. *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- GRONDIN Jean. 2008. *L'Herméneutique*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2ème édition.
- GRONDIN Jean. 2011. *Hans-Georg Gadamer. Une biographie*, Paris, Grasset.
- GUSDORF Georges. 1988. *Les Origines de l'herméneutique*, Paris, Payot.
- HABERMAS Jürgen. 2011. *Discours philosophique de la modernité*, trad. Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard.
- JAUSS Hans Robert. 1990. *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard.

- KANT Emmanuel. 1987. *Critique de la raison pure*, Préface de la seconde édition (1787), tr. Jules Barni, revue par P. Archambault, préface de Luc Ferry, Paris, Flammarion, Coll. « GF ».
- NIETZSCHE Friedrich. 1995. *La Volonté de puissance*, texte établi par Friedrich Wurzbach et traduit par Geneviève Bianquis, Paris, Ed. Gallimard.
- NKOLO FOÉ. 2011. « Les politiques de la philosophie en Afrique : émancipation, postcolonialismes, herméneutique et gouvernance », in *Diogène*, n° 235-236, vol. 3 - 4, pp. 174-191.
- RICŒUR Paul. 1965. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil.
- SACCO FRANCO Di Maria Teresa. 2000. « Les devins chez Homère. Essai d'analyse », in *Kernos*, 13, pp. 35-46. Mis en ligne le 21 avril 2011 et consulté sur le lien <https://doi.org/10.4000/kernos.1291>
- SCHLEIERMACHER F. E. D. 2021. *Herméneutique : pour une nouvelle logique du discours individuel*, présentation, traduction et notes par Christian Berner, Presses universitaires du Septentrion, nouvelle édition.
- VATTIMO, Gianni. 1987. *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, traduit de l'italien par. Charles Alunni, Paris, Seuil.
- WARNKE Georgia. 1991. *Gadamer. Herméneutique, tradition et raison*, trad. Jacques Colson, Bruxelles, Ed. De Boeck-Wesmael.