

Articoli/13

Entre traditions: compréhension et altérité*

Csaba Olay

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 05/08/2014. Accettato il 01/05/2015.

In this paper I try to explore the nature of intercultural understanding with the help of a clarification of the basic presuppositions of understanding in general. Since understanding is always meeting something strange, coming to terms with this alterity is always implied in situations of interpretation. At the same time, understanding has to take as point of departure a previously given framework of knowledge, evaluations, and presuppositions. Consequently, understanding always takes place on the basis of a tradition and facing an alterity to be interpreted, and this structure necessarily occurs in situations of intercultural understanding. Taking the description of historical understanding given by Gadamer's hermeneutics as a model of intercultural understanding, I argue that every understanding presupposes a set of shared assumptions and convictions, the existence of which cannot be guaranteed in advance by any technique or method. This argument marks a clear limit of efforts of understanding between cultures which can be overcome only by bilateral openness and good will.

Pour une réflexion sur l'entente interculturelle il est inévitable de considérer l'analyse des conditions de chaque compréhension. Comprendre au sens emphatique de terme, c'est toujours, du moins partiellement, une rencontre avec quelque chose différente qui possède une étrangeté, une altérité plus ou moins explicite par rapport à nous-même. Dans la compréhension quotidienne, cet aspect de l'étrangeté semble de manquer; mais déjà au niveau élémentaire de la communication interpersonnelle, l'altérité peut surgir soudain de temps en temps. Et les produits de l'esprit humain, dans les beaux-arts et dans les sciences de l'homme, ne peuvent être compris que par un effort, ce qui signale évidemment la présence d'une altérité à surmonter. En plus, on voit aisément que la compréhension ne peut pas avancer et se produire en sortant de rien, mais plutôt il y a toujours le point de départ de connaissances préalables, un point de départ qui est déterminé par la situation historique dans laquelle celui qui comprend a été formé et socialisé. Si on peut appeler ce contexte tradition, dans un sens encore à clarifier, les trois concepts-clefs dans notre titre peuvent être mises

* Ce travail a été préparé au sein du groupe de recherche «Herméneutique» de MTA-ELTE, avec le soutien de la Bourse de Recherche Bolyai de l'Académie Hongroise des Sciences et du projet K 100922 de Fonds National de la Recherche Scientifique (OTKA).

en rapport les uns avec les autres. Le lien entre les trois phénomènes, dans une première approche, peut s'exprimer de la façon suivante: le comprendre procède toujours sur la base d'une tradition et face à une altérité. Si on assume que toute culture incorpore une ou plusieurs traditions, il s'ensuit évidemment que ce rapport apparaît aussi dans toute entente interculturelle. Ainsi le traitement des relations compliquées entre tradition, compréhension et altérité que nous allons suivre dans ce qui suit, porte aussi sur la possibilité et limite de la compréhension interculturelle.

Parmi des conceptions herméneutiques diverses, c'est surtout celle de Hans-Georg Gadamer philosophe allemande qui s'est concentrée explicitement sur le problème formulé plus haut. L'une des idées déterminantes dans la théorie de Gadamer concerne, on en conviendra, l'altérité de ce qu'on veut comprendre. Bien que l'altérité joue dès le début un rôle considérable dans la tradition et réflexion herméneutique, c'était la pensée gadamérienne qui a mis ce phénomène au centre de ses considérations. Et l'attention profonde et l'évaluation distincte de la tradition n'a pas échappé aux lecteurs du chef-d'œuvre gadamérien *Vérité et méthode*. Pour l'essentiel, c'est la raison la plus fondamentale dans l'objection, faite par exemple par Jürgen Habermas, que Gadamer est conservateur sur le plan politique¹ – un thème qui dépasse les cadres de notre questionnement ici sur la signification des traditions pour une conception de la compréhension et interprétation.

Pour les fins de l'argumentation, on peut diviser la théorie gadamérienne du comprendre suivant deux idées plus larges: la première d'entre elles propose que le comprendre ne peut s'effectuer qu'à partir d'un ensemble de préjugés, voire d'une tradition; la deuxième idée énonce que le comprendre ne peut être fécond que par l'attitude ouverte de celui qui comprend. En suivant la caractérisation globale du rapport entre tradition, comprendre et altérité, je traiterai d'abord du concept de la tradition chez Gadamer, en réfléchissant aux dimensions différentes de son usage. Puis, deuxièmement, j'exposerai la conception gadamérienne du comprendre à l'égard de l'altérité. Pour finir, j'essayerai de mesurer la portée de l'approche de Gadamer, plus précisément je demanderai si cette approche a des manques au plan descriptif de l'altérité et s'il néglige certains de ses traits importants. Je poserai avant tout la question de savoir dans quelle mesure il a réussi à considérer l'altérité d'autrui. Pour anticiper la réponse, je vais conclure en affirmant qu'il a rendu justice à l'altérité dans le processus du comprendre, sans l'absolutiser sous la forme d'un autrui radical, comme le fait par exemple Levinas.

En commençant par l'usage linguistique, le terme «tradition» veut dire plusieurs choses dans son usage quotidien comme au sens terminologique. Issu du mot latin *tradere*, l'expression «tradition» signifie toutes sortes de savoirs, de pratiques et de manières de faire héritées de générations ou d'époques précédentes. Suivant cet usage, il s'agit du sens général d'être transmis. Au lieu

¹ J. Habermas, *Zu Gadamer's Wahrheits und Methode*, K. O. Apel (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/Main 1971.

d'accentuer le processus de transmission, il y a une signification plus emphatique où le mot tradition souligne la validité, la force normative du contenu transmis pour ceux qui l'acceptent sans l'interroger ou le mettre en doute. On trouve les deux sens chez Gadamer dans la description du processus de la compréhension, où il relève non seulement l'activité et les conditions de la compréhension, mais considère aussi le processus comme une revitalisation de ce qu'il nomme tradition: «Le véritable événement (*Geschehen*) herméneutique consiste dans la venue à la parole de ce qui est dit dans la tradition»². On pourrait dire que c'est le processus de la compréhension vu du côté de ce qui vient d'être interprété. Mais il faut reconnaître que Gadamer utilise le terme d'une manière ambiguë, car il y a au moins trois sens suivant lesquels il parle de «tradition». Premièrement, il semble parfois identifier la tradition avec la totalité des préjugés qui déterminent notre situation herméneutique. Tradition veut dire, deuxièmement, une autorité anonyme, qui peut prouver en principe sa compétence et sa supériorité de savoir. C'est pourquoi Gadamer parle de façon provocatrice de la «réhabilitation de l'autorité». Selon lui, la tradition en ce sens contient les œuvres classiques dont l'interprétation se pose comme une tâche pour toutes les époques. La tradition en un troisième sens est, enfin, ce qui est en vigueur sans justification explicite, par exemple comme les formes spécifiques de la vie humaine. Il est essentiel de voir que les rapports entre ses trois acceptations de tradition ne sont pas tout à fait triviaux. A cet égard, il convient de souligner que Gadamer ne tente pas de donner une théorie explicite de la tradition, même s'il parle parfois de son «traditionalisme»³. Au cours de ses considérations, le phénomène de la tradition attire l'intérêt de Gadamer sur lui-même grâce à la thèse selon laquelle la compréhension opère toujours en vertu d'une tradition. D'un côté, la tradition sert alors de condition de possibilité du processus du comprendre. Mais d'après Gadamer, le comprendre s'appuie encore en autre sens sur la tradition: elle a, d'un autre côté, aussi la fonction de relier en quelque façon la compréhension et ce qu'elle veut comprendre, en fournissant par là une communauté entre les deux. Il faut distinguer, pour présenter cela plus clairement, ces deux aspects d'accomplissement de la tradition.

Afin de pouvoir placer la discussion de la tradition dans la pensée gadamérienne, voyons d'abord les grandes lignes de ses buts principaux. Dans son chef-d'œuvre *Vérité et méthode* Gadamer essaie de réinterpréter les sciences humaines au moyen d'une critique de l'historisme et d'une nouvelle conception de la compréhension. Cependant, Gadamer ne veut plus démontrer, contrairement au projet de Dilthey, que les sciences humaines, opposées aux sciences naturelles, constituent un groupe de sciences. Il faudrait plutôt rendre plus plausible qu'il y a certaines expériences, certaines «vérités» qui ne peuvent pas être justifiées méthodiquement ou bien par un algorithme. Autrement dit, l'idée fondamentale de l'herméneutique philosophique est que le domaine de la

² H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, trad. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris 1996 (dorénavant cité: VM), p. 489.

³ Ivi.

vérité ne se limite pas aux procédures méthodiques de la science de la nature, mais qu'il y a des connaissances dans le domaine de l'art, des sciences humaines, de la philosophie.

Concernant la limitation de la connaissance méthodique, Gadamer considère que le caractère décisif de la méthode est d'être une procédure standardisée de vérification qui peut être répétée par n'importe qui. Ainsi, le philosophe allemand défend-t-il la thèse selon laquelle les œuvres d'art et les textes fondamentaux contiennent des vérités qui ne sont pas susceptibles d'une telle vérification méthodique. Par conséquent, l'herméneutique philosophique défend l'idée qu'il n'y a pas de méthode comparable à celles des sciences naturelles dans le domaine des sciences humaines. La justification méthodique est en quête de vérification, elle implique la possibilité de répéter l'opération un nombre indéfini de fois. C'est l'extrême de la standardisation: au cours d'une vérification méthodique chaque individu voit la même chose et a les mêmes expériences. Ainsi, faire une expérience méthodique, c'est faire des observations pour toutes les autres personnes et au nom des autres personnes⁴. Gadamer ne veut pas mettre en doute la légitimité de la vérification, il ne veut que critiquer l'universalisation de l'idée de la méthode et par là, limiter sa portée. Il faut reconnaître, selon lui, qu'il y a des domaines où l'idée d'une telle méthode ne peut pas être appliquée. Les sciences naturelles ne sont pas un modèle fécond pour les sciences humaines, et, par conséquent, elles doivent être limitées comme point d'orientation⁵.

La conception de Gadamer peut être regardée comme une variation du programme de Dilthey qui s'est efforcé de décrire les sciences humaines ou les sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*) dans leur spécificité et a essayé de les établir comme un groupe autonome de sciences à côté des sciences naturelles. Tout comme Dilthey, Gadamer veut saisir le caractère spécifique des sciences humaines, mais son projet change en même temps profondément le programme de Dilthey, parce qu'il ne cherche plus à démontrer le caractère scientifique des sciences humaines. Au lieu de cela, il traite les sciences humaines comme un type particulier du savoir qui doit être conçu à partir de la tradition de la prudence pratique chez Aristote. C'est pourquoi Gadamer croit que concevoir les sciences de l'esprit à partir du modèle des sciences naturelles est trompeur. Le rapport de Gadamer à Dilthey et, en général, à l'historicisme est double: d'une part, il trouve certaines de ses idées très importantes – par exemple la reconnaissance de l'altérité possible de ce qu'on essaie de comprendre –, mais d'autre part, il ne peut pas accepter l'historicisation des œuvres et des objets de l'art. La conséquence problématique de l'historicisme, c'est que les textes et les œuvres d'art des époques précédentes sont devenus historiques au sens où ils ne sont plus pertinents pour

⁴ Dans un autre contexte, Emmanuel Kant a fondé la validité universelle subjective du jugement esthétique sur le fait qu'en jugeant esthétiquement, c'est un sujet dépersonnalisé qui se prononce, car il est dépourvu de toute caractéristique particulière, et le jugement est ainsi fait au nom de et au lieu de toutes les autres personnes.

⁵ Sur la conception gadamérienne de la science, voir A. Przyelbski, *Das Bild der Wissenschaft in Wahrheit und Methode*, in R. Dottori (ed.), *50 Jahre Wahrheit und Methode*, LIT 2012, pp. 137-147.

le présent. Le projet philosophique de Gadamer issu de cette conception peut se formuler comme un historicisme qui reconnaît et réfléchit sa propre historicité. Pour ce programme, le phénomène de la compréhension est essentiel, parce que son analyse devrait aider à légitimer les vérités de l'art et des sciences humaines; ainsi le rôle central qu'il donne à la compréhension est la raison pour laquelle Gadamer a donné à sa position philosophique le nom d'«herméneutique».

Une autre dimension du chef-d'œuvre de Gadamer s'inscrit dans la tradition de la critique de la subjectivité moderne développée par son maître Martin Heidegger. *Vérité et méthode*, en dehors d'établir l'existence des vérités dans ces disciplines, veut se libérer de la subjectivisation de ces domaines qui a été accomplie par la philosophie moderne. Quant à l'esthétique, Gadamer parle d'une «subjectivisation» par la critique kantienne, bien qu'il soit difficile de savoir si l'on peut attribuer cette subjectivisation à Kant ou à Friedrich Schiller. Gadamer lui-même hésite à attribuer ce changement de façon univoque à Kant ou à Schiller. Plus important dans le contexte présent que dans le domaine de l'interprétation des textes, c'est d'abord l'herméneutique universelle de Friedrich Schleiermacher que Gadamer critique en disant que celle-ci transforme le sens d'un texte en une opinion subjective, en une *mens auctoris*. En ce qui concerne le soupçon de la subjectivisation, Gadamer reste un disciple fidèle de Martin Heidegger qui s'oppose au projet propre à l'époque moderne de fonder la philosophie sur la subjectivité⁶. Cependant, le reproche de la désobjectivation chez Gadamer devient beaucoup moins radical qu'il ne l'est chez Heidegger. C'est le résultat d'une autre construction critique: pour Heidegger, le reproche de la subjectivisation de la philosophie moderne se formule dans le cadre d'un retour programmatique à la pensée grecque, plus précisément à la pensée d'Aristote. Ce retour était baptisé par Heidegger «destruction», et l'exigence de la destruction allait avec l'exigence d'un langage nouveau de la philosophie – la raison la plus fondamentale de la langue innovatrice de Heidegger. Par contre, on ne trouve rien de pareil chez Gadamer, du moins n'y a-t-il pas une destruction au sens heideggérien du mot, et, par conséquent, la recherche d'une nouvelle langue de la philosophie manque aussi. Ainsi, l'absence de la pensée d'une destruction globale de la tradition occidentale de la philosophie explique le rapport d'acceptation de Gadamer eu égard à la langue traditionnelle de philosophie. Alors qu'il ne refuse pas d'utiliser le vocabulaire traditionnel de la philosophie, Heidegger de son côté avait essayé d'inventer un nouveau langage⁷.

Gadamer développe une analyse phénoménologique du processus de la compréhension qui est préparé en partie par ce qu'il appelle l'ontologie de

⁶ Voir la conférence de M. Heidegger *Zeit des Weltbildes*, in M. Heidegger, *Holzwege*, GA 5, Frankfurt/Main 2003, pp. 75-96.

⁷ Jean Grondin remarque justement: «A la différence d'*Être et temps*, Gadamer n'offre pas vraiment une Analytique de l'existence, centrée sur les existentiels ou la question de l'être. Ce qu'il propose, c'est plutôt une *phénoménologie de l'événement de compréhension*, qui part de certains acquis de l'herméneutique heideggérienne, mais qui sont appropriés d'une manière bien spécifique.» (*Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer*, in J. Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris 2003, p. 77.)

l'œuvre d'art. L'analyse de l'art, dans la première partie de *Vérité et méthode*, entreprend d'exposer d'un côté la pensée de la vérité d'art, et de l'autre l'ontologie de l'œuvre d'art. Dans le contexte de l'esthétique, Gadamer élabore des structures importantes de la compréhension qu'il mobilise aussi pour la discussion des sciences de l'esprit. Cette analogie lui permet de dire que l'esthétique doit être absorbée par l'herméneutique: «*L'herméneutique absorbe nécessairement l'esthétique. [...] Inversement, l'herméneutique doit précisément être définie dans son ensemble telle qu'elle rend justice à l'expérience de l'art*»⁸. A souligner ici que cette absorption de l'esthétique repose sur la présupposition que l'œuvre d'art est, dans tous ses aspects, accessible à la compréhension. Mais cette présupposition n'est pas évidente, comme on le voit par exemple en rapport de la conception du caractère énigmatique de l'œuvre d'art chez Adorno⁹.

Dans l'ontologie de l'œuvre d'art Gadamer met en rapport l'unité de l'œuvre et la pluralité de ses interprétations. D'un côté, l'œuvre d'art a son être dans la présentation ou représentation (*Darstellung*), sans laquelle elle ne peut pas devenir présente. Autrement dit, les œuvres ne sont pas accessibles hors de leur présentation, c'est-à-dire hors de leur compréhension et interprétation. Il est simplement impossible de placer l'œuvre même à côté de sa représentation ou de son interprétation. Si l'on veut que l'œuvre devienne présente, on ne peut pas en éviter l'interprétation. Le mot *Darstellung* que Gadamer utilise ici peut signifier d'une part faire apparaître une œuvre (au théâtre ou au concert, par exemple) et d'autre part en donner une interprétation. Le mot français 'représentation' est peut-être un peu trompeur, parce qu'il suggère l'existence indépendante de ce qui est présenté à nouveau. De l'autre côté, les présentations et les interprétations ne sont pas arbitraires, elles sont soumises à l'œuvre-même qu'elles cherchent à rendre présente. C'est toujours une œuvre concrète que la présentation tente de faire apparaître. Cela serait un malentendu de la part de l'interprète s'il voulait lui-même créer l'œuvre d'art. Bien que l'activité de l'interprète doive être créatrice, elle n'est pas absolument libre. C'est l'œuvre d'art elle-même que les interprétations visent à faire valoir, d'où vient un caractère contraignant de l'œuvre: «Dans tous ces cas, l'œuvre elle-même est distinguée de sa «représentation», mais on méconnaît l'obligation qu'impose l'œuvre d'art quand on tient pour libres et indifférentes les variations possibles de la représentation»¹⁰. Même s'il n'y a pas de critères fixes d'une représentation ou d'une interprétation exacte, il serait fallacieux de conclure à la relativité arbitraire des interprétations¹¹.

En bref, il s'agit d'une représentation de l'œuvre, bien qu'il s'agisse d'une représentation de l'œuvre dans son ipséité. Aux yeux de Gadamer, l'être du texte et les représentations interprétatives d'un texte appartiennent au texte même,

⁸ VM, p. 184.

⁹ Voir mon essai sur la conception gadamerienne de l'art, *Gadamers hermeneutische Kunstauffassung*, in «Estetika The Central European Journal of Aesthetics», XLV, 2008/2, pp. 129-155.

¹⁰ VM, p. 136.

¹¹ «Il se peut que le critère qui sert ici à mesurer la «justesse d'une interprétation» soit extrêmement mobile et relatif. Mais ce n'est pas parce que la représentation doit renoncer à un critère bien établi qu'elle perd de sa force contraignante» (VM, p. 137.)

étant toutes les présentations du *même* texte. La théorie de la compréhension chez Gadamer est déterminée en tout par la dichotomie de l'être et de l'apparence, plus précisément par l'idée de l'être à travers ses apparences. Il formule clairement ce point à propos du jeu: «Le jeu est œuvre (*Gebilde*), cette thèse veut dire: malgré la nécessité d'être joué, le jeu est une totalité qui a un sens (*ein bedeutungshafte Ganzes*); comme tel, il peut être répété et livrer le sens qui est le sien. Mais l'œuvre est également jeu, parce que, en dépit de son unité idéale, elle ne parvient à la plénitude de son être qu'à chaque fois qu'elle est jouée»¹². Le passage souligne aussi qu'il s'agit ici pour Gadamer de la structure durable d'un *Gebilde* auquel on peut retourner à nouveau dans la multitude ouverte des interprétations diverses.

Gadamer utilise la structure de la compréhension élaborée dans l'ontologie de l'œuvre d'art en discutant les sciences humaines, où il vise à décrire la compréhension des textes. Le texte, de même que l'œuvre d'art, est lié à sa présentation, c'est-à-dire à sa compréhension, et le philosophe rend justice à cette considération dans la deuxième partie de *Vérité et méthode*. La nouveauté de ces analyses est une image plus détaillée du processus de la compréhension, y compris la structure fine de l'activité interprétative. Dans sa description, Gadamer explique le rôle indispensable des préjugés pour le processus de la compréhension, et son argumentation provocatrice se termine, malgré l'opinion des Lumières, par la «réhabilitation» des préjugés et de l'autorité: «Si l'on veut rendre justice au caractère historique fini de l'être humain, il faut réhabiliter fondamentalement le concept de préjugé et reconnaître qu'il existe des préjugés légitimes»¹³.

Les préjugés de l'interprète sont nécessaires au processus de la compréhension, parce que ce processus se déploie comme une anticipation continuellement répétée du sens du texte entier en vertu de la lecture des parties. Ici, Gadamer s'appuie sur l'idée traditionnelle du cercle herméneutique, selon laquelle il faut entendre réciproquement aussi bien le tout du texte que ses parties¹⁴. Le noyau de l'idée du cercle herméneutique est la dépendance mutuelle de ces deux facteurs. Le texte entier ne peut être compris qu'à travers les parties, mais le sens d'une partie dépend du tout, dans lequel elle est enchâssée. On doit attirer l'attention sur la présupposition importante de cette conception, qui dit que le sens du texte ne peut pas se montrer par la simple addition du sens des phrases constituant le texte. La métaphore du cercle renvoie par ailleurs au fait que le processus de la compréhension n'a pas de point final où le travail de l'interprétation pourrait s'achever. Dans le processus du comprendre, il n'y a aucun critère par lequel on pourrait constater que la compréhension est complète. En renvoyant au

¹² VM, p. 134-5.

¹³ VM, p. 298. «La réhabilitation du préjugé, écrit Ricœur, ne signifie pas soumission à toute tradition, mais seulement l'impossibilité de se soustraire à la transmission historique» (P. Ricœur, 'Logique herméneutique' ?, in G. Floistad (dir.), *Contemporary philosophy. A new survey*. Vol. 1. *Philosophy of language. Philosophical logic*, Martinus Nijhoff 1986, p. 189).

¹⁴ «Gadamer appliquera, pour sa part, la valorisation plus positive du cercle herméneutique à la problématique d'une herméneutique des sciences humaines.» (J. Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, cit., p. 49).

cercle herméneutique, Gadamer souligne le caractère ouvert du processus de la compréhension. Il est bien entendu que je finis la compréhension quelque part, mais je sais en même temps que les autres comprennent autrement, et moi-même, je pourrais comprendre autrement une autre fois: «Comprendre, en vérité, ce n'est pas comprendre mieux, ni au sens où l'on aurait un savoir meilleur de la chose grâce à des concepts plus clairs, ni au sens de la supériorité fondamentale que le conscient aurait par rapport au caractère inconscient de la production. Il suffit de dire que, *dès que l'on comprend, on comprend autrement*»¹⁵.

Quant aux détails, selon Gadamer, la lecture esquisse continuellement le sens du tout du texte, et elle doit parfois corriger les projets sur la base de nouvelles parties. A son avis, la compréhension a lieu à travers un accomplissement d'une «pré-esquisse, constamment révisée il est vrai à partir de ce que livre le progrès dans la pénétration du sens»¹⁶. La révision des ébauches du sens s'effectue tant que toutes les parties ne sont pas en accord avec le sens du tout. En outre, la seule objectivité qui soit réalisable ici consiste dans l'élaboration réussie des anticipations: «Il n'y a pas d'autre «objectivité» ici que celle de la confirmation qu'une pré-opinion peut recevoir au cours de son élaboration»¹⁷. Les préjugés ou la compréhension préalable (*das Vorverständnis*) signifient chez Gadamer d'une part la maîtrise moyenne de la langue, d'autre part une certaine connaissance du sujet. Il est facile de reconnaître que la pré-esquisse serait impossible si l'interprète n'avait pas déjà des préjugés par lesquels les ébauches et les anticipations du sens du tout du texte deviennent possibles. Sans préjugés, on ne pourrait rien anticiper, et la lecture ne serait pas possible. C'est pourquoi la position de Gadamer mérite l'épithète «phénoménologique»: il vise à élaborer une conception du sens du texte qui ne le pense pas d'une manière abstraite, mais le décrit à travers la manière dont il se manifeste pour l'interprète. En ce sens, il s'agit chez Gadamer d'une phénoménologie de l'interprétation¹⁸.

En nous tournant maintenant vers le problème de l'altérité, il faut commencer par la référence au rôle de l'altérité dans la théorie du comprendre chez Gadamer. Comme déjà formulé au début, le comprendre procède toujours sur la base d'une tradition et face à une altérité. Que signifie cette altérité ? D'abord, il convient de préciser que l'autre que Gadamer discute dans son herméneutique philosophique reste dans le cadre d'une situation interprétative, à savoir communicative, qui pose dès le début des limites à la manifestation d'autrui. Cela relie de façon essentielle la compréhension et l'altérité dans la pensée gadamérienne, et exclut, en même temps, une considération de l'altérité en elle-même. Il s'agit toujours pour Gadamer, comme pour Ricoeur d'une autre manière, de l'altérité d'autrui au sein d'une situation interprétative. Il n'est pas possible de discuter ce problème ici en détail, car il dépasse largement la portée

¹⁵ VM, p. 318.

¹⁶ VM, p. 288.

¹⁷ Ivi.

¹⁸ Sur le caractère phénoménologique de son herméneutique, nous nous permettons de renvoyer à notre livre *Hans-Georg Gadamer: Phänomenologie der ungegenständlichen Zusammenhänge*, Königshausen & Neumann 2007.

de cette étude, mais il faut constater que ce point de départ ne permet au départ aucune considération radicale de l'altérité, une réflexion sur l'altérité d'autrui en elle-même, car l'altérité reste toujours enfermée dans un tout plus englobant qui relie de façon sous-jacente l'un et l'autre.

En se mettant en rapport avec l'altérité, la compréhension devient un dialogue – c'est la thèse fondamentale de Gadamer concernant la structure décisive du comprendre. Essayer à comprendre un texte, c'est toujours un rencontre avec une altérité, et le rapport vers cette altérité est l'aspect déterminant dans la description de Gadamer. A ajouter ici, de l'autre côté, que par cette idée la conception gadamérienne dépasse les limites d'une théorie de la compréhension au sens strict vers une dimension éthique portant sur les relations possibles avec une autre personne. D'ailleurs, cette dimension éthique n'obtient pas une élaboration approfondie dans l'œuvre Gadamer. C'est le caractère dialogique de la compréhension qui établit la revendication de l'ouverture vers autrui qui forme un principe fondamental de la théorie gadamérienne de la compréhension.

L'altérité, pour sa part, n'est pas un thème tout à fait étranger à l'herméneutique traditionnelle. Au 19^{ème} siècle, le courant allemand de l'historicisme cherchait à formuler les principes du travail de l'historien qui s'occupe d'époques passées. Héritier du romantisme, l'historicisme a mis l'accent sur l'individualité de l'objet de l'interprétation. Sous cet angle, on peut même formuler le principe de l'interprétation de l'historicisme, précurseur et inspirateur de l'herméneutique moderne, comme suit: reconnaître l'altérité de ce qu'on veut comprendre. Le principe est équivalent au dicton fameux de Ranke selon lequel la tâche de l'historien est de montrer comment ce qui s'est passé exactement: «Zeigen wie es eigentlich gewesen». On y trouve d'abord un sens prohibitif: la particularité de l'historien doit être suspendue, c'est-à-dire, ses préjugés et préférences, sa subjectivité etc. doivent être mis entre parenthèses. La tâche de l'historien consiste alors à ouvrir un accès impartial à l'histoire, au passé, à travers une suspension de soi.

En tout cas, l'exigence n'est pas tout à fait triviale et le principe ne va pas de soi. Elle refuse, d'abord, le postulat universel des Lumières, selon lequel tous les phénomènes humains sont au fond des productions de la même nature humaine. La conséquence qu'on a tirée concernant l'entreprise de l'interprétation dit que tous les phénomènes peuvent être compris de façon identique. Il n'y a pas, du moins, de difficulté méthodologique en comprenant les œuvres, les écrits, les monuments et les actes d'époques diverses. La critique de cette présupposition des Lumières signifie la reconnaissance fondamentale de l'individualité et la singularité de l'objet de l'interprétation. Tout doit être compris dans le contexte de son époque et par rapport aux valeurs et mesures de son époque. Nous avons au fond à affaire ici à un principe de la contextualité où le contexte est spécifié comme l'époque concrète – un principe semblable à la linguistique structurale de Saussure, selon laquelle le contexte en tant que système de la langue détermine le signe isolé.

Bien que le problème fût connu par l'École historique, on ne trouve guère chez Dilthey, premier philosophe engagé dans une justification épistémologique de l'École historique, de considérations plus développées sur le problème d'altérité. Ce n'est que dans l'étude célèbre sur la naissance de l'herméneutique de 1900 (*Die Entstehung der Hermeneutik*) qu'il définit plus précisément les opérations de la compréhension et de l'interprétation et leur rôle dans une fondation herméneutique des sciences humaines. Cependant son point de départ est la question de «la connaissance *scientifique* de l'individu, voire des grandes formes singulières de l'existence humaine dans sa singularité¹⁹», et c'est dans ce but qu'il cherche à déterminer la compréhension et l'interprétation. Dilthey appelle compréhension «le processus dans lequel nous reconnaissons, à partir de signes donnés de manière sensible, un fait psychique dont ils sont la manifestation», et il entend par interprétation une compréhension des «expressions de vie durablement fixées» qui est conforme aux règles d'art²⁰. En définissant ainsi les opérations constituantes de l'herméneutique, Dilthey élargit le terrain de l'interprétation, et par conséquent, celui de l'herméneutique, parce que dans la tradition de l'herméneutique, du moins chez Schleiermacher, l'interprétation (*die Auslegung*) concernait la «parole» d'un autre (*die Rede eines Anderen*), orale ou écrite, et, par conséquent, la limitation de la tâche de l'interprétation au langage était évidente. Encore plus important dans notre contexte que Dilthey emprunte à Schleiermacher est l'idée portant sur l'altérité de ce qu'on veut comprendre. Il est impossible d'interpréter, si les extériorisations vitales étaient absolument étrangères, et il est inutile d'interpréter, s'il n'y avait rien d'étranger en elles. L'interprétation a donc lieu entre ces deux extrêmes²¹. Cette pensée vient de Schleiermacher qui a constaté cette position médiane de l'interprétation dans son discours à l'Académie berlinoise sur le concept de l'herméneutique (*Über den Begriff der Hermeneutik*)²².

Dilthey ne précise pas dans l'étude sur l'herméneutique ce qui rend la compréhension possible. Il constate seulement que «le même esprit humain

¹⁹ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* (= GS), vol. VII, Vandenhoeck & Ruprecht 2006, p. 291.

²⁰ Ivi, p. 293. Dilthey intègre ces idées dans l'œuvre plus tardive *L'Édification*: «Wie deutlich zeigt sich im Nachbilden und Nacherleben des Fremden und Vergangenen, daß das Verstehen auf einer besonderen persönlichen Genialität beruht! Da es aber eine bedeutsame und dauernde Aufgabe ist als Grundlage der geschichtlichen Wissenschaft, so wird die persönliche Genialität zu einer Technik, und diese Technik entwickelt sich mit der Entwicklung des geschichtlichen Bewußtseins. Sie ist daran gebunden, daß dauernd fixierte Lebensäußerungen dem Verständnis vorliegen, so daß dieses immer wieder zu ihnen zurückkehren kann. Das kunstmäßige Verstehen dauernd fixierter Lebensäußerungen nennen wir *Auslegung*. Da nun das geistige Leben nur in der Sprache seinen vollständigen, erschöpfenden und darum objektive Auffassung ermöglichenden Ausdruck findet, so vollendet sich die Auslegung in der Interpretation der in der *Schrift* enthaltenen Texte menschlichen Daseins. Diese Kunst ist die Grundlage der Philologie. Und die Wissenschaft dieser Kunst ist die Hermeneutik.» (GS VII, pp. 216-7)

²¹ Ivi, 225.

²² «Si tout était absolument étranger l'herméneutique ne saurait absolument pas rattacher son œuvre, de même dans le cas contraire, à savoir lorsqu'il n'y a rien étranger entre celui, elle n'aurait pas même besoin de trouver le point d'attache, au contraire, la compréhension serait donnée en même temps que la lecture ou l'écoute» (F. Schleiermacher, *Herméneutique*, Paris 1987, pp. 160-161)

nous parle dans la pierre, le marbre, les sons musicaux, les gestes, les paroles et les écrits, les actions, l'ordre économique et les constitutions, et demande une interprétation», mais il reste ambigu en ce qui concerne la nature et l'unité de l'esprit humain. Ce sont les considérations plus tardives de *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit* qui avancent l'idée que le fondement de la compréhension se trouve dans la communauté de celui qui comprend et de ce qu'il comprend: «Chaque extériorisation particulière de la vie représente, dans le domaine de cet esprit objectif, une dimension de communauté. Chaque mot, chaque phrase, chaque attitude ou formule de politesse, chaque œuvre d'art et chaque fait historique ne sont pas compréhensibles que dans la mesure où une communauté relie celui qui s'y extériorise et celui qui comprend». Afin d'interpréter quelque chose, chaque individu peut mobiliser des possibilités qui sont au-delà de sa vie propre, mais la compréhension n'est possible que si la différence entre l'individu et ce qu'il cherche à comprendre n'est pas trop grande. Aux yeux de Dilthey, sur la base d'une appartenance au monde commun de l'esprit, l'individu interprétant peut retrouver le Je dans le Tu. Il faut souligner que cette idée n'est plus une conception d'unité d'esprit humain, mais plutôt celle d'une communauté nécessaire qui reste une condition préalable à tout effort de la compréhension.

En ce qui concerne Gadamer, nous avons déjà vu que chez lui, la structure fine du comprendre contient un renvoi explicite à l'altérité de ce qu'on veut comprendre. Le comprendre s'appuie sur la tradition au sens qu'elle doit relier en quelque façon la compréhension et ce qu'elle veut comprendre, en fournissant par là une communauté entre les deux. La participation commune à une tradition quelconque semble être, selon le philosophe allemand, la condition de possibilité de la compréhension. Pourquoi ? Parce que la compréhension cherche à trouver un sens dans le tout du texte, et sans aucune communauté, comme Schleiermacher l'a déjà vu clairement, il est impossible de saisir un contenu quel qu'il soit. Gadamer conçoit cette communauté comme celle d'une tradition, et par conséquent, la question portant sur la tradition se pose à nous.

Cela nous conduit d'une part à la description de l'exigence d'ouverture et d'autre part à l'idée de la fusion d'horizons. L'exigence d'ouverture résulte, bien entendu, du fait que nous avons des préjugés: ils sont indispensables, nous l'avons vu, mais ils créent en même temps une difficulté vitale. Ils peuvent tromper l'interprète tout en l'empêchant d'apercevoir l'altérité de l'objet de l'interprétation qui peut être ainsi assimilé aux attentes de l'interprète. L'insensibilité à l'altérité rend possible que l'interprète ne tienne pas compte de l'altérité de ce qui devrait être compris. Il s'agit plus précisément plutôt d'une insensibilité que d'une inconscience: il est caractéristique de nos préjugés que nous n'en sommes pas conscients. Gadamer déduit de ces considérations l'exigence principale de l'ouverture, une ouverture concernant ce qui est différent de nos préjugés²³. Seulement, cette tâche est rendue extrêmement difficile par le caractère athématique des préjugés, c'est-à-dire par leur caractère de ne pas être

²³ VM, p. 289.

conscients, et c'est pourquoi nous ne percevons pas nos préjugés en tant que tels. Ce caractère est aussi le moment décisif qui rend impossible de trouver une méthode de la compréhension, parce qu'elle présupposerait l'identification des préjugés. Le problème plus grave n'est pas de réfléchir ou corriger un préjugé, mais de le rendre conscient. Ainsi, le rôle indispensable des préjugés dans le processus de la compréhension détruit la possibilité d'un procédé méthodique lors de l'interprétation²⁴. L'ouverture est alors exigée dans le rapport de l'interprète aux ses propres préjugés: «Comprendre un texte, c'est [...] être prêt à se laisser dire quelque chose par ce texte. Une conscience formée à l'herméneutique doit donc être ouverte d'emblée à l'altérité du texte»²⁵. En découvrant l'altérité de ce qui devient compris, l'interprète peut se changer, parce qu'il peut prendre conscience de quelques préjugés inaperçus auparavant. La rencontre avec l'altérité de l'objet d'interprétation, en tant qu'explicitation des préjugés, peut ainsi modifier la compréhension de soi de l'interprète. La compréhension est donc un dialogue au sens profond du mot: essayer de comprendre un texte peut aboutir à une connaissance de soi plus profonde.

La description du comprendre s'achève par ce que Gadamer appelle «la fusion des horizons». La formule «fusion des horizons» désigne l'événement de la compréhension où les deux pôles, l'horizon de l'interprète et l'horizon du texte à comprendre s'approchent et se mélangent: «La projection de l'horizon historique n'est donc qu'une phase de l'acte de comprendre. [...] Dans l'acte de comprendre s'effectue une véritable fusion d'horizons grâce à laquelle s'accomplit à la fois la projection de l'horizon historique et sa «sursomption» (*Aufhebung*)»²⁶. Cette façon de parler souligne la tension possible de deux pôles également, mais il faut, en même temps, faire attention ici à l'image de la fusion qui suggère trompeusement que l'interprétation serait un procès pacifique où le texte et l'interprète se mêlent dans une unité finale sans aucune distorsion. Cette image du processus du comprendre sous-estime vraisemblablement certains aspects du processus de ce qu'on peut être disposé à écrire moins tranquillement, même par l'aide de quelques idées de Gadamer. Il met d'ailleurs en valeur l'activité et la liberté indispensable de la compréhension, et ces facteurs inspirent une image moins pacifique, peut-être même plus violente de la compréhension. Nous trouvons en revanche une description vraiment conciliante de la fusion des horizons chez Jean Grondin: «La fusion est alors si réussie que l'on ne peut plus distinguer ce qui relève du passé ni ce qui relève du présent, d'où l'idée de «fusion». Mais cette fusion du présent et du passé est aussi, plus fondamentalement, celle de l'interprète et de ce qu'il comprend. [...] La compréhension est une expérience si fusionnelle que l'on ne peut plus guère distinguer ce qui relève de l'objet et de ce qui relève du sujet qui comprend»²⁷. A mon avis, c'est une exagération qu'on

²⁴ Cf. sur ce point mon essai «La dialogicité de l'herméneutique philosophique», in «Verbum. Analecta Neolatina» XI, 2009/1, pp. 7-13.

²⁵ VM, p. 290.

²⁶ VM, p. 328.

²⁷ J. Grondin, *L'herméneutique*, Paris 2006, pp. 59-60

voit d'autant plus clairement qu'on réalise que toute compréhension peut être traitée dans sa différence à son objet.

En ce qui concerne l'altérité chez Gadamer, on peut approfondir l'idée de l'ouverture avec la dialogicité de la compréhension. Autrement dit, il ne s'agit pas seulement de l'exigence d'ouverture, mais on doit l'accomplir avec la tâche de s'insérer dans un dialogue vrai, avec une personne de la même façon qu'avec un texte. C'est un dialogue car il faut toujours compter sur la possibilité que le texte à comprendre peut modifier ou corriger ce que nous avons cru et pensé. C'est la raison pour laquelle l'herméneutique philosophique peut constater que la compréhension est un événement au sens strict, quelque chose dont on ne dispose pas. L'indisponibilité du comprendre est une raison de plus pour laquelle la compréhension ne peut pas s'effectuer méthodiquement. Mais l'idée de la dialogicité développée par Gadamer veut dire en plus que la compréhension s'enracine dans la priorité herméneutique de la question, qui porte aussi sur la structure de l'expérience. Autrement dit, la dialogicité impliquée dans la compréhension veut dire non seulement que l'objet de l'interprétation doit être approché d'une ouverture appropriée, mais, en plus, qu'on doit saisir l'énoncé ou le texte à comprendre comme une réponse à une question. Gadamer démontre que tout énoncé, toute proposition est essentiellement une réponse. Le contexte d'une proposition est ainsi représenté par la situation de la question, à laquelle elle maintient un rapport décisif: «Que la question ait un sens, cela est impliqué dans son essence. Or le sens est sens orienté (*Richtungssinn*). Le sens de la question est donc la direction dans laquelle seule peut s'effectuer la réponse, si elle veut être une réponse sensée et pertinente»²⁸. L'idée principale de Gadamer est, en fait, un principe de la contextualité où le contexte est spécifié comme la situation de l'énoncé: ce qu'on dit ou écrit, appartient à un contexte plus large qu'on doit comprendre, si l'on veut saisir le sens exact. Appliqué à l'interprétation des écrits, comprendre un texte, c'est essayer de comprendre la question à laquelle ce texte serait la réponse. L'idée de la primauté de la question est expliquée comme «la logique question-réponse», une formule créée par Robin Collingwood, et cette logique renvoie à une dimension encore plus large: une dialectique se manifeste dans le fait que la question, pour sa part, est enchâssée dans une texture des propositions et présuppositions: «Tous les énoncés sont des réponses. Mais cela n'est pas tout encore. La question à laquelle chaque énoncé est une réponse est elle-même à son tour motivée, et ainsi toute question est en un certain sens elle-même à son tour une réponse. Elle répond à une provocation»²⁹. Gadamer explique qu'il est illusoire de comprendre complètement cet enchevêtrement sensible. En tant que tâche interminable, la compréhension de cette texture est un devoir infini.

L'herméneutique philosophique met la structure générale de l'expérience en rapport à la question, car l'expérience, qui mérite ce nom, est essentiellement négative, parce qu'elle doit falsifier et annuler des attentes fausses. L'expérience

²⁸ VM, p. 385.

²⁹ H.-G. Gadamer, *Langage et vérité*, Paris 1995, pp. 248-9.

est préparée par une question qui déstabilise aussi nos opinions fixées. «Or, toute suspension de jugement, par conséquent et *a fortiori* celle de préjugés, a pour structure, du point de vue logique, celle de la *question*. L'essence de la *question* est d'ouvrir et de maintenir des possibilités»³⁰. L'expérience au sens gadamérien ne peut pas être répétée, on ne peut l'acquérir qu'une seule fois. Par conséquent, l'expérience dans les sciences naturelles n'est pas expérience au sens de Gadamer, parce que son historicité et sa négativité sont déjà annulées. Par contre, l'expérience chez Gadamer renvoie à l'ouverture comme attitude indispensable à l'acquisition de nouvelles expériences. La conclusion que Gadamer en tire est que la négativité en tant que structure générale de l'expérience est l'indice de la finitude humaine.

Christian Berner a objecté que Gadamer n'avait pas raison en considérant la compréhension d'un texte comme un dialogue: c'est une implication de l'intégration nécessaire du texte à notre horizon, selon Berner, qui rend la dialogicité du comprendre illusoire. «Ce n'est pas un dialogue lorsqu'une telle intégration interdit au texte autre de faire valoir contre nous, contre la particularité de notre horizon, la spécificité de son propre horizon.» Et il est encore plus problématique, écrit-il, lorsqu'il s'agit de textes écrits: «Dans un dialogue, l'écoute des raisons d'autrui me permet, le cas échéant, de changer d'opinion et vice versa, ce qu'un texte précisément ne peut jamais»³¹. Berner oublie cependant une idée fondamentale de l'herméneutique gadamérienne qui complète sa description de la fusion des horizons: l'exigence de l'ouverture de l'interprète. L'ouverture est nécessaire, plus précisément, dans le rapport de l'interprète à ses propres préjugés³². Sous cet angle, il n'y a aucune différence entre le dialogue avec une personne et le dialogue avec le texte. La dialogicité de la compréhension n'est possible que par l'ouverture qui doit être mise en œuvre de la même façon dans les deux cas.

Pour conclure, retournons à la question d'une compréhension interculturelle sur la base de la reconnaissance de la nécessité d'une communauté entre les deux pôles du comprendre et d'une ouverture du côté de ce qui comprend. On pourrait avoir l'impression que dans l'argumentation nous avons négligé l'altérité radicale de la compréhension vraiment interculturelle qui ne peut pas être réduite à la compréhension dans une seule tradition européenne³³. L'objection présuppose que la tradition européenne est en un certain sens homogène, et ce n'est que par cette homogénéité qu'une compréhension au sein de cette tradition est toujours, en principe, possible. La réponse peut être donnée à deux niveaux différents. D'abord, il est incontestable qu'il y avait et qu'il y a des discontinuités dans la tradition européenne, et la compréhension au sein de la tradition européenne

³⁰ VM, p. 321.

³¹ C. Berner, *Au détour de sens*, Paris 2007, p. 63.

³² VM, p. 290.

³³ Jean-Claude Gens a constaté en ce sens que «Gadamer est relativement muet sur la question de la compréhension interculturelle et sur les formes non européennes de la pensée» (J.-C. Gens, *Vérité et Méthode et la question de la compréhension interculturelle*, in R. Dottori (ed.), *50 Jahre Wahrheit und Methode*, cit., p. 239.

ressemble ainsi à l'interprétation dans une distance historique et à celle dans une distance géographique et culturelle. Autrement dit, l'unité et l'homogénéité de la tradition européenne est, au fond, fragile, et ainsi une compréhension au sein de la tradition européenne ne peut pas être opposée à la compréhension d'une culture différente.

De l'autre côté, il faut faire ressortir que l'étrangeté discutée par Gadamer (et par Dilthey) peut être comprise comme étrangeté tout court, c'est-à-dire que rien n'empêche de concevoir la compréhension interculturelle selon le modèle de compréhension historique. En d'autres termes, les caractères de l'étrangeté historique montrent exactement ceux de l'étrangeté géographique, voire de l'étrangeté interculturelle. On voit aisément un point faible de la réponse qui peut donner lieu à une objection: on pourrait souligner que la différence, l'altérité, est beaucoup plus radicale que l'herméneutique gadamérienne, motivée peut-être par un eurocentrisme non convaincant, n'est prête à le reconnaître. Un examen conclusif de ce débat semble être d'autant plus difficile qu'il faudrait, pour ce but, contourner un concept plausible de la culture et de l'interculturalité. On serait peut-être tenté de renvoyer à l'ethnologie où, depuis Lévi-Strauss, le problème méthodologique de savoir comment comprendre une culture profondément étrangère était beaucoup discutée. Sans pouvoir épuiser la question, je me borne à une seule observation. Les discussions ethnologiques touchaient en première ligne la possibilité du comprendre les formes de vie élémentaires et d'usages linguistiques élémentaires. C'est une question essentielle ici de savoir s'il y a une différence profonde entre la compréhension d'activités quotidiennes et celle de produits intellectuels. Dans ce dernier cas, nous n'avons aucun contrôle et aucune garantie de la compréhension dans le comportement. Autrement dit, c'est une leçon à tirer du dernier Wittgenstein que de reconnaître que, dans le cas de produits intellectuels plus complexes, nous n'avons pas autres critères de la compréhension d'une parole que d'autres paroles. On ne peut pas montrer la compréhension de Hamlet ou d'une pièce de Bach par un comportement déterminé, par exemple en dansant ou en faisant une pantomime. On est empêtré dans des paroles. Par conséquent, il nous faut reconnaître que la compréhension interculturelle par rapport aux produits intellectuels doit surmonter leurs étrangetés sans pouvoir s'appuyer sur le comportement. Ce trait rend bien sûr les possibilités de la compréhension interculturelle beaucoup plus fragiles. Pour me résumer, je dirais qu'à penser les conditions de l'entente interculturelle à partir de l'herméneutique gadamérienne, on arrive à la conclusion qui peut être formulée comme une variation de la thèse d'Ernst-Wolfgang Boeckenfoerde, juriste constitutionnel allemand, sur l'incapacité de la démocratie libérale à établir les vertus dont elle a besoin: le dialogue, y compris l'entente interculturelle, repose sur les présuppositions qu'elle ne peut pas garantir.

Csaba Olay, Université Eötvös Lorand

✉ olaycsaba@gmail.com