

## Comprendre et ne pas comprendre. Éléments de philosophie herméneutique

Christian Berner

### Résumé

C'est à partir de l'expérience de la non-compréhension que nous développerons les grandes lignes d'une réflexion sur ce que c'est que comprendre. Cette expérience nous découvre le *désir de comprendre* qui se prolonge dans la dialectique entre la *volonté de comprendre* et la *volonté d'être compris*. Dans la mesure où parler est essentiellement communiquer avec d'autres, le dialogue nous servira ici de fil conducteur : il nous permettra non seulement de rappeler les conditions de possibilité de la compréhension, mais encore de mettre en lumière la nature du *devoir de comprendre*. Dans un second temps, nous partirons de cette *dimension pragmatique et éthique* de l'acte de comprendre et de ses implications pour montrer que la réflexion sur le caractère intersubjectif de la compréhension, où l'on se laisse dire quelque chose par quelqu'un d'autre, ne trouve son sens que dans une réflexion *politique*.

En effet, s'il est vrai que le langage ne se comprend pour l'essentiel qu'à partir de connaissances d'arrière-plan partagées par des individus, des groupes ou des communautés d'interprétation dans une société, alors la simple coexistence d'une pluralité de ces communautés d'interprétation exige que soit pensée la reconnaissance que peut revendiquer chacune d'entre elles dans un espace politiquement structuré. Là aussi le dialogue s'avèrera central dans l'expérience de la négativité qui habite l'acte de comprendre.

MOTS CLÉS: Comprendre, non-compréhension, volonté, dialogue, communautés d'interprétation.

### Abstract

It is from the experience of not understanding that we will develop the outline of a reflection on what it is understanding. This experience reveals to us the *desire to understand* that is extended into the dialectic between the *will to understand* and the *desire to be understood*. Insofar talk is mainly to communicate with others, dialogue will serve here as a guide: it not

only enables us to recall the conditions of possibility of understanding, but it highlight the nature of the *duty to understand*. In a second step, we will leave this *pragmatic and ethical dimension* of the act of understanding and its implications and we will show that the reflection about the intersubjective nature of understanding, finds its meaning in *political* reflection.

Indeed, if it is true that language is essentially understood from the background knowledge shared by individuals, groups or communities of interpretation in a society, then the simple coexistence of a plurality of these interpretive communities requires the consideration of the claims of recognition of each of them claim in a politically structured space. There too the dialogue will be central to the experience of negativity that inhabits the act of understanding.

**KEYWORDS:** Understanding, Non understanding, Will, Dialogue, Communities of interpretation.

Lorsqu'on s'efforce de comprendre, on s'affronte à ce qu'on ne comprend pas. Or les causes de la non-compréhension sont aussi multiples que variées. Elles tiennent parfois à l'objet que l'on cherche à comprendre, parfois au sujet et à ses insuffisances. Il peut ainsi s'agir de ce qui n'a pas de sens, qui existe simplement, à titre de chose, sans appeler à être compris ni faire signe vers quoi que ce soit (cf. Simon, 2002). Ou alors de quelque chose qui participe à la compréhension sans qu'on en soit conscient, suscitant des distorsions et mécompréhensions. Ou encore de ce qui excède nos possibilités de sens, de l'absurde, de l'insensé, de ce qui ruine toutes nos attentes, l'incompréhensible, tels la mort, la souffrance, le mal... Une telle non-compréhension serait existentielle, liée à notre finitude, ne pas comprendre étant alors, au même titre que comprendre (Heidegger, 1977 : 142), une dimension fondamentale de l'existence.

Il est par ailleurs des choses qui semblent avoir un sens pour nous bien que nous les comprenons mal. Nous les prenons alors pour des signes tout en disant que nous ne comprenons pas. Ce que nous comprenons mal ne s'intègre pas dans une totalité de sens et met en cause la cohérence de notre intelligence. La compréhension est en effet une structure, un agencement entre différents éléments qui nous en procure une intelligence, nous présentant des connexions, des rapports, une unité. Cette unité est sans doute liée au sentiment de satisfaction que l'on peut ressentir quand on comprend. Dans cet acte de synthèse, comprendre désigne tout autant la conclusion que le processus lui-même qui consiste à forger un tout cohérent. Le plus souvent nous ne disons « je comprends » qu'au terme du processus, signalant la fin de l'effort de comprendre. Nous appelons alors « sens » ce que nous avons ainsi compris.

A l'inverse, ce que nous ne comprenons pas demeure étranger, autre, ne s'intègre pas. Cette altérité peut connaître les formes les plus variées, dont on ne saurait ici faire le tour, même s'il serait souhaitable de relever les grands types de ce qui ne fait pas sens : on pourrait ainsi distinguer l'ignorance, qui peut être corrigée par le savoir, le non-sens qui ne résulte pas d'un manque d'information mais un élément

qui ne saurait être intégré dans l'ensemble de ce que je comprends, qui ne rentre donc pas dans l'ordre des choses qui est le mien alors que je vois qu'il peut rentrer dans d'autres configurations, ou alors l'authentique insensé qui inverse l'ordre de mon sens, qui est à proprement parler incompréhensible et que nous renonçons à comprendre (Angehrn, 2010: 244).

### **Le désir de comprendre**

Il faut donc partir de l'expérience de la non-compréhension. Celle-ci est soudaine, imprévisible : tout à coup, alors que tout semblait bien se dérouler, nous nous heurtons à quelque chose que nous ne comprenons pas. Cette expérience a souvent été décrite. En deux mots : si dans la vie courante la compréhension permet à l'homme de donner un sens aux choses parmi lesquelles il peut alors s'orienter, ou aux paroles qu'il reçoit comme lui étant adressées. Il peut dans ce contexte faire l'expérience que quelque chose résiste à l'intelligence dont il a besoin pour connaître et agir, quelque chose qui ne s'intègre pas à la configuration de sens qui constitue sa compréhension. Il éprouve ne *pas* comprendre, autrement dit, prend conscience qu'il ne comprend *plus*, que le sens ne va *plus* de soi. La totalité est brisée. L'expérience de la non-compréhension est l'expérience d'un blocage : on ne peut plus continuer - s'orienter dans le monde, communiquer avec autrui, lire un texte... Nous sommes face à quelque chose qui n'est plus pour nous quelque chose *comme* quelque chose, mais quelque chose qui se manifeste dans son opacité. C'est là que nous avons le regard fixe, ahuri, qui ne regarde que devant soi sans plus rien voir, un regard vide (Heidegger, 1977: 149). Mais comme toute expérience, la non-compréhension ne nous advient pas simplement, elle nous apporte et nous apprend quelque chose. Elle nous découvre l'altérité. Lorsque quelque chose n'est plus immédiatement compris, nous avons quelque chose qui se manifeste dans sa *réalité*, dans son irréductible altérité. Le sens, autrui ou le réel résistent à leur appropriation. Les choses ne vont plus « de soi » : elles ne sont plus « comprises ». Elles sont alors simplement *en soi* et non plus *pour nous*. Cette opacité que nous pouvons rencontrer à tout instant et à tout niveau lorsque nous nous orientons dans le monde, confrontés à une autre tradition, à une autre langue, à autrui, à nous-mêmes, nous dit que nous ne comprenons *plus*. Que donc nous devrions comprendre. Que nous étions donc pris dans un processus de compréhension, animé par un désir de compréhension. Qu'il s'agisse du monde, d'un texte, d'un comportement, d'autrui, la non-compréhension est d'abord l'expérience d'un « choc » (Gadamer, 1990 : 272), qui vient montrer que le sens ne va pas de soi. Et pourtant, comme sens, il fait pourtant appel et semble vouloir être compris. Comprendre qu'on ne comprend pas, c'est faire l'expérience d'un sens adressé sans pouvoir s'en saisir, c'est comprendre la simple adresse sans ce qui est adressé, une pure réceptivité au sens. La non-compréhension se manifeste ainsi comme une initiale confiance dans la densité signifiante et repose sur une forme de « bienveillance » confiante dans le sens. Car « je ne comprends pas » que « ce qu'il y a à comprendre » (s'il n'y avait rien à comprendre, il n'y aurait pas non-compréhension mais indifférence). C'est là que s'éprouve l'effort interrompu de comprendre et désir. Même s'il faut souligner aussi que nous ne voulons pas toujours comprendre, que souvent même nous tirons avantage de la non-compréhension, par exemple pour

n'avoir pas à adopter une perspective qui ne nous serait pas favorable. L'expérience nous montre régulièrement que nous faisons nombre de choses sans les comprendre ni chercher à les comprendre. Il ne va donc pas de soi de poser que tous les hommes désirent naturellement comprendre<sup>1</sup> et l'expérience de la non-compréhension n'est pas universelle. Pas plus que de croire que l'expérience de la non-compréhension relève de uniquement de l'absence immédiate de sens. L'interrogation sur le sens peut être tout aussi bien suscitée inversement par une diversité de sens ou une pléthore de sens offerts qui, en provoquant la confusion, suscite tout autant la non-compréhension, l'absence de sens étant cette fois médiate. Là aussi, la totalité n'est plus saisissable.

Quoiqu'il en soit, l'expérience de la non-compréhension nous révèle un désir de comprendre. Car sous sa forme négative (la *non-compréhension*), elle dit un empêchement : c'est donc que la *possibilité de comprendre* et l'*attente de sens* sont présupposées, qu'elles sont les conditions de possibilité pour être ébranlé par l'absence de sens. En effet, la compréhension, qui n'est pas thématifiée tant qu'elle va de soi, se manifeste comme désir dans l'expérience de la non-compréhension où l'on prend conscience que l'on était pris dans un processus de compréhension. La négativité révèle donc l'exigence de sens en nous faisant comprendre de manière immédiate que la compréhension immédiate est enrayée. A ce titre, ne pas comprendre est une expérience fondamentale qui nous révèle jusqu'au fait que nous désirons comprendre. Ne pas comprendre est donc, pour l'existence humaine, une catégorie tout aussi fondamentale que comprendre.

C'est ce désir de comprendre, porté à l'absolu, qui a souvent été interprété comme étant à l'origine des religions ou assimilé à l'élan métaphysique qui s'élance vers des idées totalisantes qui permettent de saisir l'ensemble en une intuition, de comprendre le tout et de prendre ainsi en charge de la question du sens. Ce qui a conduit, en matière de compréhension, à la question fondamentale, à l'instar des traditionnelles questions métaphysiques : pourquoi y a-t-il du sens plutôt que du non-sens<sup>2</sup> ? Faut-il poser en premier le sens, une entente originelle, un *a priori* du comprendre dont la non-compréhension ne serait qu'une altération ? Faut-il faire confiance en une affirmation originelle du sens, ou alors, comme Job, oser l'hypothèse du non-sens ? Ne sommes-nous pas toujours déjà plongés dans une appartenance au sens, puisque nous ne sommes pas à nous-mêmes notre propre origine, que nous sommes des êtres de parole, qui parlons avec les autres et qui parlons du monde dans un langage que pour l'essentiel nous avons reçu et que ce n'est que sur ce fond de sens que le non-sens peut se manifester ? Ou faut-il penser au contraire une négativité originelle, un chaos à partir duquel et contre lequel seulement le sens peut s'affirmer ?

---

<sup>1</sup> Cf. Aristote, *Métaphysique*, A, 1 980 a 21 -981 b 8.

<sup>2</sup> « Warum ist Sinn überhaupt, warum ist nicht Unsinn statt Sinn ? » (Schelling, 1972: 222).

### **Vouloir comprendre et vouloir être compris**

La prise de conscience du *désir* de sens peut se prolonger en *volonté* du sens. Il faut prendre ici la volonté au sens de reprise réflexive du désir : autant je n'ai pas décidé de désirer le sens, autant, par la volonté, je me réapproprie cet effort et me procure les moyens d'y parvenir. C'est ainsi que lorsqu'on ne comprend pas un discours, par exemple, on recourt à l'interprétation, on cherche à expliquer, à remplacer les propositions obscures par d'autres propositions mieux intelligibles. En particulier, on cherche à clarifier les contextes qui permettent de déterminer le sens – au moins au regard des attentes particulières que ses pratiques engagent – en tenant compte des formes de vie partagées, de l'arrière-plan conceptuel commun rendant possible la compréhension. C'est là ce que nous faisons jusque dans la conversation ordinaire, lorsque nous ne comprenons pas ce que notre interlocuteur nous dit. Nous lui demandons d'expliquer, de nous dire quelle était l'intention de ses propos, ce qu'il voulait dire, notamment en nous disant la même chose autrement ou en nous présentant le contexte adéquat permettant de réintégrer ses propos dans un tout dont ils étaient momentanément exclus, restituant la cohérence d'un discours qui nous semblait en manquer.

Autrement dit, c'est la volonté de comprendre qui poussera à élaborer un certain nombre de règles, de moyens qui permettent de comprendre. Cette volonté trouve son prolongement naturel dans l'interprétation, qui est le travail mis en œuvre pour comprendre. L'herméneutique, qui se définit comme « art de comprendre », notamment les textes et discours que la distance historique ou culturelle ou linguistique nous a rendus étrangers, que nous ne comprenons pas, est traditionnellement une telle discipline technique qui met en œuvre un certain nombre de règles de la méthode qui guident l'interprétation pour assurer la compréhension. Il faut, nous dit-elle, acquérir des connaissances linguistiques, analyser la structure, comparer le tout et la partie, deviner l'intention etc.<sup>3</sup> Lorsque le désir de comprendre se prolonge en authentique volonté de comprendre, c'est que nous attendons du sens, que nous pensons qu'un sens nous est transmis. Cela signifie que la volonté de comprendre est la réponse à une volonté d'être compris et que la compréhension s'inscrit dans un processus de communication. Aussi peut-on dire que la non-compréhension dans la double prise de conscience de la volonté de comprendre et de la volonté d'être compris repose sur une forme de bienveillance que formule le « principe d'équité », dit parfois « de charité ». Il invite à présupposer que le signe que je prends comme m'étant adressé tient sa compréhensibilité de la volonté d'être compris qui anime l'autre donneur de sens. Et je dois alors, pour bien comprendre, supposer autant que possible, c'est-à-dire jusqu'à preuve du contraire, que l'auteur se donne les moyens d'être compris, c'est-à-dire fournit les indications suffisantes à la saisie du sens. Aussi supposer le sens, le sens maximum dans le discours est ce qui nous permet de comprendre mieux. Il s'agit donc d'une règle technique de maximisation du sens, et à ce titre une condition de possibilité de la compréhension. Je comprends mieux si je fais l'hypothèse que le texte ou le discours a un sens qui devait m'être transmis.

---

<sup>3</sup> On pourra regarder, à titre d'exemple, (Schleiermacher, 1989).

Cette structure a favorisé la compréhension de l'interprétation à travers le dialogue, la non-compréhension nous découvrant simultanément notre volonté de comprendre et l'altérité de la volonté d'être compris. Car cette articulation est au cœur de la communication : elle est ce qui fait que le sens passe de l'un à l'autre. Ainsi un texte, par exemple un texte a été écrit pour être compris, et on a pu affirmer que le rapport au texte, où le lecteur rencontre l'auteur, est à saisir suivant le modèle du dialogue (Gadamer, 1990: 384). Même si cela est difficile dans la mesure où ce qui fait l'importance du dialogue est le changement et la transformation de chacun des interlocuteurs dans le dialogue, alors que le texte ne change pas, une telle approche a le mérite de souligner que comprendre ne consiste pas simplement à déchiffrer des signes, mais dans une action dialogique où la question qui anime l'auteur et lecteur devient la clé de la compréhension, définissant le texte comme une réponse. S'il y a quelque chose à comprendre, c'est qu'il y a des réponses à des questions, tout comme nous comprenons le sens d'une histoire ou d'une action à partir du problème dont il est question dans l'histoire ou que résout l'action. En ce sens, avoir affaire à quelque chose à comprendre, c'est être confronté à des questions. Dans le dialogue, il s'agit de répondre à des questions qui sont celles des autres et reconnaître nos propres questions dans les réponses qu'ils nous apportent. Cet entrecroisement de question et de réponse est une exposition de la structure du dialogue où s'inscrivent tant la rencontre, logique et existentielle, que l'attention à l'autre. Même l'absence de l'auteur ne m'interdit pas de prendre le texte comme une expression de sens qui s'adresse à moi et avec laquelle je peux entrer en dialogue. Mais il faut reconnaître qu'une telle approche reste approximative lorsque nous avons affaire à des textes écrits : dans un dialogue authentique, l'écoute des raisons d'autrui me permet de changer d'opinion et vice versa, ce qu'un texte ne peut jamais.

Quoiqu'il en soit, le dialogue apparaît comme le lieu d'accomplissement du sens, dont la dimension primordiale est la langue. En son essence, le langage, qui ouvre aussi le monde et se réfère à des objets, est principalement communication. Posséder les mots, une langue, c'est pouvoir réfléchir, se rapporter au monde, à soi, aux autres, et communiquer. Les mots permettent de dépasser la dimension perceptive pour doter le monde de sens. Mais même à titre d'instrument pour former des pensées, connaître les choses, construire ou configurer un monde, le langage n'est pas indépendant de son enracinement social : personne à qui l'on ne parle pas n'apprend la langue, et personne ne l'utilise si elle ne peut être comprise par d'autres. La discussion philosophique sur la langue privée porte sur l'impossibilité d'une langue qui ne serait fondée que dans le sujet et qui ne serait donc pas déterminable dans sa fonction argumentative puisque les significations et la prétention à la vérité ne pourraient pas être fixées. Autrement dit, les autres sont impliqués dans la parole car un langage ne n'existe qu'à l'intérieur d'une communauté linguistique. Si le caractère essentiellement dialogique de l'existence humaine est condition de constitution de soi, il est en même temps condition de la compréhension réciproque de soi et d'autrui et s'effectue dans la rencontre réelle avec l'autre. En effet être les uns avec les autres, c'est aussi parler l'un avec l'autre. Il ne s'agit pas ici de reprendre toute l'analyse de la mise en place de la relation dialogique entre celui qui parle et celui qui entend, ou qui se laisse vraiment dire quelque chose par son interlocuteur (cf. Löwith, 1969: 103 - 126) : il suffit de rappeler que la puissance du langage qui me révèle le monde est une faculté qui existe dans

la discussion avec autrui. Cette dimension communicationnelle révèle des aspects essentiels de la compréhension, parmi lesquels nous pouvons relever la réflexivité de la compréhension et de la compréhension de soi, la confrontation avec l'autre ou l'étranger, l'unité de la réception et de la production dans le processus du sens. Dans chacun de ces aspects, comprendre et ne pas comprendre sont articulés l'un à l'autre. Que comprendre et ne pas comprendre restent simultanés et complémentaires, c'est là ce qu'affirmaient par exemple les romantiques, qui disaient l'individuel irréductible, par exemple dans la langue : il y a en effet des relations complexes entre la langue et le locuteur qui, dans son individualité, est en rapport unique avec elle et, lorsqu'il veut dire quelque chose et non pas simplement répéter, imprime un écart aux structures linguistiques générales dans lesquelles il s'inscrit (Schleiermacher, 1999: 31). Comprendre est dès lors tenir compte de cette individualité incompréhensible et irréductible. Cette incompréhensibilité est par ailleurs souvent revendiquée, pour échapper à la compréhension comme identification ou assimilation (cf. Nietzsche, 1988 : 51). Être vraiment, c'est aussi ne pas pouvoir être compris, ne pas pouvoir être renvoyé à autre chose. Ne pas comprendre autrui, c'est lui accorder la liberté d'être lui-même, d'être pour ainsi dire inassimilable, irréductible par identification. Bref, le laisser simplement être. Cela signifie que nous ne sommes pas les maîtres absolus du sens, et, contre le modèle de l'assimilation, nous laissons ouverte la possibilité de nous laisser dire quelque chose, l'autre participant à la création de ce qui pour nous est sens. Il n'y a pas de création solitaire du sens et l'interprétation purement individuelle n'a pas la force d'ouvrir le regard.

### **Le devoir de comprendre**

La rencontre entre la volonté de comprendre et la volonté d'être compris ouvre donc la dimension du dialogue. Mais le dialogue, où deux personnes échangent, n'est lui-même pas pensable sans difficulté : car comment m'assurer que j'accède aux raisons de l'autre ? Comment comprendre l'étranger ? Dans le dialogue, les signes que l'autre me communique ne sont-ils des signes que pour moi ? Ne comprenons-nous pas l'autre à partir de nous-mêmes, tout comme l'autre ne nous comprend qu'à partir de lui-même ? La volonté de comprendre ne se trouve-t-elle pas alors fondamentalement fragilisée ? Il nous semble que c'est dans la conscience de cette finitude, de ce conditionnement de notre compréhension liée à notre perspective, à notre situation, que la volonté de comprendre peut se dire « devoir » de comprendre. La volonté de comprendre prend alors un tour éthique.

Certes, ce devoir qui m'invite à comprendre l'autre ne peut pas être lui-même fondé comme devoir, ni dans le désir ni dans la volonté de comprendre, malgré l'argumentation avancée par l'éthique de la discussion (cf. Appel, 1994) qui cherche à reconstruire les conditions éthiques de possibilité et de validité de l'argumentation humaine dans le cadre de la communication. L'éthique de la discussion veut en effet fonder l'impératif du dialogue sur la discussion : si nous discutons, il faut avoir reconnu certaines normes (la visée et la possibilité de l'entente, la rationalité de l'interlocuteur etc.). Nous pensons au contraire que si c'est bien cette volonté de comprendre qui se manifeste dans le langage, les exigences propres de la communication ne suffisent pas à la fonder. Entrer dans la discussion présuppose en effet une « bonne volonté

de comprendre » (Gadamer, 1984: 340 et ss.). C'est pourquoi il convient de parler de devoir : la volonté de comprendre devient volonté de comprendre autrui, ce qui implique l'aider à parler, à s'exprimer et le reconnaître comme autre source de sens. C'est en cela qu'il y a invitation à participer au dialogue, et pas simplement développer les connaissances. Interpréter pour comprendre signifie alors accepter de se laisser instruire par cette altérité, malgré les difficultés intrinsèques que recèle tout rapport du même à l'autre. Comprendre ce que l'autre me dit implique alors comprendre l'autre. Ce qui importe donc, c'est moins d'avoir un langage commun pour se comprendre que vouloir se comprendre pour avoir ensuite un langage commun. Et comprendre l'autre implique alors, pour des raisons pragmatiques évidentes, comprendre comment l'autre nous comprend. Il y a donc dans le dialogue réel ce respect de l'autre qui fait qu'à la fois je le comprends et ne le comprends pas. Voilà ce qu'ont développé les philosophes du dialogue, retrouvant un problème ancien et récurrent en philosophie, où alternent le même et l'autre, quelque-chose et autre-chose, l'identité et l'altérité etc. On voit donc poindre ici, dans le devoir de comprendre, une identité dialogique qui fait que je ne suis moi-même qu'en passant par l'autre qui me co-constitue.

### **Le dialogue entre les cultures**

Les hommes, si l'on admet qu'ils s'interprètent et se constituent eux-mêmes dans ces interprétations, c'est-à-dire dans la compréhension qu'ils ont d'eux-mêmes, en ayant recours au langage, s'interprètent et se définissent donc *aussi* dans le cadre de communautés qui participent à la compréhension. Me comprendre ne signifie pas que je me raconte seul à moi-même ce que je suis : je comprends dans une langue partagée, dans un dialogue, partiellement extérieur, partiellement intérieur, avec d'autres. C'est la raison pour laquelle le développement d'un idéal d'identité engendré intérieurement donne une importance nouvelle à la reconnaissance par d'autres, qui participent à la constitution de mon identité où être-pour-soi et être-pour-autrui sont pris dans une relation de réciprocité. Partant de là, le dialogue ouvre nécessairement sur des dimensions sociales et politiques : si la constitution même de l'identité individuelle est tributaire des dialogues collectifs, elle appelle une reconnaissance de communautés d'interprétation ou de compréhension dans lesquelles l'individu est inséré, communautés qui ne partagent certes pas nécessairement toutes les valeurs, mais un certain nombre d'entre elles. L'éthique du dialogue se laisse alors extrapoler à ce qu'on appelle souvent les « cultures », qui sont en fait des communautés d'interprétation ou de compréhension partagée.

On appellera « culture » le processus complexe et continu d'interprétation et de mise en sens répondant au besoin d'orientation auquel correspond l'effort humain de comprendre. D'une manière générale, les cultures donnent une compréhension globale de l'existence, c'est-à-dire fournissent des interprétations qui disent non seulement ce qu'il faut penser, mais encore ce qu'il faut faire, c'est-à-dire qui organisent intégralement l'existence. Cela permet aux hommes qui les partagent de se comprendre. Ce faisant, il n'est pas indifférent de choisir une valeur plutôt qu'une autre, et il n'est pas possible de les harmoniser par un compromis sans les détruire. Les difficultés liées à la coexistence de compréhensions totalisantes concurrentes ont



souvent été réfléchies dans le cadre des religions universelles, qui totalisent ce qu'à une époque un groupe reconnaît comme étant sa vérité. Elles consistent à envisager la coexistence d'une pluralité de compréhensions valorisées du monde incompatibles entre elles. On peut les penser soit comme devant se résorber les unes dans les autres, soit comme extérieures les unes aux autres, soit les voir en communication les unes avec les autres. La première perspective, traditionnelle, est celle de l'universalisme. Ce dernier, qui postule l'identité de la raison en tous, pense pouvoir réduire les conflits et les différences au moyen d'une critique de la raison, sans échange authentique, sans dialogue, donc. Les cultures sont alors simplement appelées à supprimer leur différences. À l'opposé, la deuxième perspective, le relativisme, qui affirme que chaque doctrine compréhensive développe un modèle incommensurable de « rationalité », existentiellement tributaire de valeurs incomparables, affirme que la diversité est insurmontable. Lui aussi n'invite pas au rapport entre les cultures, et, plus encore que l'universalisme, conduit à une absence de reconnaissance qui risque l'indifférentisme. Ni l'un ni l'autre de ces modèles n'est acceptable : l'universalisme méconnaît la différence et débouche sur un totalitarisme abstrait, alors que le relativisme conduit à abandonner tout effort de médiation.

C'est là qu'une troisième solution, le dialogue entre les cultures ou la communication, permet d'éviter les défauts des deux autres à travers ce que l'on peut appeler une « tolérance », s'il est permis de réactiver ce terme ancien (Forst, 2003). La tolérance est inutile pour l'universalisme, puisqu'il s'agit simplement de traduire la culture autre pour parvenir à l'identité, et elle se réduit à l'indifférence qui n'est pas tolérance non plus. C'est là qu'une reprise de l'expérience de la non-compréhension peut s'appuyer sur les philosophies du dialogue qui affirment que la rationalité est dans le *sens* de la communication, que la raison est volonté de communication. L'exigence de la *communication*, qui prolonge le devoir de comprendre, appelle à dégager les conditions de possibilité de dépassement des conflits fondés sur des valeurs. Bien que les valeurs soient différentes, nous pouvons en effet nous entendre sur le fait que nous avons des valeurs et nous affirmer tout en acceptant par là-même l'auto-affirmation de l'autre dont la compréhension totalisante a, malgré ses différences, une même prétention à la validité. Et il n'est pas besoin de reconnaître que leur prétention est identique à la nôtre en valeur, il suffit de dire qu'il s'agit de valeurs pour reconnaître qu'elles ont quelque chose à nous dire. Ainsi ouvre-t-on au dialogue dans la reconnaissance paradoxale de l'autre qui est reconnu pour une part comme ne pouvant pas être compris. Or une telle reconnaissance de la non-compréhension a pour effet de favoriser la réflexion : à partir de la conscience de la diversité, elle creuse en effet une distance à l'égard de soi-même en exhibant la pluralité des compréhensions qui prétendent à la validité, sans supprimer pour autant cette diversité ni conduire à un consensus sur les valeurs. La réflexivité ainsi engendrée ouvre ainsi à un décentrement des perspectives, puisque prendre conscience de sa perspective, c'est prendre conscience qu'il y en a d'autres, ce qui favorise une prise d'autonomie de la part des individus.

La compréhension dialogique qui se fait jour ici est celle où c'est la connaissance de l'autre comme tel qui importe. Dans un dialogue, il y a interaction avec un interlocuteur : le but n'est pas de parvenir à une connaissance correcte de la chose, même si l'on parle de la chose, mais de pouvoir agir ensemble, d'écouter et de

répondre, et donc réviser éventuellement sa propre définition de soi. C'est pourquoi il n'y a pas de point de vue désengagé : toute compréhension est finie, toujours située dans le présent, ses préjugés et précompréhensions. La compréhension véritable est une articulation des horizons, une rencontre des horizons de celui qui comprend et de ce qui est compris, c'est-à-dire ouverture à l'altérité où la compréhension se fait par la différence et la comparaison entre des interprétations qui ne sont pas « incommensurables » (Taylor, 1997: 208). Certes, dans cette dimension du dialogue, il ne s'agit ni du langage de l'autre, ni simplement du nôtre : on ne renvoie pas l'autre dans son langage fermé ni on ne l'absorbe dans le nôtre, mais par contraste, on essaie de comprendre des pratiques différentes en relation avec les nôtres. C'est pourquoi il n'y a pas de compréhension de l'autre sans une nouvelle compréhension de soi : comprendre, c'est être inquiet par l'autre, être confronté à l'écart dans lequel il s'offre à nous. Comprendre est alors habité par une négativité qui maintient vive la non-compréhension. Et si la compréhension est inséparable de la critique au sens où elle est confrontée à la perspective où le discours autre doit avoir un sens pour nous, la critique est à son tour inséparable de la critique de soi.

### Politique du dialogue

Cette extension du problème de la compréhension et du dialogue à sa dimension éthique a des retombées politiques en raison du besoin que nous avons de vivre ensemble. Ce besoin, dans lequel se trouvent peut-être les racines de la volonté de comprendre (cf. Tomasello, 2008), est pour l'essentiel obligation dans le contexte de la globalisation et de la mondialisation, qui rend impossible le simple repli sur soi et l'indifférence à l'égard des autres. Les échanges nécessaires font que les cultures ou les compréhensions du monde sont en contact les unes avec les autres, ce qui ne saurait être sans répercussion sur le mode d'organisation de leur coexistence. C'est là que s'ouvre la dimension proprement politique du problème de l'organisation des communautés. En effet, si des interprétations divergentes sont en mesure de coexister et que leur portée est tant théorique que pratique, c'est-à-dire qu'elles nous disent non seulement ce qu'il en est du monde, de sa constitution etc., mais encore ce qu'il faut y faire et comment, alors il faut réfléchir à la manière de vivre ensemble qu'elles rendent possibles. La notion de tolérance, que nous avons évoquée plus haut, indiquait à vrai dire cette dimension politique. En effet, la tolérance est née comme un principe *politique* devant permettre la coexistence pacifique de conceptions religieuses divergentes, elle est la forme traditionnelle de l'apaisement dans la concurrence entre ces compréhensions du monde, neutralisant au plan pratique des différends insurmontables et rendant possible la cohabitation (cf. Hunyadi, 2008)<sup>4</sup>. D'un point de vue politique, la tolérance doit être instituée : il faut pouvoir se comprendre comme participant à un système qui rend possible la tolérance pratique, en garantissant la même liberté de conscience ou liberté éthique pour chacun, malgré la diversité des modes de vie et le pluralisme des croyances. Or une telle tolérance

---

<sup>4</sup> Mark Hunyadi, « A l'aube du monde commun : la tolérance, mise en latence de conflits continués », *Revue de Métaphysique et de Morale* (2), 2008, p. 191-205.

n'est possible que dans le cadre politique d'une organisation fondée sur des valeurs de respect soustraites aux compréhensions valorisées du monde. C'est ainsi qu'elle se présente comme une solution politique d'évitement du déchirement social.

C'est dans ce sens que l'on peut lire la réflexion politique développée par le « libéralisme politique » qui cherche à établir la possibilité d'une société à partir d'une pluralité de manières de saisir le sens et d'organiser la vie des communautés d'interprétation et de compréhension (cf. Rawls, 2001). Ce pluralisme est d'abord vécu par les communautés de compréhensions comme un danger dans la mesure où il les fragilise. En effet, il donne naissance au sentiment déstabilisant que d'autres pensent différemment et de ce fait mettent en cause ce que nous pensons. Même si la pluralité des compréhensions engendre une évolution de ces compréhensions, ce dont les religions nous offrent l'exemple historique, où les croyants réinterprètent leurs croyances pour les adapter, notamment aux progrès du savoir et des mœurs. Les religions peuvent alors rester pertinentes aux yeux des croyants au moyen d'aménagements interprétatifs. Mais pour cela, il faut supposer que le pluralisme est aussi ouvert au dialogue. Ce qui n'est en rien surprenant puisque les cultures, portées par des individus, sont elles-mêmes des résultats complexes d'éléments d'origines hétérogènes et que l'on ne saurait les réduire à certains de leurs aspects. On voit en effet à travers les échanges, les traductions etc., s'affronter et composer des apports culturels souvent très divers, de même que nous voyons composer et s'affronter les époques : à chaque fois, un ensemble culturel, une compréhension, dans la complexité de sa constitution, à travers ses transmissions et appropriations, connaît à partir de lui-même un ébranlement et une révision de certaines de ses valeurs, tenues un temps pour fondamentales. Et c'est aussi au sein même des cultures que surgissent des compréhensions divergentes, que des valeurs s'opposent, que l'on ne comprend plus, c'est souvent au cœur d'un même groupe que des conflits opposent les individus : certaines valeurs partagées n'impliquent pas le partage de la totalité des valeurs, puisque le même individu appartient simultanément à plusieurs groupes, sont pris dans plusieurs dialogues (parents, amis, collègues etc.). C'est pourquoi, même au sein d'un groupe, les compréhensions varient et le partage de quelques valeurs n'implique pas le partage de toutes les valeurs. Du coup, il est intrinsèquement difficile pour les communautés d'interprétation et de compréhension de se refermer véritablement et les fanatismes, qui préconisent un tel verrouillage, se voient le plus souvent condamnés à recourir au despotisme, c'est-à-dire à se maintenir par la force.

Le libéralisme politique réfléchit à cette coexistence en posant la question de savoir comment il est possible qu'existe et se perpétue une société juste et stable, constituée de citoyens libres et égaux, mais profondément divisés entre eux en raison de leurs doctrines compréhensives, incompatibles entre elles bien que raisonnables ? On sait que cette conception implique elle-même des valeurs explicitement énoncées (la liberté et l'égalité, dont l'une des formes fondamentales est l'égalité de respect et la liberté de conscience), et donc un accord sur ces valeurs que l'on peut, encore faut-il le reconnaître comme tel, dire minimales. Il suffit alors d'avoir une conception politique qui, indépendamment des compréhensions spécifiques, puisse être intégrée à chacune de ces doctrines compréhensives qui seront raisonnables si elles le font (Rawls, 2001 : 37). Sans discuter ici de cette théorie, il convient de souligner que malgré la diversité de nos modes de vie, du pluralisme des communautés d'interprétation, se

comprendre comme citoyen soumis à une constitution politique qui rend possible une tolérance pratique en garantissant la même liberté de conscience ou liberté éthique pour chaque citoyen implique en retour dans de nombreux domaines une révision des représentations et des règles et donc une transformation du mode de vie. Ce en quoi on peut voir la condition du progrès des droits culturels. On pourrait ainsi interpréter la tolérance dans un Etat laïque, où l'école publique développe la pensée critique des élèves qui voient qu'il peut y avoir une pluralité de compréhensions du monde, qu'on peut donc comprendre le monde ainsi mais aussi autrement, comme ouverture du champ d'un dialogue possible, même si une telle conception peut aussi être perçue par certains comme favorisant les conceptions qui privilégient l'autonomie du jugement critique au détriment des autres.

Cela dit, la solution du libéralisme politique ne sera pas suffisante pour ouvrir le dialogue dans la mesure où il écarte le problème de la légitimité du désir de reconnaissance, et de reconnaissance publique, sans laquelle il n'est pas d'identité. C'est là que les problèmes politiques ressurgissent, comme on le voit régulièrement dans les demandes de reconnaissance publique. Car la solution politique au problème des interprétations compréhensives a grandement contribué à la « privatisation » des doctrines philosophiques et religieuses. Or une telle privatisation a un prix : en effet, la conscience croyante privatisée, la tolérance devient inutile, puisqu'au lieu d'être conflictuel, notre rapport aux autres options du sens relève de l'indifférence qui reconduit facilement au relativisme : peu m'importe ce que pensent ou ce que font les autres, puisqu'ils ne gênent en rien ma façon de vivre. C'est là ce qui se passe s'il suffit de s'accorder à l'aide d'un consensus par recoupement où, moyennant l'accord sur quelques valeurs politiques fondamentales (comme la liberté égale pour tous), les hommes peuvent légitimement diverger quant à la manière de comprendre le monde et de s'y orienter : le désaccord est raisonnable parce qu'on peut les considérer comme raisonnables dans leur singularité. Un tel indifférentisme a des conséquences importantes : il rend inutile le dialogue et anéantit l'esprit critique qui naît de la confrontation ou de la possibilité de prendre des perspectives qui ne sont pas les nôtres. L'indifférence suspend le dialogue et joue donc un rôle d'inhibition qui rend difficile l'évolution par l'intérieur des compréhensions, qui du coup auraient tendance à se cristalliser en structures rigides, en dogmatismes. Il faut donc souhaiter le maintien de cette diversité et l'invitation à la comparaison, au dialogue : maintenir l'altérité dans son altérité, la reconnaître comme altérité et y confronter ce qui nous est le plus propre. Car c'est bien de cette compréhension de l'autre et du dialogue possible que dépendra le sort réservé au pluralisme des communautés de compréhension.

## Conclusion

Nous avons comment, dans sa négativité même, l'expérience de la non-compréhension nous révèle le *désir* de comprendre. Repris en conscience, ce désir comme volonté se donne les moyens de comprendre au moyen de l'interprétation. Au plan du langage, *volonté* de comprendre et volonté d'être compris ouvrent alors la dimension fondamentale du dialogue. Ce dernier ne joue véritablement son rôle qu'en assumant sa dimension éthique, où la volonté de comprendre s'accomplit comme *devoir* de comprendre : se laisser dire quelque chose par l'autre est alors

assumer la double dimension de la compréhension et de la non-compréhension. C'est à ce titre que la pensée éthique doit se prolonger dans une réflexion politique, où la simple coexistence dans un espace politiquement structuré tiendrait compte de l'exigence de reconnaissance requise dans la structure dialogique.

### **Bibliographie**

- Angehrn, Emil (2010): *Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Apel, Karl-Otto (1994) : *Ethique de la discussion*. Paris : Cerf.
- Forst, Rainer (2003): *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gadamer, Hans-Georg (1990): *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr.
- Gadamer, Hans-Georg (1984) : « Et pourtant : puissance de la bonne volonté ». *Revue internationale de philosophie*, 151.
- Heidegger, Martin (1977): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Hunyadi, Mark (2008) : « A l'aube du monde commun : la tolérance, mise en latence de conflits continués ». *Revue de Métaphysique et de Morale* (2).
- Löwith, Karl (1969): *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Kritische Studienausgabe*, hrg. G. Colli u. M. Montinari, tome 12 (*Nachgelassene Fragmente 1885-1887*). Berlin-New York : DTV-de Gruyter.
- Rawls, John (2001) : *Libéralisme politique*. Paris: PUF.
- Schelling, F. W. J. (1972): *Grundlegung der positiven Philosophie : Münchener Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833*, éd. H. Fuhrmans. Torino: Bottega d'Erasmio.
- Schleiermacher, Friedrich (1989): *Herméneutique*. Paris: Cerf.
- Schleiermacher, Friedrich (1999) : *Des différentes méthodes du traduire et autre texte*. Paris : Points Seuil.
- Simon, Josef (2002): „Verstehen und Nichtverstehen oder Der lange Abschied vom Sein“. *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, Tübingen, Mohr Siebeck, n°1, 2002, 1-19.
- Taylor, Charles (1997) : « Compréhension et ethnocentrisme ». *La Liberté des modernes*. Paris: PUF.
- Tomasello, Michael (2008): *Origins of human communication*. Cambridge (Mass.)/ New York: MIT Press.

