

Article

« Après l'herméneutique : analyse et interprétation des traces et des oeuvres »

Jean Molino

Horizons philosophiques, vol. 7, n° 2, 1997, p. 1-32.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/801041ar>

DOI: 10.7202/801041ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

APRÈS L'HERMÉNEUTIQUE ANALYSE ET INTERPRÉTATION DES TRACES ET DES ŒUVRES

«Il y a plus affaire à interpréter les interprétations qu'à interpréter les choses, et plus de livres sur les livres que sur autre subject : nous ne faisons que nous entregloser».

Montaigne, *Essais* (III, 13).

Les deux thèses que je voudrais défendre sont les suivantes :

1. L'histoire de l'herméneutique telle qu'on l'écrit est un artefact créé par Dilthey et repris ensuite sous forme d'un développement téléologique conduisant à la philosophie herméneutique contemporaine. Ce qu'on entend aujourd'hui par herméneutique correspond en fait à une philosophie générale de l'interprétation issue de l'œuvre de Heidegger et de Gadamer, où l'on retrouve l'héritage de l'historisme et du relativisme caractéristiques de notre temps. Si cette herméneutique philosophique met en évidence les lacunes et les insuffisances des épistémologies classiques, elle ne fait guère que les indiquer, en commençant au mieux à les décrire de façon fruste, quand elle ne conduit pas à la déconstruction, qui en est pourtant la conclusion logique.

2. L'évolution contemporaine des connaissances conduit à poser les problèmes de l'interprétation sur de nouveaux fondements : le dépassement du paradigme de la science classique d'une part et d'autre part le développement des sciences biologiques, des neurosciences et des sciences cognitives imposent ce que Quine a appelé la naturalisation de l'épistémologie. Les intuitions de l'herméneutique philosophique, dans ce qu'elles ont de valable, peuvent alors être réinterprétées et transformées en programme de recherche.

1. L'herméneutique, de la critique à la déconstruction

L'histoire de l'herméneutique est largement à écrire ou à récrire, car elle a été jusqu'à présent faite dans une perspective téléologique: elle devait chaque fois conduire au terme qui en donnait enfin le sens, qu'il s'agisse de la méthode des sciences morales avec Dilthey ou de la philosophie de Heidegger et Gadamer. Dans l'esquisse qui constitue sans doute la première histoire systématique de la discipline, *Die Entstehung der Hermeneutik* (texte publié en 1900 et repris dans le volume 5 des *Gesammelte Schriften* : traduction française dans le tome 1 du *Monde de l'esprit*, Paris, Aubier, 1947), Dilthey construit une généalogie de sa méthode où interprètes et théoriciens de l'interprétation n'ont leur place que grâce à la contribution qu'ils apportent à la discipline générale conçue comme «*connaissance scientifique des individus et même des grandes formes de l'existence humaine singulière en général* (éd. cit., p.319). C'est ainsi qu'il déroule une histoire en plusieurs étapes : la philologie de l'école alexandrine et sa lutte contre l'exégèse allégorique de l'école de Pergame; la reprise de la même opposition dans le cadre chrétien entre les écoles d'Alexandrie et d'Antioche avec, comme aboutissement, l'apparition des premières théories herméneutiques, celle en particulier de saint Augustin au livre III du *De Doctrina christiana*; la nouvelle philologie de la Renaissance, où se différencient l'*ars critica* portant sur les textes classiques et l'exégèse religieuse à laquelle «on doit la construction définitive de l'herméneutique» (éd. cit., p.325-326), provoquée essentiellement par la nécessité où se voyaient les Réformés de trouver dans l'Écriture seule les éléments de son interprétation, enfin l'œuvre de Schleiermacher qui, au-delà des règles, remonte à «l'analyse de la compréhension» (éd. cit., p.329) et fournit les fondements d'une science de l'histoire et des faits humains en général. Cette esquisse constitue aujourd'hui encore la version reçue du développement de l'herméneutique. Gadamer, tout en y restant en gros fidèle, ajoute un nouvel élément : l'importance de l'herméneutique juridique et de l'exégèse piétiste, qui con-

duisent toutes deux à mettre l'accent sur le troisième moment de l'interprétation; après *l'intelligere* (comprendre) et *l'explicare* (expliquer) vient le temps essentiel de *l'applicare* (appliquer), où l'interprète dépasse la pure intellection pour s'approprier le texte et, de ce fait même, pour en être transformé. Il prolonge enfin l'histoire canonique en lui donnant comme terme, non plus la méthode des sciences morales selon Dilthey, mais la philosophie de Heidegger et la sienne.

Toute histoire est une histoire située et donc partiellement influencée par la culture, la méthode et les questions de l'historien — c'est bien là une des leçons de l'herméneutique, ou du moins de l'herméneutique relativiste et historiciste de notre temps. Mais cette perspective située n'interdit pas les corrections et les améliorations et, par ailleurs, l'histoire de l'herméneutique pose un problème différent de celui que pose l'histoire d'une discipline comme les mathématiques ou la biologie. Celles-ci ont un développement relativement autonome par rapport aux formes culturelles dans lesquelles elles s'inscrivent, à partir du moins du moment où elles se constituent comme sciences. La difficulté en ce qui concerne l'herméneutique, c'est qu'elle n'a jamais encore constitué une discipline autonome aux contours bien définis. Faut-il la faire commencer lorsque le mot apparaît comme titre d'un ouvrage, c'est-à-dire avec la publication en 1654 de *l'Hermeneutica sacra* de J.C. Dannhauser? Faut-il, comme Dilthey, prendre comme fil directeur le développement de «l'art d'interpréter les monuments écrits»? Dans ce cas, cette discipline n'a qu'exceptionnellement porté le nom d'herméneutique et il convient de se situer dans un cadre beaucoup plus large. L'histoire canonique de l'herméneutique est une tradition construite pour les besoins de la cause, de Dilthey à Gadamer; c'est un artefact historiographique, dans lequel a été indûment isolé un aspect particulier, celui qui est constitué par l'exégèse protestante allemande du XVI^e au XVIII^e siècle, puis par les réflexions sur l'explication historique au cours du XIX^e siècle.

Si l'on prend comme fil directeur les règles d'interprétation des textes, l'herméneutique religieuse du XVI^e au XVIII^e siècle

ne peut être comprise que dans le cadre de ce qu'on appelle à l'époque *ars critica*, que Dilthey, dans son esquisse, a le tort de réduire à l'étude des textes de l'Antiquité classique; et c'est, selon lui, «à l'exégèse biblique qu'on doit la constitution définitive de l'herméneutique». En réalité, les problèmes posés par l'interprétation de la Bible, dans le cadre en particulier de la polémique entre Protestants et Catholiques, ne sont qu'un aspect du développement, depuis la Renaissance, de l'inspiration philologique, qui conduit à l'élaboration parallèle de la critique historique et de la critique des textes, dont les deux premiers chefs-d'œuvre sont le *Tractatus* de Spinoza (1670) et *l'Histoire critique du Vieux Testament* de Richard Simon (1678). L'herméneutique biblique, du XVI^e au XX^e siècle, est une branche à peu près morte du savoir, qui ne participe nullement au progrès des connaissances, pas plus dans le domaine des sciences morales que des sciences de la nature; elle ne fera que subir les contrecoups du progrès de la critique biblique, des éditions polyglottes du XVI^e siècle à la découverte d'Astruc (1753), qui pose les principes de l'analyse moderne du Pentateuque, et à la véritable révolution culturelle qu'entraîne, au XIX^e siècle, la compréhension historique de l'Écriture. C'est en effet à cette époque, dans le cadre de l'Université allemande, que s'opère la sécularisation de l'étude de la Bible, dont le résultat est de la soumettre dans son intégralité au programme historico-philologique, élaboré depuis l'Humanisme et peu à peu appliqué à l'ensemble des textes et des témoignages. L'histoire intellectuelle du XVI^e au XIX^e n'est pas celle d'une fantomatique herméneutique, mais celle de la Critique au sens large, celle dont se réclamaient les philosophes du XVIII^e, de Bayle aux Encyclopédistes et à Kant et dont la généalogie remonte jusqu'à Erasme et Lorenzo Valla. Depuis cette époque, le «programme» historico-philologique s'organise autour d'un certain nombre de tâches précises : l'établissement du texte, la critique de provenance, la recherche des sources, l'étude des mots et des choses — *res et verba*. La signification des textes n'est qu'un aspect de l'enquête et elle repose sur le principe qu'explicitera Bœckh en termes hégéliens dans ses cours : la philologie est *Erkennen des*

Erkannten, connaissance du (déjà) connu. Ce qui veut dire que, pour comprendre une phrase de Démosthène ou un vers de Virgile, il faut connaître le sens des mots et des choses qui leur correspondaient dans une civilisation qui n'est plus la nôtre. Ouvrons un des chefs-d'œuvre de la philologie classique, l'édition commentée du livre VI de l'*Enéide* par Eduard Norden (*Vergilius, Aeneis Buch VI*, Stuttgart, Teubner, 1957) : il ne s'agit pas seulement d'édition du texte; chaque mot, chaque formule sont situés dans le réseau des significations, des renvois, des institutions, des mœurs, des sources, des thèmes et des genres qui permettent d'en préciser la valeur dans le texte analysé. Ce programme est encore la base solide sur laquelle reposent les interprétations; à bien des égards, certains slogans herméneutiques apparaissent comme le refus d'accepter les contraintes de la philologie.

Y aurait-il un nouveau départ de l'herméneutique avec Schleiermacher? Les grands philologues allemands du XIX^e siècle, d'Ast à Böckh, à Wilamowitz-Moellendorff et à Norden, ne font que reprendre et préciser le programme critique, quelle que soit par ailleurs la présentation théorique qu'ils proposent de leur méthode. L'œuvre de Schleiermacher lui-même doit être envisagée dans cette perspective. Il a en effet puissamment contribué au développement de l'idée que la Bible pouvait et devait être interprétée exactement comme tout autre livre profane (cf. J. Wach, *Das Verstehen*, Tübingen, 1926, t.1, p.121 et suivantes) et son exégèse est en rapport étroit avec le développement des discussions et des hypothèses portant sur la date, les sources et la valeur des textes du Nouveau Testament — il s'intéresse en particulier aux sources de l'Évangile de Luc et à l'authenticité des Épîtres pastorales (Timothée et Tite). On peut dire que son exégèse est en même temps rationaliste et subjectiviste, d'un subjectivisme où les thèmes du Romantisme se greffent sur l'esprit de la Réforme. S'il est vrai que son mérite a été d'élargir le problème de l'interprétation en l'étendant des textes à l'ensemble des expressions linguistiques, il faut bien voir que sa théorie herméneutique ne fait que juxtaposer aux méthodes de la philologie traditionnelle - ce qu'il appelle interprétation grammaticale, objective et néga-

tive - une interprétation dite technique, subjective et positive, orientée vers le côté plutôt psychologique qui vise à la compréhension de ce discours comme acte de production continue d'idées (Schleiermacher, *Herméneutique*, Genève, Labor et Fides, 1987, p.188). C'est ici que s'impose le recours à une méthode «divinatoire», qui veut saisir l'individuel dans sa singularité. Il est difficile de voir ce que l'on peut retirer de cette interprétation technique, entièrement dépendante de ce que Dilthey appellera la génialité des interprètes.

Il convient d'envisager avec le même esprit critique le trop fameux cercle herméneutique — la connaissance du tout suppose la connaissance des parties, qui elle-même repose sur la connaissance de l'ensemble. Lorsqu'il est explicitement présenté par Ast en 1808, il n'a pas de signification philosophique particulière et il ne fait que décrire le progrès normal de la connaissance, dans lequel il y a complémentarité des points de vue. Il prend une autre signification avec Schleiermacher, pour lequel la totalité à laquelle il faut rattacher une page ou une œuvre est la vie et la pensée de l'auteur dans leur unité. Il est clair que nous sommes alors devant un problème insoluble, qui peut entraîner des discussions infinies mais ne conduit à aucun progrès de la connaissance. C'est une situation qui me semble caractéristique de l'herméneutique: un bon usage peut en tirer des réflexions suggestives, mais il faut la dépasser si l'on veut éviter d'en rester à des préliminaires interminables.

Les nouveaux problèmes auxquels on se heurte au XIX^e siècle et qui n'ont pas grand-chose à voir avec la philologie sont ceux de l'interprétation historique et, plus généralement, de l'analyse des faits humains : ce sont les problèmes de la méthode dans les sciences morales ou, si l'on veut, «humaines». La situation, pour simplifier, est alors la suivante: il y a d'un côté les sciences de la nature, dont le modèle mécaniste d'inspiration newtonienne semble triompher dès le début du siècle, comme en témoignent la *Mécanique analytique* de Lagrange (1788) et *l'Exposition du système du monde* de Laplace (1796). D'un autre côté, les diverses sciences morales conquièrent peu à peu leur autonomie, au moins théorique: l'économie politique avec Adam Smith, la linguistique avec la méthode historique et

comparative, la sociologie avec Auguste Comte, la psychologie à la fin du siècle avec Fechner, Wundt et Helmholtz. Ces disciplines sont prises dans ce qui apparaît comme un dilemme : doivent-elles imiter les méthodes des sciences de la nature ou doivent-elles élaborer des méthodes spécifiques? Leur spécificité semble bien provenir, au moins en partie, du fait que ce sont des disciplines historiques. Le choix se restreint alors aux sciences physiques d'un côté, à l'histoire de l'autre, au naturalisme scientiste ou à l'historisme évolutionniste. C'est précisément ce problème qui se trouve au centre du *Methodenstreit* qui, à partir de 1883-1884, oppose en Allemagne tenants de l'historisme et du naturalisme. La question est en fait plus complexe, car il s'agit à l'origine de savoir quel est le statut de la nouvelle économie, ce qu'on appellera plus tard le Marginalisme, que fondent à peu près à la même époque Jevons, Walras et Menger: c'est en effet le compte rendu par G. Schmolier d'un ouvrage de Menger qui déclenche la querelle. Tandis que la réflexion sur l'économie conduira aux analyses de Max Weber, qui me semblent encore aujourd'hui le point de départ le plus solide pour une théorie des sciences humaines, les discussions sur la méthode des *Geisteswissenschaften* donnent naissance aux conceptions les plus diverses. À côté de celles qui reprennent les modèles du naturalisme et de l'historisme, d'autres tentatives se donnent pour but d'élaborer une méthode originale qui échappe au dilemme de la nature physique et de l'histoire. C'est dans ce cadre qu'il faut situer l'herméneutique de Dilthey, qui n'est guère qu'une esquisse de solution parmi d'autres: ni Windelband ni Rickert ne parlent d'herméneutique. Guidé par une ambition qui hante le monde philosophique postkantien, Dilthey veut travailler à une *critique de la raison historique*, dont il n'a livré que quelques fragments et dont la cohérence n'est pas toujours assurée. Son herméneutique est restée programmatique et sa signification est ambiguë; on ne peut qu'en retenir quelques thèmes. Les sciences humaines s'occupent de l'individuel, ce qui explique l'importance de la biographie dans l'œuvre de Dilthey. Ce que l'on atteint ainsi, c'est le fait irréductible de la vie, de l'expérience vitale (*Erlebnis*), et la seule façon d'en rendre compte est de

procéder, non par explication comme dans les sciences naturelles, mais par compréhension : *Nous expliquons la nature, nous comprenons la vie psychique* (Dilthey, *Le Monde de l'esprit*, éd. cit., t.1, p. 150). La compréhension est définie comme «le processus par lequel nous connaissons un «intérieur» à l'aide de signes perçus de l'extérieur par nos sens» (*ibid.*, p.320). C'est ici qu'intervient évidemment l'herméneutique au sens plus traditionnel du terme : «Nous appelons exégèse, interprétation, l'art de comprendre les manifestations écrites de la vie» (*ibid.*, p.333). Mais le texte de 1900, auquel nous empruntons ces formules — et qui est un des rares textes où Dilthey fait expressément référence à l'herméneutique — est pris dans les apories qui caractérisent sa conception des *Geisteswissenschaften* : il oscille entre le relativisme qui lui fait reconnaître la singularité des cultures et des individus et la volonté «d'établir théoriquement, contre l'intrusion constante de l'arbitraire romantique et du subjectivisme sceptique dans le domaine de l'histoire, la validité universelle de l'interprétation, base de toute certitude historique» (*ibid.*, p.332-333) — tâche qu'il prescrit précisément à l'herméneutique. La compréhension de «l'intérieur» humain suppose l'existence d'une «psychologie descriptive» opposée à la psychologie explicative, mais dont la nature semble bien contradictoire : c'est une psychologie de la totalité de l'expérience intérieure, dans laquelle le détail n'a de sens que par rapport à un ensemble perçu comme tel — nouvelle formulation du cercle herméneutique —, mais qui doit en même temps dégager «les règles dont dépend le cours des processus psychiques particuliers» (*ibid.*, p. 186). En fait, Dilthey n'arrive pas à concilier le relativisme historiciste avec une ambition fondationnelle qui lui permettrait de donner aux sciences humaines un point de départ indiscutable.

On est passé, avec Dilthey, à un second sens de l'herméneutique : l'herméneutique traditionnelle — si l'on entend le mot dans une acception large pour couvrir l'ensemble des recherches que nous avons préféré faire entrer dans le cadre de l'*ars critica* ou du programme philologique — est une méthode ou plutôt un ensemble assez hétérogène de méthodes utili-

sées pour analyser les textes. Elle devient maintenant, en marge du mouvement général de discussion sur le statut des sciences humaines, une réflexion sur ces méthodes, qui ne concernent plus seulement des textes, mais l'ensemble des œuvres humaines, «la réalité historique et sociale dans ce qu'elle a de singulier et d'individuel» (Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, Paris, Aubier, 1942, p.42), et le but de l'entreprise change aussi : il s'agit de donner à ces méthodes un fondement et une justification. Cette deuxième conception de l'herméneutique correspond à une phase très brève de son histoire, à la tentative de Dilthey et de quelques disciples comme G. Misch. L'herméneutique subit enfin un nouvel avatar en devenant, avec Gadamer, une philosophie : son grand ouvrage, *Vérité et méthode*, porte comme sous-titre *Éléments d'une herméneutique philosophique*. La réflexion de Gadamer est elle-même une reprise herméneutique de l'œuvre de Heidegger, plus précisément du Heidegger d'avant *Sein und Zeit*, et la publication récente du volume 63 des *Œuvres complètes* permet de s'en faire une meilleure idée (Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988). Il n'est pas question de présenter ne serait-ce qu'une esquisse de l'herméneutique de Heidegger et l'entreprise serait d'ailleurs prématurée en l'état actuel de l'information. J'emprunterai à Jean Grondin la formule qui me semble le mieux résumer l'orientation commune au Heidegger d'avant *Sein und Zeit* et à Gadamer : l'herméneutique de la facticité veut être pour l'essentiel «une herméneutique de ce qui travaille derrière la proposition. C'est une exégèse de la structure de souci de l'être-là humain qui s'exprime avant et derrière chaque jugement, être-là dont la réalisation la plus élémentaire est le comprendre» (Jean Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, p.121).

Il est difficile de dégager de la philosophie herméneutique un modèle précis de l'interprétation, car elle se présente sous forme de thèmes et de variations, caractéristiques d'un certain style philosophique, sans aboutir à un programme de recherche bien défini. On peut tenter de rassembler ces thèmes, mais il

faut ajouter que la plupart d'entre eux n'ont à peu près rien à voir avec la tradition de l'interprétation des textes que j'ai appelée tradition critique; ils proviennent des deux dernières étapes du développement d'une hypothétique herméneutique, l'entreprise de Dilthey puis la philosophie de Heidegger et Gadamer, et participent de l'historisme et du relativisme des XIX^e et XX^e siècles. S'il fallait résumer en une formule l'esprit de cette nouvelle interprétation, on pourrait l'évoquer à l'aide de préfixes comme *ante* ou *pré*, auxquels on joindrait les préfixes *co* et *circon*. La grande découverte de la philosophie herméneutique est que tout est toujours déjà là : on ne parle, on ne pense, on ne comprend qu'à partir d'un donné qui nous précède, d'un rapport au monde et aux autres antérieur à notre réflexion mais qui nous rattache à chaque instant à ce qui nous entoure.

Pour la philosophie herméneutique, l'homme est un interprète. Ce n'est pas tellement l'être doué de parole ou de raison, c'est l'être dont la parole et la pensée consistent à interpréter, à expliciter ce qui est déjà là, en lui comme dans le monde. Le savoir ne s'achève pas dans une impossible évidence qui nous ferait voir le vrai en face, mais travaille à partir d'une précompréhension qui nous renvoie à des couches de plus en plus profondes de notre expérience. Le sujet est situé, c'est-à-dire qu'il est pris dans un réseau de relations instituées avant même qu'il accède à l'existence. On est donc à l'opposé de la théorie de la connaissance des métaphysiques classiques, où le sujet doit se débarrasser de tout ce qui le rattache au donné, doit suivre le long chemin d'une ascèse qui le dépouille de ses préjugés pour lui permettre d'accéder à la pure présence du vrai. L'histoire, la communauté dans lesquelles nous sommes inscrits nous imposent les pré-jugés sans lesquels il n'y a pas de jugement; le langage épuré de la logique est la forme dérivée d'un langage antérieur, ancré dans une expérience pré-logique, qui constitue le sol irréductible de l'herméneutique. Il n'y a pas de premier principe, pas de fondation ultime pour le savoir : ni à l'origine, vers laquelle on remonte mais qui n'est jamais donnée, ni à la fin, puisque nous sommes toujours renvoyés au contexte dans lequel nous l'en-

visageons. Il faut, avec une pointe de provocation, réhabiliter la tradition et le préjugé, qui sont non seulement une contrainte mais le seul moyen de comprendre et de savoir : tout commence par une pré-compréhension que nous ne faisons qu'explicitier, qu'interpréter. Lorsqu'il s'agit d'un texte, nous l'avons déjà compris avant de l'interpréter, compris dans et grâce à nos préjugés et à notre tradition et, lorsque nous le lisons, nous ne sommes pas des sujets passifs, nous l'interrogeons à partir de notre situation et dans l'horizon que nous élaborons par notre expérience. C'est à cette question que le texte apporte une réponse, ce qui conduit à une rencontre entre les deux perspectives du lecteur et de l'auteur, à une fusion des horizons dont le résultat est toujours une modification du lecteur par l'application qu'il fait à lui-même des expériences véhiculées par le texte. Ces thèmes, dont on aura reconnu les diverses origines — nous avons volontairement mêlé, sans indication de paternité, des éléments empruntés à Heidegger, à Gadamer et à leurs interprètes —, esquissent une théorie de la connaissance relativiste, qui s'accorde souvent, dans un vocabulaire différent, avec les analyses du second Wittgenstein et du pragmatisme de la tradition américaine qu'incarne aujourd'hui Rorty. Le thème commun est l'antifondationalisme : nous ne trouverons nulle part de point «fixe et assuré», de chose «certaine et indubitable».

La théorie de la connaissance ainsi proposée prend le contre-pied de celle qui inspirait non seulement, comme nous l'avons rappelé, les métaphysiques classiques, mais aussi la philosophie implicite de la science classique et en particulier de la discipline qui en constituait le modèle : la mécanique. À bien des égards en effet, la physique classique, celle qu'exposent la *Mécanique analytique* de Lagrange (1788) et *l'Exposition du système du monde* de Laplace (1796) au moment même où Schleiermacher pose les fondements d'une herméneutique générale, s'oppose trait pour trait à la philosophie herméneutique de notre temps :

1. La science classique s'est fondée sur l'exclusion du sujet connaissant et des qualités secondes, tandis que l'herméneu-

tique reconnaît l'existence d'un «cercle» (je généralise l'emploi du terme) qui unit l'interprète, l'œuvre et le créateur.

2. La science classique repose sur des principes évidents — *verum index sui* —, tandis que l'herméneutique ne connaît que des principes relatifs, variables et sans fondement ultime (2^e «cercle», celui du renvoi illimité).

3. La physique classique se situe dans un temps réversible, alors que l'interprétation des œuvres humaines établit une liaison réciproque entre Passé, Présent et Avenir au sein d'un temps irréversible (3^e «cercle»).

4. Tandis que la première se construit sur un principe de séparabilité (ou, si l'on veut, de localité), selon lequel on peut, à l'intérieur d'un système physique, distinguer des sous-systèmes indépendants, la seconde affirme la nécessaire interdépendance du tout et de la partie (4^e «cercle», dit cercle herméneutique par antonomase).

L'herméneutique philosophique met ainsi en évidence les insuffisances de la science et des métaphysiques classiques, mais elle ne fait guère qu'en signaler les lacunes. Se pose alors un dilemme qui caractérise la situation de l'herméneutique aujourd'hui : soit celle-ci, comme elle a tendance à le faire, se borne à dénoncer les insuffisances et les dangers de la science — et c'est bien la forme dominante de l'héritage heideggérien —, contribuant plus encore à l'aliénation du savoir scientifique puisqu'elle administre ainsi la preuve de son incapacité à le penser à partir de ses propres présupposés; soit elle cherche à rendre compte de la science d'une façon autre que rhétorique et «métaphysique», c'est-à-dire trop globale pour permettre de «comprendre» son histoire et sa spécificité, et elle doit alors transformer la rhapsodie de ses thèmes en programme de recherche. C'est bien ce qu'indique le slogan qui m'a servi de titre : il faut se situer après l'herméneutique si l'on veut faire la preuve de sa fécondité.

Le passage est d'autant plus nécessaire que, laissée à elle-même, l'herméneutique philosophique reste enfermée dans les divers «cercles herméneutiques» qui l'entraînent dans une espèce de ronde infernale. C'est en ce sens que la déconstruc-

tion apparaît comme la «vérité» de l'herméneutique (je ne parle pas des méthodes d'analyse de textes que les disciples ont tirées de Derrida, mais de ce qui me semble le noyau rationnel de sa démarche). Elle prend en effet au sérieux les «cercles», qui reposent en dernier ressort sur un principe de contextualité généralisée : «C'est parce que tout dépend de contextes toujours ouverts, non saturables, qu'un mot seul commence à avoir le sens de toutes les phrases potentielles dans lesquelles on l'inscrira [...] et que, inversement, aucune phrase n'a de "meaning" absolument déterminable : elle est toujours dans la situation du mot ou du titre au regard du texte qui la borde et l'entraîne, du contexte ouvert qui lui promet toujours plus de sens» (J. Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988, p.116). Le sens d'une phrase dépend de sa place dans le texte et le contexte, de l'auteur et de l'interprète dans leur situation historique et l'on ne peut se rattacher à aucun principe fondateur : le sens dépend du contexte et le contexte est illimité; comme le dit Derrida, «il n'y a pas de hors-texte». Si l'herméneutique fait des promesses qu'elle ne tient pas, la déconstruction lance un défi à toute théorie de l'interprétation. Derrida est un peu, dans le petit monde de la philosophie, le Hume ou plutôt le Berkeley de notre temps. Comme le solipsisme ou le scepticisme, la déconstruction est logiquement irréfutable et l'expérience montre que nous vivons le heurt d'interprétations irréconciliables. Nous ne pouvons établir de frontière clairement tracée entre bonnes et mauvaises interprétations, pas plus que nous ne pouvons séparer l'interprétation de la surinterprétation, de l'interprétation abusive, en nous fondant sur des critères simples et généraux, acceptés par tous.

II. Pour une naturalisation de l'épistémologie

Pour utiliser de façon féconde les suggestions de l'herméneutique et répondre au défi de la déconstruction, une seule voie est ouverte, celle de la «naturalisation de l'épistémologie» (Quine) ou, plus généralement, de la naturalisation de la connaissance. Cette perspective prend une nouvelle signification à un moment où deux importantes mutations se sont opérées dans le champ du savoir : d'une part la science contemporaine

a dépassé et partiellement abandonné les principes restrictifs de la mécanique classique que nous avons rappelés tout à l'heure et, d'autre part, les sciences biologiques, les neurosciences et l'intelligence artificielle ont connu des développements majeurs, qui ont profondément transformé notre vision du monde.

J'ai tout à l'heure opposé les principes de la science classique à ceux de l'herméneutique philosophique, mais il faut ajouter que la science d'aujourd'hui se situerait plutôt du côté de l'herméneutique. La science et la théorie de la science ont été amenées à abandonner l'idéal d'évidence des principes, qu'il s'agisse d'évidence intellectuelle ou d'évidence sensible : il n'y a de premiers principes qui garantiraient l'édifice scientifique ni du côté du logico-mathématique ni du côté empirique. Le temps irréversible a de plus en plus profondément pénétré dans les disciplines les plus diverses, la biologie bien évidemment, mais aussi la cosmologie. La séparabilité, sur laquelle s'était fondée la possibilité d'isoler les phénomènes que l'on voulait soumettre à l'enquête scientifique, semble au moins mise en question dans les développements de la physique quantique (inégalités de Bell et expériences d'A. Aspect). Et c'est aussi une espèce de séparabilité qui est menacée lorsqu'on en vient au rôle du sujet dans la construction de la science. Dans la conception la plus banale et longtemps la plus courante de l'entreprise scientifique, la recherche procède en suivant les démarches d'un inductivisme plus ou moins raffiné : le scientifique observe, fait des hypothèses et les teste par des expériences. Jusqu'à une époque relativement récente, c'était l'image présentée par les travaux d'épistémologie «formelle» inspirés de la tradition néo-positiviste : que l'on pense par exemple aux analyses de Carl Hempel et Ernest Nagel. Or celles-ci reposaient sur un ensemble de présupposés dont les discussions ultérieures ont montré l'insuffisance : l'empirisme, selon lequel les propositions scientifiques doivent être vérifiées ou confirmées par des «énoncés d'observation»; le logicisme, selon lequel les propositions logico-mathématiques sont purement formelles — tautologies ou contradictions; la distinction absolue entre observation et théorie. On s'est aperçu, en effet, qu'on ne

pouvait maintenir une séparation étanche entre théorie et observation : toute constatation empirique est en partie au moins dépendante des connaissances du sujet et des conceptions de la communauté à laquelle il appartient. Par ailleurs le statut du logico-mathématique est loin d'être clairement et simplement défini et la notion de formel demande elle-même à être analysée. Enfin la vérification est une construction complexe qui fait appel au sujet connaissant et à l'histoire dans laquelle il s'inscrit. Ces trois dépassements de l'épistémologie néo-positiviste retrouvent ainsi, dans le champ propre des sciences de la nature et de la vie, les thèmes de la philosophie herméneutique : la science est une entreprise humaine et c'est cet aspect du travail scientifique qu'ont souligné les recherches récentes d'histoire et de sociologie des sciences. Il n'y a plus, situés l'un en face de l'autre en chiens de faïence, un sujet pensant devant un monde objectif, mais le sujet connaissant lui-même dans le champ de l'enquête scientifique. On ne peut donc en rester ni au dédoublement d'un sujet pensant et d'un sujet connaissant absent et neutralisé, ni à la réduction immédiate du sujet connaissant au sujet naturalisé de l'enquête scientifique. Ce qui se met en place, c'est une boucle vertueuse — par opposition au cercle vicieux — qui renvoie sans cesse du sujet connaissant au sujet connu. Cette situation nouvelle a des conséquences philosophiques et épistémologiques immédiates. Le cadre dans lequel il faut penser aujourd'hui la connaissance ne peut être aucun de ceux proposés par la philosophie et la science depuis la Renaissance, empirismes, idéalismes ou criticismes dans leurs différentes variantes. Seule est possible une forme de «réalisme à boucle» où le sujet, vivant et connaissant, fait partie d'un monde qu'il connaît et transforme en agissant, réalisme qui pourrait se réclamer d'Aristote ou de saint Thomas et se qualifier de théorie néo-aristotélicienne de la connaissance. La connaissance apparaît comme un processus biologique, où l'organisme et le milieu sont liés par le comportement et les produits de l'activité humaine.

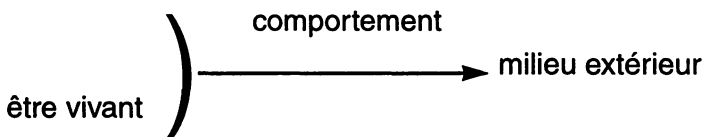
Cette naturalisation de la connaissance ne saurait s'opérer, à la différence de ce qui se passait dans les épistémologies de tradition empiriste, que dans le cadre de la théorie de l'évolution

et c'est dès l'œuvre de Darwin que l'on voit apparaître les premiers germes d'une «épistémologie évolutionniste», c'est-à-dire d'une théorie de la connaissance fondée sur l'évolution. L'expression — *evolutionary epistemology* — semble avoir été employée pour la première fois par le psychologue américain Donald T. Campbell dans un volume consacré à la philosophie de K. Popper, *The Philosophy of Karl Popper*, (La Salle, Illinois, Open Court, 1974, vol. 1, p.413-463). Après des psychologues comme Wallon et Piaget dans le domaine francophone, c'est en effet Popper qui a, un des premiers, plaidé pour une théorie de la connaissance intégrée dans l'évolution biologique (voir par exemple le volume intitulé *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford University Press, 1972). Et les progrès rapides des sciences biologiques depuis quelques années font que, pour la première fois sans doute, les problèmes de la connaissance, qui restaient jusqu'à maintenant réservés à la philosophie, entrent dans le champ de l'étude scientifique. Le travail procède sur deux fronts à la fois : d'un côté les neurosciences et les sciences cognitives font chaque jour progresser le savoir en ce qui concerne les mécanismes de la perception, de la mémoire, du raisonnement, du langage, de la pensée et même de la conscience — dont, il y a peu de temps encore, il était absolument indécemment de parler dans le monde scientifique des psychologues, des physiologistes ou des neurologues. Non que les problèmes soient résolus, mais les questions posées par l'enquête scientifique, les modèles élaborés pour rendre compte des résultats expérimentaux posent d'une manière nouvelle les vieilles questions de la philosophie et de la psychologie. Comment par exemple ne pas s'interroger sur l'interprétation des rêves telles que la conçoivent les diverses écoles psychanalytiques depuis que l'on a découvert les périodes de sommeil paradoxal et que l'on étudie avec de plus en plus de précision les comportements oniriques, non seulement chez l'homme mais aussi chez l'animal (cf. Michel Juvet, *Le Château des songes*, Paris, Odile Jacob, 1992; Claude Debru, *Neurophilosophie du rêve*, Paris, Hermann, 1990; J.A. Hobson, *The Dreaming Brain*, New York, Basic Book, 1988)? Les modélisations que proposent les sciences cognitives, quelque dis-

cutable que soit la conception computationnelle de l'esprit, permettent de pénétrer dans la complexité des processus mis en jeu par les capacités qui semblent les plus simples: pensons par exemple au modèle proposé par Marr pour analyser les mécanismes de la vision et ce que l'on pourrait appeler, pour reprendre Cassirer, la construction du monde des objets visibles (D. Marr, *Vision : A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information*, San Francisco, W.H. Freeman, 1982).

En même temps, la théorie de l'évolution conduit à faire de la connaissance une réalité biologique et historique. Dans son acception courante, connaître signifie «avoir présent à l'esprit un objet, être capable d'en former l'idée». Sous cette forme de savoir représentatif, la définition ne correspond qu'à un type particulier de connaissance, celui que l'on considère comme le plus caractéristique, mais est loin de couvrir la diversité des savoirs humains : au «savoir que...» (*know that*) s'oppose le «savoir comment ...» (*know how*); au «connaître» s'oppose le «s'y connaître», qui renvoie à un savoir implicite, à une compétence, à un savoir-faire. Si la connaissance ne se confond pas avec le savoir représentatif, qui n'en est qu'une étape, il importe d'étendre la signification du terme pour respecter la continuité qui se manifeste entre ses diverses formes. Il convient à cet effet de se situer dans le cadre des interactions entre l'être vivant et le monde qui l'entoure ou, plus exactement, les aspects de l'environnement qui sont pour lui pertinents, son «milieu extérieur» (j'emprunte ce terme à André Pichot *Petite phénoménologie de la connaissance*, Paris, Aubier, 1991) (figure 1) :

TABLEAU (figure 1)



C'est le comportement qui assure l'interaction entre l'être vivant et le milieu extérieur et l'on peut décrire, avec des termes empruntés à Piaget, ce comportement comme produit par une

incessante dialectique d'assimilation et d'accommodation (cf. par exemple J. Piaget, *Biologie et connaissance*, Paris, Gallimard, 1967) : tout comportement est à la fois assimilation du donné à des schèmes antérieurs et accommodation de ces schèmes à la situation actuelle. On voit alors pourquoi tout comportement est une forme de connaissance, puisqu'il met en jeu des schèmes incorporés dans le vivant, qui sont eux-mêmes le résultat des échanges avec le milieu, élaborés durant la phylogenèse et l'ontogenèse. La connaissance apparaît sous un double aspect : elle est, si l'on veut, en acte sous forme de comportement et en puissance sous forme des schèmes incorporés qui organisent le comportement. Les comportements les plus élémentaires, les mouvements des unicellulaires par exemple, constituent déjà un type de connaissance au sens large, puisqu'ils mettent en jeu des schèmes impliquant une interaction entre l'organisme et le milieu. Cette connaissance est adaptative, au sens que prend le terme dans la théorie de l'évolution : elle permet une action relativement efficace, dans la mesure où elle assure la survie de l'individu et de l'espèce. Mais il faut, dès ces premières formes de comportement-connaissance, se garder d'une interprétation simpliste de l'adaptation, comprise comme un jeu statique entre un organisme et un milieu stables ou comme un processus impersonnel de résolution d'un problème « bien posé » : dès le début, comportement et connaissance sont producteurs et innovateurs.

Comme l'évolution dans son ensemble, le développement de la connaissance doit s'analyser aujourd'hui dans les termes du @ modèle R.I.L. (Replicator - Interactor - Lineage). Il y a d'un côté des Réplicateurs, qui produisent des copies d'eux-mêmes et assurent l'engendrement de variantes; puis des Interacteurs, organismes porteurs des Réplicateurs et dont les échanges avec le milieu sont soumis au test de la sélection; enfin des Lignages, dans lesquels se produisent, grâce au jeu des Réplicateurs et Interacteurs, les changements historiques qui constituent l'évolution (j'emprunte la formulation de ce modèle au livre de Henri Plotkin, *The Nature of Knowledge*, London, Allen Lane, 1994). Celle-ci procède donc par sélection de variantes produites par les Réplicateurs et non par adaptation

directe. L'exemple le plus riche d'enseignements est fourni par le fonctionnement du système immunitaire. Alors qu'il était conçu, jusqu'à une date récente, comme relevant d'un mécanisme d'apprentissage de type lamarckien — les anticorps étant produits comme réponse adaptative directe à l'invasion d'un antigène —, une série de travaux réalisés autour de 1960 ont montré qu'il fonctionne selon un mécanisme darwinien d'évolution (cf. Arthur M. Silverstein, *A History of Immunology*, New York et Londres, Academic Press, 1989) : selon la théorie de la sélection clonale, il opère en produisant un nombre très élevé d'anticorps différents, parmi lesquels l'antigène qui pénètre dans le corps «sélectionne» celui qui lui est adapté; celui-ci est alors reproduit et multiplié par clonage. Le Réplicateur correspond ici aux gènes qui se combinent pour donner les différents anticorps et l'Interacteur au lymphocyte qui porte l'anticorps. Il est donc vraisemblable que l'évolution du comportement procède de la même façon et c'est ce que montrent les formes élémentaires de comportement que, malgré les critiques auxquelles la notion a été soumise, on peut appeler instincts, c'est-à-dire des schèmes de comportement adaptatifs déterminés en même temps par les gènes et par les conditions habituelles de développement et d'existence des individus appartenant à une espèce donnée. L'invariabilité relative et le caractère adaptatif des instincts, déjà observés par J.H. Fabre et rigoureusement analysés par les fondateurs de l'éthologie, Lorenz et Tinbergen, renvoient à deux aspects à première vue contradictoires: il s'agit bien d'une forme de connaissance, puisqu'un enchaînement d'actions conduit à un résultat efficace, mais de ce que l'on pourrait appeler une connaissance aveugle, qui se construit peu à peu par essais et erreurs au cours de l'évolution.

En même temps se développe, on a envie de dire parallèlement, un autre type de rapport à l'environnement, fondé sur des stratégies d'apprentissage qui font intervenir des capacités pour lesquelles on est amené à utiliser des termes qui renvoient d'abord à des facultés humaines, la mémoire et l'intelligence. Au comportement «inné» semble ainsi s'opposer le comportement «acquis», mais, quelle que soit la complexité des relations qui existent entre ce qui ne représente que des pôles

théoriques, il n'en demeure pas moins que ces deux types de comportements sont présents dans toutes les espèces animales: tous les animaux sont susceptibles d'acquérir des réflexes conditionnés. Or les réactions acquises apparaissent souvent caractérisées par une adaptation si exacte aux circonstances et aux «problèmes» que pose la situation que l'on est naturellement amené à parler d'intelligence. Le mot ne doit d'abord être employé que par analogie, mais il nous oblige par cela même à nous interroger sur sa signification, qu'il conduit à préciser. Si on la définit, avec Claparède, comme «la capacité de résoudre par la pensée des problèmes nouveaux», il est difficile de nier que le rat dans un labyrinthe ou l'orang-outang qui doit trouver une nourriture cachée résolvent des problèmes nouveaux. Les résolvent-ils «par la pensée»? Certainement pas si l'on entend par là une pensée consciente et susceptible de s'exprimer par le langage, mais nous nous retrouvons devant le même problème que pose à chaque instant l'évolution : il y a analogie avec continuités et ruptures pour l'apprentissage, pour la mémoire, pour l'intelligence, pour la pensée. C'est dire qu'il faut replacer «notre» intelligence et «notre» pensée dans le fil de l'évolution, comme forme nouvelle, imprévisible et constructive qui vient s'inscrire dans une longue suite de réalisations variées.

Ce qui constitue le point de départ de notre réflexion, ce sont bien évidemment nos propres formes de connaissance. Ce qui les caractérise avant tout et les distingue des deux autres formes que nous avons mentionnées, l'instinct et l'apprentissage intelligent, c'est la présence du symbolique, au sens que donnait par exemple Piaget au terme : la fonction symbolique, qui apparaît chez l'enfant vers un an et demi à deux ans, «consiste à pouvoir représenter quelque chose (un 'signifié' quelconque : objet, événement, schème conceptuel, etc.) au moyen d'un 'signifiant' différencié et ne servant qu'à cette représentation : langage, image mentale, geste symbolique, etc.» (Jean Piaget et Bärbel Inhelder, *La Psychologie de l'enfant*, Paris, P.U.F., 1984, p.41). La notion de représentation d'un signifié par un signifiant n'a pour l'instant qu'une valeur

heuristique et les progrès de l'épistémologie naturalisée la modifieront en la précisant; elle n'en est pas moins nécessaire pour baliser le domaine de ce nouveau type de relation avec le milieu extérieur, en dégagant la présence d'un caractère intuitivement analogue dans des conduites diverses comme le geste symbolique, le jeu et le langage. C'est évidemment le langage qui sert le plus souvent de terme de référence et de modèle pour cette nouvelle forme de connaissance. Mais la perspective évolutionniste permet en sens inverse d'envisager le langage d'une façon originale. Il ne peut en effet être considéré, comme l'ont affirmé longtemps certains linguistes, comme un outil de communication inter-humaine; R. Ruyer a depuis longtemps fait justice de toutes les utilisations abusives de la théorie de l'information pour rendre compte de la connaissance (R. Ruyer, *La Cybernétique et l'origine de l'information*, Paris, Flammarion, 1954) : si le langage, comme tout système de transmission de l'information, se borne à coder et diffuser une information déjà présente, d'où vient l'information et comment s'explique sa production? Car le langage-pensée (nous ne savons pas très bien encore les liens qui unissent ces deux termes empruntés à la «psychologie populaire») est producteur et non seulement transmetteur de connaissances. La communication, modèle toujours largement utilisé un peu dans tous les domaines, n'est qu'un aspect de la production symbolique. Le langage-pensée apparaît ainsi comme production, traitement et communication ou mieux encore que communication, échange d'information. Il y a processus de création — par génération de variantes si l'on veut se placer dans le cadre de l'évolution darwinienne dans sa formulation la plus générale — aussi bien dans l'organisme individuel que dans les relations des individus au sein de la communauté et c'est cette complémentarité dans la production de connaissances qui fonde le modèle sémiologique que nous avons proposé (cf. J. Molino, «Fait musical et phénoménologie de la musique», *Musique en jeu*, 17, 1975, p.37-62; traduction anglaise avec un «Afterthought», *Music Analysis*, 9/2, 1990, p.113-156) : tout processus symbolique est à envisager sous trois points de vue distincts et complémentaires, du point de vue des stratégies de production — niveau

poïétique —, du point de vue des traces que laissent le comportement et le produit de l'activité — niveau matériel ou neutre, du point de vue des stratégies de réception — niveau esthétique. C'est cet échange productif qui est seul susceptible d'expliquer la fécondité du symbolique et la construction, dans les communautés humaines, du Troisième Monde — le monde des produits-symboliques — défini par Popper.

Si nous parlons de symbolique et si nous utilisons la notion pour couvrir l'ensemble des conduites que l'on fait le plus souvent entrer dans le cadre du langage et de la culture, c'est parce que la notion — malgré son caractère encore mal défini — permet de dépasser la conception du «tout linguistique» — comme on parle du «tout électricité» — qui règne depuis le «tournant linguistique» du milieu de notre siècle. La notion de symbolique, issue des travaux de Head et des spécialistes de l'aphasie, reprise par Cassirer, Wallon et Piaget, permet d'un côté de dépasser le béhaviorisme qui inspire le programme de naturalisation de l'épistémologie de Quine. D'un autre côté, elle conduit à l'abandon du langage sous sa forme propositionnelle explicite comme modèle du fonctionnement mental, alors que le paradigme standard des sciences cognitives repose sur l'hypothèse d'un «mentaux» constitué de symboles explicites et bien définis. Le symbolique tel que nous l'entendons, précisément parce qu'il correspond à des activités aussi diverses que le jeu symbolique, l'imitation, le dessin, la musique et le langage, n'est pas réductible au traitement de symboles explicites : il met en jeu des savoirs implicites et rend ainsi justice aux intuitions de l'herméneutique qui insiste sur l'importance de la pré-compréhension, tout en étant plus fidèle aux leçons de la biologie. Les symboles bien définis du langage ne sauraient logiquement être interprétés à partir d'entités du même ordre, ce qui impliquerait un renvoi à l'infini en faisant du langage une entité totalement fermée sur elle-même; le langage présuppose un proto-langage, qui est déjà du symbolique et c'est ce qui donne un intérêt particulier aux modèles connexionnistes couramment utilisés aujourd'hui: dans ces modèles, le linguistique est engendré par du protolinguistique. D'une façon plus générale, le symbolique comme produit externe de l'activité

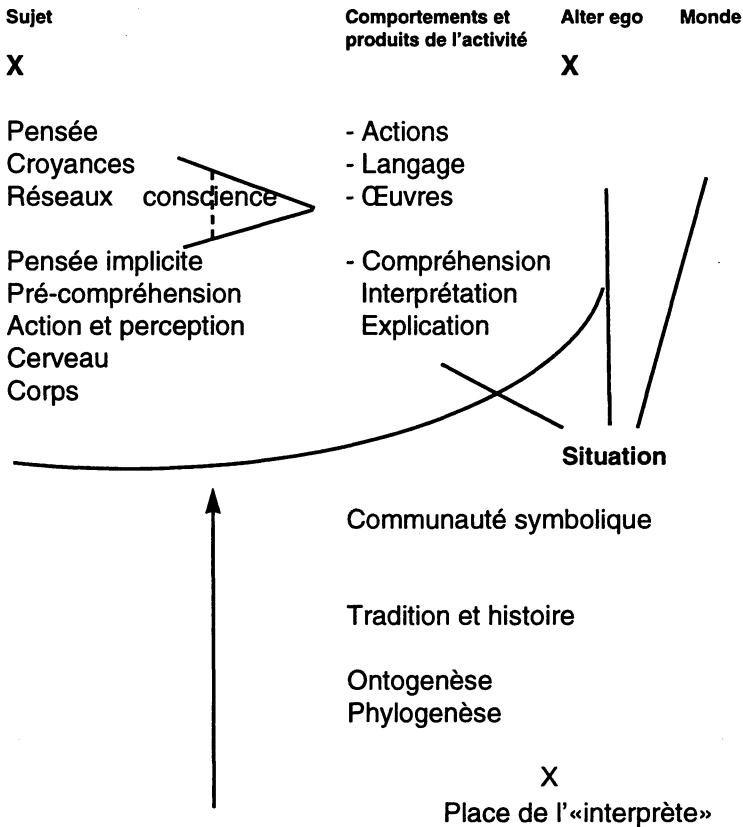
humaine — langage, dessin, musique, science —, repose sur une réalité symbolique antérieure et implicite : «Il existe donc nécessairement des significations intuitives, primitives, non linguistiques, mais relevant d'une pensée herméneutique et ancrées directement dans l'expérience du sujet [...]. Les significations intuitives ne sont pas seulement premières historiquement, elles sont premières en importance (actuellement) et continuent à alimenter les significations discursives qui se sont greffées sur elles. Ces significations discursives, bien qu'elles soient élaborées grâce au langage, ne lui appartiennent donc pas, elles l'excèdent» (André Pichot, op.cit., p.206-207). La naturalisation de l'épistémologie permet ainsi de transformer en programme de recherches scientifique les intuitions de l'herméneutique et, à travers l'herméneutique de Heidegger, de la phénoménologie (voir sur ce point le livre cité d'André Pichot).

III. L'homme connaissant : Théorie, modèles et diversité des interprétations

Il ne faut plus alors parler de connaissance au sens général et abstrait, comme si la connaissance pouvait être séparée de l'être qui connaît : «Ce n'est pas sur le plan de la connaissance en général qu'il faut poser le problème de manière à pouvoir le résoudre, mais sur le plan du sujet connaissant» (Étienne Gilson, *Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance*, Paris, Vrin, 1947, p.186). La figure 2 (page suivante) présente schématiquement la façon dont on peut concevoir aujourd'hui l'homme connaissant. On remarquera d'abord que le programme de recherches — étude scientifique de l'homme connaissant — repose nécessairement sur une hypothèse réaliste, au sens aristotélicien et thomiste du mot : l'interprète observateur scientifique ou philosophe, dont la place est indiquée dans la figure — est contraint de poser l'existence du sujet, de la communauté et du monde, sortant ainsi de la tradition idéaliste et solipsiste dans laquelle s'est enfermée la réflexion depuis Descartes. Non que l'on sache ce que sont en eux-mêmes ces existants, mais parce que l'on ne peut pas connaître autrement qu'en reconnaissant leur existence. L'interprète n'a pas de situation privilégiée : le décrochage qu'il opère par rapport à

l'homme qu'il étudie ne le fait pas échapper aux limitations et aux contraintes d'une connaissance située mais, à partir du moment où existe une communauté de chercheurs qui se soumet à des règles de validation collective, se constitue alors un nouvel «organe» de connaissance, de nature sociale et non plus biologique, qui ne fait que poursuivre, avec d'autres moyens, l'aventure de la connaissance vivante. Dans ce cadre biologique, les intuitions de l'herméneutique philosophique peuvent être, comme nous l'avons indiqué, réinterprétées et transformées en programme scientifique de recherches. Si l'on reprend en effet le résumé que nous avons donné plus haut des thèmes que développe la théorie herméneutique de la connaissance (p.9-10), on constate que ce qui apparaissait comme la description, avec une tonalité plus ou moins accentuée de pathétique, d'un donné indépassable se présente maintenant comme problèmes à résoudre, comme enquêtes à mener. Il est vrai que, d'une certaine façon, tout est déjà là: notre cerveau n'est pas un miroir transparent qui refléterait, une fois débarrassé de ses impuretés, la flamme de la vérité; notre pensée est l'héritière d'une tradition qui lui transmet ses préjugés; nous ne comprenons les choses qu'en les intégrant à nos habitudes de pensée; le scientifique lui-même est soumis aux paradigmes acceptés, aux modes et conventions de sa communauté. Dès que ces constatations sont envisagées dans la perspective biologique et anthropologique de l'évolution de la connaissance, tout change. Les contraintes évoquées ne constituent pas plus pour l'homme un destin que ne l'ont été, pour les espèces vivantes, les limitations imposées par la nature tout au long de l'évolution. L'homme connaissant a une histoire, histoire biologique et histoire culturelle et le «déjà là» est toujours en train de changer; une théorie évolutionniste de la connaissance se donne pour but d'étudier les modalités de son fonctionnement et de ses transformations.

Tableau : l'homme connaissant (figure 2)

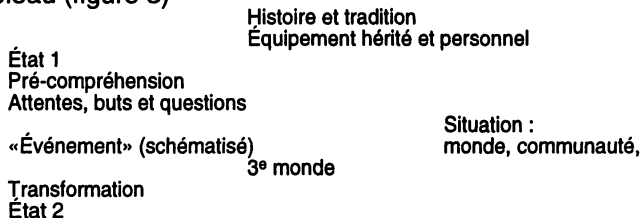


Il convient de commencer par quelques précisions de vocabulaire, puisque les mots de l'herméneutique, rarement définis, sont utilisés dans des acceptions très variées. J'appellerai «compréhension» le phénomène global, intuitif, qui se manifeste immédiatement lorsque j'entends ou que je lis une phrase. La compréhension est donc analogue à la perception, c'est la perception de la signification. Elle est, bien évidemment, le résultat, seul accessible à la conscience, de procédures complexes. Elle porte sur les actions, le langage et les œuvres humaines qui font intervenir le symbolique. L'«interpré-

tation» est l'explicitation linguistique du sens, si l'on fait l'hypothèse qu'elle développe, élabore et transforme une compréhension ou une précompréhension au moins virtuelles. Elle apparaît d'une part pour préciser et compléter cette compréhension première et d'autre part lorsque la compréhension immédiate est bloquée par un obstacle, et dans ce cas elle est amenée à s'appuyer sur des informations et/ou des inférences nouvelles. Ces conduites interprétatives sont par ailleurs différentes selon les pratiques dans lesquelles elles s'inscrivent : l'interprétation d'une conversation dans un dialogue est différente de l'interprétation d'un texte révélé. Enfin l'«explication» s'opère par les causes, qu'il s'agisse, pour reprendre les distinctions d'Aristote, de causes matérielles, formelles, efficientes ou finales. Sans entrer dans l'épineux problème de la causalité et de sa valeur, je poserai de manière un peu simpliste l'existence de deux types d'explication aujourd'hui, l'explication par la cause efficiente — c'est la causalité que nous pouvons mettre en évidence lorsque nous agissons sur le monde grâce à notre connaissance de lois — et l'explication par la cause finale, longtemps exclue de l'arsenal conceptuel de la science moderne mais qui y est maintenant rentrée grâce à l'économie et à toutes les explications fondées sur la rationalité et l'analyse coûts-bénéfices, explications qui sont aujourd'hui utilisées dans les sciences humaines et sociales, mais aussi en biologie.

Pour transformer le problème herméneutique de la compréhension et de l'interprétation en programme de recherche, il convient de disposer, comme point de départ, d'un modèle des deux processus, de quelque chose comme une «logique herméneutique» (G. Misch), selon le schème suivant, quelque peu inspiré de Gonsseth :

Tableau (figure 3)



Le sujet humain, doté d'un appareil cognitif hérité mais développé selon un cheminement particulier et inséré dans une histoire et dans une tradition culturelles, n'est pas un sujet passif : placé en face d'un événement — dialogue, texte, problème, décision à prendre — dans une situation donnée, il le perçoit à partir de ses attentes et de son activité. Mais l'événement peut être aussi interne : l'organisme et le cerveau ont un dynamisme propre qui fait qu'il y a à chaque instant des événements qui se produisent et modifient l'état des connaissances. Il faut généraliser le modèle question/réponse de Gadamer : ce ne sont pas des questions explicites que le sujet pose au texte ou au problème, il les reçoit à partir d'un cadre de référence personnel et les intègre dans un ensemble de préoccupations qui naissent au contact de son histoire individuelle et de la situation. Cette situation est elle-même complexe, car elle comprend non seulement un état du monde et de la communauté, ou plutôt des communautés auxquelles appartient le sujet, mais aussi un état du «Troisième Monde» (K. Popper). C'est qu'en effet tout processus symbolique s'inscrit dans ce qu'on pourrait appeler le monde virtuel du symbolique : un événement historique, une phrase de dialogue sont perçus, schématisés, à partir du réseau de connaissances, d'idées et de problèmes auxquels a accès le sujet percevant. L'événement mobilise ce réseau d'une façon nécessairement nouvelle et lui fait subir des modifications, aussi minimales soient-elles : ces transformations font passer le sujet d'un État 1 à un État 2, qui est le résultat de l'intégration de l'expérience à sa propre histoire. La différence entre compréhension et interprétation vient de ce que, dans le premier cas, seul le résultat parvient à la conscience et les procédures qui y conduisent sont inconscientes, tandis que dans le second, un certain nombre d'étapes du traitement sont conscientes. Compréhension et interprétation sont donc des conduites d'adaptation symbolique au monde, dans lesquelles on retrouve naturellement les deux orientations décrites par Piaget sous le nom d'assimilation et d'accommodation: le sujet assimile l'événement à ses propres schémas mais est en même temps amené à les modifier au moment même où il l'intègre, car il doit tenir compte de son irréductible nouveauté.

Le schéma très général que nous avons proposé a peut-être, sous sa forme fruste, une vague vraisemblance neurologique; il est cependant nécessaire de le spécifier et de l'enrichir, selon la nature de l'événement considéré, mais aussi selon l'état de la recherche dans les disciplines concernées. Revenons d'abord au programme historico-philologique, dont nous avons vu qu'il constitue, pour l'instant, la seule méthode d'analyse pour les textes, les documents et les monuments. On peut le reformuler, sans lui faire violence, dans le cadre du schéma proposé. Si, en reprenant la formule de Boeckh, on définit la philologie comme *Erkennen des Erkannten*, on constate qu'elle consiste, d'une part, à retrouver dans le texte le réseau des savoirs et présuppositions d'une époque et, d'autre part, à préciser les circonstances de sa rédaction et les intentions de son auteur. L'intérêt de cette reformulation est qu'elle montre bien la dépendance du texte par rapport au contexte, non seulement le contexte de l'auteur mais le contexte du lecteur et de l'interprète. Je lis, dans la description de l'abbaye de Thélème, au chapitre LV de *Gargantua* : «En leur règle, n'étaient que cette clause : FAIS CE QUE VOUDRAS». Je comprends bien, immédiatement, cette phrase, parce qu'elle est écrite en un français — déjà ancien — qui, ici, ne présente pas de difficultés particulières : Fais ce que tu veux. Mais les mots ont un sens vague et l'on peut interpréter la phrase de façon indéfiniment variée : s'agit-il d'une déclaration nietzschéenne — Dieu est mort, tout est permis? S'agit-il d'une plaisanterie? J'essaie d'interpréter par le contexte immédiat et la phrase suivante m'oblige, si je veux construire une interprétation cohérente, à préciser le sens vague : «Parce que gens libres, bien nés et bien instruits, conversant en compagnies honnêtes, ont par nature un instinct et aiguillon qui toujours les pousse à faits vertueux, et retire de vice : lequel ils nommaient honneur». Je dois aussi tenir compte du système de croyances de l'époque et de l'homme — pouvait-on être incroyant au XVI^e siècle? Rabelais était-il franciscain ou libertin, libre-penseur ou évangéliste? On voit surgir les abîmes de la déconstruction : il est vrai que le contexte varie à l'infini. Alors, que faire? Une première voie consiste à préciser les problèmes, les questions,

peut-être surtout à s'interroger sur les buts que l'on poursuit : cette interprétation globale, cohérente, totalisante que l'on cherche, il ne faut pas oublier qu'on la «construit» et qu'elle constitue un idéal impossible, contradictoire même. Quel pourrait bien être le statut de ce «vrai sens» du texte? Il n'existait sous cette forme ni dans l'esprit du créateur ni dans l'esprit de ses contemporains ni dans l'esprit de qui que ce soit : le texte est une trace, résultat d'un ensemble de décisions qui ne nous en donnent pas «la» signification. Le véritable statut épistémologique de la méthode philologique nous est indiqué par les notes en bas de page d'une édition savante commentée : je peux suivre les fils enchevêtrés de significations et de renvois rattachés à chaque mot, à chaque phrase, à chaque référence du texte, mais je ne puis les rassembler en un système. Ce que je peux faire en revanche, c'est utiliser les résultats de l'enquête historico-philologique en construisant des modèles partiels de la signification du texte, modèles partiels dont je dois alors préciser les buts, les sources, les instruments et la portée. La plus grande partie des travaux dans le domaine des «humanités», de la littérature à l'histoire, se présente en effet comme des essais, où se manifeste un surprenant contraste entre la richesse des analyses de détail et le caractère fruste d'un schème général d'interprétation qui, précisément à cause de sa simplicité, n'est que rarement explicité. Si l'on mettait plus de soin à élaborer les schèmes d'interprétation, ils pourraient devenir plus complexes et plus précis tout en restant soumis à la «rigueur floue» qui caractérise le raisonnement historico-philologique.

Si on laisse de côté le programme philologique, irremplaçable et impossible à systématiser tant qu'il poursuit le fantôme de la totalité, quelles autres voies sont-elles ouvertes pour l'analyse de la connaissance? J'en vois deux, l'une déjà largement développée et l'autre qui en est encore à ses premiers balbutiements. Il s'agit d'abord de l'ensemble que constituent les diverses théories du choix et de la décision rationnels. Elles ont élaboré des modèles qui, bien que et parce que «réducteurs», ont fait la preuve de leur efficacité dans de nombreuses disciplines et dont l'intérêt est qu'elles parviennent ainsi à for-

maliser le schéma de connaissance proposé. Le modèle rationnel de décision se fonde en effet sur le principe suivant : l'action d'un acteur peut être expliquée à partir seulement de ses opportunités, de ses croyances et de ses préférences (cf. par exemple la présentation de B. Walliser, *L'intelligence de l'économie*, Paris, Odile Jacob, 1994). Deux points sont à retenir : en premier lieu, il y a bien réduction drastique de «l'équipement du sujet» et de la situation, mais les deux éléments sont présents sous une forme qui les rend maîtrisables. En second lieu, il s'agit maintenant d'explication et non de compréhension ou d'interprétation, et d'explication par les buts — maximisation — et non par les causes au sens des sciences physiques. Au lieu de se perdre dans les méandres infinis de l'interprétation «compréhensive», les théories du choix rationnel ne conservent qu'un minimum de signification, qui est ainsi objectivée et rendue traitable. C'est, je crois, le grand thème et la grande découverte de l'épistémologie wébérienne, sur laquelle je reviendrai ailleurs. Il est souhaitable et possible de généraliser le modèle du choix rationnel à l'ensemble des sciences sociales et humaines, selon la méthode proposée par K. Popper sous le nom «d'analyse situationnelle», «qui nous permet de disposer de véritables modèles (bien entendu rudimentaires) de situations sociales types». Elle se fonde sur le principe de rationalité, qu'il ne faut pas comprendre comme une loi psychologique ou empirique qui décrirait les conduites réelles des individus agissants, mais comme une hypothèse — aussi irréaliste soit-elle — qui a sur toutes les autres le double avantage de pouvoir être modélisée avec un degré élevé d'exactitude et de conduire à des résultats utiles et partiellement validables. Il s'agit au fond du «principe d'une action appropriée à la situation», qui constitue «un principe à peu près vide» (K. Popper, «La rationalité et le statut du principe de rationalité», in *Les Fondements philosophiques des systèmes économiques. Textes de Jacques Rueff et essais rédigés en son honneur*, textes et essais rassemblés et publiés sous la direction de Emil M. Claassen, Paris, Payot, 1967, p.142-150). La théorie des jeux, qui permet d'étendre l'analyse aux relations entre acteurs, repose sur des fondements analogues. Il vaut la peine de souligner que

l'analyse coûts/bénéfices et la théorie des jeux sont couramment utilisées aujourd'hui pour modéliser les processus d'évolution (cf. par exemple J. Maynard Smith, *Evolution and the Theory of Games*, Cambridge U.P., 1982). C'est dire que l'analyse situationnelle dans son acception la plus générale est devenue un instrument commun aux sciences de la nature et aux sciences humaines.

La deuxième voie d'analyse de la connaissance et des œuvres humaines a sa source dans le projet d'étendre à la culture les méthodes utilisées pour rendre compte de l'évolution biologique. La tentative la plus neuve et la plus suggestive dans ce domaine est celle de Richard Dawkins, qui a proposé de définir des unités de transmission culturelle analogues aux gènes, les «*mèmes*» (R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford U.P., 1989). La théorie est encore largement programmatique, mais son intérêt repose avant tout sur la rupture qu'elle introduit dans l'étude des phénomènes culturels, L'histoire, la sociologie et la psychologie des «*idées*», des mentalités ou, si l'on veut, des formes symboliques en général se fondent sur des relations de signification que l'on établit entre, par exemple, une opinion et une autre opinion, entre une opinion et un groupe social, entre une opinion et une situation. Si l'on admet qu'il existe des unités d'évolution culturelle soumises aux mêmes processus de reproduction, de variation et de sélection que les unités d'évolution biologique, alors le cercle enchanté des significations, de leurs renvois et de leurs miroirs, est d'un seul coup brisé : il y a des mèmes qui se répandent, se transforment et produisent de plus nombreuses répliques que les autres, mais l'explication ne peut venir que des causes de leur succès reproductif. Les proverbes, les contes ou les chansons populaires donnent, à titre provisoire, l'exemple de ce que pourraient être certaines de ces unités culturelles, dont la transmission orale fait apparaître des phénomènes comparables à ceux que l'on rencontre dans l'évolution biologique — variantes, plus ou moins grande «*fécondité*» reproductrice répondant à des mécanismes de sélection — sans que la signification intervienne globalement comme réalité immédiatement explicative. Il est certain que *les*, *des* significations jouent un rôle, mais elles n'existent plus alors

comme totalités bien définies qui «expliqueraient» la chanson et le proverbe. Ce n'est pas le sens d'une chanson populaire comme *Le roi Renaud de guerre vient...* qui rend compte de son évolution, mais ce sont les mécanismes d'évolution qui permettent de voir comment se transforment des significations. On est ici à l'opposé d'une conception immanentiste ou structurale de la signification : les différentes variantes d'un mythe ne renvoient pas à une structure unique de base qui en révélerait le sens, elles construisent, dans leur histoire et leur diffusion, des significations chaque fois en partie nouvelles, résultat provisoire des principes de sélection qui en règlent les transformations.

Les trois herméneutiques que nous avons distinguées ont chacune apporté une contribution importante à la connaissance de la connaissance : l'*ars critica* a élaboré le programme historico-philologique; la deuxième s'est interrogée sur les méthodes et la spécificité de l'histoire et des sciences humaines par opposition aux sciences de la nature; l'herméneutique philosophique de Heidegger et Gadamer décrit de manière suggestive certains aspects fondamentaux de la connaissance humaine. Nous sommes aujourd'hui dans une situation épistémologique et philosophique largement nouvelle : les progrès des sciences biologiques font que, pour la première fois, nous pouvons poser les problèmes de la connaissance, de sa nature, de son évolution, de ses formes et de ses méthodes sur un terrain scientifique. Ce qui ne signifie nullement qu'ils sont résolus ou qu'ils sont près de l'être, mais qu'il nous faut travailler à la construction d'une épistémologie d'inspiration biologique et évolutionniste qui transforme en programme de recherche les démarches et les intuitions des herméneutiques.

Jean Molino
Faculté des Lettres
Université de Lausanne
Suisse