

L'herméneutique philosophique ou l'art d'interpréter en occident

Majid D'KHISSY

Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Ben M'sik, Casablanca

0. L'herméneutique philosophique : cumulation du savoir et recherche de la juste interprétation

On pourrait situer les origines de l'herméneutique moderne à l'époque de l'école d'Alexandrie dans la mesure où elle constitua un domaine épistémologique qui correspond à celui dans lequel évolue l'herméneutique contemporaine.

L'idée d'un patrimoine universel de connaissance, d'une compilation et d'un défrichage des écrits aussi bien sacrés que profanes (Grecques, Hébraïques, Arabes) grâce au travail acharné et constant d'une batterie de philologues et de bibliothécaires, correspond tout à fait à l'esprit encyclopédique moderne. Dès lors, l'herméneutique se définit comme un ensemble de procédures destinées à faire émerger le "sens véritable" des textes. Ce sens sera d'autant plus véritable que sera importante la quantité d'informations reliées aux conditions (historiques, sociales, géographiques) dans lequel l'écrit fut exécuté. D'où l'extraordinaire érudition des philologues du Musée d'Alexandrie, le stock phénoménal de connaissances déposées dans leur mémoire (qu'ils utilisent au même titre que les bibliographies), ainsi que les dictionnaires et répertoires mis à leur disposition en vue de percer le sens profond des textes. La quête de Vérité se transforme en méthode d'investigation. Vérité et méthode, tout en restant les points cardinaux de la connaissance, semblent s'éloigner sans cesse

l'un de l'autre. La méthode, susceptible par un raffinement constant de nous rapprocher de la Vérité, ne cesse de parachever son raffinement et de reporter à plus tard la rencontre avec le sens véritable des écrits. Quant à la Vérité, elle reste l'horizon inaccessible qui permet, par son inaccessibilité même, un déploiement phénoménal et infini du génie humain dans sa capacité d'étendre ses connaissances.

D'ailleurs, tant que ce travail était fait au nom de l'Amour de la connaissance (philo-sophie), tant qu'il était le résultat d'une recherche passionnée et désintéressée (les savants de l'école d'Alexandrie étaient totalement pris en charge) la quête de Vérité pouvait bien souffrir de n'être point urgente, d'autant plus que la saveur de l'érudition dans un tel lieu et auprès de telles personnalités (de toutes origines, de toutes religions) pouvait on en douter pas, apaiser la soif d'une Vérité absolue grâce à la profusion de vérités relatives mais passionnantes.

Avec l'exégèse biblique par contre, l'urgence d'une interprétation et d'une «compréhension monolithique» de la Bible s'est faite très fortement sentir car l'activité d'interpréter les écritures saintes, c'est aussi le privilège d'en formuler les obligations et les dictats. L'autorité de l'interprète, en devenant prescriptive et donc résolument de nature politique, a provoqué une activité fébrile d'interprétation de la bible qui donna tout son poids à l'herméneutique chrétienne. C'est en effet à partir du privilège de divulguer «le sens véritable» de la bible (c'est-à-dire de la Parole même de Dieu) que s'est mis en place le pouvoir de l'Eglise. En se faisant l'interprète d'une oeuvre céleste issue d'une intelligence supérieure et souveraine, l'Eglise s'assure une légitimité qui pèsera lourd sur le parcours historique et sur le devenir politique et philosophique de l'Occident. En effet, la réaction protestante a pris forme dans une contestation non pas des diverses interprétations des théologiens, mais du statut même d'Interprète unique que s'est donnée l'Eglise. Cette contestation fut l'amorce d'une séparation entre une pensée religieuse et une pensée laïque, entre la théologie et la philosophie moderne, entre l'herméneutique religieuse attachée aux seuls textes sacrés et l'herméneutique philosophique. Celle-ci étend sa tâche de compréhension et d'interprétation à toutes sortes d'écrits et très vite à tout ce que confronte notre entendement. On voit tout de suite à quel point le démarrage spectaculaire de la pensée philosophique moderne prend racine dans ce lieu de contestation de l'interprétation et plus précisément le problème de l'exégèse biblique. Que se soit en réformant, en se détachant ou en accréditant la pensée chrétienne, on peut dire que tous les grands philosophes occidentaux sont marqués par le déficit

idéologique, philosophique et religieux de la chrétienté. En effet, plus qu'une interprétation d'écritures (dussent-elles être céleste), c'est une interprétation de l'existence et une conception de l'humanité en général et de l'individualité en particulier que propose le christianisme.

1. Christianisme et interprétation : les conséquences de la conception dualiste

La pratique herméneutique s'est développée surtout à partir de l'énorme travail d'interprétation des textes bibliques. Ces interprétations, souvent conflictuelles, n'avaient pas seulement comme objet la seule textualité du livre sacré. Elles devaient se prononcer sur des ambiguïtés fondamentales, sur des «mystères» qui concernaient la définition même de l'humanité et de son existence. La personne du Christ en tant que prototype universel était à maints égards, trop peu de ce monde pour servir de modèle rationnel et concret dans l'existence mondaine des fidèles. Il y avait cette béance entre le Fils de l'homme et le Fils de Dieu qui laissait le croyant seul face au monde. L'Eglise a eu pour rôle principal de pallier à cette béance. Le mérite de Marcel Gauchet a été de mettre le doigt sur cette ambiguïté de la nature du Christ et d'en évaluer non seulement les conséquences politiques, mais aussi existentielles et ontologiques. C'est en effet autour de la nature ambiguë du Christ que se pose la question de l'interprétation. Le Christ, en tant qu'incarnation de la divinité, apparaît comme une double personne, à la foi divine et humaine. Cette coïncidence ou cette proximité de deux figures a joué en faveur de la dévalorisation du caractère charnel au profit du caractère divin existant en chacun. Si le royaume du Christ (et donc de tous les hommes puisqu'il en est le prototype) n'est pas de ce monde, c'est que ce monde n'est pas pour les hommes. Cette dualité entre l'ici-bas et l'au-delà propre au christianisme a donné lieu à une désacralisation du monde, à une disjonction entre l'appréhension objective du monde et la relation avec celui qui en est le Créateur. Cette désacralisation brise donc la solidarité entre l'homme et la nature puisque Dieu n'a pas abandonné l'homme seulement, mais aussi le monde dans son ensemble.

«D'entrée, ainsi, il y a un jeu entre l'obligation de reconnaître une certaine consistance à ce monde et une certaine valeur à la vie selon sa règle, et le refus légitime de s'en accommoder qui va assurer le christianisme d'une capacité originale de tension interne et du mouvement. Beauté de la nature voulue par Dieu, inanité sans appel de cette vallée de larmes... : la contradiction sera désormais la règle, l'effort de conciliation une tâche sans terme».

Le chrétien se retrouve donc seul devant un monde absent de Dieu et dont il doit prendre en charge la sacralisation, tout comme il se retrouve seul face à un message à interpréter, tâche sans commune mesure puisqu'elle consiste à statuer sur la nature même de la référence fondatrice. De par l'incarnation du Verbe, le croyant se retrouve déchiré entre le divin humanisé et l'humain divinisé, entre l'investissement en l'ici-bas pour restaurer le Royaume céleste et l'investissement en l'au-delà en vue du Salut. Toute la spéculation sur les mystères divins prend place dans cette béance sous la forme d'une herméneutique, d'une ouverture critique, d'un questionnement constant sur l'authenticité de la parole divine à partir d'un travail réflexif. L'unité ontologique est donc en perpétuelle construction. Il faut colmater la brèche et créer une instance médiatrice pour trancher au coeur des interprétations et établir un dogme. L'explication sociopolitique de l'avènement du dogme, c'est-à-dire de l'Eglise, tend à démontrer que l'établissement du dogme n'implique pas une dimension interprétative concernant la nature du divin. L'Eglise est une instance médiatrice se voulant essentiellement "dépositaire" et "garante" du message christique. Elle a pourtant dû poser un acte d'autorité en "figeant" théoriquement l'éthique propre au Christianisme primitif en un dogme. La ligne de rupture politique qui sépara pendant près de trois siècles l'Eglise des différentes communautés chrétiennes (Christianisme primitif) s'est en effet résorbée avec la fusion entre l'Eglise et l'Empire, fusion dans laquelle elle acquit d'une part sa forme, sa structure et son statut et d'autre part les moyens politiques de soumettre l'ensemble de la communauté Chrétienne à son autorité dogmatique. Il semble pourtant que peu de choses séparent cet acte d'autorité dogmatique de l'activité d'interprétation en tant que telle.

Mais il faut admettre que cette activité ne débute pleinement et systématiquement qu'avec la Réforme. Si donc le Christianisme médiéval ne «s'associe» pas explicitement à Dieu dans son rôle législateur, du moins se propose-t-il d'articuler la Parole divine et de se porter garant de son authenticité. L'Eglise se charge donc d'assumer la médiation. C'est ce que Gauchet appelle «l'encadrement des âmes par une bureaucratie du sens et de la croyance» par une instance dont le rôle est de contenir l'autonomie des consciences et la multitude d'interprétations. Le Christ en son vivant était le prototype, le modèle de la conciliation entre l'intériorité du croyant dans son refus du monde et son appartenance nécessaire au monde. L'Eglise a donc dû assurer la permanence de la médiation afin de remédier à cette fracture dans l'être. Mais du même coup, la "gestion" du divin implique une émancipation, une relative autonomie à

l'égard du divin. Dans cette autonomie, les ambiguïtés du message deviennent de moins en moins problématiques et le pouvoir temporel prend place en éloignant encore plus les hommes du Ciel. C'est précisément sur ce point que portent les critiques des grands réformateurs. Pour eux, la médiation est apparue dans un lieu et à une époque donnée en la personne du Christ. Il s'agit donc d'un phénomène révolu et toute tentative de perpétuation de la médiation n'est que simagrée et supercherie. Le Christ est en chacun, dans sa quête de l'équilibre entre le temporel et le spirituel et dans sa liberté d'interprétation subjective du message. Nous avons déjà ici la préfiguration de l'individualisme moderne en tant qu'autonomie du sujet face au monde. Dans la Réforme donc, la médiation ne concerne pas seulement les "spécialistes", mais la société dans son ensemble. Chacun se doit de concilier contemplation et action et c'est en cette conciliation que réside ce qu'on appelle l'idéal ascétique. Le monde n'est sacré que pour autant qu'il devienne un instrument en vue du Salut. Alors que l'Eglise Catholique avait choisi d'assumer la rupture en la concrétisant socialement à travers la différenciation entre le pécheur qui travaille (qui n'a pas renoncé au monde) et celui qui consacre sa vie à Dieu (vie monastique), la Réforme par contre opte pour la synthèse entre le travail et la prière. En définitive, la Réforme renverse terme pour terme la structure sociale catholique. Ce n'est plus la société du Salut (autorité médiatrice de l'Eglise) mais le salut de la société (tous participent à restaurer le royaume de Dieu) qui prévaut. La Réforme choisit donc d'emprunter les voies terrestres dans sa quête du salut. Ce faisant, elle assume la rupture ontologique entre la vie terrestre et l'altérité céleste en faisant du commun, et donc de la société dans son ensemble, l'élément médiateur. L'homme, seul face à Dieu et au monde, se réconcilie et Dieu et le monde en sanctifiant son travail sur le monde en tant qu'activité du salut lui ouvrant les portes du ciel. Max Weber a très bien compris cela, et c'est pour cette raison qu'il a choisi d'étudier la société capitaliste à la lumière du principe de sanctification du travail dans le protestantisme.

En définitive, ce que refuse la Réforme, c'est la dévalorisation de l'ici-bas au profit de l'au-delà. Mais du coup, l'homme accentue la transcendantalisation du divin et se charge de la responsabilité métaphysique de la nature puisqu'il se porte garant de sa sacralité. L'unité ontologique de la nature n'est plus alors donnée, elle est à construire. D'où la mobilisation des énergies (travail) qui donne au rapport homme/nature un caractère de domination. L'emprise sur le monde, l'appropriation et la maîtrise technique de la nature devient le nouveau mode de réconciliation, de rétablissement de l'unité ontologique entre l'homme

et la nature. Mais ce rétablissement se fait en terme de clôture de la nature sur elle-même puisqu'elle devient l'objet d'un projet de domination. L'activité de salut, en tant qu'entreprise individuelle (homme entrepreneur et propriétaire), et qui à l'origine devait donner à la nature son caractère divin, sa sacralité, se mit à agir totalement à l'opposé et donc à accentuer le dualisme ontologique. Nous retrouvons dans cette autonomisation du sujet dans son activité de connaissance et de transformation de la nature la préfiguration de la rupture sujet/objet propre aux sociétés modernes. En effet, la nature, en devenant pure matérialité (objet) acquiert cette suffisance ontologique qui la sépare définitivement de l'homme. La solidarité homme/nature (unité ontologique et commune appartenance à un même univers) se brise au profit d'une indépendance existentielle réciproque. La maîtrise de la nature en termes de connaissance et d'activité transformatrice devient le lien fondamental qui unit le sujet à la nature. Ceci est bien sûr une manière très schématique d'aborder la question de la rupture ontologique entre l'homme et la nature. Le phénomène est beaucoup plus considérable et complexe. Nous nous sommes limités à présenter ce qui en préfigure l'avènement et non à en désigner les multiples étapes. Ce qui compte ici, c'est de montrer en quoi cette rupture, sur laquelle s'articulent les modalités de connaissance et d'action dans les sociétés modernes, prend racine dans la structure religieuse.

«En ce sens, nous ne sommes pas simplement passés au dehors de la religion, comme sortant d'un songe dont nous aurions fini par nous réveiller; nous en procédons ; nous nous expliquons encore et toujours par elle ; et c'est en interrogeant la métamorphose qui nous a tiré d'elle que nous avons quelque chance d'apprendre à cerner les impératifs qui conditionnent et règlent nos mouvements.»

La dualité ontologique qui caractérise la chrétienté s'est donc progressivement radicaliser dans la Réforme. Mais c'est avec l'avènement de la Raison (sociétés modernes) que l'autonomie du sujet face au monde a pris sa forme définitive. En fin de compte, on peut dire que c'est à partir de la question de l'interprétation que l'homme en est venu à légiférer sur l'ordre du monde. En tant que maître et possesseur du monde, il a dû réorganiser symboliquement son expérience du réel sous l'égide de la connaissance scientifique et de la technique. En se substituant à la Parole divine, la parole humaine se devait d'édicter un ordre nouveau, un ordre à construire dans l'ouverture d'un questionnement infini. En rejetant l'ordre donné, l'humanité a rétabli en quelque sorte l'étrangeté primordiale de l'homme au réel. Mais ce faisant, elle ne s'en trouva pas pour autant démunie puisque la nature, en devenant objet, perdait du

même coup son caractère insondable et mystérieux. La nouvelle conquête du monde ne s'inscrivait pas sous l'égide de l'angoisse. C'est ce renversement de perspective que Gauchet appelle le désenchantement.

3. Philosophie et Chrétienté : La réappropriation du désir et de la volonté :

L'Occident Moderne procède de ce désenchantement, et tout le mérite de l'analyse de Gauchet est d'avoir mis en lumière la spécificité du Christianisme, cette "religion de la sortie de la religion" qui par sa structure et par son développement historique a permis l'avènement d'un type de conscience tendue vers l'autonomie, vers la recherche d'un fondement en soi et pour soi, vers le refus de toute extériorité.

Ce type de conscience a pris près d'un siècle à se concrétiser philosophiquement et historiquement.

La pensée philosophique moderne a été le moteur de cette transformation. Les philosophes modernes furent les instigateurs d'une "épistémologie négative" qui les fit se confronter aux doctrines religieuses de leur époque et du même coup, à des siècles de tradition. Ils firent cela avec force et conviction, de manière violente (Nietzsche), réfléchi (Kant) ou encore systématique (Hegel). Il y eut donc cette période d'enchevêtrement dramatique de la philosophie et de la théologie qui provoqua un bouillonnement spectaculaire de la pensée. Cette confrontation a eu lieu précisément dans l'arène sémantique de l'herméneutique. A l'interprétation monolithique de l'Eglise romaine, la Réforme opposa une interprétation plus subjective de la révélation. Cette interprétation restait tout de même dans le cadre de la foi et de la communauté mais laissait présager un type d'interprétation encore plus subjectif et plus autonome. Il semble d'ailleurs que ce qui accentua le plus cette tendance vers une compréhension du monde centrée sur l'individu fut principalement ce besoin présent de se débarrasser de l'oppression de ces instances qui, en prétendant être les dépositaires de la juste interprétation des écritures, firent régner plusieurs siècles de terreur sur toute forme de pensée particulière. Cette hantise devint vite une hantise de Dieu lui-même et précipita la pensée occidentale vers les portes de sortie de la théologie chrétienne.

«Plutôt qu'une réforme d'agnosticisme, l'épistémologie négative susciterait une hantise du Dieu caché, d'autant plus présente qu'il est caché, ce qui requiert une vigilance plus active ... En contrepartie des restrictions transcendantes dont

elle est affectée, l'épistémologie négative se trouve préservée des fascinations de l'eschatologie. L'aventure spéculative est interdite, il faut cantonner la recherche dans le domaine proprement humain. Les sciences humaines ne peuvent se développer qu'une foi assurées de leur autonomie, une foi certaines que leur domaine d'investigation se ferme sur lui-même à l'abris des récurrences de la transcendance. Sous le régime de la pensée négative, les sciences humaines sont vraiment sciences de l'homme, connaissances de l'homme par l'homme, point de départ et point d'arrivée d'un savoir dont l'autorité ne peut se prévaloir de conditions extrinsèques. La théologie même y gagne de n'être plus le discours de Dieu sur Dieu, mais le discours de l'homme sur Dieu, dans la perspective de son humanité. La théologie devient une science humaine».

La laïcisation de l'herméneutique provient précisément du renversement théologie/philosophie. La scolastique théologique a été absorbée par son «projet de connaissance», c'est à dire par une scolastique nouvelle qui ne se contentait plus de chercher la Vérité dans les Ecritures et dans l'exacte interprétation des livres sacrés. Son champ d'investigation s'étendait à l'ensemble du réel qui devenait le livre ouvert de la vie, à interpréter et à comprendre. Mais cela ne s'est pas fait sans heurts et sans déchirures. La pensée occidentale reste profondément marquée par la coupure avec sa tradition. Ce traumatisme hante encore la pensée contemporaine qui ne cesse de se questionner sur la perte de sens occasionnée par l'accomplissement de la modernité (c'est à dire, l'achèvement de la tradition) et l'entrée dans cet univers mouvant et fugace qu'on appelle post-modernité.

Malgré le désir de considérer la question de la tradition comme définitivement résolue, nous retrouvons derrière cette amnésie forcée, un profond malaise.

Mais considérons l'herméneutique moderne. Avec Gadamer par exemple, nous avons affaire à une méthode d'exploration qui se veut la plus ouverte mais sans objet précis de connaissance, sans délimitation ou désignation des «lieux d'émergence de la vérité». Justifiant l'inspiration de cette méthode, Gadamer renvoie à Heidegger. Chez Heidegger, la recherche du sens n'est pas clairement définie. L'Être et le sens de l'Être se révèlent à nous grâce à un travail systématique de débroussaillage, de déboisement de manière à créer des lieux de lumière, des clairières dans les ténèbres drues de la forêt. Ce type de quête de Vérité nous dirige vers des «chemins qui ne mènent nulle part». Nulle certitude sinon une; celle de notre finitude. Nous sommes des «êtres pour la mort», et cette certitude lie profondément la pensée d'Heidegger à ses racines Chrétiennes. Même s'il était le seul lien, l'importance de celui-ci signifie la persistance d'amarres solides entre la pensée philosophique moderne et les quais non encore désertés de la théologie chrétienne.

D'ailleurs, Heidegger s'inspire directement de Dilthey lui-même disciple de Schleiermacher, ce penseur religieux de la période du Romantisme Allemand. Ce dernier a mis sur pied une doctrine de la compréhension qui s'inspire de données de la tradition mais qui tend à étendre ses ressources et ses outils de compréhension à la nature et au rapport subjectif entre l'individu et son milieu de vie (naturel, social, spirituel). Bref, le Romantisme Allemand, sans rompre avec la tradition, assure la rupture en utilisant des moyens "extra-Bibliques" d'accès à la vérité et au sens.

Mais déjà avec le Romantisme, on pouvait percevoir l'approfondissement de la faille entre le dogme Chrétien et une nouvelle conscience de soi orientée vers une réappropriation du désir et de la volonté.

Sans réfuter la tradition Chrétienne et même valorisant certains principes fondamentaux (importance de la communauté, de la famille), le Romantisme se présente (à son insu ?) comme une redéfinition de la tradition. Or, cette redéfinition met de côté et neutralise en quelque sorte ce qui caractérise le plus la chrétienté et de ce fait inaugure une sortie de la tradition qui paradoxalement s'opère dans une entreprise de restauration de cette même tradition.

Mais de quelle redéfinition s'agit-il? Tout d'abord, il faut garder à l'esprit que ce qui relie le plus une conception du monde, un dogme, un code de valeur aux individus qui l'éprouvent ou qui en font l'expérience, ce n'est pas tant ce qui est recommandé ou permis, mais ce qui est interdit ou tabou. Dans le cas du Christianisme, l'interdiction touche une composante fondamentale de la constitution psychologique et physiologique de l'individu, à savoir, le désir charnel, interdiction qui par extension (et elle n'est guère abusive) va avoir des effets sur l'expérience esthétique en générale (le beau, l'agréable, le sensuel deviennent suspect). L'idée du péché, et surtout du péché originel dans le Christianisme, en réprimant un tel instinct vital, va créer en Occident une accumulation phénoménale d'énergie qui se traduira sur le plan psychologique par un besoin obsessionnel de réappropriation du désir, et sur le plan politique et philosophique par une période de puissante "fuite des idées", période d'accélération de l'histoire où le désir devient vouloir, c'est-à-dire tentative de réappropriation de soi en tant qu'individu pensant son être et son devenir (philosophie) et décidant de son être et de son devenir (politique).

C'est dans cette perspective que l'Herméneutique philosophique s'inscrit dans une forme de réappropriation du désir, un désir de connaissance mais une connaissance strictement et définitivement humaine qui préfigure la clôture du sujet moderne sur lui même.

Références

- Gauchet Marcel, *Le désenchantement du monde*, Paris, Ed. Gallimard, 1985, p. 97.
- En fait, cela concerne plus le Christianisme protestant que le Christianisme médiéval. En effet, entre le VI^e et le XIV^e siècle, la question de la sacralité était l'affaire de l'Eglise. Ce n'est qu'avec la Réforme que le chrétien prend sur lui la charge de sacraliser le monde (travail, éthique protestante). Toujours est-il que le chrétien, même à l'époque médiévale, se trouvait confronté au problème de la dévalorisation de l'ici-bas. Disons qu'il s'en accommodait en laissant à l'Eglise la charge de débattre des questions théologiques. Ce qui caractérise le protestant, c'est que celui-ci a fait le saut en décidant de régler "personnellement" (individuellement) le problème de la rupture ontologique entre l'homme (divinisé) et la nature (profanisée).
- Weber Max, *The sociology of religion*, (Trad.), Boston, Ed. Beacon Press, 1964.
- Gauchet Marcel, *Le désenchantement du monde*, Paris, Ed. Gallimard, 1985.
- George Gusdorf, *Les origines de l'herméneutique*, Payot, Paris, 1988. p. 226.