Université de Strasbourg

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

École doctorale | Théologie, sciences religieuses | ED 270
Université de Strasbourg

ÉCOLE DOCTORALE DE THÉOLOGIE ET DE SCIENCES RELIGIEUSES

ED 270

UR 4377 - Théologie catholique et sciences religieuses

THÈSE présentée par :

André Luiz GESKE

soutenue le : **11 décembre 2024**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'Université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : **Philosophie de la religion**

La question du cercle herméneutique : Sources, histoire et perspectives

THÈSE dirigée par :
M. Philippe CAPELLE-DUMONT, Professeur, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :
M. Jean GRONDIN, Professeur, Université de Montréal
M. Jérôme DE GRAMONT, Professeur, président, Institut Catholique de Paris

---

AUTRES MEMBRES DU JURY :
Mme. Isabelle MOULIN, MCF HDR, Université de Strasbourg
M. Jeffrey Andrew BARASH, Professeur, Université d'Amiens

À Samara et à Otto Geske pour toutes les heures qui leur appartenaient.

Remerciements

Au terme de ce travail de thèse et des années d'efforts qu'il a exigées, j'aimerais exprimer toute ma gratitude et mon affection envers certaines personnes qui ont contribué à l'aboutissement de ma recherche.

Tout d'abord, je voudrais remercier mon directeur de recherche, le professeur Capelle-Dumont. L'expression allemande e*in Doktorvater* convient bien au rôle qu'il a joué dans ce travail. Sa patience et son érudition, sa critique bien pesée et ses encouragements, je les ai reçus comme un honneur tout au long de la réalisation de mon travail et de mon écriture. J'ai pu apprendre beaucoup avec lui, ce qui a enrichi ma réflexion personnelle.

J'aimerais également remercier vivement l'Église Réformée Évangélique de Marseille où je suis ministre, et qui m'a donné une stabilité dans un cadre paisible pour la rédaction de ce travail de recherche.

En outre, je remercie mon épouse bien-aimée, Samara, qui m'a aidé à chaque étape de mon labeur avec patience et amour, spécialement dans la relecture minutieuse du manuscrit. Sans elle, ce travail n'aurait pas pu aboutir. À plusieurs reprises, lorsque les tentations et les difficultés ont semblé me submerger, son amour m'a réveillé et m'a donné à lutter jusqu'à la fin.

Finalement, à celui à qui appartient toute la sagesse et connaissance, mon humble contribution pour son Royaume**,** faite selon la force de son Esprit Saint, Jésus-Christ, l'amour incarné.

Déclaration sur l'honneur

Declaration of Honor

J'affirme être informé que le plagiat est une faute grave susceptible de mener à des sanctions administratives et disciplinaires pouvant aller jusqu'au renvoi de l'Université de Strasbourg et passible de poursuites devant les tribunaux de la République Française.

Je suis conscient que l'absence de citation claire et transparente d'une source empruntée à un tiers (texte, idée, raisonnement ou autre création) est constitutive de plagiat.

Au vu de ce qui précède, j'atteste sur l'honneur que le travail décrit dans mon manuscrit de thèse est un travail original et que je n'ai pas eu recours au plagiat ou à toute autre forme de fraude.

I affirm that I am aware that plagiarism is a serious misconduct that may lead to administrative and disciplinary sanctions up to dismissal from the University of Strasbourg and liable to prosecution in the courts of the French Republic.

I am aware that the absence of a clear and transparent citation of a source borrowed from a third party (text, idea, reasoning or other creation) is constitutive of plagiarism.

In view of the foregoing, I hereby certify that the work described in my thesis manuscript is original work and that I have not resorted to plagiarism or any other form of fraud.

Nom : Geske Prénom : André Luiz

Ecole doctorale : École doctorale de Théologie et sciences religieuses

Laboratoire : UR 4377 Unité de recherche de théologie catholique et de sciences religieuses

Date : 02/12/2024

Signature :

Table des matières

Remerciements....3
Déclaration sur l'honneur....4
Table des matières....5
Abréviations....9
Introduction générale....11
- §1. Position du problème....12
- §2. L'arrangement explicatif de la problématique....18
La genèse du concept déterminant de la structure fondamentale du cercle herméneutique....21
Introduction à la première partie....22
Chapitre 1. De Platon à la tradition rhétorique ancienne....28
- §1. Introduction....28
- §2. L'analyse de la métaphore du cercle dans le dialogue Ion....30
- §3. Le paradoxe circulaire de Ménon....35
- §4. La théorie du langage dans le Cratyle et l'impossibilité du cercle herméneutique....39
- §5. La genèse du principe d'équité chez Aristote....43
- §6. Les fondements déterminants pour l'herméneutique à partir de la rhétorique de Cicéron et Quintilien....47
- §7. Conclusion....51
Chapitre 2. La détermination du cercle herméneutique à partir de la pensée d'Augustin....53
- §8. Introduction....53
- §9. La formulation déterminante du cercle herméneutique par la catégorie de l'amour....56
- §10. Les défis fondamentaux pour l'herméneutique augustinienne....58
- §11. L'innovation augustinienne de l'herméneutique....60
- §12. L'élaboration augustinienne du concept de signe....62
- §13. L'avènement du Logos Endiathetos — Le signe donne à penser....64
- §14. Les conditions de possibilité du cercle herméneutique....66
- §15. Les figures de style selon l'herméneutique d'Augustin....68
- §16. Les dernières lueurs du cercle herméneutique....69
- §17. Conclusion....73
Chapitre 3. La formulation du cercle herméneutique dans la tradition protestante : de Luther à Schleiermacher....75
- §18. Introduction....75
- §19. L'avènement de la problématique du cercle herméneutique dans le principe de la Sola Scriptura....78

- §20. L'origine du concept de la Sola Scriptura chez Martin Luther et l'assimilation de la rhétorique dans la théologie par Philippe Melanchton 81
- §21. L'approche spirituelle de la Sola Scriptura de Jean Calvin 85
- §22. L'enjeu de la centralité de la Sola Scriptura dans l'herméneutique de Mathias Flacius Illyricus 89
- §23. L'origine de l'élaboration du cercle herméneutique chez Matthias Flacius Illyricus.92
- §24. L'avènement du cercle herméneutique chez Friedrich Ast.....95
- §25. L'herméneutique circulaire de Friedrich D.E. Schleiermacher 101
- §26. La fonction du « cercle » dans l'herméneutique de Friedrich D.E. Schleiermacher 104
- §27. Conclusion 107
Chapitre 4. Le cercle herméneutique : du texte à la réflexion 110
- §28. Introduction.....110
- §29. Le langage comme moyen de communication d'une vision du monde selon Wilhelm von Humboldt.....111
- §30. L'implication du concept de « vision du monde » dans la formation du cercle herméneutique.....115
- §31. La philosophie herméneutique de Wilhelm Dilthey 119
- §32. Le chemin diltheyen vers le cercle herméneutique 123
- §33. La structuration d'une philosophie herméneutique selon Matin Heidegger.....128
- §34. La facticité en tant que fondement de l'entreprise herméneutique.....130
- §35. La structure des préalables, responsable de l'ontologisation du cercle herméneutique ?.....133
- §36. Le caractère existentiel du cercle herméneutique.....136
- §37. Conclusion 139
Chapitre 5. Les nouvelles approches du cercle herméneutique 143
- §38. Introduction 143
- §39. L'assimilation du « cercle herméneutique » par Rudolf Bultmann 144
- §40. L'élargissement du cercle herméneutique dans la pensée de Gadamer 149
- §41. La percée ricœurienne du cercle herméneutique 156
- §42. Un cercle herméneutique chez Wittgenstein ?.....164
- §43. Conclusion.....167
La subjectivité et la Révélation 170
Introduction à la deuxième partie 171
Chapitre 6. Le discours intérieur et la structure de la pré-compréhension 177
- §44. Introduction 177
- §45. La structure originaire du discours intérieur : Le concept de « Sensus Divinitatis » chez Jean Calvin 180

- §46. Être et Signification 187
- §47. La signification selon Heidegger 192
- §48. La structure des préalables : la construction du discours intérieur 198
- §49. Conclusion 203
Chapitre 7. La duperie du soi et le cercle herméneutique 206
- §50. Introduction 206
- §51. De la duperie du soi 207
- §52. Du rapport entre la duperie du soi et la déchéance du Dasein 211
- §53. Du conflit présuppositionnel 216
- §54. De l'idolâtrie de la mécompréhension 223
- §55. La duperie du soi et l'imagination 225
- §56. De l'irineutique 229
- §57. De l'auto-examen 237
- §58. Conclusion 242
Chapitre 8. L'aporie du cercle herméneutique : La donation et la Révélation 244
- §59. Introduction 244
- §60. L'élaboration de l'aporie de l'être en tant que signification 246
- §61. Attestation et Témoignage 249
- §62. L'ipséité et le cercle herméneutique 255
- §63. L'avènement de la conscience 260
- §64. L'être-enjoint 262
- §65. La structure propre de la conscience 270
- §66. La Révélation et sa relation avec le « sensus divinitatis » 276
- §67. L'aporie du concept de Révélation 283
- §68. L'ouverture de la réalité — (Plus que) la Révélation donnée 289
- §69. Conclusion 294
L'Alliance interpersonnelle 297
Introduction à la troisième partie 298
Chapitre 9. L'extériorisation de la pensée par le langage — l'ouverture d'un nouveau cercle 304
- §70. Introduction 304
- §71. Le Logos Apophantikos selon Heidegger 305
- §72. Enoncé et signification — l'avènement du langage 310
- §73. Le langage selon Humboldt 314
- §74. La Sprachform 316
- §75. De la traduction 319
- §76. De la formation de soi par la reconnaissance de l'étranger 322

- §77. La traduction comme alliance....325
- §78. Conclusion....329
Chapitre 10. L'alliance communicationnelle de l'inter-personnalité par le dédoublement du cercle herméneutique....331
- §79. Introduction....331
- §80. Le concept d'Alliance....332
- §81. L'altérité au sein de l'alliance....336
- §82. La propositionalité....340
- §83. L'inter-personnalité....349
- §84. Conclusion....354
Chapitre 11. La relation intersubjective ouverte par le cercle dans la communication entre l'être humain et Dieu — les cas de la prière (homme à Dieu), la théologie (homme à homme sur Dieu) et la prédication et les sacrements (Dieu à l'homme)....356
- §85. Introduction....356
- §86. Le langage théologique....358
- §87. L'univocité....360
- §88. L'équivocité....364
- §89. L'analogie....368
- §90. La métaphore....371
- §91. L'accommodation....375
- §92. La Prière....379
- §93. La prédication et les Sacrements....382
- §94. Conclusion....388
Conclusion....390
ANNEXE 1....401
Bibliographie....402
Résumé....414
Résumé en anglais....414

Abréviations

Hans-Georg GADAMER

GW — GADAMER, H.-G., *Gesammelte Werke, Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr : Tübingen, 1960/1990. p. 351. Traduction française par FRUCHON, P., GRONDIN, J., et MERLIO, G., Hans-Georg GADAMER, *Vérité et Méthode*, Paris : Editions du Seuil, 1996.

Wilhelm Von HUMBOLDT

GS II — HUMBOLDT, W. Gesammelte Schriften, Band II, *Das achtzehnte Jahrhundert (1796-1797)*, Berlin : B. Behr's Verlag, 1904.

GS IV — HUMBOLDT, W., Gesammelte Schriften, Band IV, *Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung* (1820), Berlin, B. Behr's Verlag, 1905.

GS VI.1 — HUMBOLDT, W., Gesammelte Schriften, Band VI.1, *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts,* in *Gesammelte Schriften*, Berlin : B. Behr's Verlag, 1907.

Martin HEIDEGGER

SZ — HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006.

GA 61 — HEIDEGGER, M., Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Einführung in die phänomenologische Forschung, Gesamtausgabe, Band 61, Francfort-sur-le-main : Vittorio Klostermann GmbH, 1985, 1994 ; Traduction Française : HEIDEGGER, M., *Interprétations phénoménologiques en vue d'Aristote : Introduction au cœur de la recherche phénoménologique*, Gallimard, Paris, 2016.

Paul RICŒUR

PV 2 — RICŒUR, P. *Philosophie de la volonté — 2. Finitude et Culpabilité*, Paris : Editions Points, 2009.

EC 2 — RICŒUR, P., *Ecrits et Conférences 2 — Herméneutique*, Paris : Editions du Seuil, 2010.

AJ — RICŒUR, P., *Amour et justice*, Paris : Editions Points, 2008.

DA — RICŒUR, P., *Du texte à l'action : Essais d'herméneutique II,* Paris : Editions du Seuil, 1986.

SA — RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, Paris : Editions du Seuil, 1990.

CI — RICŒUR, P., *Le conflit des interprétations : Essais d'herméneutique,* Editions du Seuil, Paris, 1969.

Introduction générale

- §1. Position du problème

Depuis sa lointaine origine, l'herméneutique philosophique s'est avérée être polyvalente : elle a accompagné le développement des divers domaines de la recherche. Dans une société plurielle, elle est capable d'aborder des questions les plus diverses. À ses débuts, domiciliée principalement en philosophie, puis en théologie et dans le domaine juridique, l'herméneutique s'est rapidement établie en tant que méthode d'analyse textuelle. Cependant, au XVIIIe siècle, elle a acquis une dimension universelle à travers la réflexion sur les conditions de possibilité d'une bonne compréhension. Pour autant, la question du cercle herméneutique est restée jusqu'à présent comme en suspens.

Le concept de « cercle », appliqué à l'herméneutique, a été contesté, réinterprété voire négligé sans que son véritable objet, son véritable enjeu et sa véritable importance aient suscité l'objet d'une analyse systématique approfondie. Souvent, il a été tenu pour une énigme de la pensée. Pour autant, il a joué et joue un rôle crucial dans le processus de compréhension, y compris de l'être humain lui-même. Bien qu'il soit toujours présent derrière les coulisses, sa facette cachée peut être révélée lorsqu'il est abordé non seulement en tant que défi à toute compréhension textuelle, mais aussi parce qu'il concerne l'exercice de l'intelligence humaine en général. Ainsi, les évolutions actuelles de l'herméneutique philosophique nous incitent à une nouvelle conceptualisation pouvant conduire à une nouvelle représentation du cercle herméneutique.

En effet, dans sa forme traditionnelle, il lui semble manquer une dimension essentielle liée au phénomène de la compréhension. La complexité croissante des connaissances actuelles révèle davantage la véritable nature du cercle herméneutique. Ainsi, dans l'entrelacement toujours fécond de la théologie et de la philosophie, une re-figuration du cercle herméneutique pourrait se concrétiser.

Or, l'interaction de l'herméneutique avec d'autres domaines de connaissance permet une réflexion critique sur ses propres méthodes. Dès lors, au sein de la pensée contemporaine, l'herméneutique, comme une discipline philosophique, cherche à s'intégrer aux débats portant sur la scientificité des sciences humaines, comme ce fut le cas avec et après les travaux de Wilhelm Dilthey. Ces répercussions sur les sciences naturelles et empiriques ont provoqué la réflexion autour de la délimitation de leurs frontières et la précision de leurs démarches. Si l'interaction entre la méthode scientifique et l'herméneutique philosophique est de plus en plus pertinente de nos jours, dans le domaine des sciences de l'esprit, telles que les sciences sociales, cette interaction s'avère encore plus remarquable. En raison du manque d'explications scientifiques concernant la sélection des sujets de recherche, de l'identification

des biais personnels ou collectifs dans les enquêtes, ainsi que de la gestion des conflits d'intérêts, l'herméneutique philosophique intervient pour éclaircir les processus interprétatifs de la compréhension. Par ailleurs, elle favorise une compréhension plus approfondie de l'interaction entre la diversité de la réalité et le sujet qui l'observe et s'interroge. Cela est illustré par les échanges entre Hans-Georg Gadamer et Jürgen Habermas, dans lesquels l'influence de l'herméneutique philosophique sur les sciences est manifeste à travers un dialogue fécond.

Dans le domaine de la critique littéraire, l'herméneutique philosophique se distingue également par la diversité des analyses textuelles, en fixant, ainsi, les perspectives à travers lesquelles les textes sont interprétés et évalués. L'art lui-même ne peut éviter le recours aux outils herméneutiques pour définir son propre domaine d'exercice consistant à manifester l'invisible. Non moins, l'influence de l'herméneutique se laisse observer dans des domaines tels que la psychologie, la médecine et même les mathématiques. Même le domaine juridique, où l'herméneutique a historiquement joué un rôle prépondérant, continue d'exploiter ses concepts dans l'intention de promouvoir davantage la justice au sein de la société.

Ainsi, l'herméneutique demeure une source inépuisable de réflexion, et de façon nouvelle en regard des avancées actuelles de l'intelligence artificielle ou de l'exploration spatiale. Par ailleurs, l'histoire de la théologie témoigne également de ce que les évolutions des paradigmes de la pensée religieuse furent souvent déclenchées par des changements herméneutiques.

Nous voyons que l'herméneutique accompagne ainsi le cours de la vie humaine ancrée dans la pratique quotidienne. Par conséquent, l'herméneutique philosophique est perçue comme l'élément central assurant discrètement la cohésion de ce vaste ensemble formé par les différents domaines de la connaissance humaine. Sa nature plurielle réside dans ses fondements, comme l'a souligné Paul Ricœur :

> L'herméneutique, en effet, est une réflexion sur les « présuppositions » de toute compréhension du monde, donc sur les conditions de possibilité des savoirs qui s'édifient sur cette compréhension. En ce sens elle est un transcendantalisme, d'un genre spécial toutefois, comme l'a montré Apel en opposant a priori corporel et social a priori de conscience.[1]

Le « transcendantalisme » propre à l'herméneutique découle de l'objet central de cette discipline, à savoir le sens. L'interrogation fondamentale de l'herméneutique philosophique porte sur la signification des choses, de la réalité et des phénomènes, allant au-delà des questions du « pourquoi » et du « quoi » pour se concentrer principalement sur le

[1] Paul RICŒUR, *Écrits et conférences 2 : Herméneutique*, Paris, Editions du Seuil, 2010, p. 178. Voir aussi Karl-Otto APEL, « Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik » in *Transformation* der Philosophie, t. II, p. 99.

« comment ». *Comment* peut-on comprendre le sens d'un élément qui nous est étranger ? Son but est alors de rendre cela qui est étranger le plus familier possible. Sa tâche, peut-on dire, consiste en un retour constant à la patrie, au foyer, à la famille. Comme l'affirme Gadamer :

> La tradition littéraire n'est pas la seule à être esprit aliéné, en quête d'une appropriation nouvelle et plus correcte ; tout ce qui n'est plus dans une relation immédiate à son propre monde et qui ne s'exprime plus en lui et à lui, donc toute tradition, art aussi bien que toutes les autres créations spirituelles du passé — droit, religion, philosophie, etc. — tout cela est devenue étranger à son sens originel et dépend de cet esprit de découverte et de médiation auquel les Grecs nous nous donnons le nom d'Hermès, le messager de dieux. C'est à la naissance de la conscience historique que l'herméneutique doit sa fonction centrale au sein des sciences de l'esprit.[2]

Lorsque l'homme commence à questionner le sens de ses actions, l'effort de compréhension devient une préoccupation commune à l'ensemble des entreprises humaines. L'herméneutique philosophique trouve ainsi sa place dans divers domaines réflexifs, offrant à l'homme la possibilité de saisir la réalité à travers une manière de penser spécifique qui diffère de celle de la science empirique. Cette spécificité à l'égard de la réflexion menée par l'herméneutique nous la verrons tout au long de cette recherche. Jean Grondin va jusqu'à défendre l'idée d'une universalité de l'herméneutique.

> Mais il (le processus d'interprétation) acquiert une pertinence universelle dès qu'on s'avise que toute activité humaine est fonction d'un certain effort de compréhension, d'une certaine recherche de transparence, visant à rendre maitrisable, compréhensible, intelligible, prévisible, etc., ce qui ne l'est pas d'emblée. Cette universalité potentielle du facteur interprétatif donnera bien sûr des ailes à la philosophie herméneutique.[3]

Dans l'effort de mieux comprendre la réalité selon les nouvelles dispositions scientifiques que la modernité avait mises en place, le sujet s'est rendu compte que la réalité est plus étrangère à son égard qu'il ne l'aurait pas imaginé. Selon le prisme de la métaphysique, surtout, celle venue de la théologie médiévale, la réalité serait appréhendée en tant que création divine. Cependant, à l'aune des temps modernes, le sujet émancipé de tout dogme, se voit étranger au sein d'univers qui s'ouvrent devant ses yeux. Désormais, de nouvelles dispositions intellectuelles nous sont réclamées afin de faire face au défi de comprendre notre entourage. C'est en ce sens que l'herméneutique revêt une importance cruciale dans le contexte contemporain, en éclairant la voie qui mène de l'étrangeté vers la familiarité. La prévalence universelle de l'herméneutique dans le désir humain de comprendre non seulement son environnement, mais aussi sa propre essence, confère une pertinence

---

[2] GADAMER, H.-G., *Gesammelte Werke, Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr : Tübingen, 1960/1990. p. 170. Traduction française par FRUCHON, P., GRONDIN, J., et MERLIO, G., Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode*, Paris : Editions du Seuil, 1996, p. 184. (Dorénavant *GW)*.

[3] Jean GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, p. 3.

indéniable à notre argumentation. Les caractéristiques intrinsèques de l'herméneutique révèlent sa capacité à favoriser le développement d'une intelligence autonome, voire subjective. Il n'est donc pas surprenant que l'on fasse souvent référence à une « raison herméneutique ». Cependant, l'herméneutique philosophique soulève également des enjeux spécifiques qui constituent l'un des problèmes les plus complexes et les plus débattus par les philosophes, les scientifiques et les théologiens depuis de nombreuses années. Il s'agit, bien entendu, du *cercle herméneutique*.

Cependant, il convient de le reconnaître : il y eut une évolution du concept de cercle herméneutique depuis son origine. La conception commune souligne essentiellement la manière dont la compréhension d'un texte émerge de l'interaction entre ses différentes parties et sa totalité. Cette définition classique a été réinterprétée à plusieurs reprises par divers philosophes et théologiens. Au fil du temps, de nouvelles approches telles que la métaphore de la spirale ont été adoptées. Le cercle herméneutique a également été abordé en tant que problème lié à un raisonnement sophistique où les parties sont déjà comprises par la totalité et la totalité par les parties comme si les conclusions étaient déjà présupposées dans l'élaboration même de la question. Aussi, le cercle herméneutique fut-il saisi paradoxalement, en tant que structure inhérente à l'intelligence. Quel mystère entoure donc cet objet pour susciter des interprétations aussi divergentes ? Pourquoi le cercle herméneutique peine-t-il à occuper une place centrale dans nos réflexions ?

Récemment, il a été réexaminé afin de mettre en lumière la relation complexe entre la compréhension effective et les présuppositions impliquées dans le processus interprétatif.[4] Cependant, cette approche a nécessité une véritable métamorphose de notre manière de concevoir le lien entre le sujet et la réalité. Si l'homme cherche à appréhender son environnement, à se comprendre lui-même et à saisir les phénomènes qui le traversent, il semble alors évident qu'une neutralité absolue de la part du sujet n'est guère envisageable pour parvenir à une connaissance authentique. En admettant l'existence d'un cercle herméneutique et en considérant que la tâche herméneutique s'applique à tous les domaines de la connaissance humaine, on observe une circularité inhérente à la pensée. Cependant, cette constatation nous confronte à un raisonnement sophistique, voire vicieux et biaisé, car il peut être affirmé que nous avons en notre possession, dès le début, les conclusions que la recherche devrait prouver. La recherche, ainsi, serait simplement une disposition pour prouver un point de vue et non une enquête systématique pour découvrir une nouvelle connaissance ou

[4] Ceci est le cas ouvert par la réflexion de Heidegger concernant le cercle herméneutique. Nous allons analyser sa conception et les déploiements de sa conception du cercle dans les prochains chapitres.

encore démontrer la vérité ou la fausseté d'une connaissance déjà acquise. Comment alors surmonter cette difficulté ? Doit-on reconnaître sa présence ou la tenir pour une illusion ?

Une première conclusion peut d'ores et déjà être formée : *Le concept de cercle herméneutique remet en question la possibilité d'une neutralité totale et d'une autonomie complète dans le processus de réflexion et de recherche.*

Dans le domaine textuel, le concept du cercle herméneutique, bien connu depuis la rhétorique classique, a été officiellement formulé par Friedrich Ast et ultérieurement développé par Friedrich Schleiermacher. Pour ces deux auteurs, la compréhension d'un texte repose sur la compréhension de ses parties, tandis que la compréhension de ses parties dépend de la compréhension de l'ensemble du texte. Cette interdépendance entre l'ensemble et les parties dans le contexte textuel a ainsi donné lieu à la problématique du cercle herméneutique**;** il a été revisité à plusieurs reprises dans la période « romantique » par des penseurs tels que Wilhelm von Humboldt et Wilhelm Dilthey. Mais lorsque Heidegger, dans le premier quart du XX^{e} siècle, aborde le problème du cercle herméneutique, il adopte une perspective transcendantale qui dépasse le cadre initial du texte. Selon lui, cette problématique ne se limite plus à une simple interprétation textuelle, elle s'étend à toute entreprise humaine visant à comprendre la réalité qui l'entoure. Puisque le mode d'existence du *Dasein* dans le monde consiste en une quête de compréhension, cette dernière se révèle essentiellement être une activité interprétative. Ainsi, notre appréhension de la réalité repose sur des présupposés qui orientent notre processus de compréhension et qui, dans un mouvement réciproque, peut renforcer, remettre en question ou même abandonner ces présuppositions.

Face à ce qui semble être l'impasse de la circularité, Heidegger ne propose pas de résolution ; il souligne plutôt l'importance de maintenir la structure circulaire et de réfléchir sur la manière dont nous entrons dans ce cercle, ce qui constitue en réalité la question fondamentale. D'après lui, l'accès au cercle peut se faire de manière positive, en partant de présuppositions favorables, ou de manière négative, en partant de présuppositions défavorables. Après l'analyse menée par Heidegger, la question du cercle reste cependant en suspens.

Il nous est apparu en effet que le cercle ne devait pas se limiter au sujet, mais le transcender. Notre hypothèse de travail se manifeste ainsi dans la tentative de dépasser le cercle, sans le nier, mais en redécouvrant l'autre comme un moi dans une dynamique d'interaction fondée sur la compréhension. Cette hypothèse découle du constat que toute interprétation conduit à s'inscrire dans un contexte communautaire. Il ne s'agit certes pas de déterminer s'il existe une approche correcte ou incorrecte pour accéder au cercle, mais de le

re-figurer dans un nouveau cadre au-delà de soi. En d'autres termes, il s'agit d'un format qui s'ouvre vers autrui. Le concept de cercle herméneutique révèle une dimension externe que nous cherchons à mettre en lumière. Nous avançons l'idée qu'il ne s'agit pas simplement d'un cercle, mais plutôt d'un double cercle qui se déploie et s'entrelace pour former une « lemniscate ». Assurément, cette dimension extérieure était-elle toujours présente, bien que souvent négligée, du fait que nous abordons la question de l'interprétation d'abord d'un point de vue épistémologique, puis ontologique. Malgré cela, elle se révèle être d'ordre interpersonnel grâce à une éthique de la communication. Donc, de manière constante, le problème de la circularité a été avéré à travers l'herméneutique textuelle où nous pouvons voir effectivement la relation établie entre les parties et la totalité. Cette même problématique, à travers les conclusions de Heidegger à l'égard du cercle herméneutique doit être transposée à la réflexion elle-même. De l'épistémologie nous sommes passés à l'ontologie de la réalité même comprise par la question de l'être. Cependant, c'est bel et bien le langage qui est en cause, car il est le moyen par lequel nous atteignons le réel effectivement.

Dans le cadre de notre étude, nous envisageons donc d'introduire une nouvelle notion, à savoir, la « lemniscate herméneutique » et d'explorer la question du cercle herméneutique dans cette nouvelle perspective. Pour ce faire, il est nécessaire d'entreprendre une analyse diachronique préliminaire afin de comprendre pleinement sa genèse ; sans une telle étude sur l'origine, il nous serait difficile de saisir le fonctionnement réel du cercle herméneutique et la nécessité de cette nouvelle représentation. En outre, la question du cercle herméneutique devient plus complexe lorsqu'elle est abordée dans le domaine de la théologie, notamment à la lumière de la célèbre critique de Gadamer sur le principe de la *Sola Scriptura* de la théologie protestante. Étant donné que notre thèse croise les domaines de la théologie et de la philosophie, la complexité de cette question revêt une importance accrue. Gadamer a démontré que le principe de la Sola Scriptura conduirait inévitablement à un raisonnement circulaire vicieux en raison de son origine. L'incorporation d'une doctrine qui oriente l'interprétation de la Bible au lieu de la libérer compromettrait la validité intrinsèque du principe de la Sola Scriptura. En effet, selon lui, ce principe ne favorise pas l'évolution de la théologie protestante en raison de l'acceptation implicite de présupposés doctrinaux extérieurs aux Écritures sacrées. Une telle situation soulève plusieurs interrogations : comment surmonter cette circularité argumentative ? Serait-il préférable de réinterpréter ce concept pour s'en affranchir ? Ce concept mènerait-il inévitablement à une contradiction aporétique ? Serait-il insurmontable pour la théologie protestante ? Ces interrogations revêtent une importance cruciale non seulement pour la théologie, mais également pour la philosophie et

d'autres domaines connexes. En effet, elles abordent la question de l'autorité, des relations préalables dans toute construction rationnelle et de la structure de l'intelligence humaine à travers le prisme du langage. Il est ainsi apparu que la formulation du cercle herméneutique ne se réduit pas à la simple relation entre la totalité et ses parties, ni à une réciprocité, mais à la reconnaissance d'une forme d'intelligence induite par le langage.

La complexité évoquée, qui soulève une question théologique, ouvre la voie à d'autres domaines de recherche. Le développement entrepris par Heidegger le montre bien lorsqu'il argumente en faveur de l'impossibilité d'une philosophie chrétienne. Car, celle-ci se baserait sur des dogmes pour formuler des questionnements philosophiques. Ne pourrait-on pas considérer cela comme un problème de circularité herméneutique ? Cependant, dans quel domaine formule-t-on des questionnements sans avoir déjà une perception préalable de ce que l'on cherche ? Quel scientifique n'apporte pas certaines présuppositions à ses problématiques de recherche en relation avec son intérêt personnel légitime pour son domaine d'étude ? Existe-t-il une neutralité réelle, sans biais cognitif, dans l'entreprise de la recherche ? Dans le cas contraire, ne pourrait-on pas considérer qu'il y a une forme d'aveuglement, voire de duperie ? La philosophie elle-même est-elle exempte de présuppositions lorsqu'elle déploie ses interrogations ? Un tel questionnement ouvre la voie à une vaste recherche sur le fonctionnement de l'intelligence, les limites du langage et le processus de compréhension.

- §2. L’arrangement explicatif de la problématique

Au premier abord, le cercle herméneutique se dévoile dans le processus de décryptage d'un texte dans son ensemble à travers ses parties, lesquelles prennent tout leur sens à la lumière de l'ensemble. Cependant, il ne se réduit pas à une simple technique d'interprétation. Lorsque Heidegger a introduit cette notion en tant que relation entre la compréhension et ses éléments constitutifs, il a ouvert la voie à une ontologie de la compréhension, intégrant l'existence humaine et la manière dont le monde est impliqué dans l'acte d'interprétation. Cependant, cette conceptualisation n'a pas pleinement saisi le fonctionnement global du cercle herméneutique : elle néglige son mouvement intrinsèque et sa dynamique gravitationnelle, où la compréhension se met en mouvement et suit un cheminement spécifique. Quelle est l'origine de ce phénomène ? Comment ce phénomène peut-il se produire ? Il nous a semblé approprié de l'aborder non pas à travers le prisme du sujet interprète et de l'objet textuel, mais en examinant les motivations personnelles qui le sous-tendent.

Si ce mouvement centripète découle d'une impulsion intérieure chez l'être humain, alors le cercle devrait en quelque sorte refléter l'intelligence elle-même. Étant donné que

l'intelligence humaine s'exprime à travers le langage, le binôme ancien *Logos endiathetos* et *Logos prophorikos* nous indique une première piste de réflexion sur cette question. En effet, le concept de « discours intérieur » tel que défini par les Stoïciens à travers les termes *Logos endiathetos* et *Logos prophorikos* ne parvient pas à rendre pleinement compte de la complexité de cette notion. Il convient de demander s'il est un simple outil sollicité par la compréhension et d'examiner la relation entre les motivations personnelles et la compréhension. De plus, il est essentiel de se demander comment une analyse au niveau présuppositionnel peut être réalisée, tout comme étudier l'organisation de la discursivité de l'entendement. Existe-t-il un « discours extérieur » qui formerait un cercle semblable au cercle herméneutique gravitant autour du « discours intérieur » ? En explorant cette hypothèse, nous avons identifié un domaine inexploité.

Le processus de défrichage se déroule en plusieurs phases. Tout d'abord, il convient de vérifier si le cercle herméneutique tourne effectivement autour d'un discours intérieur,ensuite, il est pertinent d'analyser la possibilité d'un second cercle gravitant autour du discours extérieur. En troisième lieu, il convient d'examiner la nature de la jonction entre ces deux cercles une fois qu'ils sont reliés. En quatrième lieu, il est essentiel de déterminer si un cadre est requis pour garantir la stabilité et la réciprocité de ce mouvement. En cinquième lieu, il est pertinent d'identifier un éventuel point d'inflexion dans ce mouvement gravitationnel. En sixième lieu, il est nécessaire d'évaluer si le langage adopté est de nature techniquement neutre ou personnelle. En septième lieu, il est crucial d'explorer les limites auxquelles ce langage pourrait être confronté s'il était poussé à l'extrême pour aborder la question de la divinité. Cette thèse est ainsi structurée en trois parties visant à explorer ce domaine selon cette série d'étapes.

Dans un premier temps, une étude sur la genèse du cercle herméneutique est entreprise afin de saisir sa véritable nature et les enjeux qui y sont associés. Ainsi, nous nous penchons sur l'origine même de la notion de cercle herméneutique, de l'Antiquité à l'époque patristique, ensuite du Moyen Âge à la Réforme protestante et enfin de la Modernité jusqu'à l'époque contemporaine. La mise en relief de cette genèse permet de comprendre les évolutions subies et les raisons de sa formulation telle que nous la connaissons aujourd'hui, ainsi que sa récente transposition dans le domaine ontologique. Alors que la première partie adopte une approche diachronique, la deuxième partie se concentre de façon synchronique sur l'exploration de notre hypothèse. Dès lors, si notre hypothèse d'un discours intérieur en tant que pôle gravitationnel du cercle herméneutique s'avère appropriée, nous faisons face à une demande d'approfondissement de la subjectivité. Cet approfondissement nous conduit également à

l’enquête de certains champs dégagés à partir de cette démarche, à savoir la question de la signification ontologique passive d’interprétation par le sujet ; le processus d’aveuglement de soi-même par les éléments préalables de l’interprétation et le rôle de l’herméneutique non pas simplement comme technique de compréhension du réel, mais aussi du sujet lui-même. La question de l'existence d'un discours extérieur en parallèle au discours intérieur se pose, et la possibilité d'un dédoublement du cercle est envisagée.

Une nouvelle hypothèse a émergé, mettant en lumière le concept de révélation, soumis à une analyse approfondie à l'aide des outils philosophiques. Dans la troisième section, nous explorons la perspective d'un second cercle herméneutique centré sur le discours extérieur, apportant ainsi une nouvelle dimension. En dépassant les limites de la subjectivité à travers le langage, ce cercle révèle l'altérité de l'autre qui était absente jusqu'à présent de la construction du cercle herméneutique. La dimension individuelle du langage se combine à l'analyse ontologique pour constituer un tout. Le phénomène remarquable de la compréhension, mis en avant par Gadamer, se manifeste à ce stade ultime. Comment peut-on expliquer la compréhension interpersonnelle ? Cette découverte, à travers l'ontologie du langage, nous a conduit à formuler une dernière hypothèse concernant la théologie. En poussant le langage à ses limites dans une relation entre un individu et autrui, pourrait-on l'appliquer au cas du divin ? Serait-il envisageable d'établir des relations interpersonnelles ? Avec quels acteurs ? Quelles formes d'interaction devraient être identifiées dans ce contexte ?

Cette triple construction de la thèse vise à ouvrir une nouvelle perspective sur la recherche du cercle herméneutique en proposant, nous l’avons indiqué, une nouvelle formulation. Précisons. La « lemniscate herméneutique » s'efforce de clarifier le processus de compréhension dans ses dimensions ontologique et interpersonnelle. Cette nouvelle approche s'attache à mettre en lumière les enjeux du processus interprétatif et à relever les nouveaux défis auxquels la philosophie et la théologie seront confrontées à l'avenir, notamment en ce qui concerne l'interaction entre le monde, la technologie et l'être humain. Il s'agit de parvenir à une connaissance de soi par rapport à la divinité à travers la Révélation, sans retomber dans les écueils d'une métaphysique limitante. Cependant, pour progresser de manière plus éclairée, il est nécessaire d'examiner le passé et d'analyser attentivement les enjeux qui se présenteront tout au long de cette démarche. C'est avec Platon que ce parcours débute.

La genèse du concept déterminant de la structure fondamentale du cercle herméneutique

Introduction à la première partie

Si nous essayons de nous localiser dans le déploiement de l'histoire de la philosophie, notre hypothèse de recherche s'inscrit dans ce prolongement de l'herméneutique en tant que méthode de réflexion philosophique, en abordant la problématique du cercle herméneutique qui mène de l'analyse des textes aux conditions de la compréhension.

Cette universalisation de la réflexion herméneutique se laisse voir nettement à partir des œuvres de philosophes tels que Heidegger, Ricœur et, surtout, Gadamer. Celui-ci soutient l'idée d'une expansion de l'herméneutique à tous les domaines de la réflexion humaine, tandis qu'Habermas insiste sur son rôle critique à l'égard des idéologies, tout en reconnaissant son caractère universel et en l'intégrant à la méthodologie scientifique. Avant ces figures majeures de l'herméneutique philosophique, Heidegger et surtout Schleiermacher et Dilthey ont joué un rôle clé dans la transition de l'herméneutique centrée sur l'interprétation des textes à l'herméneutique philosophique axée sur les conditions de possibilité de la compréhension. Il convient cependant de noter que la distinction entre l'herméneutique au sens traditionnel liée à l'interprétation des textes et l'herméneutique philosophique ne correspond pas à une séparation nette, mais plutôt à une continuité au sein d'une même méthode. Cette distinction porte sur les questions auxquelles ces deux visées cherchent à répondre, sans constituer une rupture totale dans leurs relations.

Ainsi, dans cette première section spécialement, nous nous attacherons à retracer l'origine du concept de cercle herméneutique. Nous examinerons non seulement sa dimension textuelle, comme mentionné dans l'introduction, mais également les conditions intellectuelles qui ont favorisé son émergence. Notre objectif est de mettre en lumière l'interrelation de l'herméneutique dans ces deux modalités : d'une part, dans sa réflexion textuelle qui soulève des questions philosophiques, et d'autre part, dans sa réflexion philosophique qui repose sur l'émergence du sens. Ainsi, nous débuterons notre analyse avec Platon, chez qui la question du sens, de la relation entre les mots et leur signification, de l'interprétation et de la composition de la réflexion par rapport aux données préalables, constitue un véritable enjeu philosophique. Notre objectif est de retracer une possible genèse du concept de cercle herméneutique en examinant les éléments philosophico-théologiques des penseurs, de l'Antiquité grecque à l'époque contemporaine. Compte tenu de l'ampleur de cette démarche historiographique, cette première partie de la thèse s'avérera substantiellement plus développée que les deux parties suivantes. Cependant, pour une meilleure compréhension, les sujets abordés dans ce contenu seront approfondis dans les sections suivantes.

En explorant ces questions complexes, il est fascinant de constater comment différentes pensées philosophiques intègrent des présupposés dans leur démarche réflexive. Socrate, par sa perspicacité, avançait déjà dans le dialogue *Ménon* que poser une question implique déjà une connaissance partielle de la réponse, car autrement, la question elle-même ne serait jamais formulée. Cette notion se retrouve également dans le *Cratyle*, où Platon aborde sa théorie du langage. Dans le dialogue avec *Ion*, Socrate traite la relation circulaire entre l'interprétation et le rhapsode. Jean Greisch, dans son ouvrage *Metaphysik und Hermeneutik : Eine Problemgeschichte* nous convie à explorer ces relations circulaires entre le texte et l'art des rhapsodes : ces derniers interprètent les poètes qui, à leur tour, interprètent l'inspiration des Muses. Ces exemples nous permettent d'entrevoir une possible genèse du cercle herméneutique dans le platonisme,[5] soulignant l'interconnexion entre le raisonnement, les présupposés et le rôle crucial du langage dans la quête de compréhension.

De fait, l'étude du cercle herméneutique se résume en réalité à explorer la nature même de la compréhension dans ses aspects les plus essentiels. Cependant, ces thèmes que nous venons d'évoquer seront absorbés par la rhétorique classique, notamment par Cicéron et Quintilien dans un premier temps. Cela mettra en lumière les défis auxquels l'herméneutique devra faire face tout au long de son évolution à travers les débats interprétatifs, en particulier concernant les trois grandes figures qui illustrent les possibles malentendus, à savoir : la discordance entre les mots écrits et l'intention de l'auteur (*scriptura versus voluntas* ou *scriptura versus sententia*). Ensuite, l'ambiguïté (*ambiguitas*) qui peut surgir entre les mots ou même au sein des passages et, enfin, la contradiction (*ex contrarii legibus*) présente dans un texte ou entre deux textes liés, par exemple, entre le texte de deux lois. Mettre en évidence ces débats nous orientera dans la compréhension de la véritable mission de l'herméneutique textuelle et de sa réflexion philosophique.

Les défis de compréhension mentionnés seront également abordés par le christianisme, en particulier dans la pensée d'Augustin. Ainsi, il semble pertinent d'analyser la manière dont la rhétorique classique a été intégrée dans sa réflexion, la considérant comme un courant continu entre différentes traditions, plutôt que de se limiter à exposer les principes herméneutiques qui ont influencé son interprétation des Écritures. Bien qu'il semble y avoir comme une fusion entre les éléments de la rhétorique classique et les préoccupations propres à l'émergence de l'herméneutique chrétienne, il est essentiel de souligner cette continuité pour une compréhension approfondie d'un sujet aussi complexe que celui-ci. En outre, comme mentionné précédemment, il existe une interconnexion entre l'approche herméneutique

[5] C'est Jean Greisch avec une perspicacité notable qui nous propose une réflexion sur une version du cercle herméneutique chez Platon dans son livre GREISCH, J., *Hermeneutik und Metaphysik : Eine Problemgeschichte*, München : Wilhelm Fink Verlag, 1993.

centrée sur le texte et celle qui aborde des questions plus philosophiques. Ainsi, notre démarche vise à démontrer qu'Augustin ne se contente pas d'hériter des outils et des techniques de la rhétorique classique, mais également de ses implications conceptuelles, telles que son célèbre adage « croire pour comprendre et comprendre pour croire ». Celui-ci révèle d'ores et déjà un cercle herméneutique et trouvera un écho dans la pensée de saint Anselme, reprise par Paul Ricœur.

De surcroît, la compréhension d'un texte nécessite une interprétation cohérente de ses différentes parties à la lumière de l'ensemble, tandis que la saisie de l'ensemble dépend de la compréhension des parties. Ce dilemme est particulièrement saillant chez les Protestants à partir du XVIe siècle, époque où l'Écriture Sainte devint la norme pour la vérification et la construction théologique. L'aporie du cercle herméneutique se manifeste alors de manière inédite à travers le principe de la Sola Scriptura, qui déplace l'autorité doctrinale d'une institution vers le texte lui-même. Ce changement engendre une nouvelle approche de l'élaboration théologique, exigeant que les doctrines soient en harmonie avec le texte et que la lecture de celui-ci soit guidée par des présuppositions doctrinales. Pour cette raison, la théologie protestante, en particulier celle des réformateurs tels que Martin Luther et Jean Calvin, insiste sur l'importance de rester fidèle à la Révélation écrite.

Dans ces conditions, l'enjeu du cercle herméneutique a été introduit pour la première fois dans le protestantisme par Heinrich Bullinger et Mathias Flacius Illyricus. Ce dernier avait déjà souligné la place des présuppositions dans la compréhension en devançant les thèses de Heidegger au XXe siècle. En adoptant un modèle théologique moins influencé par la métaphysique aristotélicienne et davantage inspiré par Augustin, de nouvelles perspectives ont été ouvertes pour continuer d'explorer cette problématique à travers les âges. Par exemple, Andreas Gerhard Hyperius a même développé une théorie sur la pratique pastorale et la prédication de la Parole en intégrant les présupposés dogmatiques qui entretiennent une relation circulaire avec le texte biblique. Cette approche pastorale, basée sur la doctrine qui découle du texte, lu à travers le prisme de la doctrine, représente la vision de ce théologien calviniste hollandais. Plusieurs théologiens protestants, tels que Karl Gottlieb Bretschneider, Karl August Gottlieb Keil, Johann August Ernesti, Samuel Friedrich Nathanael Morus, Christian Daniel Beck, Christian Gottlieb Kühnöl, Johann Salomo Semler, Siegmund Jakob Baumgarten et Georg Friedrich Meier, ont abordé la question du cercle herméneutique. Cette préoccupation a également été soulevée par certains théologiens catholiques de l'époque, tels qu'Altmann Arigler et Johannes Jahns. Ces divers penseurs ont contribué à l'émergence de la réflexion qui a conduit à la formulation du problème par Friedrich Ast dans son approche

textuelle. Cependant, par souci d'objectivité, nous nous limiterons à l'examen de la pensée de Friedrich Ast concernant le cercle herméneutique. Les idées de Friedrich Ast et Friedrich Wolf ont influencé le développement de la pensée herméneutique de Friedrich Schleiermacher, qui a été le premier à systématiser une théorie herméneutique dans l'histoire. Cette systématisation herméneutique met en lumière la relation circulaire entre ses différents aspects, par exemple, l'interrelation entre la grammaire et la psychologie, l'objectif et le subjectif, la comparaison et la divination, le particulier et le général. Chez Wilhelm von Humboldt, dont la théorie linguistique contient déjà des éléments de la transcendantalité du cercle de la compréhension, il est souligné que la perception générale d'un phénomène est liée au besoin d'une confirmation empirique des éléments particuliers pour étayer cette perception. Ainsi, selon Humboldt, le cercle herméneutique représente la structure de la compréhension permettant de saisir l'essence dans la forme de l'idée et d'éviter de se perdre dans la diversité du phénomène. C'est pourquoi la confrontation entre l'observation empirique et l'élaboration conceptuelle est constante.

Par ailleurs, au XIXe siècle, période marquée par l'établissement des bases de la connaissance scientifique, on observe une quête d'objectivité visant à favoriser le progrès des connaissances. L'idéal d'une science pure et dépourvue de toute implication personnelle de la part du chercheur, afin d'éviter tout raisonnement sophistique dû à la circularité, est mis en avant. Mais Wilhelm Dilthey s'oppose à la tentative positiviste de revendiquer cette prétendue neutralité.[6] Selon lui, le cercle herméneutique n'est plus seulement interprétatif dans un contexte textuel, mais il est intégré dans le cadre de la logique. Dilthey ouvre ainsi une perspective philosophique englobant le cercle herméneutique en tant qu'élément de la réflexion philosophique elle-même, dans le but de distinguer les sciences humaines du concept kantien de la théorie du schématisme propre aux sciences de la nature. Cependant, c'est avec Humboldt que commence la formulation transcendantale. Elle se poursuit avec Dilthey, pour culminer chez Martin Heidegger, qui identifie la structure du cercle herméneutique comme étant le fondement de la condition du *Dasein* projeté dans le monde. Heidegger utilise une triade de concepts pour expliquer comment la compréhension de ce qui est l'à-portée-de-la-main peut être appréhendée à travers le prisme de la totalité des faits, à savoir la pré-acquisition (*Vorhabe*), la pré-vision (*Vorsicht*) et l'anticipation (*Vorgriff*). Ces

[6] DILTHEY, W., *Œuvres 3 : L'Edification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Paris : Les Editions du Cerf, 1988, p. 20.

trois concepts soulignent l'incapacité de saisir quoi que ce soit sans le filtre d'un réseau de présuppositions qui conditionnent la capacité de compréhension du *Dasein*.[7]

Cette vision heideggérienne du cercle herméneutique sera reprise par de nombreux penseurs ultérieurement, mettant en avant le rôle de la précompréhension, des préjugés et des présuppositions comme éléments essentiels qui guident l'interprétation. L'entreprise initiée par Rudolf Bultmann propose une approche herméneutique de l'interprétation du texte biblique fondée sur la notion existentielle de précompréhension qui a présidé à la rédaction du texte. L'existence authentique de l'auteur réside dans l'identification des éléments préalables à la compréhension, permettant ainsi la reconstruction, voire la redécouverte d'une signification supposée. L'interprète ne peut prétendre à une objectivité totale, étant donné qu'il est ancré dans un contexte historique qui influence inévitablement son interprétation à travers les filtres de sa propre condition existentielle. Cependant, une certaine objectivité peut être atteinte lorsqu'il encadre ses questionnements de recherche et les poursuit en appliquant une méthodologie objective. Bultmann tente ainsi de contourner, voire de rejeter le concept de cercle herméneutique afin de trouver un fondement objectif pour l'interprétation, qui autrement serait relativisée.

À partir de ce moment, les présupposés de l'interprétation deviennent un sujet de débat en herméneutique philosophique. Alors que Bultmann a cherché à les neutraliser grâce à une « méthode », Hans-Georg Gadamer, quant à lui, s'efforcera de les réintroduire dans le processus interprétatif. Pour ce dernier, l'œuvre créée par l'auteur est le produit de ses perceptions du contexte historique, de même que l'interprétation est influencée par l'ensemble des préjugés de l'interprète. Ils sont considérés comme une condition essentielle à toute compréhension historique, contrairement aux théories issues des Lumières et des approches historiographiques objectivistes. Les sciences humaines, de manière générale, « se [comprennent] à partir de la tradition qui est celle du concept de formation [Bildung] plutôt qu'à partir de l'idée de méthode qui est celle de la science moderne[8] ». Le cercle herméneutique, dès lors, appartient à la manière dont l'intelligence se sert pour appréhender la réalité.

De l'autre côté du Rhin, Paul Ricœur explorera ce raisonnement à l'égard du cercle herméneutique selon la distinction entre « expliquer » et « comprendre », en s'inscrivant dans la lignée de Dilthey et de la spécificité des sciences humaines. Cette réflexion est liée à sa

[7] « L'explicitation de quelque chose comme quelque chose est essentiellement fondée par la pré-acquisition, la pré-vision et l'anticipation. L'explicitation n'est jamais une saisie sans présupposé de quelque chose de pré-donné. » HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 2006, p. 149. §32. (Dorénavant SZ).

[8] GW, p. 351. Trad. fr. p. 368.

conception de la métaphore comme un instrument capable de dépasser l'apparente contradiction entre ces deux notions. Pour Ricœur, le cercle herméneutique est incontournable et réclame une réflexion approfondie sur la valeur ajoutée que la métaphore peut apporter à la réflexion. Ainsi, dans la pensée de Ricœur, le cercle herméneutique est enrichi par l'exploration du monde du texte qui éclaire et rend possible la compréhension de soi.

Par ailleurs, Ricœur souligne, dans un article sur la logique herméneutique,[9] que même chez Wittgenstein la présence du cercle herméneutique est perceptible, notamment lorsque ce dernier reconnaissait le langage naturel comme fondement et horizon de toute compréhension du sens. Il poursuit son argument en se référant à la thèse d'isomorphisme entre proposition et état de choses, ainsi qu'à l'impossibilité de philosopher en dehors du langage. Cependant, il ne s'agit plus simplement de reconnaître une structure ontologique, mais plutôt la structure existentielle de la condition humaine. Dans cette première partie, nous nous efforcerons de retracer le phénomène du cercle herméneutique à travers la ligne établie par ces philosophes. Nous pourrions élargir notre recherche pour inclure d'autres intellectuels, mais nous nous limiterons à ceux qui ont directement contribué à la construction du concept de cercle herméneutique. Cette approche, qui laisse la perspective d'une exploration future, vise à apporter une contribution significative à un sujet souvent négligé dans la pensée contemporaine.

[9] RICŒUR, P., *Ecrits et Conférences 2 — Herméneutique*, Paris : Edition du Seuil, 2010, p. 192. (Dorénavant EC 2).

Chapitre 1. De Platon à la tradition rhétorique ancienne

« Il existe vraiment une polarité entre familiarité et étrangeté ; c'est sur elle que se fonde la tâche herméneutique. »

Hans- G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 300

- §1. Introduction

Dans son article sur le cercle herméneutique,[10] Jean Grondin mentionne brièvement que l'origine de la problématique de la circularité herméneutique remonte à la rhétorique classique où elle était déjà observée. Cette allusion soulève des questions lorsque la notion de cercle herméneutique émerge comme un sujet qui sera implicitement développé tout au long de l'histoire de la philosophie. Les travaux de Cicéron et de Quintilien ont fourni les premiers instruments interprétatifs pour la compréhension des textes, révélant les premières implications, tant du point de vue subjectif que du point de vue objectif de l'interprétation. Cependant, ces instruments interprétatifs trouvent leurs bases décisives dans la philosophie grecque, influencée, d'une part, par le platonisme et, d'autre part, par l'aristotélisme. Afin de remonter aux origines des enjeux interprétatifs, en particulier ceux du cercle herméneutique qui ont encore des implications actuelles, il est nécessaire de se référer aux premières formulations archaïques.

L'idée d'une circularité dans la réflexion philosophique est présente dès l'Antiquité, bien avant l'utilisation du terme qui ne sera introduit que plus tard (au XIXe siècle avec Friedrich Ast). Pour aborder les fondements du cercle herméneutique, nous pouvons nous tourner vers trois dialogues platoniciens majeurs où se trouvent les développements et les contributions les plus significatifs, offrant ainsi un modèle interprétatif. Les dialogues *Ion*, *Ménon* et *Cratyle* entremêlent « métaphysique » et « herméneutique ». Bien que le dialogue *Ion* soit généralement peu exploré dans le domaine de l'herméneutique[11], il offre une profondeur de réflexion sur la relation entre l'interprète et l'objet de l'interprétation. Le dialogue est essentiel pour parvenir à identifier les éléments préalables présents dans toutes les interprétations.

Lorsqu'on examine la genèse du cercle herméneutique, la mise en relation des "préalables" émerge comme un thème récurrent et, simultanément, comme une problématique

[10] GRONDIN, J., What is the hermeneutical circle ? in KEANE, N. and LAWN, C. (eds.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics,* Oxford : Blackwell ed., 2016, p. 301.

[11] Cf. GREISCH, J., *Hermeneutik und Metaphysik : Eine Problemgeschichte*, München : Wilhelm Fink Verlag, 1993, p. 51-62.

à résoudre. Il convient de se demander si toute réflexion part d'un point de départ préalable et si ce dernier influence la pensée philosophique. *Ion* propose une piste à explorer à travers une approche à la fois originale et fondamentale.

Ces interrogations se posent de manière plus formelle dans le *Ménon* sous la forme d'un paradoxe. Celui-ci émerge lors d'une discussion portant sur la vertu et la manière de la rechercher. En effet, si la vertu doit être recherchée, c'est parce qu'on la connaît déjà, mais si on ne la connaît pas, comment peut-on la chercher ? Ce paradoxe est résolu en faisant appel à un appui métaphysique, voire religieux. Socrate invoque la doctrine de la réminiscence pour résoudre cette aporie, ce qui reste sujet à controverse d'un point de vue moderne.

Une nouvelle perspective sur le « cercle » émerge dans le *Cratyle*, où l'origine du langage est examinée à travers une enquête sur la signification des mots. La théorie platonicienne du monde des idées sert de fondement à la compréhension du langage, en abordant sa diversité et en rejetant tout solipsisme, ce qui contribue à l'attribution de sens aux mots. Dans un contexte philosophique qui s'étend à travers le temps et l'espace, la philosophie aristotélicienne enrichit la rhétorique classique en introduisant un concept essentiel, à savoir, l'*équité* dans l'interprétation. Ce concept traversera toute l'histoire de l'herméneutique et subira une transformation significative de ses fonctions lors de sa confrontation avec la pensée chrétienne.

L'étude de ce concept fondamental de la philosophie aristotélicienne nous aide à mieux comprendre l'herméneutique qui émergera avec le christianisme et qui perdurera jusqu'à nos jours. La philosophie d'Aristote met en avant une relation d’appartenance au monde, rendant ce dernier familier malgré sa nature étrange pour l'être humain. C'est au sein de cette dualité entre familiarité et étrangeté que prend place la tâche herméneutique. Ainsi, pour accéder à la rhétorique classique, où se trouve l'origine du cercle herméneutique selon Jean Grondin, il est nécessaire de visiter la philosophie grecque pour identifier les influences et les prérequis à la formation de la rhétorique classique. En se référant au « contexte » des idées grecques, l'herméneutique du cercle apparaîtra comme un enjeu plus clair et productif dans sa quête de signification.

- §2. L’analyse de la métaphore du cercle dans le dialogue Ion

Ion estime être le plus grand rhapsode d'Homère, ayant une connaissance profonde de l'œuvre du plus grand poète grec, mais également la capacité de l'interpréter et d'expliquer chaque vers. Après avoir remporté le prix lors d'une compétition de discours à Epidaure, Ion rencontre Socrate et lui relate sa victoire (530a). Il admet cependant qu'il ne pourrait pas reproduire la même prouesse avec d'autres poètes tels qu’Hésiode ou Archiloque (531a). Ainsi, la question fondamentale se pose : quel est donc l'art du rhapsode ? Le mathématicien, expert en chiffres, est capable d'identifier correctement un interlocuteur parlant de nombres, comme le médecin, spécialiste de la nutrition, peut reconnaître aisément celui qui discute avec précision des aliments. En revanche, le rhapsode, « chère tête d’Ion, »[12] ne peut réciter d’autres poèmes que ceux d'Homère. Socrate souligne ainsi que la maîtrise d'un art ou d'une technique implique la compréhension des cas particuliers, considérés comme des parties intégrantes d'un ensemble plus vaste (532c — 532e). De ce fait, la science se définit comme une approche globale d'un domaine de recherche, fondée sur l'abstraction théorique. Cette approche permet d'appréhender d'abord les cas particuliers dans un cadre cohérent, pour ensuite les reproduire. Cette définition est exposée lors du dialogue entre les deux protagonistes, lorsque Socrate déclare : « Car si tu étais capable de le faire grâce à un art, tu serais capable de parler de tous les autres poètes aussi. En effet, la poésie forme un tout, je pense, n’est-ce pas ? » (532c).

Selon Socrate, si le poète possédait également un art, il serait en mesure d'étendre son œuvre, comme nous pouvons le voir ici : « En effet, si c’était grâce à un art qu’ils savaient bien parler dans un certain style, ils sauraient bien parler dans tous les autres styles aussi. » (534c). Dans ce contexte, la philosophie est considérée comme l'apogée de cette quête, car elle explore les questions les plus universelles et inclusives de la réalité. Ainsi, Ion se trouve incapable d'interpréter tous les poèmes des autres poètes, car Socrate soutient que la rhétorique ne relève ni de l'art ni de la technique (533d). Par conséquent, bien que le rhapsode ne maîtrise ni une technique, ni un art, ni un savoir, il parvient néanmoins à émouvoir son public lorsqu'il récite Homère. Quelle est donc l'origine de cette capacité chez le rhapsode ? Socrate reconnaît qu’Ion possède une compétence extraordinaire, même s'il n'en a pas conscience. Ce bref échange aborde la poésie sous un angle différent de celui des œuvres

[12] « *Chère tête* » expression Homérique issue d’Iliade chant VIII.280 (φίλη κεφαλή) fait référence à la manière sincère et tendre qui Agamemnon s’adressait à Teucros, le demi-frère du grand Ajax. Cette expression est reprise par Socrate dans le dialogue *Euthydème* où il la rapporte à Dionysidore (293e) pour l’honorer. Néanmoins, il s’agit d’un traitement que l’on n’attend pas de la part de Socrate à l’égard d’un sophiste comme le cas de Dionysidore. Dans le dialogue avec Ion (531d), il fait la même qualification. Est-ce qu’il s’agit de l’ironie socratique ? L’expression se trouve en troisième lieu dans le dialogue *Gorgias* lorsque Socrate discute avec Calliclès à qui il s’adresse avec « Chère tête ». Or, il semble que les trois interlocuteurs que Socrate qualifie « chère tête » ne sont pas d’autres sinon ceux qui sont les plus intéressés par la discussion concernant le pouvoir du discours, chacun à sa manière — Dionysidore, Calliclès et Ion.

d'Aristote telles que *la Poétique* et *la Rhétorique*. Socrate conclut qu'Ion est semblable au poète qu'il interprète, étant lui-même inspiré par une puissance divine qui le met en mouvement (533d).[13] C'est à ce moment-là que l'analogie des anneaux de fer magnétisés par une pierre d'aimant apporte une profondeur supplémentaire au dialogue. Et Socrate d'ajouter :

> Car, en réalité, cette pierre n'attire pas seulement les anneaux qui sont eux-mêmes en fer, mas elle fait aussi passer en ces anneaux une force qui leur donne le pouvoir d'exercer à leur tour le même pouvoir que la pierre. En sorte qu'il se forme parfois une très longue chaîne, une chaîne d'anneaux de fer, suspendus les uns aux autres. Mais c'est de cette pierre, à laquelle ils sont suspendus, que dépend la force mise en tous ces anneaux.[14]

Penchons-nous sur la métaphore suivante. Dans un premier temps, la pierre aimantée transmet son pouvoir à l'anneau initial. Ensuite, cet anneau acquiert la capacité d'attirer de la même manière que la pierre. Enfin, une chaîne se forme. Ainsi, selon cette métaphore, le dieu (représenté par la pierre aimantée) inspire le poète (symbolisé par le premier anneau) dans la création de son poème, lequel attire l'interprète (le deuxième anneau) qui, à son tour, reçoit cette même inspiration pour interpréter l'œuvre inspirée du poète.[15]

Dans ce contexte, l'interprète, tel le rhapsode, capte l'attention des auditeurs, représentés ici par le troisième cercle, à travers son interprétation, établissant ainsi une connexion fondée sur l'inspiration divine. Socrate expose le mécanisme de l'inspiration, mettant en lumière la distinction entre, d'une part, la science, l'art ou la technique qui offrent un cadre objectif grâce à l'utilisation d'une méthode permettant à l'individu de maîtriser demanière exhaustive les différentes parties constitutives. Et, d'autre part, le processus d'énonciation et d'interprétation artistique qui repose sur une inspiration subjective. Il convient de ne pas privilégier l'un au détriment de l'autre.[16] En réalité, le dialogue *Ion* peut être interprété à la lumière d'une philosophie herméneutique profonde mettant en avant la notion selon laquelle, même dans le domaine de l'objectivité, il subsiste une dimension subjective. Cette subjectivité est caractérisée par une motivation personnelle complexe, résultant de divers éléments issus de la personnalité, que Socrate attribue à une puissance divine. Cette dimension subjective ne s'oppose pas à l'objectivité présente dans les domaines de la science, de l'art ou de la technique, mais en fait partie intégrante. En effet, elle est le fruit

---

[13] Dans le dialogue *Gorgias*, Socrate montre que la rhétorique n'est pas un art, ni une technique, mais un savoir-faire, une habitude de séduire par le discours.

[14] PLATON, Ion, in BRISSON, L., *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2011, p. 576. (533d).

[15] Il est important de remarquer que le verbe et ses dérives « ἑρμηνεύειν — interpréter » dans le sens de représentation, performance est employé tout au long du dialogue. En fait, Ion doit non seulement déclamer les textes d'Homère, mais aussi expliquer les vers.

[16] RUSSON, J., Hermeneutics and Plato's Ion. *Clio* 24 :4, Indiana : Indiana University Press, 1995, p. 418. Russon affirme qu'une contribution du dialogue est justement de montrer que tout comme le magnétisme a besoin de l'anneau, la *poiesis* du poète a besoin de se développer en *techne*.

de l'interaction humaine qui implique la volonté et les émotions exprimées à travers le langage, permettant ainsi d'appréhender une dimension esthétique, en raison de la nature multiple de l'existence humaine. Dans un contexte contemporain, le philosophe Michael Polanyi qualifierait cette forme de connaissance dépassant l'objectivité de « Personal Knowledge »[17] — une forme de savoir fondamental, forgé à partir des expériences vécues tout au long de la vie, et qui est implicitement mobilisé dans toute démarche de réflexion scientifique.

La subjectivité, née de l'inspiration divine, tisse des liens entre les individus à travers un dialogue qui les unit dans une sphère de communication communautaire. Ion interprète Homère de manière à le rendre accessible à son public, et c'est sa capacité à rendre les textes accessibles qui établit un lien entre les individus et les textes à travers l'intermédiaire du rhapsode, faisant ainsi d'Ion le meilleur dans son domaine. Afin d'assumer son rôle de meilleur rhapsode d'Homère, Ion a dû maîtriser l'ensemble de son œuvre pour rendre hommage à son génie. Chaque partie a été interprétée à la lumière de la totalité.[18] Selon Greisch, Ion devient à ce moment-là le disciple fidèle d'Hermès, le dieu du commerce et de l'échange, agissant en tant qu'intermédiaire entre le texte du poète et les lecteurs ou l'audience.[19] Socrate affirme que « L'anneau du milieu, c'est toi, le rhapsode et l'acteur. Le premier anneau, c'est le poète lui-même. Et par l'intermédiaire de ces anneaux, c'est le dieu qui tire l'âme des hommes jusqu'où il veut, car c'est bien sa puissance qui passe à travers de ces anneaux, qui sont suspendus l'un à l'autre. »[20] Jean Greisch qualifie cette relation entre les différentes parties d'« acte herméneutique intégral », en faisant un parallèle avec l'« acte de langage » d'Austin.[21]

Ainsi, le cercle herméneutique se reflète dans l'entrelacement des maillons de cette chaîne puissante d'inspiration divine.[22] La pensée se manifeste à travers le langage, nécessitant ainsi une interprétation pour parvenir à la compréhension non seulement de la pensée elle-même, mais aussi du processus de réflexion. *Ion*, n'étant pas directement influencé par la divinité, mais par l'intermédiaire du texte du poète inspiré, doit acquérir une nouvelle

---

[17] POLANYI, M., *Personal Knowledge*, Chicago : University of Chicago Press, 1974.

[18] Cette conclusion du rapport tout et partie peut se dégager facilement lors de la quatrième partie du dialogue (536e — 541a) lorsque Socrate discute d'une façon plus extensible du rôle de la *techne*. Voir RUSSON, J., Hermeneutics and Plato's Ion. *Clio* 24 :4, Indiana : Indiana University Press, 1995, p. 413.

[19] GREISCH, J., *Hermeneutik und Metaphysik : Eine Problemgeschichte*, München : Wilhelm Fink Verlag, 1993, p. 58.

[20] PLATON, Ion, in BRISSON, L., *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2011, p. 579. (535-536a).

[21] Jean Greisch fait référence à la théorie des « actes de langage » du philosophe anglais John L. Austin. AUSTIN, J.-L., *How to Do Things with Words*. Cambridge, Harvard University Press, 1965 et 2e ed., 2005. La traduction française fut publiée par les éditions du Seuil avec le titre Quand dire, c'est faire, Paris : Seuil, 1991.

[22] GREISCH, J., *Hermeneutik und Metaphysik : Eine Problemgeschichte*, München : Wilhelm Fink Verlag, 1993, p. 58.

forme d'intelligibilité, impliquant un processus de raisonnement médiatisé par le texte et appliqué à un nouveau contexte existentiel. Il ne peut pas accéder directement à la vérité en soi, mais il réfléchit à travers le texte qui se présente à lui. Grâce à un acte herméneutique, il est poussé à replacer le texte dans son contexte, en fonction de l'expérience de son public. Ainsi, l'accomplissement de cet acte herméneutique survient lorsque le public comprend le poète dans sa réalité existentielle. *Ion* s'efface alors pour laisser transparaître le message du poète. C'est la raison pour laquelle *Ion* doit acquérir une connaissance approfondie de l'intégralité de l'œuvre d'Homère, non seulement pour en saisir correctement chaque partie, mais également pour pouvoir transmettre son contenu et sa puissance à travers le langage. En faisant ainsi, il atteindrait l'objectif visé. Il ne s'agit pas uniquement de transmettre un contenu véridique, mais également de veiller à ce que la forme soit appropriée afin que la transmission atteigne son but. C'est dans ce contexte que la tâche herméneutique prend tout son sens, comme Jean Greisch l'a bien remarqué :

> En tant qu'orateur, explicateur et paraphraseur des textes poétiques, il opère une sorte de continuation et d'achèvement de l'auto-interprétation originale du poète. Tout dépend de la manière dont on imagine cet effet de dédoublement : le commentaire n'est-il qu'une paraphrase redondante du contenu de l'œuvre ? Ou est-il créatif productif ? Jusqu'où allez-vous dans l' « adaptation » d'une œuvre ? À ce jour, ce sont des questions qui occupent la théorie de l'interprétation.[23]

Dans son mouvement, le cercle herméneutique ne tourne pas en rond tout simplement, mais il se constitue plutôt en tant que moyen par lequel la compréhension atteint sa pleine réalisation. En effet, l'acte de lecture engendre une réflexion chez le lecteur. Celle-ci dépasse la simple acquisition de connaissances. Elle le rend capable de se questionner sur lui-même à travers la rencontre avec autrui à travers le texte, offrant ainsi de nouvelles perspectives, idées et intelligibilité. La finalité de ce processus herméneutique réside dans la prise de conscience de la situation existentielle du lecteur, qui lui permet de réfléchir sur lui-même à travers la compréhension de l'œuvre. Comme le souligne Jean Greisch, cette démarche renvoie à la logique de la question et de la réponse telle que décrite par Hans-G. Gadamer.[24]

Après avoir examiné le rôle de l'interprète dans la médiation des significations au sein du cercle herméneutique et celui du lecteur dans le processus de construction de connaissances par une réflexion introspective, il convient désormais de se pencher sur le premier maillon de cette chaîne, à savoir, le poète. En effet, celui-ci, tout comme le rhapsode, puise son inspiration des Muses ou des dieux pour créer son œuvre à travers le langage. Cependant, selon Platon, « les poètes ne sont rien que les interprètes des dieux, et chacun

[23] *Ibid.*

[24] *Ibid*., p. 58.

d'eux est possédé par le dieu qui s'empare de lui. » (534e).[25] Le poète détient ainsi la capacité à saisir la réalité à travers des perspectives singulières, façonnées par des expériences qui lui permettent de réorganiser ses perceptions. De manière heuristique, il parvient à révéler l'essence de la réalité en la transcrivant dans une écriture codée par des symboles qui renferment une multitude de significations. Ainsi, le poète est celui qui appréhende le sens de la réalité, car celle-ci possède une intelligibilité qui la rend accessible à la compréhension, tout en demeurant étrangère à l'homme. Il est impératif de procéder à son interprétation. Le poète opère une transformation de l'étrangeté de la réalité en familiarité, dans le but de permettre sa compréhension telle qu'elle se présente. Cependant, du fait que la signification de la réalité est infinie, le poète la traduit en symboles.

Il n'est pas fortuit que Socrate soutienne que le poète abandonne sa rationalité pour être inspiré et, par conséquent, écrire. Cependant, ce dernier ne perd pas sa rationalité, mais la métamorphose en un autre mode de pensée, afin de devenir le créateur d'une œuvre par le biais d'une interprétation approfondie de la structure de la réalité. Il s'agit de l'émergence de l'opération métaphysique consistant en l'investigation du sens du réel tel qu'il est donné et se donne. Ainsi, le poète devient l'interprète d'une interprétation originale (Οὐκοῦν ἑρμηνέων ἑρμηνῆς γίγνεσθε — 535a). L'accès à la dimension métaphysique de la réalité se réalise à travers le langage qui enveloppe la signification qui se livre. Il existe une certaine communauté entre l'homme et la réalité, permettant au premier de saisir la seconde. De surcroît, il y a quelque chose de divin dans la capacité humaine à décoder la signification du réel à travers un langage favorisant la compréhension. Ainsi, le cercle herméneutique peut être comparé à un champ magnétique qui attire l'interprétation vers une compréhension plus fondamentale. Le langage agit comme le médium commun à cette chaîne, à travers laquelle la force de l'inspiration circule tel un courant électrique se propageant aisément dans une solution *ionique*. C'est l'enthousiasme (ἐνθεάζω), c'est-à-dire, l'état d'être inspiré par un dieu, voire d'être possédé par un dieu (ἔνθεός — 534b), qu'*ionise* cette chaîne en transformant chaque anneau de fer en aimant à son tour. Le poète devient ainsi un créateur sous l'égide de cette inspiration. Alors que Ion n'est pas directement inspiré par le dieu, mais plutôt à travers le texte, il développe une nouvelle forme de raisonnement fondé sur le symbole. Voici comment l'inconnu se révèle, l'invisible se manifeste et l'étranger devient familier grâce à l'expression poétique. Au cœur de cette transformation, l'herméneutique oscille sans cesse entre ces pôles, dans un mouvement perpétuel d'allers-retours.

[25] PLATON, Ion, in BRISSON, L., *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2011, p. 580. (534e).

- §3. Le paradoxe circulaire de *Ménon*

Dans la quête de l'origine de la connaissance, le dialogue entre Socrate et Ménon porte également une attention toute particulière à la définition de la vertu de manière générale et à comprendre comment elle se manifeste dans les phénomènes partiels (71a,b). Ce dialogue se distingue par sa réflexion sur la structure de la compréhension, mettant en lumière la relation entre les parties et le tout, en ouvrant le chemin du développement de la doctrine de la réminiscence qui sera exécutée dans le dialogue *Phèdre*. Cependant, il soulève un paradoxe d'intérêt majeur lorsque Ménon interroge Socrate :

> Et de quelle façon chercheras-tu, Socrate, cette réalité dont tu ne sais absolument pas ce qu'elle est ? Quelle des choses qu'en effet tu ignores, prendras-tu comme objet de la recherche ? Et si même, au mieux, tu tombais dessus, comment saurais-tu qu'il s'agit de cette chose que tu ne connaissais pas ?
> Je comprends de quoi tu parles, Ménon. Tu vois comme il est éristique, cet argument que tu débites, selon lequel il n'est possible à un homme de chercher ni ce qu'il connaît ni ce qu'il ne connaît pas ! En effet, ce qu'il connaît, il ne chercherait pas, parce qu'il le connaît, et le connaissant, n'a aucun besoin d'une recherche ; et ce qu'il ne connaît pas, il ne le chercherait pas non plus, parce qu'il ne saurait même pas ce qu'il devrait chercher.[26]

Le paradoxe sophistique de Ménon repose sur deux possibilités : soit la connaissance cherchée est connue complètement, soit la connaissance est totalement absente (80e). La première partie du raisonnement est problématique, car la recherche perdrait sa pertinence si la connaissance était déjà acquise. Dans la seconde partie, l'absence totale de connaissance rend le questionnement impossible. Cependant, l'acte de questionner suppose une compréhension partielle de l'objet, qui n'est pas entièrement inconnu. C'est le caractère indéterminé de la connaissance qui permet l'interrogation. L'indétermination découle de l'absence de formalisation et d'articulation du savoir au sein d'un système visant à le rendre intelligible, communicable et reproductible dans le cadre d'une pensée discursive, c'est-à-dire, d'un discours intérieur.

La connaissance est souvent entravée par une mauvaise compréhension ou un manque de compréhension. Il est clair que ce paradoxe n'est pas tenable, car la connaissance est toujours partielle et hybride, jamais complète comme le suggère le paradoxe. Elle avance et recule dans un mouvement d'aller-retour, cherchant à construire une totalité pour elle-même. Elle permet de saisir les parties et s'élargit pour inclure de nouvelles parties qui peuvent la constituer, comme c'est le cas dans les théories scientifiques qui tentent de comprendre divers phénomènes connus, jusqu'à en découvrir de nouveaux qui s'intègrent dans leur cadre systématique, révisant ou confirmant ainsi les postulats. Cependant, Socrate comprend qu'il doit y avoir une justification derrière ce raisonnement sophistique. En effet, si le paradoxe

[26] PLATON, Ménon, in BRISSON, L., *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2011, p. 1064, 1065. 80d-81a.

n'était pas étayé par quelque chose de sous-jacent, il conduirait à la conclusion de l'impossibilité de la découverte scientifique et de la progression épistémologique, ce qui n'est pas le cas.[27]

Ainsi, Socrate se tourne vers sa théorie de la réminiscence, car il a observé qu'il existait des éléments sous-jacents à la circularité du raisonnement paradoxal de Ménon et que ce paradoxe nécessitait une réponse. Ces éléments constituent le cadre à travers lequel les perceptions, les expériences et les connaissances tacites sont interconnectées dans un système permettant à l'individu de progresser dans la connaissance scientifique. La réponse de Socrate ne se limite pas à une simple réaction face au défi du paradoxe, mais révèle en réalité l'antériorité de la structure épistémologique elle-même. Ainsi, les éléments sous-jacents, une fois rassemblés de manière systématique, donnent naissance à cette structure circulaire par le mouvement d'aller-retour caractéristique de l'enquête de la compréhension. Alors que Heidegger a mis en lumière l'aspect antérieur de la compréhension en dévoilant la structure de précompréhension à travers sa conception du cercle herméneutique, l'aspect postérieur peut être identifié par le fait que la compréhension possède une dimension heuristique lorsqu'elle se projette au-delà d'elle-même, permettant ainsi d'acquérir de nouvelles connaissances en établissant des liens avec des connaissances antérieures.[28]

En cherchant à résoudre le paradoxe, Socrate explore la théorie de la réminiscence et de l'immortalité de l'âme, suggérant ainsi l'impossibilité d'une connaissance qui ne repose pas sur une forme de reconnaissance personnelle, comme l'a souligné plus tard Ricœur.[29] Ainsi, il suggère que la connaissance repose sur la structure antérieure de la compréhension et l'aspect postérieur heuristique de l'âme à établir de nouvelles connexions. Selon Socrate, les idées doivent être préexistantes dans l'âme pour être remémorées par l'homme. Bien que la réponse de Socrate semble incomplète, elle n'est pas dénuée de pertinence. Socrate explore de façon philosophique la question même sous l'inspiration de la religion ce que pourrait nous sembler aujourd'hui controversée, cependant il constitue, néanmoins, une exploration pertinente à des

---

[27] Michael Polanyi souligne ce problème de la façon suivante : « Nous sommes donc confrontés au fait que, depuis deux mille ans et plus, l'humanité a progressé grâce aux efforts de personnes résolvant des problèmes difficiles, alors qu'à tout moment il a pu être démontré que cela n'avait pas de sens ou était impossible. » POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, Garden City : Doubleday, 1966, p. 22 La traduction est la mienne.

[28] S'agirait-il de ce que Thomas Kuhn avait appelé de « le paradigme » de la découverte scientifique ? KUHN, T., *The structure of scientific revolutions*, Cambridge : University of Chicago Press, 1986.

[29] Michel Meyer montre que la réponse de Socrate au paradoxe de Ménon est insuffisante lorsqu'il souligne que si l'on avait oublié la connaissance d'un objet, on n'a pas le moyen de le chercher, puisqu'on l'a oublié. Si l'on n'avait pas oublié, donc on a la connaissance. De cette manière, il est inutile de le chercher. MEYER, M., *La problématologie*, Paris : Presses universitaires de France, 2004, p. 13. En outre, selon Ricœur, la reconnaissance de soi-même est l'attestation et la reconnaissance des objets est l'identification. Ces deux formes de reconnaissances seront mieux explorées lors de la deuxième partie de notre thèse où elles trouveront un traitement spécifique à l'égard de l'identité du sujet vis-à-vis de la réalité qui réclame une interprétation. Alors, l'identité des objets et l'identité du sujet s'entrelacent à travers l'idée de conscience.

voies qui pourraient être inaperçue à un premier abord. Étant donné que la religion ouvre des horizons inexplorés en offrant une nouvelle perspective, elle libère ainsi des potentialités ignorées par un système clos qui est indifférent à la dimension transcendante de la réalité. La clé pour saisir cela réside dans une approche personnelle, car la religion étant la racine existentielle de l'être humain, il est logique de s'y référer.

Ainsi, le paradoxe révèle un aspect réflexif mettant en lumière la structure même du raisonnement dans une relation épistémologique de sujet-objet, soulignant la dimension transcendantale du problème du cercle herméneutique. L'exploration de la compréhension d'un objet ou d'un phénomène passe par les jugements établis à partir des conditions de possibilité antérieures à la compréhension. Sinon, la formulation d'une manière compréhensible de la réalité serait impossible. C'est à travers l'utilisation du langage pour exprimer des jugements sur les idées que le cercle herméneutique se manifeste. Ainsi, ces conditions de possibilité donnent lieu à des propositions sur la connaissance recherchée. Par conséquent, l'analyse d'un objet par un sujet nécessite cette formulation en termes de propositions par l'objectivation de la chose, c'est-à-dire, lorsque la chose est soumise à une réflexion systématique qui lui attribue un concept théorique à travers des propositions formulées. L'intérêt herméneutique du paradoxe réside dans le fait de révéler sa référence extérieure au sein de la structure dialectique elle-même en tant que forme objective du raisonnement en quête de connaissance à travers la discursivité de la réflexion. Sans cette réflexion propositionnelle, il serait impossible de comprendre ce qui est recherché, car la propositionalité permet de relier les connaissances préalablement acquises aux nouvelles connaissances. D'autre part, la dimension personnelle, qui regroupe les éléments constitutifs de la pré-compréhension, motive et oriente l'enquête réflexive. Ainsi, le paradoxe de Ménon met en lumière non seulement la structure circulaire axiomatique d'une enquête ontologique, mais aussi la motivation de l'enquête vers un sujet spécifique. Le sujet se concentre sur la recherche d'un élément précis qui a suscité sa curiosité. Celle-ci devient ainsi la force personnelle qui guide l'enquête vers la compréhension.

Le paradoxe demeure et persistera, sans nécessité de résolution, car il révèle la structure subjective de la réflexion sur la connaissance, caractérisée par sa circularité inhérente. Les systèmes de pensée reposent sur des axiomes préalablement acceptés, de manière explicite ou implicite.[30] Ainsi, la circularité du paradoxe, formée de propositions,

[30] La tendance rationnelle est de rejeter d'emblée toute pensée qui semble être circulaire, la considérant comme sophistique, trompeuse ou biaisée. Il est indéniable qu'une argumentation circulaire relève du vice. C'est pourquoi elle doit être refusée, néanmoins, ni toute circularité doit être écartée d'emblée. C'est le cas de la notion de paradigme développée par Thomas Kuhn ou même les propos de Paul Feyerabend concernant la critique au scientisme fondé sur la raison scientifique et la méthode. Voir aussi la théorie de la connaissance tacite de Michael Polanyi. POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, Garden City : Doubleday, 1966.

permet la vérification de la dimension herméneutique. Ces propositions sont conçues comme des jugements renvoyant à une réalité extérieure, favorisant ainsi la confrontation, la vérification, la confirmation, le questionnement, ainsi que la remise en cause de certaines présuppositions ou conclusions. En somme, les propositions mettent en lumière les présuppositions qui contribuent à la composition. Ainsi, la propositionalité souligne l'aspect ontologique de la réflexion herméneutique en permettant de clarifier les failles de la pensée. Par ailleurs, cette démarche se révèle bénéfique en relevant l'évolution réflexive et scientifique à travers la reconnaissance de la structure de la pensée du sujet. Le paradoxe de *Ménon* permet d'appréhender l'interaction circulaire qui caractérise le processus intellectuel dans sa formulation propositionnelle.[31] De plus, ce paradoxe révèle l'interrelation entre l'acte de comprendre et de connaître. Cette interrelation démontre que la compréhension émerge lorsque ce qui était initialement étranger devient familier grâce à l'association de connaissances préalablement acquises.

L'utilisation de la religion par Socrate représente une tentative visant à résoudre ce paradoxe - une claire démonstration de la continuité existante et bienheureuse toujours entre celle-là et la philosophie. Bien que cette tentative soit insuffisante, elle demeure quand même pertinente. Il propose un cheminement où l'entrelacement de la philosophie et de la religion révèle une évolution de la pensée humaine à travers une autre forme de compréhension d'un même sujet. La circularité inhérente aux limites de la pensée suppose une relation mutuelle pour que l'âme en quête de connaissance puisse être assurée d'y parvenir. Ce n'est pas un hasard si Gadamer souligne, dans un commentaire sur ce dialogue, que ce paradoxe découle du fait que la connaissance n'est pas intrinsèque au sujet, mais qu'elle lui est donnée. Même si la formulation mythologique de Socrate est dissociée de sa réponse en tant que support d'une connaissance se libérant de la circularité, le besoin de certitude dans la quête de connaissance persiste.[32] Ainsi, si cette circularité intègre une dimension transcendante que le paradoxe de *Ménon* laisse entrevoir, elle est structurée par des propositions renvoyant à une réalité selon une ontologie spécifique. Cette structure est redevable au langage qui le constitue. Ainsi, on doit franchir une troisième étape avec le dialogue *Cratyle* qui traite de la nature du langage.

---

[31] Cette interaction essentielle du cercle herméneutique n'est possible que par un cadre qui l'assure convenablement. Ce cadre propre pour le fonctionnement du cercle herméneutique se trouve dans le phénomène foncier de l'Alliance qui sera mieux exploré dans la troisième partie de la thèse.

[32] GW, p. 351. Trad. fr. p. 368. Michael Polanyi relève cet aspect d'assurance dans l'acquisition de la connaissance lorsqu'il affirme : « Nous devons reconnaître une fois de plus la croyance comme la source de toute connaissance. L'assentiment tacite et les passions intellectuelles, le partage d'un idiome et d'un héritage culturel, l'affiliation à une communauté d'esprit : telles sont les impulsions qui façonnent notre vision de la nature des choses sur lesquelles nous nous appuyons pour notre maîtrise des choses. Aucune intelligence, aussi critique ou originale soit-elle, ne peut opérer en dehors d'un tel cadre fiduciaire. » POLANYI, M., *Personal Knowledge, Towards a Post-critical Philosophy*, Chicago : University of Chicago Press, 1964. p. 266.

- §4. La théorie du langage dans le Cratyle et l'impossibilité du cercle herméneutique

Le dialogue *Cratyle* est considéré comme une étape incontournable dans la réflexion sur le langage et l'interprétation, même s'il ne résout pas la question du lien entre le monde et le langage, mais parce qu'il marque la médiation entre la pensée individuelle et le monde extérieur. Cette médiation à travers les mots (ὀνόματα) apparaît comme le moyen par lequel une circularité herméneutique se révèle. Ainsi, le langage devient l'outil par lequel la pensée s'exprime dans la structure de ses parties assemblées pour former une entité homogène. Il convient de noter qu'il n'est pas encore question ici du cercle herméneutique en tant que tel, mais d'une structure circulaire qui nécessite une interprétation fondée sur une certaine intelligibilité. Le *Cratyle* met en lumière le fait que le langage représente toujours cette étape incontournable de l'articulation des éléments de la pré-compréhension et de la compréhension. Quelle est la réelle relation entre les éléments préalables et la compréhension ? Comment les éléments préalables de la réflexion s'articulent-ils avec la signification transmise par le langage ?

En ce qui concerne le dialogue, deux théories linguistiques sont incarnées par Cratyle et Hermogène, ce qui permet à Socrate de développer une réflexion sur le langage qui le conduira ultérieurement à sa théorie des idées (εἶδος) en tant que représentation de la réalité. Cratyle avance une théorie plutôt naturaliste qui postule une adéquation naturelle entre les mots et les choses, définie par leur justesse (ὀρθότης) (383b). D'autre part, Hermogène propose la théorie du conventionnalisme selon laquelle les significations des mots sont conventionnelles et établies par les hommes (384d). Ces deux propositions représentent des approches extrêmes du rôle du langage dans la pensée. La position de Socrate se situe dans un juste milieu entre ces deux théories radicales. Dans un premier temps, Socrate soutient que la responsabilité du législateur est d'attribuer un nom unique par nature aux choses en les exprimant en sons et syllabes (389a), même si cela peut varier d'un législateur à l'autre selon les pays (389e). Cependant, l'activité des législateurs doit être guidée par les dialecticiens, car ce sont eux qui utilisent les mots créés par les législateurs, étant les experts de l'art de questionner et de répondre. Ainsi, la dialectique devient le critère pour éliminer les ambiguïtés présentes dans les mots.

Dans le dialogue du *Cratyle*, Platon cherche à démontrer que, malgré les efforts déployés pour établir une relation précise entre les mots et les choses, il n'est pas possible d'atteindre la vérité des choses à travers le langage. Selon lui, la connaissance authentique réside dans la compréhension directe des objets eux-mêmes, et non pas simplement dans les

mots. Platon soutient que la pensée doit se tourner vers les idées (εἶδος) pour parvenir à une connaissance véritable. Ainsi, il affirme que la connaissance des choses constitue une étape préliminaire menant à une connaissance plus profonde, les choses en elles-mêmes. Platon estime que la réflexion dialectique permet de dépasser la capacité trompeuse des mots, car le langage est intrinsèquement ambigu. Pour lui, il représente uniquement l'expression extérieure de la pensée. D'après cette proposition, l'objectif du mot n'est pas tant d'être en adéquation avec l'objet que de refléter fidèlement son aspect intelligible. En effet, le mot, pour atteindre son dessein, doit guider la pensée vers une compréhension authentique de l'objet, voire le conduire à sa représentation (*mimesis*), non pas comme une simple imitation ou reproduction, mais comme la manifestation de l'être qui se révèle à travers l'étant.

Les Grecs, certes, ne se préoccupaient guère du concept de cercle herméneutique tel qu'on le conçoit aujourd'hui. Pour autant, on y observe une forme de circularité où le langage entretient toujours un lien avec le monde des idées en rendant les concepts compréhensibles. Même en supposant l'existence de ce concept, il ne poserait pas de difficultés au niveau textuel, comme cela fut mentionné dans l'introduction. La seule interrogation concernant le cercle herméneutique chez les Grecs se concentrerait sur le mouvement circulaire de la pensée lors de l'acte d'interprétation, en se basant sur des éléments antérieurs, comme illustré dans les cas d'*Ion* et de *Ménon*. Cette dynamique est facilitée par le fait que le langage se limite à une simple expression de la pensée, sans revêtir de dimension ontologique, cette dernière étant réservée à l'intelligibilité des concepts. Toutefois, dans la philosophie platonicienne, la théorie des idées est établie comme le critère de signification des choses. Ainsi, il est possible de rompre le cercle herméneutique par l'intervention d'une instance supérieure, à savoir le monde des idées, qui conférerait et garantirait la signification en éliminant la dimension ontologique du langage. Lorsque le langage, notamment dans son utilisation discursive, révèle cette dimension ontologique en lui accordant une certaine autonomie, le cercle herméneutique se reforme et réapparaît, car il est capable d'englober l'entité en elle-même. En effet, l'entité soutient la signification à travers ses propositions, en lui conférant une autonomie propre, mais relative, ce qui ouvre le lien référentiel au monde par le biais du langage. Selon une conception d'inspiration grecque, la dimension supérieure, le monde des idées, confère une signification unique qui se matérialise dans les objets de la réalité, le langage étant ainsi considéré comme un simple moyen dépourvu de référence. La circularité se caractérise par un processus constant de retour à une dimension plus élevée de la réalité, médiatisée par le langage (ce qui pourrait être dénoncé comme un usage vicieux de la circularité).

Cependant, malgré les ambiguïtés inhérentes à son caractère insuffisant, le langage peut également révéler en lui-même une dimension ontologique, établissant ainsi un cercle herméneutique qui met en lumière la signification déjà présente dans la réalité. Selon cette optique, la signification est multiple et le langage ne se cantonne pas à l'ambiguïté (équivocité), même s'il peut parfois y mener. En effet, la signification transmise par le langage est polyvalente en fonction des événements de la réalité, permettant ainsi d'explorer les diverses relations qu'il peut établir en référence à la réalité — la référence du sens.

Cette réflexion a conduit Heidegger et Gadamer ultérieurement à essayer de mettre en évidence cette dimension ontologique du langage par le dépassement de la notion d'‘*adequatio ad rem*’. Le langage, loin d'être simplement une extériorisation ou un *logos prophorikos*, qui porte une signification à travers son contenu sémantique ou son aspect grammatical, devient une entité existant dans le monde, permettant l'émergence des significations. Le langage représente une ouverture, celle du sens du réel à travers les multiples relations établies par la réflexion, qui peuvent être explorées. La vérité, en tant qu'adéquation à la chose, met en lumière les faiblesses et les limites du langage qui cherchent à figer la chose elle-même dans un concept par le biais d'une reproduction. La question de la notion dans le *Cratyle*, telle qu'elle a été discutée par Socrate dans le dialogue, pose effectivement ce problème. Cependant, la vérité, définie comme ἀληθείᾳ, révèle une ouverture du sens qui empêche la réduction du concept de langage à une simple convention, mais constitue une entité mondaine à travers laquelle la communication s'opère, et sur laquelle on réfléchit, car elle se dévoile à travers cette dimension ontologique.

Le mot ne transmet pas nécessairement la signification lorsqu'il est question de vérité. Cependant, la vérité réside dans le discours sur les choses qui possèdent une unité de signification dans une langue donnée. Il ne s'agit pas simplement des mots (ὀνόματα), mais de la compréhension de la signification que les choses acquièrent à travers le discours. Ainsi, la problématique soulevée par Cratyle concernant les mots (ὀνόματα) se transforme en une réflexion sur le discours (λόγος), car le discours peut être qualifié de vrai ou faux. Dans le discours, l'aspect ontologique du langage se révèle lorsque des prédicats sont attribués à l'être selon une perspective particulière. Par conséquent, la réalité est médiatisée par le langage, ouvrant ainsi la possibilité de sa vérification ou de sa falsification. Le discours opère une fusion avec la réalité qui se constitue déjà en tant qu'une interprétation par l'énoncé de l'être, lequel est intrinsèquement lié à la capacité langagière de l'être humain.[33] Ainsi, l'interprétation de ce qui est énoncé se transforme en une interprétation de cette interprétation.

[33] GW, p. 416. Trad. fr. p. 435.

Par conséquent, la signification extraite de la réalité par le discours représente le paradigme noétique, tel qu'il a été soutenu par Gadamer, en tant que forme pure d'intelligibilité qui engendre un réseau complexe de relations conceptuelles. Le mot renvoie à un concept clairement défini et préalablement connu.[34] Gadamer en tire cette conclusion :

> Ainsi le problème se trouve inversé dans son principe. On ne s'interroge plus maintenant en partant de la chose, sur l'être et la médiation du mot, mais, en partant du médiateur qu'est le mot, on s'interroge sur ce qu'il médiatise et sur la manière dont il le procure à celui qui l'emploie. Il est de l'essence du signe d'avoir son être dans son usage, mais de façon telle que sa vertu se réduise à celle du renvoi.[35]

Une interdépendance et une réciprocité se manifestent entre la chose, sa signification et le signe à travers le discours. Ainsi, ce dernier engage le sujet pour qui cette relation revêt une signification. Le sujet n'est pas effacé,[36] mais au contraire, il trouve sa juste position dans l'interaction avec le monde grâce à l'ontologie du langage. C'est pourquoi la réflexion doit être ancrée dans la réalité afin d'en extraire un sens, sans quoi elle risquerait de sombrer dans la confusion due à l'absence de signification authentique, en se laissant piéger par une signification attribuée par le sujet lui-même lors de sa démarche réflexive orientée par certains idéaux. Ainsi, le langage, par sa nature intra-mondaine, favorise cette relation avec la pensée. Lorsque l'on examine la relation entre la réalité et le sujet pensant, il est possible d'appréhender le discours dans sa nature propositionnelle, ce qui permet d'explorer le sens à travers la diversité des réalités observées sans tomber dans un relativisme.

Dans ce contexte, la notion de propositionalité se définit comme la reconnaissance du potentiel infini du discours. En envisageant la réalité à travers un prisme symbolique qui renvoie à diverses références potentielles à l'intérieur et à l'extérieur du réel, une dimension éthique de la réflexion émerge pour impliquer les usagers du langage. Comme le souligne *Ion*, l'interprétation de la réalité implique de déchiffrer un sens déjà existant, voire préexistant. Ainsi, il s'agit d'assumer le rôle d'interprète d'un interprète, car l'usage du langage ne peut être ni arbitraire ni réducteur, mais doit au contraire révéler la manifestation de l'être à travers sa phénoménalité. La propositionalité incite à une réflexion approfondie, par le chemin long, pour reprendre les termes de Paul Ricœur —, offrant la possibilité d'une validation par la réalité qui se présente comme une forme de révélation dans le processus de connaissance.[37] C'est ainsi que l'homme acquiert la capacité d'interpréter ce « langage » caché de l'intelligible

---

[34] Ibid.

[35] Ibid. p. 417

[36] Georg W. F. HEGEL, Jenenser Realphilosophie I, 210 (que l'on trouvera maintenant dans le tome VI des Ges. Werke, Jenaer Systementwürfe I, Düsseldorf, 1975 cité par GW, p. 417. Trad. fr., p. 436.

[37] La notion de la réalité en tant que révélation sera traitée ultérieurement dans cette thèse.

à travers son propre langage. Ce moyen de communication facilite la diffusion et le partage des connaissances avec autrui, favorisant ainsi un enrichissement mutuel par l'établissement de nouvelles relations rendues possibles grâce aux références à la réalité. Le langage permet d'accéder à l'être du réel qui se révèle comme une signification à appréhender.

Cependant, la voie du langage n'est pas accessible dans la philosophie grecque en raison de son attachement à la théorie des idées qui épuise l'aspect ontologique du langage. Ainsi, il est préférable de se tourner vers la reconnaissance de la discursivité de l'intelligence humaine afin de pouvoir explorer la structure de l'intelligence.[38] C'est à travers le discours que le cercle herméneutique, dans sa structure textuelle, se manifestera de manière plus explicite grâce à l'interdépendance mutuelle entre les parties et la totalité. Cette interdépendance est déjà reconnue par Platon lorsqu'il affirme que tout discours doit être structuré tel un être vivant, possédant un corps complet et cohérent, sans tête ni pieds, mais avec un début, un milieu et une fin, tous écrits pour s'harmoniser les uns avec les autres et avec l'ensemble. Par ailleurs, Aristote apportera des contributions significatives au développement du discours, contribuant ainsi à l'émergence de la circularité dans sa formulation.

- §5. La genèse du principe d'équité chez Aristote

Socrate, à travers la métaphore du corps, met en avant la notion de parties constitutives formant une totalité harmonieuse dans le discours, tandis qu'Aristote propose un principe interprétatif visant à établir une harmonie entre l'auteur et le lecteur. Ce principe, appelé *équité* (ἐπιεικής), favorisera la familiarité nécessaire à une bonne compréhension du discours.[39] Il s'agit d'une familiarité avec les conditions dans lesquelles le texte a été conçu, créant ainsi un sentiment d'appartenance, pour reprendre les termes de Gadamer. Cette appartenance à une tradition partagée, avec des présuppositions communes, permet d'établir un lien entre le sujet et l'objet exprimé à travers une chaîne de transmission. Ainsi, le principe d'équité selon Aristote devient le fondement de la tâche herméneutique qui se déploie tout au

[38] Claude Panaccio dans son livre sur le discours intérieur souligne que la philosophie grecque, surtout celle d'Aristote n'a jamais pu proposer une philosophie du langage. PANACCIO, C., *Le Discours Intérieur — De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris : Editions du Seuil, 1999, p. 45-49.

[39] Pour un traitement plus détaillé et génétique du concept d'équité en herméneutique nous recommandons l'article de Jean Greisch où il discute l'herméneutique de Georg Friedrich Meier. GREISCH, J., Le principe d'équité comme « âme de l'herméneutique » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2001/1, n. 29, Paris : PUF, p.19-42.

long de la tradition rhétorique classique.[40] Cependant, d'après Gadamer, la conscience herméneutique reconnaît que le lien avec l'objet à travers la chaîne de transmission qu'est la tradition n'est pas automatique. En effet, au sein de la tradition à laquelle le sujet appartient, plusieurs herméneutiques coexistent en raison des liens établis entre l'objet mentionné (ein Gesagtes), le langage utilisé pour transmettre la tradition, et l'histoire (die Sage) qu'elle relate (*sagt*). Gadamer résume cette idée de la manière suivante :

> Cette position intermédiaire entre l'étrangeté et la familiarité qui caractérise pour nous la tradition, c'est l'entre-deux qui se situe entre l'objectivité distante du savoir historique et l'appartenance à une tradition. C'est dans cet entre-deux (*Zwischen*) que l'herméneutique a son véritable lieu.[41]

Le travail herméneutique se révèle être la force qui rend familier ce qui est étranger, même au sein de sa propre tradition. L'infinitude de cette tâche prend tout son sens lorsque nous comprenons que, même au sein de la tradition à laquelle nous appartenons et de la langue que nous utilisons, subsistent des éléments étrangers.[42] Cette complexité s'accroît lorsque nous considérons des opinions, des langues ou des passés étrangers. Le travail herméneutique consiste à rendre familier ce qui est étranger, et le cercle herméneutique trouve sa place en respectant le principe d'équité, tel que décrit par Aristote. Ainsi, il n'est pas surprenant qu'un mouvement d'aller-retour soit nécessaire. Dans le cadre de ce processus herméneutique circulaire, l'étrangeté se transforme en familiarité, car selon Schleiermacher, « aucun objet d'interprétation ne peut être compris d'un seul coup. »[43] Cependant, quelques questions persistent : comment peut-on parvenir à une familiarité avec un sujet donné ? Si le moyen pour atteindre cette familiarité est le texte, est-ce que la compréhension littérale du texte est suffisante pour appréhender l'intention qui a présidé à sa création ? La recherche d'une telle intention est-elle illusoire ? Quel niveau de signification du texte devrions-nous privilégier pour lui rendre justice — le sens littéral ou le sens métaphorique ? Est-ce que la familiarité du texte augmente lorsqu'il est appréhendé dans son intégralité ou dans ses différentes parties ?

---

[40] EDEN, K., *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition : Chapters in the Ancient Legacy and Its Humanist Reception*, New Haven : Yale University Press, 1997, p. 5. Voir GW, p. 317ss. Trad. fr., p. 334ss. Concernant l'actualité herméneutique d'Aristote, surtout, les pages 323 et 324 où il développe la notion d'équité (ἐπιεικής). Aristote dans son Ethique à Nicomaque définit l'équité comme correctif de la loi. ARISTOTE, Ethique à Nicomaque in PELLEGRIN, P., *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2014, p. 2098. V. 14.25 — 1137b25. Concernant la traduction du terme, la traduction de Jules Tricot de l'Ethique à Nicomaque (ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 1990) traduit le mot ἐπιεικής comme '*équité*', néanmoins, la traduction faite par Richard Bordéüs (ARISTOTE, Ethique à Nicomaque in PELLEGRIN, P., *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2014) traduit ce mot comme '*honnêteté'*.

[41] GW, p. 300. Trad. fr., p. 316.

[42] Sur ce sujet spécifique nous invitons le lecteur à lire le premier chapitre de la troisième partie où la question de la traduction sera mieux explorée.

[43] SCHLEIERMACHER, F.D.E., *Herméneutique*, Genève : Labor et Fides, 1987, p. 115. GW, p. 195. Trad. fr., p. 210.

Lorsqu'on aborde la question du sens chez Aristote, on constate que la distinction entre le familier et l'étranger prime sur le sens, qu'il soit littéral ou figuré. En effet, la compréhension d'une proposition peut être entravée par la présence de mots ou d'expressions inhabituels. Ainsi, la clarté d'un discours se mesure en fonction du degré de familiarité par rapport à l'étrangeté.[44] En effet, la familiarité lie l'interprète à la proposition en question, en rendant ainsi la compréhension à travers le langage utilisé. Aristote avait souligné que dans le domaine de l'énonciation, notamment en rhétorique, « le principe de base du style réside dans la qualité du grec » (έσι δ αρχή λέξεως, τό έλληνίζειν).[45] Pour lui, la délimitation entre ce qui est considéré comme grec et ce qui ne l'est pas, entre ce qui est familier et ce qui est étranger, représente la première étape du processus. Ainsi, l'acte même d'employer la langue grecque est essentiel pour comprendre le sens de l'énoncé.[46]

En ce qui concerne les questions évoquées précédemment, le principe d'équité est intégré dans le travail herméneutique permettant d'établir un équilibre entre la totalité et les parties constitutives du texte, de manière à ce que la circularité résultant de la dépendance mutuelle entre le tout et les parties atteigne un juste équilibre. Le sens se révèle dans l'harmonie des significations des mots utilisés par l'auteur d'une manière spécifique pour favoriser cette familiarité entre l'auteur et le lecteur/interprète. De plus, le choix des mots est déterminé par le genre du discours, pour que les termes soient utilisés de manière appropriée (το πρέπον). Cette accommodation du texte rend celui-ci plus accessible, renforçant ainsi son pouvoir persuasif, comme l'a souligné Aristote.[47] L'objectif de l'équité est donc de s'approcher de l'intention initiale qui a motivé l'écrit, en proposant une interprétation permettant de pallier le manque de clarté lorsque les mots se révèlent insuffisants pour exprimer pleinement la pensée. Aristote expose la fonction de l'équité de la manière suivante :

> Il est honnête (ἐπιεικής) aussi de pardonner aux faiblesses humaines, de considérer non pas la loi mais le législateur, non pas la lettre de la loi mais la pensée du législateur, non pas l'acte mais l'intention, *non pas le détail (μερός), mais l'ensemble (ὅλος)*, non pas ce qu'est aujourd'hui la personne mais ce qu'elle a toujours été ou ce qu'elle est la plupart du temps.[48]

---

[44] C'est intéressant d'observer que le mot κύριος normalement traduit par seigneur, autorité, puissance, souverain, légitime, peut signifier aussi, par rapport aux mots, réel, courant, ordinaire. C'est dans ce sens qu'Aristote emploie le mot κύριος en opposition à les usages des barbarismes. ARISTOTE, Poétique in PELLEGRIN, P., *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2014, p. 2786 ; 2788. 1457a35-1457b1-10 ; 1458a20-30.

[45] ARISTOTE, Rhétorique in PELLEGRIN, P., *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2014. p. 2725. III.V.1 — 1406b19.

[46] Selon Gerald Bruns, « Aristote anticipe l'idée de Heidegger ou même de Wittgenstein concernant la signification comme une condition d'appartenance à un monde ou une forme interne de vie où il avait anticipé W.V.O. Quine, beaucoup sur le même point, que la signification est interne à un schéma conceptuel. » BRUNS, G.L., *Hermeneutics Ancient & Modern*, New Haven and London : Yale University Press, 1992, p. 87.

[47] ARISTOTE, Rhétorique in PELLEGRIN, P., *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2014. p. 2728. III.VII.10-15 — 1408a10-15.

[48] Ibid., p. 2648. I.XIII.10 — 1374b10.

Le principe d'équité tel qu'il a été conceptualisé par Aristote vise à englober la totalité tout en reconnaissant l'importance des parties qui la composent. Ainsi, la notion d'équité chez Aristote dépasse la simple relation entre le tout et ses parties, englobant également l'esprit qui sous-tend l'élaboration des lois, allant au-delà de ce qui est littéralement exprimé pour nécessiter une interprétation appropriée en vue de transmettre pleinement le contenu. Cette approche trouve un écho dans la perspective selon laquelle une mauvaise action commise par un individu ne saurait entacher l'ensemble de ses réalisations. Selon Aristote, rendre justice à un texte implique d'interpréter ses parties à la lumière de l'ensemble.

L'origine du concept d'équité remonte à l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, où il est affirmé : « Voici la nature de l'honnête (ἐπιεικοῦς) : un correctif de la loi dans les limites où elle est en défaut en raison de son universalité. » (καὶ ἔστιν αὕτη ἡ φύσις ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς, ἐπανόρθωμα νόμου, ᾗ ἐλλείπει διὰ τὸ καθόλου). La nature de l'équité, en tant que correction de la loi en général, repose sur une interprétation spécifique. L'équité représente ainsi le critère essentiel permettant au législateur d'apporter les ajustements nécessaires à la loi, afin de lui conférer une précision et une pertinence adaptées au cas particulier examiné. Il ne s'agit pas d'une lacune de la loi ou du législateur, mais plutôt de la caractéristique inhérente à la question traitée, comme l'affirme Aristote. Par conséquent, l'équité va au-delà de la loi en raison de sa capacité d'adaptation, cherchant à rendre justice à un cas spécifique à travers une interprétation bienveillante de la loi.

D'après Aristote, un individu qui adopte une telle interprétation n'adhère pas à une justice excessivement stricte (ἀκριβοδίκαιος), car la rigidité de la loi peut ne pas correspondre à un cas particulier, même si la loi définit ce qui est juste de manière générale. Ainsi, le juge, en tant qu'interprète de la loi, est constamment amené à adapter la généralité de la loi à la situation spécifique afin de prendre en considération la variabilité des circonstances, étant donné que la loi est formulée de manière générique. Le juge se trouve donc toujours dans une tension entre la réalité de l'action à juger et la loi établie pour encadrer ladite action. Cette tension l'incite à rechercher un juste milieu accommodant pour rendre la justice, et c'est à ce niveau que l'équité trouve sa place. Elle se présente comme un critère supérieur permettant d'appliquer la loi en apportant les ajustements nécessaires pour tenir compte de la diversité des situations. C'est de cette origine que Cicéron et Quintilien tireront les éléments nécessaires à l'accommodation interprétative des textes en matière de rhétorique. Ainsi, l'équité sera le concept central permettant de résoudre les controverses interprétatives et de donner du sens aux textes, afin de les rendre accessibles à la fois à l'orateur et à son public. Ce

cadre illustre la formulation du cercle herméneutique à partir des principes de la rhétorique classique.

- §6. Les fondements déterminants pour l'herméneutique à partir de la rhétorique de Cicéron et Quintilien

Dans leurs traités de rhétorique respectifs, Cicéron et Quintilien ont énoncé des principes d'interprétation de la théorie rhétorique de leur époque. L'objectif de Cicéron était de prévenir les controverses, qu'il concevait comme des questions d'interprétation. À cette fin, il a identifié trois grandes difficultés susceptibles de susciter des controverses lors de la compréhension d'un texte.

Tout d'abord, il y a divergence entre les mots écrits et l'intention de l'auteur (*scriptura versus voluntas* ou *scriptura versus sententia*). Ensuite, l'ambiguïté (*ambiguitas*) peut se situer au niveau des termes eux-mêmes ou même entre les passages. Enfin, la contradiction (*ex contrarii legibus*) peut apparaître au sein d'un texte ou entre deux textes liés, par exemple, entre deux lois.[49] Ces trois obstacles se manifesteront tout au long de l'évolution de l'herméneutique, accompagnés de propositions pour les éviter ou les résoudre. Par conséquent, ils réapparaîtront également tout au long de notre travail afin de servir notre objectif lors de notre exploration des développements de l'herméneutique.

Le principe d'équité d'inspiration aristotélicienne facilitera le traitement de ces problèmes d'interprétation grâce à sa capacité accommodative, permettant ainsi au rhéteur de renforcer la persuasion de son argumentation.[50] L'objectif est de réduire la tension résultant de la divergence entre les mots écrits et l'intention de l'auteur (*scriptura/voluntas*). Cette approche interprétative sera également observée chez saint Augustin, saint Basile et Melanchton, comme nous le verrons ultérieurement.

Depuis l'époque de Cicéron et de Quintilien, l'herméneutique s'articule autour de deux concepts fondamentaux : l'étrangeté d'une part, et la familiarité de l'autre, au sein desquels le cercle herméneutique revêt une importance primordiale dans le processus de compréhension. Celle-ci est encadrée par le principe d'équité, selon lequel la généralité ou l'universalité de la loi est ajustée par le biais d'une interprétation adaptée à des cas spécifiques. Ainsi,

---

[49] CICERON, *ŒUVRES COMPLETES*, trad. fr. CHARPENTIER, J.G., et GRESLOU, E., Paris : CLF Panckoucke, 1840, p. 315-317. De l'Invention Oratoire II.XL. EDEN, K., *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition : Chapters in the Ancient Legacy and Its Humanist Reception*, New Haven : Yale University Press, 1997, p. 8

[50] Cicéron, concernant la célèbre *Causa Curiana,* montre que le plaidoyer de Scævola, qui reposait sur la notion aristotélicienne de l'équité était supérieur dans son pouvoir persuasif à celui de Mucius, qui s'appuyait sur le texte écrit, car l'écrit peut être utilisé selon des arguments sophistes, comme l'avait fait Scævola. CICERON, *ŒUVRES COMPLETES*, trad. M. Andrieux, Paris : CLF Panckoucke, 1830, p.189-191. Dialogues sur l'art oratoire I.LVII.242.

l'interprétation se déploie-t-elle à la fois dans une dimension textuelle et dans une dimension historique, c'est-à-dire, un contexte textuel et un contexte historique.

Le contexte historique en rhétorique englobe en premier lieu des éléments tels que le temps, le lieu, l'occasion et les personnes qui déterminent les circonstances.[51] Ces éléments historiques forment le fondement du decorum, tandis que le contexte textuel englobe non seulement les passages précédant et suivant le texte en question, mais également l'intégralité de l'œuvre. Cicéron met en lumière la relation entre les parties et le tout :

> Prouvez ensuite que ce qui précède et ce qui suit rend clair l'endroit dont il s'agit. Si l'on considère chaque mot en particulier, tous, ou du moins le plus grand nombre, auront quelque chose d'ambigu ; mais si le sens du texte, dans son ensemble, est clair, il n'y a point d'ambiguïté. D'ailleurs, les autres écrits, les actions, les paroles, l'esprit, la conduite enfin de celui qui a rédigé, pourront vous éclairer sur son intention. Il n'est pas difficile, d'après le sens général de l'écrit, le caractère de celui qui l'a fait, et d'après les différents chefs qui appartiennent à la personne, de trouver ce qu'il a dû vraisemblablement écrire.[52]

Cicéron a introduit l'analyse contextuelle, que ce soit au niveau textuel ou historique, comme un outil puissant d'interprétation. Ainsi, la pensée greco-romaine accorde-t-elle une priorité fondamentale à la totalité par rapport aux parties. Cicéron et Aristote convergent sur le fait que la meilleure compréhension d'un sujet donné réside dans une compréhension aussi large que possible de son contexte.[53] La compréhension de la totalité d'une œuvre est associée à celle de l'intention de l'auteur pour rendre justice à son écrit, ce qui est également applicable au contexte de lecture. En effet, l'orateur doit tenir compte des conditions du texte, telles que l'identité de l'auteur, le public visé, le moment de rédaction, le lieu et la raison de sa création. Ces éléments contribuent à la notion de *decorum*, déjà évoquée, visant à adapter l'interprétation aux attentes des lecteurs par le biais du principe d'équité. Cette adaptation stylistique correspond à l'idée d'économie (οἰκονομία) du contexte textuel, où les différentes parties du texte doivent être harmonisées pour transmettre clairement son sens, et ainsi produire l'effet recherché. En effet, ces parties doivent être soigneusement organisées et suivre un ordre logique pour garantir leur compréhension. En plus, il faut chercher une esthétique qui repose sur une proportionnalité qui rende le texte plus accessible. Cette notion d'*économie* découle de l'étymologie du mot οἰκός, qui évoque non seulement une maison construite, mais aussi un lieu de vie où se tissent des liens familiaux. Pour cette raison, la composition littéraire peut être comparée au tissage de relations familiales. Afin de permettre au lecteur ou

---

[51] QUINTILIEN & PLINE LE JEUNE, *De L'institution Oratoire*, Paris : Vrin, 1865, p. 171. Livre 5.10.20-52.

[52] CICÉRON, De l'invention, LIV.2, in NISARD, M. (ed.), *Œuvres Complètes*, 1869, Paris : Hachette Livre BNF, 2012, p. 321.

[53] EDEN, K., *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition : Chapters in the Ancient Legacy and Its Humanist Reception*, New Haven : Yale University Press, 1997, p. 19.

à l'auditoire de s'approprier le discours, il est essentiel de créer un environnement accueillant, car les individus évoluent au sein de leurs propres récits personnels qui façonnent leur identité.

L'objectif commun du *decorum* et de l'*économie* du texte est de rendre la lecture fluide et accessible. Cette approche favorise la compréhension, comme le souligne Quintilien :

> Ces parties elles-mêmes ont une première pensée, et une seconde, et une troisième, qui doivent être non seulement placées dans un certain ordre, mais encore jointes et si bien liées entre elles qu'on n'en aperçoive pas même la jointure, en sorte qu'elles forment un corps et non des membres. C'est à quoi nous réussirons en ayant soin d'observer si chaque chose est à sa place, et en arrangeant si bien nos mots que, loin de s'entrechoquer, ils semblent s'embrasser. De cette sorte, on ne verra pas des choses de nature différente, et tirées de lieux encore plus différents, s'étonner d'être ensemble et lutter entre elles ; mais toutes se trouveront unies par une espèce de parenté qui en sera le lien commun, et notre discours ne paraîtra pas seulement bien distribué, mais continu et comme d'une seule pièce.[54]

Le discours doit présenter une certaine harmonie et chaque partie doit occuper sa place et remplir son rôle dans la transmission du sens global. Les parties mentionnées par Quintilien font référence aux cinq divisions classiques de la rhétorique. L'analogie utilisée, comparant le discours à un corps composé par des membres qui jouent un rôle spécifique, est directement inspirée de Platon (*Phèdre* 264c) comme nous l'avons mentionné ci-dessus. Cette structuration des éléments est essentielle pour les deux tâches herméneutiques fondamentales, à savoir, la compréhension du contexte historique et du contexte textuel. En exposant la composition avec ses éléments constitutifs, il devient clair qu'elles sont les parties et leurs rôles spécifiques dans le discours, afin que les vérités soient adaptées (*économie*) à l'ensemble du discours et à l'auditoire (*accommodatio*). Cela engendre deux tâches herméneutiques impliquant à la fois l'antériorité et la postérité du travail d'interprétation. Ces deux tâches combinées favorisent une forme de concaténation des connaissances. D'une façon heuristique, des nouvelles connexions s'établissent avec d'autres contextes pour former de nouvelles connaissances. Cela permet de développer une capacité d'articulation sans recourir à l'enseignement du maître, en utilisant un raisonnement par analogie, étant donné l'impossibilité d'enseigner tout ce que l'art peut accomplir.

Dans cette optique, en vertu du principe selon lequel le tout s'appréhende à travers ses parties et que les parties se comprennent à travers le tout, la compréhension du discours atteint son essence et sa structure pour véhiculer son message, tout en permettant simultanément une projection au-delà de soi afin de créer les conditions heuristiques nécessaires pour que

[54] QUINTILIEN & PLINE LE JEUNE, *De L'institution Oratoire*, Paris : Vrin, 1865, p. 277. Livre 7.10

l'apprenant puisse élaborer son discours de manière autonome.[55] Ainsi, il sera en mesure, selon Quintilien, de porter les jugements requis sur la manière dont les parties doivent être agencées pour s'harmoniser avec le discours dans son ensemble en toute circonstance (*decorum*). Il n'est pas anodin que Quintilien mentionne Homère, qui avait l'habitude de commencer son récit par le milieu, voire par la fin de la séquence d'actions, en organisant les différentes parties de son récit de façon à former un ensemble fluide et homogène, plongeant ainsi le lecteur au cœur des événements — *in media res*.[56] Cette pratique largement répandue, tant chez les orateurs que chez les poètes, présupposait inévitablement cette relation intime entre les parties et le tout dans un mouvement circulaire.[57]

Ces deux stratégies précédemment évoquées — à savoir le *decorum* et l'*économie* — contribuent à rendre le texte approprié pour permettre au lecteur de l'habiter. L'objectif est de favoriser une familiarité en établissant un lien intime entre l'esprit de l'auteur et celui du lecteur, en surmontant les obstacles historiques et les aspects grammaticaux. L'organisation et l'harmonie entre les différentes parties et l'ensemble du texte guident le lecteur vers une sensation d'appartenance, à travers une interaction intime dans un mouvement circulaire qui se referme sur lui-même, non pas en tournant en rond, mais en approfondissant la compréhension. Le cercle herméneutique atteint son apogée lorsque le texte se présente

---

[55] Quintilien utilise trois exemples pour montrer que lorsque l'art est maitrisé, il permet une application à des conditions particulières inconnues et cela procède d'une sagacité naturelle. Les exemples employés par Quintilien sont le peintre qui a appris peindre les objets qu'il voit, mais qui applique l'art pour peindre des objets qui n'ont jamais été peints. Ensuite, le sculpteur qui fait un vase qu'il n'a jamais vu. Finalement, le médecin qui diagnostique et traite une maladie à partir de certains signes. « C'est pourquoi il faut que nous tirions plusieurs connaissances de notre propre fonds, que nous sachions prendre conseil de la cause, et que nous songions que les hommes ont inventé l'art avant de l'enseigner ; car la bonne disposition et la véritable économie d'une cause est celle que nous suggère l'étude de la cause même. » Cette dimension heuristique fait partie du domaine de l'herméneutique par l'appartenance du génie humain qui ne peut pas être renfermé par une méthode empirique-scientifique. QUINTILIEN & PLINE LE JEUNE, *De L'institution Oratoire*, Paris : Vrin, 1865, p. 277. Livre 7.10.

[56] « C'est alors que nous pouvons juger si l'exorde est nécessaire ou superflu ; s'il faut se servir d'une exposition continue ou partagée en plusieurs points ; s'il faut y suivre l'ordre des choses, ou, à la manière d'Homère, commencer par le milieu ou la fin ; et en quelles circonstances on peut s'en passer entièrement… » QUINTILIEN & PLINE LE JEUNE, *De L'institution Oratoire*, Paris : Vrin, 1865, p. 278. Livre 7.10.

[57] « Nous nous souvenons ici de la règle herméneutique selon laquelle il faut comprendre le tout à partir de l'élément et l'élément à partir du tout. C'est une règle de la rhétorique antique. L'herméneutique moderne l'a transposée de l'art oratoire à l'art de comprendre. Dans l'un comme dans l'autre, nous sommes en présence d'un rapport circulaire. L'anticipation de sens qui vise le tout devient compréhension explicite dans la mesure où les éléments qui se déterminent à partir du tout le déterminent également en retour. (…) Ainsi le mouvement de la compréhension est un va-et-vient continuel du tout à la partie et de la partie au tout. La tâche est d'élargir en cercles concentriques l'unité du sens compris. La justesse de la compréhension a toujours pour critère l'accord des détails avec le tout. Si cette concordance fait défaut, c'est que la compréhension échoue. » GW, p. 296. Trad. fr. p. 313. Ailleurs, en discutant l'herméneutique de la Réforme protestante, Gadamer souligne « car c'est le tout de l'Écriture sainte qui guide la compréhension de ses parties — de même que ce tout ne peut être, inversement, acquis qu'à travers un parcours compréhensif de ses parties. Une telle relation circulaire entre le tout et les parties n'a en soi rien de neuf. Elle était déjà connue de l'antienne rhétorique qui comparait le discours parait avec un corps organique et le rapport de la tête aux membres. Luther et ses successeurs ont transposé cette image, connue depuis la rhétorique classique, au procédé de la compréhension et ils en ont tiré un principe général de l'interprétation des textes, à savoir que toutes les particularités d'un texte doivent être comprises à partir de leur *contextus*, de leur contexte, et du sens unitaire visé par le tout, le *scopus*. » GW, p. 179. Trad. fr. p. 196. Ainsi, le concept de cercle herméneutique trouve sa genèse dans la rhétorique ancienne dans sa configuration de la relation d'interdépendance entre le tout et ses parties, équilibrée par l'équité aristotélicienne et l'économie de ses parties dans un tout cohérent afin de transmettre son contenu à une audience ciblée (decorum).

comme un organisme vivant et un lieu d'habitation, comme le suggèrent les métaphores anciennes mentionnées précédemment.

- §7. Conclusion

L'analyse de la réalité implique inévitablement la prise en compte du langage en tant qu'outil de compréhension. Les phénomènes se manifestent à travers la phénoménalité de leur donation au sujet. Leur compréhension, cependant, nécessite une enquête approfondie sur la couche supplémentaire relevant de l'ordre herméneutique de la réalité. Pour cette raison, la relecture des trois dialogues de Platon, *Ion*, *Ménon* et *Cratyle*, s'est avérée cruciale. Ils contribuent à démontrer, chacun à travers une perspective propre, que la réalité requiert une interprétation et que cette dernière n'est possible qu'avec certaines dispositions. *Ion* a mis en lumière le phénomène de *l'interprétation d'une interprétation* déjà présente dans les choses elles-mêmes, soulignant que le processus interprétatif se déroule en plusieurs étapes interconnectées, tels des maillons d'une chaîne magnétisée. D'après le dialogue du *Ménon*, l'exercice de la philosophie repose sur une série de prérequis qui la rendent réalisable malgré sa nature paradoxale. Cependant, c'est dans ce paradoxe que se situe l'essence même de l'enquête philosophique. Enfin, à travers le dialogue du *Cratyle*, l'élément fondamental de la pensée devient l'objet de la réflexion, à savoir : le langage et sa relation avec la réalité. Le cercle herméneutique se manifeste lorsque le langage revêt un caractère ontologique, mais s'il en est dépouillé par une instance supérieure, telle que le monde des idées, le cercle herméneutique disparaît.

Cette réflexion sur le lien entre le langage et la réflexion nous conduit à nous appuyer sur les enseignements d'Aristote pour surmonter la complexité de la réalité. Le principe d'équité constitue le socle de tous les outils herméneutiques en rhétorique classique. Ce principe guide l'interprétation des énoncés afin de respecter à la fois l'intention de la loi et la spécificité de chaque cas auquel elle s'applique. L'équité facilite la transition de l'étrangeté à la familiarité, concept que les rhéteurs tels que Cicéron et Quintilien ont exploité, en développant des méthodes pour résoudre les problèmes d'interprétation. C'est à ce stade que le cercle herméneutique prendra son origine de manière concrète, bien qu'il ne soit pas encore désigné comme tel. Si Socrate a établi une analogie entre le corps et le texte, en soulignant que tous les deux sont constitués de parties formant un tout, il devient essentiel d'avoir un principe permettant de reconnaître l'importance des parties dans le tout et du tout sur les parties. C'est précisément ce que met en place Aristote à travers le principe d'équité, que les rhéteurs exploitent ensuite pour élaborer certaines techniques visant à interpréter correctement un texte.

Ces conclusions peuvent être étendues à la compréhension de la réalité en tant que symboles, mais leur interprétation demeure toujours tributaire du langage. Lorsque le phénomène est appréhendé, il incite à la réflexion pour en saisir le sens, et cette compréhension se manifeste toujours de manière linguistique, inhérente à l'intelligence humaine.

C'est à travers le *génie du christianisme* que cette perspective sera ouverte, en déplaçant l'entité de l'assurance de la signification du monde des idées vers la Révélation biblique. Il n'est pas fortuit que saint Augustin ait inversé l'ordre de la réflexion grecque pour suivre le chemin des signes, comme il l'a souligné dans son ouvrage « *De Magistro* » :

> Et, pourtant, si je disais qu'il existe une vie heureuse, et qu'elle est éternelle, où je voudrais que nous soyons conduits sous la conduite de Dieu, c'est-à-dire de la Vérité elle-même, par des étapes appropriées à notre faiblesse de progression, je craindrais de paraître ridicule, moi qui ai commencé un si long chemin en prenant en considération, non pas les choses mêmes qui sont signifiées, mais les signes.[58]

Le christianisme opérera un changement crucial à la théorie de l'interprétation du texte et c'est à ce propos que nous nous tournons à présent.

[58] SAINT AUGUSTIN, De Magistro, 21.

Chapitre 2. La détermination du cercle herméneutique à partir de la pensée d'Augustin

« *Tu as frappé mon cœur de ton Verbe et je t'ai aimé.* »

AUGUSTIN, *Les Confessions*

- §8. Introduction

Les deux concepts fondamentaux abordés dans le premier chapitre, à savoir le *decorum* et l'*économie*, constituent également les fondements de l'herméneutique augustinienne. Ils représentent les précurseurs classiques de cette herméneutique, revisités par le *Génie du christianisme*, pour reprendre l'expression utilisée dans l'œuvre de Chateaubriand. Augustin a bénéficié d'une éducation établie sur l'art de la grammaire et de la rhétorique classique. Sa formation visait à approfondir les outils herméneutiques hérités de la tradition rhétorique classique, tels que l'importance du contexte et la conception du texte comme un corps composé de parties formant un tout. Augustin a réinterprété cette tradition à la lumière de la foi chrétienne afin de résoudre les difficultés d'interprétation transmises. Ainsi, l'analyse de l'herméneutique d'Augustin débute-t-elle en examinant l'influence de la rhétorique classique sur l'interprétation des textes bibliques par l'évêque d'Hippone. Les concepts de *decorum* et d'*économie*, déjà évoqués, visaient à familiariser le lecteur avec les Écritures Saintes, grâce à des techniques interprétatives pour favoriser une compréhension approfondie. La transition de la rhétorique à l'exégèse chrétienne est ainsi essentielle pour appréhender l'herméneutique biblique de cette époque, mais son évolution ultérieure se manifestera principalement dans le contexte ecclésial.

En suivant les préceptes de la rhétorique classique et en prônant une approche équilibrée de la lecture, il était possible de protéger l'unité de l'Église contre la menace d'une interprétation trop stricte du texte — ἀκρίβεια. Cette unité ecclésiale pouvait être préservée en utilisant les principes de l'herméneutique pour répondre aux hérésies tout en établissant la vérité de la foi chrétienne à travers une rationalité propre.[59]

[59] Un exemple à ce sujet se trouve dans un passage des correspondances de Basile où il argumente que quelques-uns de ses prédécesseurs ont accepté des baptêmes controversés de certaines personnes au nom de cette économie interprétative : « Aussi je pense que, puisque rien n'a été clairement établi à leur sujet, il convient que nous rejetions leur baptême, et si quelqu'un l'a reçu d'eux, de le baptiser à son entrée dans l'Église. Si toutefois cela s'avérait préjudiciable à l'économie de l'ensemble, nous devrions recourir de nouveau à la coutume et suivre les pères qui ont économisé sur cette affaire nous concernant. Car j'ai quelque crainte que, tandis que nous désirons rendre les gens prudents quant au baptême, nous ne puissions, par la sévérité de notre décision, faire obstacle à ceux qui sont sauvés. Mais s'ils maintiennent notre baptême, que cela ne nous dérange pas. Car nous ne sommes pas tenus de leur rendre la pareille, mais d'observer scrupuleusement les canons. » SAINT BASILE, *Lettres*, Tome II, texte établi et traduit par COURTONNE, Y., Paris : Les Belles Lettres, 1961, p. 70. Epistola 188 : 3.18-19. Ainsi, la lecture rigoureuse est évitée par l'adhérence plutôt à l'esprit du texte qu'à la lettre. Le principe de l'ἐπιείκεια d'Aristote rentre dans l'herméneutique chrétienne pour réguler la pratique interprétative à travers la notion d'économie.

Augustin, dans son ouvrage *De Doctrina christiana*, guide les fidèles sur la manière dont les Écritures doivent être abordées. Il compare cette démarche à un voyage vers la patrie céleste (1.1.4). À travers cette métaphore, Augustin met en garde le lecteur contre le risque de confondre le chemin vers la patrie avec la patrie elle-même, ou encore de confondre le chemin de la maison avec la maison elle-même (*via* pour *patria*). L'exégèse, telle une funambule sur le fil du sens, doit veiller à ne pas tomber dans les pièges qui guettent sa quête. L'un de ces dangers réside dans une interprétation erronée qui trahirait la pensée de l'auteur :

> En affirmant en effet à la légère une pensée que n'a pas eue l'auteur qu'il lit, il tombe la plupart du temps dans d'autres assertions qu'il ne pourra rattacher à cette pensée. Et s'il les reconnaît comme vraies et certaines, ne sauraient alors être vraies ce qu'il avait pensé avant, et il se fait, je ne sais comment, qu'en aimant sa propre pensée il en vient à faire offense à l'Écriture plus qu'à lui-même. Et s'il laisse ce mal gagner du terrain, il y trouvera sa perte, car c'est par la foi que nous marchons, et non par la claire vision.[60]

Selon l'herméneutique d'Augustin, l'intégralité du texte est liée à l'essence de l'Écriture, à travers laquelle la signification du texte est effectivement établie. Ainsi, les différentes parties de l'Écriture sont interprétées à la lumière de cette totalité qui révèle son essence. Par conséquent, Augustin intègre à son programme herméneutique les deux principes de la rhétorique antique et de la grammaire.

Ainsi, combine-t-il la métaphore de la tapisserie, déjà utilisée par Clément de Rome,[61] avec la métaphore de la lecture comme voyage, de Plutarque.[62] Alors, Augustin clarifie-t-il davantage le concept de contexte, non seulement sur le plan textuel à travers l'économie du texte selon la rhétorique classique, mais aussi sur le plan historique qui éclaire les circonstances (*circumstantia*) du contenu.

> Quand ce sont des mots pris au sens propre qui rendent l'Écriture ambiguë, il faut commencer par voir si nous n'avons pas mal ponctué ou mal prononcé. Puis, si malgré l'attention qui y a été apportée, on ne voit pas bien comment ponctuer ou comment prononcer, il faut consulter la règle de la foi, que l'on a tirée de passages plus clairs des Écritures, ou de l'autorité de l'Église, ce dont nous avons suffisamment traité au livre premier en parlant des choses. Et si deux membres de phrases, ou même tous, dans le cas où il y en a plusieurs, apparaissent ambigus du point de vue de la foi, il reste à consulter le texte même du discours, à partir des passages qui précèdent et qui suivent ceux qui comportent cette ambiguïté. Ainsi

---

[60] SAINT AUGUSTIN, La Doctrine Chrétienne in *ŒUVRES COMPLÈTES DE SAINT AUGUSTIN*, traduction M. l'abbé HUSSENOT, 1897.I.XXXVII.41

[61] Référence à l'œuvre célèbre de Clement de Rome, Les Stromates où l'évêque traite de plusieurs sujets entrelacés qui forment une tapisserie tissé avec beaucoup de soin. CLEMENT DE ROME, *Les Stromates*, vol. 1-7, Paris : Editions du Cerf, 2006.

[62] Plutarque interprétait les efforts d'Ulysse pour rentrer chez lui, selon l'Odyssée, en tant qu'une métaphore de la lecture où le texte devient graduellement familier au lecteur. Voir EDEN, K., *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition : Chapters in the Ancient Legacy and Its Humanist Reception*, New Haven : Yale University Press, 1997, p. 41.

> verra-t-on, parmi les sens divers qui se présentent, celui sur lequel doit porter notre choix, celui qui se laisse rattacher au contexte.[63]

Il ne s'agit pas d'une méthode inconnue, puisque Cicéron avait déjà recommandé l'utilisation des contextes de l'œuvre complète pour éclairer la signification du texte. Il avait démontré que les mots, pris individuellement, peuvent présenter des ambiguïtés, mais qu'en les considérant dans leur ensemble, leur sens devient clair (*De Inventione* 2.40). Ainsi, selon Cicéron, c'est en considérant le contexte que l'on saisit ce que l'auteur a voulu dire à travers les mots qu'il emploie. Augustin suit une démarche similaire, soutenant que l'examen de l'ensemble des circonstances permet de clarifier la composition en identifiant les temps, les lieux et les personnes. (*De Doctrina christiana* 3.12.19 ; 3.20.29). Selon les principes de la rhétorique classique et de la grammaire, il s'agit du principe de *decorum* appliqué à la composition textuelle. Dans ses analyses exégétiques, Augustin accorde une importance particulière à une méthode qui respecte l'historicité du texte à travers sa structure grammaticale. L'objectif recherché est de restituer fidèlement l'essence du texte en mettant en lumière sa totalité. Celle-ci permettra d'apporter la clarté nécessaire à une interprétation adéquate des différentes parties et à la compréhension de sa signification. Bien qu'Augustin n'ait pas explicitement mentionné le cercle herméneutique, il est possible d'en déduire l'idée de ses textes. À partir des éléments précédemment exposés, nous constatons que son exégèse met en avant certaines dispositions qui constituent le cercle herméneutique, notamment à travers l'utilisation du concept de contexte (*contextere*), où les différentes parties sont entrelacées pour former l'ensemble cohérent du texte. Isabelle Bochet souligne que le cercle herméneutique se manifeste par le fait que :

> le Livre I énonce le contenu de l'Écriture (les res, qui sont objet de foi), tandis que les Livres II et III exposent la manière d'interpréter les signes de l'Écriture (les signa), comme si on pouvait connaître le sens du texte scripturaire avant même de l'avoir lu ; mais ce cercle manifeste qu'il ne saurait y avoir d'intelligence de la foi, si on ne commence par croire.[64]

---

[63] SAINT AUGUSTIN, La Doctrine Chrétienne in *ŒUVRES COMPLÈTES DE SAINT AUGUSTIN*, traduction M. l'abbé HUSSENOT, 1897. III.II.2. D'ailleurs, le contexte ne se borne qu'à l'aspect textuel des passages proches ou l'aspect historique, même canonique, à savoir les passages plus clairs illuminent les passages plus obscurs. Cf. Voir BOCHET, I., Le cercle herméneutique dans le De Doctrina christiana d'Augustin. In : *Studia patristica*, 1997, vol. 33, p. 239-243.

[64] BOCHET, I., *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur*, Paris : Editions Facultés Jésuites de Paris, 2004, p. 37.

- §9. La formulation déterminante du cercle herméneutique par la catégorie de l'amour

Selon Augustin, l'essence de l'Écriture réside dans l'amour — *caritas*. Ainsi, la signification de la totalité de l'Écriture est préalablement énoncée dans un raisonnement circulaire, dans lequel l'amour est l'élément de base de toute analyse exégétique. L'amour représente l'aspect ontologique du langage scripturaire. Selon Augustin, le défi de l'exégète consiste à démontrer comment l'amour de Dieu se manifeste à travers l'ensemble des textes. Cette approche est critiquable de nos jours, car une méthode d'interprétation impartiale exige que l'interprète n'anticipe pas le sens du texte avant son analyse. Cependant, à l'époque d'Augustin, la confiance dans le texte était un élément essentiel de l'interprétation, tandis qu'à l'époque contemporaine, une forme de neutralité est devenue le principe central de la pratique exégétique. En effet, le principe de l'amour imprègne toute son herméneutique. Dès lors, l'analyse historique et grammaticale, fondée sur l'utilisation des contextes conformément au principe du *decorum*, constitue la première étape dans l'élaboration théologique de l'évêque d'Hippone, en déployant la signification à travers l'allégorie. Par conséquent, le principe sous-jacent de l'herméneutique de l'amour (*caritas*) chez Augustin va guider tous les efforts visant à comprendre le texte.

Dès lors, chez Augustin, le cercle herméneutique, encore embryonnaire, devient plus complexe avec l'introduction de l'amour en tant que clé herméneutique. Ainsi, il recourt à l'allégorie pour parachever l'interprétation de manière à assurer une compréhension claire, car l'ambiguïté est considérée comme une difficulté nécessitant des efforts pour être résolue. Augustin soutient dans son œuvre (3.4.8) qu'« il est donc très rare et très difficile de rencontrer, du moins en ce qui concerne les divines Écritures, une ambiguïté sur les termes pris au sens propre que ne dissipe soit le contexte même où se révèle l'intention de l'écrivain, soit une confrontation des traducteurs, soit l'examen de la langue originelle. »

Le *De Doctrina christiana* illustre la circularité textuelle, en interprétant les parties à travers le tout, ainsi que la circularité transcendantale, en se fondant sur la catégorie de l'amour comme présupposition essentielle pour une interprétation correcte du texte. Augustin propose une anticipation du sens à travers cette catégorie, ce qui ne constitue pas un défaut dans son raisonnement, mais cela met en lumière les limites du transcendantal, car il atteint à un certain stade le point d'ancrage de toute réflexion. Sa lettre 120 à *Consentius* démontre déjà cette structure de la pensée humaine, mettant en évidence une préparation préalable du cercle herméneutique :

> À Dieu ne plaise que la foi nous empêche de recevoir ou de demander la raison de ce que nous croyons, puisque nous ne pourrions pas croire si nous n'avions pas des âmes raisonnables ! Et si dans les choses qui appartiennent à la doctrine du salut et que nous ne pouvons pas comprendre encore, mais que nous comprendrons un jour, il convient que la foi précède la raison, la foi qui purifie le cœur et le rend capable de recevoir et de soutenir la lumière de la grande raison, c'est la raison même qui l'exige.[65]

Augustin exprime ici l'adage classique, popularisé par Anselme de Cantorbéry, selon lequel la croyance précède la compréhension et la compréhension précède la croyance. Selon cette perspective, la foi exige une justification rationnelle, mais cette justification repose elle-même sur un acte de foi. Augustin affirme de manière explicite « s'il est raisonnable que la foi précède la raison pour monter à certaines grandes choses que nous ne pouvons pas encore comprendre, sans doute, quelque petite que soit la raison qui nous le persuade, elle précède elle-même la foi. »[66] Et ailleurs, il ajoute :

> Mais l'homme qui, aidé de la vraie raison, comprend ce qu'il croyait seulement, est certainement plus avancé que celui qui en est à désirer comprendre ce qu'il croit ; si celui-ci ne le désire point et s'il pense qu'il faille se borner à la foi au lieu d'aspirer à l'intelligence, il ne sait pas à quoi sert la foi ; car la foi pieuse ne veut pas être sans l'espérance et sans la charité.[67]

Ainsi, Augustin dévoile subtilement les rouages de l'intelligence humaine à travers l'interaction complexe entre la foi et la raison. Il ne s'agit pas simplement d'accepter passivement la vérité révélée, il faut se laisser guider par la grâce et l'amour, en abandonnant sa propre volonté.[68] C'est comme si le cercle lui-même incarnait cette idée de 'raison herméneutique', pour reprendre les mots de Jean Greisch[69], et qu'une forme de rationalité propre au génie du christianisme émergeait de là. Cette relation circulaire s'étend même à l'acte d'interprétation, lorsqu'on utilise l'amour comme critère pour déchiffrer le texte en anticipant ses significations. Cette démarche herméneutique en forme de cercle vise non seulement à découvrir le sens d'un passage ou à en confirmer la vérité, mais surtout à en

---

[65] SAINT AUGUSTIN, *Lettre* 120 :3 In *ŒUVRES COMPLÈTES DE SAINT AUGUSTIN* sous la direction de M. Poujoulat et de M. l'abbé Raulx, Bar-Le-Duc 1864, Tome I, p. 550.

[66] Idem. p. 550. Augustin puise cette relation du prophète Esaïe au chapitre 7, verset 9, lorsqu'il affirme : « Si vous ne croyez pas, Vous ne comprendrez pas » selon la traduction de la Septante. Ce texte deviendra une clef pour constituer les rapports entre la foi et l'intelligence, ce que nous essayerons de faire tout au long de cette thèse. Cf. BOCHET, I., Le cercle herméneutique dans le De Doctrina christiana d'Augustin. In : *Studia patristica*, 1997, vol. 33, p. 239-243.

[67] Idem. p. 552

[68] Ce n'est pas un hasard si Augustin affirme dans sa Lettre contra Faustus — « On ne rentre dans la vérité que par la charité » ce qui nous servira de fil rouge tout au long de la deuxième partie de cette thèse aussi.

[69] GREISCH, J., *L'Age herméneutique de la raison*, Paris : Editions du Cerf, 1985, p.27-35.

extraire les leçons pour nourrir sa propre croissance spirituelle.[70] L'approche herméneutique à la manière d'Augustin poursuit donc un idéal éthique et spirituel d'élévation de l'individu. Dans son ouvrage *De Doctrina christiana*, Augustin soutient, donc :

> Or la première règle à observer dans cet effort de recherche, c'est, comme je l'ai dit, d'acquérir la connaissance de ces livres, même si ce n'est pas encore pour les comprendre, du moins en les lisant, soit pour les confier à la mémoire, soit, au moins, pour ne pas les ignorer complètement. Puis il faut y chercher avec plus de pénétration et de soin ce qui y a été présenté clairement, préceptes moraux (*praecepta uiuendi*) ou règles de foi (*regulae credendi*).[71]

Dès lors, l'aspect véritable de l'interprétation du texte réside dans la quête des préceptes moraux (*praecepta uiuendi*) ou des règles de la foi (*regulae credendi*), permettant ainsi au lecteur d'acquérir les fondements essentiels pour mener une vie épanouie, guidée par l'amour, dans ce monde. L'amour clôt la boucle à la conclusion, faisant ainsi resurgir le cercle herméneutique.[72]

- §10. Les défis fondamentaux pour l'herméneutique augustinienne

Augustin se confronte au problème fondamental de l'interprétation soulevé par Cicéron, à savoir la divergence entre les mots écrits et l'intention de l'écrivain (*scriptura versus voluntas*). Cette divergence contribue à la formation de la notion d'une structure circulaire pour la compréhension. En effet, le texte est considéré comme relativement autonome, voire possédant une entité propre en raison de sa fonction ontologique de référence à la réalité. Le texte n'est ni subordonné à la raison de l'interprète ni fusionné à ce que l'auteur a voulu dire.

La démarche herméneutique d'Augustin repose sur la prise en compte systématique du contexte en rendant justice à l'essence du texte. Une relation circulaire semble se manifester lorsque ces outils sont mobilisés pour relever les défis interprétatifs. Dans le domaine linguistique, la potentialité inhérente de la multiplicité des significations peut entraîner de l'ambiguïté. Dans le contexte éthique et juridique des textes, les cas d'intentionnalité dans leur

---

[70] Dans l'herméneutique augustinienne, la compréhension est toujours dépendante d'une compréhension préalable. Cette précompréhension n'est pas autre sinon la saisie de la totalité, notamment la foi catholique, par laquelle les parties seront interprétées. De cette manière, le rôle de la croyance et de la règle de foi est valorisé par l'herméneutique d'Augustin dans une anticipation de ce que Gadamer développerait plus tard en récupérant la notion de 'préjugés'. L'herméneutique d'Augustin dans son mouvement de circulaire ne sert pas simplement à la compréhension du texte, mais elle donne un sens au monde, à l'existence humaine, à l'histoire et à l'exégèse. Augustin affirme cette relation circulaire existentielle, par exemple, dans sa prière à la fin de son traité sur la Trinité : « Ô toi donne moi la force de te chercher, toi qui m'as fait te trouver. » SAINT AUGUSTIN, De la Trinité in *ŒUVRES COMPLÈTES DE SAINT AUGUSTIN*, traduction M. DEVOILLE, 1897. XV, II,2.

[71] SAINT AUGUSTIN, La Doctrine Chrétienne in *ŒUVRES COMPLÈTES DE SAINT AUGUSTIN*, traduction M. l'abbé HUSSENOT, 1897. II.IX.14

[72] Voir BOCHET, I., « Le cercle herméneutique dans le De Doctrina christiana d'Augustin ». In : *Studia patristica*, 1997, vol. 33, p. 239-243.

visée normative peuvent conduire à des divergences entre les mots et ce que l'écrivain a voulu dire (*Scriptum versus Voluntas*). C'est à travers ces plans que l'herméneutique augustinienne, telle qu'exposée dans son *De Doctrina christiana*, va se développer. Cela se reflète dans la notion de *voluntas* du binôme scriptura *et voluntas* mentionné précédemment. Selon Augustin, la notion de *voluntas* englobe également la volonté de l'interprète, et pas seulement celle de l'écrivain.

Selon cette argumentation, l'évêque d'Hippone applique les principes de la rhétorique classique au sein du christianisme à travers les notions de la « lecture littérale » et de « la lecture spirituelle ». À ce stade, Augustin comprend que le sens littéral du texte, tel qu'il se présente à l'interprète, peut être appréhendé soit de manière littérale, soit de manière spirituelle. Auparavant, ces deux approches de la compréhension du texte se limitaient à la lettre du texte tel qu'il a été composé par l'auteur avec une intention spécifique. Augustin élargit les fondements de la rhétorique classique pour inclure le processus interprétatif lui-même. Cette conception de l'interprétation remonte même à saint Paul, qui opposait l'écriture à la volonté, la lettre à l'esprit. La langue latine utilisée par Augustin traduit le grec « *gramma versus pneuma* » comme « *littera versus spiritus*. »[73]

Ainsi, *voluntas* est désormais interprétée comme une lecture spirituelle qui va au-delà de la *litera* autrefois considérée simplement comme *scriptum*.[74] Cette lecture spirituelle exige une compréhension complète du contenu du texte pour rendre justice à l'esprit qui a motivé sa rédaction et qui communique un message à travers ses différentes parties. Cette relation réciproque entre l'ensemble et les parties soulève une problématique d'interprétation lorsque l'interprète est confronté au dilemme entre la rigueur de la lettre (ἀκρίβεια) présente dans chaque partie et la signification dégagée de la totalité.

---

[73] En tant qu'habile rhéteur, Paul choisit des termes familiers à la loi juive, reformulant l'opposition scriptum versus voluntas à gramma versus pneuma. Le latin d'Augustin rend le grec gramma versus pneuma comme littera versus spiritus : lettre versus esprit. Autrement dit, l'opposition entre lecture littérale et lecture spirituelle transforme le premier terrain de controverse de la tradition rhétorique de l'interprétation. EDEN, K., *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition : Chapters in the Ancient Legacy and Its Humanist Reception*, New Haven : Yale University Press, 1997, p. 57

[74] Même si l'herméneutique d'Augustin est assez dépendante des ressources grammaticales et historiques, elle se tourne vers l'allégorie afin de dégager ce surplus de signification par une élaboration plus englobante de la doctrine du texte. Augustin cherche la signification spirituelle du texte. À cette fin, il emploie l'allégorie. Celle-ci était une ressource de son époque bien connue et exploitée. L'articulation entre le sens littéral et le sens spirituel se donne à travers l'exégèse du texte selon le parcours personnel et spirituel de l'interprète. Le texte donne accès à la réflexion de soi-même qui renvoie au message du texte. L'allégorie articule le sens spirituel selon le sens littéral afin que l'interprète ne s'égare pas dans une multitude de significations, bien au contraire, qu'il puisse comprendre ce qu'il trouve dans le texte. Augustin affirme que « dans tous les livres saints, il importe de distinguer les vérités éternelles qui sont inculquées, les faits qui sont racontés, les événements à venir qui sont annoncés, les règles d'action qui sont prescrites ou conseillées », SAINT AUGUSTIN, La Genèse au sens littéral in *ŒUVRES COMPLÈTES DE SAINT AUGUSTIN*, traduction M. CITOLEUX, 1866. I.1. De cette manière, le lecteur est transformé par le message du texte qui le conduit à l'amour, l'essence, voire la totalité du texte biblique.

- §11. L'innovation augustinienne de l'herméneutique

Naviguant entre les écueils de Charybde et Scylla, l'interprète se sert, d'après Augustin, du principe d'*équité* selon Aristote. Cependant, l'évêque introduit une nouveauté : une discipline herméneutique. Ainsi, l'interprète devrait-il amoindrir le désir (*cupiditas*) et magnifier l'amour (*caritas*).

> Or, l'Écriture ne prescrit que la charité, ne condamne que la convoitise, et c'est de cette façon qu'elle forme les mœurs des hommes. De même, si quelque opinion erronée s'est préalablement imposée à leur esprit, toute opinion différente affirmée par l'Écriture est considérée par les hommes comme expression figurée. Or, l'Écriture n'affirme rien d'autre que la foi catholique, en ce qui concerne et le passé, et le futur, et le présent. Elle est récit du passé, annonce de l'avenir, description du présent, et tout cela afin de nourrir et fortifier cette même charité, afin de vaincre et d'éteindre cette convoitise.[75]

La notion aristotélicienne d'équité est désormais appréhendée à travers le principe herméneutique de la *caritas* chez Augustin. La rigueur de l'interprétation juive de la loi est adoucie non point par l'équité avancée par Aristote, mais par l'amour qui s'adapte à la nature humaine limitée et affaiblie par le péché. Il ne s'agit pas simplement d'un choix arbitraire parmi différentes interprétations possibles du texte, mais de la prise en compte de la nature même de l'interprète qui le lit. Ainsi, l'herméneutique augustinienne se révèle être existentielle dans sa structure, en tenant compte de la double condition du texte, à savoir celle de l'auteur qui l'a produit et de l'interprète qui rend le texte familier par le processus interprétatif.[76] Cet état existentiel se situe à la croisée des chemins où la totalité dépend des parties pour dévoiler la signification du texte.[77] L'origine de la complexité de la signification réside dans l'aspect ontologique de l'Écriture en tant que Parole divine, se déployant dans le temps historique et s'exprimant de manière polyphonique.

---

[75] SAINT AUGUSTIN, La Doctrine Chrétienne in *ŒUVRES COMPLÈTES DE SAINT AUGUSTIN*, traduction M. l'abbé HUSSENOT, 1897. III.X.15

[76] « Approchons-nous ensemble de votre sainte parole, et cherchons votre pensée dans l'intention de votre serviteur (*quaeramus in eis voluntatem tuam per voluntatem famuli tui*), dont la plume est votre interprète. » SAINT AUGUSTIN, Les Confessions in *ŒUVRES COMPLÈTES DE SAINT AUGUSTIN*, traduction M. MOREAU, 1864. XII, XXIII, 32. D'ailleurs, dans *De Doctrina christiana* III,XXVII,38, Augustin affirme : « Mais lorsque des mêmes mots de l'Écriture on tire, non pas un seul sens, mais deux, voire plusieurs, même si celui que l'auteur lui a donné demeure caché, il n'y a là aucun danger, si l'on peut démontrer par d'autres passages des Saintes Écritures qu'il s'accorde avec la vérité (*congruere veritati*) ; à condition toutefois que celui qui scrute les paroles divines s'efforce de parvenir à l'intention de l'auteur (*ut ad voluntatem perveniatur auctoris*) par l'intermédiaire de qui le Saint Esprit a réalisé cette Écriture, – qu'il y atteigne ou qu'il tire de ces mots une pensée différente qui ne soit pas en opposition avec la foi dans sa pureté, ayant pour lui le témoignage de n'importe quel autre passage des divines paroles. Il se peut fort bien d'ailleurs que cet auteur ait vu dans ces mêmes mots que nous voulons comprendre la pensée même que nous y voyons, et il est certain que le Saint Esprit, dont il a été ici l'instrument, a prévu sans nul doute que cette pensée s'offrirait à l'esprit du lecteur ou de l'auditeur. Bien plus, il a veillé à ce qu'elle s'y présentât, car elle a son appui sur la vérité. D'ailleurs quelle marque plus forte et plus riche de la divine Providence y a-t-il dans les paroles divines que le fait que l'on comprenne les mêmes mots de plusieurs façons, que fait admettre le témoignage concordant d'autres textes non moins divins ? »

[77] Le but n'est pas d'affirmer avec précision ce que l'hagiographe a voulu dire comme si l'on était capable d'avoir saisi leur pensée exactement, mais de comprendre les sens du texte qui interpelle l'interprète dans sa condition spirituelle. Augustin affirme quand même : « Mais, qui d'entre nous a si bien découvert cette intention, parmi tant de vérités que ces paroles comprises dans tel ou tel sens offrent à l'esprit des chercheurs, qu'il puisse dire avec assurance : 'voilà la pensée de Moïse, voilà le sens qu'il a voulu donner à ce récit', aussi bien qu'il dit avec assurance : 'ceci est vrai', que Moïse ait pensé ainsi ou autrement ? » SAINT AUGUSTIN, Les Confessions in *ŒUVRES COMPLÈTES DE SAINT AUGUSTIN*, traduction M. MOREAU, 1864. XII,XXIV,33.

La compréhension des parties ne peut être atteinte que par celle de la totalité du texte.[78] Comme souligné précédemment, Augustin affirme que l'amour est le résumé de l'Écriture Sainte. Ainsi, une lecture guidée par l'amour mène l'interprète à une lecture spirituelle du texte en cherchant à comprendre la *voluntas* du texte de manière juste. Isabelle Bochet résume cette idée en affirmant que « la charité récapitule toute l'Écriture, parce qu'elle en est la visée ; c'est pourquoi l'Incarnation du Christ, qui est par excellence le dévoilement de l'amour de Dieu pour l'homme, fait du Nouveau Testament la manifestation de l'Ancien. »[79]

Ce raisonnement, bien que susceptible d'être mis en cause pour sa circularité, évoque les débats de la rhétorique classique sur la relation entre le *scriptum* et *voluntas*, notamment lorsque l'interprétation est influencée par des considérations juridiques. Pourtant, il trouve écho dans le champ théorique de l'herméneutique moderne ; chez Augustin en effet, la notion de signe est le moyen par lequel la réalité est appréhendée. Ainsi, chez Augustin, le problème épistémologique de la métaphysique, qui englobe la question de Dieu, de l'homme et du monde, est exploré à travers le texte. De plus, l'état existentiel de l'interprète, reflété à travers ses états psychologiques, est considéré comme faisant partie intégrante du processus d'interprétation. Par conséquent, le texte n'est plus une fin en soi, mais un moyen d'atteindre la signification du réel. Dès lors, les développements herméneutiques proposés par Augustin ne peuvent pas être simplement assimilés à une extension de la rhétorique classique et de la grammaire, mais plutôt comme un domaine à exploiter toutes ses potentialités, que ce soit à travers une théorie sémiotique, une métaphysique ou même une philosophie réflexive, en raison de la conception du signe. D'après son analyse, le signe acquiert sa signification en se référant au manifeste, lequel se révèle uniquement à travers ses signes. Ainsi, il semble que la réalité soit investie d'une strate supplémentaire de sens, favorisant de nouvelles préfigurations du réel par le biais de l'appropriation interprétative du sujet.

---

[78] Ce n'est pas un hasard si, dans le livre I, Augustin fait référence au texte de Romans 13 :10 et I Timothée 1 :5 pour montrer que l'amour est « la plénitude de la Loi » *De Doctrina christiana* 1.1.35,39. D'ailleurs, le texte clef de Matthieu 22 :37-40 sur le double commandement de l'amour « contient toute la Loi et les Prophètes » comme souligne Augustin en faisant ainsi le principe herméneutique par excellence de l'herméneutique biblique. Voir *De Doctrina christiana* 1.1.26,27.

[79] BOCHET, I., « Le cercle herméneutique dans le De Doctrina christiana d'Augustin ». In : *Studia patristica*, 1997, vol. 33, p. 239-243.

- §12. L’élaboration augustinienne du concept de signe

L'enjeu du cercle herméneutique se révèle être en même temps complexe et pertinent lors de la transposition du modèle herméneutique du texte à la réalité par Augustin. Bien qu'Augustin soit le premier à établir un lien entre le signe et le mot écrit dans l'histoire, sa conception du signe peut être généralisée.[80] Il distingue clairement entre une chose et un signe en affirmant que : « J’ai donné le nom de choses, à proprement parler, à ce qui n’est pas employé pour être le signe de quelque chose (*quæ non ad significandum aliquid adhibentur*). »[81] Ainsi, le signe est une entité qui contient en elle-même une relation avec autre chose (*aliquid adhibentur*). Il est toujours perceptible et renvoie à une autre entité. L'appréhension d'une chose en tant que signe requiert une intelligence capable de la percevoir comme une référence, car sa signification dépasse sa matérialité intrinsèque. Cette forme d'intelligence herméneutique repose sur la capacité langagière humaine à extraire d'un objet sensible une signification qui transcende le sensible en se référant à autre chose. Ainsi, la réalité acquiert des strates de significations supplémentaires, chaque chose ayant le potentiel de signifier autre chose et incitant ainsi l'esprit à représenter de manière intelligible des concepts distincts. Comme le souligne Vincent Giraud, « enfin, le signe ne saurait être tel s’il n’est ainsi saisi dans son mouvement par une pensée — elle-même « saisie » par le signe — qu’il convoie vers la réalité qu’il désigne. »[82] Ainsi, la relation entre le signe et la pensée est cruciale, la pensée ayant parfois besoin du signe pour appréhender des réalités intelligibles qu'elle n'aurait peut-être pas envisagées autrement.[83]Cependant, le signe est également une entité à part entière.

Dans cette perspective, selon Augustin, nous avons la possibilité d'en jouir (*frui*) ou de l'utiliser (*uti*). *Jouir* consiste à s'attacher à quelque chose par amour pour elle-même, tandis qu'*utiliser* revient à soumettre l'objet dont on se sert afin d'atteindre la chose vraiment aimée (1.4.4). Ainsi, la seule entité véritablement digne d'amour est Dieu, toutes les autres choses étant essentiellement utilisées comme moyens pour parvenir à Dieu. Il n'est donc pas aléatoire d'affirmer que les choses, de diverses manières, mènent à Dieu, non pas parce que tout est un signe pour n'importe quelle raison, mais parce que toutes les choses sont utilisables et conduisent à autre chose.

---

[80] « Nul, avant lui, n’avait en effet identifié le mot à un signe. Même Platon voyait encore dans le σημεῖον verbal — que, précision importante, il cantonnait au nom — quelque chose qui ne différait pas d’une signification par ressemblance, et n’était donc pas d’abord pensé comme une pure structure de renvoi. » GIRAUD, V., *Augustin, les signes et la manifestation*, Paris : PUF, 2013. p. 283

[81] SAINT AUGUSTIN, La Doctrine Chrétienne in *ŒUVRES COMPLÈTES DE SAINT AUGUSTIN*, traduction M. l'abbé HUSSENOT, 1897. I.II.2

[82] GIRAUD, V., *Augustin, les signes et la manifestation*, Paris : PUF, 2013. p. 280.

[83] Ibid.

De ce fait, elles renvoient à quelque chose au-delà d'elles-mêmes, étant des choses destinées à être utilisées (*uti*). En tant que moyen, ces relations conduisent la réflexion humaine à un niveau supérieur en établissant une connexion métaphysique avec la divinité. Cette approche d'Augustin vise à éviter toute forme d'absolutisation des aspects de la réalité matérielle en offrant la possibilité d'une réflexion plus approfondie à partir de la phénoménalité perçue d'une manière herméneutique. En effet, le risque d'attacher de l'importance aux choses pour elles-mêmes entraverait la progression de la pensée vers son objectif. Augustin utilise de nouveau la métaphore du pèlerinage pour illustrer que la démarche herméneutique est un cheminement à suivre pour parvenir à Dieu à travers l'interprétation des signes.

Ainsi, en passant par les réalités visibles, on contemple les réalités invisibles (I.4.4). Cependant, Augustin distingue entre les signes naturels et les signes conventionnels, voire artificiels selon certaines interprétations ; alors que ces derniers établissent une relation communicative entre individus, les signes naturels qui se limitent à une simple désignation fondée sur une référence entre une chose signifiante et une chose signifiée.[84] L'Écriture, en tant qu'inspirée par Dieu, représente ainsi le moyen par lequel Dieu se communique effectivement avec l'homme. Il n'est donc pas surprenant que l'intérêt d'Augustin dans le *De Doctrina Cristiana*, se porte sur l'interprétation de l'Écriture : il s'y agit de *signa data* qui transmettent une proposition divine à décoder (II.5,6).

[84] SAINT AUGUSTIN, La Doctrine Chrétienne in *ŒUVRES COMPLÈTES DE SAINT AUGUSTIN*, traduction M. l'abbé HUSSENOT, 1897. II.II.3

- §13. L’avènement du Logos Endiathetos — Le signe donne à penser

Selon Vincent Giraud, la distinction opérée par Augustin entre les signes naturels et les signes donnés (artificiels, conventionnels) engendre une relation sémiotique reposant sur une triade — chose-signifiante, interprète, chose-signifiée.[85] Cependant, cette triade se complexifie lorsque l'on considère l'impératif d'intégrer la source d’une volonté (*voluntas*), c'est-à-dire l'émetteur, dans le cas des signes donnés. Ainsi, une tétrade se dessine avec l'émetteur, la chose-signifiante, la chose-signifiée et l'auditeur/interprète. Par conséquent, l'interprète est impliqué dans l'ensemble du processus de décodage du sens du signe, tandis que l'émetteur rejoint le processus lorsqu'il s'agit du sens voulu. Quoi qu'il en soit, une relation est établie entre l'interprète et le signe, qu'il soit naturel ou artificiel (conventionnel).

La réflexion chez Augustin se révèle être plus complexe. En premier lieu, il aborde la question de l'Écriture Sainte en tant que moyen par lequel Dieu communique avec l’humanité ; en second lieu, il tient que la réflexion intérieure (*Logos - Verbe*) se manifeste dans le dialogue de l'âme avec elle-même. Bien que l'idée d'un tel dialogue intérieur ait déjà été abordée dans la tradition stoïcienne à travers la distinction entre le *Logos Endiathetos* et le *Logos Prophorikos*, Augustin s'inspire plus directement de ses lectures des évangiles et de sa réflexion théologique sur le *Verbum in Corde*.[86] Il n’ignore pas le binôme stoïcien. Cependant, pour lui, ce dialogue de l'âme ne se réduit pas à un simple raisonnement composé (comme chez les Stoïciens) d'une entité immatérielle appelée le *Lekton* — le sens dans son état pur — ni même à un usage du langage comme un simple outil, mais plutôt concerne la capacité de la pensée de se concrétiser et de s'exprimer sans perdre de son caractère intérieur.[87] Gadamer même, beaucoup plus tard, reconnaîtra que l’approche augustinienne du langage se détache de la portée grecque et qui rend mieux justice à l’être du langage.[88] C’est pourquoi Augustin compare l'acte de réflexion et d'énonciation de cette réflexion à l'incarnation du Verbe divin qui, tout comme lui, n'a subi aucune altération lorsqu'il a pris forme sur terre. Cette idée d’incarnation qui modèle la pensée d’Augustin concernant au langage est le responsable de le détacher de l’influence grecque comme mentionné ci-dessus. Dès lors, le langage, élément clé pour la réflexion (*Logos - Verbe*), ne se résume pas à celui, mais il devient le moyen par lequel l’articulation de cette réflexion est possible en arrangeant ces parties sous une logique

[85] GIRAUD, V., *Augustin, les signes et la manifestation*, Paris : PUF, 2013, p. 285.

[86] Augustin s’inspire du Prologue de Jean et des Psaumes afin de conjuguer la notion d’un discours avec l’intériorité. A partir de cette conjugaison l’expression Verbum in Corde apparait dans ses prédications tels que les prédications 119.7 ; 120.2 ; 225.3 ; 237.4 ; 288.3.

[87] PANACCIO, C., *Le Discours Intérieur — De Platon à Guillaume d’Ockham*, Paris : Editions du Seuil, 1999, p. 55-61.

[88] GW, p. 422. Trad. fr., p. 441.

propre, celle du discours. Le discours est le corps que la réflexion incarne afin d'apparaitre à l'esprit de celui qui raisonne même qu'il soit conçu d'une façon imparfaite par rapport à l'idéal de la réflexion. Réflexion et discursivité sont à distinguer, cependant Bien évidement, les deux instances sont les deux vont toujours ensemble sans une superposition qui engendrait la confusion.

Plus tard dans sa réflexion, Gadamer, inspiré par Augustin, reconnait le décalage entre la réflexion intérieur et l'expression proférée tel que l'incarnation du verbe divin laisse voir. Or, par l'incarnation le verbe divin a pris une chair humaine dans toutes ses limitations. De même, la réflexion intérieur et son expression langagière encore intérieure bien évidement s'effectue par la voie du langage sans lequel le pensable ne serait pas même possible. Cependant, cette réflexion est 'différée' par l'expression de la langue employée dans son expression extérieure ce que rend la réflexion limitée dû à la structure propre de la langue.

De surcroît, selon Augustin, c'est à travers l'événement du langage que le dialogue acquiert les conditions nécessaires non seulement pour se développer et interpréter le signe, mais également pour permettre la connaissance de soi en découvrant cette intériorité médiatisée par le texte. Augustin affirme que l'Écriture Sainte agit comme un miroir offrant les moyens de revisiter la propre vie de l'individu à travers une quête de sens existentiel.[89] Cette approche, résultant d'une implication psychologique, confère à son herméneutique une profondeur existentielle. Il se découvre une interaction personnelle entre le sens du texte et l'interprète grâce à cette capacité de réflexion déclenchée par le texte. Ainsi, vue sous cet angle, l'activité herméneutique est accomplie. L'implication de l'interprète dans le processus herméneutique de décryptage des signes soulève une réflexion inéluctable sur le soi. Les *Confessions* mettent en lumière ce mouvement d'intériorisation de l'Écriture, où Augustin admet avoir été frappé par la Parole de Dieu, entraînant ainsi un changement en lui.[90]

Cette empreinte laissée au cœur d'Augustin se retrouve également dans les passages des Écritures inspirés par l'Esprit Saint. En interprétant le texte codifié dans un langage et en le transmettant à autrui, il est possible de saisir, à travers le langage, sa signification dans une forme intelligible qui ne dépend pas d'une langue spécifique, selon Augustin. Cette espèce ou représentation dégagée correspond au signifié qui n'est pas lié à une langue particulière. En outre, elle est investie de l'amour qui donne naissance à toute action volontaire. Ainsi, le verbe intérieur est l'élément qui sollicite à la fois le sentiment et la volonté de saisir. Ce

[89] Cette métaphore sera récupérée par Paul Ricœur même dans le titre de sa 9ème des Gifford Lectures. RICŒUR, P., *Amour et justice*, Paris : Editions Points, 2008, p. 43-74

[90] SAINT AUGUSTIN, Les Confessions in *ŒUVRES COMPLÈTES DE SAINT AUGUSTIN*, traduction M. MOREAU, 1864. X,1.8. Augustin affirme : « Tu as frappé mon cour de ton verbe et je t'ai aimé. »

sentiment la conduit à l'acte de comprendre le signe qui lui est présenté, lequel transmet un *Logos Endiathetos* d'autrui, métamorphosé en *Logos Prophorikos* par le biais du langage selon une visée intentionnelle.

À partir de ce *Logos Prophorikos*, le sujet extrait la signification pour enrichir son discours intérieur et, dès lors, être capable, à son tour, de communiquer un savoir. Le statut ontologique de la parole se situe ainsi dans le cadre de l'événement de la manifestation externe du discours intérieur. Claude Panaccio apporte des éclaircissements sur cette problématique de la motivation du verbe intérieur : « Le verbe intérieur s'inscrit, ainsi, par l'une et l'autre caractéristique dans une sorte d'érotique de la spiritualité humaine. Toujours « conçu par amour », le verbe au sens strict se distingue des autres représentations mentales en ce qu'il est lui-même porteur de désir dans l'ordre moral. »[91]

En guise de conclusion, nous pouvons souligner que la clé herméneutique ouvrant à l'appréhension des Écritures Saintes réside dans l'amour ; elle agit comme un catalyseur incitant à une quête inévitable de sens, tel un souvenir évoquant une série de sensations intenses chez un individu. Ainsi, l'amour engendre et stimule l'acte de compréhension en tant que force intérieure. Par conséquent, l'interprétation se révèle être un acte érotique. Étant donné que les passages des Écritures Saintes ne sont pas toujours clairs et peuvent revêtir plusieurs significations, l'approche interprétative basée sur la grammaire et la rhétorique classique devient un moyen de rendre le texte plus accessible. Augustin préconise l'utilisation des passages plus limpides pour éclairer les passages plus obscurs, en accord avec les principes énoncés dans les livres II et III du *De Doctrina christiana*.[92] Ainsi, pour une interprétation adéquate, il est nécessaire d'avoir de l'amour, voire de le cultiver — aimer le texte et pratiquer l'amour afin de pleinement appréhender le message que le texte cherche à communiquer, à savoir l'amour en lui-même. Cela met en lumière une fois de plus le cercle herméneutique à travers l'idée d'une lecture charitable.

- §14. Les conditions de possibilité du cercle herméneutique

Selon notre hypothèse, les fondements nécessaires à la formalisation du cercle herméneutique tel qu'il a été décrit dans la réflexion de Heidegger semblent déjà présents chez Augustin. L'idée sous-jacente selon laquelle la signification est transmise à travers le signe lors de la construction de l'image mentale en tant qu'espèce intelligible implique que

[91] PANACCIO, C., *Le Discours Intérieur — De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris : Editions du Seuil, 1999, p. 119.

[92] Cf. BOCHET, I., « Le cercle herméneutique dans le De Doctrina christiana d'Augustin ». In : *Studia patristica*, 1997, vol. 33, p. 239-243.

toute interprétation contient en elle-même des éléments préalables indispensables à sa réalisation. Cela est particulièrement vrai lorsqu'il s'agit d'un signe doté d'une nature artificielle (*voluntas*) qui requiert une intelligibilité pour être appréhendé. Il s'agit d'un mouvement double d'anticipation et de projection transcendantale, où le sujet interprétant suppose l'existence de la signification et projette sur le signe une précompréhension, car si le signe lui était totalement étranger, il lui serait impossible de le comprendre.[93]

Cependant, cette étrangeté se transforme en familiarité à travers un mouvement interprétatif réciproque qui révèle la signification en ajustant et en réajustant les présupposés à travers les contextes, la structure grammaticale et les composantes constitutives du signe afin d'atteindre la totalité de la compréhension qui, à son tour, est nécessaire pour saisir les différentes parties de ce processus. Tous ces éléments sont motivés par l'amour, considéré comme la condition indispensable à tout acte interprétatif et comme la force intérieure qui guide toute interprétation. Ainsi, ce mouvement, influencé par la clé herméneutique de l'équité, telle qu'elle a été observée chez Aristote et approfondie par Augustin à travers la notion chrétienne de *caritas*, rend justice de manière généreuse à l'émetteur. Le signe libère la pensée de l'être en établissant une double relation avec la chose signifiée. L'interprète dévoile la « signification » du signe par le biais de références extérieures. Le discours intérieur de l'interprète subit une transformation lors du décryptage du signe artificiel, lui permettant ainsi de percevoir la signification qui s'y trouve associée. La signification ainsi dégagée devient le déclencheur de l'action dans le monde, dû au caractère personnel de l'amour transmis par le signe. Le processus herméneutique se clôt de façon intrinsèque en utilisant de manière cohérente des éléments qui prévoient et orientent la signification, puis il se déploie dans une nouvelle dynamique en transmettant l'interprétation à autrui.

La problématique du cercle herméneutique se situe à la fois sur le plan textuel et transcendantal où l'herméneutique biblique et philosophique s'entrecroisent. Sur le plan textuel, elle concerne la relation entre l'ensemble du texte et ses composantes. Sur le plan transcendantal, elle se manifeste lorsque l'interprétation acquiert une intelligibilité propre grâce à l'articulation des éléments préalables et à la compréhension elle-même. Ainsi, l'intelligence oriente la compréhension vers la totalité pour ensuite être en mesure d'interpréter les parties. Ce processus heuristique interprétatif aboutit à la réévaluation de la totalité à travers la compréhension dégagée des parties. De surcroît, la médiation de la réalité par le signe, comme l'avait souligné Augustin, élargit l'implication du cercle herméneutique à tous

[93] Heidegger a été frappé, selon Jean Grondin, « par la relation étroite qu'établit Augustin (…) entre ce qui doit être compris et l'attitude de celui qui comprend, animé par le seul souci de chercher une vérité qui le concerne existentiellement. Ce lien confère à l'herméneutique augustinienne un caractère proprement existentiel, qu'on retrouve d'ailleurs dans tous ses écrits. » GRONDIN, J., *L'universalité de l'herméneutique*, Paris : PUF, 1993, p. 31.

les domaines de la connaissance humaine nécessitant une interprétation. Il ne s'agit pas d'une approche « pan-herméneutique » à la manière nietzschéenne, mais plutôt de reconnaître que l'interprétation possède une intelligibilité qui se structure à travers le discours intérieur, en prenant en compte le réseau de motivations personnelles qui met la compréhension en mouvement. Cette approche englobe l'individu dans sa totalité, et non seulement son intellect.[94]

Selon Augustin, la réalité peut être envisagée comme un signe porteur d'une signification intrinsèque en tant que création divine. Ainsi, elle peut être interprétée de manière symbolique à travers une intelligence singulière. Cependant, cette signification renvoie toujours à son origine et une interprétation qui ne reconnaît pas pleinement son caractère transcendant est considérée comme réductionniste. En effet, une interprétation réductionniste tente d'expliquer l'ensemble de la réalité uniquement à partir des éléments matériels ou des phénomènes psychophysiques, accentuant ainsi l'étrangeté entre le monde de l'esprit humain et le monde matériel. Inversement, une interprétation qui aspire à comprendre l'origine au-delà de soi-même rapproche l'esprit humain du monde matériel, ouvrant ainsi de nouvelles perspectives que nous envisageons d'explorer tout au long de notre thèse.

- §15. Les figures de style selon l'herméneutique d'Augustin

Avant d'aborder une nouvelle phase des proto-formulations du cercle herméneutique et de ses éléments constitutifs, il nous faut souligner l'importance des figures de style dans l'herméneutique d'Augustin pour relever le défi de résoudre les problèmes d'interprétation identifiés par la rhétorique classique. Jusqu'à présent, l'analyse s'est déroulée dans le cadre éthico-juridique du binôme *scriptum versus voluntas*, mettant en lumière la distinction entre le texte écrit et la visée de l'auteur. Cependant, cette approche ne résout pas les cas où l'ambiguïté se manifeste. En effet, son origine ne se trouve pas dans une perspective épistémologique, mais plutôt dans une perspective stylistique. L'herméneutique augustinienne devient ainsi plus complexe avec l'introduction d'une nouvelle opposition, à savoir celle entre le littéral (*propria*) et le figuratif (*translata, figurata*). La diversité des significations présentes dans l'Écriture, allant de la « littérale » à la « figurative », voire « métaphorique », crée une

[94] Même si la notion de Logos Endiathetos est très éclairante, elle demeure réductrice en raison de son approche exclusivement intellectuelle. La proposition augustinienne d'un *Verbum in Corde* sertit mieux le phénomène dans sa diversité. Ce point sera mieux exploré dans l'introduction de la deuxième partie de la thèse.

ambiguïté qui permet une multiplicité d'interprétations. Augustin soutient que celle des textes bibliques exige de distinguer clairement le littéral du figuratif, et vice versa. Pour y parvenir, Augustin défend une approche s'appuyant sur les techniques de la rhétorique classique, en mettant en avant l'amour comme principe directeur pour résoudre les problèmes d'interprétation. Ainsi, l'« adaptation » par Augustin de la théorie de l'interprétation rhétorique, telle qu'elle est exposée dans *De Doctrina christiana*, intègre à la fois des stratégies juridiques et stylistiques pour appréhender les textes controversés tout en préservant leur distinction.[95]

Le défi auquel Augustin est confronté s'avère double. Premièrement, il convient de dépasser une lecture strictement littérale du texte, à l'instar de l'approche herméneutique juive qui empêchait les Juifs de saisir la dimension spirituelle de l'Écriture Sainte.[96] Deuxièmement, il est nécessaire de rejeter les spéculations issues des interprétations allégoriques grecques.[97] L'herméneutique juive restreignait l'interprétation en raison d'une certaine rigidité dans l'aspect légal du couple *scriptum versus voluntas*. De même, l'herméneutique grecque limitait l'interprétation en accentuant l'aspect stylistique, figuratif et métaphorique, ce qui engendrait des ambiguïtés. Augustin identifie ces deux approches herméneutiques comme des formes d'asservissement auxquelles l'herméneutique chrétienne répond par la liberté spirituelle (*libertas spiritualis*).[98] Ainsi, le cercle herméneutique est conçu comme une démarche visant à prévenir une interprétation réductionniste et aliénante, permettant ainsi à la pensée de s'épanouir à travers la diversité des références du signe en relation avec la réalité, dans un esprit de charité.

- §16. Les dernières lueurs du cercle herméneutique

Avant de conclure cette section consacrée à l'évolution de la formation de ce qui sera connu sous le nom de cercle herméneutique à travers l'herméneutique d'Augustin, la lecture de l'historien Karl Morrison attire notre attention sur l'émergence du cercle herméneutique chez Bernard de Clairvaux et Otto von Freising. Cette référence revêt une importance capitale, car *après* les avancées herméneutiques réalisées par Augustin, le concept de cercle

---

[95] EDEN, K., *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition : Chapters in the Ancient Legacy and Its Humanist Reception*, New Haven : Yale University Press, 1997, p. 56

[96] SAINT AUGUSTIN, La Doctrine Chrétienne in *ŒUVRES COMPLÈTES DE SAINT AUGUSTIN*, traduction M. l'abbé HUSSENOT, 1897. III.VIII.12 ; III.IX.13 ; III.X.14.

[97] Ibid.

[98] SAINT AUGUSTIN, La Doctrine Chrétienne in *ŒUVRES COMPLÈTES DE SAINT AUGUSTIN*, traduction M. l'abbé HUSSENOT, 1897. III.X.15,16.

herméneutique ne sera plus abordé durant la période médiévale. Ainsi, ce sont les dernières lueurs du cercle herméneutique qui ne se rallumeront que lors de la Réforme protestante et son retour insistant au texte lui-même comme base principielle de la réflexion.

L'herméneutique du Moyen Âge reposait largement sur les quatre sens de l'Écriture (*Quadriga*) qui encourageaient le recours aux interprétations des Pères de l'Église (*Sententia*). Le texte biblique ne constitue plus la seule source de l'élaboration théologique une fois que les interprétations des Pères de l'Église seront également considérées comme un critère d'orthodoxie catholique. L'utilisation de la transmission de connaissances connue sous le nom de « La Tradition » jouera un rôle crucial dans les questions théologiques, ce qui affaiblira la pertinence du cercle herméneutique. Comme il a été observé, lorsqu'une instance supérieure au texte est introduite, le cercle herméneutique perd de son influence, cette instance devenant le critère d'analyse et de réflexion. Bref, la disparition du cercle herméneutique permet d'identifier les critères qui guideront une pensée. De même, l'émergence du cercle herméneutique révèle les présupposés qui influencent la lecture du texte lui-même.

Ainsi, la notion de cercle herméneutique ne retrouvera-t-elle sa place de manière formelle qu'à la fin du Moyen Âge. L'emploi primordial de l'allégorie dans l'exégèse de cette période ne permettra pas la progression du cercle herméneutique. Ce n'est qu'au moment de la Réforme protestante, mettant en avant la centralité du texte dans l'élaboration théologique, que le cercle herméneutique renaîtra et remplira de nouveau sa fonction réflexive.

Cependant, comme l'indique Karl Morrison dans un article intitulé « Hermeneutics and Enigma : Bernard of Clairvaux's De Consideratione », Bernard de Clairvaux, à travers son ouvrage *De Consideratione*, adresse des conseils au Pape Eugène III concernant ses activités militaires en utilisant ce qu'on pourrait appeler un « cercle herméneutique » comme une espèce de stratégie communicationnelle.[99] L'objectif de cette stratégie était de sensibiliser le Pape sur la façon de gouverner son peuple. Plutôt que d'opter pour une approche fondée sur la force militaire, Bernard de Clairvaux recommande à son disciple devenu Pape d'adopter une approche fondée sur la puissance de la Parole. Le *De Consideratione* est un traité exégétique portant sur la doctrine des deux épées, telles qu'elles ont été mentionnées dans les Évangiles de Luc 22.38 et Jean 18.11. Ce thème politico-théologique est célèbre pour sa réflexion sur la relation entre l'autorité papale et le pouvoir impérial.

D'après Morrison, l'abbé de Clairvaux utilise la stratégie de la « lacune herméneutique » (*hermeneutic gap*) pour désigner l'écart entre l'intention de l'auteur d'un texte

[99] Karl F. MORRISON, « Hermeneutics and Enigma : Bernard of Clairvaux's De Consideratione. » In : *Viator — Medieval and Renaissance Studies*, 1988, Vol. 19. p.129-151.

et l'interprétation de ce texte par autrui.[100] Cette « lacune herméneutique » est tenue comme une stratégie de compréhension du texte *De Consideratione*, ainsi que de la nécessité du Pape Eugène de maintenir une distance entre lui-même et la routine de la cour, qui lui rendait des tourments dans sa vie personnelle. En effet, étant habitué à la solitude du monastère, le Pape Eugène III se retrouve désormais à occuper une position centrale au sein de l'Église. Morrison souligne que Bernard de Clairvaux tente de faire revivre au Pape Eugène III certains événements passés afin de pouvoir pleinement appréhender sa condition au plus haut niveau de l'Église. Les « lacunes herméneutiques » favoriseraient cette réflexion.

À travers une série de situations difficiles mettant en lumière des sentiments d'impuissance, cette notion de cercle herméneutique encadre le portrait d'un homme confronté à ses propres émotions. D'après Morrison, l'abbé cistercien adopte une démarche circulaire pour mettre en lumière la nature redoutable de la condition existentielle humaine et souligner que la voie à suivre réside dans la sagesse acquise par la crainte de Dieu. Dans ce cadre, le cercle herméneutique est envisagé comme une stratégie visant à élaborer une progression à travers divers stades de réflexion introspective, correspondant à ce que Bernard de Clairvaux souhaiterait que le Pape Eugène III expérimente. Ces étapes, caractérisées par des *lacunes herméneutiques*, révéleraient la situation existentielle dans laquelle le Pape se trouvait, et, à travers des énigmes, Bernard de Clairvaux inciterait à méditer sur les contrastes entre la faiblesse humaine et la crainte envers un Dieu à la fois inexplicable et ineffable. La connaissance de ce Dieu incompréhensible constituerait le remède pour l'âme abattue de l'individu. Ainsi, Bernard de Clairvaux arrive à la conclusion que la compréhension ne relève pas du domaine linguistique, mais d'une appréhension émotionnelle qui transforme la perspective de l'âme. Il apparaît que l'utilisation des dilemmes a été une stratégie visant non seulement à transmettre un contenu intellectuel à travers un texte, mais aussi à susciter des émotions chez le lecteur. Alors qu'Augustin cherchait à éliminer les ambiguïtés, Bernard a en fait utilisé les ambiguïtés comme un outil de communication.

Morrison attire l’attention sur un autre évêque cistercien, Otto de Freising, reconnu comme un théoricien de l'histoire, qui a développé une approche originale du cercle herméneutique.[101] Cet évêque cistercien envisageait son travail historique à travers un processus herméneutique dans lequel la narration des événements constituait une séquence permettant au lecteur de revivre la genèse de l'œuvre et de la comprendre plus profondément que l'auteur lui-même au moment de sa rédaction. Ainsi, il mettait en place un cercle

[100] Ibid.

[101] Voir GILSON, E., *Philosophie du Moyen Âge*, Paris : Payot, 1988.

herméneutique dans lequel les parties éclairaient le tout et *vice versa*, favorisant une meilleure appréhension du phénomène relaté.[102]

De manière herméneutique, Otto de Freising s'efforçait d'harmoniser les événements contingents de l'histoire avec la théorie des formes transmise depuis Augustin. Le cercle herméneutique établi dans l'œuvre historique d'Otto de Freising prend forme à travers une eschatologie non réalisée, voire non réalisable. Les événements historiques avancent vers une fin inatteignable, le temps étant le reflet de l'éternité. Ainsi, l'homme subit une série de transformations à travers le temps et l'éternité, façonnant les institutions et la société. Otto de Freising cherche à maintenir un équilibre entre la fermeture hiérarchique de la théorie des formes et l'ouverture à la contingence de la réalité révélée à travers les divers événements historiques. C'est pourquoi telle approche de l'histoire requiert davantage une herméneutique qu'une métaphysique.

Comme Augustin dans son célèbre ouvrage *De civitate Dei*, Otto de Freising, dans son œuvre « *De duabus civitatibus » (Les Deux Cités)*, cherche à illustrer la chute de la cité humaine sous l'emprise du péché et l'avènement de la cité divine. L'accomplissement eschatologique de l'établissement de la cité divine confère une signification à toutes les étapes antérieures, visant à prévenir toute forme de tromperie de soi que le sujet pourrait manifester lorsqu'il est plongé dans les événements de la vie quotidienne. Le cercle herméneutique devient l'approche même d'Otto de Freising en tant que méthode historiographique.[103]

Il est possible de déduire de ces analyses que le développement du concept de cercle herméneutique après Augustin n'a pas connu de prolongement significatif, car la dimension textuelle n'était plus une préoccupation majeure tout au long de la période médiévale. L’allure du cercle herméneutique semble revêtir une dimension plutôt esthétique que correspondre véritablement à la forme telle qu’elle a été comprise dans la rhétorique classique et formalisée par Friedrich Ast. Ces analyses revêtent une importance particulière dans la tentative d'explorer les différentes formulations possibles du cercle herméneutique et d'ouvrir ainsi la voie à une recherche plus approfondie sur ces formulations durant la période médiévale. Nous pensons, par l’exemple, à Anselme lorsqu’il reprend la célèbre phrase d’Augustin « croire pour comprendre et comprendre pour croire. » Cependant, ce que nous avons observé, ce sont les derniers vestiges de l'élaboration du cercle herméneutique, qui resurgira lors des débats issus de la Réforme protestante concernant le rôle central de l'Écriture Sainte.

---

[102] Karl F. MORRISON, « Otto of Freising’s Quest for the hermeneutic circle ». In : *Speculum*, 1980, Vol. 55, N. 2, p. 208.

[103] Idem. p. 215.

- §17. Conclusion

Comme précédemment évoqué, les questions relatives au cercle herméneutique ne constitueront pas durant la période médiévale un sujet de réflexion majeur pour les théologiens et les philosophes. L'accent sera mis sur les quatre sens de l'Écriture en détachant le texte lui-même des discussion interprétative afin de privilégier les commentaires formulés par les Pères de l'Eglise. Dès lors, la dialectique jouera un rôle central, soumettant le texte à une nouvelle dynamique dans l'élaboration théologique.[104] Les préoccupations métaphysiques de la réflexion théologico-philosophique accorderont une place accrue à la raison humaine, partageant ainsi le rôle du texte dans cette entreprise intellectuelle.

La Réforme protestante a puisé dans la théologie d'Augustin les éléments nécessaires à la construction de son corpus doctrinal. Les Réformateurs ont fondé leur approche sur l'Écriture Sainte en tant que seul critère de vérité (*Sola Scriptura*), plaçant ainsi les textes bibliques au cœur de toutes les discussions de l'époque. En s'appuyant sur la pensée théologique d'Augustin, ils ont re-intégré les notions de la rhétorique classique telles que l'*économie* et le *decorum* dans l'herméneutique biblique pour relever les défis posés par les textes, transmettant ces mêmes notions à la théologie Protestante. Dès lors, le cercle herméneutique est repris par le protestantisme. Alors que chez Augustin la *Caritas* était le critère d'interprétation du texte biblique, chez les Protestants l'Écriture Sainte devient ce critère. Le dessein d'Augustin rejoignait celui de la rhétorique classique, qui visait à rendre ce qui est étranger, familier. Pour atteindre cet objectif, Augustin rédige son ouvrage *De Doctrina christiana*, dans lequel nous pouvons identifier les principes interprétatifs de son système herméneutique. Il postulait que l'amour (*caritas*) constituait l'essence même du message de l'Écriture Sainte, à travers lequel les différentes parties devaient être interprétées. Ainsi, la pré-formulation du cercle herméneutique, déjà présente chez Cicéron et Quintilien, est transposée dans le contexte du christianisme par Augustin pour résoudre les mêmes problèmes d'interprétation identifiés par Cicéron.

La genèse du cercle herméneutique soulève des questions complexes, qui vont au-delà de l'aspect textuel pour englober la réflexion philosophique. Augustin souligne la pertinence d'une relation circulaire entre l'acte de croire et l'acte de comprendre. En reconnaissant la relation mutuelle impliquée dans la formulation — il faut croire pour comprendre et comprendre pour croire — un espace significatif est ouvert aux présuppositions de la

[104] Cette approche sera approfondie dans le chapitre suivant en tant qu'introduction à la problématique à laquelle la Réforme protestante sera confrontée.

réflexion humaine.[105] Cette relation mutuelle conduit à la reconnaissance d'un dialogue intérieur, c'est-à-dire d'un dialogue de l'âme avec elle-même, qui se manifeste à travers un discours intérieur caractérisant la pensée elle-même. C'est ainsi que, en se basant sur l'herméneutique d'Augustin, il est possible de déduire que la genèse du cercle herméneutique se manifeste à travers la discursivité de la réflexion, car elle tourne autour de ce discours intérieur qui pousse l'âme à se découvrir à travers le miroir du texte.

Les défis interprétatifs ouvrent de nouvelles voies à explorer. Confronté aux mêmes problèmes que les rhéteurs classiques tels que Cicéron et Quintilien, Augustin doit également faire face aux dilemmes posés par la dualité *scriptum versus voluntas*, mettant en lumière la distinction entre le texte écrit et l'intention de son auteur. Cette confrontation pousse Augustin à développer une sémiologie. Cependant, il étend cette notion sémiotique à l'ensemble de la réalité, ce qui nous amène à considérer les implications de cette genèse du cercle herméneutique comme un phénomène intrinsèque à la réalité elle-même. Le cercle herméneutique opère comme un dispositif réflexif interprétatif impliquant à la fois l'objet de l'interprétation et le sujet qui interprète. Jusqu'à présent, ce cercle s'est principalement manifesté dans le texte dans lequel les parties sont appréhendées à travers le tout, et vice versa. Cependant, on observe une extension de ce concept dans sa dimension transcendantale en tant que structure réflexive de l'intelligence humaine, intégrant les éléments préalables mobilisés lors du processus interprétatif — comme si la réalité devenait un texte. Cette réflexion peut être assimilée à l'analyse d'un texte à travers la discursivité de la pensée. L'exposition aux contradictions et la critique jouent un rôle essentiel dans le développement de l'herméneutique, agissant comme des paradigmes.

C'est dans ce contexte que le cercle herméneutique prend toute sa dimension et se révèle comme un phénomène conceptualisant, voire conceptuel. Ainsi convient-il d'entreprendre une analyse approfondie de la structure de l'herméneutique en tant que méthode de réflexion. Afin d'atteindre cet objectif, le texte représente le critère *sine qua non* pour la construction du paradigme herméneutique et, par conséquent, du cercle herméneutique en lui-même.

[105] Paul Ricœur reprendra cette relation entre le croire et le comprendre par le biais d'Anselme et Karl Barth, mais c'est Augustin le premier à établir cette circularité. RICŒUR, P. *Le Conflit des interprétations*, Paris : Editions du Seuil, p. 264. (Dorénavant CI). Voir BOCHET, I., *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur*, Paris : Editions Facultés Jésuites de Paris, 2004, p. 37.

Chapitre 3. La formulation du cercle herméneutique dans la tradition protestante : de Luther à Schleiermacher

« Si donc le savoir doit consister en des concepts uniformément produits, alors ils doivent reposer sur des jugements uniformément constitués et inversement, et nous sommes pris dans un cercle. »

Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER, *Dialectique*, p. 114.

- §18. Introduction

Le plaidoyer de la Réforme protestante pour un retour à l'Écriture Sainte en tant que critère de vérification doctrinale a ouvert de nouvelles perspectives à l'interprétation et l'établissement formel de l'herméneutique. Inspirée par la théologie d'Augustin, qui avait intégré et perfectionné les principes herméneutiques de la rhétorique classique dans le contexte du christianisme, la Réforme a dû relever des défis similaires à ceux identifiés par Cicéron, tels que la tension inhérente entre *Scriptura versus Voluntas* (également connue sous le nom de *Scriptura versus Sententia*), ainsi que l'ambiguïté et les contradictions. Elle a ainsi joué un rôle de médiateur entre la tradition herméneutique d'Augustin et les courants humanistes émergents pendant la Renaissance.

En prônant le retour aux sources (*ad fontes*), les Réformateurs ont souligné l'importance de se fonder exclusivement sur l'Écriture afin de libérer la pensée chrétienne de sa forte dépendance à l'égard de la philosophie grecque. Selon eux, l'autorité de l'Écriture Sainte avait été éclipsée par la forte influence de la philosophie grecque, en particulier celle d'Aristote, sur la théologie du Moyen Âge, comme l'avait signalé Luther. Par ailleurs, il a essayé d'éviter l'enchevêtrement des interprétations résultant d'une utilisation excessive de l'allégorie à travers les Sentences (*Sententia*).

On doit se rappeler qu'à partir du XIIe siècle, un nouveau genre littéraire a été développé pour organiser la multitude d'interprétations des Pères de l'Église découlant des quatre sens de l'Écriture (*Quadriga*). Ce genre littéraire, connu sous le nom de Sentences (*Sententia*), avait pour objectif de synthétiser les enseignements des Pères de l'Église. Anselme de Laon (1050-1117) a été le premier à structurer de manière systématique les Sentences[106]. Elles sont devenues la base de l'élaboration théologique, car le sens (*sensus*) du

[106] LACOSTE, J.-Y., (dir.), *Histoire de la théologie*, Paris : Editions du Seuil, 2009, p. 195,196.

texte biblique avait déjà été appréhendé par les interprétations des Pères de l'Église qui avaient analysé le sens historique-littéral du texte. Cependant, Anselme de Laon n'avait pas remarqué que de nombreuses Sentences étaient en contradiction les unes avec les autres, ainsi qu'avec le texte de l'Écriture Sainte. Face à cette problématique, Pierre Abélard a formulé une réponse plus élaborée qui était nécessaire pour résoudre cet enjeu.[107]

Initialement, Pierre Abélard avait une conception différente de celle d'Anselme de Laon concernant les sentences. Ce dernier considérait les sentences comme l'interprétation du sens du texte par un Père de l'Église, tout en distinguant clairement le texte biblique du commentaire qui en était fait.[108] De cette manière, deux niveaux d'autorité étaient identifiés : le texte biblique lui-même et les interprétations des Pères. Par conséquent, il pouvait y avoir des conflits entre les sentences ou même avec le texte biblique. Il incombait alors au théologien dialecticien de les organiser de manière logique afin de résoudre les passages obscurs ou contradictoires. Contrairement à l'approche d'Anselme de Laon, Pierre Abélard s'est appuyé sur Quintilien pour soutenir que le sens du texte, appelé *sensus*, correspondait à l'intention de l'auteur, tandis que la sentence, ou *sententia*, représentait la formulation utilisée par l'auteur pour exprimer au mieux sa pensée.[109] Ainsi, la sentence n'est plus considérée comme une interprétation du sens de l'Écriture, élaborée par les Pères de l'Église, mais comme la formulation qu'ils ont choisie en fonction de leur compréhension. Selon cette argumentation sophistiquée, la dialectique vise à fournir des règles logiques et des méthodes au discours théologique pour garantir l'exactitude des termes utilisés.[110] Une fois que l'Écriture Sainte est établie comme la vérité, la théologie se concentre sur la justesse des propositions énoncées dans l'Écriture, qui doivent être plausibles. Abélard estime que la dialectique doit parvenir à une conclusion harmonieuse parmi les multiples interprétations des Pères de l'Église, acceptée de tous. Pier Cesare Bori éclaire cette question en indiquant que « la grammaire et la dialectique représentaient les disciplines que l'on utilisait comme

---

[107] BORI, P.C., *L'interprétation Infinie : L'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, Paris : Les Editions du Cerf, 1991, p. 69.

[108] LACOSTE, J.-Y., (dir.), *Histoire de la théologie*, Paris : Editions du Seuil, 2009, p. 196.

[109] Pier Cesare Bori explique qu'il y a eu un changement herméneutique à cette époque perçu par Richard de Saint-Victor, à savoir, l'ancienne théologie (celle des Pères de l'Eglise) était de faire accepter l'Écriture et ses incohérences en recourant à l'allégorie. Par contre, « les modernes » doivent lutter contre le conservatisme de ceux qui pratiquent l'allégorie et qui négligent la nouvelle requête à l'égard d'une attention à la lettre du texte. Cette tendance conservatrice se trouvait à l'école de Laon et Abelard montre cette rupture dans l'enquête d'une nouvelle base pour l'élaboration théologique, hormis l'allégorie. Ainsi, un nouveau critère s'établit, à savoir, la conformité à la raison. BORI, P.C., *L'interprétation Infinie : L'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, Paris : Les Editions du Cerf, 1991, p. 72,73.

[110] ABELARD, P., *Du bien suprême*, Cahiers d'Etudes Médiévales IV, Introduction, traduction et notes par Jean Jolivet, Montréal, Bellarmin, Paris : Vrin, 1978. p. 58. Cité aussi par LACOSTE, J.-Y., (dir.), *Histoire de la théologie*, Paris : Editions du Seuil, 2009, p. 198,199.

instruments : la première servait à établir le sens propre des termes, et la seconde à élaborer les solutions conceptuelles.

La réflexion développée par Pierre Abélard a donné lieu à une distinction claire entre la sentence et le sens littéral des écrits bibliques, rompant ainsi le lien mutuel entre eux.[111] Auparavant, un cercle herméneutique transmis par la tradition augustinienne prévalait. Cependant, à cette époque, ce cercle herméneutique fut abandonné au profit de la raison comme critère de construction théologique scientifique, une fois que la méthode dialectique a assuré l'harmonisation des contradictions et est devenue le critère pour toute interprétation.[112] Par conséquent, il a été conclu que le théologien ne devrait plus fonder sa théologie sur les textes bibliques, mais devrait plutôt défendre le contenu de la Révélation en utilisant des sentences grâce à la dialectique. Il s'agit ici de la mise en place méthodique de l'élaboration théologique en tant que discipline scientifique, à partir du principe de l'allégorie, qui est devenu l'élément central de la théologie à cette époque.

Au cours du XVe siècle, de nouvelles perspectives ont émergé en réaction au Nominalisme et au Réalisme en théologie. Ces perspectives ont semé les graines que la Réforme protestante a cultivées, telles que l'importance accordée à la langue en tant que véhicule de la culture, comme l'a proposé l'humanisme d'Érasme de Rotterdam ; la réintroduction du concept de découverte (*inventio*) par Lorenzo Valla et Rudolf Agricola, qui rejetait l'usage répandu du syllogisme aristotélicien. C'est vers ces perspectives que nous nous tournons à présent pour comprendre l'émergence de la formulation du cercle herméneutique dans le cadre du programme de la Réforme protestante.

---

111 Marc Ozilou et Gilles Berceville résument de la manière suivante : « Abélard effectue de la sorte un double déplacement. D'une part, la sententia n'atteint pas la vérité mais seulement le vraisemblable ; et tout en se proposant d'expliquer la signification, elle ne se rapporte plus immédiatement au sens littéral — un fossé se creuse donc entre le texte biblique et son explication. D'autre part, puisque la signification se détache du sens littéral et donc de la vérité du sensus, signification et sentence se trouvent au même niveau. Contrairement au cercle herméneutique du sensus et de la sententia, elles ne peuvent plus s'éclairer mutuellement. Le théologien doit donc attendre une lumière qui ne peut venir que d'une contradiction entre les sentences — tel est effectivement le programme du Sic et non -, et ces contradictions sont nécessaires à l'exercice de la raison. » LACOSTE, J.-Y., (dir.), *Histoire de la théologie*, Paris : Editions du Seuil, 2009, p. 199.

112 « L'un des effets les plus marquants de la scolastique, c'est la rupture de l'ancienne circularité qui, à l'intérieur de la personne, liait la lecture exégétique, les réflexions, la contemplation, la prédication et l'action. A partir du XIIIè siècle, la *lectio divina* devient une étape propédeutique — sans cesse moins importante — de la théologie systématique, qui, pour l'essentiel, place l'Écriture parmi les autres autorités à partir de quoi construire un discours visant avant tout le progrès de l'analyse et de la systématisation ontologique des contenus de la révélation. » BORI, P.C., *L'interprétation Infinie : L'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, Paris : Les Editions du Cerf, 1991, p. 95.

- §19. L'avènement de la problématique du cercle herméneutique dans le principe de la Sola Scriptura

Les Protestants ont préconisé le principe de la Sola Scriptura pour éviter les sentences et établir une base solide pour la réflexion théologique. Ce principe repose sur la clarté et l'inspiration divine du texte biblique. Selon les Réformateurs, la théologie doit reposer directement sur les Écritures. Toutefois, ce retour au texte biblique soulève des problématiques anciennes remontant à l'époque d'Aristote. Il est intéressant de noter que des figures majeures de la Réforme, telles que Philippe Melanchton et Jean Calvin, ont été influencées par la rhétorique romaine héritée de Cicéron et Quintilien, car ce retour à l'Écriture seule pose des défis similaires à ceux rencontrés par les orateurs romains.

Même si le but était d'établir une interprétation moins dépendante de l'institution ecclésiastique et plus objective, le principe de la Sola Scriptura présente un problème logique intrinsèque, comme Gadamer l'a souligné.

> En se réclamant de ce principe pour l'interprétation de l'Écriture Sainte, la théologie réformée reste bien sûr elle-même prisonnière d'une présupposition fondée dogmatiquement. Elle présuppose en effet que la Bible forme elle-même une unité. À en juger selon le point de vue historique conquis au XVIIIè siècle, la théologie réformée est donc elle-même dogmatique et barre la route à une interprétation saine des parties isolées de l'Écriture qui aurait en vue le contexte relatif d'un écrit, son but et sa composition. Qui plus est, la théologie réformée n'apparaît pas même cohérente avec elle-même. En prenant finalement les articles de la foi protestante comme fil conducteur de sa compréhension de l'unité de la Bible, elle supprime aussi le principe de l'Écriture — au profit d'une tradition réformée assurément de courte durée. C'est ainsi qu'en a jugé non seulement la théologie de la Contre-réforme, mais aussi Dilthey.[113]

Selon l'argumentation de Gadamer, le principe de la Sola Scriptura est incohérent en raison de circularité dans sa construction, ce qui remet en question sa validité puisqu'il présuppose les doctrines qu'il prétend démontrer. En d'autres termes, ce principe n'est pas suffisamment neutre pour permettre une interprétation équilibrée, car il repose sur des doctrines « protestantes » sous-jacentes. Ainsi, il est considéré comme dogmatique dans sa nature, ce qui va à l'encontre de l'esprit de la Réforme protestante, qui prône l'abandon des positions non conformes aux enseignements bibliques. Une pensée circulaire enfermée dans le dogmatisme entrave le progrès de la connaissance humaine par le biais de la réflexion intellectuelle.

L'argument de Gadamer présente une critique originale exprimée à travers deux approches distinctes. La théologie de la Contre-Réforme met en évidence cette incohérence à travers le prisme institutionnel, où l'Église endosse l'interprétation de l'Écriture par le biais du *Magisterium*. De même, la critique provenant de la période des Lumières (*Aufklärung*) révèle

[113] GW, p. 179,180 trad. fr., p.193,194.

son propre dogmatisme en supposant la possibilité d'une interprétation neutre, un idéal recherché par les intellectuels de cette époque. Toutefois, cette neutralité a été remise en question, notamment lorsque le rôle essentiel des présupposés a été souligné en tant que structure de précompréhension pour parvenir à une compréhension aboutie dans le contexte contemporain, suivant l'analyse de la structure pré-compréhensive de Heidegger. Malgré les diverses critiques concernant la circularité du principe protestant de la Sola Scriptura, la condition de l'intelligibilité de la compréhension dans sa forme originale, façonnée par les éléments pré-compréhensifs, montre une relation circulaire inévitable. Ainsi, il est possible de conclure provisoirement que le cercle herméneutique constitue un principe fondamental de la compréhension humaine lorsque les questions les plus essentielles sont abordées. Selon cette argumentation, on peut considérer le principe de *Sola Scriptura* comme l'un des principes fondamentaux, voire pionniers, des études sur la structure pré-compréhensive de la cognition humaine. Surtout dans l'époque contemporaine avec ses avancées technologiques, la compréhension du réel se donne par la médiation entre le sujet et la réalité.

À ce stade de l'évolution de l'interprétation, un défi se dresse devant nous. Avant Schleiermacher, l'activité herméneutique se concentrait principalement sur la recherche de l'intention de l'auteur. Tous les instruments développés pour appréhender un texte étaient élaborés dans ce dessein. L'idéal romantique pousse cette approche à son paroxysme, certains interprètes allant jusqu'à prétendre comprendre le texte mieux que l'auteur lui-même. Cette orientation a été une devise importante depuis Schleiermacher qui trouve son origine chez Kant. Cependant, dans l'évolution de l'herméneutique, on observe des changements significatifs dans l'objet de l'interprétation. Jusqu'à l'époque romantique, l'accent était mis sur la recherche de l'intention de l'auteur en tant que finalité de l'interprétation, alors qu'à partir de cette période, l'attention s'est déplacée vers les conditions de production du texte et les enjeux liés à sa réception, considérés comme déterminants pour une interprétation adéquate. Ainsi, on assiste à un processus de subjectivisation croissante de l'interprétation, rompant avec l'approche plutôt objective antérieure. Cette transition, s'étendant de la Réforme protestante à la fin de la période romantique, a marqué un tournant majeur dont les répercussions perdurent jusqu'à présent. Cette période complexe se caractérise par la remise en question de l'autorité, l'avènement d'une autonomie accrue de la raison héritée de la Renaissance, le développement du criticisme historique issu des Humanistes et de la Réforme protestante, la polémique entre les anciens et les modernes, les conflits religieux, le regain du scepticisme, l'émergence de la philosophie critique kantienne, ainsi que l'avènement de la science naturelle avec sa méthodologie objective garantissant une connaissance certaine.

Depuis lors, diverses approches concurrentes ont été développées pour interpréter un texte. D'abord, la méthode grammaticale-historique, qui ne remet pas en cause les doctrines protestantes et ne prend pas en compte le processus historique de la composition du texte biblique. Elle visait à éviter toute interprétation partiale influencée soit par une orientation confessionnelle conservatrice, soit par une conception libérale de l'autonomie de la raison et de la conformité aux critères de rationalité de l'*Aufklärung*. Remarquons également que cette méthode s'éloigne de tout littéralisme par l'introduction d'une distance temporelle nécessaire pour replacer le texte dans son contexte approprié sans le prendre au pied de la lettre. En outre, elle fait affleurer une interprétation contextuelle, historique et grammaticale visant à dévoiler le message initial que les auteurs ont cherché à transmettre aux lecteurs de leur époque. Néanmoins, cette approche présente des limites, que ce soit en termes de circularité dans sa construction par l'assimilation du dogme protestant à la méthode elle-même, ou, d'un point de vue philosophique, en montrant une certaine insuffisance pour répondre aux questions fondamentales liées à l'évolution historique du texte en question.

D'un point de vue différent, l'approche historico-critique se focalisait sur les composantes du texte, l'origine de sa rédaction, le processus et les étapes de sa composition, ainsi que les contextes existentiels des destinataires. Cette méthode revendique une légitimité scientifique renforcée par l'utilisation de diverses approches disciplinaires visant à reconstituer les conditions de production du texte et le message transmis par les auteurs à leur époque, à l'instar de ce que préconisait la méthode grammaticale-historique. L'aspect méthodologique revêt une importance primordiale pour garantir une interprétation objective, en évitant tout parti pris idéologique.[114] De plus, l'objectif de cette méthode s'inscrit dans la continuité historique de la Révélation en tant que telle.[115] Cependant, cette approche présente également des défis, notamment en raison de la tendance à s'éloigner de la théologie dogmatique, faute de prendre pleinement en considération la dimension spirituelle de l'Écriture Sacrée. Par conséquent, une difficulté d'application pratique peut survenir dans le contexte ecclésiastique, parfois en raison d'un manque d'engagement envers l'évangélisation

[114] Selon Michel Deneken « Dans le domaine de l'enseignement, la CBP (Commission Biblique Pontificale) plaide pour une pratique équilibrée qui se gardera de tout unilatéralisme et veillera « à ne se limiter ni à un commentaire spirituel dépourvu de base historico-critique, ni à un commentaire historico-critique dépourvu de contenu doctrinal et spirituel. » » et ailleurs, « Alors qu'elle avait commencé, pour des raisons de méthode, par faire abstraction du donné de la foi, « elle se révéla cependant, par après, salutaire : une fois que la méthode eut été libérée des préjugés extrinsèques, elle conduisit à une compréhension plus exacte de la vérité de l'Écriture Sainte » » DENEKEN, M., Un plaidoyer théologique pour la méthode historico-critique in : *Revue des sciences religieuses* [En ligne], 80/3 | 2006, mis en ligne le 12 août 2015, consulté le 09 août 2023. URL : http ://journals.openEditions.org/rsr/1941 ; DOI : https :// doi.org/10.4000/rsr.1941

[115] Ibid.

et la vie pastorale.[116] Ainsi, l'enjeu du cercle herméneutique influencera les deux méthodes de manière significative, car chacune repose sur des présuppositions spécifiques pour leur mise en œuvre. De plus, ces deux approches placent le texte de l'Écriture Sainte au cœur de leurs analyses, soulignant ainsi les défis de l'interprétation à travers l'herméneutique qui trouve ses origines dans la rhétorique classique et la pensée d'Augustin.

- §20. L'origine du concept de la Sola Scriptura chez Martin Luther et l'assimilation de la rhétorique dans la théologie par Philippe Melanchton

Le principe de la Sola Scriptura, formellement établi à partir de la théologie de Martin Luther, repose sur la conviction de la clarté de l'Écriture Sainte. Selon cette perspective, une fois que le texte biblique est considéré comme inspiré par l'Esprit Saint, c'est ce même Esprit Saint qui éclaire le texte pour en permettre une interprétation authentique. C'est dans son ouvrage intitulé « *Assertio omnium articolorum* » de 1520 que Martin Luther formalise pour la première fois le principe bien connu du « *Sola Scriptura* », en affirmant :

> que les Écritures ne doivent être comprises que par l'esprit dans lequel elles ont été écrites, lequel esprit ne peut jamais être trouvé plus présent et plus vital que dans les écrits très sacrés qu'il a écrits. Il était donc nécessaire de le faire, non pas qu'ayant mis de côté les écrits sacrés, nous devions nous concentrer uniquement sur les écrits des pères humains ; mais, au contraire, premièrement, en mettant de côté les écrits de tous les hommes, il en était ainsi, de plus en plus obstinés à travailler dur pour le seul sacré, on leur avait dit qu'ils s'étaient battus. Car l'Écriture doit ici juger d'une sentence, ce qui n'est pas possible si nous n'avons pas donné à l'Écriture une place prépondérante dans toutes les choses que nous attribuons à un pays, c'est-à-dire d'être par lui-même son propre interprète le plus sûr, le plus facile, le plus clair de toutes choses, éprouvant toutes choses, jugeant et éclairant… Que les premiers principes des chrétiens ne soient donc pas seulement des paroles divines, mais les conclusions de tous les hommes, et les conclusions tirées là-bas, à remonter et à remonter là-bas.[117]

L'intention de Luther était de restaurer le texte sacré de l'Écriture Sainte au sein de la théologie et de la pratique chrétienne de son époque. Cependant, il est difficile d'identifier les principes spécifiques et clairs qui guident l'herméneutique de Luther, car ses travaux mêlent

---

[116] Michel Deneken rappelle à la suite de Karl Barth que la méthode historique-critique manquerait d'être critique de la critique, il affirme : « Elle n'a pas toujours eu le souci de se rendre intelligible. Elle n'a pas péché par un excès de science mais par un manque de critique de la critique. » DENEKEN, M., Un plaidoyer théologique pour la méthode historico-critique in : *Revue des sciences religieuses* [En ligne], 80/3 | 2006, mis en ligne le 12 août 2015, consulté le 09 août 2023. URL : http ://journals.openEditions.org/rsr/1941 ; DOI : https ://doi.org/10.4000/rsr.1941

[117] LUTHER, M., *Werk : Kritische Gesamtausgabe*, 7. Band, Weimar : Hermann Böhlau, 1885, p. 96,97.
Scripturas non nisi eo spiritu intelligendas esse, quo scriptae sunt, qui spiritus nusquam praesentius et vivacius quam in ipsis sacris suis, quas scripsit, literis inveniri potest. Danda ergo fuit opera, non ut, sepositis sacres literis, solum humanis patrum scriptis intenderemus, immo contra, Primum, sepositis omnium hominum scriptis, tanto magis et pertinacius insudandum erat solis sacris… Aut dic, si potes, quo iudice finietur questio, si patrum dicta sibi pugnaverint. Oportet enim scriptura iudice hic sententiam ferre, quod fieri non potest, nisi scripturae dederimus principem locum in omnibus quæ tribuunter patrius, hoc est, ut sit ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans… Sint ergo Christianorum prima principia non nisi verba divina, omnium autem hominum verba conclusiones hin eductae et rursus illic reducendae et probandae… Nolo omnium doctior iactari, sed solam scripturam regnare, nec eam meo spiritu aut ullorum hominum interpretari, sed per seipsam et suo spiritu intelligi volo. voir aussi EBELING, G., Wort Gottes Und Hermeneutik in : *Zeitschrift Für Theologie Und Kirche*, vol. 56, no. 2, 1959, p. 224-251. p. 225.

théologie, prédication et exégèse biblique.[118] Luther s'inspire néanmoins de la démarche herméneutique d'Augustin pour résoudre les problèmes de la relation entre l'Écriture et l'interprétation, problèmes déjà abordés par Cicéron et Quintilien, comme le binôme *Scriptura versus Sententia,* l'ambiguïté et les contradictions. À partir de ce moment historique, ces questions font l'objet d'une nouvelle enquête visant à replacer le texte au cœur de la construction théologique.

Contrairement à Jean Calvin, Luther ne délaisse pas totalement l'allégorie, préférant une approche typologique plus structurée basée sur des éléments historiques et textuels. Il recourt aux ressources contemporaines de son époque pour interpréter le texte biblique. D'une part, il met en œuvre de manière plus accentuée la méthode traditionnelle des quatre sens de l'Écriture (*Quadriga*), qui a perduré tout au long du Moyen Âge et qui est maintenant opposée à la dichotomie loi et grâce. Ainsi, non seulement le sens littéral, mais aussi le sens allégorique, le sens anagogique et le sens tropologique, seront assujettis à une interprétation littérale (non dans sa littéralité).[119] D'autre part, bien que de manière moins prononcée, les ressources de la rhétorique classique trouvent leur légitimité grâce à l'Humanisme, notamment celui promu par Érasme. Par conséquent, la méthode herméneutique de Luther réintroduit l'importance des contextes historique et textuel en accord avec le principe du *Decorum*. En outre, l'analyse grammaticale et l'organisation du texte sont guidées par le principe d'économie. Cependant, Luther s'éloigne de la méthode d'Érasme, également rejetée par Jean Calvin, où ce dernier cherche à interpréter correctement l'intention de l'auteur. Ainsi, la vérité ou la fausseté d'un discours est déterminée par sa fidélité ou son infidélité à exprimer l'âme de l'auteur. Érasme préconisait une lecture "tropique" des textes, qu'ils soient d'origine païenne ou chrétienne, considérant que la signification d'un texte était subjective, étant intégrée dans l'expérience morale de l'âme.

L'Évangile est perçu comme une orientation religieuse intégrante de la doctrine de la vie, symbolisant le pinacle de la sagesse culturelle. Selon Luther, le texte biblique atteste des actions accomplies par Dieu dans le passé, consignées dans le but du salut des fidèles. Ainsi, sa signification est appréhendée de manière objectiviste.[120] Malgré l'intégration par les

---

[118] COGGINS, R.J., HOULDEN, J. L., (ed.), *A Dictionnary of Biblical Interpretation*, London : SCM Press, 1990, p. 414.

[119] BORI, P.C., *L'interprétation Infinie : L'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, Paris : Les Editions du Cerf, 1991, p. 104. Un exemple tiré du « Dictata super Psalterium » de Luther concernant le mont Sion donné par Pier Cesare Bori dans son œuvre est éclairant pour montrer la pratique du Réformateur germanique : « Le mont Sion : historiquement c'est la terre de Canaan, allégoriquement c'est la Synagogue, tropologiquement c'est la justice phrasaïque, et analogiquement c'est la gloire terrestre. Mais, interprété selon l'Esprit vivifiant et appliqué au corps du Christ, le mont Sion, c'est historiquement le peuple qui vit en Sion, allégoriquement c'est l'Eglise, tropologiquement c'est la justice par la foi, et anagogiquement c'est la gloire éternelle des cieux. LUTHER, M., *Werk : Kritische Gesammtausgabe*, 3. Band, Weimar : Hermann Böhlau, 1885, p. 11.

[120] TORRANCE, T.F., *The Hermeneutics of John Calvin*, Edinburg : Scottish Academic Press, 1988, p. 131.

Réformateurs des approches de la rhétorique classique, de la méthode des quatre sens de l'Écriture et des outils historico-critiques élaborés durant l'essor de l'Humanisme de la Renaissance, ils ont proposé quand même une diffraction herméneutique en harmonie avec un programme théologique.

Le point de départ de la pensée de Luther repose sur l'hypothèse selon laquelle la clarté, la transparence voire l'évidence (*perspicuité*) du texte biblique sont fondamentales.[121] Le texte n'est pas énigmatique, mais il se révèle clairement au lecteur qui recherche en lui la volonté divine. Ainsi, sa compréhension se rend accessible à tous. En cas d'un passage obscur, il suffit au lecteur de l'interpréter à la lumière de passages plus clairs (*decorum*). Dans le processus d'interprétation, l'interprète est donc appelé à établir des liens entre différents passages du texte ou même d'autres auteurs afin de démontrer la cohérence de son interprétation.

Par ailleurs, la dualité de la condition humaine entre le physique et le spirituel représente un élément épistémologique crucial influençant l'herméneutique. Depuis les temps anciens jusqu'à l'époque médiévale et, surtout, jusqu'à l'époque d'Érasme, l'homme était perçu comme possédant à la fois une nature charnelle et une nature spirituelle coexistant en lui. Il incombait à chacun de privilégier la nature spirituelle pour maîtriser sa nature matérielle et la guider vers la voie spirituelle. La grâce ou l'esprit vient parfaire la nature matérielle/charnelle. Selon Luther, cependant, le physique et le spirituel ne sont pas deux entités distinctes présentes en l'homme, mais plutôt deux composantes constitutives de son être pouvant être influencées par la grâce à la fois intérieurement et extérieurement. Il est envisageable que des réalités d'ordre spirituel puissent être interprétées de manière matérielle, et réciproquement. Dès lors, il n'y a pas de clivage, mais la reconnaissance de la constitution humaine et l'influence de la grâce. Plutôt que de parfaire la nature, la grâce la transforme. C'est dans ce contexte que Schleiermacher avancera que, même en présence d'un texte clair, le malentendu persistera toujours. Le principe de la Sola Scriptura prend racine dans cette approche herméneutique, car la mission de l'interprète consiste à ouvrir le texte pour qu'il devienne

[121] La doctrine de la clarté de l'Écriture (*perspicua*) est une réponse à la pensée de Clément d'Alexandrie qui considérait le texte de l'Écriture en tant que mystérieux et comportant une multiplicité de significations, car le texte nous apporte la Parole de Dieu. Cette pensée deviendra une présupposition pour les approches du texte biblique jusqu'à la Réforme protestante. Puisque les mots humains n'épuisent pas le contenu de cette Parole, le texte doit être pénétré par l'interprétation afin de dégager le sens qui s'y cache. Voir : CAMELOT, P.T., Clément d'Alexandrie et l'Écriture, in *Revue Biblique,* 1946-, vol. 53, no. 2, 1946, pp. 242–48. Selon Anthony Thiselton, la doctrine de la perspicuité émerge en tant qu'un principe herméneutique pour répondre à cette présupposition de l'obscurité de l'Écriture. En outre, par rapport à la revendication de l'Eglise Catholique que l'Écriture devrait être comprise seulement à la lumière de l'interprétation donnée par le *Magisterium*, la doctrine de la perspicuité devient un principe christologique, ecclésiastique et critique. Concernant la revendication épistémologique si l'Écriture serait suffisante pour l'élaboration des propositions théologiques afin d'aboutir aux prises de décision et d'action, la doctrine de la perspicuité est devenu un principe épistémologique. THISELTON, A., *New Horizons in Hermeneutics*, Grand Rapids : Zondervan pub., 1992, p. 180.

évident, voire qu'il se révèle au lecteur dans sa réalité existentielle. C'est ainsi que Jean Calvin mettra en avant le rôle de l'Esprit Saint en tant qu'interprète de la Bible.

D’un certain point de vue, Luther s'inscrit dans la lignée de la rhétorique classique qui cherche à rendre le texte accessible (familier) au lecteur ou à l’auditeur. Ce principe, intégré à l'herméneutique de Luther, puis diffusé dans l'herméneutique protestante en général, a pour but d'éviter que le lecteur se sente étranger au texte en interrompant fréquemment sa lecture pour rechercher la signification d'un mot ou d'un passage. Au contraire, il permet au lecteur de réagir au texte lors de l'écoute d'une prédication. En disposant les passages de manière à favoriser une interprétation cohérente, il devient possible de découvrir de nouvelles compréhensions jusqu'alors inexplorées, ou d'affiner d'anciennes interprétations pour leur donner une nouvelle pertinence. L'objectif de l'herméneutique réside dans la proposition d'une interprétation fidèle à l'intention de l'auteur divin, dans le but de résoudre les problèmes évoqués précédemment. La notion d'*inventio* occupe une place centrale dans l'herméneutique protestante, car l'organisation des passages assure la cohérence globale à travers une interprétation rigoureuse. Cette approche facilite la découverte du sens du texte et favorise même sa sophistication. Ce processus d'*inventio* vise à extraire les termes clés du texte pour en faciliter la compréhension. Ces termes étaient désignés par Aristote comme des *topoi*, par Cicéron comme des *loci*, et cette tradition a été suivie par Érasme et Melanchton. Les commentaires étaient structurés autour de ces termes pour permettre une meilleure compréhension de la totalité du texte, même si cette méthode pouvait parfois interrompre le flux du texte. Cependant, Philippe Melanchthon a utilisé de manière méthodique l'enquête sur la découverte de la signification par l'*inventio* pour systématiser la théologie luthérienne par rapport au texte biblique, en se basant sur les *loci communes*.

En sollicitant les quatre sens de l'Écriture, Luther parvient à faire la distinction, à l'instar d'Augustin, entre l'Esprit vivifiant (*spiritus vivificans*) et la lettre qui tue (*littera occidens*), ce qui lui permet d'envisager une lecture à la fois littérale et spirituelle de l'Ancien Testament. Cette distinction donne naissance à la relation entre l'Évangile et la Loi, que Luther développe tout au long de sa vie en tant que principe interprétatif et critique. Selon lui, la confusion entre ces deux thèmes de l'Écriture Sainte est à l'origine de la plupart des erreurs doctrinales au sein de la foi chrétienne. Son successeur, Philipp Melanchton, accorde une grande importance à ces deux *loci* fondamentaux qui guident vers une lecture correcte de l'Écriture, tout en soulignant que cette lecture renforce à son tour ces deux *loci* en formant un cercle herméneutique. En outre, chez Melanchton, le cercle herméneutique se manifeste également au niveau textuel, lorsqu'il met en avant l'organisation des parties du texte pour

former une totalité harmonieuse. Il met en avant le principe d'économie (οἰκονομία) comme un élément essentiel pour une bonne compréhension textuelle, en soulignant l'importance de l'*inventio* qui privilégie la cohérence globale du texte à travers la disposition de ses différentes parties, conformément à l'ancien principe d'*économie*.[122] Le *scopus* identifié dans le texte, doit ensuite être formulé dans un syllogisme pour être soumis à l'épreuve.

Melanchton va au-delà de son prédécesseur, qui était réticent à l'égard de l'usage de la philosophie d'Aristote -, dans le but de résoudre les problèmes d'interprétation selon une méthode logique, conformément à ses recommandations. La dialectique revêt un caractère rhétorique et constitue le moyen par lequel le Réformateur tente de résoudre les problèmes identifiés par la rhétorique classique. Les interprétations doivent être ramenées à des syllogismes et confrontées à l'évidence du texte biblique lui-même. Ainsi, la dialectique s'associe à la tradition rhétorique classique pour former un ensemble au sein de la tradition protestante. Cette convergence sera reprise par Matthias Flacius Illyricus, qui appliquera ces principes à l'interprétation de l'ensemble de la Bible afin de former de nouveaux théologiens. Illyricus a identifié le binôme Loi et Évangile comme étant le point central de l'Écriture Sainte. Avant d'explorer plus en détail le concept de cercle herméneutique dans la tradition luthérienne, considérons le développement de l'herméneutique chez Jean Calvin, qui présente des nuances distinctes.

- §21. L'approche spirituelle de la Sola Scriptura de Jean Calvin

Contrairement à Luther, l'analyse de l'herméneutique de Jean Calvin à partir de ses écrits se révèle être une démarche plus objective et transparente. En effet, les principes interprétatifs de Calvin consistent à distinguer les commentaires du texte biblique lui-même, des analyses théologiques axées sur les thèmes récurrents, les lieux communs, désignés sous le terme herméneutique de la Renaissance comme les *loci communes*. L'approche de Calvin en matière d'interprétation du texte se manifeste à travers le degré d'autorité accordé à l'Écriture, synthétisé dans le principe de la Sola Scriptura. En règle générale, l'herméneutique protestante est influencée par les convictions doctrinales qu'elle prétend avoir dérivées d'une étude directe du texte biblique.[123] Par conséquent, le cercle herméneutique constitue un

[122] Ibid. p. 87.

[123] COGGINS, R.J., HOULDEN, J. L., (ed.), *A Dictionnary of Biblical Interpretation*, London : SCM Press, 1990, p. 98

élément inéluctable de l'herméneutique découlant de la Réforme du XVIe siècle.[124] Cette perspective peut être contrastée avec celle de Thomas d'Aquin, qui accordait également la primauté de l'autorité à l'Écriture en ce qui concerne les questions doctrinales de l'Église. Cependant, le rôle du cercle herméneutique diffère dans la théologie/herméneutique de Thomas. Selon l'Aquinate, l'Écriture (Sacra Scriptura) est considérée comme le témoignage de la Révélation divine et comme l'expression de l'autorité et du contenu doctrinal propre (*Sacra doctrina*). La théologie se présente comme une argumentation solide des articles de foi qui synthétisent l'Écriture.[125] Il existe une certaine continuité entre l'Écriture et les écrits produits par l'Église. Selon Thomas, l'Écriture n'est pas la seule source de la théologie, car la *Sacra doctrina* englobe non seulement l'Écriture, mais aussi le raisonnement scientifique qui interprète cette tradition développée au sein de l'Eglise.[126] Dans la théologie catholique, l'Écriture Sacrée émane de l'Église, ce qui signifie que l'Église précède l'Écriture Sacrée. Dans la théologie protestante, au contraire, l'Écriture Sacrée précède l'Église en lui donnant sa naissance. Ainsi, la théologie protestante s'inscrit dans la continuité de la théologie catholique en reconnaissant la doctrine de l'inspiration, tout en ajoutant les spécificités de la clarté (*perspicua*) et de l'illumination de l'Esprit Saint lors de l'interprétation du texte. En conséquence, « l'Écriture devient le principe critique et constructif pour l'évaluation de toute autorité prétendue dans l'Église. »[127]

Notons que l'approche herméneutique de Jean Calvin comporte de nombreuses similitudes avec celle de Martin Luther, tout en formant bien des écarts.[128] Alors que l'herméneutique luthérienne met l'accent sur la doctrine de la clarté (*perspicua*), l'herméneutique calvinienne met en avant l'importance de l'inspiration des Écritures et de l'illumination par le Saint-Esprit. Selon cette perspective, l'Écriture est rendue claire par l'illumination du Saint-Esprit lors de son interprétation.

---

[124] Hans-Joachim Kraus conclut que « l'exégète peut être convaincu de la qualité de l'auto-authentification de la Bible et donc de son autonomie dans la communication de la vérité, parce qu'un lien indissoluble fut forgé. Croyance à la Bible et l'interprétation de la Bible les deux sont inclus dans le même rapport. » KRAUS, H.J., Calvins exegetische Prinzipien in *Zeitschrift fur Kirchengeschichte*, Vol. 79, 1968, pp. 329-41. Dans l'herméneutique calvinienne, le cercle herméneutique trouve sa place sans aucun problème, car l'acte d'interpréter l'Écriture et de faire de la théologie présuppose forcément un adhérence authentique à la foi chrétienne qui est engendrée à partir de l'Écriture. L'aporie de la circularité herméneutique chez Calvin trouve sa résolution dans le rôle illuminateur de l'Esprit Saint qui engendre une nouvelle condition existentielle de l'interprète pour qu'il soit prêt à comprendre le texte tel qu'il était donné. Une action extérieure est nécessaire pour éviter le vice interprétatif, car l'interprétation pouvait être en proie des biais personnels qui ne sont pas en conformité à l'Écriture. L'Esprit Saint donc prend le rôle d'un professeur de sa propre Parole afin de conduire la lecture du texte biblique.

[125] Summa I.1.8. Voir aussi : VALKENBERG, W.G.B.M., *Words of the living God : Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Leuven : Peeters, 2000, p. 10.

[126] VALKENBERG, W.G.B.M., *Words of the living God : Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Leuven : Peeters, 2000, p. 10. Thomas se sert même de la notion de scientia selon Aristote.

[127] COGGINS, R.J., HOULDEN, J. L., (ed.), *A Dictionnary of Biblical Interpretation*, London : SCM Press, 1990, p. 98.

[128] Le sujet de la doctrine de la clarté a vu récemment la lumière dans la parution de l'étude de HUIBAN, A., *La clarté des Écritures (1520-1619)*, Paris : Beauchesne/Editions du Cerf, 2023.

Jean Calvin avance l'idée d'une structure existentielle permettant de reconnaître la présence du Créateur au sein de l'être humain, qu'il désigne sous le terme de sensus divinitatis.[129] Cette structure, cependant a été altérée par la chute de l'homme, ce qui explique la nécessité pour ce dernier de recourir à la lumière des Écritures pour connaître Dieu et se comprendre lui-même. Cependant, l'Écriture n'est efficace que sous l'illumination de l'Esprit Saint.[130]

D'après Calvin, l'autorité de l'Écriture repose sur le fait que Dieu se communique directement à travers le texte.[131] Cependant, il va au-delà de simplement établir un lien entre le texte et la Parole de Dieu. En réalité, le texte devient la Parole de Dieu lorsque l'Esprit Saint intervient pour éclairer l'esprit humain (à travers le *sensus divinitatis*) affaibli par le péché.[132] Ainsi, l'Esprit Saint qui a inspiré le texte biblique est également celui qui authentifie le message à celui qui cherche à le comprendre.[133] L'interprète de l'Écriture devient comme un interprète de l'interprète original, qui est l'Esprit Saint, considéré comme l'interprète suprême de l'Écriture. Le principe de la Sola Scriptura repose sur la conviction que l'Écriture est claire et illuminée par l'Esprit Saint, ce qui conduit l'interprète humain à proposer une interprétation originale. Ce processus peut être comparé à la dynamique du cercle herméneutique telle que décrite dans le dialogue Ion. Cependant, il convient de noter une distinction essentielle. Dans l'herméneutique calvinienne, c'est l'Esprit Saint qui guide toutes les étapes, de la rédaction du texte à sa compréhension par l'interprète, ce qui témoigne de l'action effective de l'Esprit Saint. Alors que Platon considère que l'ionisation de la chaîne magnétique formée par les anneaux aimantés relève de l'inspiration, la théologie chrétienne, selon Calvin, attribue à

---

[129] […] Par le sensus divinitatis tous les hommes conçoivent (ou perçoivent) qu'il y a un Dieu ; c'est-à-dire qu'il y a reconnaissance par tous les hommes du fait qu'il y a un Dieu. Cette connaissance de base de Dieu est propositionnelle dans son contenu que d'une personne à l'autre par rapport à la conscience de Dieu. Il y a d'abord le sens, c'est-à-dire une disposition à interpréter certaines données d'une certaine manière. [...] Deuxièmement, le sens est comme une mémoire qui est entretenue par les rappels continuels de l'appelant, ou comme une compétence qui est maintenue prête par la pratique quotidienne. HELM, P., *John Calvin's Ideas,* Oxford : Oxford Press, 2004, p. 225.

[130] CALVIN, J., *Institution de la Religion Chrétienne*, Aix-en-Provence : Editions Kerygma et Excelsis, 2009, p. 40. I.7.IV. Voir aussi KRAUS, H.J., « Calvins exegetische Prinzipien » in *Zeitschrift fur Kirchengeschichte*, Vol. 79, 1968, pp. 329-41.

[131] CALVIN, J., *Institution de la Religion Chrétienne*, Aix-en-Provence : Editions Kerygma et Excelsis, 2009, p. 36. I.7.I

[132] Ibid., p. 39. I.7.IV.

[133] « A cela, je réponds que le témoignage du Saint-Esprit est meilleur que tout raisonnement. Bien que Dieu soit son seul et suffisant témoin en sa Parole, celle-ci ne suscitera cependant pas la foi dans le cœur des hommes, si elle n'y est scellée par le témoignage intérieur du Saint-Esprit. Voilà pourquoi il est nécessaire que le même Esprit, qui a parlé par la bouche des prophètes, entre dans nos cœurs et les touche vivement pour les persuader que les prophètes ont fidèlement transmis ce qui leur était commandé d'en haut. » CALVIN, J., *Institution de la Religion Chrétienne*, Aix-en-Provence : Editions Kerygma et Excelsis, 2009, p. 40. I.7.IV.

l'Esprit Saint un rôle plus vaste et profond dans ce processus.[134] Ce point, non abordé dans la théorie de Platon, concerne l'Esprit-Saint en tant que cause de la familiarité du texte pour les non-initiés, attirant ainsi les individus vers celui-ci. Calvin préconise la création d'une communauté interprétative, une ambiance pneumatologique, soulignant que l'interprétation émerge du dialogue entre les individus attirés par la force émanant du texte, dans le but de mieux appréhender ces multiples dimensions.[135]

Chez Calvin, on observe une double préoccupation, d'une part, l'interprétation linguistique et, d'autre part, la clarification épistémologique de la connaissance de Dieu.[136] Dès les premières lignes de l'Institution de la Religion Chrétienne, il souligne l'étroite relation entre la connaissance de Dieu et la connaissance de soi, au point qu'il est difficile de distinguer où commence l'une et où finit l'autre.[137] Ainsi, selon Calvin, « le langage concernant Dieu porte une logique ou une qualité objective et auto-impliquante à la fois. »[138] Par conséquent, l'interprétation, dans son contexte linguistique et historique, vise à rendre le texte aussi clair que possible pour le lecteur. Il est question ici de l'application des principes de la rhétorique classique tels qu'énoncés par Cicéron. Calvin a même utilisé le concept d'« *accommodatio* » issu de la rhétorique cicéronienne, qui vise à rendre le texte à la fois familier de manière objective (*brevitas*) et clair (*claritas*). De plus, la notion d' « *accommodatio* » sera étendue à la manière dont Dieu se révèle à travers le texte.[139] L'objectif est donc de mettre en œuvre les procédés nécessaires pour résoudre les contradictions ou les ambiguïtés qui pourraient entraver la compréhension du texte. Cette familiarité recherchée permet également de mettre en lumière les écarts entre les mots écrits et l'intention de l'écrivain (*scriptura versus voluntas*),[140] car selon Calvin, l'interprétation vise à découvrir l'intention de l'auteur, qui renferme la véritable signification du texte. C'est ainsi qu'il a décidé d'analyser le texte de

---

[134] Cela signifie que lorsque la Parole de Dieu brille sur les hommes, elle est comme le soleil qui éclaire la terre ; mais cela ne nous est guère profitable jusqu'à ce que Dieu nous ait donné des yeux pour voir et les ait ouverts. C'est pourquoi il est appelé Père des lumières (Jacques 1.17) puisque partout où il ne brille pas par son Esprit, il n'y a que ténèbres. C'est ainsi que les apôtres, qui avaient été instruits en bonne et due forme par le meilleur Maître qui existe, reçoivent la promesse que l'Esprit de vérité leur sera envoyé pour les conduire dans la vérité qu'ils avait entendue auparavant (Jean 14.26). » CALVIN, J., *Institution de la Religion Chrétienne*, Aix-en-Provence : Editions Kerygma et Excelsis, 2009, p. 223. II.2.21.

[135] KRAUS, H.J., Calvins exegetische Prinzipien in *Zeitschrift fur Kirchengeschichte*, Vol. 79, 1968, pp. 329-41.

[136] TORRANCE, T.F., *The Hermeneutics of John Calvin*, Edinburg : Scottish Academic Press, 1988, p. 162.

[137] CALVIN, J., *Institution de la Religion Chrétienne*, Aix-en-Provence : Editions Kerygma et Excelsis, 2009, p. 3. I.1.1

[138] THISELTON, A., *New Horizons in Hermeneutics*, Grand Rapids : Zondervan pub., 1992, p. 192.

[139] Cette notion sera mieux travaillée lorsque l'on traitera la question du langage théologique, surtout lorsque l'accommodation serait considérée comme une manière de parler de Dieu.

[140] TORRANCE, T.F., *The Hermeneutics of John Calvin*, Edinburg : Scottish Academic Press, 1988, p. 111. La différence entre la doctrine de la perspicuité entre Luther et Calvin repose sur le fait que Calvin non seulement défendait que le texte est clair, mais qu'une fois compris, il est capable de transformer la vision d'une personne afin de lui donner une nouveau approche de la vie. L'Écriture était ainsi comme de lunettes qui corrigeraient la vision tordue de l'homme pécheur.

manière continue, en examinant chaque verset, l'un après l'autre, afin de capturer pleinement la pensée de l'auteur tout au long de son œuvre. Ce n'est pas par hasard s'il est devenu le précurseur des commentaires modernes.[141]

Les conditions nécessaires à l'élaboration du cercle herméneutique ne semblent pas être clairement présentes chez Calvin, malgré son adhésion au principe de la Sola Scriptura. Cette problématique ne transparait pas dans ses écrits, peut-être en raison de l'accent mis sur le rôle prépondérant de l'Esprit Saint.[142] Cependant, l'importance du cercle herméneutique est mise en évidence dans l'approche herméneutique de Mathias Flacius Illyricus, laquelle jouera un rôle significatif dans l'évolution de l'herméneutique à cette époque.

- §22. L'enjeu de la centralité de la Sola Scriptura dans l'herméneutique de Mathias Flacius Illyricus

D'après Wilhelm Dilthey, l'œuvre de Mathias Flacius Illyricus peut indubitablement être classée parmi les classiques de l'herméneutique, car il a été le premier à formuler une théorie générale de cette discipline. Son ouvrage, « Clavis Scripturae Sacrae », est considéré comme le fondement de la « science herméneutique »[143], ce qui fait d'Illyricus le précurseur de l'universalisation de l'herméneutique, proposée ultérieurement par Friedrich Schleiermacher.

Matthias Flacius Illyricus se trouve ainsi à la croisée de deux mondes. D'un côté, il y avait la position Tridentine, qui argumentait que l'Écriture seule ne suffisait pas pour parvenir à une compréhension claire, mais qu'elle nécessitait l'appui de la tradition et de l'Église. De l'autre, il y avait la position protestante, qui affirmait que l'action de l'Esprit Saint s'étendait de l'inspiration jusqu'à l'interprétation, la rendant ainsi accessible à toute personne cherchant à en saisir le sens dans le contexte global de la foi chrétienne. Illyricus a concentré ses efforts à démontrer la possibilité d'une interprétation générale basée uniquement sur le texte. Dilthey soutient que « il prit conscience qu'il existait, pour y parvenir, des moyens et des règles

---

[141] THISELTON, A., *New Horizons in Hermeneutics*, Grand Rapids : Zondervan pub., 1992, p. 61.

[142] Ce point reste un sujet philosophique de recherche supplémentaire par rapport à l'herméneutique de Calvin. Malheureusement, nous n'avons pas d'espace pour le developper dans notre thèse.

[143] DILTHEY, W., C*onception du monde et analyse de l'homme à la Renaissance et à la Réforme*, Paris : Editions du Cerf, 1999, p. 125 Selon Lutz Danneberg, avant Matthias Flacius Illyricus, le théologien réformé néerlandais Andreas Gerhard Hyperius dans son œuvre *De Theologo, seu de Ratione Studii Theologici Libri IIII* (1556) avait déjà systématisé les principes herméneutiques du protestantisme. Dans son œuvre, il identifie déjà la relation partie/tout existante dans l'herméneutique protestante. Andreas Hyperius est connu aussi comme le premier théologien à systématiser l'homilétique protestante et à développer une théologie pratique rigoureusement fondée sur la Bible seule. Voir : DANNEBERG, L., Die Historiographie des hermeneutischen Zirkels : Fake und fiction eines Behauptungsdiskurses in : *Zeitschrift für Germanistik*, Neue Folge, Vol. 5, No. 3, 1995, pp. 611-624

qu'aucune herméneutique antérieure n'avait pu dégager ».[144] C'est pourquoi on peut le considérer comme un véritable agent de changement du paradigme dans l'herméneutique théologique alors en vigueur. Il est à souligner que la théorie élaborée par Illyricus repose sur les principes de la grammaire et de la rhétorique établis depuis l'époque de Cicéron et Quintilien.[145] En outre, dans la méthodologie développée, il anticipe la problématique de la précompréhension qui apparaîtra d'abord chez Dilthey. Dans sa démarche visant à établir un ensemble de principes interprétatifs permettant une compréhension du texte à partir du texte lui-même, Illyricus a postulé l'intentionnalité de l'auteur du texte et sa signification en tant que source du sens intérieur.[146] Il s'inscrit ainsi dans la continuité du processus d'interpretatio scripti de la rhétorique transmise par la *De Doctrina christiana* d'Augustin, qui visait à résoudre les défis posés par l'interprétation en cas de divergence entre l'intention de l'auteur et ses mots (*Scriptura versus Voluntas*), les ambiguïtés (*ambiguitas*) et les contradictions (*ex contrarii legibus*).

En raison de son affiliation au monde protestant, Illyricus explore le principe de la Sola Scriptura pour répondre à ces défis herméneutiques. Ce principe exige que les règles d'interprétation soient formulées à partir du texte lui-même. Ainsi, la lecture se déroule sans l'intermédiaire institutionnel, permettant de découvrir la signification à partir du texte. En outre, le texte devient le critère critique de la tradition.[147] Il s'engage alors dans l'élaboration d'une articulation en utilisant des stratégies déjà éprouvées, telles que l'analyse du contexte textuel et historique, ainsi que les relations essentielles entre les parties et le tout, où le cercle

---

[144] DILTHEY, W., C*onception du monde et analyse de l'homme à la Renaissance et à la Réforme*, Paris : Editions du Cerf, 1999, p. 299.

[145] EDEN, K., *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition : Chapters in the Ancient Legacy and Its Humanist Reception*, New Haven : Yale University Press, 1997, p. 90-100.

[146] Kathy Eden soutient une approche qui cherche à comprendre le développement herméneutique sans tenir en compte le contexte religieux d'où il émerge. De cette manière, dans son chapitre consacré à Matthias Flacius Illyricus, elle essaye de montrer que son herméneutique est complètement redevable à la rhétorique classique, avec la confluence de la dialectique introduite par Philippe Melanchton. EDEN, K., *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition : Chapters in the Ancient Legacy and Its Humanist Reception*, New Haven : Yale University Press, 1997, p. 90-100.

[147] Pour Matthias Flacius Illyricus, les règles philologiques, les outils de la grammaire et les règles de la rhétorique doivent être en accord avec l'Écriture qui s'établit en tant que critère de vérité. C'est à partir de l'Écriture même que l'interprète doit trouver les moyens pour parvenir à la compréhension du texte. C'est pourquoi la *Clavis* est un traité qui cherche à établir des règles bibliquement orientées, afin d'aider les lecteurs ou les futurs théologiens à mieux dégager la signification du texte à partir du texte lui-même. En outre, lorsqu'il existe une médiation qui s'interpose entre le lecteur/interprète et le texte, le cercle herméneutique a la tendance de perdre sa place. Ainsi, si l'interprétation est donnée soit par une institution soit par une personnalité, le cercle herméneutique fane, car il trouve sa force lorsque l'autorité est placée sur le texte lui-même. C'est pourquoi un trait caractéristique qui nous avons jusqu'alors remarqué est que tous les déploiements herméneutiques où le cercle herméneutique est apparu se trouvent dans le cadre d'une autonomie du texte qui demande des règles pour le comprendre en tant que tel.

herméneutique se manifeste naturellement.[148] Sous-jacente à toute cette démarche technique de l'herméneutique protestante se trouve la relation circulaire de la foi qui cherche la compréhension et la compréhension qui demande la foi pour parachever. Ce thème augustinien, développé par Anselme, est repris par le protestantisme en tant que principe constitutif de l'épistémologie. La foi est nécessaire pour l'interprétation, car il est nécessaire de croire à l'action de l'Esprit Saint dans l'illumination de l'interprète. En outre, la foi est encore requise en reconnaissant la clarté de l'Écriture inspirée par le même Esprit Saint. C'est pourquoi, dans la tradition protestante, la question de l'herméneutique est radicale.

Ainsi, la *Clavis Scripturae Sacrae*, en s'appuyant sur les travaux déjà entrepris par Melanchton, constitue le fondement de l'« interpretatio scripti » des rhéteurs romains tels que Cicéron et Quintilien. Ces principes herméneutiques sont préservés à travers l'ouvrage *De Doctrina christiana* d'Augustin, qui a introduit des innovations à partir d'une perspective chrétienne. Ces principes ont été élargis pour donner naissance à la nouvelle herméneutique développée dans le contexte protestant du « *scriptura sui ipsius interpres* ». La méthode herméneutique novatrice adoptée par le protestantisme intègre les éléments de l'herméneutique classique, tels que rénovés par Melanchton, tout en incorporant la pratique religieuse protestante qui encourage une participation plus active de l'interprète au texte, grâce à l'illumination de l'Esprit Saint. Dilthey souligne que les techniques héritées de la rhétorique demeurent encore externes au texte, le réduisant à un objet à analyser, voire à un ensemble de règles extérieures.

Cette approche favoriserait l'interaction féconde entre la personnalité de l'interprète et le texte. Dans la tradition protestante, par le biais de la pratique religieuse, l'interprétation devient intrinsèque au texte, car elle confère à l'individu une dignité qui permet d'enrichir la technique interprétative grâce à l'interaction et à l'implication personnelle dans le processus d'interprétation. La pré-compréhension a un rôle fondamental à jouer dans la compréhension. L'herméneutique suppose ainsi une éthique interprétative visant à rendre justice au texte. Par conséquent, les notions aristotéliciennes d'ἐπιείκεια et augustinienne de Caritas résonnent dans la nouvelle approche herméneutique protestante. Le principe de la Sola Scriptura, tel qu'il a été défendu par Matthias Flacius Illyricus, repose sur l'inspiration, la clarté du texte et l'illumination de l'Esprit Saint pour résoudre les éventuels problèmes d'obscurité dans

[148] Ce fut Heinrich Bullinger, le Réformateur Suisse, avec son insistance sur l'autorité de l'Écriture Sainte, que proposa effectivement une notion primaire du cercle herméneutique. Selon la formule de Bullinger, l'interprète doit considérer les éléments contingents en tant que particularités de l'auteur et les différences de période historique, néanmoins, il doit considérer aussi l'intégralité du passage étudié, afin d'avoir la conscience globale d'où se trouvent ces particularités. Les conditions du texte comme *causa*, *locus*, *occasio*, *tempus*, *instrumentum*, *modus*, d'entre autres, forment l'encadrement par lequel la totalité du texte doit être interprétée et la compréhension de ces conditions dépend de la vision totale du texte. THISELTON, A., *New Horizons in Hermeneutics*, Grand Rapids : Zondervan pub., 1992, p. 195. Et aussi : PARKER, T.H.L., *Calvin's new testament commentaries*, Grand Rapids : Eerdmans pub., 1971, p. 39.

l'interprétation des Écritures, en favorisant l'interaction entre le texte et l'interprète à travers l'Esprit Saint, considéré à la fois comme l'auteur et l'interprète originel, voire original, de l'Écriture. Dans cette optique, Illyricus recommande de revenir à l'intention initiale de l'auteur, qui reflète l'esprit de son époque, à savoir le mouvement de retour aux sources — *ad fontes*.

- §23. L'origine de l'élaboration du cercle herméneutique chez Matthias Flacius Illyricus

Dans le cadre de cette confrontation entre l'Écriture seule et la quête du sens premier, Flacius Illyricus met en avant l'importance de se référer au *scopus* ou à la *summa* de l'Écriture. Ce sens premier correspond au sens littéral et originel, à partir duquel le lecteur peut déduire l'intention de l'auteur en fonction de la clarté du texte. La compréhension ne doit pas se limiter au niveau du *scriptum*, mais doit également englober l'esprit de l'auteur — la *voluntas*.[149] Le principe de la Sola Scriptura intervient en cas d'obscurité, en faisant appel aux ressources de la compréhension du contexte antérieur et postérieur (*praecedentia et consequentia*), tel que l'avait déjà souligné Augustin dans son ouvrage *De Doctrina christiana*. Ainsi, l'analogie de la foi est utilisée pour éclairer les passages obscurs à la lumière de ceux qui sont plus clairs — *sic alius alium illustrabit*.[150] Il est question non seulement du principe de la Sola Scriptura, mais aussi du concept du *Tota Scriptura*, où l'intégralité de l'Écriture agit comme un guide pour la compréhension des parties. La clarté de l'ensemble éclaire les zones d'ombre des détails. Comme l'a souligné Matthias Flacius Illyricus : « J'ai déjà indiqué auparavant que l'on devait suivre avec beaucoup d'attention la visée tant de l'ensemble de l'écrit que de ses différentes parties et passages, car par là une lumière admirable nous apparaît pour comprendre les significations des différents énoncés. »[151]

Ainsi, le concept de contexte dans les *Clavis* formalise la relation de réciprocité entre les parties et l'ensemble. Cette notion fondamentale de l'herméneutique flacienne vise à garantir que l'ensemble de l'Écriture est constitué par ses parties, grâce à un principe unificateur. Cela permet à Matthias Flacius Illyricus de surpasser ses prédécesseurs en mettant en évidence l'existence d'une relation circulaire inhérente à la structure d'intelligibilité de

---

[149] EDEN, K., *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition : Chapters in the Ancient Legacy and Its Humanist Reception*, New Haven : Yale University Press, 1997, p. 95.

[150] Après l'illumination divine de l'Esprit Saint, le deuxième principe le plus important pour la compréhension est la *collatio locorum* où un passage illumine l'autre — « Les endroits de l'Écriture sont donc à comparer attentivement ; c'est ainsi que l'un illustrera l'autre. Que cela soit une très féconde explication de l'Écriture, c'est ce dont témoignent les Pères eux-mêmes. » FLACIUS ILLYRICUS, M., *La Clé des Écritures. Clavis Scripturae Sacrae* (1567), Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2009, p. 144 — Partie II, Traité 1 — Les Remèdes.

[151] FLACIUS ILLYRICUS, M., *La Clé des Écritures. Clavis Scripturae Sacrae* (1567), Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2009, p. 82 — Partie II, Traité 1, §27

l'Écriture, car les diversités se retrouvent dans l'unité du texte biblique et ces diversités coexistent dans l'unité scripturaire. Cette circularité n'est présente que dans la formalité du discours et elle est ancrée dans un cadre logique. Matthias Flacius Illyricus postule que la circularité est essentielle à la compréhension intrinsèque du discours, car la synthèse du texte est la clé pour interpréter les passages obscurs.

Dans les paragraphes 9 à 12 de la *Clavis*, Flacius Illyricus recommande quatre principes essentiels pour une interprétation adéquate, qui rappellent la technique d'« *interpretatio scripti* » utilisée depuis l'époque de Cicéron.[152] Tout d'abord, il est question de la saisie du scopus, c'est-à-dire, de la compréhension globale du texte afin d'en avoir une vision d'ensemble. Ensuite, il est question de l'extraction de la *summa*, c'est-à-dire, l'argument principal du texte. Dans ce contexte, Matthias Flacius Illyricus met en avant l'importance de construire la proposition de la totalité du texte, en supposant que l'Écriture est propositionnelle en termes de construction théologique. En troisième lieu, il est question de la *dispositio* du texte, qui consiste à organiser les parties selon un ordre, en utilisant la métaphore du corps qui renvoie à l'herméneutique des rhéteurs classiques et d'Augustin. Enfin, il est recommandé de faire une récapitulation, une *synopsis*, sous forme de tableau de la structure du texte afin de saisir son intention et de la conserver en mémoire pour prolonger son effet.

Ainsi, les différentes parties du texte soutiennent l'ensemble qui se résume dans le *scopus*, tandis que l'objectif du texte se fonde dans l'*intentio* ou *voluntas* de l'auteur.[153] Par conséquent, l'interprétation du texte exige une correction constante de la part de l'interprète en interaction avec le texte. Selon la perspective présentée par Mathias Flacius Illyricus, le cercle herméneutique est essentiel à la méthode d'interprétation à partir du texte. Une fois que le *scopus* est compris, il peut être mieux précisé par l'Écriture elle-même. Par exemple, dans la théologie catholique, la tradition remplit cette fonction à travers les nombreux commentaires élaborés au fil du temps par les Pères de l'Église, en accord avec les règles de la logique (*dialectique*). Ces observations, tel qu'il a été mentionné précédemment, ne représentaient pas directement les opinions du Père de l'Église, mais indiquaient plutôt l'interprétation textuelle que le Père avait identifiée, connue à l'époque médiévale sous le terme de *Sententia*. La proposition de Matthias Flacius Illyricus vise à combler le fossé entre le sens de l'Écriture et sa compréhension par l'interprétation. De plus, selon l'approche herméneutique de Flacius,

---

152 FLACIUS ILLYRICUS, M., *La Clé des Écritures. Clavis Scripturae Sacrae* (1567), Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2009, p. 100 — Partie II, Traité 1, Préceptes pour la méthode de la lecture des Saintes Écritures §§ 9 à 12.

153 EDEN, K., *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition : Chapters in the Ancient Legacy and Its Humanist Reception*, New Haven : Yale University Press, 1997, p. 99.

pour se libérer de la dépendance à l'égard de la dialectique aristotélicienne, le principe de la Sola Scriptura est mis en avant pour établir l'Écriture comme seul critère permettant de déterminer les méthodes d'interprétation appropriées.

L'innovation protestante introduite dans cette structure rhétorique classique réside dans la reconstruction logique de la configuration du discours inspirée de la dialectique de Melanchton. L'élaboration propositionnelle à travers le syllogisme constitue le fondement de l'édification théologique. Ainsi, la compréhension du texte se situe à la croisée de deux aspects : d'une part, le travail logique de réduction de la *summa* à un argument syllogistique, et d'autre part, le travail rhétorique qui maintient le texte dans sa forme (son économie) pour le rendre accessible au lecteur en vue d'une meilleure communication (le *decorum*). Dans ce cadre, l'inspiration de l'Esprit Saint joue un rôle essentiel tout au long du processus interprétatif, engageant profondément l'interprète dans son œuvre, qui va au-delà de la simple application de techniques pour devenir un acte de dévotion envers Dieu. Ainsi, l'utilisation conjointe des ressources rhétoriques et dialectiques associées à la dimension spirituelle révèle que l'herméneutique Flacienne aborde la complexité de la question de l'interprétation et reconnaît que l'approche adoptée pour y répondre touche aux limites de la capacité intellectuelle humaine.

La construction herméneutique mise en œuvre par Matthias Flacius Illyricus n'est pas le fruit du hasard, mais repose sur une réflexion circulaire. En effet, il considère essentiel non seulement d'interpréter les parties à la lumière de la totalité et vice versa, dans un arrangement économique respectant un certain *decorum*, mais aussi de guider la réflexion elle-même à travers les principes doctrinaux issus de l'Écriture. Cette circularité herméneutique chez Matthias Flacius Illyricus se manifeste en premier lieu à travers le principe de la Sola Scriptura, qui repose sur deux piliers doctrinaux fondamentaux : la clarté de l'Écriture et son inspiration par l'Esprit Saint en tant que *Parole de Dieu*. Ces deux fondements, exclusivement issus de l'Écriture, soutiennent le principe de la Sola Scriptura de manière mutuellement enrichissante. En outre, l'utilisation de la dialectique pour reconstruire le sens de l'Écriture en tant que Parole de Dieu crée un second cercle herméneutique. En présupposant une dialectique entre la Loi et l'Évangile, l'approche même de l'Écriture est guidée par la "Parole". Philippe Büttgen et Denis Thouard la résument de la façon suivante :

> Une fois énumérées toutes ses difficultés, la Bible est devenue pour son lecteur un désert, sans plus aucun repère ; c'est à ce moment que la « concordia » et le « discrimen » de la Loi et de l'Évangile doivent recomposer un paysage. On est bien loin des divisions traditionnelles entre livres de la Bible : livres historiques, sapientiaux, prophétiques, etc., et même entre « Ancien » et « Nouveau Testament ». Toutes sont recouvertes par l'articulation complexe de la Loi et de l'Évangile, qui fait aussi mieux

comprendre, rétrospectivement, les obstacles rencontrés dans la classification des difficultés bibliques.[154]

La proposition herméneutique de Matthias Flacius Illyricus reconnaît pleinement l'importance fondamentale des présuppositions dans l'élaboration théologique, même lors de leur interprétation. La question centrale réside dans la finalité de ce travail interprétatif : quelle direction doit-il prendre ? Il n'est pas fortuit que l'herméneutique Flacienne trouve son point culminant dans la prédication de la Parole, car le but ultime de cette démarche herméneutique est de proclamer de manière claire la Parole de Dieu — c'est l'espérance. Il s'agit d'un mouvement diamétralement opposé à celui de l'Aufklärung, qui cherche à remettre en question les présuppositions en les considérant comme dépassées — c'est le passé.

- §24. L'avènement du cercle herméneutique chez Friedrich Ast

Dans un article portant sur l'historiographie du concept du cercle herméneutique, Lutz Danneberg met en lumière le fait que Friedrich Ast ne devrait pas être considéré comme le premier à avoir abordé cette question, puisque le théologien Karl Gottlieb Bretschneider l'avait déjà mentionnée antérieurement.[155] Cette observation montre une tension complexe dans l'histoire de l'herméneutique, opposant, d'une part, l'utilisation de la méthode grammaticale-historique et, d'autre part, celle de la méthode historique-critique. Cette dernière visait à rechercher de manière objective la signification du texte en utilisant des outils techniques exempts de toute influence doctrinale.[156] Bien que les origines de cette méthode remontent à l'époque de Quintilien, et qu'elle s'est développée en particulier pendant la Renaissance, elle émerge formellement au XVIIIe siècle à travers les travaux de Johann Salomo Semler, Michaelis, Reimarus, Lessing et F.C. Baur. Il ne s'agit pas d'une rupture totale avec toute forme de doctrine, car la méthode historique-critique reconnaissait que le texte est issu d'une communauté religieuse et reflète son point de vue sur la réalité, mais plutôt de l'utilisation de techniques objectives pour dévoiler la signification du texte. L'interprète se doit donc de mettre de côté ses convictions doctrinales afin de rechercher une vérité qui puisse être partagée et vérifiée.

---

[154] BÜTTGEN, P., et THOUARD, D., préface à l'éditon de FLACIUS ILLYRICUS, M., *La Clé des Écritures. Clavis Scripturae Sacrae* (1567), Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2009, p. 33.

[155] DANNEBERG, L., « Die Historiographie des hermeneutischen Zirkels : Fake und fiction eines Behauptungsdiskurses » in : *Zeitschrift für Germanistik*, Neue Folge, Vol. 5, No. 3, 1995, pp. 611-624, p. 613.

[156] FREI, H., *The Eclipse of Biblical Narrative : A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven and London : Yale University Press, 1974. p. 247

Cette méthode a pour objectif de reconstituer, à travers l'histoire, les conditions originales dans lesquelles le texte a été rédigé. Ainsi, l'interprétation gagne en rigueur scientifique en cherchant à justifier les interprétations à partir des évidences.[157] Dans son ouvrage « *Tractatus Theologico-Politicus* », Spinoza préconisait déjà cette approche méthodique en proposant d'appliquer une méthode d'interprétation de la Bible basée sur les mêmes principes méthodologiques que les sciences naturelles - il s'agit d'une claire anticipation et une critique féconde à la manière de comprendre et construire toute la pensée théologico-politique de l'époque y compris son approche par le biais de l'herméneutique.[158] Selon cette perspective, l'Écriture, considérée comme un récit humain ordinaire, devrait être soumise au principe de la raison autonome. Cependant, une fois que les interprétations sont établies, il est essentiel qu'elles soient également analysées.[159]

Alors que la méthode grammaticale-historique pouvait présenter une circularité en présupposant les doctrines protestantes qu'elle cherchait à démontrer par l'interprétation, la méthode historique-critique révèle également une circularité en raison de la nécessité d'interpréter les preuves utilisées selon une prétendue rationalité autonome. De cette manière, la méthode historique-critique a rapidement été confrontée à la méthode grammaticale-historique, car elle remettait en question certaines doctrines qui guidaient l'interprétation de cette méthode, tout en plaidant pour une objectivité accrue à travers une approche plus scientifique.[160] La transformation de l'herméneutique, de la Renaissance à la Réforme aboutissant au Romantisme, est remarquable en ce qui concerne les nouveaux instruments utilisés pour comprendre l'intention de l'auteur. Lors de l'*Aufklärung*, caractérisée par la valorisation de la raison autonome, l'analyse du texte biblique a commencé à être abordée de

---

[157] BORI, P.C., *L'interprétation Infinie : L'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, Paris : Les Editions du Cerf, 1991, p. 110.

[158] « Pour abréger, je résumerai cette méthode en disant qu'elle ne diffère en rien de celle qu'on suit dans l'interprétation de la nature, mais s'accorde en tout point avec elle. De même en effet que la méthode dans l'interprétation de la nature consiste essentiellement à considérer d'abord la nature en observateur et, après avoir réuni des données certaines, à en conclure les définitions des choses naturelles, de même pour interpréter l'Écriture, il est nécessaire d'en acquérir une exacte connaissance historique et des principes certains, on peut en conclure par voie de légitime conséquence la pensée des auteurs de l'Écriture. De la sorte en effet (je veux dire si l'on n'admet d'autres principes et d'autres données pour interpréter l'Écriture, et en éclairer le contenu que ce qui peut se tirer de l'Écriture elle-même et de son histoire critique), chacun pourra avancer sans risque d'erreur, et l'on pourra chercher à se faire une idée de ce qui passe notre compréhension avec autant de sécurité que de ce qui nous est connu par la lumière de la raison. » SPINOZA, B., *Tractatus theologico-politicus*, Paris : Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1955, p. 768,769.

[159] Même si Spinoza apporte une contribution significative au développement de l'herméneutique à tel point que nous pourrions nous demander quelle allure serait-elle de l'herméneutique philosophie si la réflexion de Spinoza fusse privilégiée, nous nous contentons avec ces remarques concernant à sa contribution, car ses propos n'ont pas d'implication direct à l'égard de notre problématique concernant le cercle herméneutique. En outre, nous pouvons faire référence à l'œuvre de Leo Strauss où la question de l'assimilation de la religion par Spinoza est traité en soulignant l'aspect herméneutique de celle-là — STRAUSS, L., Gesammelte Schriften, 6 Bde., Bd.1, Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften, J.B. METZLER Verlag, 1996.

[160] COGGINS, R.J., HOULDEN, J. L., (ed.), *A Dictionnary of Biblical Interpretation*, London : SCM Press, 1990, p. 285

manière laïque, en mettant de côté son caractère divinement inspiré.[161] Ainsi, la *Sacra hermeneutica* a progressivement laissé place à une herméneutique plus générale, voire profane.[162]

Bretschneider avait déjà noté cette circularité dans l'approche grammaticale-historique, cependant, elle n'avait pas encore été explicitement formulée. C'est Friedrich Ast qui s'en est chargé dans son ouvrage intitulé « *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik* », en affirmant que *«* La loi fondamentale de toute compréhension et de toute cognition est de trouver l'esprit du tout dans l'individuel et de comprendre l'individuel à travers le tout ; pour la première c'est la méthode analytique, pour la seconde la méthode synthétique de la connaissance. »[163]

D'après Ast, il est envisageable de saisir l'essence d'une époque à travers les œuvres individuelles produites par les artistes de cette période. Selon lui, l'interprétation doit prendre en considération l'aspect historique, lié au contenu de l'œuvre, l'aspect grammatical, concernant le langage ou la forme employée pour exprimer l'œuvre, et l'aspect spirituel, relatif à l'esprit de l'auteur individuel et de l'époque dans son ensemble.[164] Ainsi, Ast ne se contente pas de décrire un seul cercle herméneutique, mais plutôt deux : le premier émerge dans le processus cognitif de la compréhension, tandis que le second se déploie à partir du premier afin d'expliquer et de communiquer l'esprit à travers lequel l'œuvre a été conçue et transmise. Ast démontre que ce principe circulaire n'entrave pas la réflexion, au contraire, il favorise une compréhension plus précise et dynamique. Il affirme à ce sujet :

> Ici aussi, le cercle évoqué ci-dessus entre en jeu, à savoir que l'individu ne peut être compris qu'à travers le tout et, inversement, le tout ne peut être compris qu'à travers l'individu, que l'intuition ou le concept doit précéder la connaissance de l'individu, et pourtant seulement à travers cette intuition et le terme semblent se former. Comme ci-dessus, ce cercle ne peut être rompu ici qu'en reconnaissant

---

[161] Albert Chapelle retrace l'enjeu que Spinoza imposera à Schleiermacher concernant le statut du texte biblique et qui engendra la méthode historique-critique. Spinoza léguera le besoin de distinguer entre les textes de l'Ancien et Nouveau Testament et les autres textes produits par l'humanité. La Bible devient dans la pensée de Spinoza un cas particulier du langage humain en général et de cette sorte il faut dégager à partir lui le caractère hypothétiquement absolu et normatif. « On ne peut inférer du texte à sa vérité ultime, selon Kant, puisqu'il est un phénomène tangible et sensible ; on ne peut pas privilégier un texte sans voir qu'il est un cas particulier à l'intérieur de la rationalité en général, selon Spinoza, et Lessing et Kant aussi : L'Écriture est un cas particulier d'une loi générale, la distinction d'une loi générale, tels sont les présupposés de la question herméneutique à partir de Schleiermacher. » CHAPELLE, A., *Herméneutique*, Bruxelles : Editions Lessius, 2010, p. 28.

[162] BORI, P.C., *L'interprétation Infinie : L'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, Paris : Les Editions du Cerf, 1991, p. 115ss.

[163] « Das Grundgesetz alles Verstehens und Erkennens ist, aus dem Einzelnen den Geist des Ganzen zu finden, und durch das Ganze das Einzelne zu begreifen ; jenes die analytische, dieses die synthetische Methode der Erkenntnis. » AST, F., *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut : Thomann, 1808. p. 179.

[164] AST, F., *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut : Thomann, 1808. p. 178. Voir aussi : WACH, J., *Das Verstehen : Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, Vol. I, Hildesheim : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966, p. 37. Joachim Wach souligne que, selon la pensée d'Ast, toute manifestation de l'esprit se donne à travers le langage ce qui implique dans l'origine d'une double circularité, à savoir les parties par rapport à la totalité et l'intériorité par rapport à l'extériorité. Schleiermacher discute ces trois aspects de la compréhension dans ses discours de 1829. cf. Schleiermacher, Herméneutique, p. 185.

> l'unité originelle du particulier et du général, de l'individuel et du tout comme la vraie vie des deux. Alors l'esprit du tout réside déjà dans chaque élément individuel, et au fur et à mesure que le développement de l'individu progresse, l'idée du tout devient d'autant plus claire et plus vivante. Ici aussi, l'esprit ne se produit pas par la connexion de l'individu, mais vit déjà à l'origine dans l'individu, et à travers cela, l'individu est une révélation de l'esprit de la totalité.[165]

Lorsque la tâche herméneutique intègre une approche explicative, elle devient plus complexe. Selon Ast, la compréhension implique la saisie des éléments internes (l'esprit qui anime l'œuvre), ainsi que des éléments externes (ce qui est distinct de l'unité originelle). Comprendre et expliquer reviennent à recréer ce qui est déjà formé, car l'œuvre reflète l'esprit d'une époque façonné par une harmonie de la diversité, et non seulement celui de son auteur.[166] Cependant, cette conception de la tâche herméneutique diffère de celle de Schleiermacher, comme le souligne Lutz Danneberg.[167] Pour Schleiermacher, l'herméneutique doit se concentrer exclusivement sur la recherche du sens (*Die Auslegungslehre handle ausschließlich von der Auffindung des Sinns*). Il représente une rupture par rapport à la pensée antérieure concernant la tâche de l'herméneutique.[168] Cependant, cette observation ne nie pas la présence des cercles, même si Lutz Danneberg avance un argument clé sur les méthodes impliquées dans la réflexion circulaire, selon lequel Ast souligne que la méthode analytique permet de comprendre la totalité, tandis que la méthode synthétique permet de comprendre les parties.[169]

Si la conception du cercle herméneutique chez Ast diffère de celle élaborée par Schleiermacher, cette divergence doit être précisée. Selon Ast, l'origine du cercle herméneutique réside dans une dimension antérieure, à savoir l'esprit lui-même, car le cercle représente un cheminement permettant à l'intelligence humaine de saisir l'esprit. L'idée de totalité guide le processus à travers les parties qui composent le schéma entier de la vie,

---

[165] « Auch hier tritt der oben bemerkte Zirkel ein, dass nämlich das Einzelne nur durch das Ganze und umgekehrt das Ganze nur durch das Einzelne verstanden werden kann, dass die Anschauung oder der Begriff der Erkenntnis des Einzelnen vorausgehen muss, und doch durch diese erst die Anschauung und der Begriff sich zu bilden scheinen. So wie oben, ist auch hier dieser Zirkel nur dadurch aufzulösen, dass die ursprüngliche Einheit des Besonderen und Allgemeinen, des Einzelnen und Ganzen als das wahre Leben beider anerkannt wird. Dann liegt in jedem einzelnen Elemente schon der Geist des Ganzen, und je weiter die Entwickelung des Einzelnen fortschreitet, um so klarer und lebendiger wird die Idee des Ganzen. Auch hier erzeugt sich der Geist nicht durch die Verbindung des Einzelnen, sondern er lebt ursprünglich schon im Einzelnen, und dadurch eben ist das Einzelne Offenbarung des Gesammtgeistes. » AST, F., *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut : Thomann, 1808. p. 185,186

[166] « Der Anfang der Bildung ist Einheit, die Bildung selbst Vielheit (Gegensatz der Elemente), die Vollendetheit der Bildung oder das Gebildete Durchdringung der Einheit und Vielheit, d. i., Allheit. » AST, F., *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut : Thomann, 1808. p. 188

[167] DANNEBERG, L., Die Historiographie des hermeneutischen Zirkels : Fake und fiction eines Behauptungsdiskurses in : *Zeitschrift für Germanistik*, Neue Folge, Vol. 5, No. 3, 1995, pp. 611-624, p. 613

[168] Ibid, p.617.

[169] Pour cette discussion essentielle voir DANNEBERG, L., Die Historiographie des hermeneutischen Zirkels : Fake und fiction eines Behauptungsdiskurses in : *Zeitschrift für Germanistik*, Neue Folge, Vol. 5, No. 3, 1995, pp.611-624, p. 617,618.

revenant ainsi à son point de départ avec un esprit renouvelé.[170] La faculté de discernement de l'esprit lui permet d'appréhender la vie présente dans les parties individuelles, facilitant ainsi une perception plus claire de la totalité. Chaque partie, en tant qu'entité autonome, renferme en elle-même une forme de vie, révélant ainsi à l'esprit sa propre signification. C'est à travers la lettre, en tant que moyen matériel, que l'être caché peut être mis en lumière. La relation entre la lettre et la totalité se manifeste à travers la représentation de sa singularité. La compréhension de cette relation constitue le sens (*Sinn*), tandis que l'harmonie entre la lettre et la totalité représente l'esprit (*Geist*). Ainsi, la lettre peut être comparée à un habit qui enveloppe la pensée, permettant à l'invisible de se manifester dans le monde tangible de l'existence. Ast affirme que le sens (*Sinn*) est en réalité le précurseur et le médiateur de la pensée, laquelle constitue l'essence même de la vie.[171]

Selon Ast, le cercle herméneutique consiste en la compréhension de la totalité à travers ses parties constituantes. La compréhension des parties à travers la totalité met en lumière la dimension transcendantale du processus de raisonnement impliqué dans la quête de soi. Le sens est ainsi considéré comme une entité spirituelle qui opère la transition entre la lettre matérielle et l'esprit de la totalité qui est insaisissable matériellement. En examinant les détails, l'unité de l'ensemble devient perceptible non pas parce que la totalité est entièrement appréhendée, mais parce que chaque élément individuel constitue une "révélation" (*Offenbarung*) de l'ensemble.[172] Chaque élément particulier se présente comme une manifestation de l'Esprit unique, et la compréhension de chaque détail contribue à parfaire la compréhension de cet Esprit. Celui-ci se manifeste à travers la signification qui était autrefois codifiée dans un langage et, qu'une fois comprise, apparaît de manière claire. Ainsi, Ast expose une triade herméneutique, comprenant l'herméneutique de la lettre, qui concerne le mot et se réfère au particulier, l'herméneutique du sens (*Sinn*), qui renvoie à la

---

[170] WACH, J., *Das Verstehen : Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, Vol. I, Hildesheim : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966, p. 37 ; 41. Wach résume « Wie der Geist als der Quellort aller Entwicklung und alles Werdens, sich gleichsam in Object und Subjekt der Betrachtung und Erkenntnis zerlegt, so bildet er dann, im Objektreiche wieder der Einheitspunkt für die bunte Fülle des aus ihm emanierten, den der Verstehende zu erfassen hat. Es ist, wie klar ausgesprochen wird, das Grundgesetz alles Verstehens und Erkennens, aus dem Einzelnen den Geist des Ganzen zu finden und durch das Ganze das Einzelne zu begreifen, der berühmte und berüchtigte hermeneutischen Zirkel, der die Theoretiker immer wieder beschäftig hat. »

[171] Das Einzelne setzt die Idee des Ganzen, den Geist voraus, der sich durch die gesammte Reihe der Einzelnheiten hindurch zum anschaulichen Leben bildet und endlich in sich selbst zurückkehrt. Mit diesem Zurückfliessen des Geistes in sein ursprüngliches Wesen ist der Kreis der Erklärung geschlossen. Jedes Einzelne also deutet den Geist an, weil es aus ihm geflossen und mit ihm erfüllt ist ; darum hat auch jede Besonderheit ihr eigenes Leben, denn sie offenbart den Geist auf individuelle Weise. Die Besonderheit, für sich aufgefaſst in ihrem bloss äusseren, empirischen Leben, ist der Buchstabe, in ihrem inneren Wesen, in ihrer Bedeutung und Beziehung auf den Geist des Ganzen, der sich in ihr auf Individuelle Weise darstellt, der Sinn, und die vollendete Auffassung des Buchstaben und des Sinnes in ihrer harmonischer Einheit ist der Geist. Der Buchstabe ist der Körper oder die Hülle des Geistes, durch welche der unsichtbare Geist in das äussere, sicht bare Leben übergeht, der Sinn ist der Verkünder und Erklärer des Geistes, der Geist selbst das wahre Leben. AST, F., *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut : Thomann, 1808. p. 190,191.

[172] WACH, J., *Das Verstehen : Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, Vol. I, Hildesheim : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966, p. 42.

signification du mot à un niveau contenant une idée, et enfin, l'herméneutique de l'esprit, qui se rapporte à la relation la plus élevée entre le sens et l'idée de la totalité, où les particularités se fondent dans l'unité de la totalité.[173]

D'après l'exposé d'Ast, qui en arrive lui-même à cette conclusion, cette approche comporte deux dimensions : l'une interne et l'autre externe. La dimension interne retrace le cheminement de l'esprit à travers l'œuvre pour reconstruire l'idée elle-même à partir des parties spécifiques du texte, démontrant ainsi son unité fondamentale dont découle la totalité. Du point de vue externe, il est possible d'observer les relations entre les différentes parties individuelles, ainsi que leur structuration. En outre, l'aspect externe met en lumière la manière dont chaque partie cherche à s'unir à la totalité.[174] Ces relations relèvent de l'intention de l'auteur exprimée dans son œuvre. L'unité de la totalité, où l'idée prend forme, est le produit de l'esprit d'une époque entière, capturée par le talent de l'auteur d'une œuvre. La vision du monde élaborée tout au long de sa vie à partir d'un ensemble de valeurs, de principes, d'habitudes, etc., se reflète à travers la conceptualisation d'une idée qui confère son unité à l'ensemble de l'œuvre. Ainsi, l'analyse de la compréhension d'une œuvre réclame l'analyse des présupposés qui sous-tendent la création de l'œuvre.

De cette façon, la proposition du cercle herméneutique telle qu'avancée par Ast, en amont de celle de Schleiermacher, cherche à mettre en évidence que l'appréhension de la culture passée va au-delà d'une simple curiosité intellectuelle. Elle souligne que les œuvres constituent un patrimoine culturel transmis de génération en génération, témoignant de la capacité créative d'une époque. Par conséquent, la démarche herméneutique vise à appréhender cet esprit qui se manifeste à travers cet héritage culturel.[175] Néanmoins, Schleiermacher a noté que la formule du cercle herméneutique proposée par Ast ne s'applique pas de manière universelle à tous les textes. De plus, Ast entremêle dans cette formule certains aspects qui nécessitent d'être distingués, tels que la relation entre l'intériorité et l'extériorité, ainsi que la relation partie/tout dans la quête d'unité. C'est pourquoi l'herméneutique de Schleiermacher a repris la formule d'Ast et a discerné les différents aspects composant le cercle, afin de formuler de manière plus précise cette proposition complexe. Cette démarche influencera l'ensemble de l'herméneutique de Schleiermacher.

---

[173] AST, F., *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut : Thomann, 1808. p. 192.

[174] Ibid. p. 202, 203.

[175] THISELTON, A., *New Horizons in Hermeneutics*, Grand Rapids : Zondervan pub., 1992, p. 215.

- §25. L'herméneutique circulaire de Friedrich D.E. Schleiermacher

L'herméneutique de Schleiermacher se situe entre les domaines critique et romantique, mais c'est à travers le concept de cercle herméneutique qu'ils se rejoignent. Ricœur a réussi à encadrer de manière habile la pensée de Schleiermacher afin d'en saisir les nuances les plus subtiles, révélant ainsi une philosophie d'une grande complexité. Selon lui, l'idée de lutter contre les malentendus en se basant sur le principe selon lequel « il y a herméneutique là où il y a malentendu » relève de la critique, tandis que celle de « de comprendre un auteur aussi bien que, et même mieux que, il se comprend" est romantique » relève du romantisme.[176]

Animé par cette double préoccupation, Friedrich Daniel Ernest Schleiermacher a développé un système interprétatif complexe, fondé de manière dialectique sur l'aspect grammatical du texte et la psychologie de l'auteur. Le théologien de Wrocław a été l'un des premiers à intégrer de manière systématique le terme « herméneutique » dans un cadre conceptuel. Par ailleurs, les problèmes d'interprétation relevés par Cicéron ont une fois de plus motivé les efforts herméneutiques. L'opposition entre *Scriptura versus Voluntas ;* l'ambiguïté et les contradictions représentent aussi des défis à surmonter dans le contexte de l'herméneutique moderne.

Contrairement aux approches herméneutiques antérieures, Schleiermacher présuppose que le malentendu est un élément constitutif de l'acte d'interprétation, car il y a toujours des aspects du texte qui nécessitent d'être éclairés. Le texte n'est jamais immédiatement compréhensible, il demeure en réalité étranger au lecteur, car il reflète l'esprit d'une époque révolue. Ainsi, c'est l'art interprétatif qui le rend familier.[177] La distance entre le lecteur et le texte met en lumière cette étrangeté à dépasser, car ils appartiennent à deux univers distincts : celui du texte, porteur d'une époque révolue et d'une unité de vie, et celui du lecteur/ interprète, chargé de s'immerger dans ce monde étrange.

Bien que cette perspective puisse sembler quelque peu pessimiste, elle n'est pas fortuite. Jusqu'à présent, l'herméneutique était principalement définie comme un ensemble de principes visant à élucider des passages obscurs. Selon cette perspective, tous les textes étaient considérés comme intrinsèquement clairs et ne nécessitant pas d'interprétation, sauf

---

[176] RICŒUR, P., *Hermeneutics and the Human Science*, Cambridge : Cambridge University Press, 1981, p. 46. « The proposal to struggle against misunderstanding in the name of the human adage 'there is hermeneutic where there is misunderstanding' is critical ; the proposal 'to understand an author as well as, and even better than, he understands himself' is Romantic » Ailleurs Ricœur s'exprime d'une façon différente concernant la double appartenance de l'herméneutique de Schleiermacher : … Le programme herméneutique d'un Schleiermacher portait la double marque, romantique et critique : romantique par son appel à une relation vivante avec le processus de création, critique par sa volonté d'élaborer des règles universellement valables de la compréhension. RICŒUR, P., *Cinq études herméneutiques*, Genève : Labor et Fides, 2013, p. 24. C'est intéressant de remarquer que dans le texte français Ricœur met en emphase plutôt un trait caractéristique important de l'idéalisme allemand, à savoir, cette enquête pour un principe unificateur de la pensée philosophique, ce qui ne figurait pas dans la citation anglaise, où le rôle du malentendu est mentionné.

[177] Comme il était vu dans la rhétorique classique, l'interprète est celui qui rend le texte plus familier. GW, p. 183, trad. fr., p. 197.

dans les cas où un passage pouvait être ambigu ou contradictoire. Dans le contexte de l'histoire de l'interprétation et de la compréhension, la proposition théorique de Schleiermacher représente une rupture par rapport à ce qui prévalait jusque-là.[178]

Animé par le désir de trouver un principe unificateur de la compréhension, Schleiermacher s'engage dans une réflexion d'inspiration kantienne, cherchant à déterminer les conditions de possibilité d'une compréhension correcte. C'est ainsi qu'il explore une méthode générale permettant d'identifier ces conditions, ayant observé que le problème du cercle herméneutique ne se réduisait pas à la relation entre le tout et ses parties.

La théorie du cercle herméneutique avancée par Friedrich Ast adopte une perspective idéaliste qui établit les conditions permettant de passer de la dimension textuelle à la dimension transcendantale. Schleiermacher reprend cette approche, achevant ainsi la transition, en combinant l'idéalisme allemand et le Romantisme en réaction à la pensée de l'*Aufklärung*. Ainsi, chez lui, le cercle herméneutique reflète cette double appartenance en associant une méthodologie scientifique rigoureuse de compréhension à la promotion de la créativité personnelle à travers la capacité de la conscience humaine à se réinventer à travers le récit. Ce cercle herméneutique constitue le socle de tous les éléments de sa théorie herméneutique, car le processus interprétatif de reconstruction de l'œuvre d'un auteur repose sur la circularité de l'utilisation des axes technique/psychologique et grammatical.[179]

Dans ce contexte, la formulation d'Ast revêt une importance capitale pour appréhender la démarche circulaire inhérente à la méthode herméneutique de Schleiermacher, car c'est à travers la récupération de l'esprit producteur d'une époque que la compréhension du sens de l'œuvre prend tout son sens. En effet, la formulation transcendantale-dogmatique d'Ast, mettant en avant l'unité originale de la vie dans l'esprit, constitue un point de repère essentiel pour la reconstruction de l'œuvre par la culture de cet esprit dans une autre époque (Ast préconisant la saisie de l'esprit de l'Antiquité). Schleiermacher considère que la relation entre la partie et le tout est déterminante pour garantir la signification à travers une analyse contextuelle. Cette approche peut être étendue aux autres éléments constitutifs de l'interprétation, offrant ainsi une cohérence systématique à tous les outils herméneutiques utilisés jusqu'à son époque. C'est précisément cette vision qui l'a poussé à rechercher un

---

[178] GW, p. 182, trad. fr., p.196,197.

[179] Concernant cette scientificité de la théorie de la compréhension, John MARALDO affirme que pour Schleiermacher l'herméneutique est une science dont l'objet est le langage et sa tâche est la compréhension. La méthode pour atteindre la compréhension du langage passe par un processus d'une reconstruction comparative et de la divinisation. MARALDO, J., *Der hermeneutische Zirkel : Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Symposium 48, Freiburg/München : Karl Albert Verlag, 1984, p. 29,30. Pour voir la différence des approches à la tâche herméneutique entre Schleiermacher et Hegel voir : GW, p. 171-174 trad. fr., p. 193,194.

élément unificateur en vue de développer une théorie de la compréhension jusqu'alors inédite.[180]

L'utilisation méthodologique du cercle herméneutique par Schleiermacher représente une avancée par rapport à la proposition d'herméneutique d'Ast. Alors que la formulation d'Ast avait conduit à la création d'un « enchaînement » de pensées, il n'est pas étonnant de constater chez Schleiermacher un assemblage complexe de « théorèmes » qui formeront une méthode dialectique de l'herméneutique. Ainsi, le cercle herméneutique devient plus complexe. Car, il ne s'agit plus simplement de découvrir le mouvement de la mutuelle dépendance du tout avec ses parties et *vice versa*, mais plutôt le mouvement dialectique de « l'esprit qui se découvre lui-même », pour reprendre l'une de ses expressions.

C'est à travers un dialogue constant, composé de questions et de réponses entre le lecteur/interprète et le texte, « dans un profond dialogue intérieur d'une âme qui cherche la compréhension »[181], que ce dernier parviendra à saisir « l'individualité du toi et prendra en considération sa singularité. »[182] Par conséquent, l'herméneutique trouve ses limites éthiques dans l'altérité d'autrui, car c'est en se reconnaissant soi-même face au texte que l'on peut engager un dialogue avec l'auteur qui se révèle à travers les signes. En outre, le concept du cercle herméneutique tourne autour de l'axe du discours intérieur, qui a été introduit par Schleiermacher. Il a cherché à établir un fondement essentiel pour son approche herméneutique, en se détachant à la fois de l'autorité biblique traditionnelle et de la primauté de la raison autonome telle qu'elle a été définie par l'*Aufklärung*. Dès lors, il a identifié dans le langage lui-même le point central de la démarche herméneutique, considérant le langage comme la manifestation de la pensée et, par conséquent, la tâche herméneutique comme étant essentiellement philosophique.[183] Le discours intérieur est ainsi un dialogue nourri par l'œuvre qu'il interprète et c'est lui-même qui influence cette interprétation.

> Sur la base de cette métaphysique esthétique de l'individualité, les principes herméneutiques utilisés par les philologues et les théologiens subiront une transformation particulière. Schleiermacher suit Friedrich Ast et l'ensemble de la tradition herméneutique et rhétorique lorsqu'il reconnaît comme trait essentiel de la compréhension le fait que le sens du particulier ne puisse jamais être compris qu'à partir du contexte, par conséquent, à partir du tout. Ce principe vaut de façon évidente pour la compréhension grammaticale de toute proposition jusqu'à son classement dans le contexte du tout d'une œuvre littéraire, voire dans l'ensemble de la littérature ou du genre littéraire concerné — mais

[180] SCHLEIERMACHER, F.D.E., *Herméneutique*, Genève : Labor et Fides, 1987, p. 113

[181] GW, p. 184 trad. fr., p. 199.

[182] Ibid.

[183] MARALDO, J., *Der hermeneutische Zirkel : Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Symposium 48, Freiburg/München : Karl Albert Verlag, 1984, p. 34.

> Schleiermacher l'appliquera aussi à la compréhension psychologique, qui doit comprendre toute formation de pensée comme un moment de vie dans le contexte total de tel individu.[184]

- §26. La fonction du « cercle » dans l'herméneutique de Friedrich D.E. Schleiermacher

L'herméneutique de Schleiermacher s'inscrit dans une tradition héritée de la rhétorique classique, qui passe par Augustin et est transmise par la Réforme protestante. Son affiliation au protestantisme lui offre le cadre nécessaire pour élaborer une théorie herméneutique visant à concevoir une théorie de la compréhension intégrant les outils interprétatifs dans un système rationnel du fonctionnement de la capacité intellectuelle humaine. La compréhension est ainsi envisagée comme un processus de va-et-vient entre la totalité et ses parties, se répétant de manière cyclique. Selon la philosophie herméneutique de Schleiermacher, le cercle herméneutique acquiert en profondeur et en étendue en s'intégrant désormais à la méthode herméneutique à travers diverses interactions : d'abord entre la démarche grammaticale et la démarche psychologique, puis entre les différents niveaux de compréhension, tant inférieurs que supérieurs, et enfin à travers la circularité entre la divinisation et la comparaison.[185] Le cercle s'enrichit à travers l'inclusion de contextes plus vastes qu'il englobe, formant un dessin hélicoïdal visant à mettre en lumière chaque particularité. Cette transformation du cercle en une spirale infinie de compréhension est soulignée par Schleiermacher qui conçoit l'herméneutique comme une dialectique prenant en considération, selon Gadamer, « le caractère intrinsèquement provisoire et infini de la compréhension, qu'il développe à partir de l'ancien principe herméneutique du tout et des parties. »[186] L'idéal romantique se dédouble à travers l'idée de « comprendre le texte si bien ou même mieux que l'auteur », introduisant ainsi une exigence selon laquelle « l'interprète doit se mettre lui-même à la place de l'auteur d'une façon subjective et objective ».[187]

---

[184] GW, p. 194 trad. fr., p. 209.

[185] SCHLEIERMACHER, F.D.E., *Herméneutique*, Genève : Labor et Fides, 1987, p. 115. Voir aussi : MARALDO, J., *Der hermeneutische Zirkel : Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Symposium 48, Freiburg/München : Karl Albert Verlag, 1984, p. 31,32. Pour une explication systématique de la relation circulaire et mutuelle entre les éléments compostants de l'herméneutique de Schleiermacher voir : THISELTON, A., *New Horizons in Hermeneutics*, Grand Rapids : Zondervan pub., 1992, p. 221-228.

[186] GW, p. 194 trad. fr., p. 209.

[187] SCHLEIERMACHER, F.D.E., *Herméneutique*, Genève : Labor et Fides, 1987, p. 112,113. Voir aussi Leo Spitzer qui montre l'existence de deux cercles herméneutiques dans la pensée de Schleiermacher. L'un concernant l'intuition et l'analyse du lecteur et l'autre concernant la formule tradition issu Ast de la relation entre la totalité et ses parties. Leo SPITZER, *Linguistics and Literary History : Essays in Stilistics*, Princeton, Princeton University Press, 1948, p. 29ss.

> Partout le savoir achevé est compris dans ce qui semble être un cercle, à savoir que tout particulier ne peut être compris qu'à partir de l'universel dont il est une partie et inversement. Et tout savoir n'est scientifique que lorsqu'il est ainsi constitué. La mise au niveau de l'auteur est comprise dans ce qui vient d'être dit, et il en résulte donc 1.) que nous sommes d'autant mieux armés pour interpréter que nous avons mieux assimilé cette proposition, mais 2.) aussi qu'il n'y a pas de (texte) à interpréter qui puisse être compris d'un seul coup ; au contraire, chaque lecture nous permet de mieux comprendre en enrichissant tout d'abord ces connaissances préalables. Il n'y a que pour ce qui est insignifiant que nous nous contentons de ce que nous avons compris d'un seul coup.[188]

D'après Schleiermacher, le processus herméneutique requiert de l'interprète une immersion dans l'univers de l'auteur pour comprendre sa pensée et dévoiler l'intention première qui sous-tend le texte. Par conséquent, il est essentiel pour l'interprète de comprendre non seulement le "vocabulaire et l'histoire de l'époque de l'auteur", mais aussi les aspects particuliers de sa pensée.[189]

De surcroît, Schleiermacher souligne l'importance de former cet horizon herméneutique par une lecture constante du texte. Il recommande une première lecture préliminaire, suivie d'une « interprétation exacte pour qu'on obtienne un aperçu d'ensemble »[190] permettant de saisir la totalité du texte. Cette unité correspond en réalité à la notion des *Loci* telle que maintenue par Melanchton, Calvin et Flacius Illyricus depuis l'époque de la rhétorique classique. Cependant, la différence réside dans le fait que les *Loci* deviennent une catégorie transcendantale, car ils sont révisés à partir des détails pour éclairer non seulement le passage en question, mais aussi pour transformer la capacité exploratoire de l'interprète. Cette conclusion est celle de Gadamer, sujet que nous examinerons plus en détail par la suite. Le premier stade de l'herméneutique implique la compréhension de cette unité interne du thème présent dans l'ensemble de l'œuvre.[191] Schleiermacher poursuit son exposé en ces termes :

> Cela semble encore être un cercle ; toutefois à cette compréhension provisoire suffit cette connaissance du détail qui résulte de connaissance générale de la langue. (…) L'intention est de trouver les idées directrices auxquelles les autres doivent être mesurées ; et de même de trouver du côté technique la démarche principale à partir de laquelle le détail peut être trouvé plus facilement. Indispensable tant du côté technique que grammatical, ce qui se laisse aisément démontrer par les diverses sortes de mécompréhension.[192]

En somme, le cercle herméneutique est fondamental dans la méthode dialectique de l'herméneutique de Schleiermacher, car la compréhension de la totalité implique tous les éléments constitutifs de son approche herméneutique, à savoir l'aspect grammatical, l'aspect

---

[188] SCHLEIERMACHER, F.D.E., *Herméneutique*, Genève : Labor et Fides, 1987, p. 125.

[189] THISELTON, A., *New Horizons in Hermeneutics*, Grand Rapids : Zondervan pub., 1992, p. 221.

[190] SCHLEIERMACHER, F.D.E., *Herméneutique*, Genève : Labor et Fides, 1987, p. 117.

[191] Ibid. p. 125. Voir aussi : THISELTON, A., *New Horizons in Hermeneutics*, Grand Rapids : Zondervan pub., 1992, p. 222.

[192] SCHLEIERMACHER, F.D.E., *Herméneutique*, Genève : Labor et Fides, 1987, p. 118.

psychologique, le général, le particulier, ainsi que le divinatoire (*divinatorische*) et le comparatif.[193] Il existe une interdépendance entre la comparaison des éléments grammaticaux d'une œuvre avec d'autres de la même époque et le caractère divinatoire (*divinatorische*) dans l'acte intuitif de l'esprit créatif de l'auteur. C'est à travers le caractère divinatoire que le lecteur/ interprète peut se métamorphoser en auteur.[194] Ainsi, l'interprète parvient à appréhender la structure des éléments préalables qui ont façonné la vision du monde de l'auteur, lui permettant ainsi de créer une œuvre. Selon Schleiermacher, l'interprétation ne se limite pas à dissiper les ambiguïtés ou les malentendus, mais à saisir les forces qui ont motivé l'auteur dans la production de son œuvre.

La tâche herméneutique consiste à saisir le discours intérieur de l'auteur à travers un mouvement circulaire hélicoïdal complexe et infini, tel que défini par Schleiermacher dans son discours de 1829 : « La tâche herméneutique consiste en la reconstitution la plus parfaite de tout le développement intérieur de l'activité de composition de l'écrivain… »[195] L'interprète ainsi « entre tant que faire se peut dans l'état psychique (*Verfassung*) de l'écrivain. »[196] Cette approche intuitive de la méthode herméneutique de Schleiermacher met en lumière la métaphore des anneaux magnétiques de Socrate dans son dialogue avec *Ion*, où il questionne la capacité d'Ion à interpréter Homère sans en avoir conscience. Alors que Socrate évoque l'inspiration venant d'en haut (verticale — des muses ou des dieux) vers l'interprète, Schleiermacher propose un mouvement inverse, partant des conditions historiques et linguistiques de l'écrivain pour parvenir à une interprétation fidèle de l'esprit de son époque (en haut — horizontal).[197] Selon Schleiermacher, Ion a saisi le développement interne d'Homère dans son processus de création, ce qui se manifeste par sa singularité linguistique. De cette manière, l'interprète réussira en raison de sa proximité avec l'écrivain, de sa préférence pour ce dernier, du partage d'une intimité et de leur familiarité.[198] C'est pour cette raison qu'Ion parvient à interpréter efficacement Homère, mais éprouve des difficultés avec les autres poètes grecs. Selon Schleiermacher, par conséquent :

---

[193] Dans son « Du texte à l'action » Ricœur montre le caractère indépassable de la dynamique de l'herméneutique schleiermacheriénne lorsqu'il pointe les allers-retours entre la méthode grammaticale et psychologique. Ces méthodes visent à rendre compte de la dynamique totalité et particularité, autrement dit entre la langue qui est totalité des possibilités d'expression commune aux personnes et la particularité de la psychologie de l'auteur qui s'exprime. Voir DA, p. 88.

[194] Ibid. p. 108.

[195] Ibid ; p. 167.

[196] Ibid. p. 164.

[197] Ibid. p. 165. Schleiermacher fait référence au dialogue Ion afin de montrer la présence de ce principe divinatoire de l'interprétation.

[198] Ibid. p. 165.

> Saisie à son apogée, la compréhension parfaite consiste à mieux comprendre celui qui discourt qu'il ne s'est lui-même compris. Parce que c'est en partie une analyse de sa manière de procéder qui porte à la conscience ce qui lui était inconscient, en partie aussi parce qu'on saisit sa relation à la langue dans un caractère nécessairement double, duplicité qui n'y distingue pas lui-même. (…) Il en résulte la vérité suivante, à savoir que lorsqu'un écrivain devient son propre lecteur il se met au même rang que les autres et qu'un autre peut être meilleur lecteur que lui ; en tout cas leurs difficultés et obscurités naissent de partie inconsciente de son travail.[199]

Schleiermacher met en avant l'importance pour l'interprète de saisir les motivations qui ont guidé l'auteur, même de manière inconsciente, dans la création d'une œuvre spécifique, afin d'acquérir une perspective plus éclairée que celle de l'auteur lui-même. Ce concept n'a pas seulement été exploré par Freud dans sa découverte de l'inconscient,[200] mais également par Paul Ricœur, qui a développé une herméneutique du soupçon pour mettre en lumière les éléments inconscients présents dans les travaux philosophiques des penseurs.[201] Dans l'herméneutique de Ricœur, le soupçon met en lumière la reconnaissance du soi qui, selon notre hypothèse, agira comme un pont entre l'intériorité du discours et l'ouverture vers une nouvelle circularité pour découvrir l'altérité de l'autre. Dans sa démarche herméneutique, Schleiermacher a su appréhender ce principe et le mettre en pratique, préparant ainsi le terrain pour une transition d'une problématique purement textuelle vers un dédoublement transcendantal. Malgré la radicalisation faite par Dilthey de l'aspect psychologique de l'herméneutique de Schleiermacher, c'est ce dernier qui a donné une forme aboutie au concept de cercle herméneutique. Avant d'aborder les développements herméneutico-psychologiques de Dilthey, il est pertinent d'examiner la pensée d'un contemporain de Schleiermacher, Wilhelm von Humboldt, qui a contribué à la conceptualisation de la transcendantalité du problème du cercle herméneutique.

- §27. Conclusion

L'herméneutique issue du mouvement de la Réforme protestante a cherché à éviter tout subjectivisme en adoptant une approche objective basée sur des repères méthodologiques pour déterminer l'intention du texte. En résonance avec l'esprit de l'époque, cette herméneutique a prôné un retour aux sources, en particulier à l'Écriture sainte, comme unique référence. Cependant, le principe de la Sola Scriptura entraîne inévitablement un cercle herméneutique, que ce soit dans l'élaboration théologique ou dans l'interprétation de l'Écriture

---

[199] Ibid. p. 108. Selon Anthony Thiselton, Schleiermacher anticipe, ainsi, les analyses de l'inconscient que Sigmund Freud exposera cent ans plus tard dans son ouvrage *Die Traumdeutung* de 1899.

[200] Cette relation avec Freud sera mieux explorée dans la deuxième partie de la thèse où nous essaierons de montre la double voie vers la conscience, soit par les maîtres du soupçon dont Freud en est un, soit par l'herméneutique.

[201] THISELTON, A., *New Horizons in Hermeneutics*, Grand Rapids : Zondervan pub., 1992, p. 228.

Sainte elle-même. Le recours à la rhétorique classique s'est avéré incontournable pour poser de nouvelles bases en matière de compréhension textuelle, et la démarche de découverte (*inventio*) a trouvé sa place dans l'élaboration des doctrines protestantes.

Bien que l'approche de Calvin vis-à-vis de l'Écriture Sainte partage des similitudes avec celle de Luther concernant des principes fondamentaux tels que la clarté de l'Écriture Sainte et l'illumination de l'Esprit Saint, des différences significatives subsistent. Calvin s'inspire de Cicéron pour développer sa conception du *sensus divinitatis* comme une condition existentielle permettant la réception de la Révélation divine grâce à l'Esprit Saint. Ce concept de *sensus divinitatis* vient de la reconnaissance de la centralité du cœur en tant qu'unité profonde de l'existence humaine telle que l'Écriture Sacrée l'expose. Le cœur représente donc le noyau existentiel de l'être humain où se trouve l'image du Créateur. Ainsi, contrairement aux animaux, l'homme est capable de discerner Dieu dans la création (Révélation générale) et surtout dans la Révélation spéciale (Écriture Sainte). Cependant, cette capacité est altérée par le péché, d'où la nécessité de l'intervention de l'Esprit Saint pour la restaurer vers la voie divine. En l'absence de cette intervention, l'être humain, laissé à lui-même, tend à créer des idoles en attribuant une dimension divine aux éléments de la réalité. C'est ainsi que Calvin explique l'origine des diverses religions dans le contexte humain. Cette conception souligne la distinction fondamentale avec la Théo-anthropologie catholique, laquelle soutient que l'homme, même "après le péché", conserve en lui une part de la lumière divine initialement transmise lors de la Création.

C'est à travers l'œuvre de Matthias Flacius Illyricus que nous pouvons observer les répercussions du principe de la Sola Scriptura sur la manière dont les défis herméneutiques sont abordés dans le protestantisme. Il a ainsi formalisé la relation de réciprocité entre les parties et la totalité, soulignant leur interdépendance dans l'étude de l'unité des Écritures Saintes. La notion de « *summa* » du texte, où la compréhension des parties est essentielle pour la clarté de l'ensemble, garantit une base solide pour la construction théologique.

Au cœur du débat sur les méthodes herméneutiques, Friedrich Ast souligne la relation réciproque entre les parties et la totalité, en montrant que l'approche diffère selon l'objectif interprétatif. Ast introduit de manière novatrice un concept que nous souhaitons approfondir dans notre thèse, à savoir la description non seulement d'un cercle herméneutique limité à l'aspect textuel et cognitif, mais de deux cercles herméneutiques, le second étant la prolongation du premier dans l'acte de communication. La tâche herméneutique s'étend pour inclure non seulement l'interprétation elle-même, mais aussi l'explication à autrui. L'objectif d'Ast est de démontrer que l'herméneutique permet de reconstruire l'esprit qui a motivé la

création d'une œuvre à une époque donnée. Comprendre une œuvre revient à appréhender cet esprit qui l'a animée. Le langage est le moyen par lequel l'esprit se manifeste, et c'est à travers la convergence de l'esprit et du langage que le sens, qui confère unité à la pensée, émerge.

L'approche méthodologique de Schleiermacher, qui présuppose la possibilité d'un malentendu, nous permet de comprendre les dynamiques d'interaction présentes dans les processus interprétatifs. Friedrich Ast, dans la même lignée, s'attache à rechercher l'unité de sens d'une œuvre. Cependant, contrairement à Ast, Schleiermacher estime que la tâche herméneutique doit se limiter à la recherche du sens unificateur de l'œuvre. Chaque élément constitutif de son herméneutique se dispose de manière opposée les uns par rapport aux autres, interagissant constamment pour former plusieurs cercles visant à atteindre l'activité créatrice intérieure de l'écrivain. Comme l'a souligné Ast, le langage est le moyen par lequel l'esprit est appréhendé. Ainsi, l'herméneutique de Schleiermacher ouvre la voie à la transposition du cercle herméneutique du domaine textuel au domaine épistémologique, en se dirigeant vers l'intériorité où réside le discours intérieur, fondant ainsi la réflexion. L'importance de la dimension psychologique de l'interprétation, mise en avant par Schleiermacher, ainsi que sa présupposition fondamentale du malentendu dans toute interprétation, mettent en lumière l'ampleur du territoire à explorer dans l'inconscient, notamment en ce qui concerne la possibilité de la *duperie du soi*. En outre, l'analyse de la construction de l'identité sera bénéfique pour notre étude portant sur le dédoublement du cercle herméneutique à travers le passage de l'intériorité vers l'extériorité. C'est ainsi que sa conceptualisation du cercle herméneutique a contribué à une meilleure compréhension du rôle constitutif de ce dernier dans le processus réflexif.

Chapitre 4. Le cercle herméneutique : du texte à la réflexion

« *En ce qui concerne le cercle herméneutique nous nous mouvons constamment en lui et nous sommes pris en lui.* »

Matin HEIDEGGER, *Héraclite — Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*, p. 31.

- §28. Introduction

Chez Schleiermacher, le langage devient le cadre dans lequel s'opère la tâche herméneutique. En effet, il se substitue à la Bible, qui était antérieurement la principale source d'interprétation, ainsi qu'à la raison. Cette substitution vise à éviter que l'herméneutique ne soit confinée entre ces deux extrêmes qui revendiquaient jusqu'alors le monopole de la méthode d'interprétation. Il convient de rappeler que l'herméneutique s'est érigée comme théorie de l'interprétation à partir des difficultés répertoriées depuis Cicéron et Quintilien. Ces difficultés sont par la suite transposées au niveau du langage et même de la réflexion. Ainsi, l'herméneutique se présente comme une théorie de la compréhension, élaborée à travers la réflexion sur les conditions de possibilité d'une interprétation correcte. Les problèmes qui causaient autrefois des malentendus dans le texte sont maintenant transférés à l'interprète, sous l'influence idéaliste.

Dans la perspective de Schleiermacher, le langage représente le véhicule par lequel la pensée s'articule et s'exprime, étant considéré comme la condition *sine qua non* de la pensée. Alors qu'il situe l'herméneutique à la croisée de la théologie, de la philosophie et de la philologie, son contemporain Wilhelm von Humboldt l'inscrit dans l'intersection entre la philosophie et l'histoire. Cette approche permet de déplacer la réflexion du cercle herméneutique vers le domaine de la pensée elle-même par le dépassement de l'analyse textuelle traditionnellement fondée sur la relation partie/tout. Ce déplacement se produit lorsque nous reconnaissons le langage comme étant le noyau réflexif et le moyen d'articulation de la pensée. Cette conclusion ouvre ainsi un nouveau champ pour une analyse transcendantale du cercle herméneutique. Ce dernier devient non seulement un sujet inédit, mais trouve également les conditions favorables à son exploration, constituant ainsi les pré-requis nécessaires à la compréhension.

De la même manière qu'Emmanuel Kant examinait les conditions de possibilité de la connaissance en déplaçant l'objet à connaître vers le sujet connaissant, Schleiermacher explorait les conditions de possibilité de la compréhension. Ainsi, le cercle herméneutique

devient une « *catégorie »* de la compréhension. Il est désormais question non seulement de la compréhension littérale d'un texte, mais également de la compréhension des circonstances qui ont favorisé la création de l'œuvre, en tenant en compte des conditions préalables à la créativité de l'auteur, ainsi que de celles de l'interprète. Dans cette approche herméneutique, l'analyse de l'importance du langage nécessite, en amont de l'étude de la période contemporaine, un examen approfondi de la pensée de Wilhelm von Humboldt, avant même celle de Dilthey, contrairement à l'ordre généralement établi.

- §29. Le langage comme moyen de communication d'une vision du monde selon Wilhelm von Humboldt

Jean Quillien a dessiné une nouvelle perspective sur l'histoire de l'herméneutique en mettant en lumière l'apport de Wilhelm von Humboldt à l'émergence du paradigme herméneutique.[202] Dès lors, Wilhelm Dilthey a su appliquer à la religion ce que Humboldt avait accompli pour le langage.[203] Par conséquent, une analyse approfondie de la philosophie du langage de Humboldt s'avère essentielle pour comprendre l'évolution de la problématique du cercle herméneutique.

Wilhelm von Humboldt, reconnu comme le père de la philosophie moderne du langage, soutenait que la langue reflète la vision du monde d'un peuple (*Weltanschaaung*)[204] et qu'elle représente essentiellement une création de l'esprit humain (*Geisteskraft*).[205] Dorénavant, le chemin vers la dimension transcendantale de la question du cercle herméneutique est ouvert grâce aux développements apportés par Dilthey et à son aboutissement ontologique chez Heidegger. Le concept du cercle herméneutique, initialement formulé pour aborder les problèmes textuels, a été élargi pour inclure la dimension transcendantale de la pensée qui se manifeste à travers le langage. Ce dernier reflète la vision du monde d'une culture, constituant ainsi un fondement préalable essentiel à la structure de

---

[202] Il s'agit de l'article QUILLIEN, J., Pour une autre scansion de l'histoire de l'herméneutique : Les principes de l'herméneutique de W. Von Humboldt in : LAKS A., NESCHKE-HENTSCHKE, A., (Eds.) *La naissance du paradigme herméneutique, De Kant et Schleiermacher à Dilthey*, Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 85.

[203] THOUARD, D., Postface in : LAKS A., NESCHKE-HENTSCHKE, A., (Eds.) *La naissance du paradigme herméneutique, De Kant et Schleiermacher à Dilthey*, Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 317.

[204] Le concept de vision de monde chez Humboldt s'approche plutôt d'une vision du monde à travers le langage en tant qu'instrument de conceptualisation. Le terme 'vision du monde' (*Weltanschauung*) s'attache à un concept d'idéologie, ce qui n'est pas le cas chez Humboldt. Cette 'vision du monde' selon Humboldt serait mieux comprise comme une vue du monde par le langage (*Weltansicht*). Nous retenons le terme tel que Humboldt avait employé dans ses écrits.

[205] L'article de Peter Hewitt essaie de comprendre cette relation entre langage et vision du monde afin de montrer que le langage ne peut pas être conçu seulement comme un outil de représentation des choses du monde à l'intellect. Cette conception selon laquelle le langage est porteur d'une vision du monde peut se trouver chez les philosophes tels que Johann Georg Hamann, Johann Gottfried von Herder et Wilhelm von Humboldt. Voir : HEWITT, P., Language and Worldviews in : *Performance Research*, 21 : 4, 2016, p.122-130. Cette conception trouvera des échos dans la philosophie du langage de Wittgenstein.

signification linguistique. C'est à ce niveau que se trouve dorénavant l'essence de la question du cercle herméneutique.

Cependant, la transition vers la dimension transcendantale de la question du cercle herméneutique s'est effectuée en plusieurs étapes. Tout d'abord, selon Humboldt, la distinction entre l'esprit individuel et l'esprit « objectif », ainsi que leur résolution respective, s'opère à travers le langage, comme le souligne Cassirer.[206] Ce processus herméneutique de distinction entre le mot et la chose permet l'émergence du langage qui facilite la réconciliation nécessaire. En d'autres termes, le langage émerge de la nécessité de distinguer l'objet perçu de la perception de cet objet. Parallèlement, le langage rétablit cette relation en se positionnant comme médiateur de la pensée. Il ne s'agit pas simplement d'un code établi, mais plutôt « le produit d'une réflexion consciente et de la convention ou, d'une manière générale, de l'homme ou même de l'individu. »[207] Le langage représente le pilier essentiel de la communication en tant que lien social. En effet, l'individu cherche à restaurer l'unité fragmentée à travers l'interaction avec autrui, se percevant lui-même comme un individu formant un tout.[208]

Afin d'assurer l'efficacité du langage, il est essentiel que les individus partagent les significations des éléments de la réalité. La construction de la signification repose sur les expériences et les perceptions individuelles au sein d'un réseau qui évolue progressivement par le biais d'un processus de différenciation des composantes de la réalité. Ainsi, les mots se regroupent pour former un réseau de significations et de références permettant d'appréhender la totalité du réel. Ce processus est tributaire de la perception collective d'un groupe d'individus, souvent d'une communauté, car la conception du monde est toujours partagée. Comme le souligne Cassirer dans son analyse de la pensée de Humboldt, « une nation est également, en ce sens, une forme spirituelle de l'humanité, caractérisée par une langue déterminée et individualisée par rapport à une totalité idéale. »[209] En conséquence, d'après Humboldt, l'être humain est intrinsèquement lié à son langage, car c'est par ce biais qu'il élabore mentalement les concepts dérivés de sa perception interne et de ses sensations. La capacité de représentation individuelle de l'homme utilise ces concepts pour façonner sa pensée. Humboldt soutient que :

---

[206] CASSIRER, E., *La philosophie des formes symboliques, v.1 — Le langage*, Paris : Les Editions de Minuit, 1972, p.104.

[207] HUMBOLDT, W., Gesammelte Schriften, Band VI.1, *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues*, Berlin : B. Behr's Verlag, 1907, p. 125. (Dorénavant GS, VI.1).

[208] Ibid. p.125

[209] CASSIRER, E., *La philosophie des formes symboliques, v.1 — Le langage*, Paris : Les Editions de Minuit, 1972, p.105.

> Le mot qui, seul, fait du concept un individu du monde de la pensée intervient de façon importante et la définition qui accueille l'idée la tient aussi prisonnière dans certaines limites. Grâce à la dépendance réciproque du mot et de la pensée, il devient clair que les langues ne sont pas véritablement le moyen d'exposer la vérité déjà connue, mais plutôt de découvrir la vérité auparavant cachée. Ce qui distingue les langues, ce ne sont pas les sons et les signes, mais les visions du monde elles-mêmes.[210]

En conséquence, les langues reflètent les visions du monde partagées par une communauté, la définissant par son identité basée sur des principes, des valeurs, des coutumes, etc. Selon Humboldt, l'objectivité nécessaire pour l'analyse de la nature humaine, qu'elle soit psychologique ou empirique, réside dans le langage. Cette objectivité se manifeste à travers l'utilisation du langage qui encadre la subjectivité humaine dans sa diversité, en employant un système de signes et de sons stables et limités qui transmettent non seulement un contenu propositionnel, mais aussi tout un réseau de références caractérisant la communauté linguistique en question. Comme le souligne Humboldt : « La véritable importance de l'étude des langues réside dans le rôle que joue la langue dans la formation des idées. Tout est contenu là-dedans, car ces idées sont la somme de ce qui constitue l'être humain. »[211]

La première étape du travail de conceptualisation humboldtienne du langage est essentielle pour la seconde étape, selon « laquelle le langage n'est pas une œuvre (*Ergon*), mais plutôt une activité (*Energeia*). Ainsi, sa véritable définition ne peut être que 'génétique'. »[212] Par le biais de ce caractère "génétique", l'investigation de la nature du langage ne s'effectue pas de manière métaphysique, mais plutôt à travers la structure intrinsèque du langage, qui ne peut pas être réduit à ses composants. La démarche de décomposition du langage en tant qu'opération scientifique ne fournit pas les éléments essentiels pour sa reconstruction et la détermination de sa trajectoire. C'est l'esprit qui permet l'articulation de l'expression de la pensée, dans un mouvement qui va de l'intériorité vers l'extériorité de l'utilisateur du langage. Cette unité idéelle unificatrice de la diversité du langage et de la pensée, rendue possible par l'esprit, favorise l'objectivité de la perception du monde qui forge l'identité d'une communauté. Les éléments subjectifs caractéristiques sont partagés parmi les membres de cette communauté. Le langage joue un rôle essentiel dans la transmission des idées au sein de la société, en établissant une connexion entre les individus et la communauté dans son ensemble. Ainsi, l'étude philosophique du langage cherche à analyser les éléments fondamentaux de cette capacité, car le langage a la capacité d'intégrer

---

[210] HUMBOLDT, W., Gesammelte Schriften, Band IV, *Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung* (1820), Berlin, B. Behr's Verlag, 1905, p. 23. (Dorénavant GS, IV).

[211] GS, VI.1, p.119

[212] CASSIRER, E., *La philosophie des formes symboliques, v.1 — Le langage*, Paris : Les Editions de Minuit, 1972, 109

ces éléments dans sa structure interne, permettant ainsi d'unifier la subjectivité individuelle au sein d'un système objectif et cohérent.

D'après la perspective de la synthèse et de l'objectivité apportée par le langage, la troisième phase de la philosophie du langage selon Humboldt se concentre sur la dichotomie entre matière et forme.[213] En s'inspirant de Kant, Humboldt soutient que la forme du langage, préexistante à la matière, englobe l'intégralité du langage et permet la détermination du concept, qui s'ajoute aux signes pour ériger le concept en tant que catégorie de la pensée. La forme du langage ne se contente pas de réunir des associations psychologiques et contingentes, elle rassemble également les diverses représentations sous un concept, facilitant ainsi l'identification d'une substance, d'une propriété ou d'une activité.[214]

Cette capacité de conceptualisation à travers le langage représente « un nouvel acte de la conscience de soi immanente au langage »[215], où chaque élément individuel de la structure linguistique est connecté à l'ensemble des possibilités offertes par le langage lui-même. Ainsi, le processus de formation d'un jugement par la conciliation des oppositions présentes dans la diversité de la réalité établit un lien entre l'universel et le particulier, le subjectif et l'objectif, la matière et la forme. Le processus génétique du langage consiste à analyser les éléments linguistiques, tels que les mots et les règles, pour les regrouper sous un concept favorisant la formulation d'un jugement précis. Dès lors, la notion même d' « époque » s'ajoute à travers l'enquête du *génie*.

Cette approche inclut l'étude de l'époque à travers l'exploration des talents individuels. En effet, une époque spécifique crée les conditions nécessaires à la production artistique, à l'analyse critique et à la philologie. Ainsi, « un texte donné ne peut être compris que s'il est rapporté à l'ensemble de l'œuvre de l'auteur et celle-ci, à son tour, au tout de la culture dans laquelle elle a pris naissance, seule manière de cerner ce que l'auteur a voulu dire. »[216] Il est crucial d'identifier la vision du monde sous-jacente pour appréhender les significations véhiculées par une œuvre, et ce, à travers les époques. L'opposition entre *scriptura et voluntas* prend une nouvelle dimension dans l'interprétation textuelle à travers la philosophie du langage de Humboldt, qui s'inscrit dans la continuité de penseurs tels que Kant, Christian G.

---

[213] Pour une discussion sur la priorité de la forme à la matière dans le cas du langage et son inspiration kantienne, voir le texte de FONTAINE DE VISSCHER, L., La pensée du langage comme forme. La « forme intérieure du langage » chez W. von Humboldt, in : *Revue Philosophique de Louvain,* tome 68, n°100, 1970. pp. 450,451.

[214] CASSIRER, E., *La philosophie des formes symboliques, v.1 — Le langage*, Paris : Les Editions de Minuit, 1972, p.110.

[215] *Ibid.* p. 110.

[216] QUILLIEN, J., Pour une autre scansion de l'histoire de l'herméneutique : Les principes de l'herméneutique de W. Von Humboldt in : LAKS A., NESCHKE-HENTSCHKE, A., (Eds.) *La naissance du paradigme herméneutique, De Kant et Schleiermacher à Dilthey*, Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 85.

Heyne et Friedrich A. Wolf, dans l'établissement de l'*Altertumwissenschaft* (la science de l'Antiquité). Ainsi, l'intentionnalité de l'auteur se reflète dans l'intentionnalité de l'esprit du génie de l'époque. La création d'une œuvre est considérée comme l'incarnation de cet esprit du génie de l'époque chez un auteur, en se basant sur les éléments préexistants qui façonnent sa vision du monde. Cette démarche interprétative, qui vise à examiner ces éléments préexistants, s'étend également aux sciences humaines, telles que l'histoire.

- §30. L'implication du concept de « vision du monde » dans la formation du cercle herméneutique

Dans son célèbre essai intitulé « *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers* » (La tâche de l'historien) de 1821, Humboldt encourage les historiens à considérer les événements comme des éléments constitutifs d'un ensemble. À partir d'un événement isolé, l'historien devrait extraire le sens global de l'histoire.[217] En effet, c'est cette totalité qui offre le cadre permettant de comprendre l'événement particulier en question. Ainsi, la relation partie-tout, initialement établie par Matthias Flacius Illyricus pour interpréter l'Écriture Sacrée, élargie par Friedrich Ast et explorée à plusieurs reprises par Friedrich Schleiermacher, est appliquée à la mission de l'historien lors de sa réflexion sur l'histoire. L'historien ne doit pas simplement recueillir les événements pour leur donner un sens, il doit plutôt, à travers son esprit critique et ses observations, s'efforcer de saisir cette unité transcendantale qui constitue la véritable raison d'être de chaque événement, « qui ne peut être ni analysé ni déduit, mais seulement pressenti et deviné. »[218]

Comme le souligne Jean Quillien, l'imagination créatrice joue un rôle essentiel en donnant forme à une quantité informe de données, en créant un ensemble organique et systématique dans un mouvement allant de l'événement isolé (la partie) jusqu'à l'ensemble d'une époque de manière réciproque (la totalité).[219] Ainsi, le processus herméneutique s'applique dans le domaine de l'histoire où les informations sont interprétées et analysées à travers le prisme du langage pour créer un objet, en contraste avec les données initiales, de manière à enrichir le discours.[220] Cette approche vise non seulement à décoder le sens attribué

---

[217] GS IV, p. 40,41.

[218] QUILLIEN, J., Pour une autre scansion de l'histoire de l'herméneutique : Les principes de l'herméneutique de W. Von Humboldt in : LAKS A., NESCHKE-HENTSCHKE, A., (Eds.) *La naissance du paradigme herméneutique, De Kant et Schleiermacher à Dilthey*, Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 95.

[219] Ibid. p. 95.

[220] HUMBOLDT, W., *Introduction to the Kawi Language : the nature and conformation of language* in : MUELLER-VOLLMER, K., The Hermeneutics Reader, New York : Continuum, 2006, p. 101 passim.

par un auteur à son texte, mais aussi à transposer l'esprit d'une époque révolue à notre époque actuelle, dans le but de reproduire avec excellence et précision ce qui a été réalisé. Il s'agit d'adopter une perspective propre à une époque donnée afin de penser en fonction des éléments qui l'ont façonnée, et ainsi parvenir à une compréhension effective des réalisations passées. Cette démarche exige un dialogue constant avec l'objet d'étude, permettant de réduire la distance initiale et de transformer l'étrangeté en familiarité. C'est précisément dans cette démarche de familiarité que réside la nature même de l'herméneutique, une pratique qui remonte à l'Antiquité, comme mentionné précédemment.[221] Dans le carrefour entre la subjectivité de la vision du monde du sujet percevant et l'objectivité de la perception objective du monde qui se présente, nous trouvons l'avènement de la signification. C'est à ce stade que l'apport de Humboldt devient fondamental pour appréhender l'évolution de la problématique du cercle dans la tradition herméneutique.[222]

D'après Humboldt, la langue est considérée comme une manifestation de la vision du monde présente dans l'esprit de l'individu et est également influencée par cette vision du monde. Contrairement à la position du dernier Wittgenstein, Humboldt, en accord avec Schleiermacher, affirme que la pensée ne peut se réaliser que par le biais du langage. Ainsi, le cercle herméneutique est perçu comme une partie intégrante d'un système complexe de mécanismes qui constitue la méthode de la compréhension. Selon la philosophie de Humboldt, le langage joue un rôle crucial dans l'intelligibilité humaine en mettant en lumière le lien fondamental entre le moi intérieur et le monde extérieur. Ce lien se forme à travers le langage, car si l'homme possède cette dimension intérieure où la vision du monde prend

---

221 QUILLIEN, J., Pour une autre scansion de l'histoire de l'herméneutique : Les principes de l'herméneutique de W. Von Humboldt in : LAKS A., NESCHKE-HENTSCHKE, A., (Eds.) *La naissance du paradigme herméneutique, De Kant et Schleiermacher à Dilthey*, Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 96.

222 Jean Quillien, dans son article « Pour une autre scansion de l'histoire de l'herméneutique : Les principes de l'herméneutique de W. Von Humboldt », reproduit une objection d'Ada Neschke qui mérite d'être mentionnée. Selon Ada Neschke, « la succession Humboldt, Dilthey, Heidegger est purement idéelle. Mais il y a eu une succession réelle qui a eu lieu de Humboldt à Droysen. Ce même Droysen a transféré le *verstehen* au contexte plus large de l'histoire bien avant Dilthey. Il faudrait du moins expliquer pourquoi vous pensez que c'est Dilthey. » La réponse à cette objection par Jean Quillien montre sa pertinence pour éclairer le parcours que cette thèse suit. Selon lui, il y a certes une succession réelle, mais aussi idéelle. Dans toutes disciplines, il existe des personnalités qui l'ont fait avancer à partir de son intérieur. Néanmoins, il y a des moments dans l'histoire de la pensée où il ne s'agit plus d'une avancée, même significative, à l'intérieur de la discipline, mais de sa reconfiguration globale par quelqu'un qui n'est pas nécessairement, stricto sensu, un spécialiste. C'est ce que nous appellerions des nœuds dans la progression de la pensée, c'est-à-dire, des lieux de rassemblement de différents paramètres jusqu'alors séparés qui, de par leur mise en perspective, conduisent à une nouvelle orientation. Jean Quillien continue son raisonnement pour montrer que le fait d'inclure Humboldt dans cette ligne du développement de la discipline herméneutique est naturel une fois qu'il y a une succession réelle de Humboldt à Dilthey, car le premier à transposer le *verstehen,* l'histoire ne fut pas Droysen, mais Humboldt lui-même. Dès lors, Humboldt joue un rôle crucial pour le renouveau opéré par Schleiermacher, en perçant plus profondément les sujets constitutifs du langage et de l'histoire. Sa réflexion ouvre le chemin qui amènera à la reconstitution de la tâche herméneutique par Heidegger d'une enquête ontologique. Humboldt offre une philosophie du langage capable de faire ressortir les conditions préalables de la constitution de l'être. QUILLIEN, J., « Pour une autre scansion de l'histoire de l'herméneutique : Les principes de l'herméneutique de W. Von Humboldt » in : LAKS A., NESCHKE-HENTSCHKE, A., (Eds.) *La naissance du paradigme herméneutique, De Kant et Schleiermacher à Dilthey*, Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 72,73. Néanmoins, la notion de vision du monde (terme déjà utilisé depuis Kant) aura une place fondamentale dans la philosophie du langage, selon Humboldt. Ce thème est repris à travers l'analyse faite par Dilthey et, ensuite, par Heidegger, des éléments préalables à la compréhension dans ce qu'il nomme la structure de la pré-compréhension.

naissance et se développe, cette dimension intérieure doit revêtir un caractère discursif en tant que réflexion intentionnelle, comme l'avait souligné Humboldt lui-même. Ainsi, l'externalisation se manifeste comme une extension de l'intériorité, principalement à travers l'utilisation du langage qui se concrétise sous la forme d'un discours. Cette distinction entre le discours intérieur et le discours extérieur est une notion explorée par des philosophes tels que Platon, Aristote, Augustin, Boèce et Jean Damascène.[223] Cependant, une analyse approfondie de ce concept sera abordée ultérieurement. Pour l'instant, nous nous concentrerons sur Humboldt et la problématique du cercle herméneutique.

Dans un essai inachevé datant de 1797 intitulé « *Das achtzehnte Jahrhundert* », il était démontré que la pleine compréhension est atteinte lorsque l'essence de l'objet de notre étude est saisie. Par conséquent, l'acte d'étudier doit suivre un processus en trois étapes qui forme un cercle herméneutique semblable à celui de Schleiermacher et de Boeckh, tel qu'il a été résumé par Joachim Wach :

> Faire des observations justes et parfaitement individuelles, en abstraire le plus purement possible l'essence du caractère qui n'apparaît que partiellement dans les expressions, et aller et venir de l'observation du concept et *vice versa* avec une parfaite facilité pour les rectifier l'un par l'autre.[224]

Le cercle se dessine de manière explicite ici, en structurant la compréhension afin de saisir la forme de l'idée et d'éviter de se perdre dans la diversité du phénomène. Wach explique que, selon la théorie herméneutique de Humboldt, la progression de la compréhension se fait en passant de ce qui est plus évident à ce qui est moins évident, voire obscur, suivant ainsi une série de degrés de visibilité échelonnés.[225] C'est pourquoi l'observation empirique et l'élaboration conceptuelle sont constamment confrontées. Humboldt s'inscrit dans la lignée des principes de la *Critique de la raison pure* de Kant dans son approche herméneutique/historique, en déplaçant l'analyse de l'objet vers les conditions de possibilité de la compréhension chez le sujet. Cette démarche sans fin, en raison de la relativité et du caractère provisoire de toute compréhension, influence la formulation du cercle herméneutique chez Humboldt. Il ne s'agit pas d'un cercle *stricto sensu*, mais plutôt d'une spirale qui converge vers un point final, où la compréhension atteint la saisie de l'essence de la chose.[226] Ce point final de la recherche est atteint par un saut, appelé

---

[223] Voir : PANACCIO, C., *Le Discours Intérieur — De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris : Editions du Seuil, 1999.

[224] WACH, J., *Das Verstehen : Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, Vol. I, Hildesheim : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966, p. 246.

[225] Ibid. p. 249.

[226] L'image de la spirale représente bien l'idée de la conscience romantique et elle est employée à maintes reprises dans les œuvres de cette époque, voir : GUSDORF, G., *Les origines de l'herméneutique*, Paris : Editions Payot, 1988, p. 271, 279, 516.

divination. Qu'entend-on par "divination" ? En dehors de Herder, Humboldt est le premier à introduire le rôle de l'imagination dans le processus d'interprétation.[227] L'exercice de la compréhension requiert non seulement une analyse critique, mais également une intuition quant aux éléments à explorer. Au sein de la spontanéité de l'imagination, l'historien peut anticiper l'essence qu'il avait initialement pressentie. À l'instar du paradoxe de *Ménon* chez Humboldt, la divination découle de la réalisation des trois phases évoquées précédemment, représentant l'apogée du processus de compréhension.

Cependant, nous pouvons remarquer une différence entre le concept de divination chez Humboldt de celui de Schleiermacher, car elle implique une assimilation psychologique de l'esprit de l'auteur pour appréhender l'idée créatrice de son œuvre. Selon Humboldt, le moment divinatoire réside dans la contemplation (*Schauen*) obtenue grâce à l'utilisation de l'imagination dans le processus interprétatif.[228] Il souligne l'importance des repères de l'expérience pour encadrer efficacement l'imagination. Bien que l'imagination joue un rôle essentiel, c'est le primat de l'expérience qui définit sa forme et ses limites. Dans cette perspective, cette contemplation (*Schauen*) ne doit pas être considérée comme une passivité, mais comme une activité de l'esprit qui saisit l'universalité essentielle sous la forme de l'idée.[229] Cependant, cette contemplation n'est pas entièrement explicable ou compréhensible. Humboldt illustre cela avec la création artistique, puisque « nul n'est capable d'expliquer ni de comprendre comment naît la pensée d'un artiste, et encore moins comment elle est mise en œuvre, et pourtant presque tout le monde le pressent (*ahnen*) obscurément et beaucoup le sentent (*fühlen*) clairement. »[230] Cette intuition (*Ahnung*) ou divination dépasse la simple contemplation (*Schauen*), mais les deux vont de pair pour permettre à l'interprète de saisir les enchaînements (*Verknüpfung*) de la pensée de l'autre à travers une intuition intérieure (*Anschauung*).

Alors que la proposition herméneutique de Schleiermacher revêt une intention philosophique, Humboldt développe une pensée philosophique complète en mettant de côté le

---

[227] WACH, J., *Das Verstehen : Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, Vol. I, Hildesheim : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966, p. 250.

[228] WACH, J., *Das Verstehen : Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, Vol. I, Hildesheim : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966, p. 250.

[229] QUILLIEN, J., Pour une autre scansion de l'histoire de l'herméneutique : Les principes de l'herméneutique de W. Von Humboldt in : LAKS A., NESCHKE-HENTSCHKE, A., (Eds.) *La naissance du paradigme herméneutique, De Kant et Schleiermacher à Dilthey*, Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 103

[230] HUMBOLDT, W., *Über den Geist der Menschheit*, Werke I, 1797. p. 509. La version française, HUMBOLDT, W., *De l'esprit de l'humanité*, Paris : Editions Premières Pierres, 2005.

processus de compréhension au profit du rôle de l'imagination, en subordonnant l'acte de connaissance à l'acte de compréhension.[231]

Avec l'évolution du travail herméneutique entrepris jusqu'à ce point, la conceptualisation du cercle herméneutique a les conditions nécessaires pour devenir un sujet de réflexion plus vaste, dépassant ainsi les seules considérations textuelles. En effet, toutes les créations humaines sont susceptibles d'être interprétées, car elles émanent des visions du monde propres à chaque individu. La question fondamentale posée par Humboldt, suivant les traces de Kant — à savoir, qu'est-ce que l'homme ? — a ouvert la voie à une réflexion sur les conditions de la compréhension, c'est-à-dire, qu'entend-on par « comprendre » ? Cette interrogation trouve sa pertinence tant dans les domaines scientifiques cherchant à appréhender les phénomènes du monde que dans l'exploration de l'univers intérieur de la psyché. De cette manière, il ne s'agit plus d'une problématique circonscrite au seul domaine de la philosophie, en particulier à l'époque de Humboldt. Comment peut-on alors concilier l'approche philosophique de la recherche avec l'approche scientifique de l'étude de l'homme ? L'homme ne peut pas être considéré uniquement comme un objet historique, mais doit être perçu comme un sujet participant à l'histoire, laissant son empreinte à travers les âges, contribuant ainsi à l'écriture de l'histoire. L'homme n'est pas simplement un être historique, mais historial. Pour cette raison, le lien entre la pensée de Humboldt et celle de Dilthey est essentiel, car « Il reste que son apport principal, qui en fait un génial précurseur de Dilthey, est l'élargissement de la notion de texte à tout ce qui est humain. »[232]

- §31. La philosophie herméneutique de Wilhelm Dilthey

En quoi les approches de Humboldt et de Dilthey se distinguent-elles ? En distinguant les *Geisteswissenschaften* des *Naturwissenschaften*, ainsi qu'en différenciant les approches basées sur la dichotomie comprendre/expliquer, l'herméneutique se positionne comme un instrument technique permettant d'analyser les phénomènes vitaux présents dans les textes. Pour Dilthey, ces derniers renferment non seulement des « visions du monde », mais également des mécanismes d'ordre psychologique. En effet, l'exploration de la dimension intérieure du psychique se fait à travers son expression dans les manifestations sensibles. C'est

---

[231] WACH, J., *Das Verstehen : Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, Vol. I, Hildesheim : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966, p. 250 et QUILLIEN, J., Pour une autre scansion de l'histoire de l'herméneutique : Les principes de l'herméneutique de W. Von Humboldt in : LAKS A., NESCHKE-HENTSCHKE, A., (Eds.) *La naissance du paradigme herméneutique, De Kant et Schleiermacher à Dilthey*, Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 104.

[232] QUILLIEN, J., Pour une autre scansion de l'histoire de l'herméneutique : Les principes de l'herméneutique de W. Von Humboldt in : LAKS A., NESCHKE-HENTSCHKE, A., (Eds.) *La naissance du paradigme herméneutique, De Kant et Schleiermacher à Dilthey*, Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 104.

dans ce contexte que Dilthey adopte une approche psychologisante, voire subjectiviste, de la tâche herméneutique et, par extension, du cercle herméneutique. Cependant, à la différence de Humboldt, Dilthey aborde directement le domaine de l'histoire plutôt que celui du langage.[233] Dilthey vise à établir « un fondement et une cohérence indépendants de la métaphysique, dans l'expérience. »[234]

Cette démarche, qui évite la métaphysique, le conduit à redéfinir la philosophie de l'histoire comme étant l'étude des vestiges créés et laissés dans le temps par l'homme. C'est à travers ces créations humaines temporelles que la dimension psychique de l'humanité peut être appréhendée. L'approche herméneutique, héritée de Schleiermacher et axée sur la recherche des significations au-delà du texte, occupe une place importante dans la méthodologie de Dilthey. De ce fait, l'être humain, en tant qu'individu capable de concevoir des vestiges porteurs de significations propres à une époque donnée, transmet son savoir et son identité d'une génération à une autre. Il ne s'agit pas, selon Dilthey, d'une tâche dépourvue d'implication de l'individu dans son objet de recherche, car, en effet, c'est de la vie dont nous en parlons. Or, la vie n'est pas quelque chose qui pourrait être complètement soumise à le scrutin de la raison, mais elle est comprise historiquement à travers la progression dans le temps résultant de l'enchainement de la vie (*Wirkungszusammenhang*). L'acte de remémorer les éléments qui montrent l'enchainement de la vie dans cette progression temporelle devient la tâche du sujet qui cherche la compréhension contextuelle des productions présentes devant son regard. Dès lors, la compréhension se fait à travers des étapes qui rendent possible la saisie contextuel de ce que la vie donne à connaître. En bref, l'analyse des traces laissées par les générations précédentes permet de mieux appréhender l'évolution de l'humanité à travers les âges — ce que fait l'histoire.[235] L'être humain n'est pas simplement un acteur de l'histoire, il en est le créateur. Ainsi, il incombe à l'historien d'interpréter ces vestiges afin de saisir la dimension psychologique de l'être humain en tant que moteur de l'histoire.

Cette réflexion conduit l'auteur à élaborer une méthodologie permettant d'analyser de manière existentielle les phénomènes internes à l'être humain, tels que les vestiges cristallisés dans les monuments artistiques, les œuvres littéraires, les institutions civilisationnelles, etc.[236]

---

[233] DILTHEY, W., *Gesammelte Schriften V : Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, Leipzig und Berlin : Teubner, 1927, p. 10.

[234] *Ibid.* p. 27

[235] DILTHEY, W., *Gesammelte Schriften VII — Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Stuttgart : Teubner, 1958, p. 261.

[236] DILTHEY, W., *Gesammelte Schriften V : Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, Leipzig und Berlin : Teubner, 1927, p. 170 ; 273.

Initialement, ces vestiges sont perçus par l'historien comme des manifestations externes à l'homme. Par la suite, ils sont systématisés pour former le fondement de la discipline historique. Ces vestiges expriment la subjectivité humaine de manière tangible et permettent d'accéder à l'univers intérieur du psychisme.[237] La concrétisation de cette conception du monde se manifeste à travers les œuvres et les institutions édifiées par une société. De cette manière, l'analyse de ces œuvres et institutions permet de dévoiler l'univers intérieur de l'homme, lequel devient alors la clé de compréhension de l'homme lui-même en tant que créateur de ces entités. Dans cette optique, Dilthey poursuit l'œuvre entamée par Humboldt qui visait à appréhender la nature humaine. Ainsi, l'intériorité du monde psychique s'ouvre à une exploration à travers la prise en compte du rôle de l'homme dans le temps en tant qu'acteur de l'histoire. La compréhension de la vie se donne dans l'intériorité de l'homme en tant qu'être fini. Puisqu'il est fini, il ne parvient jamais à saisir la totalité.[238] Cette totalité ne peut être apprise que dans l'histoire universelle composée par toutes les personnes. Ainsi, il doit se pencher à l'interprétation des œuvres qui concrétisent l'esprit objectif.[239]

La philosophie de Dilthey propose donc une méthode spécifique pour appréhender la complexité de ce monde psychique, distinct du monde naturel où la relation de cause à effet prédomine. De cette manière, une distinction entre les méthodologies est nécessaire. Elle repose sur la dichotomie expliquer/comprendre. Les sciences naturelles sont basées sur l'explication, tandis que les sciences humaines sont basées sur la compréhension.

Au XIXe siècle, les fondements de la connaissance scientifique ont été établis. La recherche de l'objectivité scientifique, dans le but de progresser dans la connaissance sans l'influence des présupposés personnels de la part du chercheur, est devenue l'idéal d'une science pure et objective. Dilthey s'oppose à cette approche positiviste qui revendique une prétentieuse neutralité.[240] Selon lui, l'enquête pour la connaissance implique personnellement le sujet dans l'objet étudié. Il affirme :

> Nous nous emparons de ce monde physique par l'étude de ses lois. Ces lois ne peuvent être découvertes que dans la mesure où le caractère vécu de nos impressions de la nature, l'ensemble

---

[237] DILTHEY, W., *Gesammelte Schriften VII — Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Stuttgart : Teubner, 1958, p. 74, 192, 199.

[238] Ibid. p. 365.

[239] Selon Dilthey, le cercle herméneutique se donne de la façon suivante : « L'élargissement de notre savoir sur ce qui est donné dans le vécu s'effectue par l'interprétation des objectivations de la vie, et cette interprétation n'est à son tour possible qu'à partir de la profondeur subjective du vécu. De même, la compréhension du singulier n'est possible que par la présence du savoir général en lui, et ce savoir général a à nouveau sa condition dans la compréhension. Enfin, la compréhension d'une partie du déroulement historique n'atteint sa plénitude que par la relation de la partie au tout, et la vue d'ensemble universelle et historique du tout présuppose la compréhension des partie qui sont réunies en lui. » Ibid. p. 152.

[240] DILTHEY, W., *Œuvres 3 : L'Edification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Paris : Les Editions du Cerf, 1988, p. 20.

> auquel, avec lui, nous appartenons en tant que nous sommes nous-même nature, le sentiment vivant à travers lequel nous jouissons de celle-ci, cèdent toujours davantage la place à la saisie abstraite de cette nature d'après les relations spatiales, temporelles, de masses et de mouvement.[241]

Dilthey a transféré le cadre de l'herméneutique de Schleiermacher vers une structure de la vie psychologique, modifiant ainsi la problématique pour se concentrer uniquement sur les contours épistémologiques et s'éloigner du schématisme kantien.[242] Dans son article de 1907 sur « *L'essence de la philosophie* », il met en avant le caractère circulaire de la formation des concepts. En effet, il affirme que « le concept de philosophie, ainsi que celui d'art ou de religiosité ou de droit, ne peut être trouvé qu'en dérivant le complexe de signes distinctifs qui constituent le concept à partir des états de choses qui composent ces choses. »[243] Cette circularité présente dans les sciences humaines découle de leur évitement du schématisme présent dans les représentations générales que l'on retrouve dans les sciences de la nature. L'objet d'étude des sciences humaines revêt un caractère plus global qui requiert une compréhension plutôt qu'une explication des relations logico-empiriques.[244] Cette appréhension repose sur la genèse des phénomènes à appréhender, nécessitant certains éléments préliminaires pour parvenir à une compréhension cohérente. Lorsque la question de l'origine est soulevée, une approche circulaire devient inévitable en raison de l'implication du sujet dans le raisonnement entrepris. C'est pourquoi Dilthey se réfère à Schleiermacher plutôt qu'à Humboldt comme fondement de sa philosophie de la vie, car une prétendue neutralité suppose déjà une clarté totale de l'objet pour le sujet.

---

[241] Ibid. p. 54.

[242] THISELTON, A., *New Horizons in Hermeneutics*, Grand Rapids : Zondervan pub., 1992, p. 249.

[243] DILTHEY, W., The Essence of Philosophy in : DILTHEY, W., *Ethical and World-view Philosophy. Selected Works*, Vol. VI., Ed. R. A. Makkreel and F. Rodi, Princeton : Princeton University Press, 2019, p. 177.

[244] THISELTON, A., *New Horizons in Hermeneutics*, Grand Rapids : Zondervan pub., 1992, p. 249.

- §32. Le chemin diltheyen vers le cercle herméneutique

Afin d'établir la distinction entre les *Naturwissenschaften* et les *Geisteswissenschaften*, Dilthey a dû écarter la théorie du schématisme kantien, qui fournit le fondement effectif des *Naturwissenschaften* mais qui ne s'applique pas aux *Geisteswissenschaften*. Selon Dilthey, ces dernières requièrent une fondation herméneutique qui ne se conforme pas nécessairement à la théorie du schématisme kantien et qui s'éloigne de la métaphysique. Ainsi, le choix de suivre le chemin tracé par Schleiermacher, qui rejette la structure philosophique kantienne, s'est avéré le plus naturel pour lui.[245] Dilthey a trouvé dans l'herméneutique de Schleiermacher la structure méthodologique nécessaire à sa philosophie de la vie, lui permettant de justifier la distinction entre expliquer et comprendre. Il est donc cohérent que les idées de Friedrich Ast se retrouvent également dans la *Lebensphilosophie*. C'est ainsi que Dilthey parvient à écarter la métaphysique d'un côté et se détourner du kantisme de l'autre. Pour ce faire, il se fonde sur la signification présente dans la totalité de la réalité perçue à travers le flux de la vie en mouvement qui englobe le sujet en quête de compréhension. En effet, cette signification peut être interprétée de la même manière qu'un texte. La cohérence du sens fournit le cadre significatif permettant de saisir la totalité, laquelle confère ensuite du sens aux éléments individuels. Comme l'a souligné Dilthey :

> Le tout doit être compris en termes de ses différentes parties ; les parties individuelles, en termes de l'ensemble. Pour comprendre l'ensemble d'une œuvre, il faut se référer à son auteur et à la littérature connexe ... La compréhension de l'ensemble et des différentes parties sont interdépendantes.[246]

Dans sa démarche visant à contourner la métaphysique, Dilthey a recours au cercle herméneutique pour appréhender la réalité à travers la signification plutôt que la substance. Cependant, au lieu de se limiter à une approche transcendantale de la compréhension des textes, il étend cette démarche à l'histoire et à l'ensemble des sciences humaines. Sur ce point, on constate un problème au sein de la philosophie de Dilthey, à savoir la compréhension de l'autrui dans son altérité, voire son étrangeté. Si nous pouvons reprendre la problématique depuis les rhéteurs romains comme nous avons déjà mentionné à maintes reprises, Dilthey fait face au même problème herméneutique, mais cette fois-ci étendu au niveau personnel de la compréhension. Comment peut-on faire que l'étranger devienne familier ? Comment peut-on

---

[245] QUILLIEN, J., Pour une autre scansion de l'histoire de l'herméneutique : Les principes de l'herméneutique de W. Von Humboldt in : LAKS A., NESCHKE-HENTSCHKE, A., (Eds.) *La naissance du paradigme herméneutique, De Kant et Schleiermacher à Dilthey*, Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 80 nota 29.

[246] DILTHEY, W., *Gesammelte Schriften V : Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, Leipzig und Berlin : Teubner, 1927, p. 336.

comprendre l'autre qui n'est pas moi ?[247] Pour répondre à ces questions, Dilthey évoque le fait que le travail herméneutique reconstitue une forme de vie supérieure de ceux qui ont déjà vécu dans le passé, car ils ont aussi une expérience vécue (*Erlebnis*). Celle-ci a été partagée à travers l'histoire et le sujet est capable de s'y identifier. Ainsi, le sujet est une partie d'une communauté (totalité) par laquelle il se comprend soi-même en comprenant la communauté en général en tant que contexte supérieur.[248]

Selon Dilthey, la connaissance de soi ne se réalise pas par introspection, mais à travers le déroulement de l'histoire façonnée par les manifestations extérieures du moi intérieur. La compréhension devient alors une forme de reconstitution (*nacherleben*) de l'expérience vécue (*Erlebnis*) par l'auteur, qui est un individu parmi d'autres contribuant à l'histoire.[249] Par conséquent, appréhender l'ensemble de ce flux permet de saisir les éléments individuels qui composent la totalité des expériences partagées. La condition de connexion inhérente (*Zusammenhang*) à la vie commune des individus contribue à la formation d'une communauté, à partir de laquelle une compréhension objective devient envisageable à travers les manifestations de cette communauté.[250]

Dès lors, l'analyse des relations entre les différents motifs de correspondance, les analogies, les généralités et les particularités, ainsi que la prise en compte de l'unique et du contingent, constituent l'essence même de l'acte herméneutique visant à parvenir à une compréhension. Dans la philosophie de Dilthey, l'objectivité réside dans la concrétisation de la vision du monde partagée individuellement à travers les œuvres culturelles. Cette perspective rejoint celle de Trendelenburg, qui envisage les systèmes philosophiques comme étant partagés et partageables au sein d'une communauté, mettant en lumière la relation entre la pensée et les objets qu'elle pense. De surcroît, on peut percevoir des similitudes avec Schleiermacher dans l'approche comparative et interprétative, notamment en ce qui concerne la relation cyclique, que Dilthey suppose impliquer la comparaison des éléments individuels et la compréhension globale.

La contribution la plus significative de Dilthey à la problématique du cercle herméneutique réside peut-être dans sa redéfinition de la notion d'« objet » et d'« objectivité », mettant en lumière la relation interdépendante entre le sujet enquêtant et les diverses relations

---

[247] Ibid., p. 226.

[248] DILTHEY, W., *Gesammelte Schriften VII — Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Stuttgart : Teubner, 1958, p. 141 ; 205.

[249] Ibid. p. 131. Dilthey articule ainsi la relation entre « l'expérience », « l'expression » et « la compréhension » qui se fonde à leur tour dans la vie elle-même.

[250] Ibid. p. 214 ; 217.

établies lors de l'investigation scientifique. Cette relation circulaire devient inévitable du fait que tout individu aborde son domaine de recherche avec des présuppositions, impliquant ainsi le sujet connaissant et l'objet connu. Martin Heidegger et surtout Paul Ricœur ont par la suite souligné cette impossibilité d'une prétendue neutralité telle que l'idéal scientifique du XXe siècle l'a promue. Trois apories peuvent être identifiées dans le développement du cercle herméneutique chez Dilthey. John Maraldo l'expose de la manière suivante :

> Ainsi les trois apories sont : 1 — Comment un esprit singulier (subjectif) peut-il comprendre objectivement les objectivations de la vie, qui le transcendent largement ? 2 — Comment comprendre le tout à partir du détail si le détail ne peut être compris qu'à partir du tout ? 3 — Comment la connaissance universelle de l'intérieur de l'autre, qui n'est accessible à l'entendement qu'à travers les énoncés, est-elle atteinte ?[251]

Dans cette situation, l'être humain se retrouve face à une impasse : étant immergé dans le courant de la vie et limité par son expérience, il cherche à comprendre le sens de ce qui le dépasse. Participant à l'histoire universelle, il s'efforce de l'appréhender, tout en étant conscient de l'impossibilité d'y parvenir pleinement. Les manifestations de la vie, telles que l'État, l'art ou l'église, représentent des moyens objectifs qui incarnent l'action de cet esprit partagé par l'humanité en général. Ainsi, en explorant la profondeur de ces manifestations, l'être humain peut commencer à saisir la totalité de l'existence. Cette compréhension ne se réduit pas à une simple relation partie-tout, telle qu'elle a été décrite dans le cercle herméneutique depuis Ast, mais englobe également la circularité présente dans la relation entre l'intérieur et l'extérieur.[252]

Avec cette double formulation du cercle herméneutique, l'ontologie préalable se manifeste comme une aporie philosophique. Pour appréhender le particulier ou le singulier, il est nécessaire de présupposer la présence d'une connaissance générale. De plus, la cohérence de l'ensemble de la formation de la totalité est assurée par les connexions internes entre les parties. Dilthey interprète le cercle herméneutique comme une relation d'interdépendance (*gegenseitigen Abhängigkeit*) entre les parties ainsi qu'entre la partie et la totalité. Il est cependant important de souligner que Dilthey n'utilise jamais l'expression « cercle herméneutique » dans son œuvre philosophique. Il traite en effet de la relation partie/tout (*Teil und Ganz*) sans toutefois la désigner explicitement comme un cercle herméneutique. La question de la circularité est examinée dans le contexte de cette interdépendance

---

[251] MARALDO, J., *Der hermeneutische Zirkel : Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Symposium 48, Freiburg/München : Karl Albert Verlag, 1984, p. 72.

[252] « mais dans la mesure où l'objectivation de la vie accède pour nous à la compréhension, elle contient partout, comme telle, la relation de l'extériorité à l'intériorité » DILTHEY, W., *Œuvres 3 : L'Edification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Paris : Les Editions du Cerf, 1988, p. 101-102. Voir aussi : WOOD, L., *Theology as History and Hermeneutics*, Lexington : Emeth Press, 2005, p. 110.

(*gegenseitigen Abhängigkeit*). Plus précisément, pour appréhender un événement historique dans sa singularité, il est indispensable de l'insérer dans la totalité à laquelle il est étroitement lié. En réalité, la condition ontologique du préalable constitue le socle même de la compréhension, sans laquelle la progression intellectuelle du phénomène demeure stérile. Selon Dilthey, cette approche se reflète dans l'ensemble des démarches des sciences humaines, influençant ainsi leur mode de fonctionnement.

La relation d'interdépendance entre la partie et le tout, et inversement, est largement présente dans les sciences humaines, et potentiellement dans les sciences de la nature selon Dilthey, soulevant ainsi des questionnements persistants. L'instauration du cercle herméneutique dans la pensée de Dilthey soulève une interrogation ontologique, comme le souligne John Maraldo : « Comment le contexte respectif peut-il être un sujet compréhensif, c'est-à-dire, comment se manifeste-t-il dans sa donation ? »[253] Cette interrogation peut orienter la réflexion vers une ontologie de la condition préalable qui sous-tend la compréhension, thème approfondi par Heidegger.

Cependant, Dilthey considère déjà cette problématique comme un élément central de l'interdépendance mise en lumière dans son approche du cercle herméneutique. Les énoncés formulés sont conditionnés par la vie, qui enseigne aux individus à interpréter le monde en fonction des expériences vécues. Interpréter revient ainsi à dévoiler l'intériorité qui se manifeste à l'extérieur. La vie constitue une présupposition fondamentale pour appréhender toute chose, car elle fournit le cadre à travers lequel la compréhension est rendue possible. Du fait de ses multiples facettes, elle implique diverses approches de compréhension, ce qui explique la diversité scientifique regroupée en deux domaines (*Naturwissenschaften* & *Geisteswissenschaften*). Selon Dilthey, c'est à travers le contexte que la conscience historique, dans sa quête de compréhension, peut parvenir à l'objectivité. Afin d'éviter de recourir à l'idéalisme allemand, qui postule l'existence d'un esprit supérieur et absolu chargé d'attribuer une signification aux phénomènes dans la réalité, Dilthey admet que le contexte réside déjà en l'individu en quête de sens.

L'individu est considéré comme une entité existentielle dans laquelle toute la signification est déjà contenue par l'expérience de la vie. Cette vie est inscrite dans l'histoire qui l'appréhende et la structure. Cette structuration cependant se réalise de manière progressive, étant donné qu'elle est conditionnée par la vie qui se déploie à travers ses diverses interactions. Malgré sa nature nécessairement partielle, cette structuration révèle une

---

[253] Wie ist der jeweilige Zusammenhang ein verstehendes Subjekt, d.h. wie ist die Art und Weise seines jeweiligen Gegebenseins (VII, 262f.) in MARALDO, J., *Der hermeneutische Zirkel : Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Symposium 48, Freiburg/München : Karl Albert Verlag, 1984, p. 75.

interdépendance complexe, comme en témoigne la circularité qui pourrait être dépassée « s'il existait des normes, des objectifs ou des valeurs inconditionnels par lesquels les considérations et les perceptions historiques pourraient être mesurées. »[254] Dilthey se trouve confronté à une problématique qui le pousse à réfléchir non seulement sur l'individu en tant qu'objet d'étude des sciences humaines, mais aussi sur le mode ontologique permettant d'éclairer tantôt l'individu, tantôt le général d'un point de vue épistémologique. Cette interrogation amène désormais les sciences humaines à se baser sur la compréhension en tant que méthode, de la même manière que les sciences naturelles doivent rechercher la compréhension en tant qu'élément essentiel pour la construction de l'explication scientifique. Cette approche ne peut être entreprise qu'en se basant sur des fondements dans la vie plutôt que dans l'histoire, afin d'éviter tout subjectivisme et historicisme. Ainsi, la réalité devient le critère pour toute analyse critique des conceptions scientifiques. Bien que Dilthey n'aille pas plus loin dans cette voie, il laisse plusieurs questions en suspens, explorées dans le développement ultérieur de sa philosophie.

Pour Dilthey, la mission herméneutique consiste à établir un cadre d'objectivité permettant aux sciences humaines d'échapper au subjectivisme qui nourrit généralement le scepticisme. Cependant, le cercle herméneutique se manifeste dans la relation entre le particulier et le général, ainsi que dans celle entre la partie et le tout, dans la constitution du flux des expériences de vie interconnectées. En adoptant une approche herméneutique, Dilthey aborde la problématique soulevée dans le Ménon : comment peut-on prétendre savoir quelque chose sans posséder de connaissance préalable sur le sujet en question ? En effet, il existe une interdépendance entre tous les éléments constitutifs de la réalité, incluant l'être humain. C'est la vie qui engendre le cadre contextuel nécessaire à toute forme de compréhension. Ne trouvons-nous pas une forte influence de Hegel pour qui l’histoire est ce contexte plus large où l’homme s’y retrouve ? Certes, Hegel est à l’esprit de Dilthey pour cette élaboration historiographique de la signification de l’homme dans le flux de la vie. La voie empruntée par Dilthey ne fut pas autre sinon celle de l’herméneutique pour le déchiffrement du soi. C’est peut-être la raison par laquelle Hegel n’est pas mentionné explicitement. Pourtant, son influence est patente. Cette vie représente la présupposition incontournable de toute pensée, et cette réflexion se retrouve dans l'œuvre de Heidegger qui explore ce fondement ontologique de l'existence interprétative de l'homme à travers le temps.

---

[254] DILTHEY, W., *Gesammelte Schriften VII — Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Stuttgart : Teubner, 1958, p. 262. Tout au début de cette page de l’œuvre de Dilthey, il souligne d’emblée que l’objectivité de l’histoire n’est possible qu’à partir de divers points de vues de la connexion existante (Zusammenhang) entre la totalité et les parties afin de saisir la connexion elle-même et la façon par laquelle elle s’est produite.

- §33. La structuration d'une philosophie herméneutique selon Matin Heidegger

Heidegger a entrepris de transformer la philosophie de son époque en la dégageant de toute *Weltanschauung*.[255] Jusqu'alors, la philosophie était étroitement liée aux visions du monde qui influençaient les différents courants de pensée de l'époque. Ce constat a conduit à l'émergence d'un nouveau point de départ, situant la philosophie en dehors de l'entrelacement de ces visions du monde, telles que la vision du monde chrétienne, marxiste ou libérale. L'objectif était de libérer la philosophie des préjugés subjectifs et de rompre avec les paradigmes établis à l'époque. Le concept de *Weltanschauung* est devenu un concept classique depuis Kant, qui l'a introduit, et a été largement utilisé par d'autres philosophes, comme en témoignent Humboldt et Dilthey.[256] Chez Heidegger, des continuités ainsi que des discontinuités peuvent être observées concernant ce sujet. Le concept de *Weltanschauung* ne peut être simplement rejeté, car la connaissance humaine est conditionnée par des éléments préalables déterminés par la structure de l'homme et de son environnement. Cependant, la philosophie ne doit pas être enfermée dans les préjugés d'une *Weltanschauung*. Ainsi, Heidegger se voit contraint de trouver un nouveau fondement pour la philosophie, qu'il nomme la *facticité*. Cette notion n'est pas en totale rupture avec les développements philosophiques, car elle met l'accent sur la question de ce qui caractérise l'essence humaine, une interrogation qui trouve ses racines chez Humboldt et Dilthey. Selon Heidegger, la facticité se réfère au *Dasein* comme étant le même à chaque instant de son histoire en vertu de son être, car il est toujours « là ». Par le biais de l'herméneutique, le *Dasein* se saisit dans ses diverses interactions avec le monde. Donc, son existence propre est l'évidence immédiate qui ne nécessite aucune explication.[257]

Les paragraphes 31 à 34 de *Sein und Zeit* consacrés à la compréhension et son explicitation, placent le *Dasein*, l'être-là, au cœur de la réflexion, le décrivant comme l'homme jeté dans sa temporalité.[258] Il est intéressant de noter que, pour Heidegger, l'herméneutique ne se résume pas à une simple théorie de l'interprétation, mais « l'explicitation de la facticité qui fait rencontrer, voir, saisir et concevoir la facticité elle-même. »[259] Cette nuance revêt une importance cruciale pour la suite du raisonnement philosophique, notamment en ce qui

---

[255] CAPELLE-DUMONT, P., *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger* — Nouvelle édition revue et augmentée, Paris : Editions du Cerf, 2001, p. 174.

[256] WACH, J., *Das Verstehen : Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, Vol. II, Hildesheim : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966, p. 8-12.

[257] HEIDEGGER, M., *Ontologie — Herméneutique de la Facticité*, Trad. Alain Boutot, Paris : Gallimard, 2012, p. 36.

[258] MUSSNER, F., *Histoire de l'Herméneutique : De Schleiermacher à nos jours*, Paris : Les Editions du Cerf, 1972, p. 31.

[259] HEIDEGGER, M., *Ontologie — Herméneutique de la Facticité*, Trad. Alain Boutot, Paris : Gallimard, 2012, p. 34.

concerne le cercle herméneutique. En effet, l'herméneutique retrouve son sens originel, tel qu'établi par Aristote et la tradition poétique grecque, qui met l'accent sur la clarté de la communication. Cette réappropriation du sens premier conduit l'herméneutique à se pencher sur la question de la significativité (*Bedeutsamkeit*) — l'objectif de la compréhension en tant que « l'en vue-de ». Cette significativité révèle ce que le monde est intrinsèquement, en tant que révélation de sa véritable nature.[260] Ainsi, l'herméneutique s'attelle à déchiffrer le potentiel d'existence qui émerge du monde qui se révèle. Il ne s'agit pas simplement de retomber dans une dynamique sujet-objet, où le *Dasein* interprète et l'objet se dévoile. Même si le *Dasein* a déjà une certaine compréhension, le processus de cette compréhension doit être quand même explicité. C'est la raison pour laquelle Heidegger a choisi d'apporter un renouvellement de fond en comble à l'approche herméneutique telle qu'elle était traditionnellement conçue. En d'autres termes, cette démarche met l'accent sur la révélation des choses plutôt que sur un objet en particulier.[261] La signification est ce qui permet aux choses d'être ce qu'elles sont dans le monde, tissant un réseau de sens à travers leurs interactions, assurant ainsi leur pérennité. Ainsi, la compréhension, telle une flèche tendue vers l'avenir, porte en elle « un 'caractère de pro-jet'. »[262]

Le *Dasein* demeure en quête perpétuelle de compréhension, explorant sans cesse les possibilités de saisir ce qui lui échappe encore. Cette quête semble sans fin, comme si la compréhension était toujours en décalage par rapport au *Dasein*. Dans ce décalage, le *Dasein* est confronté à l'étrange, par le manquement de compréhension. Pour dépasser cette barrière, il est poussé à rendre familier ce qui lui est étranger, en remettant en question les présupposés qui ne sont pas conformes au sens de la signification qui se donne dans son caractère de « pro-jection. » Cela ne signifie pas qu'il est infaillible, car il commet des erreurs, mais souligne que la compréhension est un processus complexe s'étalant dans le temps. La compréhension se révèle à travers des ébauches, certaines étant plus appropriées que d'autres, voire contradictoires les unes par rapport aux autres.[263]

---

[260] MUSSNER, F., *Histoire de l'Herméneutique : De Schleiermacher à nos jours*, Paris : Les Editions du Cerf, 1972, p.31. « Révéler » car le monde se donne à connaitre dans son être qui est toujours anticipation de ses possibilités. C'est dans ce sens que Heidegger utilise le verbe « révéler », il s'agit d'une révélation intra-mondaine c'est pourquoi nous utilisons toujours le verbe en minuscule. Lorsque la référence à une « Révélation » extra-mondaine aura lieu, nous utiliserons le mot en majuscule pour faire toute différenciation.

[261] Voir : GRONDIN, J., *L'universalité de l'herméneutique*, Paris : PUF, 1993, p.132-145. *passim*

[262] MUSSNER, F., *Histoire de l'Herméneutique : De Schleiermacher à nos jours*, Paris : Les Editions du Cerf, 1972, p. 31. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 2006, p. 144,145. §31. (Dorénavant SZ). HEIDEGGER, M., *Ontologie — Herméneutique de la Facticité*, Trad. Alain Boutot, Paris : Gallimard, 2012, p. 36,37.

[263] GW, p. 272, trad. fr. p. 288.

En explorant la relation entre l'être humain et le monde, on découvre, en effet, une richesse infinie de significations, car le monde structure ontologiquement le *Dasein.* L'herméneutique se révèle alors comme un processus d'explicitation des significations dans la temporalité, révélant la profondeur des expériences vécues et des choix qui se présentent à nous par les « pro-jections » à partir des préalables/présuppositions. Cette explicitation des significations ouvertes par le Dasein met en lumière la structure mondaine (*Weltlichkeit*), dès lors le *Dasein* montre sa capacité d'ouverture (*Erschlossenheit*) à ce qui se donne à lui, qui peut varier selon son mode d'être (avoir peur, amoureux, curieux, etc.). Dans sa facticité, le *Dasein* en tant que curieux se questionne sur le sens de son environnement, cherchant à saisir la signification profonde. Ainsi, l'herméneutique s'avère l'outil unique pour questionner notre compréhension de nous-mêmes dans la facticité et celle du monde qui nous entoure selon sa phénoménalité, même si cette quête de sens demeure toujours en évolution, dû à son caractère provisoire, comme le soulignait Heidegger.[264]

- §34. La facticité en tant que fondement de l'entreprise herméneutique

Au sein de la facticité réside la structure du Souci (*Sorge*), où le va-et-vient entre les préalables et la capacité de projection du *Dasein* crée la disposition à la compréhension en tant que cercle de l'interprétation. Voyons son fonctionnement. Ce schéma découle de la tentative de Heidegger d'approfondir la compréhension du *Dasein* à partir sa temporalité, en s'adressant soit à la capacité de projection du *Dasein* en tant qu'être-possible dans le futur, soit aux préalables qui le constituent rétrospectivement dans le passé.[265]

Cependant, la « pro-jection » des possibilités trouve sa légitimité dans une compréhension enracinée dans une structure antérieure. En effet, « la compréhension est toujours déterminée par le mouvement d'anticipation qu'est la pré-compréhension. »[266] La compréhension s'articule à travers les éléments préalables qui construisent un sens, et ces éléments peuvent varier en précision lors de l'explicitation de l'objet de la compréhension. Ils sont graduellement remplacés à mesure que l'unité de sens devient de plus en plus adéquate. Pour citer Gadamer : « telle est la tâche constante du comprendre : donner corps aux esquisses justes et appropriés à la chose, qui en tant qu'esquisses sont des anticipations qui n'attendent

---

[264] HEIDEGGER, M., *Ontologie — Herméneutique de la Facticité*, Trad. Alain Boutot, Paris : Gallimard, 2012, p. 40

[265] GW, p. 270, Trad. fr. p. 286. MARALDO, J., *Der hermeneutische Zirkel : Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Symposium 48, Freiburg/München : Karl Albert Verlag, 1984, p. 95.

[266] QUILLIEN, J., Pour une autre scansion de l'histoire de l'herméneutique : Les principes de l'herméneutique de W. Von Humboldt in : LAKS A., NESCHKE-HENTSCHKE, A., (Eds.) *La naissance du paradigme herméneutique, De Kant et Schleiermacher à Dilthey*, Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 75.

leur confirmation que des ‘choses mêmes’. »[267] La structure de la pré-compréhension des éléments préalables constitue le comprendre originaire qui façonne le *Dasein* en tant qu'être interprétatif.

Par cette proposition, Heidegger introduit un nouveau paradigme herméneutique en développant les thèses phénoménologiques qui visent à atteindre une certaine objectivité en se concentrant sur le retour aux choses elles-mêmes (phénoménologie), en considérant leurs relations avec le monde (*Weltlichkeit*) et en dépassant la relation traditionnelle entre le sujet et l'objet en impliquant personnellement le sujet dans l'objet, en accord avec la *Lebensphilosophie* de Dilthey. La faisabilité de cette approche est confirmée par la manière dont le *Dasein* s'ouvre au monde (*Erschloßenheit*), dans un mouvement réciproque où le monde se tourne vers le *Dasein* et le *Dasein* vers le monde. En effet, le monde est donné au Dasein qui le fait comprendre son étrangeté dû à l’infinitude de signification. Ce vertige rend possible toute signification existentielle qui le Dasein projette derechef au monde qui le structure.

Chez Heidegger, la structure de la compréhension dans laquelle s'inscrit le cercle herméneutique devient le cadre approprié pour appréhender ce nouvel enjeu circulaire.[268] Le *Dasein*, en tant qu'être interprétatif, est le seul doté d'une structure compréhensive lui permettant d’attester sa place dans le monde en discernant les relations de sens présentes au sein d'une totalité cohérente. Le souci (*Sorge*) pousse existentiellement le *Dasein* à la compréhension, et c'est ainsi que le monde acquiert du sens selon Heidegger, car le *Dasein* est capable de le saisir. Cette structure de la compréhension (*Sorge*) du *Dasein* met en lumière la manière spécifique dont le *Dasein*, préoccupé par son environnement, c'est-à-dire le monde, anticipe la compréhension en se projetant de manière pré-théorique, voire heuristique. Cependant, cette structure du souci (*Sorge*) concerne uniquement le *Dasein* lui-même, car elle est toujours accompagnée de l'être-avec (la sollicitude — *Fürsorge*) et de l'être-soi-même (*Selbstsein*). La conscience de l'autre se manifeste à travers la préoccupation de soi, qui trouve sa place au sein d'un monde caractérisé par une multitude de relations. Ainsi, l'individu ne se trouve pas isolé, mais plutôt intégré dans une communauté partageant l’existentialité

[267] GW, p. 272, trad. fr. p. 288.

[268] Il est important de souligner le texte Héraclite — Séminaire du semestre d’hiver 1966-1967 que Martin Heidegger et Eugen Fink nous livrent avec un chapitre concernant le cercle herméneutique. Dans la diatribe entre Heidegger, Fink et quelques participants s’interrogent à la relation entre ἑν et πάντα dans le texte Héraclite. Un des participants mentionne que la compréhension de ces expressions avère la problématique du cercle herméneutique. Fink propose d’entrer, donc, dans le cercle et Heidegger riposte que nous nous mouvons toujours dans le cercle et nous sommes pris en lui. La discussion du cercle herméneutique dans ce texte tourne autour de l’aspect textuel du cercle comme nous avons vu à travers le chemin historique de l’évolution du concept. Le traitement du sujet dans Sein und Zeit englobe plus largement le noyau du concept en tant que transcendantal et existentiel, c’est pourquoi nous nous tournons à cette élaboration. Voir cf. : HEIDEGGER, M., FINK, E., *Héraclite — Séminaire du semestre d’hiver 1966-1967*, Paris : Tel Gallimard, 1973, p. 28-46.

(*Existenzialität*), la facticité (*Faktizität*) et l'échéance (*Verfallen*) qui définissent sa condition d'avancement par rapport à soi dans le monde (*Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt)*), en tant qu'être-avec (*innerweltlich begegnendem Seinden*).[269] Ces éléments structurels du souci, à savoir l'existentialité, la facticité et l'échéance, permettent au *Dasein* de se percevoir, tel que résumé par Heidegger : « L'existence est toujours factuelle. L'existentialité est essentiellement déterminée par la facticité » (*Existieren ist immer faktisches. Existenzialität ist wesenhaft durch Faktizität bestimmt*).[270]

Le *Dasein*, en tant que soucié par son environnement et en quête de compréhension de son existence, est toujours immergé même dans le monde qui forme son environnement. En effet, ils sont indissociables. Dès lors, il se projette moyennant l'appréhension en cherchant la compréhension, car il ne le contemple pas d'une façon désintéressée, mais c'est en présence de la chose, lors de son appréhension, que celle-ci devient visible et peut être perçue. Selon Heidegger, c'est la facticité qui détermine que toute perception sensorielle se manifeste selon une perspective particulière, permettant ainsi de saisir quelque chose dans son contexte mondain. Le souci représente cette appréhension pratique pré-langagière, voire pré-théorique, de la structure de compréhension du *Dasein*. Capelle-Dumont met en avant le fait que « l'appropriation par le « voir » de toute expérience des sens constitue un indice puissant du détournement du *Dasein*. »[271] Ainsi, la structure du souci se révèle comme le fondement de la compréhension du monde qui interloque le *Dasein* en se dévoilant comme un spectacle devant ses yeux.[272] Par le voir qui l'appréhende, il s'assujettit à la chose avec laquelle il se préoccupe. Par conséquent, il se trouve contraint d'en déduire des lois pour clarifier sa compréhension, encore à un stade pré-théorique. Lorsqu'on analyse la structure de cette préoccupation, la conscience est confrontée à cette fixation soucieuse que le Dasein entretient avec la chose de son souci, qu'il appréhende et tente de comprendre en la gardant devant sa vue.

Nous pouvons localiser le cercle herméneutique au sein de la structure du souci, où la conscience est confrontée à la notion que la compréhension est toujours une interprétation, et

---

[269] SZ, p. 193. §41.

[270] *Ibid*. p. 192. §41.

[271] CAPELLE-DUMONT, P., *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger* — Nouvelle édition revue et augmentée, Paris : Editions du Cerf, 2001, p. 57.

[272] Est-ce que les étants devraient être compris à la lumière de l'être suprême ? Par la pensée de l'étant, de le « voir », ne se cherche pas l'être ou l'être suprême ? Ne-c'est pas le dévoilement de l'être confié au « voir » humain selon Parménide ? S'agit-il ici d'une prolongation de la relation de l'étant suprême à l'étantéité ? Capelle-Dumont retrace ce chemin heideggérien de la *fruitio Dei* augustinienne pour montrer comment l'enquête ontothéologique se déploiera en tant que être-sous-les-yeux. Ce raisonnement est extrêmement important pour montrer que la compréhension du cercle herméneutique chez Heidegger n'est possible que par la structure du souci. Voir : CAPELLE-DUMONT, P., *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger* — Nouvelle édition revue et augmentée, Paris : Editions du Cerf, 2001, p. 56-58 passim.

que cette interprétation permet de rendre visible ce qui était auparavant invisible en raison d'un manque de compréhension. Ainsi, l'acte d'interprétation se dirige « vers quelque chose » en tant que tel (*Etwas als Etwas*) en articulant la compréhension de toute déclaration (*Aussage*).[273] C'est pourquoi l'acte d'interprétation a pour rôle d'ouverture et de clarification, car dans sa quête de compréhension, le *Dasein* s'assujettit au besoin de dégager une compréhension en tentant d'approcher la chose par divers questionnements, en se projetant lui-même. De cette manière, lorsque le *Dasein* comprend ce qu'il cherche à comprendre, il se comprend lui-même. Comme l'a exprimé Heidegger (*Als faktisches Dasein hat es sein Seinkönnen je schon in eine Möglichkeit des Verstehens verlegt*).[274] Par conséquent, toute compréhension d'un objet implique une compréhension de soi.

- §35. La structure des préalables, responsable de l'ontologisation du cercle herméneutique ?

La capacité de projection du *Dasein* représente de manière existentielle la perspective du *Dasein* qui se manifeste dans l'ouverture (*Erschlossenheit*) existentielle.[275] Il est essentiel de comprendre le processus par lequel le *Dasein* s'ouvre à lui-même lors de sa quête de compréhension de la réalité. En s'interrogeant sur de multiples aspects, il se découvre tout en explorant les choses qui entrent dans son champ de perception. Cependant, malgré son immersion dans le monde, l'acte d'interprétation est conditionné par la recherche des entités plutôt que de l'être en soi. Cette médiation, réalisée à travers l'à-portée-de-la-main (*Zuhandenes*), est appréhendée à travers la totalité des faits (*Bewandtnisganzheit*). Nous revenons donc à la formulation de Friedrich Ast, approfondie par Friedrich Schleiermacher, mais à rebours. Le cercle herméneutique se manifeste dans la philosophie heideggérienne par le rôle des préconceptions qui façonnent la compréhension du *Dasein* dans son investigation. Jean Grondin résume cette idée de la manière suivante :

> Bien sûr qu'il y a « cercle » entre l'interprétation et la compréhension, ou, plus exactement, entre l'interprétation et les anticipations qui l'alimentent, mais cette circularité relève d'abord et avant tout

[273] SZ p. 149. §32 Ce « en tant que » (als) constitue l'interprétation. D'ailleurs, elle lie toutes les déclarations thématiques sur quelque chose en amont. De cette manière elle se configure déjà une composante des préalables présente dans la structure de la pré-compréhension. MARALDO, J., *Der hermeneutische Zirkel : Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Symposium 48, Freiburg/München : Karl Albert Verlag, 1984, p. 97.

[274] *Ibid*. p. 146. §31. Comme facticité, le *Dasein* se pose comme possibilité d'être dans une des possibilités de comprendre.

[275] « Dans la compréhension l'ouverture de soi celui qui pose la question devient questionnable où l'état de questionnable se trouve effectivement sa possibilité. » Pour une analyse plus profonde du rapport entre la structure de la question et l'ouverture du *Dasein* vers le sens voir MARALDO, J., *Der hermeneutische Zirkel : Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Symposium 48, Freiburg/München : Karl Albert Verlag, 1984, p. 95-100.

de la constitution ontologique de l'existence, vouée par la structure d'anticipation du souci et ses projets d'intelligibilité à devancer les choses.[276]

Afin d'expliciter le rôle des anticipations qui s'entrelacent avec l'interprétation, Heidegger recourt à un ensemble de concepts pour décrire comment la compréhension de ce qui est à-portée-de-la-main par le cadre de la totalité de faits : la pré-acquisition (*Vorhabe*), la pré-vision (*Vorsicht*) et l'anti-cipation (*Vorgriff*). Ces trois concepts mettent en lumière l'impossibilité de parvenir à une connaissance sans passer par un réseau de présuppositions qui conditionnent la capacité de compréhension du *Dasein*.[277] De cette manière, Heidegger évite de retomber dans une « captivité » de la philosophie par une *Weltanschauung* basée sur une série de présuppositions, comme l'a souligné pertinemment Jean Grondin lorsqu'il établit la critique d'une lecture « paresseuse » du cercle herméneutique.[278] Son objectif est d'expliquer le fonctionnement de la structure anticipatrice dans le processus de compréhension. Par conséquent, l'idée d'une neutralité absolue à travers une méthode, telle que le positivisme scientifique du XVIIIe siècle et le scientisme prônaient, reste illusoire, surtout si l'on réduit toute la philosophie à un subjectivisme lié à l'identification d'une *Weltanschauung* culturelle. Le cercle herméneutique est un aspect distinctif de la capacité intellectuelle humaine. Les « préalables » se réfèrent au fait que « l'être-là est toujours à la recherche d'un sens. Mais ce sens n'est pas 'une propriété qui serait inhérente à l'étant', il est 'existential de l'être-là…' »[279] La structure du Souci met en lumière comment l'existence facticielle du *Dasein* forme les conditions préalables à partir desquelles il interprète la réalité.

Le *Dasein* observe les éléments du monde à travers un ensemble de présuppositions, agissant comme des filtres qui influencent sa perception, de manière semblable à des lunettes qui améliorent la vision ou la lecture. Cette structure présuppositionnelle du *Dasein* est essentielle pour la formulation de la question de l'Être.[280] Les concepts de pré-acquisition (*Vorhabe*), de pré-vision (*Vorsicht*) et d'anticipation (*Vorgriff*) constituent une méthode herméneutique que Heidegger emploie pour soumettre sa propre réflexion aux exigences d'une pensée dépourvue de toute métaphysique. Ainsi, une philosophie épurée nécessiterait de :

---

[276] Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Epiméthée, Paris, PUF, 1993, p. 140.

[277] « L'explicitation de quelque chose comme quelque chose est essentiellement fondée par la pré-acquisition, la pré-vision et l'anti-cipation. L'explicitation n'est jamais une saisie sans présupposé de quelque chose de pré-donné. » SZ p. 149. §32.

[278] Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Epiméthée, Paris, PUF, 1993, p. 137.

[279] MUSSNER, F., *Histoire de l'Herméneutique : De Schleiermacher à nos jours*, Paris : Les Editions du Cerf, 1972, p. 33.

[280] La structure de la compréhension se fonde sur l'acte de questionner et l'acte de questionner se fonde sur la temporalité du *Dasein* qui se fonde à son tour sur le Souci. voir MARALDO, J., *Der hermeneutische Zirkel : Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Symposium 48, Freiburg/München : Karl Albert Verlag, 1984, p. 88 ; 95.

> 1) ne pas trop en rester à des présupposés, mais prendre en vue les choses elles-mêmes (philosophie concrète), 2) porter clairement et distinctement les présupposés au vu de tous sur la place publique, c'est-à-dire les rendre aussi inoffensifs et aussi plausibles que possible — ces exigences se parent de l'apparence d'une philosophie absolue et purement objective.[281]

À travers cette réflexion sur les conditions de possibilité de l'interprétation, Heidegger vise à garantir que ce qui était prévu par la pré-acquisition, la pré-vision et l'anti-cipation corresponde effectivement aux choses telles qu'elles se révèlent dans la réalité. Dès lors, le *Dasein* a la possibilité de se corriger en face de la réalité qui se révèle. Selon Heidegger, la réalité simplement donnée (*Vorhandenheit*) requiert toujours un acte d'abstraction pour être adéquatement appréhendée. Le *Dasein* n'observe pas de manière neutre, car cela impliquerait une forme de perception comme un « déjà-ne-le-comprenant-plus » (*Nicht-mehr-verstehen*). Au contraire, le *Dasein* perçoit les choses dans leur fonctionnalité (*Zuhanden*), ce qui lui permet de les saisir dans leur signification particulière au sein de la totalité de sens (*Bewandtnisganzheit*).[282] Cette totalité de sens est appréhendée de manière pré-théorique à travers les multiples relations que le *Dasein* observe dans le monde. Elle est claire et ne requiert pas forcément une interprétation, constituant ainsi le mode fondamental de l'interprétation. Heidegger la désigne comme pré-acquisition (*Vorhabe*), car le *Dasein* a déjà en sa possession une conception de la totalité. Cette appréhension par le *Dasein* est toujours accompagnée d'une perspective qui éclaire l'intellection de ce qui se manifeste devant lui. Cette perspective détermine ce qui doit être saisi de ce qui est interprété. Par conséquent, l'interprétation implique une perspective préalable (*Vorsicht*) qui isole de la pré-acquisition ce qui doit être compris. L'entendement interprétatif élabore une conceptualisation initiale pour ébaucher ce qui se présente de manière intelligible. Heidegger qualifie cet acte de conceptualisation d'anti-cipation (*Vorgriff*).[283]

Heidegger affirme que la compréhension résulte de la convergence de deux processus. D'une part, l'individu, muni de sa structure interprétative et de ses prérequis permettant de déchiffrer l'étant à travers l'ouverture (*Erschlossenheit*) du *Dasein*, et d'autre part, l'étant se révélant dans toutes ses potentialités en se déployant devant le *Dasein* (*Alètheia*). La conjonction de ces deux dynamiques conduit à la signification (*Sinn*) qui émerge de l'articulation de l'ouverture de ce qui est appréhendé dans le monde (*Welt*). En résumé, Heidegger explique que :

---

[281] HEIDEGGER, M., *Ontologie — Herméneutique de la Facticité*, Trad. Alain Boutot, Paris : Gallimard, 2012, p. 40.

[282] SZ, p. 150. §32

[283] SZ, p. 150. § 32

> Le concept de sens embrasse la structure formelle de ce qui appartient nécessairement à ce que l'explicitation compréhensive articule. Le sens est le vers-quoi, tel que structuré par la pré-acquisition, la pré-vision et l'anti-cipation, du projet à partir duquel quelque chose devient compréhensible comme quelque chose.[284]

Le sens représente le point culminant de la rencontre des deux mouvements, engendrant ainsi la compréhension. Il opère comme le lien entre la triple structure de la pré-compréhension (*Vorhabe ; Vorsicht ; Vorgriff*) et le préjugé qui se manifeste à travers l'acte interprétatif de quelque chose « en tant que » quelque chose (*etwas als etwas*).[285] Heidegger met en avant la mise en place d'un cercle, tel qu'il a été décrit précédemment, soulignant que la circularité est essentielle pour appréhender l'intelligibilité du *Dasein*. Il souligne également que le problème ne réside pas dans la présence de présuppositions, mais dans le fait de s'y soumettre aveuglément, sans la possibilité de rectification. Dans notre thèse, nous désignons ce phénomène comme une *duperie de soi*, une question examinée ultérieurement.

- §36. Le caractère existentiel du cercle herméneutique

La réflexion à travers ce réseau présuppositionnel influence profondément le processus de la pensée, car sans cela, l'individu serait incapable d'établir des liens avec la diversité des connaissances déjà acquises, se limitant ainsi à une simple acquisition d'informations. L'enjeu du cercle herméneutique va au-delà de la simple question logique-épistémologique, car il met en lumière le fonctionnement même de l'intelligence. Selon Heidegger, le cercle révèle la situation herméneutique dans laquelle se trouve le *Dasein*, constamment tiraillé entre la recherche de l'être et de l'existence. Cette situation herméneutique, essentiellement ontologique, se caractérise par sa capacité à avoir cette pré-acquisition (*Vorhabe*) de l'originalité à travers la vision préalable (*Vorsicht*) de l'idée d'existence, en articulant les existentiels par l'anticipation (*Vorgriff*).[286] Heidegger répond à l'aporie socratique exposée dans le dialogue avec Ménon en soulignant que le *Dasein* est fondamentalement un questionneur, capable d'interroger le sens (*Sinn*) de son existence. Cette capacité se manifeste notamment à travers le phénomène de la conscience en tant qu'appel du souci,[287] révélant une compréhension authentique et une circularité dans sa structure tripartite

---

[284] *Ibid*. p. 151. §32

[285] MARALDO, J., *Der hermeneutische Zirkel : Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Symposium 48, Freiburg/München : Karl Albert Verlag, 1984, p. 98.

[286] MARALDO, J., *Der hermeneutische Zirkel : Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Symposium 48, Freiburg/München : Karl Albert Verlag, 1984, p. 101.

[287] SZ, p. 274. § 57 Au sein de la facticité dans la structure du souci se situe cet appel qui forme la conscience. A ce moment, nous trouvons la centralité de l'existence de l'homme. C'est la source même de son sens dans le monde. C'est pourquoi ce thème est crucial pour notre recherche et sera mieux exploré dans la deuxième partie de ce travail.

impliquant l'appelant, l'appelé et l'appel (*Ruf-Rufer-angerufener*).[288] « La conscience se révèle comme appel du souci »[289] ; elle cherche elle-même à se comprendre, prenant conscience de sa condition ontologique et existentielle projetée dans le monde, ce qui la confronte à sa propre étrangeté.[290]

Le *Dasein*, en tant que questionneur, doit préalablement présupposer une conception de l'être pour être en mesure d'interroger sa propre existence. Le cercle herméneutique se manifeste derechef à travers la structure du souci de soi.[291] Heidegger met en avant le fait que ce que la raison cherche à éliminer pour éviter la circularité, et ainsi répondre aux exigences de la rigueur scientifique est la structure essentielle du souci.[292] Cette démarche s'avère impossible en raison de cette présupposition ontologique fondamentale du *Dasein* en tant que questionneur, car sans cela, il n'aurait pas la capacité de se questionner et de questionner la réalité qui l'entoure. De cette manière, la condition ontologique existentielle du *Dasein*, qui l'empêche d'atteindre une neutralité scientifique absolue en raison de l'influence des présuppositions, constitue la condition fondamentale pour qu'il soit ce qu'il est — un être interrogatif.

Heidegger explique la formation de la compréhension du *Dasein* sans recourir au mythe qui sous-tend la doctrine de la réminiscence chez Platon. Il privilégie l'approche existentielle de la condition du *Dasein* au sein du monde, s'inspirant notamment du concept de *Sehe-punkt* de Chladenius qui met en lumière l'importance de la perspective individuelle dans l'acte d'interprétation. Chladenius avait déjà souligné la circularité des interprétations en mettant en avant le rôle crucial de la perspective de l'interprète dans son travail exégétique.

Heidegger cherche à concilier les aspects subjectif et objectif de l'interprétation, en évitant de se limiter à l'épistémologie pour orienter la discussion vers l'ontologie. Il rejette une approche totalement objectiviste de l'interprétation, telle qu'elle a été présentée par Schleiermacher, tout en évitant de tomber dans un subjectivisme, tel que celui de Dilthey dans sa dispute avec Husserl concernant la théorie de la *Weltanschauung*. Dilthey souligne l'implication du lecteur dans le processus de compréhension à travers les anticipations de sens

---

[288] Das *Dasein* ist der Rufer und der Angerufene zumal. SZ, p. 277. § 57 ; MARALDO, J., *Der hermeneutische Zirkel : Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Symposium 48, Freiburg/München : Karl Albert Verlag, 1984, p. 100. Ultérieurement, nous enquêterons sur le rôle de la conscience lorsque nous traiterons le binôme « Attestation et Témoignage » afin de dédoubler le cercle herméneutique. Voir la deuxième partie de notre thèse.

[289] SZ, p. 277. § 57

[290] *Ibid.* p. 277. § 57

[291] *Ibid.* p. 314. § 63 — Wird so nicht endlich ganz offenkundig, daß sich das aufgerollte fundamentalontologische Problem in einem « Zirkel » bewegt ?

[292] *Ibid.* p. 315. § 63

qui constituent l'acte d'interprétation, mais il réduit la réflexion philosophique à un subjectivisme lié à sa *Lebensphilosophie*. Cette réciprocité entre l'interprétation textuelle et l'interprétation de soi s'oppose à l'objectivité requise dans les sciences naturelles pour expliquer les phénomènes. Heidegger, quant à lui, se concentre sur les phénomènes et attire l'attention du lecteur pour proposer une philosophie dépourvue de métaphysique, sans en créer une nouvelle. De même, il s'éloigne de la radicalisation de la relativisation par la philosophie de Nietzsche, qui avait réduit la connaissance à une question d'interprétation — une sorte de pan-herméneutique.

Au moyen de l'analyse de la structure du souci dans sa facticité, permettant au *Dasein* d'anticiper la compréhension au sein de son horizon pré-théorique, Heidegger explore en profondeur ce concept que Humboldt et Schleiermacher ont qualifié de divination. De manière heuristique, le *Dasein* est en mesure de projeter sa compréhension à partir des préalables toujours partagés avec autrui, ces derniers constituant l'existence de chacun. Ainsi, Heidegger identifie le cercle herméneutique comme étant à la fois structural et structurel, car il concerne la structure même de la compréhension du *Dasein* dans son souci envers l'entité qui se présente à lui, et il est un élément constitutif de cette structure qui le définit en tant que tel par le biais de la projection effectuée à travers ce réseau de présuppositions. Selon Heidegger, le cercle herméneutique ne saurait être relégué au rang d'un problème philosophique secondaire, car il participe à la formation de l'intelligibilité de la réalité. C'est pourquoi, il admet que ce cercle peut être à la fois vicieux et vertueux, étant donné que, de toute manière, il demeure incontournable. Il est à l'origine même de la situation intra-mondaine à interpréter et la pré-compréhension. Selon cette formulation, le cercle herméneutique est encore plus fondamental, car il constitue la condition primordiale de la connaissance la plus originale.

Le cercle herméneutique aboutit ainsi à l'énonciation, car l'interprétation/explicitation, selon Heidegger, est la condition nécessaire de la communication. Étant donné que le *Dasein* est constamment immergé dans le monde et parmi ses pairs, il établit inévitablement des relations pour favoriser son développement civilisationnel. Par conséquent, le fondement de cette communication à travers l'énonciation réside dans la structure circulaire de la compréhension, où la vie facticielle se manifeste clairement. Le cercle herméneutique, tel qu'il a été conçu dans cette perspective transcendantale, gravite autour du discours intérieur qui forme la conscience humaine, source de la force formative de toute pensée. Cette force, émanant de la centralité de l'intériorité, met en branle la pensée dans un mouvement centripète, s'exprimant à travers un discours où le cercle herméneutique prend forme. Les

éléments constitutifs du cercle herméneutique tirent leur signification de cette force, assurant ainsi la cohérence du discours au sein de l'intériorité humaine. Il n'est pas anodin que Jean Grondin ait qualifié les paragraphes 31 à 33 de « noyau exotérique »[293] dans *Sein und Zeit*, même si Heidegger n'est pas étalé aussi loin que nous le faisons.

Une telle question nous porte à avancer dans notre recherche, car le concept heideggérien de pré-acquisition (*Vorhabe*) exige de nous une base sur laquelle il peut être établi. D'où provient cette évidence de la totalité de sens qui persiste en nous et qui facilite l'émergence des ébauches de la compréhension dans notre esprit ? Cette question préside notre réflexion dans l'enquête d'un dédoublement de la notion de cercle herméneutique envers une nouvelle forme capable de saisir l'enjeu qui se trouve à la racine de la réflexion elle-même.

- §37. Conclusion

En explorant de manière approfondie la genèse du paradigme herméneutique, nous avons pu mettre en lumière la conceptualisation du cercle herméneutique telle qu'elle est développée dans la pensée de Wilhelm von Humboldt, un aspect souvent négligé. Cette analyse nous a permis de saisir le rôle structurant du cercle herméneutique à travers la notion de vision du monde. De plus, nous avons observé que le cercle herméneutique joue un rôle crucial dans sa transmission au sein d'une communauté, favorisant ainsi son partage au sein d'un peuple. C'est de cette manière que le langage acquiert sa signification au sein d'une nation. Selon Humboldt, le langage représente l'outil objectif par lequel l'esprit peut être communiqué, une idée défendue par Ast et Schleiermacher. Cependant, le langage acquiert une influence significative parmi les individus, ce qui conduit à une pluralité de perspectives sur le monde, nécessitant une interprétation. C'est précisément cette dynamique de la vision du monde inscrite dans le cercle herméneutique qui nous pousse à appréhender ce cercle non seulement dans sa dimension textuelle, mais également comme un enjeu intrinsèque à la réflexion. La vision du monde partagée par les membres d'un peuple rend possible la compréhension des significations véhiculées à travers les œuvres transmises d'une époque à une autre. Ainsi, Humboldt transpose cette analyse à la mission de l'historien, chargé d'appréhender de manière imaginative l'ensemble de l'histoire pour saisir les événements individuels qui ont émergé conformément à l'esprit d'une communauté. Le concept du cercle herméneutique est également présent dans le domaine de la science historique à cette époque. Selon cette approche, toutes les créations humaines peuvent être interprétées, car elles

[293] GRONDIN, J., *L'universalité de l'herméneutique*, Paris : PUF, 1993, p. 132.

émergent des visions du monde communes. Ainsi, le concept de cercle herméneutique peut être étendu à toute démarche de compréhension, en particulier dans les sciences humaines.

Dilthey propose une identification méthodologique entre les *Geisteswissenschaften* et les *Naturwissenschaften* afin de mettre en lumière de manière plus claire et percutante l'analyse de la vision du monde. Alors que les sciences de la nature reposent sur le concept de schématisme lié aux représentations, les sciences de l'esprit empruntent un chemin différent. Bien que le concept de substance impose aux sciences de l'esprit un traitement semblable à celui d'autres sciences, Dilthey reconnaît cette implication et propose une voie alternative à travers l'herméneutique. Ainsi, le cercle herméneutique devient inéluctable lorsque sa proposition s'éloigne de la dépendance à la métaphysique. L'herméneutique se révèle alors comme un moyen de comprendre ce qu'est l'homme dans l'histoire à travers les traces qu'il a laissées. Dilthey inaugure une exploration de la dimension de l'intériorité humaine en procédant à l'objectivation du psychisme à travers les productions humaines, y compris l'acte même d'analyse. Cette conclusion entraîne la nécessité de reconnaître que le chercheur est intrinsèquement lié à son objet d'étude. Il s'agit ainsi d'une reformulation du concept d'objet et d'objectivité hérité de la pensée cartésienne. En effet, nul n'aborde son domaine de recherche de manière totalement neutre, mais plutôt en se basant sur des présupposés qui orientent sa démarche méthodologique. Le concept de cercle herméneutique se manifeste ici en établissant une relation d'interdépendance entre les éléments partiels et la totalité, entre les présupposés et la réflexion en elle-même.

Cette relation circulaire sera examinée en se basant sur Heidegger, qui a opéré une transition radicale dans sa constitution. L'approche heideggérienne ne se limite pas à une interprétation humaine selon une perspective particulière, mais elle se présente également comme une discipline méta-critique cherchant à établir les fondements, en rendant possible les conditions de possibilité de la compréhension.[294] L'étude menée par Heidegger sur la structure de la pré-compréhension, motivée par le constat qu'aucune compréhension n'est possible sans présuppositions, a réintroduit la possibilité de remettre en question un idéal, imposé par l'*Aufklärun*g, jugé irréalisable. En effet, l'*Aufklärung* possédait sa propre structure présuppositionnelle qui limitait la réflexion sur l'interaction entre l'interprète et la réalité.[295] Ainsi, Heidegger s'éloigne de cet idéal en cherchant à affranchir la philosophie de toute conception du monde. C'est pourquoi la facticité devient le point de départ à partir duquel

[294] THISELTON, A., *The Two Horizons — New Testament and Hermeneutics and Philosophical Description with special reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein,* Grand Rapids : William B. Eerdmans pub. Co., 1980, p. 279.

[295] Par exemple, Ricœur affirme que les préjugés jouent effectivement un rôle négatif lorsque la réflexion suit inexorablement une ligne critique. Voir Paul RICŒUR, Logique herméneutique ? (1978) in *Ecrits et Conférences 2 — Herméneutique*, Paris : Editions du Seuil, 2010, p. 137.

Heidegger construit toute son analyse existentielle. Le cercle herméneutique revêt une importance capitale dans cette analyse existentielle, car Heidegger l'utilise comme un mode de compréhension spécifique du Souci, qui désigne cette appréhension pratique pré-linguistique de la structure de la compréhension. Comme il a été observé, il utilise la triade de la « pré-acquisition » (*Vorhabe*), de la « pré-vision » (*Vorsicht*) et de « l'anti-cipation » (*Vorgriff*) qui sont toujours présentes dans la formulation du cercle herméneutique. Cette approche vise à corriger tout aveuglement causé par des éléments préalables inadéquats à l'analyse. En effet, la compréhension est toujours une forme d'interprétation et cette interprétation, basée sur des données préalables, permet de rendre visible ce qui était auparavant invisible en raison d'un manque de compréhension. Ainsi, l'interprétation est indissociable de la révélation. Cependant, quelle forme de révélation est évoquée ici ? Intra-mondaine ou extra-mondaine ?

Le *Dasein*, dans son ouverture existentielle, se révèle à lui-même à travers son champ de vision du monde qui s'ouvre devant lui, l'amenant ainsi à une prise de conscience de soi. Cette dynamique conduit naturellement le cercle herméneutique vers une réflexion philosophique, car sa structure intrinsèque pousse le *Dasein* à s'interroger. Heidegger, dès lors, met en lumière les limites de la raison à travers l'élaboration de la structure du cercle herméneutique en termes transcendantaux. Toutefois il subsiste une lacune dans ce raisonnement. Il s'efforce d'éviter toute forme de métaphysique, tout en restant vigilant face à la tentation qui le guette. Le *Dasein*, en tant qu'être interprétant, interprète à partir d'une perspective spécifique, appelée *Vorsicht*. Cette perspective réside dans la dimension intérieure de son propre être, étant la force qui le guide. Cette perspective le transcende, non pas en raison d'une irrationalité, mais parce qu'elle se situe à la limite de la raison. Elle oriente le sens de l'existence dans une diffraction rendue possible uniquement par la temporalité. De cette manière, le lien entre le cercle herméneutique, fondé sur le discours intérieur, et l'énonciation extérieure se trouve dans un contexte religieux, puisque le fondement du discours intérieur, où la conscience humaine est articulée, est de nature religieuse. La Révélation occupe ainsi une place centrale dans cette relation, car aucun autre élément n'est en mesure de résoudre le mystère de la compréhension. Comme l'a souligné Gadamer, la compréhension est un phénomène miraculeux.[296] Selon notre hypothèse, le passage de

[296] Gadamer fait cette affirmation dans un contexte qui souligne que la compréhension ne demande pas une co-génialité entre l'auteur et l'interprète. « Nous sommes capables de nous ouvrir à l'exigence supérieure d'un texte et de correspondre dans notre compréhension à la signification dans laquelle il s'adresse à nous » selon Gadamer. Or, c'est dû au fait que la compréhension possède ce lieu commun entre conscience intérieure et le monde extérieur où la révélation se donne, car les choses possèdent la capacité de se montrer et la conscience possède la capacité de déchiffrer exactement ce que se montre. C'est justement un miracle le fait de comprendre quoique ce soit car dans tout ce processus une homogénéité est présupposée non de génialité, mais de sens et références qui pouvaient être entièrement autre, mais que ne l'est. GW, p. 316, Trad. fr. p. 332,333.

l'intériorité à l'extériorité s'opère à travers la Révélation. L'énonciation, qui marque l'achèvement du cercle herméneutique, se déploie dans un nouveau cercle herméneutique en tenant compte de l'altérité personnelle et mondaine. Ce cercle d'énonciation retourne à son point de départ intérieur par le biais d'une transformation de soi et de l'autre. Grâce à la contribution de Heidegger, nous sommes désormais en mesure de distinguer herméneutiquement la manière dont la compréhension se manifeste de la manière dont elle est exprimée (*logos apophantikos*). Dès lors, nous pouvons revenir à la question posée tout à l'heure - D'où provient cette évidence de la totalité de sens qui persiste en nous et qui facilite l'émergence des ébauches de la compréhension dans notre esprit ? Ainsi, au-delà de la théorie et à l'intérieur des frontières de la philosophie elle-même, la puissance de l'intériorité humaine ne peut être que fondamentalement une croyance, car pour connaître, il est nécessaire de croire d'abord. C'est même la définition de la connaissance, à savoir, une croyance vraie justifiée (*a justified true belief*). Une telle croyance agit comme un point d'ancrage pour toute réflexion et c'est elle qui confère la cohérence indispensable à l'articulation du discours. Il n'est pas fortuit que toute philosophie trouve son point de départ dans la religion, l'art, la littérature, car elle organise de manière systématique ce qui est exprimé par ces domaines du savoir humain.

Chapitre 5. Les nouvelles approches du cercle herméneutique

« *La tâche de l'herméneutique est d'élucider ce miracle de la compréhension, qui n'est pas communion mystérieuse des âmes mais participation à une signification commune.* »

Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 297.

- §38. Introduction

Depuis le moment de l'*Aufklärung*, l'objectif de promouvoir une réflexion émancipée vise à établir une connaissance objective affranchie de tout préjugé, présupposition, pré-compréhension, tradition et autorité. Il était nécessaire de se défaire de la dépendance à la métaphysique pour permettre à la philosophie d'adopter une nouvelle approche pour examiner la réalité. C'est dans ce contexte que, par le biais de l'herméneutique, la connexion ontologique-existentielle entre l'homme et le monde a été rétablie.

À partir de ce moment, l'herméneutique ne se limite plus à la question du champ épistémologique, mais s'étend au domaine de l'ontologie de l'interprétation, en explorant la manière dont le sens émerge de la réalité qui est appréhendée et interprétée par le *Dasein* à travers ses multiples relations et interactions, comme cela a été souligné précédemment. Cette conclusion nous amène à scruter les conditions de la compréhension, non pas dans une simple relation sujet-objet, mais dans la compréhension de soi à partir des possibilités d'existence que le *Dasein* possède face à la réalité.

De cette manière, l'interprétation repose sur la capacité de l'interprète à intérioriser la détermination fondamentale de la conscience trouvée chez l'auteur.[297] Cette détermination fondamentale constitue la structure des éléments préalables, communs à l'auteur et à l'interprète, dans une certaine mesure. C'est pourquoi nous revenons à la sphère textuelle à travers une réflexion heideggérienne qui sera réexaminée, cette fois-ci à travers l'herméneutique développée par ses contemporains et par ceux qui ont cherché à réagir à sa pensée pour mieux appréhender le rôle crucial des présupposés dans l'interprétation du texte et de soi-même. Par le parcours entrepris jusqu'ici, nous avons pu voir la métamorphose de l'herméneutique, autrefois limitée au champ textuel, et qui est devenue philosophique par l'élargissement de son champ à travers l'analyse existentielle. Cette approche sera bénéfique pour le développement de notre argumentation dans la seconde partie de notre thèse, où

[297] TORRANCE, T.F., « Hermeneutics according to F. D. E. Schleiermacher » in : *Scottish Journal of Theology*, Vol. 21, Issue 3, September 1968, p. 261.

l'importance de la philosophie réflexive sera cruciale pour la mise en œuvre du processus de dédoublement du cercle herméneutique.

- §39. L'assimilation du « cercle herméneutique » par Rudolf Bultmann

D'après Jean Grondin, la proposition « hérétique » de Heidegger[298] ouvre de nouvelles perspectives à l'étude de l'intelligibilité humaine. Depuis l'époque de la rhétorique classique, qui s'attachait principalement à résoudre des problèmes tels que la divergence entre les mots écrits et l'intention de l'auteur (*scriptura versus voluntas* ou *scriptura versus sententia*) ; l'ambiguïté (*ambiguitas*) potentielle entre les mots ou même au sein des passages ; ainsi que la contradiction (*ex contrarii legibus*) présente dans un texte ou entre deux textes liés, par exemple, entre deux lois, l'herméneutique a connu une évolution significative jusqu'à devenir herméneutique philosophique.

Cependant, à partir de Schleiermacher, l'accent a été mis sur les conditions nécessaires à la compréhension afin de délimiter les contours d'une interprétation adéquate, étant donné que les malentendus sont fréquents lors de l'interprétation. Il ne s'agit pas tant d'une référence à l'obscurité du texte en lui-même, mais plutôt de la propension de l'interprète à être obnubilé. Il était donc essentiel de comprendre l'auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même. en s'efforçant de comprendre toutes les conditions ayant présidé à la composition de l'œuvre. Cependant, Wilhelm Dilthey va plus loin dans l'exploration de cette inclination psychologique de l'herméneutique en suggérant que l'interprète devrait actualiser la vie intérieure de l'auteur. En revanche, la proposition « hérétique » de Heidegger cherche à éviter cette orientation.[299]

Rudolf Bultmann, à son tour, intègre cette analyse de l'herméneutique ontologique issue de Heidegger dans sa réflexion philosophique sur l'examen textuel, en adoptant une nouvelle perspective. Il abandonne l'approche axée sur l'intention de l'auteur (*scriptura versus voluntas*), caractéristique de l'herméneutique pré-moderne, ainsi que la dimension psychologisante de la philosophie de Dilthey (malgré la convergence existante entre les deux à l'égard de la centralité du concept de vie (*Leben*) dans l'herméneutique), tout en acceptant la méthode historico-critique qui vise à dévoiler les principes objectifs et intemporels dissimulés

[298] GRONDIN, J., *L'Herméneutique*, Paris : PUF, 2006, p. 43. La proposition hérétique fait référence à l'élargissement de la question herméneutique à l'ontologie sans se borner à l'épistémologie, comme c'était le cas avant l'avènement de la phénoménologie herméneutique de Heidegger.

[299] La proposition de Heidegger est de sortir du subjectivisme à travers l'exploration de la pré-compréhension, sachant qu'aucune interprétation n'est possible sans présupposition.

dans le texte, largement utilisée par la théologie libérale.[300] Pour lui, Dieu n'est pas une donnée objective saisissable intellectuellement selon un système épistémologique des vérités universelles. Il ne s'agit pas de quelque chose que nous observons et décrivons, mais des relations vivantes d'amour, reconnaissance et révérences à l'intérieur de l'homme.[301]

Bien que le texte puisse fournir une compréhension de l'époque à laquelle il a été rédigé, l'interprétation ne peut être neutre, car l'interprète aborde le texte avec ses propres questionnements existentiels. Ainsi, selon cette approche, l'interprète est « toujours orienté par une question déterminée, par une visée précise (*einer bestimmten Fragestellung, an einem bestimmten Wort*) … Il est toujours gouverné par une précompréhension du sujet (*von einem Vorverstandnis der Sache*). »[302] En analysant le texte à travers cette précompréhension, l'interprète peut le questionner, car « la compréhension est toujours orientée sur la chose (*Sache*) du texte, sur son enjeu, et non sur la psychologie de l'auteur. »[303] Ainsi, la précompréhension se révèle être la condition de possibilité pour formuler une question au texte, sans laquelle la recherche du sens du texte serait impossible.

Selon l'herméneutique de Bultmann, la notion de précompréhension aurait une fonction spécifique, même si elle est critiquable.[304] Car, aucun interprète n'arrive au texte sans une compréhension préalable à l'égard du sujet du texte. L'interprète porte, ainsi, un ensemble présuppositionnel selon lequel l'interprétation sera accomplie. Ainsi, toute la réflexion théologique développée prend sa forme par l'ensemble présuppositionnel de l'interprète, réduisant la théologie à une anthropologie. Néanmoins, cette notion n'est pas

---

[300] MUSSNER, F., *Histoire de l'Herméneutique : De Schleiermacher à nos jours*, Paris : Les Editions du Cerf, 1972, p. 47-49. Voir aussi : THISELTON, A., *The Two Horizons — New Testament and Hermeneutics and Philosophical Description with special reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein,* Grand Rapids : William B. Eerdmans pub. Co., 1980, p. 21 ; 205-208. L'apparition de l'historisme à la suite d'une approche historique-critique au texte biblique a conduit Heidegger à critiquer la philosophie de la religion issue de Ernst Troeltsch. Celui-ci, influencé par le Néokantisme de l'époque, plaidait pour une perspective axiologique de la religion selon laquelle l'histoire et les valeurs de la religion sont liés. Dès lors, l'histoire de la religion ne peut être comprise qu'à travers la corrélation des idéaux dégagés de l'histoire elle-même et qui sont valables à toutes les époques et à tous les endroits. Car le phénomène religieux est irréductible à d'autres domaines. La validité du religieux se trouve dans l'unité entre le fini et l'infini qui échappe à toute conceptualisation. Donc, il ne peut être saisi qu'à travers le symbole. Heidegger contrecarre cette perspective, même s'il était influencé par elle au début de sa formation à Heidelberg. Pour lui, la phénoménologie de la religion aide à mieux comprendre le fait religieux, car l'approche axiologique ne parvient pas à satisfaire sa propre méthode. En effet, selon Heidegger, c'est dans une approche phénoménologique que les demandes de l'axiologique peuvent être satisfaites. Voir l'article de DEWALQUE, A. (2004). La critique heideggérienne de la philosophie de la religion : Windelband, Rickert, Troeltsch. *Horizons philosophiques*, *14*(2), 105–127.

[301] BULTMANN, R.,*Foi et compréhension*, Tome I, Paris : Editions du Seuil, 1970, p. 602.

[302] Ibid. p. 604.

[303] GRONDIN, J., *L'Herméneutique*, Paris : PUF, 2006, p. 45.

[304] BRAATEN, C.E., *New Directions in Theology Today : 2, in History and Hermeneutics*, Grand Rapids : Westminster Press, 1966, p. 135. voir aussi : THISELTON, A., *The Two Horizons — New Testament and Hermeneutics and Philosophical Description with special reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein,* Grand Rapids : William B. Eerdmans pub. Co., 1980. p. 109

issue directement de Heidegger, mais de Dilthey.[305] L'interprète doit être immergé dans une telle situation où le texte prend sens, faute de quoi sa signification demeure close.[306] L'interprétation doit tenir compte de l'aspect personnel de l'interprète qui cherche à comprendre quelque chose selon une perspective. Cet intérêt est forgé par les expériences antérieures de l'interprète qui condensent tous les vécus de sa vie. Il est, ainsi, façonné d'une telle manière que l'enquête de la signification est menée en consonance avec l'histoire entière de l'interprète. Cet intérêt fait partie de la condition préalable qui conduit l'interprétation d'une façon existentielle.[307] C'est pourquoi Bultmann recourt à des métaphores issues d'autres champs de la vie pour expliquer ce qu'il entend par compréhension. Ceci est le cas lorsqu'il déclare : « Je ne comprends un texte traitant de musique que dans la mesure où j'ai un rapport à la musique. »[308]

Selon la perspective de Bultmann, le processus herméneutique implique la formation d'un cercle dans lequel l'interprète approche le texte avec une précompréhension générale.[309] Celle-ci le pousse à questionner la signification du texte, qui à son tour peut éclairer, renforcer ou remettre en question ladite précompréhension. Bultmann souligne que « toute interprétation en effet se meut nécessairement dans un cercle : d'une part le phénomène isolé est rendu compréhensible par son temps (et par son milieu) et d'autre part il le rend seul compréhensible. »[310] Ainsi, il accorde une place importante au rôle des présuppositions dans le processus interprétatif, mais aussi du côté de l'auteur, ce dernier rédigeant son texte en fonction de multiples présuppositions. Bien que Bultmann considère la tâche herméneutique comme un problème épistémologique sous l'influence de Schleiermacher et Dilthey, l'apport heideggérien transforme l'interprétation en une démarche existentielle axée sur l'analyse de

---

[305] Bultmann puise chez Dilthey l'idée que la compréhension du sujet dépend toujours d'une pré-compréhension, non simplement dans le sens épistémologique du terme, mais même ontique. En effet, le sujet établit une relation avec le monde de la vie (Lebenswelt) qui rend possible l'acte de poser une question sur un sujet donné. cf. DILTHEY, W., *Gesammelte Schriften VII — Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Stuttgart : Teubner, 1958, p. 191. Ainsi, questionner le texte à l'égard de Dieu demande un questionnement sur la compréhension du sujet lui-même. Bultmann reproduit le même questionnement de Dilthey concernant le rapport entre l'histoire de l'individu et une possible compréhension objective du texte. Bultmann, plaide, tel que Dilthey, que la compréhension de l'interprète commence par l'acte de poser des questions, qui représente déjà le point de départ de l'interprète. BULTMANN, R., *Foi et compréhension*, Tome I, Paris : Editions du Seuil, 1970, p. 610.

[306] Voir : BULTMANN, R., *Jesus Christ and Mythology*, New York : Charles Schribner's Son, 1958. p. 53. Selon Bultmann la question concernant Dieu est identique à celle concernant l'homme. S'interroger au sujet de Dieu inévitablement revient donc s'interroger au niveau de l'homme dans sa condition existentielle. La théologie devient une anthropologie.

[307] La présupposition de toute interprétation compréhensive est le rapport vital préalable à la chose qui est directement ou indirectement exprimée dans le texte et qui oriente la visée de l'interprétation. BULTMANN, R., *Foi et compréhension*, Tome I, Paris : Editions du Seuil, 1970, p. 616.

[308] Ibid., p. 607

[309] L'influence de Heidegger peut être vue de façon claire à l'égard de la formulation du cercle herméneutique chez Bultmann, surtout par le fait qu'ils se côtoyaient chaque semaine à Marbourg cf. CAPELLE-DUMONT, P., *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger* — Nouvelle édition revue et augmentée, Paris : Editions du Cerf, 2001.

[310] BULTMANN, R., *Foi et compréhension*, Tome I, Paris : Editions du Seuil, 1970, p. 612.

l'authenticité de la vie humaine. Ainsi, l'interprétation est orientée par une préoccupation préexistante concernant l'existence humaine et ce qui constitue une vie authentique.[311] Cette liaison entre le texte et l'interprète avec sa précompréhension formée par les expériences qui permettent que la signification du texte soit saisie.[312]

Selon Bultmann, l'objectivité de l'interprétation ne réside pas dans la neutralisation des présuppositions du sujet interprétant. C'est qu'une telle démarche empêcherait la formulation des questions nécessaires pour chercher la connaissance du texte devant l'interprète. Il estime qu'il est impossible d'éviter ces présuppositions, mais qu'elles peuvent être corrigées. Tous ceux qui entreprennent l'interprétation du texte biblique le font à partir de leurs propres expériences personnelles. C'est à partir de ces expériences que la quête pour le sens devient possible. Toutefois, Bultmann souligne qu'il est essentiel de ne pas tomber dans une interprétation dogmatique qui risquerait de fourvoyer la compréhension. En réalité, cela constitue la condition de possibilité de la compréhension elle-même. Ainsi, l'interprétation n'est pas définitive mais ouverte, car il y aura toujours une perspective personnelle pour ouvrir une nouvelle signification qui n'a pas encore été explorée. « Vouloir que l'interprète fasse taire sa subjectivité, étouffe son individualité afin d'arriver à une connaissance objective est donc la plus impensable des absurdités. »[313] Car il existe une dynamique d'interaction entre l'homme et le monde qui a été remarquée par Dilthey, ainsi que la reconnaissance du fait que l'homme ne fait pas qu'exister dans l'histoire, mais qu'il y participe activement et il est même « historial », comme l'avait souligné Humboldt.[314] C'est pourquoi Bultmann rejette l'application des méthodes des sciences naturelles à l'histoire, car son objet est d'une autre nature, comme il l'affirme : « Si la notion de connaissance objective est prise des sciences de la nature (pour lesquelles au demeurant elle est également devenue, aujourd'hui, problématique dans son sens traditionnel), elle ne s'applique pas à la compréhension des phénomènes historiques, car ils sont d'une autre sorte que ceux de la nature. »[315]

---

[311] John Macquarrie affirme : « nous ne pouvons jamais rentrer dans n'importe quelle compréhension du texte sauf s'il y a au moins un minimum de terrain commun entre nous-mêmes et le texte… Si il n'y a pas de liaison à n'importe quel point de notre expérience, nous ne pouvons rien faire avec ceci. » MACQUARRIE, J., *The Scope of Demythologizing. Bultmann and his Critics*, New York : SCM Press, 1960, p. 45. We could never enter into any understanding of it [a text] unless there were at least some minimum of common ground between ourselves and the text.

[312] Ibid. p. 45, 46.

[313] BULTMANN, R., *Foi et compréhension*, Tome I, Paris : Editions du Seuil, 1970, p. 619.

[314] Voir le chapitre antérieur sur Humboldt où nous soulignons depuis lui cette reconnaissance de la place de l'homme dans l'histoire.

[315] BULTMANN, R., *Foi et compréhension*, Tome I, Paris : Editions du Seuil, 1970, p. 618. Ailleurs, Bultmann affirme aussi que « L'histoire dans son contenu objectif ne peut être comprise que par un sujet existentiellement ému et vivant. Pour la compréhension historique, le schéma du sujet et de l'objet qui a une validité pour les sciences naturelles est invalide. » R. Bultmann, *Existence and Faith,* Fontana edn., Collins, London, 1964 p. 348. Concernant l'herméneutique de Bultmann voir le texte si pertinent de Anthony Thiselton. THISELTON, A., *The Two Horizons — New Testament and Hermeneutics and Philosophical Description with special reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein,* Grand Rapids : William B. Eerdmans pub. Co., 1980, p. 238.

Ainsi, au sein de cette dynamique interactive impliquant l'individu, le monde et le cours des événements, le concept du cercle herméneutique apparaît comme un élément essentiel assurant la cohérence de la méthodologie appliquée. L'acte d'interprétation émerge de la réalité personnelle du sujet et de sa compréhension du contenu. C'est pourquoi la précompréhension doit être claire et ne doit pas être supprimée par une exigence méthodologique. Une fois explicitée, cette précompréhension peut évoluer, car lors du processus d'interprétation, un dialogue se crée entre le texte et l'interprète, révélant ainsi une authentique possibilité d'existence inscrite dans le texte.

De cette manière, Bultmann applique la proposition de l'herméneutique heideggérienne à la théologie, en démontrant le lien étroit entre l'élaboration théologique et la réflexion anthropologique. Cette approche rejoint l'affirmation de Calvin dans l'*Institution de la Religion Chrétienne,* selon laquelle la connaissance de Dieu et la connaissance de l'homme sont imbriquées. Selon Bultmann, « La vie de l'homme est mue par la recherche de Dieu parce qu'elle est toujours mue... par la question de sa propre existence personnelle. La question de Dieu et la question de moi-même sont identiques. »[316]

Pour Bultmann, il est plausible d'affirmer que l'interprète parvient à se connaître à travers l'interprétation du texte, et que sa connaissance de soi s'améliore à mesure qu'il interprète plus profondément. En effet, la familiarisation avec l'étrangeté du texte permet à l'interprète de se familiariser avec lui-même. C'est grâce à une inquiétude réelle concernant la signification du monde que l'ego reconnaît sa propre opacité, et dans l'étonnement (θαυμάζειν) produit par la réalité, l'ego cherche à devenir clair. Toutefois, cette clarté ne peut être atteinte que grâce à la médiation de la signification du texte, car il est impossible de créer de la clarté à partir de l'opacité. Dès lors, à travers l'herméneutique développée par Bultmann, le but de la rhétorique ancienne, qui consistait à surmonter l'étrangeté du texte, a été transféré à la quête de surmonter l'étrangeté de soi-même. Cette idée renvoie à l'herméneutique de Schleiermacher, pour qui le malentendu est une condition générale de toute interprétation. En effet, l'interprète est constamment confronté à ses propres limites interprétatives et à la révélation philosophique suscitée par le texte, lui permettant ainsi de saisir ce qui était initialement imperceptible. Le cercle herméneutique trouve enfin sa juste place dans la réflexion humaine.

316 BULTMANN, R., *Jesus Christ and Mythology*, New York : Charles Schribner's Son, 1958. p. 52.

- §40. L’élargissement du cercle herméneutique dans la pensée de Gadamer

Avec Bultmann, le concept de cercle herméneutique fut intégré par la première fois dans un programme exégétique-théologique. Cependant, ce concept n'a cessé d'être réinterprété à maintes reprises dans le contexte philosophique du XXe siècle. Hans-Georg Gadamer, élève de Heidegger, l'a reformulé afin d'approfondir non pas son aspect ontologique, tel que l'avait proposé son maître, mais plutôt pour légitimer le rôle crucial des préjugés dans l'élaboration philosophique. Heidegger, quant à lui, s'est intéressé davantage à la structure de la pré-compréhension, comme nous l'avons soulevé dans le chapitre précédent. Gadamer a réhabilité l'appréciation du rôle des préjugés, qui avaient été rejetés depuis l'ère des Lumières.[317] Son objectif se limite à son intérêt pour l'interprétation textuelle, à la différence de Dilthey et Heidegger, qui cherchaient à établir un paradigme pour la philosophie de manière plus générale. Gadamer retient, comme Heidegger, que la compréhension se donne à travers la structure d'anticipations de l'existence individuelle, formée par toutes les expériences enchaînées et projetées de manière heuristique. Cependant, tandis que Heidegger cherche à fonder une philosophie à partir de la question de l’être, chez Gadamer, l'attention ontologique est remplacée par la dynamique opératoire des préjugés dans l'acte même de l'interprétation, comme il l'a exposé dans son ouvrage *Wahrheit und Methode*.

Selon Gadamer, les préjugés sont indispensables à toute interprétation, car une interprétation dépourvue de ceux-ci risquerait de détacher l'interprète de l'objet à interpréter, entraînant une forme d'aliénation.[318] Ainsi, l'acte d'interprétation s'inscrit dans l'histoire et le langage, le cercle herméneutique étant considéré comme le mode privilégié de compréhension. Gadamer renoue avec une tradition herméneutique antérieure à celle de Heidegger, établissant une continuité depuis l'époque pré-moderne et les contributions apportées par Heidegger. Cette approche de la compréhension des textes par Gadamer parachève, en quelque sorte, le concept de cercle herméneutique en le reliant à ses racines dans la rhétorique classique de l'interprétation, où l'interprétation se déploie de la partie à la lumière du tout, et réciproquement, dans un mouvement constant d'appréhension et de clarification par la révision de la compréhension à travers le texte lui-même, dans le but de parvenir à une compréhension plus claire et précise.

La théorie du cercle herméneutique, en relation avec l'interprétation textuelle, fournit à Gadamer le cadre pour développer son analyse de l’Aufklärung. Selon lui, les présupposés ne

---

317 A l’époque des Lumières, la trilogie préjugé-tradition-autorité fut considérée comme aveuglante et synonyme de domination. Gadamer essaye de donner un sens positif à ces trois termes afin de sortir de cette présupposition critique qui n’est pas critiquée, voire critiquable. Voir RICŒUR, P., *Ecrits et Conférences 2 — Herméneutique*, Paris : Editions du Seuil, 2010, 138.

318 GRONDIN, J., What is the hermeneutical circle ? in KEANE, N. and LAWN, C. (eds.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics,* Oxford : Blackwell ed., 2016, p. 305.

sont pas nécessairement négatifs, mais peuvent être positifs ou négatifs. Ce qui importe avant tout, c'est leur identification et leur remise en question.[319] L'interprète se rend compte que ses interprétations sont influencées par des préjugés. Une fois qu'une interprétation est proposée, elle doit être confrontée aux interprétations contradictoires des autres, créant ainsi un conflit interprétatif au niveau des préjugés qui les ont rendues possibles. Afin de réduire l'influence des préjugés inappropriés ou de les remplacer par des préjugés plus pertinents, l'interprétation est remise en question par une révision critique à la lumière du texte lui-même. Le critère de validité de l'interprétation réside dans la fidélité aux choses elles-mêmes, en particulier à l'objet du texte (*Sachliche*).[320]L'accent mis par Gadamer sur cette approche confère une certaine stabilité à l'acte d'interprétation, visant à contrecarrer le subjectivisme interprétatif, une préoccupation majeure de l'*Aufklärung* qui mettait l'accent sur les critères de correspondance et de cohérence.[321] Selon cette perspective, l'interprétation doit refléter fidèlement le message du texte tout en respectant les principes textuels, sous peine de sombrer dans l'arbitraire et de produire une interprétation inappropriée. En outre, le rôle de l'interprète ne se limite pas à la compréhension littérale du texte, mais englobe également une réflexion critique sur les préjugés qui peuvent influencer l'interprétation, en questionnant « sur leur légitimation, c'est-à-dire, leur origine et leur validité. »[322] Il s'agit d'une métacritique développée par Gadamer.

D'après lui, la réflexion à partir des préalables favorise la connexion des connaissances acquises afin d'y découvrir l'unité de sens de la totalité. Cette unité de sens rend possible la réflexion elle-même. Si cela n'était pas le cas, le seul résultat serait une accumulation d'information.[323] Il n'est pas fortuit que le cercle herméneutique constitue de cette manière une partie considérable de la structure de l'intelligibilité humaine. Ainsi, comme le souligne Gadamer, une conscience formée à l'herméneutique s'ouvre toujours à l'altérité du texte, afin de ne pas rester un hasard de sa pré-opinion propre en demeurant sourde. Au contraire, dans l'altérité textuelle, la conscience herméneutique devient capable de procéder à l'analyse de ses propres présuppositions, de manière à créer des nouvelles connexions et à écarter les présuppositions moins adéquates.

---

[319] GW, p. 275, trad. fr., p. 291

[320] Ibid. p. 271 ; 273, trad. fr., p. 286, 289

[321] GRONDIN, J., What is the hermeneutical circle ? in KEANE, N. and LAWN, C. (eds.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics,* Oxford : Blackwell ed., 2016, p. 306.

[322] GW, p. 272, trad. fr., p. 288.

[323] C'est le cas des intelligences artificielles qui accumulent des connaissances, mais ne parviennent pas à trouver l'unité de sens par laquelle une réflexion se donne.

Gadamer parvient à la critique de l'*Aufklärung* qui avait conféré une signification essentiellement négative au rôle des préjugés comme un « jugement porté avant l'examen définitif de tous les éléments déterminants quant au fond. »[324] Dès lors, Gadamer poursuit son diagnostic en reconnaissant que l'*Aufklärung* a principalement dirigé sa critique envers la religion en la percevant comme une source de « jugement non fondé »,[325] ce qui a entraîné un changement vers un jugement basé sur une méthode plutôt que sur la vérité intrinsèque de l'objet. Étant donné que la religion ne suit pas une méthode, c'est une prétention de sa part de parler de 'vérité'. L'*Aufklärung* opère, ainsi, un remplacement de l'autorité, en établissant la méthode rationnelle comme le pilier foncier de l'enquête de connaissance visant à assurer la validité et la légitimité de la démarche scientifique.[326] C'est dans cette ligne que Gadamer indique qu'il s'agit d'une initiative d'ordre spirituel, voire religieux. En effet, les canons de la rationalité institués par l'*Aufklärung* visent à remplacer le rôle de la Révélation divine dans le processus de connaissance humaine dans un acte d'émancipation de la réflexion de tout attachement à un dogme théologique.

L'analyse menée par Gadamer, ainsi que sa suggestion de réévaluer les préjugés de manière positive, permet de mieux comprendre la nature du mouvement initié par l'*Aufklärung*. Il affirme qu' « en effet la critique de l'*Aufklärung* est dirigée en premier lieu contre la tradition religieuse du christianisme, donc contre l'Écriture Sainte. »[327] Cette affirmation soulève la question de savoir si la révolte de l'*Aufklärung* contre le christianisme se dirige contre le principe de la Sola Scriptura en tant que circulaire (principe Protestant), ou à l'utilisation de la métaphysique classique dans l'élaboration théologique (principe Catholique), qui la confine dans un cercle. Les deux possibilités reposent sur une autorité contre laquelle l'*Aufklärung* avait toujours rivalisé. Ainsi, le projet de l'*Aufklärung* peut être considéré comme étant fondamentalement herméneutique, en tournant aussi dans un cercle herméneutique de ses « préjugés sans les avoir repérés. »[328] La méthode s'impose ainsi en tant que source d'autorité à travers la raison, en dépit du texte mis en écrit qui contient un élément d'autorité d'une importance particulière.[329] Ce changement, poussé à son paroxysme dans le contexte de l'*Aufklärung* française et anglaise, a engendré une liberté de pensée et un athéisme, grâce à un programme de dépassement du *Mythos* par le *Logos*. Toutefois, que ce

[324] Ibid. p. 275, trad. fr., p. 291.

[325] Ibid. p. 275, trad. fr., p. 291.

[326] Ibid.

[327] Ibid. p. 276, trad. fr., p. 292.

[328] Ibid. p. 275, trad. fr., p. 291.

[329] Ibid. p. 277, trad. fr., p. 293.

soit pour l'*Aufklärung* ou pour le Romantisme en tant que réaction à cette dernière, le « désenchantement » est la présupposition adoptée de manière non critique pour légitimer leur autorité. En effet, les deux mouvements ont des racines religieuses dans leurs programmes face à l'avènement de la modernité, et le cercle herméneutique met en évidence cette racine structurelle.

L'*Aufklärung* et les mouvements ultérieurs, en se fondant sur l'autonomie de la raison et une méthodologie légitimant la pensée, devraient être soumis à une critique similaire à celle appliquée à la tradition et aux textes bibliques, axée sur la pensée théorique. Bien que l'herméneutique contemporaine réclame une telle critique, celle-ci dépasse les limites du cercle herméneutique et doit être envisagée comme un outil de diagnostic, comparable à un examen de contraste altérant l'absorption des rayonnements ionisants par les tissus corporels lors d'une procédure médicale.

Alors, nous pouvons conclure que le cercle herméneutique ne tourne pas en rond. Même Schleiermacher et Humboldt avaient déjà remarqué que la manière de parler d'un cercle était une métaphore. Autrement dit, le cercle semble plutôt être une spirale qui avance vers un point,[330] il ne demeure pas figé dans un mouvement enfermé en soi-même, sauf dans le cas d'un cercle vicieux, comme l'ont constaté Heidegger et Gadamer. La circularité enfermée montre l'incapacité d'écoute de l'altérité, comme si le cercle se suffisait à lui-même dans un dogmatisme dépendant d'une présupposition clé de voûte dont la suppression ferait écrouler tout l'édifice réflexif.

C'est dans ce sens que Gadamer montre que la critique du Romantisme à l'*Aufklärung* cherche à toucher à cette présupposition fondamentale. Il en va de même pour la critique au Romantisme. Néanmoins, toutes les deux critiques échouent à notre avis, car elles omettent la dimension religieuse fondamentale que Gadamer avait remarquée lorsqu'il reconnaît la dynamique employée entre le *Mythos* et le *Logos*.[331] En outre, Gadamer dévoile le caractère dogmatique de l'attachement aux programmes, que ce soit de l'*Aufklärung* ou du Romantisme, en tant que pistique — ce qui relève d'une foi. Dans le cas de l'*Aufklärung*, il s'agit d'une croyance présuppositionnelle envers le progrès humain par le biais de la raison dans l'application d'une méthode ; dans le cas du Romantisme, d'une croyance présuppositionnelle à perfectibilité de la conscience « mythique » qui « réfléchit dans un état

---

330 Schleiermacher et Humboldt ne pensent jamais à réduire le sens à l'achèvement d'un travail interprétatif. Ils pensent plutôt que l'interprétation ouvre l'interprète à une série indéfinie de relations qui s'approfondisse à travers de dégrées de compréhension et de compréhension de soi-même. L'herméneutique ouvre ainsi la voie de la réflexion sur la conscience humaine, car l'interprétation interpelle l'interprète par rapport à lui-même qui se voit dans l'œuvre interprétée. Dès lors, dans notre thèse, le chemin à travers la conscience devient incontournable.

331 GW, p. 278,279 ; 283, trad. fr., p. 294, 295 ; 299,300.

originel paradisiaque antérieur au péché originel de la pensée. »[332] La tâche herméneutique évite les pièges de ces programmes et reconnaît le rôle des présuppositions dans la construction réflexive. Comme l'a conclu Gadamer : « le foyer de la subjectivité est un miroir déformant. La prise de conscience de l'individu par lui-même n'est qu'une lumière tremblante dans le cercle fermé du courant de la vie historique. C'est pourquoi les préjugés de l'individu, bien plus que ses jugements, constituent la réalité historique. »[333]

Ainsi, la conscience historique se lance à retracer non seulement les jugements, mais aussi les présuppositions qui fondent ces derniers afin de trouver la signification de base. C'est dans un mouvement circulaire que cette entreprise prend sa place à travers une enquête sur soi-même. « Mais cette signification, qui se trouve à la fin d'une telle recherche, se trouve aussi à son commencement, dans le choix du thème de recherche, dans l'éveil de l'intérêt pour la recherche, dans l'accès à une nouvelle manière de poser les problèmes. »[334]

Si le premier trait de la conception du cercle herméneutique, selon Gadamer, concernait la primauté de la chose du texte, le deuxième trait se montre dans la présupposition fondamentale de l'anticipation de la perfection interprétative. Cette primauté de la chose du texte se place comme critère aléthique pour réviser les pré-opinions que l'interprète apporte lors de son interprétation. L'implication de cette possibilité de révision présuppose que toute interprétation peut, ainsi, être perfectionnée. Le travail herméneutique se fonde donc sur l'anticipation d'une possible perfection interprétative en tant qu'idéal à être cherché. Gadamer résume cela de la façon suivante :

> Nous nous souvenons ici de la règle herméneutique selon laquelle il faut comprendre le tout à partir de l'élément et l'élément à partir du tout. C'est une règle de la rhétorique antique. L'herméneutique moderne l'a transposée de l'art oratoire à l'art de comprendre. Dans l'un comme dans l'autre, nous sommes en présence d'un rapport circulaire. L'anticipation de sens qui vise le tout devient compréhension explicite dans la mesure où les éléments qui se déterminent à partir du tout le déterminent également en retour.[335]

La démarche interprétative s'inscrit dans un mouvement interactif visant à élargir le cercle herméneutique, dans le but de saisir l'unité de sens. Cette unité de sens est partagée entre l'auteur et l'interprète afin de parvenir à la compréhension. Or, « le but de toute communication (*Verständigung*) et de toute compréhension est toujours que l'on s'entende (*Einverständnis*) sur ce qui est en question. »[336] La compréhension mutuelle de la

[332] Ibid. p. 278, trad. fr., p. 294.

[333] Ibid. p. 281, trad. fr., p. 297.

[334] Ibid., p. 287, trad. fr., p. 290.

[335] Ibid., p. 296, trad. fr., p. 312,313.

[336] Ibid. p. 297, trad. fr., p. 313.

reconnaissance de l'altérité dépend des préalables présents au sein de la communauté (*Gemeinsamkeit*) qui nous relie à la tradition. Cette communauté est en constante évolution ; les individus ne sont pas définis par elle, mais contribuent à sa formation. Ainsi, à la suite de Gadamer, « le cercle du comprendre n'est donc absolument pas un cercle méthodologique : il représente au contraire un élément structurel ontologique de la compréhension. »[337] Ainsi, toute tentative de compréhension part du principe que l'intelligible pousse à trouver une unité parfaite de sens. Lorsque dans l'interprétation une inadéquation est observée dans l'objet interprété, l'on perçoit l'existence d'un manquement qui demande forcément une révision et correction. Les préjugés doivent être revisités à la lumière de la chose au nom de la perfectibilité interprétative. Néanmoins, selon Gadamer, les préjugés qui occupent la conscience de l'interprète ne sont pas, en tant que tels, à sa disposition. Il lui est difficile de les distinguer a priori, de déterminer les plus pertinents des moins pertinents, ce qui pourrait même conduire l'interprète à être aveuglé par une *duperie*. Gadamer répond à cette problématique à travers sa notion de distanciation temporelle et d'histoire effective qui sert à distinguer les préjugés les plus forts qui permettent qu'une bonne interprétation se tienne au long du temps.[338]

Selon Gadamer, la distance infranchissable entre l'auteur et l'interprète est causée par l'écart temporel séparant les deux époques. Ainsi, chaque époque appréhende le texte transmis selon la manière convenable au moment contemporain, car ce dernier appartient à l'achèvement de la tradition qui se comprend dans un mouvement continu. Pour Gadamer, la formule romantique consistant à comprendre l'auteur mieux qu'il ne s'est lui-même compris, suppose un travail interprétatif reproductif. Cependant, à la lumière des développements précédents, le travail herméneutique ne se révèle pas seulement reproductif, mais aussi productif. Cela ne veut pas dire que l'interprète dispose des outils plus développés pour prétendre à une meilleure compréhension, mais c'est son appartenance à une époque qui fait qu'il comprend autrement. Le temps n'est plus perçu comme un abîme à franchir. Selon Gadamer : « il est le fondement qui porte l'advenir dans lequel le présent plonge ses racines. »[339]

Cette distance temporelle rend possible un filtrage des préjugés afin de faire ressortir ceux qui soutiennent une interprétation considérée comme véritable, car les préjugés considérés comme faux entrainent une mécompréhension. De cette manière, l'herméneutique

[337] Ibid. p. 299, trad. fr., p. 315.

[338] Ibid. p. 304, trad. fr., p. 321.

[339] Ibid. p. 302, trad. fr., p. 318.

entend que la conscience historique fait partie de sa pratique afin que les préjugés personnels soient soulevés et, en conséquence, « pour que la tradition prenne relief et autorité comme pensée de l'autre. »[340] Par cette proposition, Gadamer fonde la pensée dans une continuité des éléments partagés, que ce soit d'une perspective plus horizontale, dans le sens de la culture parmi les personnes qui forment une culture, que ce soit d'une perspective plus verticale, dans le sens d'une transmission faite d'une génération à l'autre. C'est dans ce contexte que les préjugés sont filtrés et mis en conflit afin de relever ce que forme la discursivité de la pensée. Selon Gadamer, les préjugés doivent donc être mis en évidence afin qu'ils n'agissent pas dans l'ombre, mais qu'à la lumière, ils puissent trouver la critique nécessaire pour être éprouvés. Ainsi, c'est à l'intérieur de la tradition elle-même qu'ils peuvent être provoqués et critiqués par l'altérité de la tradition elle-même. C'est dans la distanciation temporelle que les préjugés sont mis en conflit par l'interrogation en quête du sens. En conséquence, le mouvement du cercle herméneutique les atteste et les fait ressortir, afin qu'ils soient analysés d'une façon critique.

Selon notre thèse, cet apport de Gadamer nous conduit à la conclusion que l'intelligence humaine, dans sa formule circulaire, est constituée d'un discours intérieur formé par les préjugés qui sont les responsables de l'établissement d'une perspective interprétative de la réalité donnée dans l'enquête d'une unité de sens. Cette composition prend sa source à l'intérieur de l'être humain en tant qu'un discours intérieur.[341] Alors que, pour Gadamer, la tradition a la capacité de remettre en question et d'interroger les préjugés afin de les mettre en lumière et de les mettre à l'épreuve, nous soutenons que non seulement la tradition, mais également une Révélation, peut adopter cette posture critique.[342] Si Gadamer considère de l'intérieur de la tradition, un critère de vérification et dès lors de correction, nous considérons non seulement de l'intérieur, mais aussi de l'extérieur à travers une Révélation qui fonde la tradition elle-même. Le recours à la Révélation n'est pas arbitraire et ne présuppose pas un appel métaphysique. Il s'agit de la reconnaissance de l'origine de la tradition elle-même, à savoir un événement historique qui rend visible quelque chose qui ne l'était pas autrefois. D'ailleurs, la révélation est le mode d'être propre du monde qui se donne à voir par le sujet humain capable de le saisir dans sa significativité. Cette visibilité ouvre de nouvelles perspectives pour percevoir et comprendre les événements, qui sont alors réinterprétés et discutés au sein d'une communauté interprétante. Ainsi, la Révélation devient un critère

[340] Ibid. p. 304, trad. fr., p. 321.

[341] Concernant cette conception d'unité de sens, je suis redevable à Jean Grondin dans son livre « L'universalité de l'herméneutique. »

[342] Dans la deuxième partie de cette thèse, nous enquêterons le rapport entre la révélation et la signification.

transcendant la tradition, en revenant à ses sources — *ad fontes* — afin de récupérer le sens. « C'est la puissance des préjugés non repérés qui nous rend sourds à la chose qui parle dans la tradition transmise. »[343] En effet, la tradition peut entraîner une forme de fermeture d'esprit. Cependant, l'herméneutique se distingue par sa capacité à écouter de manière humble. Le cercle herméneutique permet que la chose se montre elle-même, qu'elle se donne afin qu'elle soit vue. Le cercle herméneutique présuppose donc, dans son intérieur, la Révélation pour qu'il puisse se déplier et ne pas tourner en rond.

Or, la formation de la conscience herméneutique prend en compte le cercle herméneutique en tant qu'élément constitutif de la connaissance de soi-même qui se renouvelle non simplement par l'histoire, mais aussi par la Révélation, en éprouvant les préjugés de l'interprétation. Par conséquent, les préjugés ne doivent pas être niés, mais plutôt éprouvés, car ils sont essentiels à toute sorte d'interprétation. Les préjugés authentiques attestent de la capacité de perdurer dans le temps.

Gadamer, à l'instar de Heidegger, reconnaît l'existence de préjugés bons et mauvais, lesquels demeurent inévitablement présents. Ces préjugés doivent subir l'épreuve du temps au regard du texte, acquérant ainsi une consistance qui les orientera vers une interprétation authentique. Dans ce contexte, Habermas a formulé une critique des idéologies visant à dépasser les faux préjugés engendrant des malentendus. De cette façon, la problématique du cercle herméneutique refermé sur lui-même pourrait être résolue dès lors que la fonction de l'illusion idéologique serait dégagée. La capacité du sujet à se tromper dans le travail herméneutique est due à la présence de préjugés non repérés qui l'enferment dans une circularité vicieuse. Nous désignons ce phénomène sous l'appellation de "*duperie de soi*", une question qui sera traitée ultérieurement lorsque la critique idéologique de Habermas aura trouvé sa place. Toutefois, Paul Ricœur a également formulé une critique de la puissance de l'idéologie à duper le sujet, ayant lui aussi réinterprété le cercle herméneutique en identifiant ces enjeux. De cette manière, c'est vers sa pensée que nous devons nous tourner, afin de saisir sa contribution à cette problématique.

- §41. La percée ricœurienne du cercle herméneutique

Tout au long de son œuvre, Paul Ricœur aborde à maintes reprises le thème du cercle herméneutique en explorant les formulations classiques de la rhétorique jusqu'au Romantisme, ainsi que les formulations modernes issues de la psychologie et de

[343] GW, p. 274, trad. fr., p. 290, 291.

l'existentialisme.[344] Cependant, chez lui, l'interprétation du cercle herméneutique franchit une nouvelle étape et prend une nouvelle allure. Suivant la proposition de Gadamer, l'interprétation prend une nouvelle disposition, celle d'être productrice. Ainsi, l'objectif n'est plus de répéter simplement le sens tel qu'il était initialement conçu par l'auteur, mais plutôt de le comprendre autrement à travers ses écrits, à la lumière de la tradition et du contexte historique dans lequel se trouve l'interprète. En effet, toute interprétation est marquée par des présuppositions et des préjugés en montrant la tradition à laquelle l'interprète et l'auteur appartiennent et qui configure leur façon de voir/lire. Ricœur élabore également l'idée d'une interprétation productrice, cependant avec une distinction majeure : cette production interprétative passe par le symbole qui donne à penser, c'est-à-dire, que l'aspect sémiotique possède un rôle spécifique dans la réflexion philosophique.

Les contours spécifiques du cercle herméneutique, tels qu'évoqués dans la philosophie de Paul Ricœur, sont plus clairement définis dans la conclusion de son ouvrage « Philosophie de la Volonté, Tome 2 : Finitude et Culpabilité » où se trouve son célèbre aphorisme tiré de Kant : « le symbole donne à penser. » Ricœur suit une tendance toujours présente dans le travail herméneutique de penser que « le symbole ne recèle aucun enseignement dissimulé qu'il suffirait de démasquer et qui rendrait caduc le vêtement de l'image. »[345] Cette notion s'étend également au langage, lequel ne doit pas être considéré comme un simple habillement de la pensée, mais plutôt comme la manifestation même de la pensée à travers ses propres caractéristiques. Ainsi, étant donné que la pensée se révèle à travers le langage, ce dernier véhicule un ensemble de présuppositions qui l'ont modelé. En d'autres termes, le langage est porteur d'une vision du monde (*Weltanschauung*), selon l'expression de Humboldt, qui fournit les repères nécessaires à l'interprète pour discerner quelque chose dans l'œuvre à interpréter.

Tel que Dilthey, Ricœur s'intéresse aussi à l'élaboration méthodologique du cercle herméneutique[346], néanmoins il s'écarte de trois positions. Dans le premier écart, Ricœur refuse la caractérisation psychologisante et subjectiviste que Dilthey fait du cercle herméneutique en s'approchant ainsi de l'interprétation ontologique de Heidegger. Dans le deuxième écart, il conteste également l'idée selon laquelle le cercle herméneutique se formerait entre deux subjectivités, à savoir celles du lecteur et de l'auteur.[347] Finalement, il refuse aussi l'idée de la projection de la subjectivité du lecteur sur sa propre lecture. De la

---

[344] Dans ses livres consacrés à l'herméneutique, tel que Le Conflit des Interprétations ; Du texte à l'action et Ecrits et Conférences 2, Ricœur travaille en profondeur le thème du cercle herméneutique.

[345] RICŒUR, P. *Philosophie de la volonté — 2. Finitude et Culpabilité*, Paris : Editions Points, 2009, p. 567. (Dorénavant PV 2).

[346] EC 2, p. 115.

[347] Ibid., p. 116.

même manière que Heidegger, Ricœur conçoit le cercle comme ouverture et découverte. Le cercle plus originel est celui qui existe entre la pré-compréhension et la situation intra-mondaine à interpréter. Il n'est pas vicieux, mais la condition positive de la connaissance plus originale.

À ce stade, Ricœur reprend la vision de l'interprétation de Gadamer, mais il la développe davantage en affirmant « celle d'une interprétation créatrice de sens, à la fois fidèle à l'impulsion, à la donation de sens du symbole, et fidèle au serment du philosophe qui est de comprendre. »[348] Alors, il adopte la même perspective que Heidegger et Bultmann concernant l'aspect positif du cercle herméneutique. Néanmoins, il creuse le contour du cercle afin d'instituer une nouvelle ligne, à savoir, la relation existante entre le comprendre et le croire. Jean-Luc Amalric montre que la spécificité du cercle herméneutique chez Ricœur par rapport à celle de Heidegger et de Gadamer est « la définition de l'interprétation en tant qu'un processus constitutivement critique et imaginatif, en représentant à la fois une tentative d'autant plus innovatrice de se libérer d'une conception psychologique et subjectiviste de la propre imagination et de l'acte d'interpréter. »[349]

Dès lors, Ricœur perce profondément en direction de la structure de l'intelligibilité humaine lorsqu'il fait de la croyance une partie constitutive de cette structure, car la croyance donne le mouvement à la compréhension une fois que l'interprète a une relation vitale avec le texte tel que Bultmann avait suggéré. Toutefois, la compréhension demeure une condition préalable à la croyance, car c'est à travers elle que l'homme peut maintenir sa foi envers les symboles religieux. Le cercle herméneutique, selon Ricœur, permet ainsi de renouveler le Sacré et de le vivre par l'interprétation. Ainsi, l'herméneutique devient, selon ses mots célèbres, un moyen par lequel la modernité peut surmonter son oubli du sacré et sa perte de l'homme comme celui appartenant essentiellement au sacré. Dans les discussions ultérieures sur le cercle herméneutique, notamment dans « *Le conflit des interprétations* », Ricœur souligne moins la question du sacré et s'engage de manière critique dans l'analyse de Heidegger. Il lui reproche d'être trop ontologique et d'abandonner la question méthodologique de la validité de l'interprétation qui a posé en premier lieu le problème du cercle herméneutique.[350] Comment Ricœur parvient-il à articuler le concept de cercle herméneutique en utilisant le binôme anselmien croire-comprendre ? Il convient de souligner que l'approche

---

[348] PV 2, p. 567.

[349] AMALRIC, J.-L., « Criticar, Imaginar : Como ultrapassar o circulo hermenêutico ? As perspectivas abertas pela hermenêutica critica de Paul Ricœur para a teoria literária » in : LAVELLE, P., MARCELO, G., ARIAS, C.C., MORATALLA, T.D., R*icœur e a questão da Imagem*, Ricœuriana, N. 2, Coimbra, Imprensa Universidade de Coimbra : Setembro 2022. p. 26,27.

[350] CI, p. 316-319.

de Ricœur est fortement marquée par la réflexion de saint Anselme lorsqu'il avance le principe du « *Credo ut intelligam* », à savoir 'je crois afin de comprendre.'[351] Cette dimension théologique, transposée en philosophie, constituera un cadre directeur pour l'élaboration de l'intelligence symbolique que Ricœur développera dans ses ouvrages.

Ricœur réunit les éléments fondamentaux dans sa reprise du rôle du symbole au sein de la pensée philosophique. En effet, le symbole incarne de manière externe la croyance, mais cette croyance immédiate est devenue problématique en raison de la pensée critique qui s'est développée depuis l'*Aufklärung*, remettant en question la dépendance à la métaphysique. Cela correspond à ce que Ricœur appelle la « *première naïveté*. » L'être humain n'est plus considéré comme « poreux », pour reprendre les termes de Charles Taylor.[352] Ainsi, la *seconde naïveté* considère l'imperméabilité de l'homme moderne comme une invitation à suivre le long chemin critique de l'interprétation à travers « la donation de sens par le symbole et l'initiative intelligible du déchiffrage. »[353] Ricœur soutient que c'est à travers cette relation que le cercle herméneutique se manifeste. Selon lui, la croyance précède la compréhension, ce qui le place dans la lignée de la pensée de Bultmann tout en développant davantage les idées du théologien allemand.

En prenant en compte non seulement les présuppositions apportées à l'interprétation, en particulier celle que Bultmann considérait comme la plus cruciale — la relation vitale entre l'interprète et la chose dont parle directement ou indirectement le texte[354] — Ricœur propose une prémisse remarquable : l'acte même de croire entraîne la compréhension.[355] Ce prolongement se voit par la mise en garde, déjà présente chez Bultmann, de ne pas confondre la participation au sens du sujet avec quelque « coïncidence psychologique entre l'interprète et les 'expressions singulières de la vie', selon l'expression de Dilthey »[356], comme nous l'avons évoqué précédemment. D'après Ricœur, il ne s'agit pas d'une simple corrélation entre les vécus psychologiques de l'interprète et ceux de l'auteur à travers le partage textuel. Ricœur évoque plutôt une investigation visant à saisir le sens de la vie qui émerge du symbolique, du textuel, de ce qui est en jeu. Le symbole donne à penser, car cette pensée réfléchit au sens qui va au-delà du symbole lui-même et qui fait partie de la vie. Ainsi, c'est par la compréhension

---

[351] SAINT ANSELME, *Proslogion*, 1. Cet entendement de saint. Anselme vient de saint Augustin qui plaide effectivement pour une intelligence de la foi, tel que nous l'avons montré dans la première partie de notre thèse. Ricœur suit cette ligne de réflexion théologico-philosophique afin de rétablir la logique symbolique de la réalité humaine.

[352] Voir : TAYLOR, C., *A Secular Age*, Harvard : Belknap Press/Harvard University Press, 2007.

[353] PV 2, p. 570.

[354] BULTMANN, R., *Foi et compréhension*, Tome II, Paris : Editions du Seuil, 1970, p. 172.

[355] PV 2, p. 570.

[356] Ibid. p. 571.

que la croyance demeure possible. Le cercle est ainsi replacé : La croyance réclame la compréhension et la compréhension demande une croyance. C'est à partir de la réflexion théologique que Ricœur trouve les moyens pour surmonter les problèmes apportés par la condition moderne.[357] Le cercle herméneutique est, selon Ricœur, le remède pour la condition moderne qui oublie le sacré, car la *seconde naïveté*, nécessaire à la modernité, n'est accessible qu'à travers la voie herméneutique. Ricœur résume de la façon suivante :

> Tel est le cercle : l'herméneutique procède de la précompréhension de cela même qu'en interprétant elle tâche à comprendre. Mais grâce à ce cercle de l'herméneutique, je puis encore aujourd'hui communiquer au sacré en explicitant la précompréhension qui anime l'interprétation. (…) Je crois que l'être peut encore me parler, non plus sans doute sous la forme pré-critique de la croyance immédiate, mais comme le second immédiat visé par l'herméneutique. Cette seconde naïveté veut être l'équivalent post-critique de l'hiérophanie pré-critique.[358]

Ricœur atteint le niveau le plus radical et le noyau originel de l'enjeu du cercle herméneutique. D'abord, parce que le cercle herméneutique décèle cette structure fondamentale de la relation entre précompréhension et la compréhension. Cette compréhension est toujours motivée par cette précompréhension. Dans un deuxième rang, le cercle laisse voir que la précompréhension n'est pas une simple structure épistémologique, mais vraiment une force motrice caractérisée par la croyance. Il ne s'agit pas simplement du sacré institutionnalisé dans les grandes religions de l'humanité, mais de la croyance elle-même qui se transfigure dans les divers visages du sacré que l'homme procure pour lui-même. La croyance est l'origine de la pensée réflexive, non selon un dogme ou un ensemble doctrinal, mais selon une force qui pousse à se lancer audacieusement à la compréhension. Il faut croire en quelque chose afin de trouver un point de stabilité où la pensée peut s'ancrer.

La préoccupation de Ricœur réside dans la quête du sacré perdu au sein du désert critique qui a dépouillé toute visée philosophique, alors qu'avant la période critique, il était simplement accepté. Cependant, après avoir traversé ce désert, il comprend qu'il est impossible d'y demeurer longtemps. En troisième lieu, cette traversée s'opère par la prise de conscience de la force religieuse qui sous-tend toute pensée. Cette prise de conscience

---

[357] Comme nous avons noté plus haut, c'est dans la tradition formée à partir saint Augustin et étalée par saint Anselme d'une foi qui cherche comprendre et d'une compréhension non autonome, mais enracinée dans la foi que Ricœur rencontre les éléments nécessaires pour se détourner des apories de la pensée moderne. Celles-ci hissent le sujet à une condition de juge de toutes les choses en dépouillant le sacré de sa place afin d'ériger une nouvelle forme de religion séculière. La modernité, dans son élan d'expliquer les phénomènes par le biais scientifique, s'avère incapable de comprendre la complexité humaine et, alors, elle nécessite un apport spécifique. Cet apport ne peut être qu'une manière médiatisée par les symboles et les signes afin d'ouvrir à une nouvelle perception du réel. La philosophie contemporaine doit être moins redevable à la philosophie grecque (bien évidement, en reconnaissant sa juste place) et se conduire en direction d'une approche plutôt augustinienne, où l'intermédiation du symbole ouvre des possibilités inédites pour la réflexion sans compter que la signification de l'être se donne à travers la médiation discursive de la réalité par rapport à l'entendement humain. La pensée théologique de saint Augustin et de saint Anselme s'avère déterminante pour une reprise de la concurrence entre la réflexion et la signification qui se donne dans la réalité.

[358] Ibid.

s'exprime à travers la réflexion sur le symbole du sacré, exigeant une compréhension. Ainsi, le sacré ne peut être aboli, mais constitue le moyen même d'atteindre l'autre côté de ce désert où le sens est relativisé. C'est la réflexion concernant soi-même dans l'enquête de compréhension qui rétablit le besoin de croire sans lequel il est impossible de comprendre. Si le but est de comprendre, alors le croire est nécessaire. Le croire aussi, à son tour, doit nécessairement se conduire vers la compréhension, car il est toujours remis en question. La prochaine étape à atteindre est le raisonnement post-critique où la croyance trouve sa juste part. Une fois qu'elle y trouve son juste rôle à jouer, qui est de toujours penser autrement selon un autre paradigme, une autre forme d'intelligence — une intelligence selon la foi.

Cette conjonction entre la croyance et la critique ouvre de nouvelles voies de la réflexion à travers une herméneutique philosophique. « Le symbole donne à penser » permet la rupture de toute réflexion réductrice à travers l'identification des structures présuppositionnelles présentes dans toutes sortes d'élaborations théoriques. Ainsi, la question de la précompréhension peut être abordée selon deux approches distinctes. Premièrement, à travers l'herméneutique, en particulier celle héritée de Schleiermacher qui met en avant le rôle crucial de la conscience. Deuxièmement, par le soupçon, c'est-à-dire, celui proclamé par Freud dans ses analyses de l'inconscient, de Marx dans le dévoilement des forces oppressives présentes dans les sociétés capitalistes et de Nietzsche, à travers la critique au système métaphysique qui soutenait la morale de la société.[359]

De cette manière, le symbole confère une unité à plusieurs significations susceptibles d'interpeller l'observateur en quête de compréhension. En effet, l'approche théorique adoptée par la critique repose sur une prétendue neutralité, excluant toute implication du sujet dans l'objet d'étude et le situant nulle part. Cette démarche s'avère essentielle pour favoriser une réflexion objective, bien qu'elle ne constitue qu'une phase préliminaire. Elle se caractérise par sa curiosité et sa rigueur, mais demeure en retrait. En effet, le symbole révèle une intelligence passionnée du savoir qui émerge de la réflexion elle-même, impliquant activement le chercheur dans son travail réflexif. L'herméneutique philosophique, scandée par le cercle herméneutique, révèle une intelligence qui se prolonge au-delà de l'objet d'enquête pour trouver les conditions mêmes de son élaboration théorique. Néanmoins, le symbole risque de se transformer en une idole en limitant toute réflexion à un seul aspect par une absolutisation excessive. Comme mentionné ci-dessus, l'une des vertus de l'herméneutique est l'humilité

[359] À cet stade de notre travail, nous nous proposons de rester sur la première voie de l'herméneutique, où le cercle se voit de façon plus claire. Dans le chapitre, où le thème concernant l'attestation et le témoignage (1.2.3) s'y trouve, nous y reviendrons à la deuxième voie concernant le soupçon.

d'être toujours à l'écoute. Cette vertu se cristallisera par l'herméneutique de Ricœur dans la notion de *cogito brisé* qui est destitué de toute sa prétentieuse autonomie.

Dès lors, selon Ricœur, le cercle herméneutique invite à son dépassement, car l'exégète peut demeurer dans ce cercle en cherchant dans le texte son sens qui renvoie toujours à un autre texte dans un système clos. De même, le phénoménologue de la religion par *l'époqué* de la vérité peut demeurer dans le cercle en neutralisant ses croyances dans l'infinitude d'interprétations des symboles et des mythes. Cependant, le philosophe doit affranchir le cercle et poursuivre son chemin, car il cherche la vérité au-delà du symbole et du mythe. Le cercle herméneutique permet une pensée capable de saisir la relation entre la donation de sens, la signification des symboles et leurs interprétations. L'herméneutique s'établirait « à partir des symboles qui tâchent de promouvoir, de former le sens, par une interprétation créatrice. »[360] Si le phénoménologue de la religion et l'exégète se tiennent à l'examen du texte en cherchant la compréhension par l'interprétation des éléments derrière le texte, le philosophe doit réfléchir sur le monde qui se projette à partir du texte. Ce que Ricœur développera ultérieurement en tant que *monde du texte*.[361]

La proposition de Ricœur pour sortir du cercle consiste à formuler un pari.[362] Ce pari repose sur l'idée qu'une philosophie guidée par les indications du symbolique peut permettre à l'homme de mieux se comprendre lui-même et de saisir la relation entre son être et l'être des étants à travers une approche philosophique critique, en vue d'obtenir un résultat. Pour relever ce défi, la philosophie critique pourvoit au philosophe une « déduction transcendantale » au sens kantien, comme le souligne Ricœur. Ainsi, à partir du symbolisme lui-même, cette déduction transcendantale justifie la constitution objective d'un domaine objectif, en invitant à une réflexion sur l'expérience humaine encapsulée dans une densité de sens.

De cette manière, le symbole, une fois interprété, dégage à partir de soi la compréhension d'un aspect de la réalité qui engage le sujet, non seulement dans un accroissement de sa conscience qui se rend compte de quelque chose à partir du symbole, mais qui est poussée à une transformation de soi. Ricœur expose la fonction ontologique du symbole étant donné que « tout symbole en effet est finalement une hiérophanie, une manifestation du lien de l'homme au sacré. »[363] Car en tant que tel, il représente un appel

---

[360] PV 2, p. 574

[361] Cette relation entre le cercle herméneutique et le monde du texte qui ouvre et découvre de nouvelles manières d'être est soulignée par Ricœur dans son article — EC 2, p. 117.

[362] L'appel au pari, qui rappelle le célèbre pari de Pascal, désigne un trait caractéristique de la proposition de Ricœur à cette époque considerée comme post-critique. Pour une interprétation approfondie du pari de Pascal voir MANENT, P., *Pascal et la proposition chrétienne*, Paris : Grasset, 2022.

[363] PV 2, p. 575.

provenant de l'extérieur du sujet interprétant, ce qui l'engage dans une réflexion instruite, en permettant au sujet de se métamorphoser à travers la réflexion sur soi-même. Il ne s'agit pas simplement de se rendre compte d'un état psychologique de la conscience, mais de se remettre en question concernant la structure préalable de la compréhension procurée jusqu'alors. C'est pourquoi Ricœur évoque la notion de « déduction transcendantale » lorsque le symbole exige une 'déduction' interprétative pour établir un champ objectif en déployant la signification du symbole par rapport au sujet. Cette démarche permet que le sujet réalise le chemin qu'il poursuit dans son enquête afin de ne pas être une proie de soi-même par une *duperie de soi*. Cette capacité de se rendre compte et de se dévier de l'illusion créée par de faux raisonnements caractérise la pensée post-critique. Par le symbole, le sujet possède les moyens nécessaires de briser les idoles interprétatives présentes dans sa façon d'interpréter. Ricœur souligne, dès lors, que la seconde naïveté représente une révolution copernicienne afin de souligner le fait que le *cogito* est à l'intérieur de l'être et non l'inverse. Dans ce cadre, l'acte de réflexion lui-même passe par l'intermédiation symbolique qui l'interpelle de sa condition privilégiée d'une raison qui se pose comme prétentieusement autonome, voire comme le point de départ, plutôt qu'une tâche. En effet, seule une pensée prétentieusement autonome s'exaspère du fait que la philosophie commence toujours à partir de ses propres présuppositions. C'est à travers le détour des signes que la conscience se retrouve, en évitant l'immédiateté ontologique de la réflexion où le *cogito* se place comme vérité absolue. La voie longue proposée par Ricœur permet au sujet non seulement de se remettre en question, mais également de soumettre les présuppositions de tout système théorique au scrutin d'une critique de la vérité.

La formulation de Ricœur concernant le cercle herméneutique s'ouvre à de multiples applications, telles que la fonction de l'idéologie et même le retour du sacré, qui seront abordées ultérieurement dans cette thèse. Cette formulation s'inscrit dans la continuité de la philosophie réflexive et de ce qui est communément appelé la philosophie post-critique.

- §42. Un cercle herméneutique chez Wittgenstein ?

La question énoncée par notre titre tire son inspiration d'un texte de Ricœur : dans sa conférence de 1978 intitulée "*Logique Herméneutique ?*", le philosophe met en évidence la possibilité de discuter du cercle herméneutique dans la pensée wittgensteinienne. Selon lui, « le caractère herméneutique de la réflexion de Wittgenstein réside pour l'essentiel dans la désignation du langage naturel comme base et horizon de toute compréhension du sens. »[364] Cette identification du cercle herméneutique chez Wittgenstein confère une nouvelle forme à un concept jusqu'ici relégué au second plan par la philosophie herméneutique moderne. Contrairement à Heidegger, Gadamer et même Ricœur, le cercle herméneutique chez Wittgenstein repose non pas sur une condition historique présumée, mais sur l'aspect grammatical de la réflexion philosophique. Il réintroduit ainsi le binôme (*scriptura versus voluntas*) de la rhétorique classique, exploré à travers diverses interprétations, mettant en avant le langage en tant que domaine réflexif. Le contexte redevient ainsi la clé de voûte pour la compréhension des propositions dans leur ensemble et dans leurs particularités, mais non selon la tradition herméneutique philosophique suivant Dilthey, Gadamer, Ricœur, où l'aspect ontologique est souligné. Avec Wittgenstein, les contours du cercle herméneutique à travers le contexte prennent la forme de l'aspect analytique du langage lui-même.

D'après Wittgenstein dans le *Tratactus*, la philosophie ne peut être pratiquée qu'au sein de l'horizon langagier[365] et, par conséquent, la réflexion sur le sens se réduit à la grammaire, qui est la condition de possibilité même de la réflexion. Le langage ne se contente pas de refléter passivement le monde, mais il renferme en lui-même les règles qui lui confèrent une signification propre.[366] Ainsi, la totalité des possibilités langagières constitue le cadre dans lequel toute réflexion sur le sens de quelque chose de spécifique se donne. Wittgenstein reprend ici la notion de cercle herméneutique de Friedrich Ast, tel que nous avons vu précédemment, selon laquelle la relation entre la totalité et ses parties s'articule à travers le caractère linguistique de la réflexion philosophique. En effet, Ast a tracé le cercle herméneutique en intégrant la diversité des relations de l'existence humaine à travers une triple herméneutique de la lettre, du sens et de l'esprit. D'après Ast, il est question d'un double cercle, d'abord celui de la compréhension dans sa dimension interne, puis celui de l'explication dans sa dimension externe.

---

[364] EC 2, p. 192.

[365] WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Edinburgh : Edinburgh Press, 1922, p. 74 WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus, t*rad. fr. par Gilles Gaston Granger, Paris : Editions Gallimard, 1993, p. 93

[366] Voir l'article de HEWITT, P., « Language and Worldviews » in : *Performance Research*, 21 :4, 2016, p.122-130.

Avec l'évolution de la pensée de Wittgenstein, l'exploration du cercle herméneutique dans son œuvre « *Investigations Philosophiques* » est devenue plus saillante. Dans cette œuvre, l'importance fondamentale des *formes de vie* en tant que totalité se manifeste à travers la pré-compréhension intégrée au langage naturel lors de l'analyse du sens. Wittgenstein décèle certaines similitudes avec Schleiermacher dans la quête du sens et, par conséquent, se distingue de la tradition établie par Dilthey ou même par Humboldt[367], une fois que, pour lui, l'historicité est secondaire. L'implication de cette herméneutique wittgensteinienne se montre dans la propositionalité de présuppositions factuelles issues de l'acceptation de « l'ordre grammatical en tant qu'a priori qui précède tout rapport au monde. »[368]

Néanmoins, cette focalisation sur le langage est commune aux pensées de Heidegger et Gadamer, car Wittgenstein, surtout celui des *Investigations Philosophiques*, considère le langage comme autonome et un lieu où l'être s'épanouit. Ce constat se donne à travers l'intérêt de Wittgenstein pour une approche holistique orientée philosophiquement et principiellement vers la totalité de la vie. Par exemple, sa conception de 'formes de vie' joue un rôle semblable à celui de 'monde de la vie' (*Welt des Lebens*) de Dilthey qui désigne la totalité de la réalité qui englobe tous les phénomènes avant d'être fixés par la visée d'un sujet.[369] C'est à travers cet horizon que le langage et, par conséquent, la compréhension des éléments spécifiques qui se présentent devant l'individu doivent être pris en compte. Ce que Wittgenstein propose est que la totalité donne un sens aux parties, comme le démontre sa théorie de jeu de langage. Dès lors, nous ne pouvons comprendre qu'un mouvement spécifique dans le jeu si nous le considérons dans le contexte de l'ensemble de règles du jeu. Il va de soi que cet ensemble ne peut être perçu que de manière tacite. Les règles du jeu, en effet, ne peuvent être saisies que par la perception de mouvement spécifique dans le jeu.

Wittgenstein utilise le principe d'analyse par le contexte pour conférer la signification à un passage spécifique, semblable à la sémantique de Frege, selon laquelle les mots n'ont de sens que dans le contexte d'une phrase. La différence de Wittgenstein réside dans le fait qu'il applique cette logique à la totalité de la vie. Dans cette optique, il se rapproche une nouvelle fois de Friedrich Ast en reconnaissant que, à partir de la totalité, la méthode dérivée est toujours analytique. Lorsque la réflexion débute à partir des parties, la méthode qui doit suivre est la synthétique, permettant d'assembler les particuliers pour parvenir à la totalité — « non

---

[367] Voir le chapitre 4 de cette thèse concernant l'herméneutique de Humboldt et la discussion concernant une autre scansion de la tradition herméneutique proposée par Jean Quillien.

[368] EC 2, p. 193.

[369] « La fonction des définitions et de propositions dépend d'un contexte de vie qui est toujours préalable où elles se donnent. » WITTGENSTEIN, L., *Philosophical Investigations*, London : Basil Blackwell, 1958, p. 8-12. §§ 19-23. DILTHEY, W., *Gesammelte Schriften VII — Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Stuttgart : Teubner, 1958, p. 228-245.

pas en donnant de nouvelles informations, mais en arrangeant ce que nous avons toujours su. »[370] Dans la philosophie de Wittgenstein, la totalité est ainsi appréhendée, voire construite, par l'analyse des parties et vice versa. Nous pouvons même tracer plusieurs parallèles avec Heidegger selon lesquelles l'ouverture « facticielle » du *Dasein* au monde, illumine le réseau de signification que le *Dasein* engendre pour comprendre la réalité qui l'entoure. De même, chez Gadamer, lorsqu'il propose le rétablissement des préalables au sein de la réflexion philosophique responsables pour articuler la compréhension. Ainsi qu'il a été observé jusqu'à présent, la différence réside dans la voie empruntée par Wittgenstein, qui se concentre sur l'aspect langagier de l'existence humaine, plutôt que sur l'aspect temporel/historique proposé par les philosophes de l'herméneutique jusqu'alors.

Selon la pensée wittgensteinienne, le cercle s'établit dans l'articulation entre la pré-compréhension et la compréhension tel que chez Heidegger et Gadamer. Toutefois, Wittgenstein plaide que la compréhension soit tissée par les propositions issues de la diversité de formes de langage, elles-mêmes ancrées dans le contexte de vie. Ricœur avait raison en identifiant le cercle herméneutique dans la pensée de Wittgenstein, puisque la pré-compréhension est articulée à partir de l'usage d'une langue par les usagers. Elle devient ainsi capable de transmettre une vision du monde que le langage porte, comme le proposait déjà Humboldt. La relation complexe entre « vision du monde », langage et pré-compréhension se situe au cœur d'un débat qui concerne le cercle herméneutique dans sa dimension la plus fondamentale.

[370] Ibid., p. 47. §109.

- §43. Conclusion

Le retour au champ textuel donne une nouvelle perspective pour comprendre la nature du texte lui-même. Bultmann adopte une position qui se distingue de la quête de l'intention de l'auteur, tout en évitant de se laisser influencer par une herméneutique à tendance psychologisante, telle que celle prônée par la philosophie de Dilthey, et en se détachant également de la méthode historico-critique. Ses rencontres régulières avec Heidegger à Marburg lui ont accordé une nouvelle perspective de comprendre le texte. Selon lui, l'exégète est toujours conduit par une question déterminée, une précompréhension de ce qu'il cherche dans le texte, car il y a une pré-condition qui ouvre le texte aux yeux de l'interprète. La précompréhension possède même un rôle critique selon la perspective de Bultmann, car il est impossible de ne pas avoir une connaissance préalable pour bien comprendre le texte. Le cercle herméneutique apparaît dans sa pensée à travers la précompréhension de la totalité afin de comprendre les parties. Néanmoins, cette précompréhension ne se limite pas à une simple opinion sur le contenu du texte, mais il s'agit d'une donnée préalable concernant l'existence humaine qui constitue la vie authentique. À travers le texte, l'interprète saisit la signification authentique du texte pour sa vie. Ainsi, ce n'est pas la neutralisation des présuppositions qui assurerait une interprétation objective, bien au contraire, une telle démarche empêcherait l'élaboration des questions les plus fondamentales de l'existence humaine.

Bultmann souligne le fait qu'il existe une interaction entre l'homme, le monde et l'histoire, en avérant le rôle du cercle herméneutique dans la cohérence du système interprétatif. L'herméneutique de Bultmann, surtout sa conception du cercle herméneutique, nous conduit à comprendre que l'interprète se connait à travers l'interprétation du texte qui le rend capable de mieux l'interpréter. Bien que Bultmann valorise les présuppositions pour effectuer une bonne interprétation à travers le questionnement de la vie authentique, c'est Gadamer qui les explorera de manière plus percutante.

L'approche gadamerienne considère le rôle inéluctable des présuppositions dans l'interprétation. La complète neutralisation de ceux-ci entrainerait une aliénation de l'interprète. De ce fait, le cercle herméneutique rend possible la critique gadamerienne de l'*Aufklärung* en décelant les présuppositions comprises dans ce programme philosophique malgré son plaidoyer pour une neutralité scientifique. En conséquence, la proposition de Gadamer s'avère une critique de la critique, voire une méta-critique qui démontre la nécessité des données préalables pour construire la philosophie. Selon Gadamer, la réflexion à partir des préalables rend possible la connexion des connaissances acquises afin d'y découvrir l'unité de sens de la totalité. C'est justement l'unité de sens qui engendre la réflexion

philosophique. Ces préjugés doivent être revisités, critiqués et corrigés afin de trouver une interprétation plus adéquate. Afin d'atteindre ce but, Gadamer introduit la notion de distanciation temporelle, afin que les préjugés soient éprouvés par le temps et, en conséquence, montrer son adéquation à l'interprétation. De cette manière, la tradition possède un rôle critique de vérification et correction des préjugés. Au sein de la tradition, la pensée peut se renouveler. D'ailleurs, nous proposons non simplement que la tradition, mais aussi que la Révélation sont capables d'exercer une fonction critique, car la Révélation fonde la tradition elle-même, en raison de son antériorité. Même la tradition peut rendre sourd, cependant un double critère empêche la *duperie du soi*. Ce double critère avère une fonction collective aussi dans la critique idéologique. Néanmoins, cette critique sera mieux développée par Habermas et Ricœur.

Comme nous avons pu l'observer, ce dernier a aussi élaboré une conception propre du cercle herméneutique à travers son concept de symbole. Ricœur englobe les conceptions antérieures et les approfondit afin de toucher la nature propre des préalables. Ricœur, de cette manière, valorise aussi l'aspect langagier de la réalité en tant que moyen de communication d'une vision du monde. De ce fait, Ricœur plaide pour une notion plus originelle du cercle herméneutique dans la relation entre la pré-compréhension et la situation intra-mondaine à interpréter. Dès lors, les contours du cercle herméneutique dessinés par Ricœur vérifient la structure constitutive de l'intelligibilité humaine dans sa racine religieuse. La croyance requiert toujours la compréhension et la compréhension demande toujours la croyance. Dans un mouvement infini qui pousse l'interprétation, le cercle herméneutique est une force nécessaire dans l'existence humaine dans sa quête de savoir. La conjonction entre la croyance et la critique ouvre de nouvelles voies à la réflexion par une herméneutique philosophique, car le symbole permet la rupture avec toute forme de pensée réductrice. Cela se fait à travers le chemin interprétatif de la conscience de soi. Cette voie fut ouverte depuis Schleiermacher. Néanmoins, Ricœur reconnaît une autre voie d'accès à la conscience, à savoir le soupçon proclamé par les maîtres du soupçon tels que Freud, Marx et Nietzsche. Ces deux voies brisent tout enchantement interprétatif. Ainsi, il ne reste aucun chemin sinon la voie longue du détour par le symbole qui engendre la réflexion, afin qu'on sorte de la naïveté d'une interprétation directe. Il faut en venir à une « seconde naïveté » qui propose une réflexion par l'intermédiation du symbole capable d'interpeller le sujet sur sa prétention auto-fondante.

Par ailleurs, Ricœur lui-même mentionne la possibilité de relever un cercle herméneutique dans la pensée de Wittgenstein, soulignant que le langage naturel est à la fois la fondation et l'horizon de toute compréhension du sens. Ainsi, le cercle herméneutique se

configure dans l'aspect grammatical proprement dit. Le langage ne reflète pas simplement les choses dans le monde, il porte en lui-même les règles qui lui confèrent une signification propre. De cette manière, comme nous avons pu l'observer, la totalité des possibilités langagières constitue le cadre par lequel tous les détails peuvent être compris. Ce raisonnement est approfondi lors de son dernier ouvrage « *Philosophical Investigations* » où les formes de vie se configurent en tant que totalité responsable pour l'articulation de la pré-compréhension comprise dans le langage. Les particuliers sont compris dans le contexte de la totalité des formes de vie. Le contexte devient encore une fois la clef pour la compréhension de la vie elle-même. Selon la pensée de Wittgenstein, le cercle articule la pré-compréhension et la compréhension par les propositions. Ces propositions sont issues des diverses formes de langage employées dans le contexte de la vie qui leur attribue le sens. Le concept de signification devient clef dans toute notre recherche. Si nous avons cherché à établir un chemin en faisant le détour du concept de substance, le concept de signification apparaît d'emblée. Cette question nous parait pertinente afin de vérifier si la philosophie pourrait prendre un autre contour lorsque le concept de signification remplace celui de substance.

La subjectivité et la Révélation

Introduction à la deuxième partie

Lorsque l'herméneutique se de-régionalise, le cercle herméneutique, tel que nous l'avons observé, prend une nouvelle allure et se déplace du contexte strictement textuel vers une structure constituante de la réflexion. Tout comme l'herméneutique traditionnelle avait connu une transformation qui lui a donné des ailes pour s'élever vers un essor plus élevé à travers la philosophie, le cercle herméneutique a également connu un nouvel élan d'épanouissement grâce à une réflexion approfondie sur les dimensions fondamentales de l'être humain. Si l'herméneutique a décelé sa capacité de se mettre en tant qu'une forme de penser, le cercle herméneutique atteste finalement sa structure propre et discrète. Cette deuxième partie de la thèse tient le rôle d'un *intermezzo*, reliant le développement des formulations historiques du cercle herméneutique à travers ces diverses métamorphoses jusqu'à nos jours, à la proposition d'une figure du cercle herméneutique extérieur, relié à un cercle intérieur.

La définition de ce que nous entendons par intériorité du cercle herméneutique occupera une partie significative de cette section de la thèse. Il va sans dire que nous nous éloignons de la conception exclusivement textuelle du cercle herméneutique, préférant l'élargir à une conception approfondie à la suite de l'herméneutique philosophique.

Selon cette perspective, le cercle herméneutique n'est plus simplement envisagé comme une relation de type partie-tout, mais plutôt comme la structure propre de la relation existentielle entre la pré-compréhension et la compréhension. Cette dernière pose question quant à l'articulation des éléments constitutifs de l'intériorité humaine, par exemple, la conscience. C'est pourquoi nous nous sommes orientés vers l'idée d'un discours intérieur capable d'opérer cette articulation complexe avec l'aperception de la réalité extérieure et l'imagination.

En résumé, les expériences vécues et intentionnelles se distinguent de la conscience. La conscience se constitue ainsi comme l'unité des expériences intentionnelles pour qu'elles soient analysées. La conscience apparaît dans cette diffraction par rapport à l'objet intentionnel. Elle articule, ainsi, la perception et l'intellection de celui-là en évitant la confusion entre la signification et le contenu psychique réel, comme l'avait plaidé Husserl.[371] Contrairement au philosophe allemand, nous soutenons que l'unité de signification est un remplissement de signification réalisé par l'intentionnalité. Ainsi, la signification se donne déjà dans la chose à travers l'horizon de la perception. Le remplissement se produit par l'intentionnalité du réel à travers la phénoménalité. Cela nécessite une exploration plus

[371] HUSSERL, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris : Gallimard, 1976, p. 189.

approfondie du caractère propre de l'être et de sa donation, ce qui nous a conduira à un long détour pour retrouver la modalité de donation de la signification des choses dans le réel, ainsi que son rapport intime à la conscience dans sa quête de l'unité et de l'origine de la signification. La conscience ne peut pas être considérée comme un objet, même si dans son caractère ontologique, elle se qualifie en tant que phénomène qui se donne également. De surcroît, l'ontologie de la conscience a demandé un passage complexe concernant l'identité personnelle selon sa permanence dans le temps. Cela nous conduit à une nouvelle manière de percevoir la conscience, non seulement en elle-même, mais par rapport aux autres phénomènes extérieurs perçus dans un flux unitaire.

C'est la signification du réel qui nous permet de percevoir cette unité des vécus, de telle sorte que les contenus psychiques sont couplés les uns aux autres jusqu'à ce que la cohérence existentielle du sens apparaisse effectivement. En outre, le parcours s'est avéré escarpé en raison de la présence du malentendu, c'est-à-dire de la capacité intrinsèque de la conscience de remplir de signification l'intentionnalité de la perception d'un donné, selon un horizon d'attente qui suit une vision particulière.

Cela se donne à travers la présence de certaines présuppositions. Pourtant, la réduction phénoménologique exige une neutralité par la suspension des présuppositions personnelles. Ainsi, la relation entre pré-compréhension et compréhension, où se trouve le cercle herméneutique, se montre beaucoup plus complexe. En effet, la pré-compréhension possède en elle-même une condition ontologique, comme nous l'avons vu dans l'exposition de l'entendement du cercle herméneutique chez Heidegger. Dilthey avait signalé précédemment que le cercle herméneutique se limiterait à la relation partie-tout, anticipant clairement le rôle fondamental du cercle herméneutique dans la réflexion ultérieure de l'herméneutique.

Selon lui, au sein même des expressions de la vie, la compréhension de soi serait possible en rendant le sujet conscient de sa place dans l'histoire qui, à son tour, laisse ses traces dans l'histoire à travers ses créations. Le cercle s'établirait alors aussi bien dans le caractère intérieur qu'extérieur, entre la conscience de soi et le monde.

En conséquence, selon notre hypothèse, le problème du cercle herméneutique se pose d'abord comme une aporie due à son inévitabilité. Tout au long de la première partie consacrée à l'histoire de ce concept peu exploité, nous avons observé que le cercle herméneutique revêtait diverses formes, parfois, il disparaît de l'horizon du visible en se cachant dans une dimension invisible, bien que toujours présente, voire vivante.

À partir de cette aporie, nous pouvons envisager une proposition supplémentaire à la problématique étalée afin de contourner le cercle et lui donner une nouvelle forme. Dans ce

cadre, le concept de révélation vient s'ajouter afin que les contours du cercle soient effectivement visibles, permettant ainsi d'adopter un format plus réel et fidèle au phénomène que nous essayons de mettre en évidence.

Selon notre hypothèse, un second cercle herméneutique se dépliera à partir du premier, s'orientant vers l'altérité et montrant le format allianciel de ce double cercle. Néanmoins, lors de notre exploration de la figure du cercle herméneutique à travers l'histoire, que ce soit dans le domaine de la philosophie ou de la théologie, dans une imbrication fraternelle et féconde, nous avons constaté qu'il gravite toujours autour du discours intérieur. Ce discours intérieur s'est avéré être la clef de voûte du travail herméneutique, puisqu'il décèle les profondeurs de l'intériorité humaine.

Dans cette deuxième partie de notre thèse, nous souhaitons approfondir cette exploration. En effet, le cercle herméneutique tourne autour d'un pôle qui lui confère son mouvement, à savoir un discours intérieur où l'articulation entre la pensée et les préalables, les éléments archaïques et les anticipations s'entrelacent pour composer la compréhension elle-même, conférant ainsi un caractère heuristique à la réflexion.

La Révélation divine devient alors le point d'inflexion du cercle dans son déploiement vers l'extériorité, en le liant par les rubans de la signification qui se donne. La signification se laisse voir à travers la réalité, invitant le sujet à comprendre sa complexité dans la cohérence des aspects qui la composent en formant une totalité. Lorsque le sujet saisit la signification révélée dans le réel, cela équivaut à ce que nous appelons aujourd'hui une découverte scientifique. De surcroît, la signification ouvre la possibilité de la reconnaissance de soi-même en tant qu'autre doté d'un discours significatif à l'intérieur constitutif de l'identité de soi.

La Révélation, en tant que phénomène interloquant, double le sens en ajoutant un surplus de signification. Elle ne crée pas une signification inexistante, mais permet à la signification toujours présente dans la réalité d'être effectivement saisie par les facultés humaines. Ce phénomène révélationnel de la réalité en tant qu'ouverture significative ne peut pas avoir lieu que dans un cadre spécifique selon un phénomène foncier. L'indifférence à ce phénomène nous prive de la clarté nécessaire pour comprendre le fonctionnement de la réalité.

Nous introduisons ce cadre dès maintenant dans cette partie : il s'agit du phénomène de l'alliance. Cependant, son exploration sera effective lors de la troisième partie de la thèse, lorsque la figure complète du cercle herméneutique dédoublé apparaîtra, si notre hypothèse s'avère adéquate selon le parcours tracé.

Cette alliance établie fournit le cadre dans lequel la signification ne se perd pas dans la diversité propre de la réalité environnante. Cependant, elle nous invite à un parcours plus long par la médiation symbolique de la réalité. Dilthey avait déjà souligné cette médiation à travers les œuvres faites par l'homme et déposées dans l'histoire. Humboldt nous a également instruits que la réalité est perçue d'une façon toujours médiatisée par le langage, porteur d'une vision du monde. Heidegger nous a avertis que la compréhension n'est pas simplement une question épistémologique, mais qu'elle tire son existence de l'entrelacement des éléments du réel.

Ainsi, ce long parcours nous permet de comprendre le réel et de reconnaître la conscience de soi qui se reconnaît au sein du monde. À l'intérieur de ce monde, la rencontre avec autrui devient inévitable dans un compromis par et pour la vérité, l'honnêteté et la confiance.

Comme Gadamer, nous concevons l'interprétation comme un miracle, non pas dans le sens d'une irrationalité, mais dans sa complexité et sa dimension profondément spirituelle. La signification est le moyen par lequel cet aspect spirituel se donne dans la réalité. Contrairement à Jean-Luc Marion, qui se lance vers la phénomenalité pour montrer la généralité de la révélation, c'est par le signe interprété que l'on retrouve la signification réelle. Cependant, Marion nous a bien instruits sur l'effectivité de la révélation dans la réalité et sa portée indéniable. Ainsi, la réflexion de Marion devient indépassable une fois que la donation est opérative dans le cadre d'une révélation. Bien qu'elle nous fournisse des ressources précieuses, elle ne recouvre pas encore ce miracle de la communication par l'intermédiaire du signe qui forme le discours, et surtout, le discours intérieur.[372]

C'est Ricœur qui, dans sa 10ème étude des *Gifford Lectures*, qui nous permet d'aller plus loin en revisitant l'image du maître intérieur et, par conséquent, en interprétant la notion augustinienne du *verbum in corde*. Selon Ricœur, l'image du maître intérieur représente une référence dans la pensée occidentale « sur la voie de l'intériorisation de la relation de correspondance entre le pôle divin de l'appel et le pôle humain de la réponse».[373] D'une part, Ricœur souligne la nouveauté de l'image du maître intérieur par rapport à la réminiscence platonique, capable de garantir la supériorité de Dieu même dans l'intériorité de son rapport avec le soi. D'autre part, il souligne son inactualité après l'« invention » kantienne du

---

[372] Voir : GIRAUD, V., *Augustin, les signes et la manifestation*, Paris : PUF, 2013, p. 286 et aussi : GW p. 424 et 297 trad. fr. 429 et 302 « La tâche de l'herméneutique est d'élucider ce miracle de la compréhension, qui n'est pas communion mystérieuse des âmes mais participation à une signification commune. … Le but de toute communication (Verständigung) et de toute compréhension est toujours que l'on s'entende (Einverständnis) sur ce qui est en question. L'herméneutique a donc eu de tout temps pour tâche d'établir cette entente là où elle était absente ou troublée. »

[373] RICŒUR, P., *Amour et justice*, Paris : Editions Points, 2008, p. 88. (Dorénavant AJ).

Gewissen : « pour nous qui venons après l'*Aufklärung*, la tension est devenue aiguë au sein de la structure dialogale entre le pôle de la conscience autonome et l'obéissance de la foi. »[374] L'institution d'une conscience autonome, préfigurée par ailleurs selon Ricœur chez Paul, garantit un trait relationnel minimal par lequel « la transcendance du kérygme est symétriquement tempérée par le procès incessant d'interprétation de l'espace symbolique ouvert et délimité par le canon biblique. »[375]

La notion augustinienne de *verbum in corde* est rejetée par Ricœur dans la mesure où elle exclut le moyen de l'interprétation humaine dans l'acceptation de la foi :

> La foi chrétienne ne consiste pas à dire tout simplement que c'est Dieu qui parle dans la conscience. Cette immédiateté professée par Rousseau dans la Profession de foi du vicaire savoyard : Conscience! Conscience! Voix divine..., méconnaît la médiation de l'interprétation entre l'autonomie de la conscience et l'obéissance de la foi.[376]

Sur ce point, nous nous éloignons de la position de Ricœur, comprenant que la réelle dimension de la conscience, l'aspect de la *synteresis* ne peut pas être découvert que par la démarche de la Révélation divine, qui caractérise inévitablement la longue voie que Ricœur a toujours réclamée effectivement. La *synteresis* est découverte lorsque la Révélation, par le texte, présente la loi divine comme critère formel de la relation entre la divinité et l'humanité. Il ne s'agit ni d'une autonomie, ni d'une hétéronomie. En effet, la question n'est pas d'obéir ou de désobéir, mais de répondre à la question sur le type de relation établie. Est-ce une révolte ou une amitié ? Quelle est la direction de cet amour ? Ainsi, la position d'Augustin sur le critère de la *Caritas* nous intéresse.

Selon Augustin, la conscience fait appel à vivre légitimement, c'est-à-dire, selon la loi divine.[377] La conscience n'est pas une instance statique, mais elle devient dynamique une fois qu'elle ressent Dieu qui lui fait connaitre ses péchés.[378] Pour Augustin, Dieu est la vie du cœur. Par conséquent, la conscience ne peut pas être simplement comprise comme une instance jugeante. Nous sommes invités à distinguer la conscience en tant qu'instance jugeante d'un autre aspect qui approvisionne la faculté de jugement avec une donnée préalable nécessaire pour que le jugement soit effectué dans l'intériorité du moi. Augustin fait

---

[374] Ibid., p. 98.

[375] Ibid., p. 95.

[376] Ibid., p. 99.

[377] SAINT AUGUSTIN, Les Confessions in *ŒUVRES COMPLÈTES DE SAINT AUGUSTIN*, traduction M. MOREAU, 1864. VIII.VII. 29 ; SAINT AUGUSTIN, La Cité de Dieu in *ŒUVRES COMPLÈTES DE SAINT AUGUSTIN*, traduction M. SAISSET, 1869. XII.VIII.11

[378] SAINT AUGUSTIN, Les Confessions in *ŒUVRES COMPLÈTES DE SAINT AUGUSTIN*, traduction M. MOREAU, 1864. V.VI. 44

référence à Paul dans le texte I Tim 1.5 dans lequel l'amour et la conscience se retrouvent pour clore le cercle herméneutique. C'est le commandement, la loi divine dans ses propositions, qui donne un sens à l'action humaine à partir du noyau existentiel qui caractérise l'être humain en tant que tel. Ainsi, pour voir l'extérieur, il a fallu plonger et découvrir l'intériorité humaine.

> Avec Augustin les caractéristiques de la conscience humaine sont devenues plus claires : son universalité, son origine avec l'usage de la raison, sa fiabilité par rapport aux préceptes normatifs du bien et du mal au niveau général du mensonge, du vol, du meurtre, de l'adultère comme contraire à la nature et offensant Dieu. Il provoque l'expérience de la culpabilité après le péché et de la joie dans la bonne action, sa participation à la loi éternelle ou naturelle donnée par Dieu et connaissable par les êtres rationnels, et donc son caractère contraignant, son caractère obligatoire. Augustin résume cette loi naturelle fondamentale dans la règle biblique qui s'harmonise avec toute expérience humaine, à savoir que nous devons traiter les autres comme nous aimerions être traités par eux.[379]

L'intermédiation du texte inspiré nous aide à élucider la structure propre de la conscience. Tel que Paul Ricœur identifiait le manque d'intermédiation interprétative concernant la conscience comme étant ce que la foi chrétienne proposait, nous pourrions envisager que la Révélation divine, telle qu'elle est enregistrée dans l'Écriture Sainte, puisse offrir ce moyen herméneutique pour explorer la conscience. Cette perspective s'inscrit dans la résolution de l'aporie entre autonomie et hétéronomie en abordant la question à travers le prisme de l'amour au fond de soi. En d'autres termes, il ne s'agit pas simplement d'une approche morale et épistémologique consistant à connaître une loi et de s'y conformer, mais plutôt de comprendre le type de relation établie avec les éléments de la réalité et de la société, afin de mener une vie épanouie dans ce monde. Ainsi, le cheminement de l'extérieur vers l'intérieur favorise l'émergence effective de la profondeur de l'intériorité.

L'herméneutique propose donc ce double mouvement réciproque allant de l'extérieur vers l'intérieur et de l'intérieur vers l'extérieur. Une autre approche consisterait à emprunter la voie des « maîtres du soupçon » pour explorer les profondeurs de la conscience. Cependant, il sera démontré plus tard que, bien que cette approche soit cruciale pour la découverte de l'inconscient, elle ne suffit pas à une compréhension complète de soi. Dès lors, c'est la Révélation d'ailleurs qui nous aide à mieux comprendre le discours intérieur. Celui-ci se dédouble par la même Révélation afin de ne pas rester replié sur lui-même, mais de trouver l'autrui, permettant ainsi le renouvellement de la compréhension des choses.

---

[379] CLARK, M.T., « Augustine on Conscience » in : *Augustine and his opponents, Jerome, other latin fathers after Nicaea, orientalia : Papers presented at the Twelfth International Conference on patristic studies held in Oxford 1995*.- Leuven : Peeters press, 1997, p. 63-67.

Chapitre 6. Le discours intérieur et la structure de la pré-compréhension

« La philosophie herméneutique n'est pas une anti-épistémologie, mais une réflexion sur les conditions non épistémologiques de l'épistémologie. »

Paul RICŒUR, *Ecrits et Conférences 2*, p. 142

- §44. Introduction

Une femme du nom de Jokébed, qui appartenait à la tribu de Levi, donna naissance à deux enfants. L'aîné, nommé Aaron, et le cadet, Moïse, auraient une place spéciale dans la libération d'un peuple entier, à savoir Israël de l'Égypte. Avant que le peuple ne quitte l'Égypte lors de l'Exode, une demande devait être accomplie. Un message devait être transmis de la part de Dieu à Pharaon. Dieu donna l'ordre à Moïse de délivrer ce message, mais Moïse exprima des réserves en arguant qu'il avait « la bouche et la langue embarrassées » et qu'il se sentait donc incapable d'accomplir cette mission. C'est alors que Dieu confia à son frère, Aaron, le rôle de devenir 'la bouche' de Moïse. Dans le livre de l'Exode, il est mentionné qu'Aaron a été désigné comme le prophète, tandis que Moïse devait se tenir à la place de Dieu pour lui (Exode 4.10-16).

Ce passage met en évidence les deux formes de discours. Moïse incarne le discours intérieur, celui de la réflexion personnelle — le *Logos Endiathetos*. D'autre part, Aaron représente le discours extériorisé, celui où la réflexion interne est exprimée au-delà de l'individu — le *Logos Prophorikos*. De cette manière, Dieu communiquait intérieurement avec Moïse,[380] alors qu'Aaron était chargé d'exprimer cette Parole à l'extérieur - (le texte mentionne que Moïse avait des problèmes d'articulation phonique).

Au premier abord, cette allégorie peut sembler inappropriée, cependant sa pertinence se révèle lorsqu'on sait qu'elle a été conçue par Philon d'Alexandrie, le penseur qui a le plus approfondi le concept des deux discours humains mentionnés précédemment — le *Logos Endiathetos* et le *Logos Prophorikos*. Bien que ce double discours ait été abordé par les philosophes stoïciens avant Philon, c'est ce dernier qui en propose le traitement le plus

[380] Notamment, Dieu a parlé à la conscience de Moïse qui a raisonné dans une forme de discours — *Logos Endiathetos*. Bien évidement, pour communiquer, les êtres humains ont besoin forcément de passer par les organes responsables pour les sens (vibration de l'air, captation par le tympan, transmission par un réseau neural jusqu'au déchiffrage par le cerveau). Dans le cas divin, la voie ordinaire est tout à fait possible tel que nous retrouvons dans l'Ancien Testament lorsqu'Il a parlé d'une façon audible à certains individus tel qu'Abraham ou Samuel, néanmoins il peut employer la voie extraordinaire en parlant à la conscience de l'individu directement. Il s'agit d'une prérogative divine et ce que atteste l'Écriture Sacrée aussi. L'être humain est contraint à employer que la voie ordinaire, cependant Dieu non. Ce fait nous invite à une réflexion concernant ce mode de communication qui sera le sujet de la troisième partie de la thèse, car le *Logos Endiathetos* parvient dans ce cas à une communication par excellence sans se dédoubler dans un *Logos Prophorikos*. Ce qui n'est pas concevable pour l'être humain, néanmoins Dieu a choisi plutôt de se communiquer à l'être humain d'une façon sensible.

précis.[381] Il était réputé pour son utilisation de l'allégorie, notamment dans l'interprétation des textes bibliques. En substance, l'allégorie consiste à exprimer une idée en évoquant quelque chose d'autre. Cela sous-entend que les mots ne suffisent pas à eux seuls et qu'il existe une dimension interne à ce qu'ils expriment extérieurement, requérant ainsi une compréhension approfondie.[382]

Pendant une longue période, l'herméneutique s'est principalement concentrée sur l'application des règles exégétiques pour interpréter correctement un texte ou un discours, ce qui pourrait laisser penser que son champ d'intérêt se limitait au *Logos Prophorikos*, notamment si l'on considère la période allant de la Rhétorique classique à la Modernité, où l'analyse textuelle était privilégiée. Cependant, le discours intérieur qui forme la pensée et précède le discours extérieur est également devenu un objet d'étude herméneutique. Cela est notamment perceptible dans les écrits de Plutarque lorsqu'il mentionne que le dieu Hermès avait transmis le *Logos Endiathetos* aux hommes.[383] En se référant à la question fondamentale de Schleiermacher sur les conditions nécessaires à une bonne compréhension, il apparaît clairement que l'herméneutique s'intéresse également à cette dimension interne, en particulier dans les développements de l'herméneutique philosophique depuis Heidegger, Gadamer, Ricœur, entre autres. Il est possible de déduire que le duo *Logos Endiathetos*/*Logos Prophorikos* est intégré dans la réflexion herméneutique, et il est impératif de ne pas les dissocier ni les négliger. En réalité, ces deux aspects doivent systématiquement être appréhendés de concert, sans privilégier l'un au détriment de l'autre.

Philon d'Alexandrie, en sa qualité de praticien de l'allégorèse, souligne l'existence d'un sens transcendant les mots eux-mêmes, impliquant par conséquent une interprétation. Les mots ne sont qu'un moyen d'accéder à la signification dissimulée dans l'esprit de celui qui les a utilisés.

Notre dessein n'est pas d'exposer ici l'intégralité de l'histoire du binôme *Logos Endiathetos*/*Logos Prophorikos*, mais de souligner que ces deux formes de discours doivent être appréhendées conjointement, faisant partie intégrante de la démarche herméneutique. Ainsi, pour appréhender la problématique du cercle herméneutique, il est indispensable d'aborder ce binôme conceptuel révélant l'interaction complexe entre la parole et la pensée, entre l'intériorité et l'extériorité. En effet, le cercle herméneutique tourne autour du discours intérieur en tant que réflexion interprétative, puis s'étend dans un second cercle extérieur à

---

[381] Voir : Adam KAMESAR, « The *Logos Endiathetos* and the *Logos Prophorikos in* Philo and the D-Scholia to the Iliad », publié dans *Greek, Roman, and Byzantine Studies,* vol. 44, 2004, p. 163-181.

[382] Voir : GRONDIN, J., *L'universalité de l'herméneutique*, Paris : PUF, 1993, p. 15.

[383] PLUTARQUE, Moralia, 777B, trad. fr., M. CUVIGNY, *Œuvres Morales*, Tome XI.1, Les Belles Lettres, Paris, 1984, p. 19.

travers la concrétisation de la pensée dans un discours passible d'être interprété par autrui. La connexion entre ces deux cercles herméneutiques à travers ce binôme ne peut être que la signification.

La signification émerge à travers la réalité, offrant ainsi les conditions nécessaires à la compréhension. Heidegger a exploré ce concept de signification en introduisant l'expression « ça mondéise » (*Es weltet*).[384] À travers la significativité (*Bedeutsamkeit*) qui se manifeste dans le Monde, le sujet se projette vers ce monde ouvert. Cette projection découle de la présence inhérente du Monde, qui porte en lui une totalité de signification préexistante. À partir de cette totalité, les entités peuvent émerger à l'intérieur du monde (intra-mondain) et être, dès lors, comprises par le *Dasein*. Cette totalité de signification fait référence à la structure ontologique du Monde en tant qu'entité et exige que toutes les significations soient interprétées à la lumière de cette totalité. Pour ce faire, le Monde doit préalablement être ouvert. Ainsi, il ne s'agit pas seulement d'interpréter le Monde, mais de reconnaître qu'il réclame une interprétation en raison de la signification toujours présente qui le révèle.

Il est possible de déduire que, d'une part, le monde se révèle et que, d'autre part, le *Dasein* le saisit, non pas dans une simple relation sujet-objet, mais dans la rencontre de l'ouverture révélatrice des deux. Le *Dasein*, imprégné de la pré-acquisition (*Vorhabe*), prend conscience de la totalité de la signification existante. En effet, toute démarche d'enquête repose sur une croyance fondamentale : que cette révélation constitue véritablement le monde se déployant devant les yeux du sujet. Par conséquent, la pré-acquisition (*Vorhabe*) joue un rôle constitutif dans le discours intérieur qui appréhende la totalité de la signification, puisque les deux doivent revêtir un sens pour qu'ils soient intelligibles. En se remémorant la construction du cercle herméneutique selon Heidegger, on constate que celui-ci se caractérise par le fait que le *Dasein* conserve toujours une idée de la totalité.

Le cercle herméneutique se manifeste à travers la relation des éléments préalables de la triple structure de la pré-compréhension (*Vorhabe* ; *Vorsicht* ; *Vorgriff*). Ainsi, le cercle herméneutique tourne autour du discours intérieur, étant donné que la signification constitue toujours le fondement pour la réflexion. L'être humain, doté d'une structure lui permettant de comprendre quelque chose en tant que quelque chose, grâce à un double mouvement d'anticipation heuristique et de retour à l'origine, parvient à appréhender cette chose comme étant toujours « à portée de la main » (*Zuhandenheit*) sinon elle serait seulement « être-sous-la-main » (*Vorhandenheit*).

---

[384] GREISCH, J., *Ontologie et temporalité : esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris : PUF, 1994, p. 29.

Par conséquent, le discours intérieur, en tant que structure foncière, révèle la nature discursive de la pensée qui rend possible la compréhension de la signification toujours présente dans la réalité, rendant ainsi la réalité manipulable, interprétable et compréhensible. De plus, le sujet devient capable d'appréhender la signification du Monde et de collectionner ces expériences en (re)configurant la structure de la pré-compréhension. Ainsi, toutes les expériences acquièrent une influence à travers le cheminement historique de l'individu au sein de sa temporalité.

Par le biais de la discursivité de la pensée, la conscience de soi devient intelligible en se déployant à chaque étape de la compréhension du monde de manière plus claire et transparente. La totalité du sens confère une signification à l'individu et, dans la circularité inhérente au mouvement entre pré-compréhension et compréhension, la conscience se révèle progressivement de l'intériorité vers l'extériorité et réciproquement. Ainsi, il est essentiel d'explorer la dimension originaire du discours intérieur en tant que tel, afin de mieux saisir l'ampleur de son influence et l'articulation de ses composantes en tant que discours.

- §45. La structure originaire du discours intérieur : Le concept de « Sensus Divinitatis » chez Jean Calvin

La question de la révélation occupe une place prépondérante dans l'inflexion du cercle herméneutique en raison de son dédoublement de sens. Ainsi, une interrogation décisive se profile à l'horizon de notre réflexion : comment peut-on recevoir la révélation, notamment une Révélation d'ailleurs ? Il convient premièrement de noter que la réalité se présente comme une signification donnée à l'individu. Cette donation rend évident son caractère révélateur, permettant ainsi de discerner et d'identifier une cohérence au sein de la diversité du réel. Sans cette capacité, il serait impossible de déceler un ordre parmi les phénomènes.

Toutefois, subsiste une interrogation : de quelle manière le phénomène peut-il être appréhendé ? En l'absence d'une disposition inhérente à l'homme, le phénomène ne se manifesterait pas et serait imperceptible. Cependant, étant donné que le phénomène est effectivement perçu et attesté, cela suggère qu'il existe en l'homme une faculté de perception du phénomène, une fois qu'il a acquis un mode spécifique de donation, en particulier de son sens, permettant ainsi sa phénoménalisation. Ainsi, que l'on adopte une perspective intra-mondaine du phénomène de la révélation, comme le fait Heidegger, ou une perspective extra-mondaine, comme le propose Jean-Luc Marion,[385] la question essentielle demeure la

[385] On fait référence au livre de MARION, J.-L., *D'Ailleurs la Révélation,* qui sera objet de notre réflexion au troisième chapitre de cette deuxième partie.

possibilité de saisir le phénomène et le mode dont il est saisi. De surcroît, cette signification révélée ne constitue pas un phénomène autonome, mais doit avoir une origine propre pour en être une. Par conséquent, l'homme doit être capable, grâce à une structure intrinsèque, de discerner cette origine.

Le théologien et cardinal autrichien Christoph Schönborn affirme que « Le monde naturel n'est rien de moins qu'une méditation entre les esprits — l'esprit ultime du Créateur et nos esprits humains limités... Dieu parle le langage de sa Création, et notre esprit, étant lui-même une création, est capable de le percevoir, de l'entendre, de le comprendre. »[386] Les éléments présents dans le monde portent un sens qui justifie leur existence. L'homme, avec sa capacité inouïe, est en mesure de saisir ce sens et, par conséquent, d'explorer les potentialités de la réalité dans sa phénoménalisation. Ainsi, la réalité est caractérisée par cette ouverture à la vérité qui exige un effort analytique, à partir duquel émerge la découverte scientifique à travers la recherche. C'est pourquoi nous observons une cohérence au sein de la diversité qui va au-delà de l'aspect matériel, permettant ainsi une réflexion sur la signification totale de la réalité. Cette cohérence renvoie à une origine qui réclame une enquête systématique, à partir de laquelle la pensée philosophique se développe. Dans notre thèse, nous évoquons l'ordre révélationnel, identifiable par la signification que la réalité révèle d'elle-même.

L'ordre « révélationnel » présuppose effectivement une capacité de compréhension, car à défaut, il ne pourrait même pas être perçu, comme nous l'avons souligné précédemment. En étant capable de saisir sa propre existence temporelle et de comprendre sa place dans le monde au sein de la diversité cohérente de la réalité, l'homme se distingue en tant qu'être capable d'interpréter son environnement. C'est depuis l'intériorité de l'homme que la signification de la réalité, avec ses multiples références, devient à la fois accessible et identifiable. Il s'agit du fait que la conscience est « coterminale » au monde ; nous aborderons ce point au moment voulu.

Notre réflexion commencera non pas par la réalité extérieure à l'homme, mais par la recherche d'une structure intrinsèquement humaine permettant de comprendre les révélations, notamment la Révélation divine en tant qu'archétype. Plutôt que d'opter pour une approche naturelle partant du monde pour expliquer la signification et la Révélation divine, abordée ultérieurement, nous adopterons une démarche à rebours. Cette approche se justifie par le fait que le phénomène le plus répandu au sein de l'humanité en général, et le plus percutant dans sa dimension la plus profonde avec des répercussions sur l'existence, est la religion. D'où

386 SCHÖNBORN, C., *Reasonable Science*, p. 25 cité par SIRE, J., *Echoes of a voice : We are not alone*, Oregon : Cascade Books, 2014, p. 53. The natural world is nothing less than a meditation between minds — the ultimate mind of the Creator and our limited human minds… God speaks the language of his creation, and our spirit, which is likewise his creation, is able to perceive it, to hear it, to comprehend it.

émane cette capacité humaine à générer la religion ? Il n'est pas fortuit que l'on se tourne vers le Réformateur du XVIe siècle, Jean Calvin, qui propose une analyse approfondie de cette structure fondamentale capable de susciter un phénomène aussi répandu et radical. La religion nous guide vers cette origine pour une meilleure appréhension de cette structure du discours intérieur.

Calvin a observé que la religion émerge de l'externalisation d'une structure inhérente à l'être humain, qu'il désigne sous le terme de *sensus divinitatis* (le sens de la divinité), permettant à l'homme de reconnaître la présence divine et, par conséquent, la source de signification de la réalité. C'est pourquoi, la religion a traditionnellement joué un rôle civilisationnel au sein des sociétés humaines en rendant possible l'acquisition et l'interprétation de la signification donnée dans la réalité. Le *sensus divinitatis* constitue le dispositif par lequel s'établit cette relation avec l'origine en configurant l'apparat chargé d'interpréter la signification donnée. La diversité des religions et des interprétations découle de la variété des conceptions de ce qui est considéré comme l'origine de la signification. Par conséquent, l'être humain, dans sa quête de compréhension, interprète la réalité en fonction de l'origine qu'il établit selon sa propre convenance. Étant donné que la nature de cette relation établie avec l'origine relève de l'amour, la signification ainsi procurée revêt un caractère religieux.[387] De manière générale, l'homme recherche dans la réalité les traces de cette origine, ce qui lui permet de mieux appréhender la signification qui en découle ainsi que sa propre signification.

Calvin soutient qu'« Il est certain que les hommes ont eu eux, par un instinct naturel, un sens de la divinité. En effet, afin que personne ne puisse se prévaloir de son ignorance, Dieu a mis en chaque homme une certaine connaissance à son sujet (…) »[388] Calvin étaye cette affirmation de manière empirique en soulignant qu'il n'y a jamais eu de société humaine dépourvue de dimension religieuse. Chaque civilisation s'est formée autour d'un ensemble de croyances explicites ou implicites qui étaient les bases de l'explication de la réalité. En se référant à Cicéron, Calvin met en avant l'universalité de cette perception pour illustrer la nature humaine la plus profonde. Selon Cicéron, « il n'y a pas de nation qui soit si barbare ou

---

[387] Nous voyons, ainsi, la pertinence de la célèbre phrase d'Augustin dans son 'Contre Fauste' — « On n'entre dans la vérité que par la charité. »

[388] CALVIN, J., *Institution de la Religion Chrétienne*, Aix-en-Provence : Editions Kerygma et Excelsis, 2009, p. 9. I.II.1. Dans la tradition Islamique, on trouve la notion de Fitrah qui indique une sorte de attitude naturelle par laquelle l'homme serait capable de s'adresser à Dieu. Toutes les personnes sont nées avec cette disposition originelle et que tout au long de leur vie choisissent se tourner vers Allah ou pas ou encore vers autre divinité. Ainsi, c'est à partir de cet instinct inné que les personnes dès leur naissance sont obligées à obéir la loi divine. voir : Nasr Ibn Muhammad ABŪ AL-LAYTH AL-SAMARQUANDĪ, The Islamic concept of belief in the 4th/10th century : Abū l-Laiṯ as-Samarqandī's commentary on Abū Ḥanīfa (died 150/767) al-Fiqh al-absat publié dans Hans DAIBER, *Introduction, Text and Commentary*, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo, 1995. p. 243.

de peuple si brutal et sauvage qui ne soit pas convaincu de l'existence de quelque dieu. »[389] Le processus d'organisation sociale repose sur l'établissement de principes fondamentaux visant à favoriser la coexistence harmonieuse. Selon cette perspective, les concepts clés tels que la justice, la beauté et la bonté sont élaborés à partir des croyances issues d'un certain type de relation avec l'origine de la signification. En outre, Calvin utilise ce raisonnement pour illustrer l'inexcusabilité face à la Révélation divine, perçue comme un indice pointant vers le Créateur, c'est-à-dire, renvoyant à son origine, en accord avec la vision d'Augustin. Selon Calvin, la Révélation requiert toujours une réponse de la part de l'homme. Elle agit comme un correctif des maladresses du *sensus divinitatis* corrompu par le mal afin de guider l'homme vers la reconnaissance de la véritable source de signification de la réalité.

Dans cette optique, Calvin ne semble différer guère de Thomas d'Aquin en ce qui concerne la notion de *sensus Dei*,[390] cependant des nuances peuvent être repérées. Calvin soutient que le *sensus Dei* ne se limite pas à une connaissance de Dieu naturellement insufflée. Il avance l'idée d'une structure inhérente à la nature humaine, permettant de reconnaître l'existence de la divinité et d'y réagir. Alors que la théologie médiévale avait tendance à aborder le *sensus Dei* d'un point de vue épistémologique et existentiel, Calvin se concentre davantage sur l'observation des effets empiriques présents dans l'universalité du phénomène religieux, incluant l'universalité de l'idolâtrie, la crainte servile de Dieu et la préoccupation de la conscience.[391] Selon Calvin, le sensus divinitatis englobe cette disposition que les théologiens médiévaux ont bien explorée, sans toutefois la prolonger vers une théologie naturelle. Par conséquent, le *sensus divinitatis* peut donc être perçu comme une sorte d'intuition qui guide l'homme à reconnaître l'existence d'une divinité vis-à-vis de l'existence humaine. Cette divinité ne peut être identifiée qu'à travers la Révélation spéciale des Écritures Saintes. C'est alors que Calvin se démarque de la théologie du Moyen Âge.

---

[389] CICÉRON, *De la nature des dieux*, trad. f. APPUHN, C., Paris : Garnier, 1935. I :XVI, XVII. Malheureusement, pour beaucoup de nos contemporains, le phénomène de la religion montre une sorte d'obscurantisme qui doit être surmonté. L'homme moderne devrait se détacher des liens religieux qui le freinent ou que le religieux n'a pas de place dans une société illuminée par la raison et la science, néanmoins selon la perspective de Cicéron et de Calvin, la religion est un fait que les sociétés relève dû à son progrès. Elle est essentielle dans la formation personnelle même chez ceux que la nient. Elle n'est pas une entrave au développement personnel et c'est pourquoi elle ne doit pas être écartée de la vie quotidienne, surtout, de la vie intellectuelle, bien au contraire, elle est l'évidence de son développement, parce qu'une société sans religion serait un regroupement bestial.

[390] THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, Question 2, Article 1. Une notion semblable peut être identifiée dans l'œuvre de Karl Rahner où il l'identifie en tant que pré-appréhension (*Vorgriff*). Selon lui à travers cette pré-appréhension l'intellect est capable de saisir l'être (*esse*) et en conséquence la pré-appréhension est la présupposition primordiale de l'objectivité de la connaissance humaine, car de cette manière il ne s'agit pas d'un principe de régulation logique, mais d'un principe ontologique constitutif. L'être présuppose la connaissance de l'être de cette manière ce qui exige une structure préalable transcendantale pour le saisir. Rahner se détourne de toute idée d'une connaissance innée capable de saisir l'être à travers une métaphysique de la transcendance. Bien au contraire, il se penche sur une compréhension transcendantale de Dieu qui n'est pas connu comme un objet de la réalité, mais en tant que principe de la connaissance humaine et de la réalité. RAHNER, K., *Spirit in the World*, New York : Continuum Pub. Co., 1994. p. 41.

[391] DOWEY JR, E., *The Knowledge of God in Calvin's Theology,* Grand Rapids, Eerdmands Pub Co., 1994, p. 53.

Le *sensus divinitatis* est, pour Calvin, la force provenant de la partie la plus profonde de l'être humain qui donne naissance à la pratique religieuse. Il emploie donc des mots comme « instinct », car il souhaite par celui-ci mettre en avant l'être humain dans son intégralité. En d'autres termes, le *sensus divinitatis* ne se borne pas à l'aspect épistémologique, mais intègre également la volonté et l'émotion. D'ailleurs, le *sensus divinitatis* identifie dans la réalité les signes indélébiles laissés par la divinité, ce qui confère à toute réflexion humaine sur le réel un caractère intrinsèquement religieux. Il s'agit d'une force intérieure, un désir passionné de découvrir ses origines, comme l'avait si bien exprimé Augustin : *Deum et animam scire cupio*. Il s'agit de la motivation la plus profonde de toutes les entreprises humaines. C'est pourquoi il n'est pas surprenant que, avec le sensus divinitatis, émergent généralement des concepts tels que le *semen religionis* (la semence de la religion) et même des *desideria aeternitatis* (le désir de l'éternité), comme mentionné par Cicéron.[392] Ces éléments constituent le fondement de la religion, incitant les individus au progrès civilisationnel. En définitive, les civilisations reflètent leurs divinités.

Calvin considère que même l'utilisation inappropriée du sensus divinitatis, comme l'idolâtrie, est un signe de l'existence de cette structure, car elle est la perversion de cette faculté inhérente.[393] L'idolâtrie peut être définie comme une tentative visant à donner un sens à la réalité en lui attribuant une origine finie. Selon cette perspective, elle s'avère être en tant qu'un cercle herméneutique vicieux, car l'être humain échoue dans sa quête d'interprétation de la signification de la réalité, ce qui le rend inexcusable.

Dans une optique augustinienne, Calvin soutient que le *sensus divinitatis* se détourne vers les réalités terrestres en raison de la corruption causée par le péché. Puisqu'il s'agit d'un mécanisme dont l'être humain est doté, le rendant capable d'établir le lien primordial entre la réalité et son origine transcendante, dans son utilisation détournée, ce sens a la capacité de créer un dieu ou des dieux. Il est décrit par le théologien britannique Paul Helm de la façon suivante :

> […] par le *sensus divinitatis* tous les hommes conçoivent (ou perçoivent) qu'il y a un Dieu ; c'est-à-dire qu'il y a reconnaissance par tous les hommes du fait qu'il y a un Dieu. Cette connaissance de base de Dieu est propositionnelle dans son contenu que d'une personne à l'autre par rapport à la conscience de Dieu. Il y a d'abord le sens, c'est-à-dire une disposition à interpréter certaines données d'une certaine manière. [...] Deuxièmement, le sens est comme une mémoire qui est entretenue par les rappels continuels de l'appelant, ou comme une compétence qui est entretenue par une pratique quotidienne.[394]

---

[392] CICÉRON, *De la nature des dieux*, trad. f. APPUHN, C., Paris : Garnier, 1935. I : XVII.

[393] CALVIN, J., *Institution de la Religion Chrétienne*, Aix-en-Provence : Editions Kerygma et Excelsis, 2009, p. 12-15. I. IV.1-4.

[394] HELM, P., *John Calvin's Ideas,* Oxford : Oxford Press, 2004, p. 225.

Le *sensus divinitatis* est une composante intrinsèque de la conscience humaine, identifié depuis le Moyen Âge sous le terme de *synteresis*.[395] Cette connexion entre le *sensus divinitatis* et le discours intérieur se réalise à travers l'articulation de la pensée en propositions. Le *sensus divinitatis* agit comme un moteur incitant l'intellect à formuler des propositions concernant l'origine de la signification à laquelle l'individu adhère. En conséquence, l'être humain peut être défini essentiellement comme un être religieux. La structure centrale de sa conscience repose sur ce sens existentiel d'où émane la force qui anime toutes ses facultés telles que la raison, les émotions et la volonté, cette force étant alimentée par la croyance profonde en l'origine de la signification. Le discours intérieur a pour objectif, à son tour, d'organiser la réflexion prenant la forme discursive sur l'origine afin de la rendre compréhensible. Ainsi, il est observé que le *sensus divinitatis* confère une certaine intentionnalité à cette réflexion, qui s'engage dans une analyse attentive de la signification, en se concentrant sur le phénomène pour aboutir à une pré-compréhension. Parallèlement, le discours intérieur se construit à travers un raisonnement discursif visant à clarifier la signification. Selon un langage contemporain, ce processus pourrait être qualifié de *cogitatio*.

Cette structure religieuse fondamentale, composante de la conscience humaine, exige une compréhension qui la considère comme une force orientant toute réflexion. Ainsi, elle peut être appréhendée dans la réalité à travers le phénomène religieux. Cependant, elle ne peut pas être comprise intégralement, sinon par rapport à sa propre origine transcendante, qui lui confère la capacité à se connaitre effectivement. C'est pourquoi, selon les perspectives husserliennes et kantiennes, le *cogito* demeure énigmatique, comme l'a souligné le philosophe néerlandais Herman Dooyeweerd.[396] Si l'on voulait définir ce mécanisme, il faudrait procéder à une réduction phénoménologique de l'ego pur pour le retrouver. Cependant, cette approche se révèle incompatible avec les principes de la phénoménologie.[397] Ainsi, le seul phénomène réel capable de témoigner d'un tel mécanisme est le phénomène religieux. Une analyse théologique permet cependant d'identifier le *sensus divinitatis* à travers la Révélation divine,

---

[395] De ce sujet spécifique, nous traiterons d'une manière plus adéquate dans le chapitre 3 de cette deuxième partie sur la relation entre Révélation et Sensus Divinitatis.

[396] DOOYEWEERD, H., *In the Twilight of Western Thought*, Ontario : Paideia Press, 2012, p.17,18 ; 21 ; 23,24.

[397] HUSSERL, E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris : Tel Gallimard, 1950, p. 188-189. Tome I ; Section II ; chapitre IV ; § 57 et aussi Tome I; Section II; chapitre II ; § 41, § 42, p. 130-138. Ricœur commente que le moi rejoint à tous les vécus de fond en devenant un seul flux du vécu, voir RICŒUR, P., *Du texte à l'action : Essais d'herméneutique II,* Paris : Editions du Seuil, 1986. p. 47,48. (Dorénavant DA). Kant affirme que l'intuition a une relation avec le *cogito*, car il doit accompagner les représentations. La conscience de soi qui engendre la représentation du *cogito* ne peut pas accompagner aucune autre, car elle est unique et identique en toute conscience. KANT, I., *Critique de la raison pure*, trad. de Auxenfants, J., 1787, p. 92. B132. Donc, le moi pur ne peut pas être perçu dans le spectre temporel, car sinon il serait épuisé de son sens originel une fois que ce sens serait réduit aux aspects temporels qui composent la réalité.

en soulignant son origine transcendante qui définit son caractère relationnel. La Révélation divine est la seule source capable d'éclairer de manière satisfaisante l'origine réelle de la signification de la réalité, cette dernière étant incapable d'épuiser sa propre signification. Selon la célèbre citation d'Augustin : *inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te,*[398] la réalité devient compréhensible lorsque le Dieu révélé est identifié comme l'origine de la signification. Ainsi, il n'est pas fortuit que, en considérant cette origine, il devienne évident que la nature humaine est essentiellement transcendante. En d'autres termes, en présence d'un être véritablement transcendant, le sujet est capable de prendre conscience de lui-même de manière authentique, tel un reflet dans un miroir. C'est à ce moment précis que se révèle l'aspect ontologique de la compréhension, car la relation entre ces deux pôles ontiques est médiatisée par ce *sensus divinitatis* qui renvoie toujours à l'origine transcendante de la signification. Cette dernière ne peut être saisie à travers les aspects de la réalité, car ces derniers se limitent à la temporalité. Il est significatif que Calvin ait souligné de manière catégorique, dès le premier paragraphe de l'*Institution de la Religion Chrétienne,* cette relation indissociable entre la connaissance de Dieu et la connaissance de soi-même.[399] C'est ainsi que se manifeste l'imbrication entre la perception de la réalité, la conscience humaine et l'origine transcendante de la signification.

Le sujet se connait dans la dynamique de la reconnaissance du divin, ce qui implique une façon d'agir, c'est-à-dire, l'extériorisation de l'engagement existentiel à partir de la source de l'existence. Ainsi, le *sensus divinitatis* ne peut être simplement considéré comme une connaissance, mais plutôt comme une connaissance existentielle globale — qualifiée de « sagesse » par Calvin. Par conséquent, selon Herman Dooyeweerd, l'impulsion religieuse se tourne « vers son origine divine dans laquelle elle trouve son expression et acquiert son contenu à partir du motif fondamental religieux comme moteur spirituel central de l'acte de penser et d'agir. »[400] En conséquence, l'ensemble de l'être humain est marqué par sa nature religieuse, définie par sa relation d'amour envers quelque chose. En outre, si la conscience se détourne de son origine divine transcendante en choisissant une autre source de sens, un

---

[398] SAINT AUGUSTIN, Les Confessions in *ŒUVRES COMPLÈTES DE SAINT AUGUSTIN*, traduction M. MOREAU, 1864. I.1 — vous nous avez faits pour vous, et notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il repose en vous.

[399] Presque toute la sagesse que nous possédons, qui est, en définitive, réelle et véritable, présente un double aspect : la connaissance de Dieu et de nous-mêmes. Bien que ces deux connaissances soient liées, il est difficile de discerner laquelle précède l'autre. Tout d'abord, personne ne peut se contempler sans que tout son être soit orienté immédiatement vers Dieu dont il reçu « la vie, le mouvement et l'être (Actes 17 :28) et dont il rient sa vigueur, car il est clair que les dons qui façonnent notre personnalité ne proviennent pas de nous ; en effet, notre vie même ne peut subsister qu'en Dieu seul. CALVIN, J., *Institution de la Religion Chrétienne*, Aix-en-Provence : Editions Kerygma et Excelsis, 2009, p. 3 I.1.1

[400] DOOYEWEERD, H., *In the Twilight of Western Thought*, Ontario : Paideia Press, 2012, p 25. Etant donné que le moi est composé d'une structure relationnelle, il peut avoir une relation soit avec le Dieu qui se révèle ou avec n'importe quelle autre chose dans la réalité. Dans ce dernier cas, il y aura une absolutisation d'un aspect qui compose la réalité en créant ainsi un idole pour établir une relation d'amour.

processus de *duperie de soi* par l'aveuglement peut être déclenché. C'est à ce moment précis que la Révélation devient essentielle pour appréhender la dynamique de la conscience de soi et de ses limites, permettant à l'individu de rompre avec l'attrait trompeur de l'illusion du moi qui entraîne une circularité vicieuse de la pensée. Ainsi, la réflexion théologico-philosophique a pour mission d'identifier l'origine de la signification et d'y répondre. En effet, il est possible que l'individu la confonde avec un élément de la réalité, ce qui pourrait conduire à une idolâtrie en absolutisant un tel aspect, réduisant ainsi la signification à un aspect purement intra-mondain.[401]

À ce stade de notre réflexion, il est impératif de franchir une étape supplémentaire. Le discours intérieur, en tant que cadre de réflexion, donne à la pensée ses contours discursifs, ce que nous conduit à examiner la signification qui émerge dans la réalité. En d'autres termes, un élément de la réalité se révèle, voire se laisse interpréter. Dès lors, si nous sommes prêts à reconnaître l'existence de cette forme discursive de la pensée, c'est parce que le réel se donne à travers une signification saisissable. C'est la corrélation entre l'être et la signification qui nous pousse à clarifier davantage cette problématique et, par conséquent, à approfondir notre réflexion sur la nature du discours intérieur et sur sa capacité de se déployer vers l'extérieur. Jusqu'à présent, on a observé que le concept de cercle herméneutique est centré sur le discours intérieur. Ainsi, si un cercle interne est identifié, notre hypothèse est qu'un cercle externe existe également.

- §46. Être et Signification

La question de l'être est une préoccupation récurrente parmi les philosophes de divers horizons et elle est abordée de façon réitérée soit dans une perspective métaphysique, soit dans une perspective de rejet de toute métaphysique. Bien qu'il soit peu probable qu'une réponse définitive soit un jour établie, la quête se poursuit à travers l'affinement des propositions mieux adaptées à cette problématique.

Nous avons déjà examiné, à la suite de Heidegger, les conditions ontologiques de la compréhension et les enjeux liés au cercle herméneutique. Ce cercle est identifié comme la structure intrinsèque de l'intelligence humaine. La relation entre la partie et le tout, ainsi que l'importance fondamentale des présuppositions dans le processus de compréhension, ont conduit à la reconnaissance du cercle comme l'élément central de la structure de la pensée,

[401] Dans le chapitre suivant, nous nous pencherons à l'exploration de cette dynamique de la duperie du soi et l'état de vice du cercle herméneutique. Les deux thèmes que le cercle herméneutique relève à ce stade lorsqu'il est analysé plus proprement est le phénomène de l'idéologie d'un côté et le retour du sacré tel que Paul Ricœur avait remarqué dans la conclusion du deuxième tome de la Philosophie de la Volonté. Cf. RICŒUR, P., *Philosophie de la volonté — 2. Finitude et Culpabilité*, Editions Points, Paris, 2009.

bien que cela soit exprimé de manière métaphorique. Nous avons cherché à démontrer que les enjeux ne se limitent pas à une question textuelle — comme cela pourrait être suggéré par l'histoire de l'herméneutique avant la modernité — mais qu'ils relèvent de la capacité humaine générale à interpréter son environnement, dans la continuité des développements de l'herméneutique régionale vers une herméneutique philosophique. L'analyse des prémisses, telles que révélées par le discours intérieur, et l'exploration de la signification de la réalité jusqu'à ses origines, mettent en lumière la profondeur de la problématique du cercle herméneutique, nécessitant le recours à d'autres domaines tels que la phénoménologie et la philosophie réflexive. Les transformations du cercle examinées dans la première partie de cette thèse nous ont permis d'appréhender de manière plus approfondie cette élaboration complexe au sein de la conscience, accentuant ainsi le caractère énigmatique de cette problématique. Nous abordons à présent le point nodal du cercle. En d'autres termes, il est apparu que le cercle herméneutique dépasse les questions spécifiques liées à l'interprétation des textes pour revêtir un caractère plus universel lié à la structure de l'intelligence, ce qui nécessite de repenser les concepts afin de mieux organiser les éléments de réflexion.

La transposition de l'approche herméneutique du domaine textuel au domaine philosophique a permis d'étendre la méthode interprétative du texte à la réalité. Ce changement de perspective revêt une importance significative, notamment avec la reconnaissance de la donation comme condition essentielle pour appréhender la réalité, comme l'avait avancé Jean-Luc Marion. Cette notion nous fournit les fondements nécessaires pour développer davantage la réflexion herméneutique dans une application plus percutante. Pour reprendre l'expression célèbre de Ricœur, il s'agit de « la greffe de l’herméneutique dans la phénoménologie. » Cette approche nous offre les instruments nécessaires pour mieux appréhender l'environnement, les événements et la relation entre l'individu et le monde.

La réduction phénoménologique introduite par Husserl a ouvert la voie à la compréhension de la relation sujet-objet, tandis que la réduction opérée par Heidegger concernant la question de l'être a permis une avancée plus radicale vers les fondements de la réalité, longtemps perçue comme énigmatique et source d'étonnement philosophique. Selon notre hypothèse, le cercle herméneutique offre la possibilité de retourner à la dimension fondamentale du sujet, avec ses préalables responsables de l’aperception propre. Notre thèse s'inscrit alors dans un mouvement à rebours, mettant en lumière les conditions fondamentales de l'intelligence elle-même dans sa capacité interprétative. Il ne s'agit pas ici d'une psychologie de la compréhension, mais d'une exploration des conditions nécessaires à la compréhension de ce qui est présenté par rapport au sujet interprétant. Désormais, le cercle

décélérait son lien imbriqué avec la Révélation divine, étant donné que toute appréhension de la réalité dépend inéluctablement de la signification qui est donnée et qui est saisie par le *sensus divinitatis* dans sa tendance à se tourner vers son origine, comme mentionné précédemment.

Heidegger a avancé l'idée que la problématique ne réside pas en comment sortir du cercle, mais dans la manière d'y pénétrer de manière adéquate.[402] Cependant, nous sommes déjà inévitablement inscrits dans ce cercle dès nos premières impressions. Cette réalité constitue le cadre fondamental de notre existence humaine. À cet égard, à partir de Kant, la raison a été rigoureusement délimitée dans son domaine d'action spécifique. Par la suite, Heidegger a délimité le *Dasein* dans sa dimension temporelle. Dans cette condition existentielle, l'intelligence humaine se trouve circonscrite dans tous ses aspects, incapable de transcender ses propres limites, malgré sa capacité avérée à accomplir des exploits admirables. Dès lors, l'existence est devenue le socle de la réflexion philosophique, car ce qui se présente devant le sujet limité devient le fondement objectif de toute analyse. Elle a été définie comme le seuil de l'objectivité permettant à la pensée de s'abstenir de s'égarer dans des spéculations telles que la métaphysique cherchant l'essence des choses. La simple constatation de l'existence d'un objet ne suffit pas à la pensée, car le raisonnement consiste à distinguer les choses et à identifier les similitudes. Un mauvais raisonnement peut conduire à des confusions. Par le processus de raisonnement, il nous est possible d'identifier les véritables causes d'un phénomène et de distinguer celles qui semblent être plausibles, mais qui, en effet, ne le sont pas. Bien raisonner revient à bien discerner la réalité sous-jacente, aller au-delà des apparences, afin de distinguer le vrai de l'illusion. Ainsi, la capacité de raisonner présuppose une dimension plus profonde que la simple constatation de l'existence d'un objet. C'est pourquoi les implications du cercle herméneutique revêtent une grande importance pour la philosophie en général, puisqu'il nous permet de percevoir ce qui est in-visible. Le cercle est perçu comme une ouverture à la signification, il incite à une réflexion approfondie sur l'interaction entre ses différents éléments et le sujet qui l'observe. Ainsi, la signification fait voir la cohérence des différents aspects de la réalité en mettant en lumière leurs liens et en affichant une certaine homogénéité. Il semble que l'existence découle de la signification transmise à travers la phénoménalité donnée.

Étant donné que la cohérence existe au sein de la multiplicité de la réalité, elle n'est pas suffisante à la pensée. Selon la célèbre phrase de Jean-Luc Marion « d'autant plus de

[402] SZ, p. 153

réduction, d'autant plus de donation ».[403] Nous pouvons la prolonger en affirmant d'autant plus de donation, d'autant plus de signification.

La signification ne peut pas être appréhendée de manière purement subjective comme s'il s'agissait d'une imputation de la part du sujet.[404] En réalité, la signification est définie conventionnellement par les termes d'une langue, par l'interprétation d'un événement à partir des éléments disponibles, par un symbole regroupant diverses références, etc. Cependant, lorsqu'on plaide pour la signification comme un élément fondamental, voire constitutif de la réalité, on entend par là que l'être lui-même équivaut à la signification. Cette perspective ne se limite pas au langage, mais s'étend au-delà, dans une dimension méta-sémantique. Selon Herman Dooyeweerd, la réalité est un océan de significations et non une juxtaposition de substances indépendantes.[405] Par conséquent, la compréhension de la signification se fait de manière intuitive et non systématique, en considérant la totalité plutôt que les parties, ce qui rend difficile sa saisie sur le plan scientifique. En revanche, sur le plan philosophique, cette compréhension est tout à fait réalisable.[406] Si l'existence était l'aspect primordial de l'être, la pensée aurait tendance à adopter une perspective immanente pour toute explication, ce qui pourrait conduire à une tautologie ou à un cercle vicieux. En effet, l'immanence nécessite toujours une autre forme d'immanence pour s'expliquer et se légitimer. Ainsi, la philosophie est chargée d'interpréter la totalité de la réalité afin de saisir la signification qui s'y trouve, permettant, dès lors, la compréhension des parties qui la composent. Par conséquent, la philosophie offre aux différents domaines de la connaissance humaine, y compris les sciences, les fondements nécessaires à leur avancement et à leur perfectionnement, en révélant que ni la réalité ni le sujet ne sont autonomes, mais requièrent une compréhension globale de la relation mutuelle de ses composantes et de la cohérence qui les lie, permettant ainsi l'acquisition de connaissances. Herman Dooyeweerd synthétise cette notion de la façon suivante :

> Ce caractère universel de référence et d'expression, propre à l'ensemble de notre cosmos créé, donne de la signification à la réalité créée, conformément à sa nature dépendante et non autosuffisante. La

---

[403] MARION, J.-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris : PUF, 2005, p. 7.

[404] Dans le troisième chapitre de cette deuxième partie de la thèse, nous revenons à ce point afin de mieux approfondir le raisonnement concernant l'attribution de signification par le sujet dans un subjectivisme qui casserait la liaison de cohérence du réel et ferait l'objectivité de l'analyse scientifique impossible.

[405] BAASDEN, A., « Dooyeweerd's Understanding of Meaning » in : *Philosophia Reformata,* Vol. 84-1, 2019, p. 102-129.

[406] Il nous semble que la proposition phénoménologique de Michel Henry s'approche de cette perspective. Car, l'appréhension de la signification se donne dans l'expérience quotidienne d'une façon générale et non d'une façon systématique. L'être en tant que signification résiste à toute systématisation philosophique afin qu'il ne soit réduit à une simple théorie. C'est de l'intérieur de la vie humaine qu'il faut saisir la signification, parce que, comme nous l'avons vu ci-dessus, nous sommes immergés dans un océan de signification. HENRY, M., *Phénoménologie matérielle*, Paris : PUF, 1990, p. 6.

> signification est l'être de tout ce qui a été créé et la nature même de notre individualité. Elle a une racine religieuse et une origine divine.[407]

Il incombe à la philosophie de nous permettre d'appréhender la manière dont la totalité peut s'intégrer dans la compréhension des parties. Ainsi, nous expérimentons une homogénéité dans le monde, une familiarité qui constitue le monde en tant qu'entité par son caractère extérieur. Cependant, la signification ne peut pas être saisie uniquement à travers l'extériorité du monde ; au contraire, elle se révèle dans l'intériorité propre de la structure de cohérence des divers aspects significatifs du réel. C'est là la signification, le fondement de la cohérence de l'existence.

Afin de mieux appréhender le concept du cercle herméneutique, il est essentiel de reconnaître que nous sommes toujours plongés dans la signification. Lorsque l'on considère que la signification se résume à l'attribution de sens à un objet par un individu, et que cette attribution peut être appréhendée de manière systématique et uniforme, on risque de sombrer dans le subjectivisme et le relativisme. Ces deux tendances ont souvent entravé la reconnaissance du fait que l'être humain est intrinsèquement lié à la notion de signification. En réalité, la signification constitue le fondement même de nos réflexions et de nos actions. C'est pourquoi même les individus les plus simples parviennent à appréhender le sens de leur existence, tandis que les poètes réussissent à exprimer sa profonde complexité. De cette façon, une cohérence émerge parmi tous les aspects de la réalité, créant ainsi une cohérence de signification. Les divers éléments constitutifs de la réalité se combinent pour former un tout organique. Chaque partie est appréhendée dans le contexte de la totalité, tandis que le tout est également interprété à travers ses composantes. Lorsqu'un scientifique observe la réalité, il interprète la signification des phénomènes observés là où elle se manifeste. Ainsi, en suivant une démarche méthodologique, il parvient à appréhender la signification de ces aspects observés, découvrant des éléments qui n'avaient pas encore été identifiés. La révélation de ce qui était auparavant invisible permet à l'observateur d'accéder à une vérité objective qui se manifeste à travers l'existence désormais visible, révélant ainsi sa cohérence de signification. La réalité se présente alors comme une ouverture de signification qui se déploie de manière intrinsèque à travers ses multiples relations, tout en renvoyant à son origine de signification, sans laquelle elle perdrait toute fonction, voire tout contenu. Ainsi, la découverte scientifique s'inscrit dans la reconnaissance de la signification inhérente à la réalité elle-même.

---

[407] DOOYEWEERD, H., *The new critique of Theoretical Thought*, Vol. 1, Ontario : Paideia Press, 1984, p. 4. — This universal character of referring and expressing, which is proper to our entire created cosmos, stamps created reality as meaning, in accordance with its dependent non-self-sufficient nature. Meaning is being of all that has been created and the nature even of our selfhood. It has a religious root and a divin origin.

- §47. La signification selon Heidegger

Heidegger est incontestablement l'un des philosophes qui ont le plus exploré et mis en lumière l'importance de la signification dans la compréhension de la réalité.[408] C'est pourquoi nous nous penchons sur son interprétation de ce concept. La complexité de l'approche heideggérienne réside dans sa conception de la signification (*Bedeutsamkeit*) comme une « détermination catégoriale de monde. »[409] Selon Heidegger, la signification n'est rien d'autre que la configuration propre du monde en soi, jouant un rôle structurant dans ses diverses relations. Heidegger conteste l'idée selon laquelle la signification est attribuée par le sujet ; au contraire, à ses yeux la signification est déjà inhérente à l'objet par rapport au sujet.

En réalité, l'objet est appréhendé à travers sa signification, car celle-ci « a sa propre sphère d'être, et, du point de vue de sa genèse, est représentée par analogie avec la nature comme effectivité par excellence : le fondement de la réalité. »[410] Par conséquent, Heidegger soutient qu'elle ne doit pas être interprétée de manière restreinte à un domaine spécifique[411], ni être assimilée à une simple valeur, comme si le monde était neutre et que la signification était simplement ajoutée comme une couche supplémentaire à la donation.[412] Ainsi, la signification confère aux objets leur manifestation devant le *Dasein* dans le monde.

---

[408] Nous pouvons remarquer l'importance du concept de signification dans la pensée de certains philosophes tels que Kant, Husserl, Dilthey, Polanyi, etc. Par exemple, chez Kant nous trouvons deux sortes de significations différentes, à savoir, une théorique et une pratique. Chez Husserl, tel que chez Kant, la signification est une relation entre la conscience et l'objet, mais pour ce dernier, elle est purement logique à travers le processus d'idéalisation intentionnel d'objet à partir de la conscience autonome, mais qui est toujours insérée dans l'ensemble des vécus. La conscience, ainsi, prend la place première et la relation entre elle et la signification est directe, c'est-à-dire, non-dépendante d'une opération psychique ou d'un élément de la réalité, tel que dans le cas kantien. Chez Dilthey, la signification n'est pas un concept logique. Bien au contraire, elle est comprise en tant qu'expression de la vie même capable d'être saisie dans le rapport avec l'individu en la produisant. Chez Polanyi, la signification est conçue comme « habitation » (*dwelt in*). Il s'agit de l'aspect de la réalité qui pointe vers ce qui n'était pas encore révélé (*as-yet-unrevealed*). C'est la façon par laquelle Polanyi conçoit la possibilité de la découverte et l'explication scientifique de ce que la réalité est effectivement. La signification serait la potentialité que la réalité possède pour être découverte et ainsi elle est la fin de tout travail scientifique de réflexion. Dans sa diversité, elle peut être explorée et démontrée. Voir le livre de CIBOTARU, V., *Le problème de la signification dans les philosophies de Kant et Husserl*, Editions Hermann, Paris, 2023. Aussi : GW, p. 230. Trad. fr., p. 246 ; aussi : POLANYI, M. & PROSCH, H., *Meaning,* Chicago : The University of Chicago Press, 1975. Le concept de signification nous réclame des recherches ultérieures qui nous permettront d'avoir de nouvelles réflexions sur ce sujet central pour la réflexion philosophique, car dans l'histoire de la philosophie, la question de l'être fut liée soit au concept d'essence, soit au concept d'existence. Ici, nous retrouvons un peut-être nouveau modèle à être examinés.

[409] HEIDEGGER, M., Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Einführung in die phänomenologische Forschung, Gesamtausgabe, Band 61, Francfort-sur-le-main : Vittorio Klostermann GmbH, 1985, 1994, p. 90. Traduction Française : HEIDEGGER, M., *Interprétations phénoménologiques en vue d'Aristote : Introduction au cœur de la recherche phénoménologique*, Gallimard, Paris, 2016, p. 128. (Dorénavant GA 61).

[410] GA 61, p. 93, trad. fr., p. 131.

[411] Ibid. p. 91, trad. fr., p. 130. Quelques paragraphes avant, Heidegger affirme : « Le sens catégorial de signifiance : 1. Est à prendre de façon suffisamment ample et 2. Doit être considéré comme un caractère catégorial des objets (formellement : ce sur quoi porte la souciance : 'quelque chose' (objet)), caractère qui ne saurait avoir lui-même de fondement. » Ibid., p. 90, trad. fr. p. 129. Or, la signification est ainsi comprise comme la manière par laquelle les objets se tiennent et se comportent dans la réalité.

[412] GREISCH, J., *Ontologie et temporalité : esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris : PUF, 1994, p. 131. Selon Jean Greisch, la signification n'est pas une valeur qui vient se greffer du dehors sur une factualité brute. *Ibid.* p. 31. La signification est déjà une catégorie portée par l'objet qui lui permet d'être interprété par le *Dasein*.

Selon la perspective heideggérienne, le *Dasein* vit dans la signification : « lorsque la vie elle-même interprète sa propre vie que la significativité devient explicite — et c'est uniquement à partir de là qu'il est possible de comprendre pleinement ce que 'c'est' et ce que veut dire : vivre factivement 'en' signifiance. »[413] Ainsi, les interactions entre les objets, le monde et le *Dasein* se manifestent à travers une cohérence de sens. Il est crucial de noter que la signification ne peut être réduite à une simple juxtaposition d'entités pour former une totalité confuse. Au contraire, la signification spécifique de chaque entité est déjà intégrée dans la signification totale du monde où cette entité se trouve.

À ce stade, nous nous trouvons à la lisière de l'approche heideggérienne, car pour Heidegger de sa première période, avant même la rédaction de *Sein und Zeit*, la signification ne s'agit-il pas d'une catégorie de l'être et de non être en tant que tel. Elle se manifeste dans le monde concret de la vie et se déploie dans sa triple direction du monde d'alentour (*Umwelt*), le monde partagé (*Mitwelt*) et le monde de soi-même (*Selbstwelt*). De ce fait, c'est par le biais de la signification que les objets mondains peuvent être appréhendés.[414] C'est pourquoi Heidegger intègre la signification au sein même de la structure du souci, car vivre dans le monde en cherchant à le comprendre implique toujours de se soucier de quelque chose.[415]

En explorant le cercle herméneutique dans la philosophie de Heidegger, il est possible de relever combien ce cercle articule la structure particulière du souci du *Dasein* dans sa vie facticielle. C'est dans ce contexte spécifique que le cercle herméneutique se manifeste dans l'analyse existentielle, où la relation à la signification devient inévitable. Ainsi, Heidegger conçoit la signification comme constitutive des étants comme de nature ontologique. En outre, le cercle herméneutique se retrouve dans une situation similaire en élargissant sa fonction herméneutique à la vie en général. Même si Heidegger n'identifie pas la signification avec l'être, il met en lumière le lien entre le cercle herméneutique en tant que structure propre de l'intelligence et la signification qui émerge à travers le réel dans un processus d'imbrication entre le *Dasein* et le réel. Il n'est plus question de se limiter au cercle herméneutique dans un contexte strictement textuel, mais sa propre structure s'étale à la découverte de l'ouverture du monde. En effet, la signification représente « la condition ontique de possibilité de la découvrabilité de l'étant qui fait encontre dans un monde sur le mode d'être de la tournure

[413] GA 61, p. 93, trad. fr., p. 132.

[414] Ibid., p. 90, trad. fr., p. 128.

[415] Ibid., p. 90, trad. fr., p. 128.

(être-à-portée-de-la-main) et peut ainsi s'annoncer en son être-en-soi. »[416] Ainsi, c'est la signification qui rend le monde intelligible par sa donation.

Comme mentionné précédemment, Heidegger n'identifie pas l'être avec la signification, nonobstant son importance capitale dans la compréhension de la réalité. Cette approche est approfondie lorsqu'il aborde le sujet dans *Sein und Zeit*, où il examine l'être dans sa temporalité et situe la signification « entre » l'entité et le *Dasein*. La signification est donc pour lui une manifestation de l'existence afin d'introduire la temporalité, sans négliger le rôle crucial qu'elle joue dans la compréhension de quelque chose.[417] Le mérite de la contribution de la pensée heideggérienne réside dans la reconnaissance que la signification est intrinsèque aux entités dans leurs interactions avec le monde à travers la structure du souci de la vie facticielle du *Dasein*, et non simplement comme quelque chose que le sujet attribue à l'objet.

Par ailleurs, par la voie de la logique, il opère un passage subtil de la primauté de l'existence sur la signification lorsqu'il propose que la présentation immédiate du *Dasein* à soi-même, sans aucune explicitation (herméneutique), est son existence.[418] L'entreprise heideggérienne essaie de faire provenir la compréhension à partir de la temporalité du *Dasein.*[419] C'est à ce moment que nous voyons le détachement de Heidegger de *Sein und Zeit* du Heidegger de la période de Freiburg, c'est-à-dire, la signification n'est plus une catégorie de la vie, mais l'*existanz* du monde. Or, comment l'existence peut-elle engendrer la signification qui est la source de toute enquête du *Dasein* ? Comment, à partir de l'existence seule, le principe d'identité peut-il permettre au *Dasein* de s'identifier lui-même ?

Cependant, une inversion du raisonnement pourrait renforcer la thèse heideggérienne concernant le *Dasein*. Si l'on considère que le *Dasein* est immergé dans un environnement porteur de sens (la signification étant ici conçue non comme une attribution subjective, mais comme un don), alors son existence en tant qu'être en quête de compréhension devient

---

[416] SZ, p. 87. Un paragraphe après Heidegger affirme : La significativité ouverte, en tant que constitution existentiale du *Dasein*, de son être-au-monde, est la condition ontique de possibilité de la découvrabilité d'une totalité de tournure.

[417] Cependant, ce qui est compris, ce n'est pas en toute rigueur le sens, mais l'étant-ou l'être. Le sens est ce en quoi la compréhensibilité de quelque chose se tient. SZ, p. 151.

[418] On voit ce passage subtil, par exemple, lorsque dans le paragraphe 32, Heidegger affirme : « L'explicitation se fonde existentiellement dans le comprendre, celui-ci ne naît pas de celle-là. » (*Auslegung gründet existenzial im Verstehen, und nicht entsteht dieses durch jene*). Puis, il continue son argumentation en disant : « A partir de la significativité ouverte dans la compréhension du monde, l'être préoccupé auprès de l'à-portée-de-la-main se donne à comprendre ce dont il peut à chaque fois retourner avec ce qui lui fait encontre. » (*Aus der im Weltverstehen erschlossenen Bedeutsamkeit her gibt sich das besorgende Sein beim Zuhandenen zu verstehen, welche Bewandtnis es je mit dem Begegnenden haben kann*). Or, si l'interprétation (explicitation selon Heidegger) se fonde d'une façon existentielle dans le comprendre, c'est parce que celui-ci partage aussi l'existence qui est commune aux deux opérations. Dans ce cas, il glisse doucement au long du paragraphe de la priorité de l'existence à la signification où se trouve effectivement l'ouverture de la compréhension dans le monde. On attendait que l'existence en elle-même soit la responsable pour donner la possibilité de la compréhension, mais ce n'est pas le cas. C'est la signification qui rend l'existence compréhensible, sinon il s'agit de l'attestation que quelque chose est là sans aucun développement. SZ, p. 148. Sur le sujet de l'attestation voir le troisième chapitre de cette deuxième partie de la thèse où nous explorons la relation entre attestation et témoignage.

[419] GW p. 270, trad. fr., p. 286.

cohérente. Cette approche permet non seulement de mettre en lumière l'existence, mais aussi de la reconnaître en tant que telle.

Selon cette voie, la signification ne serait pas une notion secondaire qui découle de l'existence, mais l'existence découle de la signification toujours déjà présente qui forme toutes choses en tant que telles. Ainsi, l'acte de comprendre peut s'établir premièrement dans l'ouverture du monde en tant que signification et non dans son état existentiel. Parce que si l'acte de comprendre se fonde dans l'existence, « le *Dasein* factuel qui se met à chaque fois dans son pouvoir-être d'une des possibilités de comprendre »[420] se perdrait dans l'infinitude des interprétations et aucune interprétation ne pourrait être conçue comme authentique, car toutes les interprétations seraient authentiquement valables, même celles contraires à la propre existence du *Dasein*. Cependant, si le fondement du pouvoir-être du *Dasein* s'avère à travers la signification qui donne lieu à l'existence, la vie facticielle trouve un sens propre de préservation dans le monde pour le *Dasein*.

Étant donné que Heidegger fait de l'être son point de départ, le *Dasein* se trouve « dans son souci, son inquiétude, son angoisse, sa temporalité. »[421] Cependant, la signification, en tant que fondement, rend possible que le *Dasein* se trouve aussi dans sa joie, son épanouissement, sa crainte devant le sublime, bref, devant la possibilité de l'éternité qui se présente par l'horizon de l'espérance. D'ailleurs, le *Dasein* se découvre devant le miroir de la réalité (pour utiliser une métaphore augustinienne) en tant que différent, voire étrange et même étranger par sa capacité *sui generis* de saisir le fondamental de toutes possibilités d'être et d'enquêter sur l'origine de signification de la cohérence de la réalité. Il n'est pas anodin que le *Dasein* reconnaisse d'une façon tacite que le monde ne s'épuise pas dans toutes les possibilités du comprendre, mais qu'il y a encore un sens à découvrir, voire à déchiffrer. En d'autres termes, la signification fait toujours référence à son origine transcendante.

Dans cette perspective, le monde est considéré comme une manifestation externe d'une réalité plus profonde et donc infinie dans sa propre phénoménalité. L'herméneutique se présente alors comme un outil permettant d'interroger de manière radicale la signification qui se manifeste. Son champ d'investigation ne se limite pas au contenu du signifié, mais s'étend également aux conditions mêmes de l'émergence de la signification et à sa source originaire. En somme, l'herméneutique s'engage à explorer de manière audacieuse le niveau présuppositionnel. La radicalité de cette démarche permet d'explorer en profondeur la racine de la réalité phénoménale.

---

[420] SZ, p. 146

[421] GREISCH, J., *Ontologie et temporalité : esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris : PUF, 1994, p.37

La tâche herméneutique consiste alors à rendre familière cette étrangeté existante entre le *Dasein* et le réel à travers l'enquête de toutes les significations possibles qui le rendent plus authentique. L'objectif est d'éviter qu'il ne se perde pas dans les variations égocentriques sur lui-même (*egozentrischen Selbsttäuschungen*)[422], c'est-à-dire, dans une sorte de *duperie du soi*. Au contraire, l'objectif est que le *Dasein* se comprenne soi-même dans l'enquête de signification de la cohérence des aspects du réel.

La corrélation entre le *Dasein*, le monde et les objets qui en font partie fut très bien relevée par Heidegger. Par conséquent, la signification s'établit comme relation à l'existence du *Dasein* dans le monde. Est-ce que la question de l'être, posée selon la proposition de Heidegger, s'écarte de la conception d'Aristote ? Serait-il possible de parler du rôle de la signification dans la philosophie aristotélicienne liée au concept de substance ? Est-ce que la signification au sens large pourrait être comprise non comme relation existentielle telle que Heidegger l'a définie, mais comme partie de l'essence des choses ? Ou encore, si nous considérons le concept téléologique de science aristotélicien, pourrions-nous penser que la signification se caractérise en tant que la fin de choses ? Est-ce que tout comme le cercle herméneutique émerge dans le cadre du souci de la vie facticielle du *Dasein*, pourrait-on également observer l'émergence du cercle herméneutique dans l'analyse des choses à travers le concept de substance ?

En ce sens, est-ce que le concept de substance conduirait la perception et, dès lors, le raisonnement de la perception ne formerait-il pas le concept de substance ? Par ailleurs, si nous comprenons que la signification s'établit comme une imputation faite par le sujet à quelque chose, ne pourrions-nous pas considérer qu'il s'agit d'une forme de cercle herméneutique qui se manifesterait à ce moment ? Alors, ne serait-il pas vicieux, une fois que la signification est engendrée par le sujet, une communauté, voire une époque (*Zeitgeist*) ? Que le cercle tourne en rond ou qu'il ouvre à de nouvelles perspectives en découvrant une dimension encore plus profonde de la réflexion philosophique, ce n'est pas un problème en soi. Le véritable enjeu réside dans le point d'ancrage de la réflexion qui conduit à une perspective limitante du phénomène.

Or, si nous proposons une réflexion à partir de la présupposition de la Révélation, nous pouvons constater que la réalité est, dans son aspect primordial, signification, afin de pouvoir être saisie dans ses multiples facettes communicationnelles et permettre, ainsi, l'ouverture de ses possibilités et de la découverte scientifique dans ses relations intra-mondaines.

[422] SZ, p. 146.

Herman Dooyeweerd avait proposé ce changement de la compréhension de la réalité en soi non en tant qu'existence, mais en tant que signification. Puisque la cohérence entre les différents aspects de la réalité et la relation de dépendance entre eux pointe au-delà de leurs propres limites vers leur totalité ou unité centrale de sens, qui, à son tour, pointe vers leur origine divine. Cet état « référentiel » et « expressif », caractéristique de l'univers créé, Dooyeweerd l'appelle signification.[423] Ainsi, la signification, selon lui, exprime l'être de la réalité créée qui est relatif et reste insuffisant en soi-même par rapport à son Créateur, dont il tire sa raison d'exister.[424]

Dans cette perspective, si l'être est conçu comme signification, tel que le propose la Révélation, la conscience peut le saisir par une discursivité inhérente à l'intelligence. Par conséquent, la formation du discours intérieur par l'activité de l'intelligence devient possible de façon positive, car la signification n'est pas simplement issue de la conscience autonome, mais d'une relation imbriquée entre le monde extérieur de la vie avec le monde intérieur de soi-même. La signification de l'être rend possible le remplissage du discours intérieur qui forme l'intériorité humaine dans ses dimensions les plus profondes.

[423] DOOYEWEERD, H., *The new critique of Theoretical Thought*, Vol. 1, Ontario : Paideia Press, 1984, p. 4

[424] Ibid.

- §48. La structure des préalables : la construction du discours intérieur

À la lumière de notre réflexion, nous pouvons relever combien le cercle herméneutique tire son mouvement du discours intérieur, formant ainsi un véritable enjeu au cœur de l'herméneutique philosophique contemporaine. Pour cette raison, la métaphore du cercle exige une compréhension dynamique plutôt que statique, car l'immobilité va à l'encontre de la nature même du cercle herméneutique, c'est-à-dire, d'une pensée en quête de quelque chose.

Cet élan essentiel, issu du centre existentiel de la capacité humaine à établir des relations, pousse toujours l'être humain dans son intégralité vers l'origine de signification de toutes les choses, y compris celle de lui-même. Il s'agit de la force du *sensus divinitatis,* responsable d'inciter l'homme au questionnement et à l'enquête de la signification, d'où émerge l'existence de la réalité, y compris la sienne.

Ainsi, la signification se donne à connaître à l'être humain, mettant en lumière la phénomenalité du phénomène. Cela permet d'élaborer un discours intelligible, tissé de divers fils s'entrelaçant dans l'esprit pour former un contenu propositionnel de la connaissance et le critère de/pour la compréhension. Ce discours intérieur confère un sens existentiel à la totalité de la vie. Par conséquent, la tâche herméneutique par excellence réside dans la compréhension du discours intérieur dans toute son iridescence, car il constitue la source du mouvement de toute la pensée. En outre, le cercle herméneutique se constitue comme moyen pour l'atteindre. Comme il a été exposé précédemment, l'intériorité humaine est constituée par ce sens de la divinité qui incite la réflexion à trouver un point d'ancrage pour soi. C'est donc la croyance qui est le socle même de la connaissance. Le sens de la divinité, responsable pour capter la Révélation qui se donne, oriente la réflexion humaine dans l'entreprise de connaître la signification phénomenalisée du réel.

Cette universalité de la tâche herméneutique fut bien soulignée par Jean Grondin dans son ouvrage « L'universalité de l'herméneutique », où il l'a décrite par l'enquête sur le « verbe intérieur ». Grondin affirme que « le discours humain ne peut être adéquatement compris que si l'on tient compte du 'verbe intérieur' dont il procède et qu'il veut faire entendre. »[425]

Dans cette perspective, il n'existe pas de monde non-verbal antérieur au discours intérieur. Il existe seulement un monde qui s'ouvre à travers le langage et qui ne peut pas être découvert sinon par le langage lui-même. Le discours intérieur s'efforce toujours de s'extérioriser à travers un nouveau discours, sans toutefois être capable d'épuiser le discours

[425] GRONDIN, J., *L'universalité de l'herméneutique*, Paris : PUF, 1993, p. IX.

intérieur. Comme l'affirme Jean Grondin : « C'est que le langage provient d'un dialogue qui ne réussit jamais à se dire pleinement dans le discours effectif. »[426]

La tentative de compréhension du discours intérieur par le biais du discours extérieur nourrit et forme le discours intérieur de l'interprète en lui apportant de nouveaux éléments qui composent la chaîne de raisonnement, d'où découle l'infinitude de l'interprétation. Est-ce une forme différente de dire « intentionnalité », telle que la phénoménologie la conçoit ? Pas entièrement, car l'intentionnalité ne prend pas en considération le caractère dialogique du discours intérieur. Il s'agit plutôt de la circularité d'une dialectique de question et réponse qui se meut au sein de la personne qui réfléchit.

Grondin ajoute que le concept d'intentionnalité phénoménologique n'englobe pas l'intériorité du sujet, mais plutôt le discours lui-même. D'ailleurs, elle précède l'intériorité humaine par l'intimité du discours, « du sens que nous ne pouvons pas ne pas présupposer lorsque nous cherchons à nous comprendre. »[427] Nous voudrions ajouter, en outre, que l'intentionnalité, dans le sens phénoménologique, présuppose une signification purement logique, engendrée à l'intérieur d'une conscience autonome. Cet entendement rend l'être identifiable au concept de substance, au lieu de l'idée que l'être est signification qui se donne au sujet, comme nous l'avons proposé. Ainsi, la signification ne peut pas être simplement comprise comme le produit de la conscience, mais plutôt comme quelque chose d'extérieur à celle-ci.

Cette notion ouvre la voie à l'interrogation de Grondin dans un parcours où la compréhension vise ce discours intérieur qui ne s'épuise pas dans le discours extérieur. En effet, « le dialogue interne de l'âme avec elle-même, que l'on ne peut se représenter autrement que situé, a toujours su opposer une instinctive résistance à l'arbitraire des interprétations. »[428] Grondin propose ainsi un critère *ex negativo* pour montrer que l'herméneutique ne peut pas être identifiée à un relativisme dans lequel toutes les interprétations seraient valables.

Nous pouvons y ajouter un critère *ex positivo*. L'identification de l'être en tant que signification nous conduirait à un raisonnement par une nouvelle voie. L'herméneutique serait responsable de libérer la signification du réel dans sa totalité. Elle ouvre ainsi la place à une

---

[426] GRONDIN, J., *L'universalité de l'herméneutique*, Paris : PUF, 1993, p. IX. Il est intéressant de remarquer que la préface de ce livre est différente de sa version anglaise intitulée « Introduction to Philosophical Hermeneutics ». Dans la préface anglaise, Grondin nous offre l'histoire d'une conversation qu'il a eue avec Gadamer, dans laquelle ce dernier lui avait raconté que le caractère universel de l'herméneutique advient du discours intérieur. La mention à cette conversation est omise dans la préface de la version française, cependant celle-ci nous livre une explication plus technique du propos de l'universalité du sens, de son rapport à l'herméneutique et de la motivation de Grondin.

[427] Ibid., p. X.

[428] Ibid., p. 226.

analyse philosophique, voire phénoménologique de la cohérence intérieure de cette totalité. Grondin éclaire cette conclusion en déclarant que : « Cette capacité de raison et de critique trouve son siège dans le '*verbum interius*', dans le dialogue intérieur qu'est chaque être humain pour soi-même et, dans le plus compréhensif des cas, pour autrui. »[429]

Nous suivons la conclusion de Grondin en soutenant que c'est le discours intérieur qui constitue la distinction propre à l'espèce humaine capable de réflexion. Cependant, nous irions plus loin en affirmant que le discours intérieur ne relève simplement de la réflexion, mais qu'il, en tant que structure dialogique de soi avec soi-même, révèle le caractère relationnel humain. L'homme n'est pas simplement capable de raisonner, mais la raison devient la condition fondamentale pour atteindre sa véritable fin, à savoir, la relation avec soi-même, avec le monde et avec autrui. La structure propre du discours intérieur témoigne que l'homme n'est pas seulement un individu, mais une personne capable d'avoir des relations personnelles.[430] Cet acquis est donc un point de départ.

Telle est la distinction fondamentale de l'homme et de la tâche herméneutique, héritière maximale de l'oracle de *Delphes* — Connais-toi toi-même. « Ce qui lui ouvre le champ de son humanité possible, c'est l'espace de jeu du *Logos* intérieur, le thème le plus originel de l'herméneutique. Cette capacité de réflexion intérieure correspond à ce que l'on appelle, depuis toujours, l'ordre de la raison. »[431] Cet ordre s'inscrit dans une communauté vivante où la réflexion est nourrie par des rapports personnels. Il s'agit d'une alliance célébrée pour le bien commun et l'avancement de la pensée. Il suit une structure propre que nous avons observée jusqu'à présent dans le cercle herméneutique, où les parties sont comprises à la lumière de la totalité et la totalité à la lumière des parties. Il serait plus juste de dire que les présuppositions engendrent la compréhension et que celle-ci corrige, évalue et établit celles-là. Le fond de ce discours intérieur repose sur le concept de *sensus divinitatis*, de la conscience qui raisonne, qui se met en question et qui (se) parle sur/à Dieu, la source de la signification. Cependant, il est nécessaire d'approfondir notre compréhension de la genèse du Discours intérieur.

À l'origine, le concept dont nous discutons est développé par les Grecs dans une controverse entre l'école stoïcienne et platonicienne sur la rationalité des animaux. Bien que nous ne puissions préciser quelle école a employé la désignation en premier, la notion existait

---

[429] Ibid., p. 229.

[430] Ici nous nous souvenons des distinctions entre le concept d'individu et de personne issues des discussions théologiques du III et IVè siècles et qui sont toujours pertinentes. René de Rougemont rappelle bien ces distinctions importantes pour montrer le réel caractère personnel de l'être humain.

[431] GRONDIN, J., *L'universalité de l'herméneutique*, Paris : PUF, 1993, p. 229.

déjà, bien que non nommée, dans la philosophie de Platon et d'Aristote.[432] Parmi les autorités le plus souvent citées à cet égard par les théologiens et les philosophes de l'époque du Moyen Âge se trouvent Augustin, Boèce et Jean Damascène.[433] Parmi eux, Augustin demeure celui qui a le plus travaillé ce concept de façon la plus précise et qui mieux concerne notre discussion herméneutique. Cependant, chez Augustin, le concept de *Logos Endiathetos* se nomme autrement, à savoir, « *verbum in corde* ». Cette dénomination s'avère encore plus précise pour notre proposition, car tandis que celle de *Logos Endiathetos* ne fait référence qu'à la dimension de la raison (*Logos*), l'expression cœur (*corde*) englobe d'autres dimensions psychiques humaines, ce qui correspond mieux à notre thèse lorsqu'il est question du *sensus divinitatis*. La terminologie grecque permet de relever en même temps l'aspect intérieur de la pensée et son aspect extérieur à travers le binôme *Logos Endiathetos/Logos Prophorikos*. Ainsi, si le cercle herméneutique tourne autour du discours intérieur, il peut se dédoubler autour d'un discours extérieur, tel que le cercle avéré qui tourne autour du discours intérieur.

Explorons maintenant la conception du discours intérieur chez Augustin. D'après l'évêque d'Hiponne, le *verbum in corde* se constitue tout d'abord d'un aspect sensible par le biais de la remémoration (*phantasia*) ou de l'imagination (*phantasmata*). Il s'agit d'une représentation mentale de quelque chose dans un premier degré.[434] À cela s'ajoute le double aspect d'engendrement et de mouvement. Ce double aspect vient répondre au problème par lequel Augustin explore ce thème, à savoir, la consubstantialité des personnes divines et l'incarnation du Christ. Ainsi, il démontre que le *verbum in corde* naît à l'intérieur même de l'âme et, lié à l'action, il confère une intention d'agir.[435] Cela ramène à un concept clef de la pensée d'Augustin, identifié lors de la discussion sur le cercle herméneutique, à savoir, le rôle crucial de *la Caritas* — l'amour. Le *verbum in corde* est toujours conçu par amour, que ce soit par la charité ou par la cupidité.[436] L'amour, selon Augustin, ne peut pas être compris que d'un point de vue moral, mais il est conçu comme une force intérieure dirigeant l'être humain. Ainsi, le *verbum in corde* est une représentation à l'esprit qui porte une force érotique et qui

---

[432] Voir : PANACCIO, C., *Le Discours Intérieur — De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris : Editions du Seuil, 1999, p. 30-36 et 55-63. Voir aussi Adam KAMESAR, The *Logos Endiathetos* and the *Logos Prophorikos* in Allegorical Interpretation : Philo and the D-Scholia to the Iliad*, in Greek, Roman, and Byzantine Studies* 44 (2004), p. 163-181.

[433] PANACCIO, C., *Le Discours Intérieur — De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris : Editions du Seuil, 1999, p. 53

[434] Augustin fait une progression formatrice depuis le livre VIII jusqu'au XV de ce qu'il entend par *verbum in corde*. C'est pourquoi ce premier dégré nous le retrouvons effectivement dans le texte de SAINT AUGUSTIN, De la Trinité in *ŒUVRES COMPLÈTES DE SAINT AUGUSTIN*, traduction M. DEVOILLE, 1897. VIII, 9.

[435] Car personne ne fait volontairement que ce qu'il a d'abord dit dans son propre cœur. *De Trinitate*, IX, VII, 12.

[436] L'amour est donc comme un intermédiaire entre notre parole et l'âme qui l'engendre, et il s'unit à elles deux, lui troisième, par un embrassement spirituel, sans aucune confusion. *De Trinitate*, IX, 8

met en mouvement l'homme dans son intégralité. C'est pourquoi, selon Augustin, le *verbum in corde* mobilise une structure ternaire composée de mémoire, d'intelligence et de volonté. Cette structure composante du *verbum in corde* est le vouloir-dire et le signifié de la parole orale.[437] En outre, ce discours intérieur n'appartient à aucune langue et il précède même les sons exprimables.

En somme, le *verbum in corde* prolonge les deux notions stoïciennes, à savoir, le contenu intelligible des mots et l'emplacement à l'intérieur de l'âme. Ces deux notions formaient le concept de « *lekton* » chez les stoïciens, repris par Augustin sous le terme de « *dicible* ». Augustin repense le thème d'une façon chrétienne, traduisant le concept de « *logos* » grec qui apparaît dans la préface de l'Évangile selon Jean par « *verbum* ».[438] Ensuite, il prend une tournure spécifique à cause de la problématique théologique de l'engendrement éternel de la deuxième personne de la Sainte Trinité en tant que consubstantielle aux autres personnes.[439] Il établit ainsi une comparaison entre le vouloir-dire humain et le Verbe de Dieu. Enfin, Augustin retient du néoplatonisme l'importance accordée à la dimension dynamique de ce qui est désigné par le terme « *Logos* »[440] pour souligner la discursivité de la pensée.

Selon Panaccio, l'approche augustinienne du discours intérieur manque l'élément 'aristotélicien' par lequel il s'articule dans la délibération du raisonnement selon une séquence structurée. Le concept de « *Verbum in Corde* » d'Augustin n'est pas issu d'une influence stoïcienne, mais plutôt d'une matrice chrétienne qu'il a pu développer et qui deviendra très influente au Moyen Âge. Pour Augustin, le discours intérieur concerne principalement les phénomènes de jugement moral et de foi religieuse[441], ce qui s'accorde à la notion de *sensus divinitatis* en tant qu'élément fondateur de la conscience elle-même. C'est la conscience dialoguant avec elle-même, où l'articulation entre mémoire, intelligence et volonté se met en mouvement par l'amour, d'où le discours trouve son engendrement. Une fois engendré, le

---

[437] PANACCIO, C., *Le Discours Intérieur — De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris : Editions du Seuil, 1999, p. 116.

[438] Augustin fait même la distinction entre la parole de Dieu adressée aux prophètes de la Parole qui s'est incarnée selon le prologue de Jean. Augustin veut montrer que c'est le Logos qui a la capacité d'engendrement et qui précède toute prise de corps tel que le *verbum in corde* précède toute extériorisation et qu'il se revêt d'une langue afin qu'il soit prononcé et connu par autrui. Augustin affirme : « il n'y a pas d'oeuvre humaine qui n'ait d'abord été dite dans le cœur. » *De Trinitate* XV, 11, 20. Tenons en compte que l'emploi du terme *logos* dans le prologue de Jean n'est pas d'inspiration grecque, mais hébraïque.

[439] Voir : *De Trinitate*, XV, 11,20

[440] PANACCIO, C., *Le Discours Intérieur — De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris : Editions du Seuil, 1999, p. 117.

[441] Ibid., p. 117,118

discours intérieur précède son extériorisation par le son d'un discours proféré qui n'épuisera jamais tout le contenu conçu préalablement.[442]

L'articulation ternaire évoquée précédemment mobilise un réseau présuppositionnel selon des conditions existentielles qui font face à l'ouverture de la signification donnée par la phénomenalité du monde. La compréhension devient ainsi une tâche infinie en raison du sens résiduel de la réflexion, exigeant toujours plus d'interprétation, non seulement du contenu, mais également des conditions de possibilité d'une telle interprétation par rapport à la totalité de signification. Il ne s'agit pas uniquement de connaître et de comprendre quelque chose, mais également de comprendre les conditions et la manière par laquelle cette compréhension devient possible. Le discours intérieur représente ni plus ni moins que l'aspect fondamental de la capacité de l'âme à dialoguer avec elle-même dans l'enquête du sens du réel, y compris de soi-même. Dans cette diatribe de la compréhension du réel, la structure circulaire se met en mouvement dans le carrefour entre la mémoire, l'intelligence et la volonté, où l'amour s'avère l'éveilleur de la conscience. C'est l'étincelle divine dans l'âme humaine qui incite l'homme à contempler le réel, à s'en émerveiller et à ne pas demeurer statique.

- §49. Conclusion

Le discours intérieur se projette toujours vers son extériorisation qui ne l'épuise jamais. Ce dialogue de l'âme avec elle-même mobilise une structure ternaire responsable pour l'ouverture du monde et le monde du soi. Au centre de cette démarche, nous retrouvons l'articulation du cercle herméneutique en tant que structure responsable, d'abord pour la projection anticipatrice de la compréhension à partir des présuppositions et de sa constitution propre ; puis dans un mouvement à rebours de la critique, de la correction et de la confirmation. L'inépuisabilité du discours intérieur requiert toujours plus d'interprétation, non simplement du contenu, mais aussi des conditions qui ont permis l'engendrement d'une telle interprétation. Le discours intérieur s'avère une structure complexe et appropriée pour saisir la signification qui se donne à travers la phénomenalité du réel. C'est pourquoi le développement scientifique qui scrute la réalité en découvrant de nouvelles choses et en les sophistiquant par de nouveaux usages demandera toujours la croissance de la vie spirituelle des personnes afin de mieux exprimer l'intériorité par de nouvelles voies créées.

Comme nous l'avons observé, l'être serait mieux compris si nous le tenons comme signification inépuisable par les aspects matériels de la réalité. Une signification irréductible

[442] Augustin affirme : « quand on s'exprime par son ou par quelque signe du corps, on ne dit point la chose telle qu'elle est, mais telle qu'elle peut être vue ou entendue par l'entremise du corps. » *De Trinitate* XV, 11,20.

qui donne du sens à l'existence et qui fait référence à son origine transcendante — la seule capable de rendre justice de ce que c'est effectivement la signification. De cette manière, nous pouvons conclure que le monde qui se présente devant le sujet se révèle dans sa donation de signification. La signification n'est pas quelque chose accordée par le sujet à la réalité, alors qu'il y a des cas où elle peut être une convention. Cependant, la signification présentée constitue le fondement effectif de l'être qui se révèle. Dans un autre sens, le sujet, doué d'un mécanisme adéquat, est capable de capter cette signification, de la saisir et de s'enquérir de son origine.

En effet, ce mécanisme est profondément enraciné dans la conscience, où il exerce sa fonction majeure de captation de la Révélation divine et, par conséquent, met en mouvement le discours intérieur dans son questionnement originaire. Le *sensus divinitatis* s'avère donc indispensable pour la compréhension effective de ce qu'est la conscience humaine et ses relations internes dans la construction du discours intérieur. Notre recherche nous conduit ainsi à l'appréciation de toute une organisation de l'intériorité humaine qui est en relation avec le monde dans une démarche de sa compréhension et de la compréhension de soi. Cependant, par le *sensus divinitatis*, nous avons pu constater cette caractéristique essentielle de l'intériorité humaine consistant à répondre à ce qui se présente devant le sujet. Cette réponse n'est pas statique, mais un mouvement poussé par l'amour. En conséquence, le concept de *verbum in corde* selon Augustin nous offre la possibilité de penser au dédoublement du cercle herméneutique par la Révélation d'ailleurs, car il rend témoignage de l'existence et de la possibilité de cette Révélation par cette structure complexe que nous avons explorée, dont le fond est le *sensus divinitatis*. La philosophie herméneutique, ainsi, met en lumière les conditions non épistémologiques de l'épistémologie par une analyse existentielle de la condition de l'intériorité humaine, non saisissables par une analyse psychologique.

En réalité, les conditions sont déjà en place, il est donc naturel d'attendre qu'une telle Révélation existe. Nous pouvons conclure que la religion est constitutive pour l'homme, étant la source de la réflexion dès que la pensée se met en mouvement par la force de l'amour que le *sensus divinitatis* réclame en tant que réponse. La négation de la religion représente l'affaiblissement considérable de l'intelligence de l'être humain, car elle est elle-même la source de réflexion critique sur la réalité par la diffraction de la signification selon le prisme de la conscience. Le cercle herméneutique s'avère celui qui articule toute cette démarche interprétative ; néanmoins, le discours intérieur peut s'égarer et engendrer un faux discours. Il peut se tromper par des significations qui ne sont pas adéquates ou qu'il a créées en son sein. Le raisonnement peut ainsi se diffracter dans certaines tonalités qui, au lieu d'éclairer le réel,

aveuglent le sujet dans la quête de la vérité. Dans ce cas, le cercle herméneutique tourne en rond, en conduisant le sujet à croire que la vérité est quelque chose en lui-même. Ce phénomène, nous l'appelons la *duperie du soi*, et il requiert une enquête approfondie.

Chapitre 7. La duperie du soi et le cercle herméneutique

« Ce sont ces puissances démoniaques qui s'emparent du pouvoir de l'homme : par leurs instincts apparemment naturels, mais en fait si contradictoires ; pour sa logique apparemment impeccable, mais en fait si influençable ; pour son égoïsme si peu protégé sous tant de violence. Quand l'histoire des dernières années est considérée sans préjugés rationalistes et naturalistes, la manière de procéder et l'atmosphère spirituelle parlent avec suffisamment de clarté. Les temps modernes ont oublié tout cela parce que la foi révoltée de l'autonomisme a produit une sorte d'aveuglement. »

Romano GUARDINI, Das Ende der Neuzeit, p. 92

- §50. Introduction

Depuis Heidegger, il est fréquent d'affirmer que la difficulté ne consiste pas à s'échapper du cercle, mais plutôt à y pénétrer de manière correcte (*in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen*).[443] Le cercle demeure toujours présent : éviter son existence devient le chemin le plus souvent emprunté, comme nous l'avons constaté dans la partie historique, avec toutes les difficultés liées à son identification. Même si nous n'en parlons jamais de manière explicite, il n'est jamais absent de la pensée. La conclusion de Heidegger nous invite à faire face au défi posé par cette existence assez gênante, particulièrement pour la pensée moderne qui aspire ardemment à une pensée selon une méthode objective. Si l'herméneutique peut s'étendre à tous les domaines vouant l'idéal d'une universalité, alors il nous semble que le cercle herméneutique demeure un passage inéluctable et, selon nous, peut-être même provisoire, dans la quête d'un nouveau déploiement. Un raisonnement circulaire, à vrai dire, en plus d'être un sophisme, donne l'impression d'être encore métaphysique. Cependant, c'est précisément contre les illusions de la métaphysique que le cercle herméneutique se dresse comme quelque chose d'indépassable. La possibilité de le ravaler à un état vicieux se présente toujours à la porte. D'où provient cette tentation ?

Quelques pages avant d'expliquer le cercle herméneutique, Heidegger avance une importante affirmation en déclarant : « Inversement, l'opacité du *Dasein* ne s'enracine pas uniquement, ni premièrement dans des auto-illusions 'égocentriques', mais tout aussi bien dans la méconnaissance du monde. »[444] C'est précisément cette condition d'« auto-illusion »

[443] SZ, p. 153.

[444] Ibid., p. 146.

que nous souhaitons explorer dans ce chapitre. Nous envisageons de montrer la tendance de la pensée à s'égarer à travers des illusions, que nous dénommons la *duperie du soi*.

Cette duperie se manifeste dans les deux sens évoqués par Heidegger, soit par la présupposition de la transparence du je à soi-même, soit par la présupposition d'un concept de substance sous-jacent à la réalité qui lui confère son existence. Les deux présuppositions constituent la condition préalable qui rend la pensée vicieuse. De cette manière, l'état de vice du cercle herméneutique résulte du contenu préalable à toute réflexion, ainsi que des conditions par lesquelles la pensée est élaborée.

Toutefois, le véritable enjeu réside non pas dans le fait de reconnaître ou d'avoir des préalables, voire des présuppositions, mais dans la nécessité de déterminer s'ils sont adéquats pour empêcher tout égarement de la pensée. Afin d'éviter toute forme d'aveuglement, il est impératif que les préalables soient clairement définis. Paradoxalement, la condition même d'aveuglement réclame d'être repérée avant toute chose. L'objectif de clarifier cette condition de duperie du soi ne vise pas simplement à dégager la vision afin de supprimer tout raisonnement fallacieux. Au contraire, l'enquête sur cette condition ouvre de nouvelles voies à la réflexion et décèle les profondeurs de la pensée à son niveau le plus existentiel. Ce qui retiendra notre attention dans ce chapitre concernera principalement la perspective d'une telle ouverture.

- §51. De la duperie du soi

De quoi parlons-nous lorsque nous faisons référence à la notion de *duperie du soi ?*[445] Il s'agit d'une tension présuppositionnelle entre la compréhension et le malentendu, à travers une dialectique de présuppositions, explicites ou implicites, orientant la pensée vers un objectif spécifique visant à refléter la réalité. La duperie du soi s'installe à partir d'un raisonnement qui considère les préalables de façon axiomatique, ce qui implique une perspective qui dévie le regard par l'absolutisation d'une signification particulière en dépit de la totalité. Le cercle herméneutique, en tant que structure propre de l'intelligence, devient vicieux par la présupposition de certains éléments préalables qui ne permettent pas qu'elle s'élargisse et qu'elle conçoive soi-même de la façon la plus propre. Dès lors, le cercle se referme dans le besoin de légitimer les présuppositions qui constituent le point de départ de la réflexion. Le cercle tourne donc en rond.

---

[445] Voir RINOFNER-KREIDL, S., « Self-deception : Theoretical puzzles and moral implications » in : LOHMAR, D., & BRUDZIŃSKA, J., (ed.), *Founding Psychoanalysis Phenomenologically,* Phaenomenologica 199, Heidelberg, Springer, 2012. p. 213-233

Des illusions, nous en avons tous. Elles sont présentes depuis les débuts de la philosophie, notamment dans la prérogative d'avoir toujours une certitude concernant la connaissance.[446] Comme souligné précédemment, pour Heidegger, il ne s'agit pas seulement de considérer le sujet comme point de départ, mais aussi de méconnaître la réalité à travers un concept métaphysique unificateur. Si le sujet est capable de se duper, il le fait effectivement par la présupposition de l'immédiateté du je, de l'ego, en tant que point de départ[447] par la présupposition métaphysique associée au concept de substance en tant que substrat de la réalité elle-même.[448] Ces deux présuppositions métaphysiques engendrent une condition préalable qui rend toute la pensée humaine autonome de son origine transcendante. Par conséquent, la pensée demeure dans l'immanence matérielle, dont la définition se borne au partiel, en conduisant l'individu à se fourvoyer dans ses propres raisonnements. L'homme devient l'origine du sens pour le réel. Ainsi, la duperie du soi exige que le *cogito* soit transparent à lui-même pour qu'il soit établi en tant que point d'origine de toute la réflexion et critère de toute pensée critique.[449] C'est dans une prétentieuse autonomie de la raison que la duperie du soi s'avère un élément inéluctable dans la composition d'une circularité vicieuse.

La duperie du soi se configure dans cette tension existentielle persistante dans la tentative de compréhension, c'est-à-dire, de la transformation de l'étrangeté en familiarité à travers certaines présuppositions inadéquates. Cette tension existentielle se manifeste dans la relation imbriquée entre la réalité qui se donne par sa phénoménalité et la capacité de perception qui est déjà modelée par une matrice des éléments constitutifs préalables. Ceux-ci sont responsables de la formulation d'un concept adéquat à cette phénoménalité. Un tel concept vise à rendre familier le divers de la réalité en cherchant ainsi un centre originaire de signification qui soit adéquat pour ouvrir la signification particulière, ce qui nous permettrait d'avancer dans notre enquête de la vérité. Ainsi, toute analyse de la réalité en tant que donation requiert un acte herméneutique d'interprétation de la phénoménalité et également de

---

[446] Voir : MARION, J.-L., *Le phénomène érotique*, Paris : Editions Grasset, 2003, p. 23-33

[447] RICŒUR, P., *Le Conflit des interprétations*, Paris : Editions du Seuil, 2013, p. 237 ; 238.

[448] Le philosophe et juriste hollandais Herman Dooyeweerd a développé une critique du concept métaphysique de substance qu'il identifie comme « un de plus dangereux de la pensée philosophique. » DOOYEWEERD, H., *Reformation and Scholasticism in Philosophy*, vol. 2, Ontario : Paideia Press, 2013, p. 265 et aussi : 242, 243 ; 340. Voir : DOOYEWEERD, H., *A New Critique of Theoretical Thought*, 4 vols, Paideia Press, Ontario, 1984. En français, nous retrouvons l'œuvre de MARCEL, P., *La philosophie Chrétienne de Herman Dooyeweerd*, 2 vols, Aix-en-Provence : Editions Kerygma, 2016.

[449] RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, Paris : Editions du Seuil, 1990. p. 21 (dorénavant SA).

repérage des éléments préalables qui conduisent une telle interprétation.[450] C'est ainsi que l'acte d'interpréter se transforme en une tâche infinie portée par ce double mouvement.[451]

Néanmoins, si la duperie du soi s'installe, l'investigation d'un centre originaire de sens adéquat échouera en le recelant par des présuppositions qui forment un discours de légitimation et de justification pour une telle interprétation. Le centre originaire de signification est responsable de la cohérence du réel et, par conséquent, ne pas l'identifier avec précision mènera à une compréhension partielle de ce qui est le réel. Ainsi, le cercle herméneutique tournera en boucle, et les présuppositions qui guident la réflexion resteront non critiquées, voire non critiquables. Dans ce cas, l'interprétation ne risque pas de s'égarer complètement au point d'aboutir à une conclusion fausse ou à la formation d'une fausse conscience, bien que cela puisse effectivement se produire. Le problème se trouve dans la partialité de la compréhension qui institue un principe interprétatif qui ne rend pas compte de la profondeur et de l'ampleur de la signification dans tout son spectre de sens.

La complexité de la duperie du soi, que nous essayons de décrire, se vérifie par son hétérogénéité. Il s'agit de la constitution qui opère par une logique non bornée à l'épistémologie. Elle apparaît par la reconnaissance du cercle herméneutique dans la condition existentielle du sujet. Dès lors, la duperie du soi mobilise la totalité de l'être humain, englobant son aspect rationnel, émotionnel et volitif.[452] Par conséquent, il n'est pas possible de se référer à la compréhension par une approche épistémologique, cependant nous la qualifions existentiellement. La duperie du soi cherche une compréhension conforme à ses propres critères de rationalité, en érigeant le soi comme point de repère de la réflexion interprétative. Cette tendance se voit dans l'émancipation de la pensée de l'origine de la signification en astreignant celle-ci à l'aspect immanent, voire intra-mondain uniquement. Cela conduit à une autonomie de la pensée théorique. Une métaphysique propre de la matière.

Nous pouvons localiser la duperie du soi dans sa relation imbriquée avec le discours intérieur, dont nous avons parlé dans le chapitre précédent. Dans le Théétète, Socrate transpose la possibilité de la fausseté d'un discours proféré au discours intérieur pour démontrer qu'il est possible qu'un raisonnement puisse être faux.[453] Cette fausseté du

---

[450] Dans le prochain chapitre, nous montrerons que l'accès à cette dimension des éléments préalables n'est possible qu'à travers deux voies, à savoir : le soupçon et l'herméneutique telle que celle présentée par Schleiermacher.

[451] Pier Cesare Bori explore la métaphore des roues chez Ézéchiel afin de montrer l'infinitude de la tâche herméneutique liée au concept de discours intérieur. Voir : BORI, P.C., *L'interprétation Infinie : L'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, Paris : Les Editions du Cerf, 1991 p. 125-128. La tâche herméneutique n'est pas simplement d'éclairer une analyse en délivrant d'un malentendu, mais la compréhension des forces qui ont contribué pour qu'une interprétation spécifique apparaisse.

[452] MARCEL, P., *La philosophie Chrétienne de Herman Dooyeweerd*, 2 vols, Aix-en-Provence : Editions Kerygma, 2016. p. 57.

[453] PLATON, Théétète, in BRISSON, L., *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2011, p. 1962, 1963 ; 200a-e.

discours est due « au mélange de sensation et d'opinion », impliquant non seulement des aspects cognitifs, mais également émotionnels et volitifs qui jouent un rôle dans l'élaboration d'une pensée qui se fourvoie. C'est à Augustin qu'est revenu le mérite de dévoiler cette condition de manière plus claire, avec la constatation, selon son vocabulaire — *verbum in corde* — qu'il possède une dynamique propre d'engendrement et de motivation comme expliqué dans le chapitre précédent. Dans le premier cas, le *verbum* est « conçu » ; « porté » ; « engendré » par l'esprit en son propre sein.[454] Dans le second cas, le *verbum* est mis en mouvement par une intention d'agir. Augustin affirme qu'« on ne fait rien volontairement qu'on ne l'ait dit d'abord dans son cœur. »[455] Claude Panaccio résume : « Le verbe intérieur s'inscrit ainsi par l'une et l'autre caractéristiques dans une sorte d'érotique de la spiritualité humaine. Toujours 'conçu par amour', le verbe au sens strict se distingue d'autres représentations mentales en ce qu'il est porteur de désir dans l'ordre moral. »[456] N'oublions pas que le cercle herméneutique chez Augustin se manifeste par l'amour en tant que clef herméneutique de l'interprétation textuelle. Par conséquent, la duperie du soi n'est autre chose sinon une dépravation de l'amour, une cupidité, comme nous l'avons mentionné précédemment. Un amour mal placé qui engendre une image qui ne rend pas justice à la phénomenalité par une fausse relation avec un centre originaire de signification inadéquat. La duperie du soi dépasse les limites épistémologiques par une motivation propre à soutenir une pensée qui n'est pas nécessairement en conformité avec la phénomenalité donnée dans la réalité, mais avec les présuppositions qu'elle nourrit en tant que critère de vérité. Il est crucial de considérer, ainsi, non seulement la perception de la donation, mais aussi la motivation par laquelle la perception elle-même oriente son regard pour percevoir telle donation. L'herméneutique s'insère dans une interrogation des motivations profondes du cœur pour se lancer effectivement dans l'interprétation. C'est ici que la duperie s'abrite, car c'est dans la question de l'identification d'une idole qui conduit l'interprétation que l'herméneutique trouve son lieu de droit.[457] Quel désir se matérialise dans l'idole pour que telle interprétation soit faite ? Quel est le but d'interpréter telle chose de telle manière ? Quelles sont les forces déjà présentes dans le cœur qui poussent l'interprétation elle-même ?

---

[454] PANACCIO, C., *Le Discours Intérieur — De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris : Editions du Seuil, 1999, p. 116

[455] SAINT AUGUSTIN, De la Trinité in *ŒUVRES COMPLÈTES DE SAINT AUGUSTIN*, traduction M. DEVOILLE, 1897. IX, 12.

[456] PANACCIO, C., *Le Discours Intérieur — De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris : Editions du Seuil, 1999, p. 116.

[457] Gadamer avait souligné l'ensorcellement idolâtrique que la science peut exercer sur le public et l'exigence pour le scientifique d'être conscient des présuppositions qui guident sa recherche et des limites de la science. GADAMER, H.G., *Kleine Schriften IV, Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik*, Tübingen : J.C. Mohr, 1977, p. 128. Version française GADAMER, H.G., *L'art de comprendre : Herméneutique et tradition philosophique*, Paris : Ed. Aubier, 1982, p. 141.

Il est important de remarquer qu'il ne s'agit pas d'opposer ce qui est vrai à ce qui est faux, mais plutôt de dépasser cette dualité et de découvrir à l'intérieur de ce qui se présente partiellement ou complètement inadéquat la possibilité de surpassement vers une compréhension renouvelée. La duperie du soi est cette condition de tension où l'intelligence, guidée par des éléments préalables, ouvre l'espace au conflit des altérités dans le contexte du contradictoire, car personne n'est jamais contraire à soi-même. Dès lors, la duperie du soi est un mode d'assujettissement de soi à soi-même. Une condition dans laquelle le sujet se trouve obnubilé par un ensemble de présuppositions façonnant sa manière d'être. À travers la tension dialectique entre les thèses diverses, voire des thèses qui sont fausses, un espace pour un nouvel entendement se déploie pour une réflexion plus approfondie qui se rapproche de la vérité au sein de la relation d'altérité. Comme mentionné précédemment, il s'agit de la condition vicieuse d'un cercle herméneutique où les présuppositions conduisent à une appréhension inadéquate de la réalité, mais qui renforce les présuppositions de base. Le sujet demeure ainsi dans une condition de fermeture partielle vis-à-vis du monde, de soi-même et d'autrui. Par conséquent, l'ouverture du monde dans sa donation est partiellement perçue. Dès lors, on explore moins ce qui caractérise la déchéance du sujet dans sa condition d'être dupé par soi-même. Le sujet est privé de la possibilité d'une projection plus authentique dans une interprétation de la réalité, c'est-à-dire qu'il ne comprend pas que sa tâche consiste à identifier les présuppositions inadéquates par rapport à celles qui le sont, tout en rendant familière l'étrangeté qui se présente devant lui. Il se tient comme déjà compris et capable de comprendre la réalité sans s'apercevoir de cet aveuglement.

- §52. Du rapport entre la duperie du soi et la déchéance du *Dasein*

Selon Heidegger, la condition de « déchéance » (*Verfallen*) se manifeste par un étroit rapport au monde qui aliène le *Dasein* de lui-même, l'empêchant ainsi d'engager un dialogue intérieur en raison de son souci avec les éléments composants de la facticité de la vie. En conséquence, il crée pour lui-même une série de théories qui le préservent « en le soulageant du fardeau de la lucidité et de l'auto-explication. »[458] Il ferme donc le chemin vers lui. L'ouverture du *Dasein* au monde (*Erschlossenheit)* selon un mode d'être (crainte, amour, curiosité, etc.) se restreint à la quête d'un centre unificateur de la vie propre de l'individu, afin qu'il ne se trouve jamais tout seul. Nous avons observé que le cercle herméneutique s'insère dans cette structure existentielle. Ainsi, selon nous, l'état de déchéance (*Verfallen*) joue un

[458] GRONDIN, J., *L'universalité de l'herméneutique*, Paris : PUF, 1993, p. 144. GREISCH, J., *Ontologie et temporalité : esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris : PUF, 1994, p. 227.

rôle important dans la compréhension de soi, voire de la non-compréhension de soi, indiquant l'état vicieux (*viciosité*) du cercle malgré le fait que la déchéance ne soit pas négative en soi-même.[459] En effet, la déchéance ne représente rien d'autre que la condition quotidienne dans l'expérience naïve du *Dasein* qui ne s'interroge pas sur la signification de son existence propre, demeurant enfermé en soi-même à travers une compréhension superficielle de la réalité.

Cet état ne correspond pas encore à la duperie du soi proprement dite. La déchéance est l'état quotidien, tandis que la duperie du soi présuppose une théorisation de l'aliénation de la signification du réel. La déchéance prépare le chemin par une distanciation de l'enquête réelle sur la conscience. Ainsi, la structure propre du cercle herméneutique dans la triple expression — pré-acquisition (*Vorhabe*), vision préalable (*Vorsicht*), anti-cipation (*Vorgriff*) — joue son rôle dans la facticité où se trouve le *Dasein*. Néanmoins, il n'est pas capable, par la déchéance, de questionner vraiment cette facticité, ce qui constitue d'ores et déjà sa déchéance, comme l'affirme Heidegger : « En tant qu'il échoit, le *Dasein* est déjà tombé *de lui-même* en tant qu'être-au-monde facticiel ; et il n'est pas échu sur quelque chose d'étant contre lequel il se heurterait (ou non) au cours de son existence, mais sur le monde qui lui-même appartient à son être. »[460] Cela ne signifie pas qu'il soit incapable de comprendre la conscience de soi, mais qu'il ouvre d'autres chemins qui aboutiront à certains résultats qui ne seront pas nécessairement adéquats à long terme. Ces chemins peuvent apporter une clarté momentanée, mais au fur et à mesure de l'enquête du réel, elles se révèlent insuffisantes, laissant ainsi place à de nouvelles découvertes. Toutefois, l'attachement inéluctable à une « vérité » réduit la réalité à un état bi-dimensionnel qui éloigne la possibilité d'une enquête authentique. Dans ce cas, la duperie du soi caractérise l'état vicieux du cercle herméneutique à travers la distanciation de la conscience de soi de la signification de la réalité par l'enfermement de l'ouverture du *Dasein*. Cette situation s'opère à travers une pré-acquisition (*Vorhabe*) qui n'est pas adéquate à l'enquête de la signification du réel, détournant la vision préalable (*Vorsicht*) dans une direction moins précise et qui conçoit un ensemble de présuppositions (*Vorgriff*) qui renferme la réflexion dans un aspect de la réalité.

Si le *Dasein* se trouve dans cette condition de déchéance, déjà enfermé dans sa quotidienneté de l'expérience naïve, comment peut-il s'en sortir ? Heidegger explore, dès lors, la notion de bavardage (d*as Gerede*) en tant qu'ouverture pour que le *Dasein* puisse

---

[459] Heidegger souligne le fait que la déchéance ne peut pas être confondue avec une « chute » (*Fall*) d'un état supérieur. Voir : SZ, p. 176. Voir aussi : GREISCH, J., *Ontologie et temporalité : esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris : PUF, 1994, p. 225,226.

[460] SZ, p. 177.

comprendre son être par rapport au monde, aux autres et à soi-même.[461] Ainsi, la tension existentielle inhérente à la dynamique de la déchéance exige une constitution propre d'une altérité, suggérant que le *Dasein*, pour échapper à son état d'aliénation, a besoin d'une voix prophétique pour le réveiller, à l'instar du peuple d'Israël qui avait besoin des prophètes pour se souvenir de Dieu et renoncer à l'idolâtrie envers de faux dieux.

Dans la déchéance, le sujet peut être confronté à une forme de sens libéré par autrui, sans pour autant tomber dans une aliénation totale. La déchéance est une condition graduelle qui nécessite une ouverture progressive de l'ouverture du regard. C'est pour cette raison que le bavardage ne suffit pas pour échapper complètement à cet état d'aliénation, mais il peut constituer un premier pas dans cette direction. Bien que le bavardage obture la compréhension authentique, il ouvre au moins la possibilité de s'en sortir par la curiosité du *Dasein* et l'équivocité de la réalité. Il est poussé à chercher un entendement plus adéquat. C'est dans ce chemin d'illumination mutuelle[462] que le cercle herméneutique peut arrêter de tourner en rond et se dédoubler vers l'autre, si les présuppositions se configurent dans une potentialité d'ouverture de la signification originelle. Sinon, le bavardage conduit à un état vicieux du cercle dans la constitution des présuppositions inadéquates en obturant la compréhension. Cela caractérise clairement la duperie du soi, car à ce niveau une théorie propre serait instaurée pour légitimer la position d'enfermement. La compréhension authentique ne devient possible que par un acte révélateur au-delà de soi-même.

Dans ce cadre, la duperie du soi se distingue par l'absolutisation d'un élément préalable pour comprendre la totalité de la réalité, alors que la déchéance est la condition propre de la quotidienneté du *Dasein*. Cette absolutisation se produit lorsqu'il y a une confusion dans le raisonnement, engendrant ainsi une mécompréhension. Augustin, dans *La Doctrine chrétienne,* évoque déjà cette possibilité de tromperie lorsqu'il propose que l'interprète du texte sacré puisse se méprendre en raison de son amour des choses de ce monde, dans sa célèbre définition d'usage et jouissance. Augustin recourt à la métaphore du voyage où le voyageur, dans son pèlerinage toujours désireux de rencontrer sa patrie, finit par aimer le parcours lui-même, au détriment de sa patrie.[463] La duperie du soi détourne le regard du sujet vers un aspect de la réalité en le détournant du sens originel et l'égarant parmi les particuliers.

---

[461] Ibid. p. 177.

[462] Voir la discussion sur les concepts de mutualité et de réciprocité dans le livre de CAPELLE-DUMONT, P., *Le Principe Alliance*, *Tome 1 : Phénoménologie de l'alliance*, Paris : Hermann, 2021, p. 50-54.

[463] SAINT AUGUSTIN, La Doctrine Chrétienne in *ŒUVRES COMPLÈTES DE SAINT AUGUSTIN*, traduction M. l'abbé HUSSENOT, 1897. I.4.

Cependant, Augustin propose une solution à cette éventualité de tromperie de la part de l'interprète. Si l'interprétation de l'interprète dévie de la voie correcte, alors qu'il porte atteinte à la promotion de la charité, il doit être confronté afin qu'il ne s'habitue pas à s'écarter du chemin, et à risquer ainsi de prendre une direction opposée ou dangereuse. « Car en donnant sur un point une interprétation téméraire qui ne rend pas la pensée de l'auteur inspiré, il rencontre presque toujours des détails qu'il ne peut faire accorder avec son sentiment. »[464]

Il ne s'agit pas simplement d'un conflit d'interprétations, mais d'un conflit des présuppositions qui constituent la matrice interprétative de l'interprète et qui peuvent rendre son raisonnement inadéquat. L'altérité cachée, mais bien présente, devient la clef pour retrouver le bon chemin, selon la métaphore d'Augustin. C'est dans l'exposition au contradictoire, non seulement au niveau de l'interprétation, mais également au niveau des motivations personnelles et des présuppositions, que la tâche herméneutique s'insère pour briser le vice du cercle herméneutique procuré par une duperie du soi. La confrontation se situe à ce niveau existentiel constitutif de la triple expression — pré-acquisition (*Vorhabe*), vision préalable (*Vorsicht*), anti-cipation (*Vorgriff*) — où la signification trouve son origine conceptuelle. Il s'agit alors de dé-couvrir les sentiments et volitions qui conduisent l'interprète à soutenir son interprétation. Selon une interprétation inadéquate, l'interprète reste enfermé dans sa propre pensée, sans ouvrir la signification, et ainsi progresser dans une analyse profitable. C'est pourquoi le cercle herméneutique présent dans la pensée d'Augustin ne peut pas être considéré comme vicieux. Pourtant, il s'y trouve bien établi tel que nous avons vu dans le chapitre 4. Toutefois, ce cercle permet une ouverture réflexive tout au long de sa contribution à l'herméneutique.

Gadamer avait identifié le caractère « enfermant » des présuppositions qui guident tout acte interprétatif dans la constitution fondamentale d'un cercle herméneutique. Cette notion constitue le fondement de sa critique au projet de l'*Aufklärung* et de sa proposition de réhabilitation des préjugés pour l'interprétation. C'est à ce stade que nous pouvons relever l'importance de la dialectique engendrée par la duperie du soi. Tout d'abord, la reconnaissance de la duperie du soi dans les systèmes de pensée représente un important pas vers l'ouverture d'une compréhension plus appropriée non seulement aux textes, mais aussi aux phénomènes dans la réalité. Deuxièmement, à la suite de Gadamer, le cercle herméneutique invite à considérer la manière dont l'interprétation s'accomplit en fonction de l'intelligibilité nécessaire à une compréhension adéquate. Cela se réalise par le retour aux

[464] Ibid., I.37.

choses mêmes. Gadamer résume ainsi la pensée de Heidegger concernant l'élaboration du cercle herméneutique :

> Toute interprétation juste doit se garantir contre l'arbitraire d'idées de rencontre et contre l'étroitesse qui dérive d'habitudes de pensées imperceptibles et diriger son regard 'sur les choses mêmes' (à savoir, dans le cas du philologue, sur les textes pourvus de sens qui, à leur tour, parlent des choses).[465]

Le retour à la chose elle-même devient la partie constituante de la tâche herméneutique pour retrouver la compréhension « juste ». De cette manière, l'exigence de justesse pour l'interprétation se vérifie dans l'écartement de l'arbitraire des idées. Néanmoins, cette démarche assez phénoménologique n'est pas suffisante. Il est impératif de franchir une étape supplémentaire, comme le souligne Gadamer dans son argumentation selon laquelle, lors de la lecture, l'interprète déduit un premier sens du texte. Il s'élabore une esquisse qui est « guidée par l'attente d'un sens déterminé »[466], ce qui caractérise la dimension heuristique de l'interprétation due à la capacité humaine d'anticiper le sens du tout par l'arborescence procurée par l'intelligence. Cette première ébauche sera ensuite révisée à la lumière de l'interaction entre l'interprète et le texte qui « livre le progrès dans la pénétration du sens, qui constitue la compréhension de ce qui est donné. »[467] Il est évident que des ébauches rivales entrent en conflit, donnant naissance à l'unité du sens. C'est à ce stade que les concepts préalables sont remplacés par des concepts plus appropriés, suivant ainsi la démarche de Heidegger dans la description du cercle herméneutique. La tâche du comprendre consiste à démontrer que les présuppositions qui ne résistent pas à l'épreuve des choses mêmes doivent céder la place à celles qui rendent justice au réel.

Observons que le raisonnement exposé précédemment ne peut pas s'astreindre à l'interprétation textuelle, mais constitue la projection d'une démarche de l'herméneutique liée au texte à l'herméneutique philosophique. Le problème de la duperie du soi surgit lorsque certains préalables persistent, enfermant le soi dans une compréhension bornée à soi-même et selon soi-même. Cela se traduit par le non-abord du texte lui-même ou du phénomène lui-même par l'interprète, mais par une analyse nourrie par des présuppositions qui ne sont pas à leur tour éprouvées. Ces présuppositions sont déjà toutes prêtes dans la conscience de l'interprète. Dès lors, il est incapable d'interroger « leur légitimation, c'est-à-dire leur origine et leur validité. »[468]

---

[465] GW, p. 271 Trad. fr., p. 287.

[466] Ibid.

[467] Ibid.

[468] GW, p. 272 Trad. fr., p. 288.

La duperie du soi crée un récit pour justifier l'origine de certains préjugés, tels qu'une cosmogonie ou des prétendues données empiriques pour démontrer sa validité. Cette configuration empêche que la réflexion puisse s'ouvrir à de nouvelles formes d'intelligibilité, ce qui conduirait à une certaine étrangeté. La tâche herméneutique, évoquée jusqu'à présent, consiste à transformer l'étrangeté en familiarité. Comment pouvons-nous parvenir à admettre la différence entre les présuppositions qui rendent l'étrangeté plus étrangère de celles qui rendent l'étrangeté plus familière ?

- §53. Du conflit présuppositionnel

La réponse à cette interrogation réside dans l'expérience du conflit et l'attitude adoptée au sein de ce conflit. Ce double aspect conflictuel nous conduit non seulement à la pensée du contenu propositionnel, mais également au contenu présuppositionnel. En effet, la pensée elle-même est constituée des concepts employés pour décrire la réalité interprétée et des présuppositions qui permettent l'acte même de penser. C'est le niveau présuppositionnel qui rend possible les diverses connexions entre les propositions acquises tout au long de la vie. Sans cela, nous ne pourrions pas effectuer l'élaboration intellectuelle, mais nous serions plutôt informés sur quelque chose, tels une machine ou un ordinateur parvenant à des conclusions par le biais d'un algorithme. Comment peut-on alors se libérer de la contrainte imposée par les préjugés personnels ?[469]

Gadamer nous conduit vers la reconnaissance de l'altérité comme voie pour surmonter cette aporie. Avant de parvenir à cette reconnaissance, l'interprète est invité à inclure une nouvelle présupposition déstabilisante dans sa réflexion, à savoir l'ouverture à l'écoute d'autrui. Il ne s'agit pas simplement de reconnaître la présence de l'autre, mais d'avoir la disposition de l'écouter effectivement. L'acte d'écouter humblement caractérise l'herméneutique en tant que telle. Sans l'écoute d'autrui, il ne peut pas exister d'herméneutique. Ainsi, cette présupposition trouve sa place (au moins devrait la trouver) dans toutes les formes de réflexion humaine afin de s'éloigner de la duperie du soi.

Cette ouverture à l'écoute d'autrui permet à l'interprète de reconnaître sa propre propension à être dans un état de duperie. Cela ne signifie pas que la voix d'autrui est toujours correcte et prête à aider l'interprète à se corriger. Comme illustré à travers le concept de

[469] « Cela implique que les préjugés qui guident ma précompréhension ne cessent pas non plus d'être mis en jeu, jusqu'à ce que je les abandonne, autre manière de les transformer. Car telle est la force infatigable de l'expérience : en toute leçon qu'elle donne elle ne cesse pas de former une nouvelle précompréhension. » GADAMER, H.G., *Kleine Schriften IV, Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik*, Tübingen : J.C. Mohr, 1977, p. 127. Version française GADAMER, H.G., *L'art de comprendre : Herméneutique et tradition philosophique*, Paris : Ed. Aubier, 1982, p. 140.

bavardage selon Heidegger, les voix externes à l'interprète peuvent même intensifier la duperie. Cependant, Gadamer souligne qu'au sein de conflits entre des positions différentes, voire divergentes, nous pouvons prendre connaissance des positions, sans nécessairement les partager.[470] Même parmi les confluences, il y aura un niveau de discordance qui réveille la pensée et l'incite à s'interroger. Heidegger avait souligné cet aspect selon le concept de curiosité du *Dasein*. De plus, Gadamer ajoute : « cette présupposition n'est pas une condition qui facilite la compréhension, elle la rend au contraire plus difficile, dans la mesure où mes propres préjugés, qui déterminent ma compréhension, risquent de passer tout à fait inaperçus. »[471] Lorsqu'on considère la duperie du soi comme ayant un impact positif, elle peut conduire à une prise de conscience permettant à l'individu de se situer parmi les autres individus qui l'entourent. En prenant conscience qu'elle fait partie d'un ensemble, la conscience se positionne dans la réalité plutôt que de rester indifférente aux autres entités, tandis que la duperie du soi pousse la conscience à se percevoir comme unique dans sa propre compréhension. Cela n'implique pas que la duperie du soi conduise le sujet à nier les autres consciences autour de lui, mais qu'elle ne reconnaisse que celles qui sont en accord avec elle-même.[472] Dans ce cas, l'altérité n'est qu'une variation d'une seule interprétation donnée et non une vraie diffraction, voire le contradictoire. Le contradictoire est essentiel à la progression de la connaissance et la tendance de la duperie du soi s'avère dans la suppression de celui-ci en tant que tout à fait faux.[473] Ainsi, la duperie du soi génère une corruption de la tâche herméneutique qui vise à transformer l'étrangeté en familiarité. Autrement dit, elle procède en homogénéisant toutes les positions afin de supprimer tout ce qui lui est opposé, afin d'établir un seul discours au lieu d'abriter en son sein les possibles compréhensions.

L'aveuglement se configure à cet égard. Le défi herméneutique consiste à soutenir un système de réflexion capable de faire un mouvement de retour et de se corriger afin d'éviter la duperie du soi. En outre, il est judicieux qu'il aille plus loin pour établir une réflexion si puissante qu'elle est capable d'harmoniser le contradictoire à l'intérieur même de la communauté réflexive, et ainsi de préserver même les diffractions sans nécessairement les

---

[470] GW, p. 273 Trad. fr., p. 289.

[471] Ibid.

[472] Gadamer affirme : « (…) Quiconque échoue à entendre ce que l'autre dit réellement, ne réussira pas finalement à ajuster ce qu'il aura éventuellement mal compris à sa propre attente de sens, si diverse soit-elle. » GW, p. 273 Trad. fr., p. 289.

[473] « Qui veut comprendre un texte refuse de s'en remettre un hasard de sa pré-opinion propre, qui le rendrait sourd, avec la cohérence et l'obstination la plus extrême, à l'opinion du texte, — jusqu'à ce qu'on ne puisse plus lui faire la sourde oreille et qu'il élimine la compréhension prétendue. » GW, p. 273 Trad. fr., p. 289.

partager.[474] En effet, l'ouverture du soi n'implique pas un effacement de soi-même selon une prétendue neutralité ; elle fait ressortir ses propres présuppositions par l'appropriation de la pensée de l'autre.[475] Ainsi, le problème de la duperie du soi ne se trouve pas dans la tradition, mais dans les présuppositions « non repérés qui nous rendent sourds à la chose qui parle dans la tradition transmise. »[476] Cela était le cas du concept de métaphysique de substance tel que Heidegger l'avait repéré dans la constitution du concept de conscience chez Descartes et du concept d'esprit chez Hegel en interprétant l'être comme présent (*Gegenwärtligsein*) et comme présence (*Anwesendsein*).[477] Gadamer conclut alors que « ce n'est qu'en reconnaissant ainsi que toute compréhension relève essentiellement du préjugé, que l'on prend toute la mesure du problème herméneutique. »[478] Cette observation offre la possibilité de formuler une critique plus incisive, permettant d'explorer en profondeur la motivation intrinsèque des constructions intellectuelles telles que celles proposées par l'*Aufklärung*. Gadamer s'engage dans la critique des fondements de la philosophie issue de ce mouvement intellectuel dans sa rupture avec toute forme de « préjugé ».[479]

Selon cette visée herméneutique, le fondement du programme de l'*Aufklärung* réside dans sa dimension spirituelle et religieuse. En effet, « la critique de l'*Aufklärung* est dirigée premièrement contre la tradition religieuse du christianisme, donc contre l'Écriture sainte. »[480] Ainsi, le développement d'une critique textuelle est crucial afin de relativiser l'autorité du texte à travers un détachement de tout préjugé et d'une enquête d'une autonomie de la raison.[481] Comme Philippe Capelle-Dumont l'a bien exprimé : « Disqualifiant les mythes, de nouvelles mythologies sont apparues. »[482]

---

[474] Un exemple historique d'un tel système est le christianisme qui a non seulement façonné la pensée du Moyen Âge, mais a gardé en son sein ce qui était contraire à lui-même, telle la pensée philosophique grecque, sans partager les positions de la philosophie grecque concernant ce qui était contraire aux principes du christianisme. Les hérésies furent condamnées lorsque celles-ci menaçaient l'unité de la chrétienté, néanmoins la pensée philosophique a demeuré.

[475] GW, p. 274 Trad. fr., p. 290.

[476] Ibid.

[477] Ibid.

[478] Ibid.

[479] Voir : DA p. 378. Ricœur dans ce texte fait la liaison de la critique gadamerienne au projet de l'*Aufklärung* à la critique de l'idéologie. Nous voyons par la réflexion de Gadamer conjointe à celle de Ricœur qu'il y a une liaison tacite entre le concept de religion et celui de l'idéologie à travers la nature propre de l'autorité. Celle-ci, selon Ricœur, est identifiée trop vite en tant que domination et violence. Est-ce que l'idéologie est un type de religion ?

[480] GW, p. 276 Trad. fr., p. 292.

[481] Or, la tendance générale de l'Aufklärung est de n'admettre aucune autorité et de tout soumettre au tribunal de la raison. GW, p. 277 Trad. fr., p. 293.

[482] CAPELLE-DUMONT, P., *Le Principe Alliance*, *Tome 1 : Phénoménologie de l'alliance*, Paris : Hermann, 2021, p. 10.

Si l'objet de la critique est religieux, la nature de la critique elle-même le sera aussi. La pensée herméneutique permet cette critique véritablement radicale, pénétrant jusqu'à la racine de la pensée. En conséquence, elle décèle cette racine religieuse de toute forme de pensée. C'est la constitution émergente trouvée lors du décèlement de la racine de la pensée que l'on verra si le caractère de la circularité est marqué par le vice ou par la vertu. Le vice se manifestera par une sorte de duperie du soi. C'est pourquoi toute analyse doit prendre le chemin d'une enquête du centre originaire de signification approprié à la formation des concepts, ainsi que des éléments constitutifs qui donnent la validité pour une telle analyse. Ces deux volets de l'analyse constituent l'aspect de légitimation d'une proposition conceptuelle.

Cette critique radicale peut se vérifier, selon Gadamer, à l'égard de la théologie réformée qui demeure enfermée dans une présupposition posée dogmatiquement dans sa proposition herméneutique d'approche du texte. L'herméneutique théologique issue de la théologie réformée s'appuierait sur les articles de la foi protestante comme fil conducteur de sa compréhension concernant l'unité de la Bible. Le cercle devient une question d'une complexité accrue du fait que la théologie réformée se réclame de la Sola Scriptura, tout en le supprimant d'emblée dans sa dépendance aux doctrines protestantes pour l'assurer.[483]

Néanmoins, tel que l'herméneutique d'Augustin le démontre, le cercle herméneutique établi à ce moment-là ne présente pas un état vicieux. Les présuppositions, bien repérées et toujours éclairées, rendent possible une nouvelle forme de penser la transcendance sans dépendre nécessairement du concept de substance.[484] Malgré cela, la pensée née à partir du paradigme de la théologie réformée permet une sophistication importante concernant la réflexion de la foi chrétienne qui rebondit dans la tradition philosophique/théologique en général. Même si l'herméneutique était déjà établie et employée depuis longtemps, comme nous l'avons vu dans la partie historique de notre thèse, la Réforme a promu un nouvel essor de cette discipline, en particulier avec les déploiements des méthodes exégétiques visant à rendre justice au texte et à son origine formelle, comme en témoigne la querelle des méthodes exégétiques.[485]

---

[483] GW, p. 180 Trad. fr., p. 194. Hans Frei propose une critique au principe herméneutique issu de la Réforme protestante, surtout concernant un littéralisme que le *Sola Scriptura* engendrerait. Voir : FREI, H., *The Eclipse of Biblical Narrative : A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven and London : Yale University Press, 1974, p. 35-38.

[484] On peut observer cela dans la construction théologique de Calvin qui se détourne de la théologie naturelle. Calvin établit une nouvelle façon de faire la théologie, sans dépendre du concept de substance d'Aristote, hérité et transmis par la théologie de Thomas d'Aquin.

[485] Pour la querelle des méthodes exégétiques, nous renvoyons notre lecteur au chapitre 3 de la première partie de la thèse où elle est traitée.

En outre, une pensée attachée au texte biblique en tant que fondement de la réflexion a toujours été soutenue par le protestantisme. Dès lors, l'herméneutique a été mise en exergue en tant que mode de compréhension non seulement du texte, mais de la réalité aussi. Autrement dit, selon la métaphore de Calvin, l'Écriture sainte est comme des « lunettes » pour comprendre la réalité qui se donne à nos yeux.[486] Il ne s'agit pas simplement de comprendre un texte ; le texte porte les conditions grâce auxquelles la réalité serait mieux comprise. L'Écriture sainte devient l'élément intermédiaire de l'aperception de la réalité et de la formation du discours intérieur. Dès lors, les conditions d'appréhension de la réalité deviennent un objet de la réflexion.

Ainsi, la théologie réformée a développé une herméneutique qui ne se limitait pas uniquement au texte, mais qui englobait également la réalité en tant qu'objet d'interprétation. Dès lors, la proposition de la dé-régionalisation de l'herméneutique de Schleiermacher avait rencontré les conditions favorables à une exploration profonde et sa mise en place.

Le but de l'herméneutique réformée fut ainsi de frayer un chemin à travers le texte biblique afin de l'établir comme le seul critère de construction systématique. Selon les réformateurs, la Révélation à travers le texte seul offre un passage différent de celui étayé par la métaphysique présente dans l'élaboration théologique issue du Moyen Âge. Une critique radicale était nécessaire à l'époque et demeure tout aussi indispensable aujourd'hui. Selon quel cadre conceptuel la réalité est-elle appréhendée ? Quelles présuppositions sont les plus appropriées pour rendre compte de la phénoménalité du réel ? Quels éléments préalables permettent à l'intelligence d'avancer sa course dans le progrès de la connaissance humaine ?

Ces interrogations permettent une critique radicale de la réflexion elle-même. Lorsque ce niveau critique pousse à considérer les conditions mêmes de l'appréhension, nous pouvons vérifier le rôle propre de la circularité dans la capacité humaine de raisonner selon les éléments préalables déjà présents dans toute pensée. Ainsi, nous constatons que comme la bonne compréhension du texte se donne à travers des contextes, l'intelligence humaine utilise également des présuppositions fondamentales déjà présentes dans le discours intérieur pour établir les liaisons nécessaires à l'avancement de la réflexion, tel que le contexte d'un passage.

Par ailleurs, notre analyse met en évidence le fait que la réflexion demande toujours un point d'ancrage, car les éléments préalables constituent la base pour édifier la pensée. C'est

---

[486] Selon la proposition épistémologique de Calvin, la connaissance de Dieu est liée à la connaissance de soi-même, donc chercher à connaître Dieu procure une connaissance de nous-même et *vice versa*. Étant donné que Dieu se révèle et sa connaissance n'est possible que qu'à travers la Révélation, la connaissance de soi-même doit passer par la Révélation. CALVIN, J., *Institution de la Religion Chrétienne*, Aix-en-Provence : Editions Kerygma et Excelsis, 2009, p. 34 ;36. I.VI.1 ; 3. Voir aussi, FREI, H., *The Eclipse of Biblical Narrative : A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven and London : Yale University Press, 1974, p. 24.

dans le contraste entre les présuppositions que nous pouvons observer dans le fondement déterminant de la réflexion, il se trouve une racine religieuse. Dans le cas du protestantisme, la présupposition doctrinale s'avère le pilier religieux accepté en tant que donné pour que la cohérence du système soit établie. Dans le cas du catholicisme, la présupposition de la Tradition et de l'Église se montrent comme le fondement religieux pour l'établissement de l'édifice doctrinal. Quant à l'*Aufklärung,* la présupposition métaphysique de l'autonomie de la raison, visant à contrecarrer le christianisme en général, la religiosité du programme devient évidente.[487] Le paradigme herméneutique préconise ainsi un retour de la pensée à son origine, afin de repérer ses propres présuppositions et ses implications respectives dans une enquête continuelle de raffinement, sans permettre que le développement de la pensée demeure dans un aveuglement par rapport à sa propre proposition conceptuelle et sourd aux autres voix qui parlent et qui attirent l'attention à des aspects essentiels. Ainsi, à travers la réflexion philosophique-herméneutique issue du protestantisme, une critique radicale des conditions propres de la perception et de la constitution de la pensée fut possible, ce qui nous permet de nous hisser jusqu'à la dimension religieuse de toute pensée.[488] Cet accès n'est possible qu'à travers l'interrogation des éléments préalables présents dans toute réflexion en tant que condition existentielle de la compréhension. L'identification de cette dimension si profonde s'avère si nécessaire pour éviter toute duperie du soi présente dans un programme philosophique. Cette interrogation vise le dépassement du discours conceptuel dans l'enquête de la structure présuppositionnelle qui rend ce discours possible.[489]

Bien que l'*Aufklärung* ait fait progresser la connaissance humaine de la réalité, elle a également encouragé une disjonction de la réflexion avec son origine transcendante en réduisant toute enquête philosophique-scientifique à l'immanence. En conséquence, elle se prive et devient sourde à la voix de la théologie, ce qui a toujours incité les philosophes à des réflexions plus raffinées.

Ce type de questionnement est inhérent à la constitution humaine, et la tendance à réduire les phénomènes à l'aspect matériel risque toujours de créer des absolutisations des aspects intra-mondains. L'enjeu des absolutisations réside dans l'entrave d'une explication englobante de tels phénomènes et la recherche visant à appréhender l'unité de la multiplicité

---

[487] Ce n'est pas un hasard si Gadamer identifie le projet de l'*Aufklärung* comme un mouvement spirituel. GW, p. 276,277 Trad. fr., p. 292-294.

[488] La religion est le phénomène le plus répandu et même la base civilisationnelle, selon Calvin.

[489] Schleiermacher affirme que l'herméneutique et la rhétorique doivent aller de pair, car l'acte de compréhension est l'inversion d'un acte de discours ; toute pensée est au fondement du discours et c'est pourquoi il doit parvenir à la conscience. Voir : SCHLEIERMACHER, F.D.E., *Herméneutique*, Genève : Labor et Fides, 1987, p. 115.

du réel. De manière empirique, nous nous sommes limités à répondre à des questions telles que la nature du beau, du juste, de l'amour, etc.

Cette conclusion met en évidence l'un des grands obstacles créés par la duperie du soi, à savoir l'explication de la complexité de la réalité à travers l'un de ses aspects matériels, engendrant ainsi des réductionnismes par des absolutisations.[490] Ainsi, le phénomène de la duperie du soi ne peut être surmonté que par une démarche herméneutique consistant à interpréter les éléments préalables de la constitution existentielle de la compréhension. Comme évoqué précédemment, afin d'éviter la duperie du soi, l'altérité devient un élément clef pour la réflexion, ne devant jamais se borner à son propre cadre.

La tension existante entre la force de la compréhension, notamment de l'attestation de soi et le soupçon, permet une analyse percutante jusqu'au niveau de la conscience afin de discerner la voix de l'appel qui la constitue.[491] L'altérité devient particulièrement complexe à cet égard. C'est pourquoi Ricœur avait frayé un chemin entre le soupçon et l'attestation du soi pour faire ressortir « la confiance » (la fiance) comme fondement de l'ipséité.[492] Cette procédure ouvre la place pour que le sujet puisse établir son identité personnelle propre, évitant ainsi d'être dupé par un discours aliénant cherchant à le définir.[493] Le soupçon proposé par les maîtres tels que Freud, Marx et Nietzsche peut avoir un rôle positif dans l'interrogation du soi, se positionnant en tant que principe de réflexion. Il constitue l'une des deux présuppositions mentionnées au début de cette section.

L'identification des présupposés qui orientent l'interprétation du sujet s'avère la condition positive de la connaissance la plus originale, comme l'a souligné Ricœur dans sa compréhension du cercle herméneutique. Selon cette perspective, la connaissance la plus originale revêt une nature religieuse, puisqu'elle requiert un attachement et une confiance avant toute épreuve, permettant ainsi la construction d'autres connaissances par la suite. La croyance s'affirme ainsi comme le fondement de toute connaissance dans son aspect

---

[490] Dans cette situation, plusieurs exemples peuvent être proposés pour montrer qu'à la fin tous les systèmes de pensée possèdent un niveau de duperie du soi. Dans la philosophie kantienne, l'aspect logique de la réalité est utilisé pour expliquer l'ensemble des phénomènes. L'unité logique transcendantale de l'aperception est comprise de façon religieuse, une fois qu'elle est inaccessible empiriquement. L'unité logique transcendantale de l'aperception identifiée en tant que l'ego pur est responsable pour la perception de l'ego psychophysique qui se manifeste dans l'expérience. D'ailleurs, elle est caractérise par son impersonnalité complète. cf. KANT, I., *Critique de la raison pure*, trad. de Jacques Auxenfants, 1787, p. 92 ; B 132.

[491] Ce thème sera mieux développé dans le troisième chapitre de cette deuxième partie de la thèse. Néanmoins, c'est important de le noter maintenant afin de voir la liaison existante entre le concept de duperie du soi, d'attestation de soi, de Révélation, de logos endiathetos et de cercle herméneutique.

[492] Ricœur laisse toujours la tension entre le soupçon et l'attestation afin d'avoir une issue pour le problème de la duperie du soi. Voir : GREISCH, J., & KEARNEY, R., (eds.), *Paul Ricœur, les Métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris : Editions du Cerf, 1991, p. 392.

[493] GREISCH, J., « Témoignage et Attestation » in : ADRIAANSE, H.J. et alli., *Paul Ricœur, L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, p. 313.

préalable. Cependant, la Révélation devient la clef pour rompre la duperie du soi et le caractère vicieux du cercle herméneutique.

- §54. De l'idolâtrie de la mécompréhension

Dans le domaine spécifique de l'herméneutique, Schleiermacher avait jeté les bases pour élaborer le concept de duperie du soi en posant que la mécompréhension active d'un texte survenait lorsque le sujet lissait quelque chose dans le texte à travers ses propres préjugés. Dans ce cas, la signification voulue par l'auteur ne pouvait pas émerger.[494] Autrement dit, la possibilité de la vérification du vrai est renfermée dans la croyance d'avoir atteint la compréhension correcte, privant ainsi l'enquête de toute possibilité d'ouverture à une authenticité et, par conséquent, à une meilleure compréhension. Dès lors, le moi se fourvoie sur sa route en pensant que la tâche herméneutique est accomplie. Néanmoins, l'erreur persiste et nécessite une justification systématique.

Le moi devient un point de départ en se repliant sur lui-même pour trouver en soi une justification de sa position dogmatique. Il devient une idole et cherche à se complaire dans l'enquête d'une vérité conforme à soi-même. Ainsi, l'ego est guidé par ses propres désirs (Romains 1.18-32) et toute réalité ou pensée au-delà de soi doit être écartée. Il n'est donc pas surprenant qu'à l'époque contemporaine, on assiste à une apostasie de Dieu, renversant ainsi l'apophtegme augustinien : « Je désire connaître Dieu et l'âme ». Une élaboration scientifique qui ne prend pas en compte l'existence divine comme réalité, cherchant ainsi à expliquer le réel par lui-même, tend à une duperie, par le fait de ne pas reconnaître le centre d'origine de la signification en présupposant une métaphysique qui n'est pas adéquate à sa propre méthodologie.

Nous pouvons voir que la connaissance humaine se constitue d'un assemblage d'autres connaissances qui rend possible l'émergence de nouvelles connaissances. Ce processus constitue le moteur du progrès scientifique et philosophique, grâce à l'accumulation continue de connaissances qui sont régulièrement soumises à la critique, à l'évaluation, au rejet, à la restructuration et au renouvellement. Dans la philosophie de la science, la notion de « paradigme » explorée par Thomas Kuhn nous fournit les critères de la construction des connaissances scientifiques. Le paradigme implique l'acceptation de certains problèmes à résoudre, ainsi que des procédures et des théories à développer de manière scientifique.[495] Ainsi, il entraine une sorte de dissonance cognitive lorsqu'une formulation théorique s'écarte

[494] SCHLEIERMACHER, F.D.E., *Herméneutique*, Genève : Labor et Fides, 1987, p. 123.

[495] KUHN, T., *The structure of scientific revolutions*, Cambridge : University of Chicago Press, 1996. p. 10–11, 23, 25.

de l'expérience scientifique pratique ou encore un biais de confirmation d'une hypothèse. En dehors du paradigme, rien ne peut être vérifié comme étant vrai, alors qu'il peut promouvoir une duperie du soi en renfermant toute rationalité exclusivement au champ empirique. Kuhn identifie un déplacement de l'individu par la théorisation vis-à-vis de son objet d'analyse dû au rôle fondamental du paradigme. Même le langage peut contribuer à un déplacement, car à travers lui, la pensée est extériorisée, et si les termes sont employés de manière non-congruente, un espace peut se créer entre la théorisation et l'expérience.[496]

En raison de l'illusion engendrée par la duperie du soi, qui accorde une importance supérieure à certains aspects de la réalité par rapport aux autres, la nature religieuse de l'ego humain s'exprime de façon plus claire. L'attachement du sujet à l'aspect surplombant les autres devient le prisme par lequel la réalité est expliquée. Cet aspect prend l'allure d'une idole. La capacité de prendre conscience de la possibilité de la duperie du soi formalisée dans les systèmes théoriques réside dans la considération des motivations authentiques qui les sous-tendent. Une posture critique du critère de la pensée critique doit être appliquée afin d'avoir une instance métacritique qui réalise la possibilité de se duper par des éléments préalables inavoués.

L'approche herméneutique devient nécessaire pour dévoiler les présuppositions sous-jacentes qui orientent un système et pour mettre en lumière les motivations supposées qui soutiennent un raisonnement spécifique. Cependant, la duperie du soi dans un système théorique ne le rend pas nécessairement inefficace : la pensée théorique continue d'examiner un ou plusieurs aspects de la réalité dans la quête de sa connaissance réelle. Même s'il(s) devien(nen)t absolu(s) en conduisant ainsi toute la réflexion entreprise, la pensée théorique peut quand même parvenir à un avancement effectif dans sa recherche. Celle-ci sera limitée par l'absolutisation sans pour autant que la recherche soit intégralement dépourvue d'un sens. À cet égard, l'approche herméneutique identifierait-elle une réflexion métonymique — autrement dit, une pensée construite sur la réduction de la totalité de la réalité à un ou quelques aspects uniquement ? La signification serait-elle restreinte à certaines présuppositions en astreignant ainsi la pensée ? L'approche herméneutique viserait donc à rendre claire l'absolutisation, et ainsi à établir un cadre de repères pour la pensée théorique.

[496] POLANYI, M., *Personal Knowledge*, Chicago : University of Chicago Press, 1974, p. 125–26.

- §55. La duperie du soi et l'imagination

À ce stade, un important parcours se présente à notre enquête, lié à ce que nous venons d'explorer. Il concerne l'extension de la duperie du soi au champ de l'imagination, en particulier dans les figures de l'imaginaire social, voire collectif, qui guide la manière d'agir des personnes au milieu public.[497] La duperie du soi ne se cantonne pas à un phénomène individuel, elle s'étend également à l'aspect collectif. Ricœur attire notre attention sur ces figures qui s'instaurent et qui sont employées pour façonner la perception de la réalité à travers l'imagination, selon l'élaboration kantienne de l'imagination reproductive et l'imagine productive. Ces deux figures, « l'idéologie » et « l'utopie », jouent un rôle dans la formation de l'identité narrative d'un groupe. Tout comme il est possible d'évoquer une identité narrative personnelle, nous pouvons nous y exercer aussi au niveau collectif.

Sans prétendre aborder exhaustivement les enjeux du débat sur la critique des idéologies engagée entre Habermas et son maître Gadamer, nous nous limitons à identifier le rôle herméneutique de la critique des idéologies, qui se présente comme une méta-critique selon Ricœur.[498] Cette méta-critique nous aide à mieux voir qu'il existe une possibilité d'intégration entre la tradition de l'herméneutique, notamment depuis les apports originaux de Heidegger et Gadamer, avec la critique des idéologies de Habermas, ainsi qu'avec l'exégèse biblique. Cette entreprise unificatrice nous permet de mieux saisir la tâche générale de l'herméneutique et de ne pas la restreindre simplement à un domaine spécifique de la philosophie. Le lien entre ces divers domaines réside dans l'imagination, qui conduit l'action présente des individus face à un horizon d'attente en fonction des traditions héritées du passé.[499] Dans ce contexte, la duperie du soi se présente comme une déviation de l'imaginaire, ce que Ricœur appelle l'usage négatif de l'idéologie. Pour lui, il existe également un usage positif d'intégration, de légitimation et de compréhension de la réalité proposé par un groupe des personnes. Il affirme qu'« un groupe social sans idéologie et sans utopie serait sans projet, sans distance à lui-même, sans représentation de soi. Ce serait une société sans projet global, livrée à une histoire fragmentée en événements tous égaux et donc insignifiants. »[500]

---

[497] Hannah Arendt a affirmé que l'idéologie peut jouer un rôle dissimulateur dans le processus herméneutique de compréhension des faits de la réalité. ARENDT, H., *La crise de la culture,* Paris : Gallimard, 1972, p.176.

[498] DA, p. 385.

[499] Idem., p. 417.

[500] Idem., p. 325.

Ricœur s'interroge sur le rôle positif de l'idéologie en tant que conviction des événements fondateurs. Ceux-ci sont constitutifs de la mémoire sociale et de la formation de l'identité communautaire.[501] La duperie du soi s'avère dans la corruption de la mémoire sociale afin de la modeler selon un discours de légitimation, d'intégration et de dissimulation des événements fondateurs,[502] étant donné que cette mémoire constitue le lien entre ces événements et la communauté qu'ils ont engendrée. Le sens de cette mémoire est la clef pour la mobilisation et l'action des personnes en travaillant l'imagination et en légitimant l'exercice du pouvoir.[503] Ricœur étaye ces deux concepts kantiens à travers les deux notions que Reinhardt Koselleck propose, à savoir l'espace d'expérience (*Erfahrungsraum*) et l'horizon d'attente (*Erwartungshorizont*).

C'est précisément là que la duperie du soi opère selon nous, car elle se caractérise par une sorte de dissonance cognitive dans la distanciation, voire par le complet désengagement de l'axe théorique vis-à-vis de l'axe de l'expérience. Koselleck montre que, à partir des XVIIIè et XIXè siècles, l'histoire est perçue comme un processus autonome et autosuffisant capable de s'actualiser en se projetant dans un horizon d'expectation.[504] Dès lors, l'idéologie, dans son aspect négatif, devient une vision du monde capable d'interpréter tous les événements du monde en réduisant la signification de la réalité à des éléments communs qui s'adaptent au discours idéologique de légitimation.

L'aporie surgit lorsque nous comprenons qu'il n'y a pas un agir neutre, mais qu'il est configuré et pré-configuré ; tout agir, en effet, est toujours déjà façonné par la représentation de l'imagination accomplie dans le plan de constitution symbolique de l'action humaine. Comment peut-on échapper à cette circularité ? Ce n'est pas un hasard si Ricœur propose une utilisation positive tant de l'idéologie que de l'utopie. En effet, comme il le souligne, « tout bon travail philosophique est circulaire au sens où le commencement appartient à la fin : le problème est d'entrer dans le mouvement circulaire de la bonne manière. »[505] La duperie du soi, donc, se montre en tant que pathologie de l'usage de l'idéologie comme dissimulation et

---

[501] Idem., p. 424

[502] Voir aussi le livre de BARASH, J.A., *Collective Memory & Historical Past*, Chicago : Chicago Press, 2016.

[503] Karl Mannheim souligne la particularité de l'idéologie à créer une dissimulation à moitié consciente et involontaire dans des tentatives calculées pour tromper les autres et les amener à la duperie du soi. MANNHEIM, K., *Ideology and Utopia : An Introduction to the Sociology of Knowledge*, New York : Harcourt, 1985, p. 55–56.

[504] BARASH, J.A., *Collective Memory & Historical Past*, Chicago : Chicago Press, 2016. p. 121.

[505] RICŒUR, P., *Idéologie et Utopie*, Paris : Editions du Seuil, 1997, p. 89.

de l'utopie comme fuite.[506] Ainsi, elle provoque une distorsion de la réalité et le cercle herméneutique est pris en otage par le pouvoir de duper idéologique.[507] Contrairement à l'herméneutique qui s'efforce de rendre la réalité familière, l'idéologie et l'utopie la rendent étrangère. On pourrait même soutenir que l'herméneutique représente l'antipode de l'idéologie et de l'utopie. Plus il y a d'interprétation, moins il y a de place pour les abus idéologiques.

Dans cette perspective, la duperie du soi aliène la conscience de la signification de la réalité en lui imputant un nouveau sens conforme à l'horizon d'attente dans l'espace de l'expérience de la ré-figuration de l'identité, telle qu'elle se trouve dans le récit. Cette métamorphose passe inéluctablement par l'engendrement propre d'une identité narrative constitutive de la conscience personnelle. L'idéologie devient alors le critère d'analyse de la réalité afin de former une vision politique du monde et, par conséquent, d'éloigner l'homme de la signification réelle de la réalité.[508] De cette manière, la dissonance cognitive se montre constitutive de la duperie du soi. En outre, si elle est poussée à l'extrême, elle peut engendrer, d'une part, une attitude dogmatique, et d'autre part, une attitude sceptique à l'égard de tout ce qui n'est pas conforme à ses propres principes.

En conséquence, cette condition appelle à une tâche herméneutique constante, voire sans fin, car l'infini interprétatif se donne dans la refiguration du soi devant la signification qui se projette à partir de la réalité. Comme évoqué précédemment, l'acte herméneutique de familiarisation se déploie dans l'échange entre le texte et le lecteur. Ce passage ne survient pas par hasard, mais s'impose plutôt par la reconnaissance du cercle herméneutique à travers les conditions propres du comprendre et de son égarement. L'objectif est de retrouver un centre

---

[506] Ricœur affirme : « Bien que ce soit là une hypothèse plus incertaine, il est également possible que l'idéologie et l'utopie développent des pathologies analogues, au sens où la pathologie de l'idéologie est la dissimulation tandis que celle de l'utopie est la fuite. Le 'nulle part' de l'utopie peut devenir prétexte à fuir, une manière d'échapper aux contradictions et à l'ambiguïté de l'usage du pouvoir et de l'exercice de l'autorité dans une situation donnée. » RICŒUR, P., *Idéologie et Utopie*, Paris : Editions du Seuil, 1997, p. 37. La duperie du soi se met en place par le biais de cette enquête de se satisfaire dans un système de pensée qui rend la réalité homogène. C'est pourquoi l'idéologie et l'utopie sont irréductiblement herméneutiques dû à leur porte interprétative à la réalité. Dans ce sens, une critique radicale doit être développée afin de faire ressortir les convictions et les motivations de soutenir un tel système qui se configure en tant que vision du monde. Il se voit que dans ce cas la duperie du soi se transforme en outil de protection du sujet en lui enlevant les contradictions présentes dans la complexité du réel. D'ailleurs, le chemin qui se détourne de la duperie du soi semble toujours suivre le sens d'affrontement de la complexité et éviter les réponses toutes prêtes avec une critique aiguisée non pas selon un soupçon, mais selon un esprit de curiosité et d'enquête.

[507] Michael Polanyi, en expliquant le passage entre l'autorité de l'Église à l'autorité séculaire, montre comment l'idéologie a pris la science pour la subvertir : « Plus tard, lorsque l'autorité surnaturelle des lois, des églises et des textes sacrés s'est affaiblie ou s'est effondrée, l'homme a essayé d'éviter le vide de la simple affirmation de soi en établissant sur lui-même l'autorité de l'expérience et de la raison. Mais il s'avère maintenant que le scientisme moderne entrave la pensée aussi cruellement que jamais les Églises ne l'ont fait. Cela n'offre aucune possibilité à nos convictions les plus vitales et nous oblige à les déguiser en termes ridiculement inadéquats. Les idéologies formulées en ces termes ont mis les aspirations les plus élevées de l'homme au service de tyrannies destructrices d'âme. » POLANYI, M., *Personal Knowledge*, Chicago : University of Chicago Press, 1974, p. 265.

[508] Habermas plaidait par rapport à la formation d'une « fausse conscience » que le sociologue serait capable d'identifier tel que le psychanalyste le fait à un patient. De cette manière, le sociologue peut démasquer la vision trompée qu'une société porte. Voir : HABERMAS, J., *La technique et la science comme « idéologie »*, Paris : Tel Gallimard, 1973, p. 158.

originaire de la signification qui soit approprié, permettant ainsi de mieux saisir la conscience de soi, attachée à une autre manière d'expérimenter la temporalité.

La condition de duperie du soi, surtout dans son rôle idéologique et utopique, nous conduit à la reconnaissance d'une autre figure qui ressort de toute cette discussion, également mise en lumière par le cercle herméneutique : le retour du sacré.

Dans les deux situations, la croyance est la racine d'où découle toute la force pour mettre en mouvement cette circularité, qu'elle soit positive ou négative. Les idéologies et les utopies ont démontré leur force religieuse dans leur constitution de croyance et de formation de l'imaginaire collectif. C'est ainsi que se forme le cercle herméneutique, qui demande une justification des croyances et des actions personnelles. Comme l'a souligné Ricœur :

> Tel est le cercle : l'herméneutique procède de la précompréhension de cela même qu'en interprétant elle tâche à comprendre. Mais grâce à ce cercle de l'herméneutique, je puis encore aujourd'hui communiquer au sacré en explicitant la précompréhension qui anime l'interprétation. […] Je crois que l'être peut encore me parler, non plus sans doute sous la forme pré-critique de la croyance immédiate, mais comme le second immédiat visé par l'herméneutique. Cette seconde naïveté veut être l'équivalent post-critique de la hiérophanie pré-critique.[509]

Notre défi consiste simplement à retourner aux sources de la pensée, à être prêts à écouter même des voix dissonantes afin de retrouver ce qui avait été perdu. Actuellement, nous constatons que nous avons parcouru un long chemin dans le désert de la critique, ignorant le fondement même de l'autorité, de la légitimation, de l'intelligence et du bon sens. À notre époque, la préférence a été donnée à la voie du raisonnement autonome, érigeant un dieu selon les attentes humaines, cependant les apories surgissent, et la duperie du soi devient un sujet présent. Il est grand temps de délaisser le désert critique et de récupérer ce que donne le sens pour la vie elle-même.

L'herméneutique ouvre la voie à une compréhension plus adéquate non seulement des choses elles-mêmes, mais encore du sujet qui les vise. La réflexion herméneutique menée jusqu'ici nous a permis de remarquer la dynamique de la duperie du soi, sa liaison avec le cercle herméneutique et les implications dans les domaines de la philosophie, de la théologie, de la théorie de la science et de la politique. La tâche s'avère double dans l'enquête de la signification du réel et de soi-même. Cependant, il nous reste encore un pas à franchir. Avant d'avancer, il est important de préciser davantage ce que nous entendons lorsque nous parlons d'herméneutique et de son lien avec l'intériorité humaine, voire avec le *cœur*.

[509] PV 2, p. 571.

- §56. De l’irineutique

Dans son cours de 1923, intitulé : *Ontologie : l’herméneutique de la facticité*, Heidegger présente une brève histoire de l’herméneutique en retraçant l’étymologie du mot ‘herméneutique’. Dès le départ, il souligne l'obscurité de l'origine de ce terme.[510] Profitant de cette obscurité initiale, il propose une métamorphose originelle de l'herméneutique du XXe siècle, comme vu antérieurement. Il remarque aussi que, traditionnellement, le mot « herméneutique » est associé au nom du dieu Hermès, le messager des dieux, en particulier de Zeus. Cette étymologie est à bien des égards controversée de nos jours, cependant assez intéressante à la réflexion.

Selon la mythologie, Hermès est reconnu comme l’inventeur des poids et des mesures, le protecteur des routes et des carrefours, le dieu des voyageurs, des bergers, des commerçants, des voleurs et des orateurs. De plus, il conduit aussi les âmes aux Enfers.[511] En tant qu'interprète divin auprès des hommes, il effectue les médiations nécessaires au développement civilisationnel. Le dieu accorde une importance particulière à la discrétion, car « l’interprétation n’est peut-être jamais autant elle-même que lorsqu’elle s’oublie elle-même. »[512] Cependant, il convient de souligner la proximité singulière entre cette divinité et l'humanité. Parmi les dieux du panthéon grec, il est le plus proche de l’humanité, lui offrant l'écriture, la danse, les poids et mesures, la flûte et la lyre, ainsi que le moyen de produire une étincelle lorsque le feu s'éteint. Hermès porte bien son épiclèse d'Acacésien, signifiant « bienveillant » et « intelligent ». En qualité de messager de Zeus, il escorte la triade féminine — Aphrodite, Athéna et Héra au mont Ida pour la compétition de la pomme d'or, événement déclencheur de la fatidique guerre de Troie. Hermès a également été impliqué dans d'autres événements majeurs, notamment en accompagnant Priam lors de sa quête pour récupérer le corps d'Hector dans le camp des Grecs. Il avertit Égisthe de ne pas tuer Agamemnon. C’est lui aussi qui dit à Calypso de libérer Ulysse. Après la Guerre de Troie, Hermès escorte Hélène en Égypte. Il accompagne également Persée dans sa quête de Méduse, et aussi Héraclès dans les Enfers. Hermès incarne l’art de l’interprétation qui conduit les hommes d’un point de départ jusqu’à leur destin. Que ce soit dans la précision des mesures au sentiment envoûtant de la danse à travers les mélodies et les harmonies de la musique, Hermès est ce dieu qui ordonne la communication, important outil pour le commerce. Toujours prêt à accomplir les ordres de

---

[510] Heidegger fait cette remarque à partir du Dictionnaire étymologique de la langue grecque qui pointe vers la difficulté de faire la liaison avec le dieu Hermès. BOISACQ, E., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg-Paris, 1916. p. 282s.

[511] CHAMBRY, E., BILLAULT, A., MARQUIS, E., et GOUST, D., *Lucien de Samosate : Œuvres complètes*, Paris : Éditions Robert Laffont, 2015, p. 1248

[512] GRONDIN, J., *Du Sens des choses : L’idée de la métaphysique*, Paris : PUF, 2013, p. 168

Zeus, Hermès représente l'origine de l'herméneutique qui aussi est aussi dotée d'une multiple application. Comme olympien, il représente la forme et l'harmonie de la pensée. Même si les études philologiques et historiques actuelles ont remis en question l'étymologie du terme herméneutique par rapport au dieu grec, on peut dire que l'herméneutique ne serait jamais mieux représentée que par Hermès, l'Acacésien selon cette métaphore religieuse.

Néanmoins, ce rôle d'intermédiation entre les dieux et les hommes n'appartient pas exclusivement au dieu ailé Hermès, même s'il occupe une place prépondérante dans la mythologie grecque et dans la prétendue origine étymologique de l'herméneutique. Une déesse, plus ancienne d'ailleurs, partage ce rôle avec certaines spécificités : il s'agit de la magnifique Iris, fille de Thaumas et de l'Océanide Électre.[513]

Elle est connue comme la déesse de l'arc-en-ciel[514] en raison de la formation de ce dernier à partir de la trace de ses pieds lorsqu'elle descend de l'Olympe pour transmettre un message des dieux célestes aux hommes terrestres. En qualité de messagère divine, elle assure la liaison entre le mont Ida et l'Olympe, portant les messages des dieux, comme Hermès, néanmoins plutôt au service d'Héra, l'épouse de Zeus. Bien qu'elle ne dispose pas de son propre mythe, Iris apparaît dans plusieurs récits mythologiques et, principalement, dans le récit homérique de l'Iliade. Cette déesse, siégeant à côté du trône de la sœur et femme de Zeus, est toujours prête à exécuter la volonté de celle-ci. Ce n'est pas un hasard si Héra éprouve une profonde affection à l'égard d'Iris. Une légende raconte qu'après son retour des Enfers, Héra fut purifiée avec des parfums par Iris. Son nom est normalement lié au verbe εἴρω qui nous conduit à son identification comme « la messagère ». Néanmoins, il est possible que son nom dérive aussi d'εἰρήνη et dans ce cas, elle serait la consolatrice restaurant la paix dans la nature.[515]

En outre, la déesse de l'arc-en-ciel était mariée au Zéphyr, le vent de l'ouest. En effet, Iris et Hermès eurent toujours une relation de rivalité qui est devenue une passion. Néanmoins, Hermès a trahi Iris avec la déesse Aphrodite. Puis, Iris fut séduite par Zéphyr avec qui elle s'est mariée et de cette union un enfant est né : Pothos ou Éros, le dieu du désir, de l'amour.[516]

Iris est traditionnellement associée à l'émerveillement/étonnement en tant que déesse étincelante porteuse des ailes dorées avec son arc-en-ciel qui relie les choses célestes aux

---

[513] HESIODE, *Théogonie*, *Les travaux et les jours et Hymnes homériques*, Paris : Gallimard, 2001, p. 49 ; 79.

[514] La traduction littérale du mot « iris » est arc-en-ciel en grec.

[515] SMITH, W., (ed.), *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, Vol. 2, London : Paternoster Row, 1849, p. 621.

[516] NONNUS DE PANOPOLIS, *Dionyiaca*, Vol 1. Traduction de W.H.D. ROUSE, Harvard : Havard University Press, 1940, Book 47 :§ 331ss. « Iris (the Rainbow) the bride of Zephyros (the West Wind) and mother of Pothos (Desire)."

terrestres, symbolisant la beauté qui émerveille l'âme avant son retour à ce monde.[517] Néanmoins, cet émerveillement est dû à son origine. En tant que fille de Thaumas, un ancien dieu marin connu comme « le Merveilleux », Iris est toujours attachée à cette épiphanie de la naissance du philosophe lorsqu'il contemple avec étonnement la beauté incarnée par la déesse. Dans le Théétète, Socrate identifie l'origine de la philosophie en tant qu'étonnement devant la réalité. Lorsque l'esprit est illuminé, dans son étourdissement, il cherche à comprendre. Or, il s'agit du premier sentiment (*pathos*) du philosophe lorsqu'il éprouve l'étonnement.[518] Ainsi, selon Platon, Thaumas est le père mythique de tous les philosophes qui sont étonnés (θαυμάζειν) par la réalité et ressentent (*pathos*) ce vertige causé par l'ignorance de ne pas comprendre ce qui se présente devant leurs yeux, et qui cherchent à la comprendre malgré tout. L'étonnement est le signe qu'il s'agit d'une âme adonnée à la philosophie. Thaumas comprend donc cette perte de la vue et ce sentiment de décalage vertigineux du manque de connaissance par la stupeur de l'incompréhension qui incitent à chercher la sagesse.[519] C'est l'annonce de l'arrivée de la lumière qui diffracte la réalité dans son spectre complexe, apportant le baume pour ce sentiment vertigineux. La lueur d'Iris, la thaumasienne, conduit l'âme à la compréhension comme une iridescence à travers les ténèbres de l'ignorance.[520] En outre, dans le *Cratyle*, Socrate relie étymologiquement le nom de la déesse au verbe εἴρω signifiant l'acte de parler, démontrant ainsi que la nature de cette déesse, ainsi que celle de sa contrepartie masculine, Hermès, est fondée sur la notion du *logos* d'où provient son identité en tant que déesse messagère.[521] Ainsi, Iris représente l'énonciation de la philosophie lorsque le philosophe est visité par la déesse qui lui transmet le message divin, l'invitant à donner naissance à sa philosophie par l'étonnement devant la diffraction, voire l'iridescence de l'homogénéité de la réalité.

Aristote identifie également l'origine de la philosophie « en s'étonnant de ce qu'il y avait d'étrange dans les choses banales, puis, quand ils [les êtres humains] avançaient progressivement dans cette voie, en s'interrogeant aussi sur des sujets plus importants. »[522] Le

---

[517] Dans le mythe d'Er, raconté dans La République, Platon fait référence à Iris comme cette lumière qui se répand par toute la voûte céleste et sur la terre. Il s'agit du premier symbole de la beauté contemplée par l'âme dans son chemin vers la présence de la déesse Ananke (la Nécessité) afin d'être réincarnée. PLATON, La République, in BRISSON, L., *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2011, p. 1787 616 b et c.

[518] PLATON, Théétète, in BRISSON, L., *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2011, p. 1909, 155d.

[519] CHRYSAKOPOULOU, S., « Wonder and the beginning on philosophy » in Plato in : VASALOU, S., (ed.), *Practices of Wonders : Cross-disciplinary perspectives*, Cambridge : James Clark & Co. 2012, p. 95.

[520] *Idem,* 2012. p. 95

[521] PLATON, Cratyle, in BRISSON, L., *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2011, p. 221,222 ; 408b. Voir aussi : CHRYSAKOPOULOU, S., Wonder and the beginning on philosophy in Plato in : VASALOU, S., (ed.), *Practices of Wonders : Cross-disciplinary perspectives*, Cambridge : James Clark & Co. 2012, p. 96.

[522] ARISTOTE, Métaphysique in PELLEGRIN, P., *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2014, p. 1740 ; 982b10.

verbe employé θαυμάζειν « s'étonner » représente donc à ses yeux le fondement de la philosophie, car lorsqu'une difficulté est perçue dans la réalité et que l'étonnement devant cette difficulté surgit dans l'âme, elle devient capable de reconnaître sa propre ignorance et de se lancer dans le travail de compréhension.[523]

Or, Iris est la première déesse messagère des Olympiens, étroitement associée à la communication[524], à l'interprétation des messages des dieux aux hommes, symbolisée par l'arc-en-ciel qui offre une clarté propice à la réflexion philosophique. L'arc-en-ciel représente la réfraction de la lumière visible dans son spectre de couleurs distinctes. Iris n'est pas simplement une messagère des dieux qui interprète leurs messages, elle incarne également la réfraction du divers de la réalité, se présentant comme homogène, tout comme l'arc-en-ciel réfracte la lumière blanche, rendant ce qui n'était pas possible à voir, « l'in-visible », visible.

C'est ainsi qu'Iris se révèle être à l'origine d'une forme d'herméneutique profonde, non seulement par sa connexion à la compréhension de l'ensemble de l'existence, mais également par l'éclairage nécessaire qui rend visible quelque chose « in-visible ». Cette « in-visibilité » peut être due à une myriade de raisons préalables qui rendent le visible non perceptible à l'intelligence. Les préalables qui composent le réseau de la structure de la pré-compréhension peuvent détourner la vision, voire rendre aveugle. Ainsi, l'interprétation ne se limite pas simplement à une question de compréhension communicationnelle, mais aussi d'éclairage de la condition existentielle par la réfraction de toute la complexité de celui qui cherche à comprendre. La clarté ne réside pas uniquement dans le texte ou dans le phénomène interprété, mais dans la capacité de se connaître soi-même, de s'éprouver et de mettre à l'épreuve ses propres raisons. Même l'interprète le plus sage et le plus compétent peut se duper et croire à une signification qui ne se trouve pas dans le texte, mais qui a été engendrée par lui-même. Ainsi, l'acte de comprendre ne doit pas se restreindre à la compréhension de quelque chose d'extérieur, mais aussi à la compréhension de l'intérieur du sujet qui cherche la compréhension, de son discours intérieur.

Selon Pierre Manent, Pascal a cherché à dénouer cette « alliance impie que Descartes avait nouée entre l'ordre de l'esprit et l'ordre de la chair. »[525] Cette alliance empêche la progression de la compréhension de soi lorsque la connaissance s'accroît dans l'enquête scientifique, en séparant un sujet connaissant de l'objet connaissable. Le sujet devient le gage

---

[523] *Ibid,* p. 1740 ; 982b15. (C'est pourquoi même l'amour des mythes est, en quelque manière, amour de la sagesse, car le mythe est un assemblage de merveilleux).

[524] C'est intéressant de remarquer que dans le dialogue du Cratyle, Socrate, cherchant l'origine de noms de dieux, fait référence à Iris comme un nom qui dérive du verbe *eirein* qui veut dire « parler ». Voir : PLATON, Cratyle, in BRISSON, L., *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2011, p. 214, 215 ; 400d et p. 222 ; 408c ff.

[525] MANENT, P., *Pascal et la proposition chrétienne*, Paris : Grasset, 2022, p. 155.

d'une connaissance pure. « En détachant radicalement notre connaître de notre être, Descartes avait interdit de mettre aucune limite à la convoitise humaine. »[526] C'est pourquoi s'il nous est permis, loin de toute prétention, nous souhaitons faire une proposition inspirée par la déesse Iris. Peut-être un néologisme afin de mieux souligner cette fonction importante au sein de l'herméneutique. Cette proposition dénommée d'après la déesse comme *irineutique* se joindrait à cet effort de dénouement de cette alliance célébrée depuis le XVI[e] siècle et qui perdure jusqu'aujourd'hui par l'interpellation de la reconnaissance d'une réalité qui se montre et qui appelle l'être humain à se découvrir afin de mieux la voir. Pascal reconnaissait à son époque les implications de cette démarche de séparation entre les résultats scientifiques et l'abandon de la théologie. Manent la résume en disant que « si elles (les sciences physiques) permettent d'écarter d'innombrables erreurs sur la nature physique, elles n'ont rien à dire sur ce qui nous est propre. »[527] Or, la connaissance divine fait partie de la méthode scientifique, car une fois qu'elle en est séparée, la présupposition fondamentale des sciences physiques devient le concept de matière qui engendre un réductionnisme de la conception de la réalité. Ce réductionnisme provoque, par la suite, une perte de la signification manifestée dans le surgissement des apories insurmontables, en empêchant la pensée humaine d'élever son horizon d'abstraction.[528] Manent ajoute en suivant les thèses de Pascal :

> La science moderne est en un sens le plus grand obstacle à la connaissance de l'homme non seulement parce qu'elle est nécessairement ou tendanciellement matérialiste, mais parce que, si elle est fidèle à la « méthode », elle reporte sans cesse, d'hypothèse en hypothèse, le moment où elle pourra déclarer quelque chose comme réellement « connu », multipliant ainsi indéfiniment les connaissances qui séparent de la connaissance de nous-mêmes.[529]

L'originalité de ce que nous convenons d'appeler irineutique résiderait ainsi dans son interpellation à la réflexion à partir de l'iridescence du soi où se dévoile la structure de la pré-compréhension. Cette dernière peut être comprise de façon adéquate pour accomplir son rôle d'ouverture de la signification de l'être. Il est impossible de dissocier la réflexion sur soi-même de l'enquête sur la connaissance d'un objet dans la réalité. En d'autres termes, la

---

[526] Ibid.

[527] Ibid. p. 157.

[528] Si la matière est la seule chose qui existe et Dieu doit être complètement abandonné, elle doit donc exister depuis l'éternité. Or, l'éternité est un concept religieux. En abandonnant la religion par le matérialisme, une nouvelle religion est créée. Ou une éthique fondée sur la matière n'explique pas des phénomènes complexes et élevés tels quel l'amour. Il s'agirait tout simplement d'un mélange d'hormones interprétés de façon subjective sans aucune référence ou signification ultérieure ? Ou encore la connaissance devrait être construite avec des fins uniques à l'explication des phénomènes matériels, donc la pensée rentre dans un pragmatisme aveugle et aveuglant. La seule connaissance qui intéresse est la connaissance scientifique empirique capable de nous donner les éléments nécessaires pour maîtriser la réalité et ainsi nous affranchir de toutes obscurités advenues des propos non-scientifiques qui n'ont aucune valeur effective.

[529] MANENT, P., *Pascal et la proposition chrétienne*, Paris : Grasset, 2022, p. 157,158.

connaissance de l'objet doit impliquer et permettre une connaissance de soi, rendant ainsi sage l'individu pour agir dans la réalité en comprenant ses motivations, ses principes, ses dispositions intérieures. Bref, la science ne peut se borner à une connaissance objective sans que cette connaissance implique une diffraction du soi intérieur, conduisant à une forme de vie. Au contraire, la progression de l'enquête scientifique devait impliquer dans une démarche d'identification des forces qui forment la personnalité humaine. C'est pourquoi une alliance entre science et philosophie est si nécessaire. Plus la science progresse, plus la réflexion philosophique est nécessaire. Dans le cadre de l'enquête scientifique, l'intériorité de l'existence humaine se dédouble dans une extériorité objective. Néanmoins, la proposition irineutique demande un retour de l'extérieur vers l'intérieur, afin de réconcilier ces deux dimensions et, par conséquent, de rendre effective une compréhension plus approfondie de l'homme et de ses actions. Cela permettra à l'individu d'effectuer une analyse profonde de sa vie afin d'employer son intelligence non seulement à l'objet d'étude de sa science, mais aussi dans l'iridescence de la vie entière. La totalité de la vie peut être comprise à travers les parties du déploiement scientifique et *vice versa*. Il convient de rappeler que l'iris projette toujours un arc-en-ciel, et en rapprochant ce mythe de la Révélation biblique, on peut interpréter l'arc-en-ciel comme le symbole de l'alliance entre le Dieu créateur et l'humanité. Cette alliance est essentielle pour concilier la réflexion introspective et le progrès scientifique.

Ainsi, pour appréhender cette iridescence, il est nécessaire d'avoir une lumière qui la fasse réfracter. C'est la raison pour laquelle une donnée d'ailleurs est si nécessaire afin d'avoir un raisonnement aigu, une vivacité d'esprit et une mémoire aiguisée.[530] Ce n'est pas un hasard si, dans cette démarche, la Révélation est la clef de voûte pour la compréhension, car elle ouvre l'intervalle de perception pour voir la variété du spectre, car l'être n'est autre chose sinon la signification qui permet ses multiples compréhensions, sans tomber dans les absolutisations réductrices de la pensée autonome.

Cette révélation est l'annonce d'une bonne nouvelle (*euangelion*) de la venue de l'éclairage, de la venue d'Iris. Il est évident que cette révélation ne se restreint pas simplement à une inspiration surnaturelle d'un livre sacré. Elle consiste plutôt en la reconnaissance que la réalité en soi est signification qui se donne, qui se laisse voir et qui dépasse soi-même. La réalité constitue une forme de communication plus élevée, exigeant l'effort de l'intelligence pour qu'elle soit comprise. Lorsque Socrate entendit la description de Théétète faite par

[530] Référence aux caractéristiques portées par Théétète qui forment l'esprit étonné caractéristique du philosophe. Voir : PLATON, Théétète, in BRISSON, L., *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2011, p. 1895 ; 144a

Théodore, il réagit en exprimant que c'était une bonne nouvelle de rencontrer quelqu'un portant cet éclairage, et surtout, cet étonnement.[531]

Se cela nous est concédé, il conviendrait d'affirmer que l'irineutique ne cherche à comprendre que ce qui se présente dans la quête de l'être de l'étant, mais cherche à se comprendre dans la profondeur de l'origine de sa pensée à travers la lueur provenant d'ailleurs. Celle-ci est capable d'effectuer une critique transcendantale de son propre système de pensée, dans une métamorphose constante d'ouverture à la vérité qui se donne à travers le réel, illuminé par la certitude d'une intelligence qui dépasse celle de l'être humain. Néanmoins, elle doit reconnaître que rien ne peut advenir du hasard ou de la matière informe. Ainsi, elle n'écarte pas ses pré-compréhensions ou présuppositions. D'ailleurs, ces éléments préalables ne sont non plus neutralisés. Au contraire, elle les reconnaît, les met à l'épreuve dans les concours d'autres idées, les change si nécessaire, se débarrasse de certains et en assimile d'autres afin de voir à travers la lumière la plus éclairante la signification de l'être qui se donne d'une manière communicationnelle au sein d'une alliance.[532]

Ainsi, la réalité s'avère dialogale dans un échange avec l'homme et l'être qui parle et qui l'invite même à la découverte, comme si chaque molécule composant la matière déclarait : « me voici, découvre quelque chose en moi. » Cette prise de conscience initiale s'exprime à travers la reconnaissance de l'origine de la pensée. Cette origine s'avère un point où une force centripète émerge, mettant la pensée en mouvement par un sentiment (*pathos*) ou, de manière plus précise, un désir (*eros*) de savoir.[533] Il n'est pas anodin que le fils d'Iris soit Éros, le dieu du désir, comme mentionné précédemment. Les êtres humains sont pourvus de cette curiosité, de cette fascination pour l'objet de recherche, caractéristique du profil du scientifique. Car, l'enquête scientifique requiert de la passion pour être accomplie. Il s'agit d'une forme de dévouement profond, d'une vocation. Cela n'est pas autre sinon la vraie religion de celui qui se donne à la réflexion et la pousse à son excellence. Parce que la pensée en général n'est possible que par une relation d'amour.

L'amour s'avère donc la condition *sine qua non* de toute réflexion élevée à l'excellence et, en même temps, il constitue le fondement même de toute religion. En raison de la nature intentionnelle de l'amour, la question se pose — quel est l'objet de cet amour ? De quel amour parlons-nous exactement ? Qui est le destinataire, si l'on peut employer ce

---

[531] PLATON, La République, in BRISSON, L., *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2011, 144b. cf. Sylvana CHRYSAKOPOULOU, Wonder and the beginning on philosophy in Plato publié dans Sophia VASALOU (ed.), *Practices of Wonders : Cross-disciplinary perspectives*, James Clark & Co. Cambridge, 2012. p. 93

[532] Voir : CAPELLE-DUMONT, P., *Le Principe Alliance*, *Tome 1 : Phénoménologie de l'alliance*, Paris : Hermann, 2021.

[533] ARISTOTE, Métaphysique in PELLEGRIN, P., *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2014, p. 1737 ; 980a21.

terme, de cet amour ? C'est à l'irineutique de discerner l'impulsion qui guide toute réflexion vers son amour le plus authentique. Autrement dit, elle décèle la structure religieuse de l'enquête scientifique dans son iridescence, car aucune pensée ne peut se déclarer complètement neutre ; les préalables sont toujours déjà là, l'amour en tant que force motrice de la pensée se présente d'emblée. Ainsi, l'irineutique se reconnaît comme le pendant féminin du vis-à-vis masculin de l'herméneutique.

L'amour incite à aimer quelque chose, et les idoles interprétatives se présentent toujours à la réflexion. Il importe d'évaluer leur capacité à rendre une vision la plus claire des choses. Autrement, la duperie du soi s'immisce dans le cœur humain et altère sa perception. La charité peut se corrompre en cupidité. Le visible devient invisible, et la pensée se réduit à une série d'absolutisations, comme mentionné ci-dessus. Ce mouvement interprétatif de la réalité et de soi-même consolide une pensée iridiée afin qu'elle devienne résistante à la corrosion des usages idéologiques et pseudo-scientifiques.

Notre parcours s'est imposé en tenant en compte le rôle du cercle herméneutique, tel qu'il a été conceptualisé par Heidegger, Gadamer et Ricœur. Son inévitabilité nous a permis de voir la possibilité de bien le pénétrer, alors que demeurer en lui est également une tâche considérable. Notre analyse nous a conduit à constater que, même en étant englobé dans le cercle, il est primordial de prendre conscience des implications de demeurer en son sein, car cela revêt également une grande importance. La rigueur de notre réflexion nous contraint à explorer les contours du cercle.

Ainsi, une relation réciproque et synallagmatique entre la connaissance de l'objet et la connaissance de soi-même est découverte. Autrement dit, il ne suffit pas de connaître la chose en elle-même, mais également les motivations qui sous-tendent cette compréhension, et par extension, la connaissance de soi à travers la réflexion de la réalité qui se donne. Sans cela, le sujet risque de tomber dans un aveuglement en se laissant emporter lui-même par une illusion face à la diversité du réel. Il peut alors demeurer indifférent à la vie qui s'écoule, sans se rendre compte de ce qu'elle est effectivement dans une condition misérable d'une existence non-authentique. C'est lorsque l'amour est métamorphosé en une passion aveuglante que le regard se détourne pour ne voir que ce que le cœur désire percevoir. L'herméneutique, à travers son vis-à-vis l'irineutique, vise à repérer les possibles égarements de l'intériorité humaine dans son enquête de la signification du réel, afin de promouvoir une existence authentiquement libre.

- §57. De l’auto-examen

La duperie du soi a été identifiée comme le phénomène qui rendrait le cercle herméneutique vicieux. Dès lors, ce constat nous permet néanmoins de penser autrement, c’est-à-dire par contraste. Il nous serait possible de penser selon la vertu du cercle herméneutique. Comme en témoigne la discussion entre Habermas et Gadamer, qui a démontré que l'herméneutique possède la capacité de démasquer le prétendu consensus dans la société par la critique radicale des idéologies politiques, notre raisonnement sur la duperie du soi et sur la fonction irineutique nous pousse à approfondir davantage le rôle de l’herméneutique.[534]

Gadamer avait déjà ouvert la voie pour mieux comprendre la tâche de l'herméneutique philosophique, notamment en soulignant son universalisation dans le débat mentionné précédemment. Il suggère que l'herméneutique est capable d'une critique de ces « ensorcellements par la parole » afin de rectifier la compréhension de soi et, dès lors, de rendre justice à nos expériences. D’ailleurs, l'herméneutique mène également une réflexion critique « en défendant un parler compréhensible contre de fausses prétentions de la logique », à tel point que le langage employé par certaines idées philosophiques est dénué de sens.

De surcroît, l’herméneutique démontre que le processus communicationnel à travers le dialogue ne peut être simplement analysé du point de vue de la logique. Il souligne que la conscience doit s'élever de manière critique pour appréhender non seulement les énoncés, mais aussi les contextes dans lesquels ces énoncés prennent leur sens, de manière à ce qu'ils puissent être considérés comme authentiques. Suivant l’idée de Gadamer, l’herméneutique s’avère philosophique dans sa capacité à diagnostiquer le manque de rectitude méthodique dans une discipline, afin que celle-ci ne réduise pas sa réflexion au seul aspect de la réalité étudiée, en se fourvoyant.

Ainsi, l’herméneutique revendique son universalité. Gadamer affirme : « Elle justifie cette prétention par le fait que comprendre et s’entendre ne signifient pas, en premier lieu et à l’origine, une attitude méthodiquement exercée à l’égard des textes, mais la forme d’accomplissement de la vie sociale humaine, qui, en dernière formulation, est une communauté dialogale. »[535] Cela implique que toutes les expériences du monde s’y intègrent à tel point que même les domaines les plus contraires sont concernés par l’herméneutique. De la réflexion scientifique à l’ésotérisme, l’herméneutique trouve toujours sa place pour exceller

[534] GADAMER, H.G., *Kleine Schriften IV, Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik*, Tübingen : J.C. Mohr, 1977, p. 121. Version française GADAMER, H.G., *L’art de comprendre : Herméneutique et tradition philosophique*, Paris : Ed. Aubier, 1982, p. 151.

[535] Ibid., p. 122 Trad. fr., p. 152.

dans la réflexion humaine. Par conséquent, pour notre thèse, la figure du cercle herméneutique, que ce soit dans son contour vicieux causé par la duperie du soi, ou dans son contour vertueux grâce à l'ouverture de la compréhension au-delà de soi, demeure incontournable.

Cependant, cette revendication d'universalité a été remise en question, comme mentionné précédemment, par Jürgen Habermas. Celui-ci a introduit le concept d'« intérêt » issu de la critique marxiste des idéologies, réinterprété par Lukács et des travaux de l'école de Francfort.[536] Bien que Habermas ne reproduise pas *ipsis litteris* la critique des idéologies du marxisme, il remplace le concept de production par celui d'un pluralisme des intérêts, dont chacun est le responsable pour un domaine scientifique particulier. Pour Ricœur, c'est l'intérêt pour l'émancipation qui marque l'opposition avec Gadamer.

Habermas emprunte à Freud et Nietzsche les outils pour montrer que l'herméneutique se restreint effectivement au phénomène de l'idéologie, car la critique des idéologies s'avère un parcours inéluctable pour déceler les distorsions de la communication interhumaine afin de fournir un discours de légitimation du pouvoir en place.[537] La psychanalyse freudienne fournit le modèle d'explication des processus inaccessibles par une simple analyse des éléments préalables, en raison de l'opacité du phénomène.[538] Selon ce raisonnement, l'herméneutique se limite à expliquer les mécompréhensions qui partagent la même nature que la compréhension elle-même, selon la perspective de Schleiermacher et Dilthey. En effet, selon Habermas, l'herméneutique est confrontée à des phénomènes nouveaux qui dépassent sa compétence dans sa distinction entre l'intérêt pour l'émancipation, propre des sciences sociales, et l'intérêt pour la communication, caractéristique des sciences historico-herméneutiques. Ricœur résume cela en affirmant :

> L'idéologie, en effet, travaille derrière le dos des partenaires sociaux. C'est pourquoi sa dissolution requiert le détour de procédures explicatives et non plus seulement compréhensives, mettant en jeu un appareil théorique, comme celui de la métapsychologie freudienne, qui ne peut pas dériver d'une simple extension de l'art spontané de l'interprétation à l'œuvre dans le discours ordinaire et dans la conversation.[539]

L'herméneutique atteint ses limites dans la non-reconnaissance de la liaison entre langage et violence, car le langage peut être utilisé pour légitimer des discours capables d'engendrer la violence organisée. La critique de Habermas souligne que Gadamer avait ainsi

---

[536] cf. EC 2, p. 146,147.

[537] Cf. GRONDIN, J., *L'Herméneutique*, Paris : PUF, 2006, p. 68.

[538] HABERMAS, J. *Connaissance et Intérêt*, Paris : Gallimard, 1976. p. 247-331.

[539] EC 2, p. 149,150.

ontologisé l'herméneutique.[540] Habermas aurait même pu affirmer que Gadamer était tombé dans une duperie du soi. Ainsi, pour se détacher du pouvoir illusoire de la tradition qui conduit la pensée, un système normatif doit être élaboré.[541] Habermas propose qu'une idée régulatrice soit posée et qu'il s'agirait du libre-échange communicationnel en tant que fondement de la critique des idéologies, car la distanciation temporelle proposée par Gadamer ne garantit pas l'objectivité nécessaire aux sciences sociales. Selon Gadamer, la tradition n'est pas considérée comme un absolu, contrairement à ce que souligne Habermas dans son programme. Cela signifie qu'un dépassement de la tradition culturelle est possible avec la proposition qu'il n'est pas possible d'avoir un accord au-dehors de la tradition même. Si Habermas est capable de tisser une critique à la position de Gadamer c'est parce qu'il est déjà aussi inséré dans une tradition. En conséquence, il n'est pas le repère de la critique des idéologies destiné à surmonter le désaccord existant au sein d'une société, mais plutôt le propre du dialogue et de la compréhension, selon Gadamer.[542]

Quoique la riche discussion entre Gadamer et Habermas ait montré quelques limites du concept d'une critique des idéologies, Habermas a identifié un manquement important à l'herméneutique en démontrant l'absence d'un modèle explicatif pour établir la relation entre le discours et l'action, particulièrement en ce qui concerne l'action violente. Notre proposition relative à l'irineutique essaye de percer plus profondément afin que ce manquement soit comblé par un outil capable non seulement de chercher la compréhension, mais aussi de comprendre même les forces en jeu lorsqu'un discours est proféré. L'argumentation de Gadamer sur l'universalité de la tâche herméneutique et le développement du concept de duperie du soi, nous conduit à l'éclaircissement du chemin que l'herméneutique peut emprunter. S'il nous est permis, nous pourrions puiser dans l'herméneutique théologique certains éléments que nous transposerions dans le champ philosophique afin de mieux appréhender la puissance de la démarche herméneutique, surtout face à la duperie du soi. En fin de compte, c'est la compréhension de soi qui est en jeu, c'est-à-dire, une philosophie réflexive des fonctions de la conscience humaine. Cela constitue le fond de la critique des idéologies selon le programme de Habermas, ainsi que la conception de Gadamer d'un accord qui précède la société elle-même, par le rétablissement d'une façon positive des préalables de toute forme de réflexion. Nous notons que Habermas a suivi le chemin du soupçon par les méthodes freudiennes et nietzschéennes, tandis que Gadamer est resté fidèle à la ligne de

[540] EC 2, p. 150.

[541] GRONDIN, J., *L'Herméneutique*, Paris : PUF, 2006, p. 68.

[542] Ibid., p. 69

pensée de Schleiermacher et Dilthey. Néanmoins, les deux ont, *grosso modo*, la même cible, à savoir la conscience de soi.

Par conséquent, à travers l'approche herméneutique, il est possible d'engager une critique au niveau des présuppositions afin d'éclairer les éléments préalables et les forces sous-jacentes qui animent la réflexion elle-même. Comme souligné précédemment en référence à l'herméneutique d'Augustin, l'amour s'avère la clef de la compréhension, où l'acte même de comprendre se fonde dans l'amour, car la vérité réclame l'amour. C'est la célèbre conclusion d'Augustin reprise par Pascal, lorsqu'il affirme : « on n'entre dans la vérité que par la charité. »[543] Ce renversement de l'épistémologie vers une dimension apparemment morale, est en réalité de nature religieuse. L'amour que nous expérimentons n'est rien d'autre que la manifestation du phénomène dans le temps entrelacé avec les autres aspects de la réalité. Il possède une nature structurelle, voire structurante, qui dépasse une simple classification morale. En effet, il émane du centre originaire de signification en atteignant la racine propre de l'humanité. C'est pourquoi il revêt la forme d'un commandement dans la bouche du Christ (Matthieu 22.37-40), en affirmant ainsi les liens profonds qui unissent tous les êtres humains au sein d'une seule humanité, d'un seul corps social.

Si la duperie du soi peut affecter tous les individus, il doit également être envisageable que le mouvement inverse se produise. Bien que la critique des idéologies puisse sembler puissante pour comprendre les rapports de force au milieu de la société, elle ne peut pas montrer que l'être se donne dans la signification. La signification peut être déformée, mais jamais effacée, et la comprendre exige un acte d'amour à l'écoute. Ainsi, l'amour est radical dans la compréhension de la réalité, car il constitue la racine même de toute la constitution de la réflexion humaine. Il est de nature religieuse et transcende les aspects significatifs de la réalité, étant l'élan primordial de la personnalité qui la pousse en direction du centre originaire de signification de toute la diversité temporelle.[544] L'amour est donc la force formatrice de la conscience humaine elle-même par rapport au centre originaire de signification. Ainsi, nous observons que la conscience est toujours constituée par rapport à quelque chose. C'est à travers l'amour pour quelque chose que la donation du réel sera interprétée. La duperie du soi

---

[543] AUGUSTIN, *Contre Fauste : Le Manichéen*, *ŒUVRES COMPLÈTES DE SAINT AUGUSTIN*, Traduction M. RAULX, BAR-LE-DUC, L. GUERIN, ed., Tome XIV, 1869, XXXII, 18.

[544] Voir : DOOYEWEERD, H., *The new critique of Theoretical Thought*, Vol. 1, Ontario : Paideia Press, 1984, p. 57-60. Ce que nous venons d'exposer est la définition de la religion proposée par le philosophe Herman Dooyeweerd, car dans une réduction de ce qui est la religion effectivement, nous ne trouverons pas autre chose sinon l'amour lui-même. Jean-Luc Marion avait suivi le même raisonnement selon sa troisième réduction, à savoir la réduction érotique, bien explorée dans sa célèbre œuvre « Le Phénomène Erotique ». Nous pouvons donc déclarer que l'amour est quelque chose de beaucoup plus profond qui ne peut pas être restreint à la moralité grâce à sa force directive de la personnalité humaine. L'amour donne la direction à la pensée et ce n'est pas un hasard si nous avons entamé cette argumentation avec l'apophtegme augustinien.

est, dès lors, le détournement de cet amour, et selon nous, l'herméneutique est capable d'identifier ce mouvement.

L'herméneutique à ce stade nous assure que la compréhension est réelle. Bien que cela semble une tautologie ou même un truisme, cela suppose que la réalité possède un caractère solide. Cela implique une stabilité dans le réel qui permet à la conscience de se former et de reconnaître en elle-même l'amour qui la pousse vers la compréhension, surtout la compréhension de soi-même. On assiste alors à une évolution du regard dans l'élargissement de la démarche herméneutique, qui consiste à reconnaître la force religieuse à travers une réflexion philosophique. En effet, c'est dans la relation de vis-à-vis que la conscience trouve son contenu propre, permettant ainsi la compréhension de soi-même. Il ne s'agit pas d'une conception de la conscience limitée à sa capacité de jugement, mais de la compréhension de sa réelle dynamique. C'est la raison pour laquelle nous soulignons davantage cet aspect de l'amour par rapport au centre originaire de signification d'où la conscience puisera ses notions préalables sur sa véritable nature.

Selon ce raisonnement, l'herméneutique ne saurait se limiter à une simple critique des idéologies ; comme nous l'avons vu, elle s'érige au-delà. Elle s'oriente ainsi dans son dépassement, voire son dédoublement, vers une positivité de la réflexion. Les idéologies ont un potentiel de restriction du concept de la vérité par la réduction de la complexité du réel à un terme commun. Dans ce cas, le critère de vérité est réduit à un cercle de raisonnement selon un imaginaire social spécifique ne permettant pas un élargissement de l'horizon de la réflexion, car ce critère de vérité serait toujours atteint en raison de sa nature intra-mondaine. Cette démarche démontrerait ainsi un caractère vicieux par le sempiternel retour au point de départ réflexif. Cependant, la vérité transcende toute conceptualisation humaine. Par conséquent, l'herméneutique doit opérer l'affranchissement de l'ensorcellement idéologique afin de poursuivre son enquête pour la vérité. Voici comment sa tâche revêt une dimension infinie, car la vérité exige l'amour, et celui-ci est sans fin.

Si la signification ne constituait pas le fondement de l'existence, elle ne permettrait ni de rendre la réalité accessible à la connaissance, ni de comprendre soi-même. Comment pouvons-nous identifier le centre originaire de signification qui nous aide à mieux comprendre la réalité d'une manière plus claire et plus profonde ? C'est celui qui permet que l'amour façonne le sujet dans une position vertueuse d'écoute d'autrui ; en outre, que l'honnêteté par rapport à la donation soit encouragée dans l'enquête pour la vérité ; finalement, que cette enquête ne soit jamais restreinte à un seul domaine mondain. En bref, il faut un centre originaire de signification qui interpelle la conscience de manière radicale,

remettant en cause toute prétention ou illusion. L'auto-examen de soi-même devient ainsi une présupposition dans laquelle la conscience (*conscientia*) exerce constamment sa capacité de jugement de soi-même. Ainsi, pour éviter que la connaissance de soi ne sombre pas dans le relativisme, le vis-à-vis de la conscience exige quelque chose d'absolu qui la pénètre, lui permettant d'avoir une idée claire de soi-même.

- §58. Conclusion

La découverte du phénomène de la duperie du soi nous a orienté vers la compréhension de la double voie de sa détermination, soit à travers les incertitudes et les illusions propres à la pensée, soit par le prisme de l'herméneutique qui perce dans la tentative de compréhension de la profondeur de soi. Cette dernière voie était particulièrement évidente dans le débat entre Gadamer et Habermas sur l'universalité de la tâche herméneutique. Comme exposé dans le chapitre précédent et exploré plus en détail ici, la tâche universelle de l'herméneutique peut être identifiée comme la compréhension de ce discours intérieur qui se diffracte dans tous les aspects de la vie humaine.

La duperie du soi, par conséquent, implique un état de vice dans le cercle herméneutique. Ce vice s'explicite par la fragmentation de la signification de la réalité. Lorsque le sujet est privé du centre transcendant originaire de la signification du réel, il absolutise le(s) aspect(s) de celui-ci. Étant donné que la signification se donne à travers la réalité et qu'elle fait référence à sa source de signification, la duperie du soi agit comme une rupture du lien entre la signification particulière de la réalité et la signification de sa totalité dans le rapport intime avec sa source. Cet état de choses fait apparaîttre les dualismes irréductibles de la pensée moderne tels que celui du corps et de l'esprit, de la nature et de la liberté, etc., d'autant plus que la condition existentielle humaine se caractérise par son intégrité.

La négation de cette intégrité conduit à une conception matérielle de la temporalité de l'être humain. L'horizon d'expérience temporelle devient circonscrit à l'immédiateté même de la réalité, repliant le sujet dans la superficialité de l'ordinaire et de son individualité. Il s'agit de l'atomisation de l'individu replié sur lui-même dans le retranchement de la relation avec autrui. L'altérité, comme nous l'avons remarqué, se présente comme le chemin pour se détourner de la duperie du soi. Cependant, il ne s'agit pas d'une simple reconnaissance d'une altérité. Il est crucial qu'elle fasse preuve d'une condition encore plus solide dans une relation réciproque où l'amour, et non la cupidité, peut être cultivé, car il est la force motrice de la

pensée. L’alliance, en tant que phénomène fondateur, devient la clé de voûte de la communauté réflexive.

La tentation de placer l'immédiateté du soi comme point de départ de toute réflexion s'avère être une source d'illusion. Cependant, serait-il possible d'opter pour une approche inverse ? Il a été observé que cette immédiateté du soi entraînait une cécité du sujet à certains aspects de la réflexion. Ainsi, il est envisageable de rejeter cette immédiateté, conformément à la proposition de l'herméneutique de Ricœur qui préconise le recours au « chemin long ».

Toutefois, il est nécessaire de trouver un substitut. Serait-il envisageable d'explorer la reconnaissance d'une Révélation d’ailleurs ? La possibilité de considérer le temps au-delà de son caractère chronologique pourrait-elle servir de base à la formation d'une nouvelle forme d'identité personnelle ? Est-ce que la Révélation nous montrerait un phénomène plus originaire qui nous permettrait d’avancer dans notre compréhension de soi ? Cette possibilité comporte également ses apories et ses implications. C'est pourquoi nous entamons une nouvelle étape de notre réflexion dans le prochain chapitre sur le rôle déterminant de la Révélation, du discours intérieur et du cercle herméneutique.

Chapitre 8. L'aporie du cercle herméneutique : La donation et la Révélation

« *Nous avons vu qu'une culture non chrétienne se produit depuis le début des temps modernes. Cette négation ne se réfère, pendant longtemps, qu'au contenu de la révélation ; pas aux valeurs éthiques, qu'elles soient individuelles ou sociales, qui se sont développées sous son influence. Au contraire, la culture moderne croit se fonder sur ces valeurs. De ce point de vue, adoptées par des considérations historiques, des valeurs telles que la personne, la liberté, la responsabilité, la dignité individuelle, la charité sont des possibilités innées de l'homme que les temps modernes ont découvertes et développées.* »

Romano GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit*, p. 109.

- §59. Introduction

Le défi principal abordé dans ce dernier chapitre de la deuxième partie réside dans la compréhension approfondie d'une question augustinienne : Comment pouvons-nous appréhender la signification des éléments de la réalité ? Quelle est l'origine de cette signification et conduit-elle à une dimension divine ?

L'hypothèse de recherche que nous souhaitons vérifier consiste à savoir si la réalité a la capacité de se communiquer, de se donner, de se révéler sous de multiples facettes. Cela semble une question assez anodine. Pourtant, nous cherchons à voir si l'être humain possède une capacité unique de déchiffrer les significations présentes dans la réalité. En effet, il semble exister une corrélation frappante de la réalité avec les facultés intellectuelles humaines. C'est comme si la réalité, malgré sa complexité, parvenait à transmettre ses significations de manière parfaitement adaptée aux capacités intellectuelles humaines. Lorsque la réalité est explorée scientifiquement, elle laisse voir qu'il y a un surplus de signification. Par conséquent, attribuer exclusivement à la dimension matérielle la signification de la réalité entraînerait inévitablement une approche réductionniste, en présupposant une métaphysique matérialiste non étayée scientifiquement. Autrement dit, ce serait soutenir l'assomption que la matière est infinie et éternelle. Pourtant, nous pouvons constater cette relation entre le réel qui se donne d'une façon abondante et la capacité de l'homme à le comprendre et même à le conceptualiser.

En conséquence, nous prolongeons notre argumentation à travers de nouvelles étapes où la signification structure les données empiriques en se réfractant à travers la

phénoménalité, ce qui requiert une approche spécifique. Cette approche doit inclure une dimension d'intermédiation pour éviter d'être confinée à une région de l'être qui entraînerait une transparence du sujet enquêtant sur la réalité, la transformant ainsi en objet.

Vincent Giraud éclaire cette perspective en affirmant que « les modes de significations ne sont pas autre chose que des modes de révélation. La signification diffracte la manifestation en la donnant à approcher de façon médiate et selon des modes eux-mêmes divers. »[545] Cette constatation nous incite à réfléchir à travers de l'intermédiation langagière/ symbolique de la réalité. Cependant, quelques apories surgissent ici qui nous offrent la possibilité d'explorer différents passages pour mieux comprendre le processus et son aboutissement.

Le premier défi auquel nous sommes confrontés consiste à examiner l'être en tant que porteur de signification dans son aporie immédiate : la signification ne serait-elle pas une construction du sujet et/ou de la communauté à laquelle il appartient ? Ou s'agit-il d'une ressource métaphysique de légitimation de quelque chose attribué d'ailleurs ? Une fois que cette exploration concernant la signification aura produit des résultats, nous serons invités à nous détourner de l'être et à recentrer notre attention sur le sujet dans ces modes ontologiques.

À cet égard, nous introduisons une démarche concernant la compréhension de soi une fois que nous avons besoin de mieux saisir le mode propre de l'être du soi et sa connexion avec le monde extérieur. Bien que la relation avec le cercle herméneutique ne soit pas encore claire à ce stade, nous détaillons notre parcours à travers l'enquête sur l'ipséité fondamentale, assurant la compréhension de soi, ce qui nécessite une intelligence qui s'offre à travers le cercle herméneutique. Car il devient le signe d'un nouveau enjeu herméneutique qui nous avons nommé jusqu'alors comme lemniscate herméneutique. La question du cercle herméneutique demeure alors au sein de la réflexion de l'herméneutique philosophique en invitant au passage à une nouvelle figure afin d'ouvrir des nouvelles possibilités, sinon au moins, s'ériger comme une réflexion plus englobante des éléments que la figure du cercle ne comprenait pas tel que l'altérité.

Cette conclusion marque la fin dans laquelle le mode ontologique du soi se donne d'une manière différente de celle d'une métaphysique de vérification empirique. La médiation du sujet se montre à lui-même et s'impose comme chemin pour éviter de le fonder en tant qu'origine de la signification ou comme point de départ prétendument neutre.

Nous ouvrons également un champ d'enquête sur la conscience et sa structure afin de retrouver l'endroit le plus fondamental pour le déploiement du cercle herméneutique. Cette

[545] GIRAUD, V., *Augustin, les signes et la manifestation*, Paris : PUF, 2013, p. 286

charnière ne se situe pas simplement à l'extérieur du sujet, mais elle opère comme une jointure entre l'intérieur et l'extérieur. Peut-être que la proposition de Ricœur de l'attestation de soi et du témoignage envers autrui nous aidera à parvenir à reconnaître la révélation en tant que lien de ce binôme. Dès lors, il sera possible de répondre aux interrogations augustiniennes évoquées précédemment.

- §60. L'élaboration de l'aporie de l'être en tant que signification

Au début de ce chapitre, nous voulons situer d'une façon très générale l'enjeu auquel nous devons faire face à l'égard de l'identification de l'être en tant que signification. Reprenant le fil depuis le premier chapitre de cette deuxième partie, nous articulons notre hypothèse de recherche, inspirée par les travaux du philosophe néerlandais Herman Dooyeweerd, qui postule que la compréhension de l'être devient plus pertinente lorsqu'elle est envisagée comme signification. L'exploration de nouvelles conceptions de l'être expose invariablement à la possibilité de le voir échapper à travers les paradoxes inhérents à la pensée théorique. Que l'on considère l'être comme étant l'essence des choses à travers la catégorie de la substance, tel qu'évoqué par Aristote dans une tentative d'établir la vérité en tant qu'adéquation ; ou qu'on l'associe à la temporalité, comme le propose Heidegger, il demeure fondamentalement insaisissable, bien que cette dernière perspective ait enrichi la réflexion philosophique entreprise jusqu'à présent. Pourtant, Heidegger avait consacré plusieurs pages au sujet de la signification par rapport à l'être.[546] Néanmoins, il nous est impératif d'observer les difficultés, voire les apories, auxquelles nous sommes confrontés lorsque nous formulons cette identification de l'être avec la signification.

On voit que depuis sa thèse d'habilitation sur le « Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot », Heidegger avait fait preuve de la centralité du concept de signification dans une reconnaissance, encore embryonnaire, de la relation intrinsèque entre le *mondus significandi* et le *modus essendi,* selon la terminologie de Duns Scot.[547] Ce n'est queplus tard, en arrivant à *Sein und Zeit,* que Heidegger se tourne plutôt vers la temporalité comme marque distinctive de l'Être dans la finitude du *Dasein*. Le concept de signification aura toujours une place importante dans la réflexion du philosophe allemand, pour lui, elle ne sera qu'une attribution de la part du sujet à quelque chose. C'est justement le problème de la

[546] GA 61, p. 90-100. Trad. fr., p. 128-141. Le paragraphe 18 de *Sein und Zeit* nous donne un premier aperçu du concept heideggérien de signification (*Bedeutsamkeit*) qui sera traduit par 'significativité' en français. Néanmoins, les implications de cette significativité dans l'existence propre du *Dasein* seront mieux explorées aux paragraphes 31 et 32 où nous trouvons le mode du *Dasein* en tant que comprendre. Or, le paragraphe 32 expose la problématique du cercle herméneutique et la significativité s'y avère clef pour l'entendement de ce phénomène.

[547] HEIDEGGER, M., *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Thèse d'habilitation, in : GA 1, Tübingen : J.C.B. Mohr 1916, p. 220. Traduction Française, HEIDEGGER, M., Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, Paris : Tel Gallimard, 1970, p. 144.

signification que nous anticipons à présent : elle est conçue, depuis Aristote et en passant par Duns Scot, Kant et Husserl, comme une catégorie attribuée à un sujet et jamais comme l'être lui-même. Heidegger reconnaîtra à partir de *Sein und Zeit* que la réalité possède déjà une signification, mais il ne va pas poser d'équivalence entre la signification et l'être. En questionnant l'être, Heidegger a pu développer son approche de la vérité non en tant qu'adéquation à la chose, mais d'une façon plus radicale encore en tant que découverte, ouverture. C'est à partir de cette constatation qu'il parvient à reconnaître la place d'une sorte de signification qui n'est pas prédiquée par le sujet. Puisque c'est par cette signification que les relations sont tissées avec le monde qui fait éclore la vérité.

Ce chemin frayé par Heidegger nous permet de faire un prolongement dans l'identification de la signification comme l'être afin d'approfondir la façon par laquelle la vérité peut être appréhendée par la tâche herméneutique. Ainsi, nous ne nous retrouvons pas devant une rupture avec tout ce qui a été produit jusqu'alors, mais plutôt devant la reconnaissance du parcours en cherchant une possibilité de nous détourner des apories de l'être telles que répertoriées par Heidegger dans son œuvre. Cependant, ce parcours que nous poursuivons n'est pas exempt de ses propres enjeux, et c'est pourquoi nous voulons, dans les prochaines étapes du présent chapitre, les affronter afin d'explorer de nouvelles routes pour la pensée herméneutique.

L'approche empirique-scientifique procède uniquement par l'analyse de choses dans leur entité, négligeant ainsi l'interrogation de l'être lui-même. En effet, cette réflexion appartient à la philosophie qui s'interroge au niveau de la cohérence totale de la réalité. Bien que des philosophes tels que Heidegger, Gadamer, Ricœur *et alli* aient reconnu l'importance de la signification liée à l'être, ils n'ont pas encore franchi le pas dans cette direction.[548] Ricœur semble avoir été le plus enclin à développer cette thèse, comme nous le verrons. De son côté, Heidegger, en établissant un lien entre l'être et la temporalité, décèle l'articulation de l'être dans ses relations mondaines par rapport au temps. Dans ce cas précis, comme Sartre l'avait relevé, l'existence précède l'essence dans une lecture historique du développement de la pensée philosophique qui avait jusqu'alors toujours soutenu l'antériorité de l'essence sur l'existence par la catégorie fondamentale de la substance selon Aristote. Pourtant, l'être en tant que signification induit à la réflexion non par l'enquête de la substance des choses, mais par la compréhension de la totalité de cohérence que la signification promeut.

À travers la philosophie ricœurienne, nous rencontrons un parcours qui décèle mieux la signification de l'être lorsque l'herméneutique en tant que méthode philosophique est

[548] Voir : GW, p. 249ss. Trad. fr., p. 265ss.

étendue à l'interprétation de la réalité. Dès les débuts de sa philosophie avec l'analyse des symboles, des textes anciens, des mythes, des œuvres d'art, etc., issus d'une culture et porteurs d'une signification spécifique, il présuppose la signification de l'être. Cette réflexion s'étend à travers le rôle de la métaphore dans la pensée et de la narration pour appréhender la vie dans sa triple mimesis. Le résultat est un élargissement de l'analyse herméneutique des textes vers les actions dans la vie personnelle, configurant ainsi la célèbre expression de Ricœur, le « chemin long » de la réflexion, qui cherche à être en dialogue avec les débats sur la question de méthode.

La centralité de l'action humaine dans la philosophie de Ricœur justifie le lien établi par ce dernier entre l'être et l'action sous l'influence de Maurice Blondel.[549] Par conséquent, l'herméneutique dépasse désormais le cadre des symboles et des textes, pour sertir la vie dans sa totalité. La figure cachée du cercle herméneutique se manifeste en tant que méthode sous-jacente de la pensée herméneutique[550], émergeant comme le moyen par lequel la compréhension des détails, des actions spécifiques dans une période, nourrit la compréhension globale de la vie. Cependant, le besoin constant d'interprétation souligne clairement le caractère fondamental de l'être en tant que signification, selon notre perspective.

Une constatation découlant de ce raisonnement pourrait indiquer qu'il présuppose la production de la signification par l'interprète, voire au sein de la communauté interprétative. Ainsi, le cercle herméneutique serait considéré comme le dispositif générateur de sens à travers l'interaction entre le sujet et l'objet d'analyse et/ou aussi avec la communauté interprétative. Néanmoins, la centralité de l'interprète ou de la communauté ne peut pas être considérée comme source de la signification elle-même. Cela serait une illusion de base, une duperie du soi, où le sujet confère un sens à la réalité (*Sinngebung*).[551] En effet, l'individu ou la communauté ne jouent qu'un rôle d'attestation/témoignage de la signification de l'être.

Le concept d'être en tant que signification vise à se détacher de la logique empirique basée sur des preuves vérifiables, afin d'établir un concept d'existence comme ouverture aux possibilités en lien avec son origine. Dès lors, le cercle herméneutique lui-même ne se pose pas en tant que problème, sauf si l'interprète ou la communauté constituent la source de la

---

[549] GREISCH, J., & KEARNEY, R., (eds.), *Paul Ricœur, les Métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris : Editions du Cerf, 1991, p. 397-399 passim. Voir aussi BLONDEL, M. L'action (1893), Col. Quadrige, Paris, PUF, 1993.

[550] Cette expression de « figure caché » ne vise pas être péjorative, car le cercle herméneutique dans cette thèse est compris comme une figure qui représente l'intelligence humaine elle-même. Lorsque nous nous lançons dans la réflexion philosophique, nous n'avons pas besoin d'exprimer à tout moment la structure de l'intelligence elle-même, même si elle est en fonctionnement dans l'acte de réfléchir philosophiquement. Le cercle doit être mis en exergue à ce moment afin de ne pas le perdre de vue dans sa relation intime avec l'attestation et le témoignage qui seront les moments cruciaux qui permettront l'adjonction des éléments au cercle herméneutique afin qu'il ne tourne pas en rond. Selon notre thèse, cette adjonction est essentiellement à travers la révélation.

[551] Voir RICŒUR, P., *Idéologie et Utopie*, Paris : Editions du Seuil, 1997, p. 24

signification. Ceci représente le défi actuel auquel nous sommes confrontés pour valider la pertinence du concept de signification donnée. Toutefois, s'il est capable de recevoir une adjonction de l'extérieur, comme nous l'avons vu, par exemple, dans la philosophie heideggérienne où la signification était déjà présente dans la réalité, il y aurait les conditions de possibilité pour ne pas tourner en rond. C'est pourquoi le parcours se conduit vers le dessaisissement du sujet, de sa centralité en tant que possible générateur de signification et sa juste localisation dans la procédure interprétative afin que la possibilité de résolution de l'aporie du cercle herméneutique soit vérifiable ultérieurement.

En outre, l'attestation/témoignage tient le rôle d'ouverture du cercle herméneutique pour adjonction et dédoublement afin de saisir cette signification donnée et non attribuée par le sujet. Cette tâche nous invite donc à procéder à travers quelques étapes. Pour l'accomplir, nous nous associerons à la philosophie réflexive ricœurienne qui nous fournit les ressources essentielles concernant un mode spécifique de l'être du sujet. Celui-ci ne dépend pas de la catégorie de substance en ouvrant la possibilité de relier l'être à la signification. Ensuite, nous nous dirigerons vers la relation entre l'ipséité et le cercle herméneutique, lorsqu'il s'établit autour du discours intérieur. Cette démarche nous permettra de scruter la dimension la plus profonde de l'être humain, à savoir la conscience. Celle-ci est clef pour la compréhension de la Révélation. Finalement, c'est à travers la relation que l'aporie de l'être en tant que signification trouvera une issue probable.

- §61. Attestation et Témoignage

Notre point de départ repose sur la reconnaissance de l'enquête phénoménologique de la signification donnée par la réalité. Bien que l'être soit signification, celle-ci se donne au sujet capable de la saisir, c'est pourquoi toute signification est une révélation dans ses divers modes mondains. En ce sens, la révélation en face du sujet est une affirmation d'existence en contrecarrant le néant.[552] Elle est la néantisation du néant qui empêche l'engendrement d'une autre transcendance dans l'immanence.[553]

---

[552] Sartre affirme : « Ce qui nous intéresse présentement, c'est une opération « temporelle, puisque l'interrogation est, comme le doute, une conduite : elle suppose que l'être humain repose d'abord au sein de l'être et s'en arrache ensuite par un recul néantisant. C'est donc un rapport à soi au cours d'un processus temporel que nous envisageons ici comme condition de la néantisation. » SARTRE, J.P., *L'Être et Néant*, Paris : Gallimard, 1943, p. 129.

[553] Voir : SARTRE, J.P., *L'Être et Néant*, Paris : Gallimard, 1943, p. 59 ; 153. L'expression employée est « autre » parce que Husserl parle de la transcendance de l'immanence du « Moi-Pur » qui est différent de la représentation des objets de la réalité qui sont toujours saisis et accompagnés par ses représentations. Le « moi-pur » ne possède pas cette même démarche en le rendant irréductible. HUSSERL, E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris : Tel Gallimard, 1950, p.188-190. Nous y reviendrons plus bas.

L'affirmation est donc la condition ontologique de la révélation qui déborde dans l'existence.[554] Comment demeure-t-elle dans l'existence ? Ricœur suggère que cela se réalise à travers la force du désir humain d'exister qui s'atteste. Il s'agit d'une interdépendance entre ce qui se donne et le sujet capable d'en appréhender la signification donnée. En l'absence du sujet, la signification perd de sa portée ; sans la chose, le sujet demeure dans un isolement existentiel et ne parvient pas à saisir quoi que ce soit. Il devient impératif de se pencher sur la constitution propre de l'être du sujet capable de saisir la révélation donnée. Ainsi, ce n'est pas un hasard si Ricœur nous invite à la réflexion sur l'attestation et le témoignage, car ces deux concepts se renforcent mutuellement en décelant les aspects intérieur et extérieur de la relation entre le sujet et la signification.

L'attestation, selon Ricœur, représente le mode d'existence propre du sujet qui interprète la réalité. Dès lors, la signification de l'être sera comprise par le sujet qui s'atteste. Ce concept, développé par Ricœur, nous conduit à la reconnaissance de la non-autonomie du sujet, l'amenant à renoncer à sa position centrale dans toute réflexion philosophique en reconnaissant sa nature limitée en tant qu'*homo mensura*. Cette démarche exige une voie longue pour parvenir à une compréhension de soi-même et de la réalité environnante. Ainsi, l'ego phénoménologique doit être destitué de sa prétentieuse position soi-disant capable d'engendrer le sens.[555] Mais, comment cette destitution s'opère-t-elle alors ?

À ce stade, un autre chemin s'ouvre, ou mieux, se découvre. L'être demeure dans l'expérience par la signification attribuée, voire enjointe par la chose elle-même, dans ses caractéristiques spécifiques qui font que la chose soit elle-même en tant que telle et qui se révèle dans la réalité par sa propre donation.[556] Ainsi, du point de vue de cette approche, le travail scientifique consiste essentiellement en la reconnaissance et l'interprétation de cette signification intrinsèque donnée dans le monde.

L'herméneutique du soi trouve sa légitimité en tant qu'analyse critique du sujet à travers la relation imbriquée entre la signification et les divers aspects de la réalité, ouvrant

---

[554] Ricœur indique que le problème de l'affirmation est de savoir si elle est bien le fond de l'être, car quel serait le chemin pour atteindre ce fond ? Il n'y a que les signes qui montrent le parcours à suivre. L'affirmation originaire s'extériorise par le signe qui la rend témoignage. RICŒUR, P., *Lectures 3 : Aux frontières de la philosophie*, Paris, Editions du Seuil, 1994, p. 133. Si nous considérons alors l'être en tant que signification, est-ce que l'affirmation originaire ne rendrait-elle pas témoignage que l'être est signification et telle signification se concrétise dans les choses elles-mêmes dans le monde symboliquement ? La signification permet que l'être s'exprime de plusieurs manières tel que Aristote avait souligné. Dès lors, il nous semble que la signification s'avère la force de l'existence contraire au néant.

[555] Dans son article « Herméneutique de l'idée de Révélation » Ricœur propose trois concepts préparatoires qui servent à destituer cette prétention que le sujet engendrerait le sens. Ces trois concepts, à savoir le *cogito* médiatisé par un univers des signes, la dialectique entre appartenance et distanciation du sujet à l'objet de recherche selon Gadamer qui vise la rupture de l'idéalisme husserlien et finalement le monde de texte qui pourvoit la compréhension du soi devant le texte assistent une opération épistémologique et méthodologique « du dessaisissement de la conscience dans sa prétention à constituer en elle-même et à partir d'elle-même toute signification. » EC 2, p. 249-254.

[556] Nous nous appuyons sur le concept de donation de Jean-Luc Marion qui sera mieux exploré au long de ce chapitre.

ainsi la voie à toutes les potentialités de développement humain. En conséquence, la science identifie les diverses significations potentielles données dans la réalité, un processus qui implique à la fois la différenciation et la synthèse théorique, dans le but de les exploiter pour promouvoir l'épanouissement des capacités humaines.

La réalité se donne dans ses aspects en formant une totalité cohérente de signification et de dépendance mutuelle à travers des analogies de signification. En outre, la totalité des aspects de la réalité fait référence à l'origine de la signification d'où elle dérive. Cette origine, indispensable à l'ordre cohérent, constitue le tissu de sens de la réalité.[557] C'est ainsi que, en dépit de sa diversité considérable, la réalité révèle un ordre et une harmonie qui sont étudiés scientifiquement, permettant ainsi la pratique de la science.

Néanmoins, l'enquête n'a pas encore atteint son véritable noyau d'interrogation, car jusqu'à présent, l'accent a été mis sur l'existence des entités dans le monde, suivant ainsi une approche fondamentalement phénoménologique. Bien que nous ayons abordé l'identification de l'être en tant que signification dans l'existence, il est crucial de soulever la question relative à l'être du sujet, capable de comprendre la révélation donnée et de saisir cet ordre mondain de cohérence essentielle.

L'être du sujet diffère de celui des choses qui l'environnent, s'il est en mesure d'engendrer les significations des choses. Néanmoins, dans la réalité, c'est l'implication existante entre le sujet et l'objet qui se révèle et qui le révèle. Ainsi, le sujet doit devenir un témoin de la signification donnée et avérée dans la réalité, car un phénomène saturé renverse même l'intentionnalité du sujet.[558] C'est à ce point que la pertinence de la question posée par Paul Ricœur dans la dixième étude de *Soi-même comme un autre* est essentielle à notre analyse.

Cette interrogation constituera le fil d'Ariane de notre réflexion. Poursuivant la démarche ricœurienne d'engager une exploration concernant le mode d'être du soi, nous nous interrogeons tel que lui : « Quel mode d'être est donc celui du soi ? Quelle sorte d'étant ou d'entité est-il ? » L'attestation surgit comme mode d'être du sujet et champ d'investigation. Cependant, l'entreprise de Ricœur est périlleuse, navigant entre Charybde et Scylla, entre le sujet exalté cartésien et le sujet humilié nietzschéen. Quoique cette attestation possède sa propre qualification épistémique et sa propre caractérisation ontologique, elle se déplie

---

[557] Voir : DOOYEWEERD, H., *The new critique of Theoretical Thought*, Vol. 1, Ontario : Paideia Press, 1984, p. 4,5.

[558] Jean-Luc Marion introduit le concept d'anamorphose pour expliquer ce processus. Par ce concept il veut dire la décentralisation du Moi (peut-être comme Paul Ricœur le proposait dans son ego brisé ?) qui devient témoin de quelque chose qui ne peut réduire la description d'un événement à un concept. Cette anamorphose se produit lorsque le sujet fait face à cet ailleurs renversant son intentionnalité, car le phénomène lui-même guide notre appréhension par les conditions de son apparition. Voir : MARION, J.-L., *D'ailleurs, la Révélation*, Paris : Grasset, 2020. p. 179 ; 205 ; 255 ; 308, 309 ; 473-477 ; 489.

comme concept clef pour la compréhension du phénomène de l'identité personnelle — l'ipséité où nous voulons parvenir.[559]

Le caractère épistémique du concept d'ipséité se voit tout au long des dix études de *Soi-même comme un autre* dans le dialogue entre philosophie analytique et herméneutique. Cela démontre qu'il s'agit d'une notion dotée d'une logique intrinsèque décelante du mode d'être de celui du soi. Ce mode d'être défie la prétention fondationnelle d'une certitude à travers une raison autonome.[560] Une certitude qui implique une relation personnelle plutôt qu'un écartement de l'objet par une prétendue neutralité autosuffisante. Ricœur s'engage dans une affaire complexe pour montrer la viabilité de l'identité personnelle, source de l'herméneutique du soi, car jusqu'alors le soi était pris comme un axiome de la pensée philosophique. Il s'agit donc d'une pierre angulaire devenue une pierre d'achoppement. Difficile défi à surmonter que son premier pas : la critique de la prétentieuse autonomie du sujet, que celle-ci se manifeste dans sa version cartésienne d'un *cogito* exalté auto-fondateur, ou dans sa version nietzschéenne d'un *cogito* humilié incapable de se connaitre. Ricœur parle ainsi d'un *cogito* brisé qui n'est pas un « anti-*cogito* »[561], mais qui se laisse conduire par les expressions produites dans l'objectification des expériences qui font l'histoire. Cela creuse le chemin d'une herméneutique du soi, c'est-à-dire par ses actions dans le monde, par ses œuvres déposées dans le sillon de la mémoire humaine et de la culture. Voici le moyen par lequel le sujet peut être compris, à savoir à travers les signes, les symboles, les œuvres qui rendent un témoignage de ce qu'il est.[562] Toutefois, cette démarche interprétative de l'identité exige un mode d'être spécifique.

C'est cette demande qui conduira à la compréhension du mode d'être du soi. Dès lors, le *cogito* ne peut pas être conçu tel que Descartes l'avait proposé, en tant que point de départ, mais plutôt en tant que point d'arrivée d'un très long parcours (la voie longue selon l'expression ricœurienne) interprétatif de la reconnaissance phénoménologique à travers l'identification des objets à travers le jugement, la mémoire, et également de la reconnaissance de soi-même à travers l'attestation qui témoigne des actions, des paroles et des expériences du sujet. Le soi doit être distingué d'autres choses de la réalité, et c'est dans cette perspective que la question de la dixième étude de *Soi-même comme un autre* est posée.

---

[559] GREISCH, J., Témoignage et Attestation in : ADRIAANSE, H.J. et alli., *Paul Ricœur, L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, p. 305-326

[560] Ibid., p. 311.

[561] SA, p. 25,27.

[562] CI, p. 357,439.

Le mode ontologique du soi en tant qu'attestation pourrait donner l'impression que le soi n'est rien d'autre qu'une ontologisation du soupçon, toujours en quête d'un sens pour soi-même. C'est le propre du soi que de chercher à se comprendre, mais il peut se tromper, voire se duper dans son enquête de la signification originelle qui lui accorderait son identité réelle. Ainsi, l'attestation acquiert un statut épistémologique original qui rompt avec la phénoménologie du soi, ouvrant le chemin à une ontologie agissante.[563]

Cependant, l'attestation, définie comme créance, voire fiance, ne permet pas au soi d'être la proie d'un « implacable soupçon », malgré la tension constante entre attestation et soupçon.[564] Le soi s'atteste dans cette dialectique avec le soupçon. Par créance, Ricœur entend un mode d'existence par l'ipséité qui va au-delà de la simple vérification empirique de ce qui est effectivement réel. Selon Ricœur : « En disant assurance, je ne dis pas certitude ; en disant confiance, je ne dis pas vérification. »[565] Il ne s'agit pas d'une croyance doxique lorsque l'assurance est évoquée, c'est-à-dire que ce n'est pas un « je crois que », mais plutôt l'attestation qui requiert un « je crois en ».[566] « Le témoin, affirme Ricœur, croit à ce qu'il dit, et l'on croit en la sincérité du témoin ; on croit à sa parole. »[567] Ce mode d'existence est particulièrement remarquable lorsque l'on reconnaît l'avancement que Ricœur fait par rapport à la phénoménologie du soi, où le mode épistémologique devient l'attestation plutôt que la simple vérification.[568] Ricœur s'éloigne de toute prétention d'un *cogito* auto-fondateur qui pourrait se méprendre dans sa certitude de se connaître empiriquement, voire rationnellement.[569]

En effet, cette observation s'avère dans le fait que la visée ontologique sous-tend l'émergence du phénomène du soi. Ricœur va au-delà des ressources de la phénoménologie en démontrant que l'attestation et le témoignage sont des catégories limites de cette discipline, comme mentionné précédemment. Dans ce sens, il pourrait être approprié de parler même

---

563 GREISCH, J., & KEARNEY, R., (eds.), *Paul Ricœur, les Métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris : Editions du Cerf, 1991, p. 381.

564 GREISCH, J., Témoignage et Attestation in : ADRIAANSE, H.J. et alli., *Paul Ricœur, L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, p. 312. Cette tension entre soupçon et attestation doit être maintenue afin de tenir l'équilibre de l'enquête et garder le soi de toute duperie.

565 GREISCH, J., & KEARNEY, R., (eds.), *Paul Ricœur, les Métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris : Editions du Cerf, 1991, p. 382.

566 SA, p. 33,34.

567 GREISCH, J., & KEARNEY, R., (eds.), *Paul Ricœur, les Métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris : Editions du Cerf, 1991, p. 381.

568 Ibid.

569 Voir la duperie du soi traitée dans le chapitre précédente ;

d'une post-critique.[570] L'attestation indique donc l'existence d'un mode d'être différent de celui fondé sur le concept de substance, où l'ipséité devient la base de cette identité fondée sur une croyance non doxique qui égale la créance et fiance. C'est ce que Ricœur appelle la véhémence ontologique, car ce mode d'être traverse la visée phénoménologique en requérant un regard plus profond vers ce mode d'être spécifique qui caractérise le sujet agissant et souffrant dans la tension entre son attestation et le soupçon.

Ricœur synthétise cette relation de manière triangulaire, où l'attestation apparaît comme cette confiance ou assurance (statut épistémologique non doxique) que chacun a d'exister (statut ontologique) sur le mode du soi (statut phénoménologique).[571]Ainsi, Ricœur crée un espace dans lequel ontologie, herméneutique et phénoménologie s'entrecroisent pour puiser mutuellement dans leurs ressources. Selon notre hypothèse, l'aboutissement se trouve dans l'ouverture de l'être en tant que signification qui se dévoile et qui rend témoignage de son origine dans la cohérence de signification de la totalité des aspects qui composent la réalité.

La philosophie réflexive de Ricœur, articulée autour du concept d'attestation, se présente comme la clef compréhensive de la constitution de l'être qui ne se réduit pas au concept de substance, mais trouve une nouvelle fondation dans la signification. Cela ouvre un nouveau champ de recherche pour établir une philosophie moins dépendante, voire détachée, de la métaphysique classique. Le cercle herméneutique, en tant que structure de l'intelligibilité, repose sur cette assurance épistémique qui, malgré son contour circulaire, ne se laisse pas mettre en doute avec ses prétentions non examinées en tournant en rond. En effet, il reconnaît la structure présuppositionnelle de la réflexion philosophique qui dévoile le mode propre d'existence des choses dans la plurivocité de la réalité en tant que totalité de signification qui se montre dans une visée phénoménologique. C'est pourquoi nous avons dû nous acheminer vers la conception de l'être comme signification, car sans la ressource de l'attestation comme mode d'être d'une ipséité, la notion d'être comme signification se

---

[570] Vincent Delecroix parle d'une post-phénoménologie et aussi peut-être une sur-phénoménologie si l'on considère Jean-Luc Marion. DELECROIX, V., Le témoignage et la greffe herméneutique in : J. HERNANDEZ-DISPEAUX, G. JEAN, J. LECLERCQ, (ed.), *Kierkegaard et la philosophie française*, Louvain-la-Neuve : Presses universitaires de Louvain, 2017, p. 200. Particulièrement, je voudrais employer l'expression « post-critique » pour décrire ce mouvement que Ricœur creuse. Ricœur clairement montre les contours d'une telle position, à savoir, une critique au mode critique de réflexion scientifique-philosophique développé suite à la période des Lumières, les thèmes tel que le témoignage en tant que catégorie épistémologique selon Kierkegaard, la chair comme une dimension propre de la passivité du soi selon Henry ou la relation intrinsèque entre l'esprit et le corps en évitant le dualisme cartésien selon Merleau-Ponty, la critique culturelle selon Arendt, le langage en tant que seuil et limite de la réflexion philosophique selon le dernier Wittgenstein, la croyance personnelle qui fait partie même (*indwelling*) de la méthode scientifique d'enquête selon Polanyi. Ricœur de cette manière contribue à la formation de ce courant philosophique peu connu et étudié, mais tout à fait légitime pour un dépassement des apories léguées par la pensée autonome issu de la période de Lumières et qui s'étalent par une radicalisation pour former ce que nous connaissons aujourd'hui comme post-modernité.

[571] GREISCH, J., & KEARNEY, R., (eds.), *Paul Ricœur, les Métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris : Editions du Cerf, 1991, p. 381.

perdrait dans la multiplicité de sens, voire s'éparpillerait dans une variété d'expressions sans parvenir à réveiller, libérer et régénérer les ontologies du passé.[572] En outre, il serait impossible d'identifier la signification des choses dans ses aspects et dans la cohérence même de ces aspects. De surcroît, le *cogito* auto-fondateur reprendrait sa place par l'engendrement de significations d'une façon encore plus grave en raison du caractère arbitraire de l'interprétation selon une vision idéologique des choses.[573] Il ne présupposerait pas simplement sa transparence, mais la transparence s'éprouverait elle-même par une vision du monde propre. C'est pour cette raison que la réflexion préalable sur la duperie du soi s'avérait nécessaire pour aboutir à ce raisonnement, procurant un dessillement concernant la possibilité d'égarement dans la multiplicité de sens. En conséquence, nous avons pu éviter l'établissement d'un implacable soupçon qui aurait inévitablement engendré une sorte de cynisme.

Néanmoins, la critique de Ricœur décèle la structure tacite de la philosophie, construite sur une présupposition non soumise au doute systématique, à l'instar de ce que Descartes avait proposé, ou même de Husserl à travers la méthode phénoménologique. Il s'agit de l'acceptation sous-entendue du soi en tant que vérité incontestable fondée sur le concept de substance tel que Nietzsche aussi avait noté. Bien que l'on puisse promptement attribuer à Ricœur un certain subjectivisme ou peut-être un semblant de « foi » religieuse en utilisant les termes de créance et de confiance, il est également nécessaire de reconnaître que le soi fondé sur le concept de substance fut accepté sans une critique fondamentale, en le considérant comme l'origine et le point d'ancrage de la pensée.[574] C'est pourquoi la motivation de Ricœur vise l'enquête d'un autre fondement qui sera développé à travers le concept d'ipséité. Ce détour marque le parcours de l'herméneutique vers une ontologie fondamentale, à savoir l'ontologie de l'identité ipse.

- §62. L'ipséité et le cercle herméneutique

Le parcours tracé par Ricœur, allant de la sémantique à la philosophie réflexive pour aboutir à l'ontologie, constitue cette herméneutique de l'attestation de soi et du témoignage. Dès lors, celle-ci nous permet de démontrer que le cercle herméneutique fait partie intégrante de la structure d'intelligibilité. Par conséquent, l'émergence du concept d'attestation que nous utilisons actuellement ouvre la possibilité de rencontrer l'altérité d'autrui. Ce cercle

[572] SA, p. 32.

[573] Toujours notre souci par rapport à la capacité de l'homme de se duper lui-même.

[574] GW, p. 172. Trad. fr., p. 186. DOOYEWEERD, H., *The new critique of Theoretical Thought*, Vol. 1, Ontario : Paideia Press, 1984.

herméneutique se déploie, à travers cette attestation, dans un second cercle orienté vers l'extérieur. En effet, attestation et témoignage sont toujours liés.[575] Le parcours s'inverse, autrement dit, de la réappropriation de l'ontologie fondamentale par le témoignage de l'altérité d'autrui, en passant par la réflexion philosophique du soi en tant qu'autre à travers sa propre passivité affectée par la réaction d'autrui, pour aboutir à une sémantique de la parole exprimée par soi-même dans le discours intérieur. Cette parole dite revient dans toute son intensité, imprégnée de la force du discours intérieur d'autrui, en tant que révélation intérieure d'une attestation qui rend témoignage de son intériorité. Il s'agit de la constitution hiérophanique dégagée du dédoublement du cercle herméneutique.

L'ipséité d'autrui, articulée par un discours intérieur, s'extériorise vers moi dans un discours proféré. L'altérité d'autrui est retrouvée à travers l'herméneutique du soi, qui, dans son enquête pour une ontologie fondamentale de l'identité ipse, fait apparaître l'autre devant soi, étant donné que le soi n'est jamais seul, mais inséré dans une communauté attestante ou même d'une conscience attestante. Une telle apparition ne peut être qu'une révélation qui se donne. C'est pourquoi l'entrecroisement des concepts d'altérité, de témoignage, d'ipséité et de révélation fait partie de cette matrice réflexive qui invite à une exploration radicale pour retracer ce parcours dessiné jusqu'ici.

Ainsi, l'attestation telle que la philosophie du témoignage « remet la définition phénoménologique de vérité, le régime d'intentionnalité qui la sous-tend et corrélativement la conception phénoménologique de l'ego. »[576] Dès lors, si la conception de l'ego est ébranlée par la destitution de sa place auto-fondatrice, le régime d'intentionnalité et la définition de la vérité requerront également une nouvelle détermination selon un point de vue phénoménologique. C'est pourquoi le témoignage est un concept limite de la phénoménologie[577] et il exige une nouvelle démarche au niveau de son analyse. Si la fondation du soi en tant que point de départ résulte en une conception cristalline et

---

[575] DELECROIX, V., Le témoignage et la greffe herméneutique in : J. HERNANDEZ-DISPEAUX, G. JEAN, J. LECLERCQ, (ed.), *Kierkegaard et la philosophie française*, Louvain-la-Neuve : Presses universitaires de Louvain, 2017, p. 199-225.

[576] DELECROIX, V., Le témoignage et la greffe herméneutique in : J. HERNANDEZ-DISPEAUX, G. JEAN, J. LECLERCQ, (ed.), *Kierkegaard et la philosophie française*, Louvain-la-Neuve : Presses universitaires de Louvain, 2017, p. 199-225. Voir aussi Jean-Luc Marion lorsqu'il affirme que : « Le témoin s'oppose donc au Je en ce qu'il n'a plus l'initiative de la manifestation (par facticité), ne voit pas en totalité le phénomène donné (par excès d'intuition), ne peut lire ni interpréter l'excès d'intuition (par pénurie de concepts) et enfin se laisse juger (dire, déterminer) par ce qu'il ne peut lui-même dire, ni penser adéquatement ». MARION, J.-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris : PUF, 2005, p. 303.

[577] Ricœur est inspiré de Jean Nabert sur le thème du témoignage en philosophie. L'idée du divin qui se donne d'une façon apriorique s'établit comme condition de la conscience de soi. Nabert nomme cette démarche comme la critériologie du divin. Dès lors, l'homme est capable d'expérimenter une transformation radicale par le détachement de soi de ses propres intérêts, ce qui 'hausse' la conscience de soi. En conséquence, cette expérience aboutit dans la conversion du sujet. Autrement dit, le divin en tant que prédicat, il s'incarne dans le sujet en le transformant dans un témoin. Le témoignage garde ainsi l'inconditionnalité de l'Absolu dans un geste temporel par ses signes déposés au creux de l'histoire, ce qui permet une herméneutique critique du témoignage. Voir NABERT, J., *Le Désir de Dieu*, Paris : Ed. Du Cerf, 1966, p. 87 et aussi l'article de CAPELLE, P., Les médiations du divin dans la pensée de Jean Nabert in : CAPELLE, P., (ed.) *Jean Nabert et la question du divin*, Paris : Ed. Du Cerf, 2003, p. 33-44.

transparente à lui-même, au point qu'il puisse se connaître de façon objective, alors il ne devrait être capable ni de se confondre avec lui-même, ni avec ses diverses analyses. En outre, la duperie du soi, discutée dans le chapitre précédent, s'amoindrirait. C'est contre cette transparence du soi fondée sur le concept de substance que Ricœur se tourne, car il s'agit d'une conscience immédiate qui s'avère être une « conscience fausse ». Si cela était vrai, la signification serait réellement localisée à l'intérieur du soi, ce qui conduirait à une analyse herméneutique fondée sur le *cogito* cartésien créateur de signification. Néanmoins, la reconnaissance d'un *cogito* brisé conduit à la reconnaissance de la signification devant soi qui se révèle et qui le révèle à l'égard de ses limitations et dans sa dépendance d'une structure des éléments préalables servant de point d'ancrage pour toute la pensée. Le problème se pose de cet ego auto-fondateur et capable d'engendrer le sens se pose comme le souligne Ricœur de la manière suivante :

> Que le lieu de la fondation dernière soit la subjectivité, que toute transcendance soit douteuse et seule l'immanence indubitable, — cela devient à son tour éminemment douteux, dès lors qu'il apparaît que le *cogito* lui aussi peut être soumis à la critique radicale que la phénoménologie applique par ailleurs à tout apparaître.[578]

L'argument de Ricœur met en lumière les défis que la phénoménologie husserlienne avait à surmonter au niveau de « la présence vivante de soi » responsable pour l'indétermination de la perception. Cette difficulté émerge du fait que chaque perception d'un objet est suivie de l'acte de pensée de cette perception. Ainsi, le « je suis », première vérité cartésienne, s'avère apodictique, étant le fondement de toute construction de connaissances apodictiques, et devient possible. C'est en lui que la pensée trouvera son point d'ancrage et, par conséquent, le *cogito* ne peut pas être soumis au même régime d'analyse phénoménologique, à moins de risquer de devenir complètement relatif et sceptique, bloquant ainsi tout raisonnement de lui-même et sur lui-même.

Toutefois, une perception externe (non apodictique) correspond à une expérience de l'objet lui-même. Dans cette présence, l'objet a un ensemble ouvert et infini de possibilités indéterminées qui demeurent inaperçues de l'observateur.[579] C'est la raison pour laquelle la réduction phénoménologique s'avère indispensable, faute de quoi l'analyse de la réalité serait tronquée en raison de l'impossibilité pour l'objet d'être pris d'une façon apodictique. Ainsi, le *cogito* peut se tromper par n'importe quelle énonciation ontique, puisqu'il suit cette apodicité,

---

[578] RICŒUR, P., Phénoménologie et Herméneutique in : ROMBACH, H., RICŒUR, P., et alli, *Phänomenologie Heute, Grundlagen und Methodenprobleme*, Freiburg-München, 1975. p. 43.

[579] HUSSERL, E., *Méditations Cartésiennes : Introduction à la phénoménologie*, Paris : Vrin, 2008, p. 49.

comme le conclut Husserl à la fin de ce raisonnement.[580] Par conséquent, le soi devient créateur de sens dans son autonomie et capable de se tromper dans ses visées.

Afin de contourner cette apodicité du moi pur (selon la terminologie de Husserl), une réduction phénoménologique du moi pur s'impose, afin qu'on ne s'égare pas dans la diversité des sens. Cependant, Husserl n'admet pas une réduction du moi-pur, car qu'il n'est pas un moment réel des vécus (*Erlebnis*). Il se présente comme une transcendance d'un genre particulier qui ne se constitue pas. Il s'agit « d'une transcendance dans l'immanence. »[581] Selon l'expression de Ricœur « Il faut perdre le moi pour trouver le Je »[582] afin de connaître effectivement le soi, car jusqu'alors, il se montre obnubilé, voire énigmatique.

Ce n'est pas un hasard si une nouvelle démarche est requise dans l'enquête du mode d'être du soi. D'abord, dans le fait qu'il doit éviter la duperie de soi dans une prétentieuse transparence et « origine du sens. »[583] Jusqu'à présent, notre raisonnement nous a aidés à rechercher l'origine du sens et l'unité constitutive de la réalité telle qu'elle se manifeste dans la perception du sujet. Si le sujet n'est pas l'origine de la signification, d'où provient-il ? La signification renvoie toujours à son origine en tant que référence significative au sein de la cohérence de tous les aspects de la réalité. En effet, l'herméneutique se greffe dans la phénoménologie afin de prolonger sa réflexion à travers le descellement des conditions de possibilité de la compréhension et de la structure des éléments qui conduisent l'interprétation. Dans ce cadre, la greffe herméneutique s'avère un chemin profitable, car si l'être est signification, il requiert une interprétation.

Selon cette argumentation, l'ipséité devient la voie logique pour caractériser le sujet agissant et souffrant. En effet, son activité et sa passivité confèrent une signification à l'altérité, et par conséquent, à la communauté et à soi-même. En outre, l'ipséité, qui présuppose l'intermédiation de la connaissance de l'identité à travers le long détour des

---

[580] Ibid., p. 50.

[581] HUSSERL, E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris : Tel Gallimard, 1950, p.188-190. « Le moi pur semble être un élément nécessaire ; l'identité absolue qu'il conserve à travers tous les changements réels et possibles des vécus ne permet pas de le considérer en aucun sens comme une partie ou un moment réel des vécus mêmes. » (p.189) Selon Husserl, le moi pur serait une sorte de transcendance capable d'accompagner les vécus à travers les perceptions, néanmoins la transcendance est toujours douteuse, car elle n'est pas un moment réel de la perception. Seule la perception immanente est indubitable (p.149). C'est pourquoi, Husserl considère le moi pur une nécessité puisqu'il appartient à tout processus mental en arrière-plan, devenant un flux unique de processus mental qui peut être converti en cogitationes. En conséquence, malgré le fait que le moi pur soit une transcendance, il est indubitable (p.151). Husserl semble suivre la proposition de Kant lorsqu'il affirme que le *cogito* doit pouvoir accompagner les représentations. La conscience de soi qui engendre la représentation de son propre *cogito* ne peut accompagner aucune autre, car elle est unique et identique dans chaque conscience. cf. KANT, I., *Critique de la raison pure*, trad. de Jacques Auxenfants, 1787, p. 92. B 132. Cette dimension transcendantale reste sans accès puisque nous ne pouvons atteindre que les cogitationes du moi pur. Ensuite, il faut supposer la certitude du moi pur pour procéder à tout type de raisonnement, cependant, cela favorise une scission entre l'objet lui-même et son apparition à la conscience. Par conséquent, le moi pur reste énigmatique et sans possibilité d'être vraiment connu.

[582] CI, p. 24.

[583] Ibid., p. 25.

symboles, des mythes, des récits, etc., donne au soi un autre mode de permanence dans le temps qui diffère de celle du concept de substance — ce que Ricœur nommerait la mêmeté.[584] Nous affranchissons ainsi les problèmes d'une vision matérielle de la temporalité expérimentée par le sujet.

Entre l'oscillation de la permanence dans le temps qui confond l'idem avec l'ipse, et le lieu où l'ipse pose la question de son identité sans l'appui de l'idem,[585] la compréhension de la dynamique entre l'idem et l'ipse permet la compréhension de l'identité du sujet qui se donne par les symboles, les signes, etc.[586] Bref, tandis que chez Schleiermacher, la conscience de soi dépend toujours de l'autre dans une structure de communication effective, chez Ricœur, le soi-même devient l'autre à travers la reconnaissance de la conscience.[587]

De cette manière, l'ipséité ne présuppose pas un référentiel théorique où le soi est assumé sans critique, restant aveugle à sa position auto-fondatrice.[588] Cela soulève un point fondamental de la philosophie dans cette réflexion. Si l'identité idem ou la mêmeté se fonde sur le concept de substance, responsable de la permanence dans le temps propre du mode d'être du sujet dans sa dimension empirique, l'ipséité se fonde dans une dimension plus complexe de l'être comme signification permanente assurant la continuité de l'identité malgré tous les changements dans le réel, à travers le souci de la facticité de sa relation avec le monde, l'autrui et soi-même.[589] Selon Ricœur, le for intime le plus profond pour la réflexion originaire sur l'ipséité se trouve dans la conscience. Cette conscience, au sens de *Gewissen* en allemand, se projette non seulement dans les expériences d'activité de production symbolique, mais aussi dans les expériences de passivité où elle atteste d'elle-même par rapport à l'altérité du corps propre et de l'altérité d'autrui.

---

[584] Le fondement de l'attestation qui promeut le témoignage se fonde sur l'ipséité. Or « l'ipséité est l'identité comprise au sens d'un soi-même qui raconte une histoire qui fait une promesse » SA, p. 148,149. L'ipséité est toujours liée à la temporisation du soi et distingue un soi des autres d'une façon uniquement humaine à travers l'acte de raconter. Donc, le mode de l'être du soi doit être lié intrinsèquement à la signification en tant que l'ontologie de la réflexion dans sa permanence dans le temps.

[585] SA, p. 150

[586] CI, p. 304

[587] Selon Ricœur il y a deux manières pour arriver à la question de la pré-compréhension : 1 — à travers l'herméneutique, surtout celle de Schleiermacher qui souligne le rôle crucial de la conscience et 2 — celle du soupçon de Freud, Nietzsche et Marx qui souligne l'inconscience, l'illusion, conscience de soi, les forces qui opèrent derrière les personnes. Dans son livre *De l'interprétation : Essai sur Freud,* Ricœur fait ce chemin en démontrant la structure de la pré-compréhension à travers la découverte et l'analyse de l'inconscient. Néanmoins, dans son œuvre *Soi-même comme un autre,* c'est Nietzsche qui est le guide de la reconnaissance de cette structure de préalables dans la conscience. À travers Nietzsche, la critique à la vision morale du monde s'érige contre l'égalisation du *Gewissen* à la certitude de soi-même en tant que « mauvaise conscience. » Voir : SA, p. 397-400. De cette manière, Ricœur se sert du concept de cercle herméneutique pour creuser le sillon de la structure de la pré-compréhension où la conscience de soi trouve ses racines. Voir le chapitre 5 de cette thèse concernant le cercle herméneutique dans la pensée de Ricœur.

[588] « Le *cogito* n'est plus cet acte prétentieux qu'il était initialement, je veux dire cette prétention de se poser soi-même » CI, p. 25

[589] SA, p. 359

- §63. L'avènement de la conscience

C'est en suivant Heidegger que nous pouvons mieux comprendre d'abord ce qu'est la conscience. Elle s'avère par une sorte de cri (*Ruf*), d'appel (*Anruf*)[590] qui atteste le souci (*Sorge*) d'une question posée. L'expression 'd*er Ruf der Sorge*'[591] fait apparaître le soi dans sa conscience (*Gewissen*) temporelle.[592] La structure du souci rend témoignage de la compréhension réelle en tant qu'élément primaire dans tous ses raisonnements, avant même d'établir la conscience comme bonne ou mauvaise, tel que Nietzsche l'avait proposé. Dans la quête de compréhension, la conscience s'engage dans un colloque avec elle-même, une discussion portant sur elle-même et sur tout ce qui l'entoure dans l'acte même de poser la question — discours intérieur selon Augustin. C'est ainsi que le *Dasein* se définit comme questionneur dans la quête de sens (*Sinn*). Le cercle herméneutique éclot, comme nous l'avons vu,[593] de ce mouvement d'interaction avec soi-même, de la question à la réponse, d'une conscience qui cherche à comprendre une fois qu'elle s'aperçoit de sa condition existentielle d'étrangère dans le monde.

Ce discours intérieur engendré par la conscience diffère de celui dont Platon ou Augustin parlaient selon Ricœur, car il montre une dissymétrie verticale entre celui qui appelle et le soi qui est appelé.[594] Or, la verticalité et l'intériorité constituent l'énigme de la conscience. Ricœur souligne néanmoins que la conscience est « le lieu par excellence où les illusions sur soi-même sont intimement mêlées à la véracité de l'attestation. »[595] Cette remarque met en évidence la tension existante dans la conscience entre l'attestation et le soupçon, une fois qu'ils sont contraires. Dans la conscience, la mauvaise voix peut être écoutée en approfondissant la condition de déchéance (*Verfallen*) du *Dasein* dans la facticité de sa vie. Le soupçon peut être considéré comme une stratégie positive dans ce cas en

---

590 Ibid., p. 394.

591 SZ, p. 277

592 MARALDO, J., *Der hermeneutische Zirkel : Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Symposium 48, Freiburg/München : Karl Albert Verlag, 1984, p. 100

593 Selon notre chapitre 4 sur le cercle herméneutique chez Heidegger dans la première partie de cette thèse.

594 SA, p. 394.

595 Ibid., p. 394.

exposant la double voix dans la conscience à travers un contraste. C'est pourquoi il est maintenu par Ricœur dans une tension toujours présente avec l'attestation. Ricœur se tourne vers Hegel et Nietzsche, qui ont exploré ce tiraillement de la conscience, tandis que Heidegger tente d'y répondre à travers la dé-moralisation de celle-ci et la mise en perspective de l'être-pour-la-mort. Cette entreprise généalogique de la conception de la double voix de la conscience aboutira à la contribution effective de l'attestation de l'ipséité d'une critériologie au moins en tant que critique du sens commun.[596]

Cela dit, nous pouvons voir pourquoi Ricœur s'opposera ainsi à la dé-moralisation de la conscience par le concept d'injonction qui s'associe étroitement à celui de l'attestation. L'écoute de la voix qui appelle dans la conscience signifie être-enjoint par l'Autre. Ricœur se positionne comme une troisième voie à la double option posée soit par Heidegger soit par Levinas, c'est-à-dire, entre l'être en dette à l'étrang(èr)eté liée à la facticité de l'être jeté dans le monde défini comme l'altérité et l'altérité de la conscience à l'extériorité d'autrui manifestée dans son visage. Cet appel de l'être-enjoint constitue la structure propre de l'ipséité.[597] Cette injonction n'est pas autre sinon la célèbre triade que Ricœur explore tout au long des études consacrées à l'éthique de *Soi-même comme un autre*, à savoir l'appel à vivre-bien avec et pour autrui dans des institutions justes. Cette injonction n'est pas une loi, mais un commandement qui vient à la conscience afin de la faire agir. Ricœur s'inspire de Rosenzweig pour illustrer cette forme lorsqu'il décrit la tonalité de l'appel de l'amant adressé à l'aimée — Toi, aime-moi![598] Il s'agit d'une structure préalable au commandement qui interdit. De ce fait, l'injonction est reliée à la conviction. Cette conviction devient le critère de prise de décision dans une situation où les règles ne suffisent pas et où le conflit de devoirs se présente. L'injonction de l'être demande non seulement que le soi agisse d'une manière spécifique, mais qu'il soit à l'écoute de l'autre qui l'appelle. Le soi est ainsi mis dans une relation de réponse, il devient un répondant non par la loi astreinte, mais par la réalisation de « l'optatif du vivre-bien, puis l'interdiction de tuer, puis de la recherche du choix approprié à la situation. »[599] Il s'agit d'une conscience de l'appel de l'autre à l'aimer.

Quelle est l'importance de l'être-enjoint selon Ricœur pour la discussion du cercle herméneutique ? C'est cet être-enjoint qui permet le déploiement effectif du cercle herméneutique dans un second cercle grâce à une double révélation. En outre, c'est le cercle

---

[596] Ibid., p. 403 ;

[597] Ibid., p. 408, 409.

[598] Ibid., p. 405. Voir : ROSENZWEIG, F., *L'étoile de la Rédemption*, Paris : Editions du Seuil, 1982, p. 216

[599] Ibid., p. 406 ;

herméneutique qui nous a conduit jusqu'ici par une route d'exploration de l'intériorité discursive jusqu'à son fond. À présent, le cercle se déplie afin de former un double mouvement. Ce mouvement est qualifié comme double, car il implique la reconnaissance de l'apparition d'un élément autrefois invisible, lequel acquiert sa visibilité grâce à la réflexion philosophique. Or, cette réflexion philosophique n'est possible qu'à travers une illumination venue *d'ailleurs*. De ce fait, nous parvenons à repérer un mouvement jusqu'alors invisible, mais toujours existant : celui que nous avons mentionné ci-dessus d'un cercle herméneutique intérieur qui se dédouble en second cercle extérieur. La jointure de ces deux cercles se trouve dans le concept déterminant de révélation une fois que l'intériorité de l'attestation de soi et l'extériorité du témoignage requièrent le même caractère épistémologique. Il faut que la jointure soit homogène afin que les deux puissent se nourrir l'un de l'autre. C'est pourquoi nous nous tournons vers une exploration du concept d'être-enjoint selon Ricœur afin de saisir la manière propre de ce dédoublement par rapport à la conscience de soi. Ensuite, nous pourrons mieux explorer ce concept de révélation.

- §64. L'être-enjoint

L'être-enjoint présuppose toujours l'appel de l'autre dans sa conscience. Comme cela a été souligné par Heidegger, cet appel dans la conscience constitue le caractère existentiel du cercle herméneutique une fois que la structure triple du caractère de questionneur du *Dasein* se déploie dans la temporalité.[600] La capacité de la conscience à se remettre en question atteste de la quête constante de sens (*Sinn*) qui caractérise la conscience de soi. Cette quête s'inscrit dans la structure du Souci de la facticité du *Dasein*, où celui-ci essaye de se comprendre à la lumière des vécus accumulés tout au long de son existence.

Ces éléments préalables composent la structure triple[601] de la pré-compréhension, rendant ainsi possible l'acte même de se questionner. À ce stade, nous pouvons conclure avec Heidegger, avant de poursuivre avec Ricœur, que cette conscience qui se remet en question possède des contours circulaires[602] qui appellent à une ouverture plutôt qu'à une simple

---

[600] Ce caractère triple de questionneur n'est pas autre sinon les termes de Heidegger 'Ruf-Rufer-Angerufener'. Voir : SZ, p. 277. § 57 et MARALDO, J., *Der hermeneutische Zirkel : Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Symposium 48, Freiburg/ München : Karl Albert Verlag, 1984, p. 100-104.

[601] Il s'agit de la pré-acquisition (*Vorhabe*), la pré-vision (*Vorsicht*) et l'anti-cipation (*Vorgriff*). Ces trois éléments forment la base du cercle herméneutique.

[602] Heidegger affirme : *Das Woher des Rufens im Vorrufen auf... ist das Wohin des Zurückrufens*. Cette formulation de Heidegger s'avère cruciale pour la construction de notre compréhension de ce que Ricœur proposera, car selon ce raisonnement de Heidegger, l'appel n'est pas un pouvoir-être idéal et universel, mais il donne le caractère d'ouverture du *Dasein*. Heidegger lui-même souligne ce caractère d'ouverture : *Der Erschließungscharakter des Rufes wird erst voll bestimmt, wenn wir ihn als vorrufenden Rückruf verstehen*. SZ, p. 280. § 58

vérification. C'est ce caractère d'ouverture de l'être en quête de compréhension à travers l'appel d'autrui, le chemin à suivre. Dès lors, il est nécessaire s'insister sur le dessaisissement de soi de sa prétention auto-fondatrice en se laissant guider non par un idéal de sa propre vérité vérifiable empiriquement, mais par la vérité en tant qu'ouverture de sens donné.

Ainsi, une première conséquence découle de ce constat lorsque nous reconnaissons que la source de la signification ne peut être identifiée ni au sujet ni à la communauté, mais qu'elle provient d'une source d'ailleurs. Pourtant, cette hypothèse ne peut pas être pleinement comprise qu'en se référant à Ricœur.

Si la conscience de soi présuppose cet appel de l'autre, il requiert une identification. Néanmoins, Ricœur laisse cette identité indéterminée, c'est-à-dire dans une équivocité à la fois anthropologique et théologique suivant la voie tracée par Hegel. Cela ne signifie pas que Ricœur n'explore pas d'autres possibilités. En effet, son analyse montre même son refus d'adopter une position dogmatique. En premier lieu, il montre les limites de l'opération psychanalytique selon Freud selon laquelle on n'arrive à nulle part. L'identification de l'autre à travers les voix des ancêtres trouve ses limites lorsque la représentation de la voix s'efface au fil des générations. En deuxième lieu, il explore la proposition levinasienne, où la symétrie de l'extériorité de l'autre par les traces du visage ne garantit pas l'attestation de soi en raison de la rupture entre injonction et attestation.[603] Cependant, la voie théologique subsiste en proposant l'épiphanie divine comme l'autre au sein de la conscience. Néanmoins, à ce stade, Ricœur décide de s'arrêter, car il est à la lisière du philosophique. Il n'a pas l'intention d'aller plus loin, comme en témoigne la conclusion de l'étude 10 de *Soi-même comme un autre*. Quoi qu'il en soit, même si *Soi-même comme un autre* se restreint à la philosophie selon le plan de Ricœur dans la préface du livre, sans recourir au théologique, il est évident qu'un autre texte pourrait prolonger sa réflexion. Étant donné que son concept d'injonction est inspiré de l'appel de l'amant tel que Rosenzweig l'avait évoqué, la voie théologique mérite d'être privilégiée. Non pas en tant que supérieure, mais en tant qu'ouvrant de nouvelles perspectives que la seule réflexion philosophique ne saurait explorer. Cette voie théologique, qui identifie l'autre en

[603] L'unité profonde de l'attestation de soi et de l'injonction venue de l'autre justifie que soit reconnue dans sa spécificité irréductible la modalité d'altérité correspondant, au plan des « grands genres », à la passivité de la conscience au plan phénoménologique. SA, p. 409. C'est pourquoi la position de Levinas est écartée par Ricœur même s'il garde une appréciation pour cette position.

tant que Dieu, ne peut échapper au concept d' « autre » dans la théologie de Karl Barth[604], une source d'inspiration présente dans la pensée ricœurienne. Cette altérité rappelle que la relation établie entre l'homme et Dieu requiert un cadre précis à travers une révélation d'une alliance, c'est-à-dire, une injonction n'est possible que dans une relation à la fois amoureuse et juridique. Cependant, deux obstacles se dressent et requièrent une déviation, à savoir l'hétéronomie et l'autonomie.

Premièrement, l'injonction ne peut pas être confondue avec une obéissance hétéronome à une loi externe édictée par un souverain législateur d'en haut, tel que Kant l'avait critiquée.[605] Si cela était le cas, une religiosité émergerait à partir d'une notion de loi, privant ainsi la conscience de sa réflexion, ce qui irait à l'encontre de l'objectif même de la Révélation divine, une fois qu'elle se donne dans le cadre de l'alliance ou, pour employer l'expression de Philippe Capelle-Dumont, — de « la grammaire principale du monde. »[606]

Deuxièmement, la voie morale kantienne de l'autonomie ne s'avère pas non plus prometteuse, car l'autonomie conduit à une raison qui s'établit elle-même en tant que fondement d'une éthique dépourvue d'une critique de la prétention à la transparence et à l'auto-fondation. Comment comprendre ce concept d'être-enjoint dont parle Ricœur ?

À ce moment, le philosophe se tourne vers un concept de révélation qui consiste en un appel non coercitif à la conscience.[607] Cette notion de révélation, en tant qu'appel non contraignant, souligne qu'il s'agit d'une vérité fondée sur la manifestation plutôt que sur la vérification, comme l'avait annoncé Ricœur à propos de l'ipséité, laquelle n'est pas non plus soumise à ce régime. Cette voie fut ouverte par Heidegger avec le concept d'un appel par lequel le *Dasein,* doué de son caractère d'ouverture, reconnaît dans la réalité l'ouverture de

---

[604] L'importance de Karl Barth se ressent dans la pensée de Ricœur par le fait que Dieu est toujours l'autre, celui qui se révèle en tant que Dieu caché. En conséquence, il est celui qui est « totalement autre » que l'homme. Ce paradoxe révélationnel se résout par le fait que Dieu se révèle toujours à travers ses actes, surtout celui de l'incarnation. Or, le but de l'incarnation de Jésus-Christ est la célébration de la Nouvelle Alliance qui entame le processus de réconciliation entre Dieu et l'homme et l'accomplissement de l'alliance divine faite avec Israël. L'Alliance devient donc ce moyen par lequel la relation humaine-divine se donne à travers la donation du don et la réception du don, ou mieux l'appel et la réponse dans une relation d'amour. L'alliance donne les contours d'une relation érotique et la solidité juridique à la fois à travers la fidélité des personnes à une promesse faite, ce que viabilise le surgissement d'amour en tant que impératif — Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, et de toute ta pensée. C'est le premier et le plus grand commandement. Et voici le second, qui lui est semblable : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. De ces deux commandements dépendent toute la loi et les prophètes. Matthieu 22.37-40. Par rapport à la notion d'Alliance chez Karl Barth — BARTH, K., *Dogmatique ecclésiastique,* Vol. IV/4, Genève : Labor et Fides, 1970, p. 22,23. Version allemande *Kirchliche Dogmatik*, IV/4, Zurich : TVZ, 1967, p. 23. Pour une analyse phénoménologique du concept d'alliance voir : CAPELLE-DUMONT, P., *Le Principe Alliance*, *Tome 1 : Phénoménologie de l'alliance*, Paris : Hermann, 2021.

[605] Voir les textes de Kant où il oppose l'hétéronomie à l'autonomie qu'il plaide — KANT, I., Fondements de la métaphysique des mœurs in : *Œuvres Philosophiques*, T. II, F. ALQUIE, Paris : éd. Gallimard, 1985.

[606] CAPELLE-DUMONT, P., *Le Principe Alliance*, *Tome 1 : Phénoménologie de l'alliance*, Paris : Hermann, 2021. p.31

[607] EC 2, p. 234.

l'être qui se donne à travers les étants.[608] Ainsi, l'être-enjoint, dont Ricœur parle, démontre sa capacité à saisir la révélation de l'autre qui l'appelle de manière non contraignante, ainsi que sa capacité à témoigner de cet appel. C'est dans l'entrecroisement de l'attestation de soi et du témoignage par l'inflexion d'une révélation que le cercle herméneutique se dédouble. La Révélation, l'ipséité et le témoignage partagent ainsi la même exigence épistémologique, à savoir le dépouillement du *cogito* de toute prétention d'auto-fondation. Il exige, en outre, que la vérité ne soit pas conçue exclusivement en tant que vérification empirique, mais qu'elle se configure en tant qu'ouverture de sens. En effet, l'être en tant que signification permet la possibilité interprétative de l'existence et la configuration d'un monde propre où le sujet peut trouver son identité personnelle non fondée sur le concept de substance. Cette identité ipse, non substantielle, repose sur un concept plus englobant et plus percutant, à savoir l'histoire racontée, le récit qui compose le texte de la vie, les symboles, les signes, et surtout, les événements fondateurs racontés dans un récit interpellant.

Ricœur soutient que les événements fondateurs « ne se bornent pas à passer, mais qu'ils font époque, qu'ils engendrent de l'histoire. »[609] Ces événements, en tant qu'ils sont révélationnels, forment une communauté autour d'un sens déclenché par ces événements. Ricœur résume cet entendement en affirmant que « la marque de Dieu est dans l'histoire avant d'être dans la parole. »[610] Par conséquent, les événements eux-mêmes reflètent la présence de l'inspiration divine, une fois qu'une double couche de signification est attribuée à l'événement.

L'existence de l'événement revêt un caractère saturé de signification qui est consigné en créant une narration confessante. Ricœur ajoute : « L'événement de la parole est alors souligné aux dépens de l'intentionnalité première de la confession narrative, ou plutôt de la narration confessante. »[611] Cette interprétation exige une forme d'intelligence particulière, une intelligence basée sur la foi, permettant de saisir la double signification présente dans l'événement en question. Cette intelligence atteste la Révélation divine[612], car la signification

---

[608] Nous allons mieux développer ce sujet dans la prochaine section lorsque le concept de conscience sera mieux travaillé à la lumière de l'œuvre de STOKER, H., *Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien.* Bonn : Verlag F. Cohen, 1925 auquel Heidegger est redevable pour son concept d'appel de la conscience (*Gewissensruf*)

[609] EC 2, p. 207.

[610] Ibid., p. 209.

[611] Ibid., p. 209

[612] Selon Ricœur : « La révélation est d'abord impliquée dans cette intelligence tour à tour narrative et prophétique de l'histoire. » Ainsi, l'événement lui-même porte le caractère prophétique qui fait la signification rejaillit de soi-même vers l'extérieur d'une telle manière qu'il ne se permet pas d'être retenu. EC 2, p. 211.

de l'événement se dévoile dans une manifestation concrète, historique, voire historiale, en creusant un sillon qui demeurera à jamais.

Ainsi, cette manifestation de la signification refuse d'être retenue et jaillit intensément dans le réel en formant la confession d'une communauté autour de cet événement en tant que source de sa réflexion identitaire. C'est pourquoi la Révélation divine ne peut pas simplement être conçue comme réaliste, mais comme *hyper-réaliste*.[613]

Si l'on évoque la Révélation divine à ce stade, l'être-enjoint trouve le fondement de son appel non dans une parole prononcée dans l'air, mais fondée sur un événement historique réel, saturé d'une signification incontournable qui jaillit au-delà de soi-même. C'est pourquoi, à la suite de tels événements fondateurs, une alliance est établie avec le peuple, visant à transmettre l'amour divin au peuple (à l'autre) à travers des actions concrètes. Ces actions pousseront le peuple (l'autre) à agir semblablement en réponse à la manifestation divine. Une réconciliation se forme lorsque le peuple et Dieu entrent dans une relation d'amour, d'un appel non-contraignant.[614]

L'ethos qui se déplie de l'alliance révèle l'amour de Dieu ainsi que du prochain dans une relation mutuelle — « Ainsi, tout ce que vous désirez que les autres fassent pour vous, faite-le vous-mêmes pour eux, voilà la Loi et les prophètes. » (Matthieu 7.12). Il est évident que les prescriptions de l'Alliance divine ne visent pas à imposer une soumission servile d'un peuple à un dieu, mais plutôt à promouvoir la vie bonne pour et avec autrui au sein d'une institution juste, pour employer la formule ricœurienne, à travers une relation circulaire qui passe d'une conscience souciée de l'autre et dans la mutualité de l'action de l'autre envers soi-même.

À travers les actes du soi, s'étant épris par l'appel non-contraignant de l'autre, il est possible de discerner la puissance de la Révélation en déployant le cercle herméneutique formé du discours intérieur vers le discours extérieur. Cette force révélatrice donne naissance à un monde et ce monde engendré par la signification renvoie toujours au-delà de soi selon

---

613 « A l'encontre de ce que l'on pourrait appeler l'idéalisme de l'événement de la parole, il faut réaffirmer le réalisme de l'événement d'histoire, comme le demande aujourd'hui un théologien comme Pannenberg, rectifiant Fuchs et Ebeling. » EC 2, p. 210.

614 « L'idée d'Alliance désigne tout un ensemble relationnel, allant de l'obéissance la plus craintive et la méticuleuse à l'interprétation casuistique, à la méditation intelligente, à la rumination du cœur et à la vénération d'une âme chantante comme on verra avec les Psaumes. » EC 2, p. 215. Il ne s'agit pas d'une hétéronomie où un souverain commande et où les serviteurs obéissent sans une réflexion propre selon une intelligence, mais d'une relation personnelle bien fondée sur des actes d'amour et de miséricorde. L'être-enjoint est interpellé à agir d'une façon non-contraignante, car Dieu a agi depuis le début en révélant son amour.

une projection, suivant une fonction poétique du discours.[615] Cette fonction poétique dévoile un univers à travers une interprétation de la signification originaire, où le sujet peut habiter et projeter ses possibilités les plus propres dans le cadre de cette alliance significative. Ricœur qualifie cette compréhension de siège même de la Révélation.[616]

L'action dans le monde devient ainsi possible, et même la refiguration de l'identité personnelle à la lumière de la signification des événements fondateurs qui interpellent le soi à une prise de décision, voire à témoigner de ces événements si significatifs à travers un acte extrême tel que le martyre. Dans ce passage, Ricœur résume bien cette réflexion :

> nous existons parce que nous sommes saisis par des événements qui nous arrivent au sens fort du mot — telles rencontres entièrement fortuites, tels drames, tels bonheurs, tel malheur qui ont, comme on dit, changé le cours de notre existence. La tâche de nous comprendre à travers eux, c'est la tâche de transformer le hasard en destin. L'événement est notre maître. Il en est ici de l'existence de chacun de nous comme de celle des communautés auxquelles nous appartenons : nous dépendons absolument de certains événements fondateurs. Ce ne sont pas des événements qui passent, mais des événements qui durent. Ce sont en eux-mêmes des événements-signes. Nous comprendre, c'est continuer de les attester, d'en témoigner.[617]

L'injonction de l'être trouve dans l'appel une raison de vivre et de poursuivre selon la saturation de signification de l'événement fondateur. C'est l'engendrement d'une nouvelle identité à la lumière de l'événement interpellateur par sa signification inépuisable. Cette signification jaillissante réclame donc un témoignage et de son témoin la créance et la fiance de rendre le témoignage de ce qui est réel. La tension entre l'attestation et le soupçon confirme la critériologie de la fidélité du témoignage, capable de se remettre toujours en question afin de ne pas tomber dans la duperie.

Ainsi, l'ipséité n'annule pas la mêmeté, et l'attestation ne supprime pas la vérification, car ce sont deux formes distinctes d'intelligence qui se complémentent. En suivant la pensée de Jean Nabert, le recours au témoignage conduit Ricœur et notre réflexion à reconnaître une affirmation originaire qui constitue l'identité du sujet en face de la signification de l'événement fondateur. Cette signification est si percutante qu'elle se pose comme une affirmation absolue de l'absolu, incitant le soi à se « dépouiller » de son idée préconçue de lui-même. Il ne s'agit pas d'une expérience nouvelle à être partagée dans un mouvement extérieur à la conscience de soi. Comme l'affirme Ricœur, « elle est l'acte qui accomplit la

---

[615] Cette fonction poétique du discours, Ricœur la caractérise comme la suspension de la fonction descriptive. Elle n'augmente pas la connaissance des objets, mais elle détourne l'exigence d'un langage référentiel de premier dégrée à la chose qui présuppose la vérité en tant que *adequatio* ce que donnerait le critère épistémique pour la vérification empirique. Selon lui, cette fonction poétique du discours restitue une appartenance à un ordre des choses qui précède notre capacité d'opposer à ces choses comme des objets faisant face à un sujet. Ainsi, une opération métaphorique se met en scène afin de montrer cette relation référentielle. La vérité n'est plus vérification, mais manifestation. EC 2, p. 243.

[616] Ibid., p. 245.

[617] Ibid., p. 263.

négation des limitations qui affectent la destinée individuelle. »[618] Ce dépouillement prévient le soi de sa tendance à l'aveuglement, ou mieux de sa duperie par la suspension de sa raison auto-fondante qui se laisse conduire par les signes laissés visibles par l'absolu. Ce dépouillement démontre que la conscience ne peut pas tenir le rôle de guide dans la réflexion sur soi-même, sous peine de s'élever en souveraine à travers des concepts abstraits. Néanmoins, les événements constitutifs de son ipséité se mettent en place pour retrouver cette affirmation originaire dans les traces laissées par l'absolu.

Les témoignages de l'absolu offrent le seul moyen d'obtenir une attestation à la conscience selon laquelle les symboles, les signes, les exemples et les événements portent leur signification attribuée.[619] Pour la raison autonome, c'est un scandale, comme l'indique Ricœur, à savoir « qu'un moment de l'histoire est investi d'un caractère absolu. »[620] Ce scandale disparait lorsque la conscience se dépouille et se laisse objectivement conduire par l'interprétation des signes que l'absolu donne de lui-même. C'est à ce moment-là que le sens se dévoile.

Néanmoins, un enjeu persiste, celui de la véracité ou de la fausseté du témoignage. D'abord, le témoin évite la duperie du soi à travers l'objectivité des traces laissées dans l'histoire. La tension existante entre l'attestation de soi et le soupçon permet l'épanouissement d'une réflexion solide, remettant soi-même en cause. Le témoin n'est pas censé soutenir une croyance dogmatique, mais est plutôt poussé à un « je crois en » au lieu du « je crois que ». Une relation de confiance est établie et doit être établie. Le témoin, interloqué par la nature même de l'acte révélationnel, s'enquiert concernant ce dont il témoigne. Ainsi, le témoignage de la Révélation n'est pas aveugle, mais il cherche à comprendre dans sa croyance, car la Révélation montre et cache à la fois. La confiance à ce qui est témoigné demande une enquête pour compréhension, afin de rendre le témoignage clair.

Deuxièmement, selon Nabert, la dialectique entre le faux et le vrai témoignage nécessite une critériologie du divin, qui consiste, dans notre condition finie, en l'appropriation du témoignage par le biais de la critique. C'est dans le triage des prédicats divins que les plus dignes forment notre idée du divin. Il s'agit d'un procès juridique d'analyse des épreuves visant à évaluer les preuves afin de soutenir ce qui est authentique. Ricœur évoque même la voie d'éminence chez les médiévaux par laquelle les prédicats les plus excellents sont

---

[618] RICŒUR, P., *Lectures 3 : Aux frontières de la philosophie*, Paris, Editions du Seuil, 1994, p. 108.

[619] EC 2, p. 259 ;

[620] Ibid., p. 260.

attribués à la divinité.[621] Dans ce cadre, la vérité est trouvée dans un double mouvement selon Ricœur : « C'est en formant les prédicats du divin que nous disqualifions les faux témoins ; c'est en reconnaissant les vrais témoins que nous identifions les prédicats du divin. Ce beau cercle herméneutique est la loi d'une compréhension de soi-même. »[622]

La figure du cercle herméneutique se présente ici comme la structure de compréhension de soi-même. Bien qu'elle ait été implicite tout au long de ce cheminement, c'est son émergence qui achève le processus de la connaissance. Cette figure subtile, voire tacite, était toujours présupposée dans ce raisonnement afin que la raison ne prenne pas une position auto-fondatrice. Le cercle herméneutique émerge toujours lorsque la réflexion philosophique atteint son apogée dans la réflexion sur ses propres limites. Ainsi, la dialectique du vrai et du faux témoignage se résout par la critique profonde des éléments préalables qui soutiennent la compréhension de soi devant l'appel non-contraignant de l'absolu qui se laisse voir dans les événements saturés de signification. Selon quels critères de rationalité le témoignage de la Révélation pourrait-il être refusé ? Quelles sont les présuppositions qui soutiennent une critique et un refus de la Révélation divine ? Quel est le critère pour contrecarrer un si puissant et profond témoignage, ayant même donné naissance à une civilisation ? Le témoignage fait ainsi jaillir la signification comprise par le soi envers l'autre capable de la recevoir d'une manière critique. C'est pourquoi le cercle herméneutique se joint toujours au discours intérieur du soi responsable pour former l'ipséité et également au dédoublement vers l'altérité de l'autre, semblable à soi-même.

La même entreprise de l'absolu, laissant ses traces dans l'histoire à travers les signes intériorisés par un processus dialectique critique, se manifeste dans le témoin qui rend témoignage de ces signes historiques à l'autre, suivant le même processus dans l'enquête continuelle d'une compréhension plus raffinée, alors que la méthodologie n'était autre sinon la critique elle-même. Le témoignage prend forme par la concrétisation de cette force centripète déclenchée par la Révélation, conduisant à l'extériorisation d'une identité propre façonnée par une signification saturée dans les événements fondateurs.

[621] Ibid., p. 264.

[622] Ibid., p. 265

Cette dialectique ouvre une voie critique profonde du point d'ancrage de la réflexion philosophique elle-même, conduisant au mode ontologique du sujet,[623] une fois que toute signification renvoie à son origine. En outre, c'est à partir d'une présupposition dont le point d'ancrage de la réflexion est extérieur au soi que la conscience pourra faire son chemin réflexif. Cela implique une interprétation de soi et du monde en tant que signification référentielle assurant la cohérence de la totalité. Cette cohérence dépasse l'individu lui-même, révélant ainsi un caractère non solipsiste. Il s'agit d'un chemin long de réflexion à la lumière de cet absolu révélationnel afin de se rendre compte de la constitution et du rôle de la structure des éléments préalables qui rendent possible l'affranchissement de toute sorte de *duperie de soi*.[624] C'est pourquoi la compréhension du soi repose sur une relation personnelle et transcendante. Cette relation personnelle et transcendante nous invite à franchir une nouvelle étape réflexive, à savoir la structure propre de la conscience humaine dans la réception de la Révélation en vue de la reconnaissance de soi-même.

- §65. La structure propre de la conscience

Si cet absolu révélationnel est médiatisé par une relation personnelle et transcendante, le paradoxe semble inévitable. En effet, cette relation, qui est à la fois personnelle et transcendante, devrait naturellement nous conduire à une enquête extérieure, voire au-delà de nous-mêmes. Et pourtant, le mouvement de la visée se déploie en un sens inverse, c'est-à-dire dans l'enquête de la trace de l'absolu qui se laisse voir. Cette trace, pourtant, ne serait pas trouvée à l'extérieur, sinon la science découvrirait la divinité. Au contraire, c'est dans

---

[623] Ricœur affirme que l'objet du témoignage est « tout à la fois événement et sens. » Dans son article, Delecroix ajoute qu'il « faut dire qu'il est événement dans la mesure où un sens existentiel lui est attribué. » DELECROIX, V., Le témoignage et la greffe herméneutique in : J. HERNANDEZ-DISPEAUX, G. JEAN, J. LECLERCQ, (ed.), *Kierkegaard et la philosophie française*, Louvain-la-Neuve : Presses universitaires de Louvain, 2017, p. 199-255. Dans ce cas le soi retourne à sa place de créateur de sens. Voyons comme la tentation du *cogito* qui se pose absolument est toujours à la porte, ce que nous évitons à travers la philosophie de Ricœur. Par exemple, la philosophie de Kant présuppose cette identité substantielle dans sa construction, car à travers la réflexion critique du « je qui pense » la présupposition fondamentale se trouve dans le fait que la raison est le dernier critère de jugement. Donc, la raison devient autonome et elle ne peut pas se critiquer. Comme le philosophe hollandais, Herman Dooyeweerd, l'avait affirmé : « il [Kant] a été obligé à chercher le point référentiel central de la synthèse théorique dans l'aspect logique de la pensée qu'il appelle compréhension. » DOOYEWEERD, H., *In the Twilight of Western Thought*, Ontario : Paideia Press, 2012, p. 18. La notion du sujet qui pense, selon Kant, doit forcément accompagner ses représentations tel que nous l'avons vu, mais cette notion devient le pôle logique subjectif de la pensée où tous les actes de pensée ont leur origine. Kant appelle cette notion d'unité synthétique de l'aperception et elle doit être distinguée du sujet empirique, c'est-à-dire, de la personne psychophysique. Donc, le « je qui pense » caractérisé par Kant comme «l'unité synthétique de l'aperception» n'appartient pas à la réalité empirique, il est seulement une condition générale de la connaissance et il ne peut pas être objet de la pensée, autrement dit il ne peut pas être connu. Cf. DOOYEWEERD, H., *In the Twilight of Western Thought*, Ontario : Paideia Press, 2012, p.17. C'est une aporie de l'identité substantielle où le point d'ancrage de la réflexion philosophique se trouve dans une dimension énigmatique du sujet. La réflexion menée jusqu'alors vise à éviter cette énigme de la raison en dépouillant la raison de sa prétention d'auto-fondation à travers la médiation symbolique. Cette entreprise exige une nouvelle méthode et une nouvelle épistémologie entière. C'est pourquoi nous avons fait tout ce parcours réflexif qui permet la destitution de la raison. Néanmoins, à partir du moment que la raison est destituée, la Révélation apparaît et le cercle herméneutique s'établit en tant que méthode réflexive. Il s'agit d'une des conclusions de notre enquête dans cette thèse.

[624] Là où la conscience se pose en origine du sens, l'herméneutique opère le « dessaisissement » de cette prétention, EC 2, p. 255. Et aussi : CI, p. 21-24

l'intériorité de la conscience individuelle, voire personnelle, que les indices de la communication divine se laissent voir. Ce mouvement est justifié par la nature même de la relation définie comme personnelle. Il ne s'agit pas d'un processus psycho-analytique visant la connaissance de soi-même, mais d'une recherche originale et originaire de cette racine existentielle qui anime toutes les facultés humaines dans leur dimension la plus propre. L'homme se confronte à lui-même à travers le témoignage d'une conscience qui pointe vers autre chose, non pas vers une réalité extérieure simplement observable, mais plutôt vers une réalité intérieure incontournable nécessitant une herméneutique spécifique pour interpréter son langage singulier.

Ce raisonnement advient à partir du cheminement entrepris par Heidegger lors de sa réflexion sur la conscience du *Dasein*. Il pourrait être fait à partir des « maîtres du soupçon », qui ont également constaté cette dimension profonde, chacun à sa manière selon des résultats différents. Néanmoins, le recours à la tradition herméneutique s'avère le plus profitable lorsqu'elle découvre la structure propre de la conscience dans sa dimension discursive, sans se borner à la mise en question par un dispositif négatif, à savoir par le soupçon lui-même. Ce dispositif ne permet pas d'aller plus loin, car l'intériorité discursive humaine requiert une interprétation dans l'enquête de la signification donatrice, ce qui exige inévitablement du philosophe une confiance, peut-être une créance, voire une fiance à ce qui se donne. L'expédient du soupçon se contente du constat, tandis que l'herméneutique du soi nous l'offre et nous rend capable de l'interpréter. Cela est corroboré par l'expression de Jean Nabert, évoquée précédemment, à savoir l'affirmation originaire.

Encore une fois, nous nous tournons vers Heidegger pour amorcer cette enquête. Selon ce dernier, la structure de la conscience se constitue à partir de l'appel (*Anruf*). Cet appel se trouve au sein de la facticité de la structure du Souci où le cercle herméneutique se configure comme le schéma propre de la compréhension. De cette manière, l'appel de la conscience (*Gewissensruf*) exige une compréhension à la lumière de la structure du Souci (*Sorge*). C'est pourquoi l'herméneutique du soi s'impose comme méthode de réflexion. Le cercle herméneutique joue un rôle inéluctable si nous regardons la position de la discussion sur la conscience dans l'intégralité de la structure existentiale du *Dasein*.[625] Ainsi, à partir du paragraphe 55 de *Sein und Zeit*, Heidegger fait sa proposition de dé-moralisation de la conscience afin de ne pas permettre qu'elle soit réduite à une compréhension guidée par une vision du monde moraliste, voire moralisante. Néanmoins, une note de bas de page est

[625] Nous employons le terme « existential » chaque fois que nous parlons de la subjectivité du *Dasein* dans laquelle se trouve la structure du Souci, ce qui correspond à sa dimension ontologique. Le terme « existentiel » fait référence à la vie où se trouve le *Dasein* avec toutes ses actions dans le monde qui permettent de dégager la dimension ontique.

significative dans ce paragraphe. Elle renvoie à l'œuvre la plus percutante, selon Heidegger, sur ce sujet clé pour sa philosophie. En effet, c'est à partir de cette œuvre que Heidegger modifiera sa notion d' 'appel de la conscience' (*Gewissensruf*).[626]Il s'agit de la réflexion faite par le philosophe et calviniste sud-africain Hendrik Stoker dans son livre *Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorie ,* publié en 1925.

Stoker avance que la conscience telle que nous la concevons actuellement en tant que faculté de l'esprit humain est issue du débat du Moyen Âge concernant la relation entre la *conscientia* humaine et la *synteresis* divine.[627] Selon certains commentateurs médiévaux, tels que saint Jérôme et saint Augustin, la notion de *synteresis* serait la source exclusive de la certitude absolue concernant le bien et le mal. Selon Stoker, la *synteresis* constitue comme l'élément le plus vital du concept phénoménologique de la conscience, où le point de contact avec Dieu trouve son ancrage. Il la décrit comme le moment absolu de la conscience, ou mieux, selon l'expression de Stoker, qui s'inspire de Thomas d'Aquin : « l'étincelle intacte chez l'homme. »[628] Ainsi, il soutient que la conscience prend sa source dans la *synteresis,* plutôt que dans la *conscientia*.[629] Cette confusion serait à la racine des analyses tronquées de la conscience humaine, que ce soit dans le cadre de la tradition théologique ou philosophique. La conscience, comprise correctement, consisterait en la capacité de « voir » l'existence éclairée par la lumière intérieure qui caractérise l'âme vivante en tant que créature divine. Stoker critique de manière spécifique tous les concepts historiquement développés autour du phénomène de la conscience, soutenant qu'ils négligent la primauté du phénomène lui-même pour se fixer sur l'aspect rationnel de la morale en opposition à la loi divine. La *synteresis*, selon Stoker, transcende le simple jugement moral dans la différentiation du bien d'avec le mal, elle s'avère effectivement un appel constant à la responsabilité, exigeant une évaluation continue de soi-même à la lumière de l'intériorité constitutive de la conscience et des forces influant sur la détermination des facultés humaines. Ainsi, elle requiert une constante analyse

---

[626] Concernant l'influence de *Das Gewissen* de Hendrik Stoker sur la pensée de Heidegger, voir la thèse de doctorat de KASOWSKI, G.B., *Conscience and Attestation : The methodological role of the « Call of Conscience » (Gewissensruf) in Heidegger's Being and Time*, thèse de doctorat, Université de Montréal et Université de Paris IV — La Sorbonne, octobre 2011, 395pp.

[627] Selon Stoker, « [La synteresis] connaît les lois, elle nous pousse au bien et nous empêche de faire le mal. Elle est l'étincelle intacte dans l'homme, qu'il a conservée après sa chute au paradis ; dans la *conscientia*, il voit le moment relatif, l'application aux cas particuliers des lois, normes, etc. conservés dans la *synteresis*. Celle-ci est infaillible, absolue ; celle-là faillible, relative. Seule celle-ci, la conscientia en tant qu'acte, est pour eux la conscience kat'exochen. Curieusement, pour nous, la *synteresis* est infiniment plus proche de la conscience authentique que la *conscientia*.
STOKER, H., *Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien.* Bonn : Verlag F. Cohen. 1925, p. 265.

[628] STOKER, H., *Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien.* Bonn : Verlag F. Cohen. 1925, p. 265

[629] Il est important de reconnaître d'emblée l'arrière plan calviniste de Stoker. Cela veut dire qu'il reconnaît la place du *sensus divinitatis* inhérent à la constitution humaine capable de constater l'existence de la divinité, la place centrale de la loi divine comme paramètre d'une bonne vie en communion avec Dieu et avec autrui et que cette intériorité humaine, souillée par le mal, s'avère très profonde en englobant plusieurs aspects tels que la volonté, les émotions et le raisonnement ce qui implique une vie intérieure confuse dans ses jugements.

de soi-même dans une profonde attestation, donnant ainsi naissance à la notion de Stoker de l'appel à l'obligation (*Pflichtruf*), qui trouve écho dans la notion de l'appel de la conscience (*Gewissensruf*) chez Heidegger.[630] Par conséquent, la *synteresis* représente la moitié manquante de la notion moderne de conscience, fondée seulement sur le concept de *conscientia*. Kasowski résume cette perspective de la façon suivante :

> Pour Stoker, le phénomène de la conscience prouve que l'âme de chacun est illuminée par la lumière absolument infaillible de Dieu. En effet, cette lumière est ce qui révèle que toute connaissance humaine est relative et incertaine, entachée de l'inconstance de la *conscientia*. L'esprit divin au « sein de chaque homme » expose la culpabilité de ne pas avoir respecté la loi de Dieu dans la poursuite des intérêts mondains. En ce sens, la douleur de la conscience est à la fois une punition pour n'avoir pas réussi à préserver sa pureté et un rappel personnel aimant du Créateur que sa « plénitude » peut être récupérée : la douleur ressentie peut servir « d'avertissement » positif pour arrêter de « tomber » et chercher le salut.[631]

Ainsi, l'étude du concept de conscience par Stoker permet d'éclaircir divers phénomènes associés tels que le sens d'auto-préservation de la conscience, le besoin ressenti de rédemption et de pardon, la quête pour persévérer dans un état de relatif équilibre dans son intériorité, et l'expérience de la loi divine qui engendre la notion de justice dans l'horizon de l'action humaine.

Revenant à la structure de la conscience, l'appel de la conscience conduit à la reconnaissance du témoignage en tant que mode propre de la configuration de la conscience elle-même. Ainsi, la conscience s'atteste elle-même à travers l'appel dans son intérieur qui demeure toujours indépassable, car si la *conscientia* est faillible, la *synteresis* est infaillible.[632] De cette manière, le *Dasein* éprouve le témoignage (*Zeugnis*) authentique de soi à travers cette attestation (*Bezeugung*) dans son intériorité plus profonde, ce qui aboutirait effectivement à la conscience.[633]

---

630 « Si l'homme était absolument bon, la demande n'existerait pas. Mais comme il est aussi mauvais, puisqu'il est ce qu'il ne devrait pas être, une exigence, un devoir objectivement fondé, l'appelle à se consacrer avec amour à la purification de son cœur et de son caractère. Si la conscience s'élève bien entendu au-dessus de tout devoir et transcende tout devoir comme tel, la conscience reste dans les limites de l'appel objectif au devoir ; — il n'y a pas de devoir de conscience, mais il y a un devoir d'être consciencieux ; — obéir à cet appel du devoir dans l'amour (et non dans un sens du devoir) est l'acte moral d'auto-éducation le plus élevé de l'homme. » STOKER, H., *Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien.* Bonn : Verlag F. Cohen. 1925, p. 276

631 KASOWSKI, G.B., *Conscience and Attestation : The methodological role of the « Call of Conscience » (Gewissensruf) in Heidegger's Being and Time*, Thèse de doctorat, Université de Montréal et Université de Paris IV — La Sorbonne, Octobre 2011, p. 88. Voir aussi : STOKER, H., *Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien.* Bonn : Verlag F. Cohen. 1925, p. 266. La *synteresis* comprend cet aspect de conservation de la conscience et d'enquête de rétablissement lorsqu'elle se voit agir contrairement à la loi divine, la *conscientia* touche à la capacité de juger entre le bien et le mal et elle ne porte aucun contenu propre. Elle est expérimentée toujours après un acte en tant que bonne ou mauvaise, en revanche, la *synteresis* donne la direction à la conscience avant même l'acte afin de bien se conduire. Il s'agit de l'illumination avec laquelle chaque âme est dotée responsable pour la reconnaissance du mal dans ses propres pensées et actions. Cette constatation est celle de saint Jérome que Stoker reconnaît en tant que celui qui a mieux décrit la synteresis comme le gardien, le protecteur des lois divines par le symbole de l'aigle dans la vision du prophète Ezéchiel. STOKER, H., *Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien.* Bonn : Verlag F. Cohen. 1925, p. 26.

632 STOKER, H., *Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien.* Bonn : Verlag F. Cohen. 1925, p. 265.

633 Ricœur identifie la proximité étymologique des termes « attestation » (*Bezeugung*) et « témoignage » (*Zeugnis*) en allemand. D'ailleurs, ce n'est pas un hasard si, dans sa philosophie réflexive, il maintient toujours attestation et témoignage ensemble. Il en va de même dans notre thèse.

Heidegger cherche à éliminer toute référence religieuse au concept de *synteresis* de Stoker, car, selon lui, il s'agit d'une partie manquante de la *conscientia* en tant « qu'appel à l'obligation. » Chez Heidegger, elle devient uniquement « l'appel » existant dans la conscience afin de s'établir comme un idéal non moral, voire non religieux et, surtout, non métaphysique de la constitution propre de la conscience analysée phénoménologiquement. Selon lui, il suffit que le *Dasein* fasse expérience de la reconnaissance du martyr en tant qu' « être-vers-la-mort » pour sortir de son état de massification (*das Man*) et trouver, de cette manière, sa propre potentialité d'être authentique. Dans le silence de la résolution anticipante (d*ie vorlaufende Entschloßenheit*), le *Dasein* prend conscience de sa temporalité par rapport à la fin que le martyr offre dans son expérience actuelle. À travers l'expérience du martyre, le *Dasein* peut s'attester dans son mode d'existence (existential et non existentiel) le plus authentique de soi-même, lorsqu'il se réfère à toute son histoire en reconnaissant sa place comme historial. Cette résolution anticipante permet au *Dasein* d'expérimenter l'attestation de soi-même dans le temps vers la mort, sans avoir besoin de reconnaître une source extérieure absolue qui l'appelle dans la conscience, c'est-à-dire Dieu lui-même. Bref, l'appel de la conscience est un pouvoir révélateur propre à l'intérieur du *Dasein*. Ainsi, il serait suffisant pour éviter toute « certitude » découlant d'une métaphysique, comme celle du concept de *synteresis* de Stoker. Néanmoins, la notion d'appel de la conscience à travers l'expérience du martyre dans une résolution anticipante de « l'être-vers-la-mort » demeure extrêmement solipsiste. Ce n'est pas un hasard si Ricœur contrecarre une telle notion avec le développement de l'être-enjoint tout en tenant compte de l'affirmation originaire de l'absolu selon Jean Nabert.[634]

Comment peut-on éviter l'impasse métaphysique liée à la reconnaissance de la syntérèse qui renvoie à la loi divine ? La seule issue possible réside dans la reconnaissance d'un phénomène répandu, vaste et global qui laisse entrevoir un manque dans la condition humaine. Ce phénomène, présent dans toutes les races et civilisations à travers l'histoire, suggère un cheminement inverse. Plutôt que de remonter l'argumentation du réel vers l'au-delà, justifiant une relation de cause à effet, dépassant la capacité de raisonnement humain, il serait plus judicieux de trouver, dans la réalité elle-même, les indices du transcendant d'une

[634] Selon Nabert, la reconnaissance du divin à l'intérieur de la conscience est nécessaire pour le renouvellement de la conscience. Cette reconnaissance ne se donne qu'à travers l'affirmation originaire. Donc, celle-ci atteste l'existence de l'Autre sans lequel ce renouvellement si nécessaire ne serait jamais possible. Sinon, elle devrait reposer sur des réponses rassurantes à ses dilemmes internes. Néanmoins, dans la réalité, la conscience cherche toujours son origine et dans le processus de se débarrasser de tout ce qui est superflu, elle se trouve dans cette affirmation originaire qui exige un absolu pour retrouver le moi pur. NABERT, J., *Le désir de Dieu, suivi de l'article « La conscience peut-elle se comprendre ?*, Paris : Les Editions du Cerf, 1996. p. 45. Ce n'est pas un hasard si, dans une première étape philosophique, Ricœur proposera donc l'injonction par rapport à l'autre qui n'est pas autre sinon soi-même. Dans une seconde étape plutôt théologique, il verra que l'Autre peut être Dieu. RICŒUR, P., *Amour et justice*, Paris : Editions du Seuil, 2008.

façon non équivoque. Il s'agit de la religion toujours présente, dans toutes les civilisations et tout au long de l'histoire de l'humanité. Ce phénomène indéniable, dont les racines se trouvent dans l'intériorité la plus profonde de l'homme, s'avère approprié en tant qu'expérience de la conscience humaine dans son ouverture la plus radicale, c'est-à-dire dans la reconnaissance de la signification originaire de l'unité de la diversité de la réalité dans sa cohérence absolue. L'homme, pour parvenir à cette reconnaissance, doit porter en soi-même une disposition intérieure capable de le conduire dans cette démarche, faute de quoi il risque de voir son intelligence se réduire à une équivalence animale. Il est donc nécessaire de reconnaître que le phénomène religieux émerge comme étant intrinsèque à la conscience de soi, notamment dans ce que Cicéron et Calvin à sa suite ont identifié comme le *sensus divinitatis*.

L'acte de reconnaître la divinité à l'intérieur du monde, attestée par tous les peuples à travers les époques, démontre la phénomenalité du phénomène religieux en tant qu'appel à un agir spécifique de l'être humain. Une telle phénomenalité ne se borne qu'à la religion, mais rejaillit dans la formation des interactions humaines ; sociales et environnementales. Elle constitue la structure foncière de toute conscience de soi incitant à toute réflexion, ce que depuis les Grecs on a convenu comme le but même de la philosophie, à savoir l'enquête sur le bien, le juste et le beau.

La positivité de cet objectif triple montre la démarche à suivre : c'est dans la *synteresis* qui l'on trouve le point vertueux de la reconnaissance positive du phénomène religieux (*sensus divinitatis*) et de l'ancrage le plus fondamental de toute pensée humaine. La tension maintenue par Ricœur entre attestation de soi et le soupçon ne représente rien d'autre que le cheminement à rebours de l'identification de la positivité à travers la négativité. En d'autres termes, alors que par un chemin positif de l'herméneutique du soi de travail interprétatif nous pouvons dégager la structure de la conscience en tant qu'attestation, le soupçon révèle le chemin de la structure qui demeure dissimulée dans l'intériorité humaine. Cependant, cette méthode présente des limites en raison de son approche réductrice à la matérialité du principe d'analyse, comme observé chez Freud dans la perspective psychologique de l'inconscient ; chez Marx dans l'illusion engendrée par la dynamique des forces productrices du marché économique ; chez Nietzsche dans l'impuissance d'une morale extérieure à guider l'épanouissement humain ; et chez Darwin dans la décentralisation de l'homme de sa position intouchable d'être non soumis aux aléas de l'échelle adaptative-évolutive.

Dans cette perspective, si notre thèse s'avère seyante, l'économie de la Révélation devient clef comme le phénomène foncier de toutes les formes de révélation qui en découlent.

Dès lors, il ne s'agit pas simplement d'une notion acceptée subjectivement par les croyants. En effet, la réalité elle-même ne peut pas rendre le divin compréhensible en raison de sa finitude. De ce fait, la réalité révèle Dieu dans le sens de désignation du divin, comme un phare indiquant aux navires où se trouvent les récifs. Le *sensus divinitatis* serait ce dispositif qui rend la conscience de soi capable de s'attester devant la trace divine laissée dans la réalité, servant d'indice de sa présence réelle. Il s'agit du témoignage divin dans la conscience, constituant l'origine même du phénomène religieux.[635] La *synteresis* serait la trace divine laissée à l'intérieur de l'homme, un indice à la fois extérieur et intérieur qui demeure toujours présent en tant que témoin d'une existence divine. L'être, en tant que signification, devient un indice du divin dans l'intériorité du monde et de la conscience humaine.

- §66. La Révélation et sa relation avec le « sensus divinitatis »

Étant donné que le bon fonctionnement de la conscience repose sur la qualité de la foi personnelle, l'illumination engendrée par la *synteresis* sur la *conscientia* produit une connaissance relative et faillible en raison de l'infirmité de la foi personnelle.[636] Les personnes éprouvent le phénomène de culpabilité résultant de cette illumination de la *conscientia* par la *synteresis*. Stoker souligne même que, dans son état le plus tordu et dépravé, le jugement moral peut nier que cette douleur soit liée à sa condition immorale. En effet, il cherche à blâmer autre chose ou quelqu'un d'autre pour son angoisse « mentale. »[637] Ainsi, la qualité de la foi personnelle influence l'expérience de la conscience de manière significative.

Cette lumière intérieure engendrée par la *synteresis* témoigne de la loi divine, qui, dans la réalité, fait affleurer le phénomène d'une loi dite « naturelle », partagée par tous les êtres humains, comme saint Paul l'affirme dans son *Épître aux Romains* 2.14,15 — « Quand les païens, qui n'ont point la loi, font naturellement ce que prescrit la loi, ils sont, eux qui n'ont point la loi, une loi pour eux-mêmes ; ils montrent que l'œuvre de la loi est écrite dans leurs cœurs, leur conscience en rendant témoignage, et leurs pensées s'accusant ou se défendant tour à tour. »

---

635 Ricœur souligne dans *Soi-même comme un autre* que le mot 'conviction' (Ü*berzeugung*) appartient à la même famille que « témoin » (*Zeuge*) et « attestation » (*Bezeugung*), en allemand. D'ailleurs, *Bezeugung* est le mode propre du *Dasein* être soi-même d'une façon authentique comme possibilité d'être-dans-le-monde. SA, p. 405.

636 Sur ce point, nous présupposons la foi comme phénomène général, c'est-à-dire que tous les être humains croient à quelque chose. La croyance fait partie de l'existence elle-même et l'on n'a pas besoin de la relier à une religion institutionnelle. C'est par la croyance que les êtres humains sont motivés à agir et éprouvent passivement la culpabilité.

637 KASOWSKI, G.B., *Conscience and Attestation : The methodological role of the « Call of Conscience » (Gewissensruf) in Heidegger's Being and Time*, Thèse de doctorat, Université de Montréal et Université de Paris IV — La Sorbonne, Octobre 2011, p. 102.

La reconnaissance de la divinité et le fait de vivre selon certains principes absolus pour une vie communautaire harmonieuse, voire en communion, repose sur le *sensus divinitatis*. Il s'agit du noyau central de l'être humain, où se trouve sa conviction personnelle, qu'elle soit soumise à la révélation divine ou en opposition à celle-ci. Cette conviction personnelle crée des liens entre individus partageant une disposition similaire, formant ainsi une communauté. Ces liens interpersonnels sont bien plus profonds qu'il n'y paraît.

De cette manière, la Révélation divine offre un nouveau cadre pour la conscience faillible en instaurant une croyance qui procède de la loi divine. Ce raisonnement déjà présent chez saint Paul accorde une primauté aux Juifs concernant la réception de l'Evangile et du jugement divin, car ils possédaient non seulement les indices de la réalité et de la conscience, mais aussi la loi de Moïse, qui atteste de manière claire la nature divine par la Révélation.

Le *sensus divinitatis,* en tant que faculté de perception du divin dans la réalité, incite la croyance personnelle à trouver un point d'ancrage pour toutes ses entreprises humaines. Ce point d'ancrage peut être en relation avec Dieu ou contre Dieu.

Heidegger suggère une dé-moralisation de la conscience pour démontrer que son existence n'est pas conditionnée par une validation à travers l'expérience morale. Dès lors, le phénomène nous offrirait une importante piste pour sa compréhension. L'analyse du phénomène exige la considération de sa totalité. Par conséquent, cette totalité serait intrinsèquement liée à l'enracinement de l'être du *Dasein* dans sa structure la plus propre, celle du *Souci*.

Ricœur explore la notion d'être-enjoint, relevant le processus par lequel la conscience émerge à travers une longue cristallisation de l'appel tout au long de la vie humaine. De son côté, Stoker, également, tente de comprendre le concept de conscience dans sa totalité d'une perspective phénoménologique, en se concentrant sur l'expérience de la mauvaise conscience, de la culpabilité, c'est-à-dire de la conscience morale. S'il dépasse ce phénomène, c'est encore une fois la dimension métaphysique qui ressort. C'est pourquoi Heidegger évite d'aller plus loin. Ricœur fait un pas en avant à travers l'injonction, mais il devient clair qu'aller plus loin nécessite le soutien de la théologie.

Par cette optique, Heidegger cherche la racine de la conscience dans sa propre ontologie de la facticité d'être jeté dans le monde. Selon lui, l'expérience du martyre ferait sortir le *Dasein* de son état indiscernable dans la masse (d*as Man*). En résumé, Stocker ancre la conscience dans son aspect moral ; Ricœur dans l'altérité propre de l'appel ; Levinas dans l'altérité de la trace du visage d'autrui et, finalement, Marion dans la donation propre du

phénomène de la conscience découvert par la réduction érotique de l'altérité.[638] Ainsi envisagée, la conscience apparaît comme un phénomène saturé, émergeant au-delà d'une explication psychophysique. Sa phénoménalité se révèle d'une nature insaisissable par les cadres conceptuels existants, mais demeure indéniable dans l'expérience humaine. Cela expliquerait les difficultés, voire les inexactitudes, rencontrées dans la définition effective de ce que signifie réellement la conscience. La saturation de la donation du phénomène intérieur ferait ressortir l'existence propre de la conscience en tant que telle, ce qui suffirait pour la saisir dans une relation d'amour.

De notre côté, le phénomène de la conscience apparaît lorsque le sujet est confronté à la signification des choses renvoyant à son origine transcendante. C'est pourquoi le phénomène de la conscience exige une compréhension dans sa totalité, comme nous avons tenté de le faire tout au long du raisonnement présenté, malgré les risques de nos expressions.

Il s'est avéré plus fructueux pour nous de suivre la proposition de Stoker en effectuant certaines distinctions, même s'il n'a pas été enclin à la poursuivre en raison de son désir de demeurer strictement dans le domaine de la philosophie sans recourir à des concepts religieux ou métaphysiques. Ainsi, nous considérons que la conscience, comprise comme une totalité, et donc coextensive à la réalité, émerge lorsque nous cherchons à comprendre la signification du réel. En outre, pour mener à bien cette démarche, nous pouvons observer la capacité de percevoir cette signification (*sensus divinitatis*) dans son unité originaire et l'interpréter non simplement par les données extraites de la réalité, mais aussi à travers sa cristallisation dans les œuvres culturelles humaines. Il s'agit des indices de la totalité de la conscience humaine déposés au creux de l'histoire afin que l'être humain réalise sa propre identité.

Le raisonnement élaboré jusqu'à présent vise à explorer de manière approfondie le phénomène de la conscience sous ses divers aspects et mouvements, ouvrant ainsi la voie à des recherches plus approfondies en philosophie réflexive. Le cercle herméneutique trouve sa place au sein de la conscience en tant que structure fondamentale de la compréhension de soi. Cette structure permet à l'être-enjoint, tel que décrit par Ricœur, de saisir la révélation de l'autre de manière non contraignante et de témoigner de cet appel. Ainsi, l'appel est entendu et, d'une façon ou d'une autre, il reçoit une réponse. D'ailleurs, l'appel s'avère intelligible, bien loin d'être simplement un cri indiscernable. Il requiert donc un parcours herméneutique d'interprétation et d'extériorisation, conformément à la formule ricœurienne qui souligne que l'attestation va toujours de pair avec le témoignage. Au sein de la conscience, où la révélation

[638] Voir : MARION, J.-L., *Le Phénomène érotique*, Paris : Editions Grasset, 2003, p. 75-77

peut se manifester soit de manière naturelle, soit de manière surnaturelle, nous identifions la force qui pousse à l'ouverture vers une extériorisation.

L'appel de la conscience (*Gewissensruf*) est la force centrifuge qui déclenche le processus inhérent d'enquête de compréhension. La structure préalable découle de cet appel de la conscience dans sa complexité vue à travers l'analyse de Stoker et dépliée même par la philosophie réflexive de Ricœur. Le *Dasein,* selon Heidegger, cherche, à travers le cercle herméneutique, à comprendre l'appel de sa conscience due à sa propre facticité. Il cherche son contenu et son identité, d'où l'injonction évoquée par Ricœur.

Si le *Gewissen* était enraciné dans l'être propre du *Dasein*, l'attestation de l'authenticité de son expérience pourrait se révéler un « chemin court » selon l'expression ricœurienne. C'est pourquoi le choix d'emprunter le chemin à travers la philosophie réflexive de Ricœur s'est imposé, puisqu'il rouvre la discussion laissée inachevée.[639] Ainsi, l'attestation de soi et le témoignage sont intimement liés, comme l'a souligné Vincent Delecroix : « Si le témoignage correspond à l'expérience par excellence, c'est que l'Être s'y donnerait en vérité ou qu'il serait le mode de la vérité de l'Être. De sorte qu'il induit une certaine conception de l'Être : l'Être auquel correspond le témoignage est l'Être comme signe et comme événement. »[640]

Ainsi, l'être identifié en tant que signification ouvre la place à l'entreprise herméneutique d'interprétation par la référence extérieure à soi-même. Il se laisse interpréter dans sa constitution propre en tant que symbolique de la signification assignée d'ailleurs. La donation se configure comme témoignage de l'Être dans l'affirmation originaire de l'Absolu, car l'Être dans sa donation renvoie toujours à son origine dans l'unité de sens de la réalité, d'où émane toute sa splendeur. Le sujet ne peut faire autrement sinon parvenir à la constatation de l'Absolu, d'où l'ego tire même sa possibilité de réflexion sur soi-même.[641] Il s'agit de ce que Jean Nabert désignait comme le témoignage absolu de l'absolu.[642] Ce témoignage doit revêtir une couche discursive, une fois qu'il accompagne la structure de l'intelligence humaine sans laquelle la compréhension serait différée et jamais atteinte.

---

639 RICŒUR, P., *Lectures 3 : Aux frontières de la philosophie*, Paris : Editions du Seuil, 1994, p. 107.

640 DELECROIX, V., Le témoignage et la greffe herméneutique in : J. HERNANDEZ-DISPEAUX, G. JEAN, J. LECLERCQ, (ed.), *Kierkegaard et la philosophie française*, Louvain-la-Neuve : Presses universitaires de Louvain, 2017, p. 219-225

641 NABERT, J., *Le désir de Dieu, suivi de l'article « La conscience peut-elle se comprendre ?*, Paris : Les Editions du Cerf, 1996, p. 235. En tant que témoin de l'Absolu, l'homme ne peut pas projeter sur lui ce qui convient à ses propres préjuges. Nabert avait rappelé que « le moi, même pur, ne peut se prendre pour mesure du divin. » p. 44.

642 Ibid., p. 45 ; 148 ; 153 ; 441. « Nous ne saisissons l'Absolu qu'au sein d'une affirmation où se concentre et par quoi s'exprime cette tendance pure : affirmation qui est par nous, sans être de nous. » p. 172.

Ce n'est pas un hasard si la dimension symbolique devient le moyen par excellence de la communication de l'intériorité de la conscience, considérée comme siège de la Révélation divine. Dans sa dimension significative, la réalité rendrait un témoignage de la même manière que la conscience le fait d'elle-même. En outre, la signification symbolique va au-delà de l'événement historique. De ce fait, le sens prime l'événement historique, et c'est là que réside la priorité de la Révélation par rapport à la dimension matérielle. Par conséquent, le témoignage est absolu et inconditionné, tandis que la conscience et la réalité sont toujours relatives et conditionnées.

La Révélation devient la clef de l'intelligibilité du monde, car elle guide la conscience vers l'attestation de soi-même et de la reconnaissance de la signification dans les choses. Témoignage dans la conscience, témoignage rendu par la réalité extérieure à soi-même. « Si l'expérience de l'absolu comme telle est, selon les termes de Ricœur, « évanouissante », le témoignage sera la reprise et la médiation nécessaires de l'événement de la révélation et de l'expérience qui lui correspond. »[643] Par conséquent, la religion se définit comme l'interprétation de l'absolu qui se révèle à la conscience et à travers la réalité. Ainsi, la Religion ne serait pas simplement comprise comme relation, mais aussi comme *relecture*, une intelligence du réel, ainsi que l'étymologie du terme nous laisse entrevoir. Le *sensus divinitatis* remplit ce double rôle non seulement en témoignant de l'existence de la divinité à l'intérieur de la conscience humaine, mais aussi en attestant de la trace laissée dans la réalité de cette divinité par la reconnaissance de sa signification. Le témoignage s'affirme comme le recours par excellence à l'élaboration religieuse et, par conséquent, théologique.

La difficulté inhérente du témoignage réside dans son caractère d'excès. La présence de l'absolu à l'intérieur de la conscience rend témoignage de soi et exige ainsi un rejaillissement ailleurs. Cela engendre une démesure dans la réalité par un surplus de signification, d'où résulte la problématique de son acceptation selon les canons de la rationalité empirique.[644] Cette démesure est issue de la différence essentielle entre l'intériorité et l'extériorité de la constitution anthropologique de l'homme. L'absolu à l'intérieur de la conscience humaine se donne de façon beaucoup plus abondante que la capacité humaine parvient à articuler. Ainsi, l'être humain se trouve tiraillé dans son intériorité, car l'attestation de soi par rapport au témoignage de l'absolu à l'intérieur de la conscience interloque sa

[643] DELECROIX, V., Le témoignage et la greffe herméneutique in : J. HERNANDEZ-DISPEAUX, G. JEAN, J. LECLERCQ, (ed.), *Kierkegaard et la philosophie française*, Louvain-la-Neuve : Presses universitaires de Louvain, 2017, p. 219-225

[644] Ibid.

propre identité en causant une sorte de résistance à cette donation.[645] Il défie l'intelligence de la personne, car il dépasse la capacité même d'articulation extérieure. Michael Polanyi avait formalisé dans un paradoxe cette constatation lorsqu'il affirmait « We can know more than we can tell » (« Nous pouvons connaître plus que nous ne pouvons raconter »).[646]

Le témoignage de l'absolu à l'intérieur de la conscience ne peut pas être pleinement expliqué par les catégories de la réalité, car celles-ci ne sont pas capables de l'épuiser en raison de sa saturation en signification. De même, il ne peut être expliqué par le monde qui rend possible les phénomènes, comme le ferait une analyse phénoménologique des structures intentionnelles déterminées par l'ego transcendantal. Une fois de plus, la phénoménalité est saturée par une telle abondance de signification qu'aucune catégorisation empirique ne peut pas expliquer pleinement. C'est pourquoi il réclame une compréhension à partir de la transcendance elle-même. Ainsi, la Révélation n'a pas simplement besoin d'une nouvelle méthode, mais plutôt d'une autre manière de raisonner. La Révélation engendre une forme de saturation similaire qui crée une résistance à sa compréhension et à son acceptation. La tendance naturelle est d'essayer de la réduire au niveau le plus matériel en élevant son aspect surnaturel/spirituel.[647] Celui-ci interpelle toujours la rationalité autonome humaine ; de là vient le besoin d'une autre intelligibilité selon la foi, qui n'annule pas la pensée philosophico-scientifique. En réalité, elle lui est complémentaire afin de l'ouvrir pleinement, et ainsi, de ne pas se limiter à des réductionnismes. Car le champ d'enquête se tourne vers la totalité de la réalité et vers l'origine propre du soi. Ainsi, le témoignage se présente comme une donnée révélationnelle. Il révèle en rendant témoignage, et le témoignage n'est rien d'autre que la révélation elle-même, car, le témoignage sertit les expressions de la vie qui sont insaisissables dans son intégralité. C'est ainsi une tentative de rendre visible quelque chose de plus intense et que la personne n'articule guère en raison des limites du langage.

Étant donné que l'attestation de soi rend témoignage de la vérité dans sa finitude propre, elle est toujours partielle et approximative. En effet, la conscience se limite à la matérialité de ce monde et repose sur la foi personnelle de chacun. Néanmoins, la *synteresis* rappelle que la vérité va au-delà de la phénoménalité du monde et d'une foi obnubilée. Cela engendre l'équivocité du témoignage et la défaillance de l'être-vrai. D'où la nécessité d'une Révélation d'ailleurs qui accompagne chaque acte interprétatif, permettant au témoin de

---

[645] Ce thème de la résistance par rapport à la Révélation peut être mieux compris d'après l'œuvre de Marion, MARION, J.-L., *D'ailleurs, la Révélation*, Paris : Grasset, 2020, p. 43-48.

[646] POLANYI, M. *The Tacit Dimension*, Garden City : Doubleday, 1966, p.1-26 ;

[647] Capelle-Dumont inventorie trois mépris par rapport au concept de Révélation aujourd'hui, voir : CAPELLE-DUMONT, P., *Le Principe Alliance*, *Tome 1 : Phénoménologie de l'alliance*, Paris : Hermann, 2021, p. 332.

communiquer la vérité dans toute sa véhémence, au point de s'exposer au péril de perdre sa vie. Le témoin montre, dans le paradoxe entre vivre pour la vérité et mourir pour elle, le caractère hétérogène de la vérité, c'est-à-dire, qu'elle interpelle radicalement le témoin en tant que phénomène qui n'appartient pas à ce monde. Ainsi, le témoignage rappelle qu'il ne suffit pas de voir et de constater la vérité qui se donne dans une hétérogénéité par rapport au monde en raison de sa saturation propre. Plus que montrer, voir et constater quelque chose, encore plus significativement, la vérité demande à être crue. La foi personnelle, qu'elle soit religieuse ou non, joue un rôle crucial dans la conscience personnelle.

Le cercle herméneutique, en tant que structure de compréhension du discours intérieur engendré dans la conscience qui s'atteste, ne peut pas demeurer bouclé en lui-même en tournant en rond. La Révélation qui se donne dans l'intériorité de la conscience oblige à sortir de soi vers la réalité et surtout vers autrui. En conséquence, le cercle herméneutique comme structure de compréhension de soi-même par rapport au monde s'ouvre pour accueillir en son sein la révélation donnée d'une visée saturée par une accumulation de signification. Le cercle herméneutique se dédouble dans un second cercle extérieur d'énonciation du témoignage qu'il partage, car la visée saturée par la Révélation ne peut pas être astreinte. La structure de compréhension de soi devient à ce moment structure de compréhension à autrui dans une liaison par l'altérité de l'autre dans la donation la plus radicale. La révélation exige toujours un témoin, un croyant. C'est pourquoi le mode d'existence à travers l'ipséité est le seul moyen adéquat pour rendre compte de l'événement révélationnel qui affecte l'individu dans sa totalité. La créance et la fiance font du témoin le témoin de quelque chose qui apparaît d'une façon saturée en réclamant cette intelligence propre de la foi. C'est par la créance qu'il parvient à saisir ce débordement de la Révélation de son affirmation originaire de l'absolu qui ne peut pas être soumis à une catégorisation rationnelle tout court. Il n'existe aucune catégorie capable d'objectiver ce que la Révélation donne. De ce fait, seule la démarche herméneutique parvient à pénétrer le phénomène en raison de la demande d'une interprétation. Nous n'expliquons pas le témoignage, nous le comprenons dans toutes ses implications. Le témoignage entre ainsi dans l'infini de l'interprétation, qui forme même l'histoire de la religion.

Néanmoins, le témoignage forme également une herméneutique de la religion, en devenant signe. En effet, il relève d'un autre régime de manifestation qui ne refuse pas l'aspect objectif, mais le transfigure dans une nouvelle logique. Le témoignage est témoin de l'événement de signification et rend aussi témoignage de ce qu'il fut témoin dans un nouveau cercle interprétatif : un cercle intérieur de l'interprétation de l'événement révélé et un cercle

extérieur de la proclamation du révélé-témoigné. La créance et la fiance exigent cette intelligibilité pour la compréhension de ce qui se donne dans la réalité et qui conduit à son origine de signification.

Ce n'est pas un hasard si Gadamer affirmait que le phénomène de la compréhension est un miracle. L'acte de compréhension est en effet remarquable dans la manière dont il relie le discours intérieur exprimé par l'énonciation au discours intérieur de l'autre, qui intègre cette énonciation dans un nouveau mouvement circulaire. Il l'interprète dans l'horizon des éléments préalables d'une nouvelle attestation de soi. L'acte de compréhension lui-même ne se laisse pas épuiser par une forme unique d'intelligence, cependant il requiert une double démarche d'intelligibilité, soit de la raison, soit de la foi, afin de sonder les réelles épaisseurs de l'état de saturation du phénomène. Mais si Gadamer considère que, de l'intérieur de la tradition, un critère de vérification émerge, et dès lors, sa correction respective, nous considérons ce critère non seulement de l'intérieur, mais aussi de l'extérieur à travers une Révélation qui fonde la tradition elle-même. L'emploi de la Révélation n'est pas arbitraire et ne présuppose pas un appel mystérieux. Il s'agit de la reconnaissance de l'origine de la tradition elle-même, à savoir, un événement historique qui rend visible quelque chose qui ne l'était pas autrefois. La Révélation s'avère comme antérieure à la tradition elle-même, essentielle à toute réflexion humaine, car tout savoir engendre une tradition dans son étalement temporel. D'ailleurs, la révélation est le mode d'être propre du monde qui se donne à voir par le sujet humain capable de le saisir dans sa signification profonde à travers son ouverture successive (temporelle) de la même. Cette visibilité ouvre une nouvelle manière d'apercevoir et de comprendre les événements de telle sorte qu'ils sont réinterprétés, discutés et différenciés au sein d'une communauté interprétante. Ainsi, la Révélation devient un critère au-delà de la tradition par un retour à l'origine — *ad fontes* — afin que le sens soit récupéré.

- §67. L'aporie du concept de Révélation

De quelle Révélation parlons-nous précisément ? Il est impératif de faire une distinction afin de déterminer s'il s'agit d'une révélation intra-mondaine ou d'une Révélation d'ailleurs. Néanmoins, que la révélation provienne d'en bas ou d'un haut, elle nous incite à une réflexion plus approfondie en raison du caractère des ressources dégagées à partir de soi. La révélation révèle toujours quelque chose pour le sujet, par rapport au sujet et du sujet à autrui.[648] C'est ce triple caractère de l'implication de la révélation qui en fait le point central du mouvement de dédoublement du cercle herméneutique, de l'intérieur vers l'extérieur, d'un

[648] Voir : MARION, J.-L., *D'ailleurs, la Révélation*, Paris : Grasset, 2020, p. 22 ;27.

discours intérieur possédant une structure propre à un discours extérieur par l'intermédiation du langage, atteignant ainsi autrui.

Pourtant, le concept de révélation peut nous conduire à une analyse phénoménologique en deux volets. Le premier volet porte sur l'enquête de la radicalité de la donation originale et de ses conditions propres afin d'établir l'antériorité primordiale qui conditionne toute réflexion du sujet.[649] Le second volet se configure dans la médiation du langage par rapport à l'être. Comme nous l'avons déjà souligné, nous pouvons conclure que la révélation constitue un surplus de signification. Cet excès révélationnel invite la pensée à dépasser les limitations du langage et à procéder à un examen de son potentiel référentiel d'intermédiation de la réalité.

Dès lors, le concept de révélation ne peut pas être négligé lors d'une enquête philosophique sur la réalité elle-même, puisque l'éclosion de ressources s'avère inéluctable pour une meilleure perception du sujet.[650] La révélation représente un défi pour le sujet pensant, tout en étant la seule ressource éclairante de la source primordiale de la racine religieuse de toute pensée. En l'absence de révélation, la phénoménalité du monde ne suffit pas pour faire éclore la vraie signification de l'être, qui renvoie toujours à son origine.[651]

À ce stade, nous distinguons deux révélations qui marchent toujours ensemble (ou du moins, elles devraient), à savoir une révélation générale présente dans la réalité elle-même, capable de se montrer, y compris dans la structure de l'intériorité humaine, telle que la complexe composition de la conscience évoquée ci-dessus. Et aussi une révélation spéciale qui fait parvenir, par l'ordre du discours, à la connaissance divine spécifique. Ces deux types de révélation ont parfois été confondus.

Bien que ce renvoi à la révélation puisse paraître métaphysique, utilisé comme une issue à une aporie de la pensée, voire comme un expédient arbitraire à une instance supérieure, il convient de noter que la conception surnaturelle de l'existence a toujours prédominé parmi les peuples tout au long de l'histoire. Ce n'est qu'en ces deux derniers siècles qu'elle a été remplacée par une mentalité empirique-scientifique forgeant la pensée

---

[649] Il est important de noter avec Philippe Capelle-Dumont que « le concept de révélation est directement impliqué dans l'entreprise phénoménologique. » CAPELLE-DUMONT, P., *Le Principe Alliance*, *Tome 1 : Phénoménologie de l'alliance*, Paris : Hermann, 2021, p. 331. La révélation n'est pas un recours non-philosophique, au contraire son économie doit trouver une place au sein de la réflexion philosophique. Car négliger la révélation implique de se priver d'un grand champ d'expérience humaine. Le lexique ne doit pas empêcher toute analyse, au contraire il encourage à une réflexion encore plus approfondie telle que nous le voulons la proposer dans les prochains paragraphes. Face à tout mépris de ce concept clef de la phénoménologie, les pages 331 à 333 de l'œuvre mentionnée ci-dessus constituent un parcours obligé.

[650] GRAVES, A., *The phenomenology of Revelation in Heidegger, Marion and Ricœur, Lanham :* Lexington Books, 2021, p. 9,10.

[651] Nous ne pouvons pas réduire la révélation au simple donné de la réalité environnante selon l'avertissement de Franz Rosenzweig. Voir : ROSENZWEIG, F., *L'Etoile de la Rédemption*, Paris : Editions du Seuil, 1982, p. 192.

philosophique/théologique.[652] Cette tension se vérifie même dans les récents développements de la phénoménologie qui ouvre la voie d'investigation de la phénomenalité de la révélation. Le « tournant théologique de la phénoménologie » considère le concept de révélation comme un champ de recherche à explorer dans le cadre de la dimension religieuse de l'expérience humaine, essentielle à toute construction intellectuelle de l'homme. Néanmoins, le concept de Révélation divine élaboré récemment présente quelques jalons particuliers qui délimitent son traitement philosophique. Herman Bavinck, théologien néerlandais, diagnostique que le concept de Révélation depuis l'*Aufklärung* présente quelques caractéristiques distinctives par rapport à celui qui était accepté autrefois. Il affirme :

> Lorsque nous comparons ce nouveau concept de révélation avec ce qui était généralement accepté avant cette époque, nous constatons qu'il se distingue par les caractéristiques suivantes : (1) La révélation spéciale, qui est la base du christianisme, est conçue de manière plus organique et plus intimement liée dans le cœur et dans la conscience à la révélation générale dans la nature et dans l'histoire ; (2) les érudits adhérant au nouveau concept tentent de comprendre la révélation spéciale elle-même comme un processus historique, non seulement en paroles mais aussi en actes, à la fois prophétiques et miraculeux, qui culminent ensuite dans la personne du Christ ; (3) ils considèrent que son contenu existe exclusivement ou principalement dans la vérité religieuse et éthique, qui vise principalement, non pas l'enseignement, mais l'amélioration morale, la rédemption du péché ; et (4) ils font une distinction nette entre la révélation qui a eu lieu progressivement dans l'histoire et sa documentation ou sa description dans les Saintes Écritures ; cette dernière n'en est pas en elle-même une révélation, mais seulement un récit plus ou moins précis.[653]

Le diagnostic du début du XXe siècle offre un aperçu de la transformation que le concept de Révélation a subie, une évolution qui se poursuit jusqu'à nos jours. En résumé, la Révélation se concentre moins sur son contenu doctrinal que sur son aspect dynamique. En d'autres termes, tout en conservant une certaine historicité et une dimension propositionnelle, elle est désormais appréhendée dans le cadre de l'expérience religieuse de la foi en Dieu.[654] Ces tentatives visaient à contrecarrer l'optimisme de l'*Aufklärung* concernant le rôle prépondérant de la raison et la formulation rationnelle subjective qui en découle.

Les formulations du concept de révélation font face plus précisément à l'immédiateté de l'ego qui accompagne toujours les *cogitationes* dans l'appréhension de quelque chose dans

---

[652] BAVINCK, H., *Philosophy of Revelation, A new annotated Editions*, Peabody : Hendrickson pub., 2018, p. 3.

[653] BAVINCK, H., *Reformed Dogmatics*, Vol. 1, Grand Rapids : Baker Academic Press, 2003, p. 291,292. When we compare this newer concept of revelation with what was general accepted before that time, we find that it is distinguished by the following features : (1) Special revelation, which is the basis of Christianity, is more organically conceived and more intimately connected in heart and conscience with general revelation in nature and history ; (2) scholars adhering to the new concept attempt to understand special revelation itself as historical process, not only in word but also in deed, both prophecy and miracle, which then culminate in the person of Christ ; (3) they view its content as existing exclusively or predominantly in religious-ethical truth, which aims primarily, not at teaching, but at moral amelioration, redemption from sin ; and (4) they make a sharp distinction between the revelation that gradually took place in history and its documentation or description in Holy Scripture ; the latter is not itself revelation but only more or less accurate record of it. Cette constatation est faite aussi dans le récent livre sur le concept de révélation chez Heidegger, Marion et Ricœur d'Adam Graves. Voir : GRAVES, A., *The phenomenology of Revelation in Heidegger, Marion and Ricœur, Lanham :* Lexington Books, 2021, p. xxv.

[654] Voir : GRAVES, A., *The phenomenology of Revelation in Heidegger, Marion and Ricœur, Lanham :* Lexington Books, 2021, p. 13.

sa visée, rendant ainsi impossible l'acceptation d'un phénomène tel que la Révélation divine. Deuxièmement, elles s'attaquent à l'identification de l'horizon de donation où elle peut se manifester effectivement. Dans ce contexte, le diagnostic de Bavinck demeure valable, et les formulations du concept de révélation ont tenté de relever ces défis.

Lorsqu'on analyse le concept de révélation tel qu'il a été abordé par Heidegger, on observe qu'il garde une importance significative dans la réflexion philosophique.[655] Toutefois, il est impératif de le dépouiller du langage métaphysique pour rétablir son lien avec l'Être originel.[656] Selon cette perspective, l'horizon de donation se situerait dans l'Être, antérieur même à Dieu et à la Révélation dans le contexte de la Révélation religieuse.

La distinction entre Révélation (*Offenbarung*) et révélabilité (*Offenbarkeit*) faite par Heidegger[657] s'entrelace avec les notions de la foi qui manifeste la parole de Dieu reçue et celle de la philosophie qui manifeste la fondation de l'homme en tant que poète qui nomme les dieux.[658] Ainsi, le *Dasein* doit avoir une ouverture ontologique à la Révélation pour la recevoir telle qu'elle se présente.[659] Selon Heidegger, la révélabilité serait un événement antérieur à la Révélation, toujours imprévisible. Dieu serait assujetti dans ce sens à cette condition même de possibilité pour qu'il puisse se révéler. Cependant, ce binôme heideggérien entraîne une aporie selon Jacques Derrida.[660] La Révélation, dans ce contexte, nous montrerait la révélabilité, et la révélabilité fournirait les conditions pour que la Révélation soit perçue, ou vice versa. À ce titre, Jean-Luc Marion conçoit la révélation d'une manière phénoménologique, mais plus incisive, dans le but de mieux encadrer cette aporie. Autrement dit, la révélation ne peut pas être restreinte par le côté des possibilités humaines. La révélation est un phénomène qui s'explicite par ses propres termes, indépendamment des

---

655 « La Gottesfrage n'est pas d'abord chez Heidegger une question portant sur le 'Dieu', mais une pensée de la divinité. » affirme Capelle-Dumont. CAPELLE-DUMONT, P., *Le Principe Alliance*, *Tome 1 : Phénoménologie de l'alliance*, Paris : Hermann, 2021, p. 305. Heidegger évite ainsi toute contamination métaphysique dans son entreprise analytique au même temps que le thème de la donation est clef pour la phénoménologie.

656 « Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'être que se laisse penser le déploiement de l'être du sacré. Ce n'est qu'à partir du déploiement de l'être du sacré qu'est à penser le déploiement de l'être de la déité. Ce n'est que dans la lumière du déploiement de l'être de la déité que peut être pensé et dit ce que doit nommer le mot 'Dieu'. » HEIDEGGER, M., *Lettre sur Humanisme*, Paris : Aubier, 1964, p. 135

657 Heidegger s'exprime de la façon suivante pour distinguer l'Être d'avec Dieu, car Dieu n'est pas conditionné par l'Être et sa manifestation. Ce n'est pas un hasard si Heidegger se met à parler de la condition de la Révélation, car celle-ci dépend en certaine mesure de l'être pour se manifester dans le monde. « Je crois que l'être ne peut jamais être pensé comme le fondement et l'essence de Dieu, mais que l'expérience de Dieu et sa révélabilité (pour autant qu'elle atteigne les humains) se produisent néanmoins dans la dimension de l'être. » (Ich glaube, dass das Sein niemals als Grund und Wesen von Gott gedacht warden kann, dass aber gleichwohl die Erfahrung Gottes und seiner Offenbarkeit (sofern sie dem Menschen begegnet) in der Dimension des Seins sich ereignet.) HEIDEGGER, M., *Seminare*, *Gesamtausgabe*, vol. 15, Frankfurt : Vittorio Klostermann, 1996, p. 436.

658 DASTUR, F., Heidegger et la Théologie in : *Revue Philosophique de Louvain.* Quatrième série, Tome 92, n°2-3, 1994. pp. 243.

659 Voir : HEIDEGGER, M., Phænomenologie und Theologie / Phénoménologie et Théologie » *Archives de Philosophie*, vol. 32, no. 3, 1969, pp. 356-415.

660 DERRIDA, J., *Foi et Savoir suivi de Le siècle et Le Pardon*, Paris : Editions du Seuil, 1996, p. 28.

conditions de possibilité de ce monde pour son accomplissement.[661] Si l'ego appréhendait la révélation selon sa propre expérience (E*rlebnis*), la révélation s'évanouirait devant ses yeux. De cette manière, Jean-Luc Marion s'écarte de la critique onto-théologique en démontrant que la révélation dans la perspective heideggérienne peut être considérée comme un concept idolâtrique de Dieu. Elle exige d'être comprise d'une manière encore plus radicale, à savoir en tant que donation pure, sans se borner à l'horizon de l'être. Marion l'explique :

> Le don croise l'Être/étant : il le rencontre, il le biffe d'une marque, enfin il l'ouvre, comme ouvre une croisée , sur une instance qui reste indicible selon le langage de l'Être — à supposer qu'il s'en puisse concevoir un autre. Ouvrir l'Être/étant à l'instance d'un don implique donc, au moins, que le don puisse décider (de) l'Être/étant. Autrement dit, que le don ne s'expose point selon l'Être/étant, mais que l'Être/étant se donne selon le don. Le don délivre l'Être/étant.[662]

La Révélation précède même l'être et son langage. En réalité, c'est le don qui rend l'Être/étant possible et non l'inverse. Ainsi, Marion assure que son analyse est strictement phénoménologique, procédant par un « vidage » du contenu doctrinal de la Révélation. Elle se présente désormais comme un processus de donation dépourvu de toute connotation religieuse, devenant ainsi un thème purement philosophique. En outre, Marion insiste sur la préservation de l'intégrité du phénomène religieux face à toute tentative de déconstruction philosophique en raison d'une critique onto-théologique d'un concept idolâtrique de Dieu.

La démarche de Marion implique une passivité nécessaire de la part du sujet lors de la réception du don, de sorte que le don effectué ne soit pas conditionné par l'identité du destinataire. Cette passivité absolue garantit que le don ne soit pas soumis à des conditions préalables imposées par le sujet. C'est pourquoi Marion se réfère parfois au sujet en tant que témoin, quelqu'un de radicalement passif qui n'impose pas ses propres concepts au phénomène dont il témoigne. Cette démarche implique un appel pur, indéterminé et anonyme. La réduction phénoménologique du donné laisse en suspens l'identité de celui qui donne. Cette identité anonyme vise à délimiter le champ de recherche phénoménologique, alors que nous aurions facilement tendance à identifier cet appel à la voix divine. Si ce pas est franchi, nous entrons dans une démarche théologique. Néanmoins, si l'appel reste anonyme, l'analyse

---

[661] MARION, J.-L., *D'ailleurs, la Révélation*, Paris : Grasset, 2020, p. 178. « Il s'agit en effet d'un phénomène par excellence et non d'un phénomène que nous constituerions comme un objet, par le remplissement intuitif d'une signification, selon une corrélation noético-noématique régie par notre intentionnalité. Il ne s'agit même pas seulement d'un phénomène saturé, où l'intuition outrepasse les limites du concept (ou des concepts mobilisés pour la retenir) ; ni même d'un simple phénomène de révélation, qui combine en une seule apparition plusieurs des figures possibles de saturation ; mais du phénomène de la Révélation, qui se constitue absolument lui-même, parce qu'il se donne absolument lui-même. » p. 179. Vincent Delecroix résume d'une façon semblable en affirmant que « S'il est le mode de contact de la conscience avec l'absolu, l'absolu étant en quelque sorte toujours donné par témoignage (et d'abord par l'auto-témoignage de l'absolu lui-même), il en indique le type particulier de « présentation » pensé non pas à partir du monde (c'est-à-dire des structures intentionnelles du monde déterminées à partir d'un ego transcendantal) mais à partir de la transcendance elle-même. » DELECROIX, V., Le témoignage et la greffe herméneutique in : J. HERNANDEZ-DISPEAUX, G. JEAN, J. LECLERCQ, (ed.), *Kierkegaard et la philosophie française*, Louvain-la-Neuve : Presses universitaires de Louvain, 2017, p. 219-225

[662] MARION, J.-L., *Dieu sans l'être*, Paris : PUF, 1991. p. 147

phénoménologique peut avancer, car l'indécision méthodologique de la phénoménologie implique un refus de nomination de la part de celui qui reçoit la révélation. Dès lors, l'expérience de la révélation demeure dans son état neutre, préservée de toute contamination des présuppositions théologiques.[663] La proposition marionienne d'une réduction au pur donné dans la visée du témoin, selon l'anonymat d'un appel interloquant, prévient toute charge théologique, car l'acte de nomination dépasse l'intuition du phénomène en soi.

Si Heidegger « sécularise » le concept de Révélation divine jusqu'au point de l'enlever du champ philosophique à partir des années 1930, en tant qu'un événement pouvant être aperçu dans la réalité de l'horizon de l'être, Marion démontre que la révélation est un phénomène plus radical, incitant à la réflexion sur la donation en soi-même et sur les limites de la révélation. En répondant à Heidegger, Marion ouvre un champ explicatif de la donation radicale qui permet de parvenir au fondement de notre hypothèse de travail, à savoir que l'être est signification donnée, ni par le sujet — qui est effectivement un témoin passif —, ni par la communauté, qui ne serait qu'élargissement des capacités d'un individu.

L'appel en lui-même demeure anonyme, une trace de l'absolu dans la conscience, permettant à cette dernière de s'attester elle-même. La *synteresis* se présente comme phénomène législatif, afin que la *conscientia* puisse procéder avec son jugement (pas nécessairement moral) et de s'attester et de témoigner. Ce phénomène se donne dans le dialogue de la conscience avec elle-même, formant ainsi le discours intérieur. Dès lors, selon Ricœur, la conscience est le siège de la Révélation une fois que le témoin est capable d'en témoigner effectivement ; sinon elle demeurerait invisible et ne pourrait pas être considérée comme une Révélation. Contrairement à Heidegger, pour Ricœur, cet appel de la conscience est toujours déjà façonné par un discours propre. Il n'existe pas de conscience neutre, vidée de tout contenu, comme Heidegger le cherchait avec la notion d'une conscience « pré-chrétienne. » La conscience est toujours conscience de quelque chose, une fois que le *sensus divinitatis* la pousse à chercher l'origine de signification de la réalité donnée et à y répondre.

Cette constitution législative de la responsabilité issue de la *synteresis* renvoie à une réalité d'ailleurs. C'est pourquoi l'appel ne peut pas être identifié directement avec Dieu. Il s'agit d'une présupposition anthropologique permettant que le phénomène de la religion et, par conséquent, de la civilisation, se donnent à travers le *sensus divinitatis* en tant que condition existentielle de l'homme dans ce monde.

---

[663] GRAVES, A., *The phenomenology of Revelation in Heidegger, Marion and Ricœur, Lanham :* Lexington Books, 2021, p. 114,115.

Par conséquent, le phénomène de la religion semble être le plus répandu parmi l'humanité, comme Mircea Eliade l'avait indiqué au début du XXe siècle,[664] en tant que fondement d'identification du mode propre de l'être humain dans sa dimension la plus profonde. Qu'il s'agisse d'une religion ou d'une autre, toutes les personnes partagent une condition existentielle commune et sont pourvues d'une conscience. C'est l'apôtre Saint Paul qui, dans l'Épître aux Romains 2.14,15, a été le premier à observer ce constat en déclarant : « Quand les païens, qui n'ont point la loi, font naturellement ce que prescrit la loi, ils sont, eux qui n'ont point la loi, une loi pour eux-mêmes ; ils montrent que l'œuvre de la loi est écrite dans leurs cœurs, leur conscience en rendant témoignage, et leurs pensées s'accusant ou se défendant tour à tour. » Selon saint Paul, la possibilité de la justification par la foi présuppose même cette constitution anthropologique,[665] sans laquelle elle serait impossible. La conscience est toujours liée à la notion de loi, présupposant un cadre législatif qui ne peut pas être autre qu'une alliance. Il ne s'agit pas tant d'une priorité de l'alliance sur la conscience, mais plutôt d'une corrélation constante entre les deux pour leur bon fonctionnement. Ainsi, la conscience s'avère toujours remplie d'un contenu nécessaire même pour son jugement. C'est la condition préalable où s'insère le cercle herméneutique, tel que nous l'avons exploré jusqu'alors. En outre, la réduction phénoménologique proposée par Marion fait la démonstration de cette constatation. La constitution législative de la conscience, dans son rapport de responsabilité, atteste un phénomène encore plus radical, voire foncier, à savoir, celui de l'alliance, où Dieu et l'homme se rencontrent effectivement.

Il n'y a qu'au sein de la relation d'alliance que Dieu peut être clairement identifié en tant que tel ; autrement, il demeure dans l'anonymat de l'appel. Pourtant, cet appel anonyme renvoie inévitablement à une altérité. C'est là l'énigme de la conscience où la verticalité et l'intériorité se rencontrent. En d'autres termes, l'intériorité de l'appel dans la conscience correspond à la verticalité de cet appel, situé au-delà de la conscience, en la dépassant. C'est le lieu où résident le soupçon et l'attestation de soi. Ainsi, sans une Révélation d'ailleurs dans le cadre d'une alliance, le caractère de l'anonymat s'impose.

- §68. L'ouverture de la réalité — (Plus que) la Révélation donnée

La tradition théologique protestante a longtemps mis en avant la distinction entre la révélation générale et la révélation spéciale de la divinité, connue depuis l'époque patristique.

664 ELIADE, M., *Traité d'histoire des religions*, Paris : Payot, 1949 ; Images et Symboles, Tel/Gallimard, 1952.

665 Voir : AJ, p. 93. Ricœur affirme qu' « il est essentiel que cette 'justification' qui ne vient pas de nous puisse être reçue dans l'intimité d'une conscience qui déjà offre par elle-même la structure duale d'une voix qui appelle et d'un soi qui répond, et qui en outre est déjà constituée en instance de témoignage et de jugement. »

Cette distinction souligne que la révélation générale, bien qu'elle indique l'existence de la divinité, ne permet pas d'identifier de manière précise le Dieu révélé.[666] La réduction phénoménologique de Marion nous mène à la lisière de la philosophie, et si l'on souhaite rester strictement dans le domaine philosophique, il est nécessaire de suivre la position de Marion et de Ricœur pour éviter d'attribuer une identité à la voix qui appelle. Après cette constatation philosophique découlant de l'application de la méthode phénoménologique, Marion passe effectivement à une démarche théologique, adoptant une approche mystique au-delà de la *kataphasis* et de l'*apophasis*, selon la classification proposée par Pseudo-Denys l'Aréopagite. Cette transition marque un second pas dans la réflexion, qui l'éloigne de la philosophie. Les limites sont ainsi clairement établies. La réduction phénoménologique du don, en interloquant le sujet, démontre que dans l'intériorité de l'être humain se trouve la trace de quelque chose qui le dépasse, dans la constitution propre de la conscience en tant qu'autre que soi-même.

Cela nous ramène au thème de l'ipséité constitutive de l'ego, permettant de demeurer dans le temps sans recourir au concept de substance traditionnellement utilisé en métaphysique. En outre, cette réduction phénoménologique nous aide à mieux comprendre notre propre démarche jusqu'à présent. Diverses questions se posent alors : est-ce que la réduction phénoménologique du don suggère que la donation confère la signification ? Cette réduction ne donne-t-elle pas une meilleure visibilité à la signification dans la réalité en faisant référence à un ailleurs tel que l'appel à la conscience se configure même dans son anonymat ? Le fait que cet appel soit anonyme délimite simplement l'espace de raisonnement sans recourir à une présupposition théologique. Cependant, comme nous l'avons constaté, l'appel de la conscience conserve toujours une force qui pousse vers son origine. C'est simplement que l'identité est « différée ». Nous nous retrouvons donc face à une impasse. Comment dépasser l'anonymat de l'appel sans retomber dans un concept métaphysique ? Quelle est la limite de cet anonymat, surtout lorsque tout appel est personnel ? Sommes-nous véritablement à la frontière de la philosophie en ce qui concerne le concept de Révélation divine ? Comment la Révélation opère-t-elle le dédoublement du cercle herméneutique ? Cette exploration nous a fourni, avec des ressources nécessaires pour atteindre le fond effectif de la conscience de soi, de la donation de la signification du réel et de son origine, les conditions inéluctables pour éviter un retour à la métaphysique et, finalement, la constitution d'une ipséité capable de demeurer dans le temps selon une injonction responsable.

[666] Il s'agit de la grande critique de Calvin à toute la théologie naturelle de Thomas d'Aquin. Il est possible de connaître qu'il y a une divinité par les informations de la réalité, mais il est impossible de l'identifier.

La reconnaissance que la constitution propre de la conscience en tant que *conscientia* et *synteresis* nous conduit à la compréhension de la Révélation divine à travers les traces laissées par la religion dans l'histoire civilisationnelle. Ricœur, encore une fois, nous oriente dans cette réflexion grâce au détour symbolique, qui, en suspendant la signification en premier degré, ouvre la place à une signification poétique-métaphorique de second dégré.

Le témoignage représente l'expression extérieure du dialogue intérieur qui se forme au sein d'une conscience confrontée à la dynamique de la réflexion. Il cristallise les sujets sur lesquels la conscience réfléchit en elle-même, dans le but de son propre bien ainsi que celui des autres, à travers un processus d'institutionnalisation. Ainsi, la projection d'un monde créé par le texte nous permet de mieux nous comprendre à travers les reconfigurations potentielles du discours intérieur exprimé dans un discours extérieur. En somme, la véhémence ontologique du discours dépasse le langage en renvoyant à l'extérieur du langage lui-même une force capable de redécrire la réalité.[667] Si nous remarquons bien, la figure du cercle herméneutique apparaît encore au sein du déploiement du concept de Révélation divine selon Ricœur. La conscience, en s'attestant elle-même dans le mode ontologique propre de l'ipséité qui refuse toute vérification, témoigne de son discours intérieur en engendrant le texte qui fixe sa signification et qui projette un monde. Dans cette dimension projetée, la conscience est interpellée, et la figure du soi mandaté apparaît pour caractériser l'homme comme répondant à cet appel verticalement d'ailleurs à l'intérieur de sa conscience même.[668]

En conséquence, le concept de Révélation divine ne peut pas être réduit à une approche psychologique subjectiviste, car la Révélation ne se limite pas à un simple événement fondateur de l'identité personnelle ou collective. En effet, elle implique également la cristallisation de la complexité symbolique à travers l'acte d'écriture. Ainsi, l'expérience de la Révélation est indissociable de son langage ; les deux sont interdépendants. Selon Ricœur, c'est devant le texte que la Révélation se manifeste, et non en amont ou en aval de celui-ci.[669] L'appel dans la conscience (*Gewissen*) est, selon lui, dépourvu de connotation religieuse, mais c'est bel et bien la Révélation divine consignée par écrit qui interpelle de manière objective cette conscience.

C'est pourquoi le texte de saint Paul affirme que par la voix de la conscience, les individus s'imposent des lois pour bien vivre. Il s'agit de ce qu'il avait appelé la « greffe » de

---

[667] Cette proposition n'est pas autre sinon celle de Paul Ricœur dans *La Métaphore vive*. Cf. RICŒUR, P., *La Métaphore vive*, Paris : Editions du Seuil, 1975. p. 11.

[668] AJ, p. 92-110.

[669] Voir aussi : GRAVES, A., *The phenomenology of Revelation in Heidegger, Marion and Ricœur, Lanham :* Lexington Books, 2021, p. 170.

la réponse du soi prophétique et christomorphe. Ainsi, nous retournons au cercle herméneutique dans lequel la Révélation divine nous interprète autant que nous l'interprétons.[670] Grâce à l'herméneutique, nous accédons à la structure « médiate et symbolique »[671] de la conscience, sans laquelle elle ne pourrait ni se comprendre ni découvrir l'unité de la race si nécessaire pour le développement civilisationnel.[672] La structure propre de la conscience s'établit comme le fondement de la compréhension de la signification du réel, renvoyant à son origine.

Ainsi, nous revenons à la proposition philosophique augustinienne, à savoir :

> Et, pourtant, si je disais qu'il existe une vie heureuse, et qu'elle est éternelle, où je voudrais que nous soyons conduits sous la conduite de Dieu, c'est-à-dire de la Vérité elle-même, par des étapes appropriées à notre faiblesse de progression, je craindrais de paraître ridicule, moi qui ai commencé un si long chemin en prenant en considération, non pas les choses mêmes qui sont signifiées, mais les signes.[673]

Augustin redoutait de paraître ridicule en adoptant une approche différente de celle des philosophes contemporains. À ses yeux, la pensée humaine est toujours médiatisée par les signes qui servent de moyen pour atteindre la réelle signification des choses. Une telle signification médiatisée ne peut être pleinement saisie que par une Révélation d'ailleurs consignée. Elle défie la pensée humaine par le surplus de signification qu'elle dégage à partir de la réalité. Elle défie aussi la centralité du sujet, comme nous l'avons vu. Néanmoins, elle constitue un défi encore plus fondamental. Elle interpelle, voire contrecarre son récepteur. La Révélation ne permet pas que la signification soit limitée à l'aspect matériel, comme si une confluence existait entre le visible et la signification. La Révélation est ce surplus de signification qui rejaillit au-delà du visible, de l'immanence et qui, en aucune circonstance, ne peut être confiné à la matérialité. Au contraire, elle y résiste même, car ce surplus de

---

[670] AJ, p. 95.

[671] Ibid., p. 99

[672] Sans aucun doute, l'humanité aurait un développement civilisationnel accru s'il y avait plus d'unité dans la race. Il s'agit d'un des plus grands défis pour l'évolution sociale et intellectuelle. Néanmoins, la société actuelle fait confiance à une « rédemption » par la science en tant qu'idéal d'avancement humain. La science est incapable de construire cette unité si nécessaire à la race humaine et l'espérance déposée dans cet idéal n'est qu'une utopie. C'est pourquoi le concept de Révélation est si important pour l'existence de la société elle-même, car c'est l'unité religieuse la plus adéquate pour faire face aux défis de fragmentation. Aux yeux modernes, il semble paradoxal que la religion toujours source de division se présente comme unificatrice, néanmoins elle est la seule qui possède les moyens d'accomplir cette tâche. Cela était déjà vu dans l'histoire durant le Moyen Âge : non seulement elle a fait avancer la société européenne intellectuellement, mais aussi le catholicisme avec toutes ses limitations a réussi à fournir une unité institutionnelle parmi les nations. Le théologien calviniste Herman Bavinck nous éclaire encore davantage lorsqu'il affirme que « Aucune science 'sans présuppositions', est ou sera capable de défaire les divisions (qui séparent les hommes) et lui apporter, au sein de la vie de toutes les nations, l'unité dans la conviction la plus basique du cœur. S'il faut un jour avoir unité, celle-ci sera achevée dans le chemin d'une mission ; seulement l'unité religieuse sera capable d'apporter unité spirituelle et intellectuelle à l'humanité. Aussi longtemps que les désaccords prévaudront dans le domaine religieux, la science elle aussi ne pourra pas réaliser l'idéal de l'unité. », BAVINCK, H., *Reformed Dogmatics*, Vol. 1, Grand Rapids : Baker Academic Press, 2003, p. 298,299.

[673] AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Magistro,* §21, publié dans *Œuvres Complètes de Saint Augustin*, Texte établi par J. J. F. POUJOULAT et J. B. RAULX, Vol. 3, L. Guérin & Cie, Paris, 1864, p. 195.

signification ouvre la richesse du réel en le reliant à son origine au-delà de soi, afin que les choses ne deviennent uniquement ce qu'elles sont en soi-même. On peut caractériser ce phénomène comme la véhémence ontologique, pour emprunter le vocabulaire de Ricœur. Sans cette véhémence, le réel deviendrait la limite de toute pensée et de toute aspiration humaine, conduisant à une sorte de nihilisme ou même à un scepticisme total envers la vie. La capacité de réflexion elle-même serait compromise par le simple fait que la matérialité épuiserait toutes ses possibilités. Ainsi, la Révélation ne se présente pas seulement comme un processus et un contenu, mais comme une force qui pousse ; un élan primordial qui fait avancer.

À travers la Révélation écrite, le soi est objectivement interpellé et défié d'adopter une nouvelle perspective, celle de comprendre le réel de manière médiatisée par la propre Révélation. Celle-ci agit comme un cadre interprétatif, permettant de saisir la signification qui se donne à travers la réalité. Jean Calvin, pour illustrer ce cadre interprétatif, parlait de l'Écriture sainte comme de « lunettes », rectifiant ainsi la vision humaine déformée de la réalité.[674] En sens inverse, Augustin utilisait également l'Écriture sainte comme un miroir (*speculum quis ignorat*) pour comprendre le soi et Ricœur avait repris l'expression,[675] ouvrant ainsi non seulement une herméneutique du sujet, mais instaurant une circularité herméneutique entre le sujet et les Écritures dans cet événement d'être, de parole et de grâce, exprimé dans la notion de *verbum in corde*.[676] Le concept même de *synteresis* n'est accessible que par la voie de la Révélation divine. Ainsi, de l'intérieur jusqu'à l'extérieur, le parcours se dévoile grâce à la Révélation divine, sans laquelle la découverte de la signification authentique du réel demeure partielle. Si la Révélation divine nous a apporté la clarté de la compréhension de la dimension profonde de la conscience dans son attestation de soi, elle s'est également révélée en tant que force orientée vers l'extériorisation. Une telle Révélation partage le même statut épistémique que le discours intérieur, se dédoublant ainsi dans un second discours extérieur. Alors que le cercle herméneutique gravite autour de ce discours

---

[674] Calvin affirme « De même, l'Écriture, apportant à nos esprits la connaissance de Dieu qui, autrement, serait confuse et partielle, abolit l'obscurité dans laquelle nous sommes et nous montre clairement qui est le vrai Dieu. » En plus, « Quand Dieu a voulu instruire les hommes de façon profitable, il est évident qu'il a utilisé sa Parole, comme aide et instrument, tant son image, visible partout, avait peu d'efficacité et de puissance. Si nous désirons vraiment contempler Dieu, il nous faut emprunter ce chemin. Il convient de s'approcher de sa Parole et de nous y soumettre, là où Dieu nous est présenté sans détour et de façon vivante dans ses œuvres. Celles-ci sont alors appréciées correctement, c'est-à-dire selon la vérité immuable qui en est la règle et non pas selon notre jugement dévoyé. » CALVIN, J., *Institution de la Religion Chrétienne*, Aix-en-Provence : Editions Kerygma et Excelsis, 2009, p. 34 ;36. I.VI. 1 ; 3.

[675] BOCHET, I., *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur*, Paris : Editions Facultés Jésuites de Paris, 2004, p. 56, 57.

[676] Sur la naissance de l'intérêt pour l'herméneutique augustinienne cf. BOCHET, I., De l'exégèse à l'herméneutique augustinienne in : *Revue d'Études augustiniennes* (50/2) 2004, p. 349-369. Sur l'herméneutique augustinienne en tant qu'herméneutique existentielle entre le soi et les Écritures cf. BOCHET, I., Le cercle herméneutique, Note complémentaire in : *La doctrine chrétienne*, Paris : Institut d'Études augustiniennes, 1997, p. 438-449 ; BOCHET, I., *Le firmament et l'Écriture — L'herméneutique augustinienne*, Paris : Institut d'Études augustiniennes, 2004.

intérieur grâce à une force centripète, il est également possible de percevoir un mouvement en sens inverse. Autrement dit, un discours extérieur se dédouble du discours intérieur, ouvrant ainsi de nouvelles possibilités d'expérience en direction de l'altérité d'autrui. La Révélation nous rapproche de la réalité réelle dans sa signification effective, rendant ainsi la communication interpersonnelle possible et réalisable. C'est pourquoi la Révélation divine ne peut pas simplement être qualifiée de réaliste, mais plutôt d'*hyper-réaliste*.

- §69. Conclusion

En guise de conclusion à cette réflexion, nous avons franchi un premier obstacle dans notre thèse en examinant l'identité narrative selon Paul Ricœur, où l'identité n'est plus fondée sur une notion substantialiste, mais sur l'attestation de soi à travers le temps, dans son propre mode de croyance et d'engagement pour une promesse. Le besoin de délester la réflexion philosophique de la lourdeur de la dépendance au concept de substance a ouvert la place à une manière qui défie l'empirisme d'une justification scientifique de la certitude.

Le second obstacle a été levé en considérant l'être comme signification selon Herman Dooyeweerd, permettant d'extraire de la réalité sa cohérence propre dans sa donation fondamentale. La réalité est interprétable et vérifiable, car elle-même se donne à travers une dimension symbolique propre qui encapsule la signification plurivoque. Ainsi, pour comprendre non seulement la révélation qui se donne ordinairement, mais aussi la Révélation qui se donne de manière extraordinaire, il est nécessaire de recourir non seulement à une phénoménologie, mais également à un prolongement herméneutique.

L'horizon de l'être selon Heidegger relègue la révélation, tout en permettant à la signification de se manifester dans ses propres formes interprétatives. Ce constat nous a conduit à percer plus profondément au sein même de la conscience pour dégager la vue à l'extérieur. Voici le paradoxe de notre raisonnement philosophique : pour nous tourner vers l'extérieur, nous avons dû plonger dans l'intériorité la plus profonde.

Nous avons atteint une étape significative dans notre réflexion sur l'intériorité en explorant la voie de la Révélation divine en tant que force motrice et parcours de dévoilement des conditions les plus fondamentales. Cela nous a ouvert une voie au-delà des limites que la phénoménologie aurait pu nous imposer. Au cours de cette exploration, nous avons identifié le point crucial du cercle herméneutique, mettant en lumière sa capacité à se dédoubler dans un nouveau cercle propositionnel. Néanmoins, nous avons également identifié quelques indices d'un phénomène sous-jacent qui fait que la révélation soit ce qu'elle est effectivement. Il ne s'agit pas simplement d'un processus ou d'un contenu, mais plutôt d'une force intrinsèque qui met tout en fonctionnement, qui attire et déclenche la réflexion : une structure préalable

constitutive à la donation de la révélation. Cette structure permet non seulement la compréhension de soi, comme nous l'avons vu, mais également une compréhension heuristique des projections à l'avenir. La Révélation divine ne se résume pas à une anticipation de connaissance, comme dans le cas des prophètes, ou comme l'imaginaient Lessing ou même Locke, en tant que vérités données que la Raison pourrait comprendre d'une manière ou d'une autre. Il existe une force religieuse inhérente au phénomène lui-même, profondément ancrée et qui ne peut pas être enlevée malgré toutes les tentatives de réduction, toute « épochè » phénoménologique. Cette force, intrinsèquement attractive et animatrice dans l'esprit humain, suscite la curiosité et un intérêt continuel pour la recherche. En somme, il semble que l'homme soit constamment à l'écoute de la révélation, non pas en termes de contenu ou de processus, mais plutôt en termes de force motrice qui met le statique en mouvement vers une direction spécifique. C'est là que réside la différence fondamentale entre la révélation et toute autre forme de connaissance, une distinction insurmontable. Comme l'a souligné Capelle-Dumont, la révélation n'est pas limitée, mais « elle est en sens précis eschatologique. »[677] Elle fait du temps dans son ouverture primordiale dans l'accomplissement de ce temps. Bien entendu, cela nécessite une structure propre d'attachement, car bien qu'elle suscite la curiosité, son acceptation ne se fait pas à travers des bons arguments, mais par quelque chose de propre à la révélation elle-même. Il faut qu'elle soit à la hauteur d'un tel phénomène. Ainsi, une foi est nécessaire, non pas un simple *croire que,* mais un *croire en*. Ce phénomène sous-jacent que nous avons mentionné ci-dessus ne peut pas être autre que le phénomène de l'alliance, nous invitant à une nouvelle réflexion dans la prochaine étape de cette thèse. Revenons pour l'instant au cercle herméneutique.

La Révélation divine opère une subversion du cercle herméneutique à partir de l'intériorité. Elle le dédouble par la médiation du surplus de signification qui parvient à la fois à attester et à témoigner. Ce double caractère d'attestation de soi et de témoignage à autrui contraint l'intelligence à sortir de soi-même et à se tourner vers autrui à travers la communication et le langage. Le cercle se déploie par la reconnaissance d'une signification originelle éclairée par la Révélation divine. Ainsi, une relation d'alliance devient incontournable, car deux aspects distincts émergent à ce stade : le divin et l'humain. Néanmoins, une tension doit encore être surmontée. D'un côté, la révélation nous conduit à une disposition originaire de la donation la plus élémentaire, comme l'ont souligné Heidegger et Marion. De l'autre côté, nous ne pouvons pas négliger le contenu propre de la révélation dans son utilisation du langage, comme nous en mettent en garde Gadamer et Ricœur, évitant

[677] CAPELLE-DUMONT, P., *Le Principe Alliance*, *Tome 1 : Phénoménologie de l'alliance*, Paris : Hermann, 2021, p. 338,339.

ainsi d'épuiser totalement la révélation en tant que telle. Ainsi, le cercle ne se limite pas à un simple dédoublement ; il entreprend un mouvement de retour en nourrissant le discours intérieur d'autrui. Le dédoublement s'effectue à travers le témoignage du surplus de signification révélé. Une fois reçue par autrui, cette signification engendre, voire déclenche, une réaction, une réponse d'autrui vers le premier sujet. Cette réaction est la preuve qu'il y a effectivement quelqu'un. Le témoignage sert donc d'attestation à autrui de son propre soi, ce qui le conduit à reverser son contenu responsif vers le premier sujet. Le témoignage devient alors attestation de soi, l'attestation de soi enrichie par le discours intérieur d'autrui devient témoignage au premier sujet. Ce mouvement de reconnaissance conclut le double mouvement des cercles herméneutiques par le moyen du surplus de signification révélationnelle véhiculé par le langage en tant que force. Ce double cercle devient une seule figure — *la lemniscate herméneutique*.

Au sein de cette lemniscate herméneutique, il subsiste toujours la possibilité de se fourvoyer. Il convient de rejeter, par la reconnaissance de l'existence effective du malentendu, la naïveté consistant à croire de manière irraisonnée qu'un système est exempt de toute possibilité de tromperie. C'est la raison pour laquelle nous avons abordé en détail le thème de la duperie du soi. Et, pourtant, l'objectif de la lemniscate herméneutique est de fournir les outils nécessaires pour éclairer cette condition. Non seulement pour la corriger, mais aussi pour l'utiliser de manière positive, comme nous l'avons observé. La Révélation dévoile, par une interpellation profonde, toutes les possibilités de duperie du soi en remettant en question de manière radicale les intentions, les motivations et les conditions préalables de toute compréhension. Comme nous l'avons examiné, la Révélation divine ne se réduit pas à un simple contenu aléthique que la raison pourrait atteindre d'une manière ou d'une autre. En réalité, elle est la force de dévoilement capable de remettre en question toute forme de pensée et, ainsi, le faisant mouvoir d'une condition à l'autre. La Révélation doit être d'ordre religieux, car le malentendu abrite la dimension de la croyance du sujet. Comme nous l'avons observé, il définit pour lui-même le centre originaire de la signification de toute son analyse du réel. Cette Révélation ne se donne pas d'une façon fluide, voire liquide, mais dans un cadre précis où le sujet se découvre et découvre au-delà de soi. C'est pourquoi l'alliance est essentielle, car elle permet de percevoir l'invisible. « L'alliance qui s'établit toujours déjà entre ce qui est là et ce(lui) qui est là qui nomme. Le phénomène des phénomènes, homogène à toute phénoménalité est cette alliance même qui délivre sa propre intentionnalité. »[678] Voilà la prochaine étape de notre parcours.

[678] CAPELLE-DUMONT, P., *Le Principe Alliance*, *Tome 1 : Phénoménologie de l'alliance*, Paris : Hermann, 2021, p. 342.

L’Alliance interpersonnelle

Introduction à la troisième partie

La deuxième partie de cette thèse s'est clôturée en mettant en évidence l'alliance en tant que phénomène fondamental, lié à tous les phénomènes de la réalité dans leur donation originelle selon leur propre phénoménalité. Par conséquent, il semblerait judicieux d'aborder ce sujet dès les premières pages de cette troisième partie. Cependant, ce phénomène demande une approche spécifique.

Une analyse directe de la phénoménalité révèle immédiatement la fragilité de la réalité par rapport à la conscience, étant donné que seule la matérialité du réel apparaît à ce stade. C'est justement pour prévenir ce risque que Ricœur a mis en garde ses lecteurs contre une analyse à travers la voie courte. C'est pourquoi il insiste sur la pertinence d'Augustin, lorsqu'il affirme avoir entamé son analyse à partir du signe plutôt que du réel, comme le faisaient les Grecs. Celle-là semble être la seule voie praticable pour respecter la signification de la réalité dans sa relation ouverte au sujet et dans ses multiples interactions au sein d'un monde changeant. Par conséquent, nous sommes contraints de suivre un chemin complexe à travers les signes et de concevoir la réalité elle-même comme un signe d'un ordre supérieur.

Cette approche nous encourage à approfondir notre réflexion afin d'y découvrir une signification qui oriente toute démarche réflexive. Pour cette raison, nous optons pour commencer par l'acte d'énonciation, par la parole prononcée. En effet, il s'agit du premier phénomène qui découle du raisonnement issu du discours intérieur et qui se projette vers l'extérieur. En outre, l'acte d'énonciation se manifeste à travers le langage et en tire toutes ses véritables possibilités d'expression. Même si dans le « discours intérieur », la réflexion est toujours formulée en langage, il existe une certaine flexibilité en ce qui concerne la compréhension. Cependant, lorsqu'elle est énoncée, étant déjà enracinée dans la compréhension, elle acquiert un sens plus ou moins spécifique en raison de la nature particulière de l'acte d'énonciation.[679] Dans cette perspective, Heidegger avait admis que

[679] SZ, p. 154.

« l’analyse expresse de l’énoncé, poursuit, dans le présent contexte, plusieurs buts. »[680] Cette versatilité associée à une forme a guidé notre cheminement vers le phénomène propre de l'énoncé, car l'alliance elle-même suppose une intelligibilité spécifique et devient visible à travers l'énonciation. Ainsi, l'alliance ne peut pas faire l'impasse sur le langage, moyen par excellence de toute forme de communication et de compréhension, que ce soit dans un appel ou dans une réponse.

Le langage constitue le moyen par lequel l'être humain se positionne vis-à-vis du monde. L'exploration de l'homme pour la compréhension s'associe à la tâche herméneutique consistant à rendre familier ce qui est étranger. L'appropriation du monde par l'homme nécessite un processus de compréhension, car il cherche à appréhender ce monde pour le dominer et le développer par la technique. La conscience humaine s’avère coterminale à la réalité. Dès lors, l’alliance peut procurer une subversion du cercle herméneutique à travers l’intériorité.

La figure du cercle se déploie en raison de la nécessité de prendre en compte la réalité et les interactions intersubjectives, voire interpersonnelles. Par conséquent, l’alliance devient le fondement des relations établies, étant essentielle pour ancrer la pensée dans la réalité et éviter le scepticisme. C'est pourquoi nous avons conçu le cercle herméneutique comme double, car il ne s'agit pas uniquement d'une question textuelle.

Si notre hypothèse s’avère exacte, la conscience est toujours impliquée dans le processus de compréhension et joue un rôle fondamental en se façonnant et en se projetant vers autrui. Dans cette perspective, il est impératif de veiller à ce qu'elle ne se replie pas sur elle-même. Ce phénomène pourrait être assimilé à une forme de solipsisme. Cependant, ce que nous avons observé jusqu’alors c’est plutôt un processus d'extériorisation.

En se confrontant à des variations interprétatives au sein d'un mouvement continu de redéfinition de soi par rapport à la réalité et aux autres, la conscience se développe en s'ouvrant à davantage d’horizons. Cela ne signifie pas que le solipsisme soit totalement exclu. Cette menace se maintient par une attitude non critique qui s'alimente d'idées inadéquates pour décrire la réalité. Dans ce cas-là, elle se limiterait progressivement jusqu'à se replier sur elle-même, ce qui conduirait à une forme d'interaction dogmatique avec autrui.

Si le chemin à travers l’énonciation et le langage nous conduit à un meilleur entendement de la relation alliancielle entre l’homme et le monde, c'est dans la relation avec Dieu que nous pouvons voir l'enjeu différemment. Cette dernière partie de la thèse ne vise pas simplement à prolonger les idées précédentes. Elle se concentre sur une réflexion d'ordre

[680] Ibid.

théologique visant à approfondir la réflexion à la lumière des principes fondamentaux de la foi chrétienne. La grande tradition théologique offre à la philosophie une source d'enrichissement, tandis que l'interaction avec la philosophie soutient la théologie dans sa quête de la connaissance divine. Ainsi, le processus herméneutique, à travers les discours intérieur et extérieur, guide notre cheminement vers une meilleure compréhension de la conscience. En l'examinant de plus près, il apparaît que la réalité extérieure ne se réduit pas à sa dimension matérielle. Par conséquent, étant donné que la connexion entre la conscience et le discours intérieur est indissoluble, nous avons déduit que l'extériorité du cercle herméneutique est indispensable pour refléter pleinement le processus par lequel la conscience se manifeste à l'extérieur. Comme souligné précédemment, la conscience s'imprègne des significations préexistantes du réel en se constituant en tant qu'unité des expériences intentionnelles, avant de les projeter dans sa compréhension de la réalité. Cette interaction avec le réel semble donc être une caractéristique de la conscience, dans un mouvement continu de l'intérieur vers l'extérieur et vice versa. Puisque les interactions avec le monde extérieur sont inhérentes à la démarche de connaissance de la conscience, il est apparu clairement que suivre cette voie conduisait à la transcendance du monde et à la transcendance divine. Toutefois, nous avons constaté que, pour atteindre cette transcendance divine, un cheminement long doit se mettre en place comme l'ont souligné saint Augustin et, à sa suite, Ricœur. C'est pourquoi une démarche en trois étapes a été entreprise, présentée dans les trois derniers chapitres de cette thèse.

Dans un premier temps, nous examinons la voie de l'énonciation antérieure à l'émergence du langage. Ce qui a retenu notre attention a été le discours prononcé en sa relation étroite avec le discours intérieur, en tant que processus de la conscience de soi vers autrui. Ce processus ne peut s'effectuer que par le biais d'un phénomène garantissant sa stabilité. Nous sommes ainsi parvenus au concept d'alliance. Toutefois, pour y parvenir, il nous a fallu emprunter ce chemin à travers l'énonciation. Dans le premier chapitre, nous abordons la question de l'énonciation telle qu'elle a été étudiée par Heidegger à travers le concept de *Logos Apophantikos*, en mettant en lumière sa relation étroite avec la compréhension. En d'autres termes, l'énonciation se déploie selon une structure interne semblable à celle de la compréhension, bien qu'elle soit en elle-même un mode dérivé. Il convient alors de se demander dans quelle mesure le discours intérieur peut se prolonger dans le discours extérieur. Cette relation entre ces deux modes discursifs ne serait-elle pas arbitraire ? Le dédoublement du cercle herméneutique selon une nouvelle figure géométrique ne serait-elle pas une construction créative sans un ancrage dans la manifestation du langage ?

L’urgence soulevée par ces questionnements a motivé notre exploration du domaine énonciatif, ce qui nous a permis d'identifier des structures spécifiques de l'énonciation liées à la compréhension de la réalité.

Une fois de plus, nous avons observé l'importance de la conceptualisation de l'être en tant que signification et, désormais, son étroite relation avec l'acte d'énonciation. Ainsi, le langage se révèle comme un phénomène intrinsèque à l’être humain. L'ontologie du langage se manifeste dans cette connexion incontournable qui nous guide vers la réalité à travers la diversité de réseaux constituant la facticité du *Dasein* selon le lexique heideggérien. L'énonciation est ‘habillée’ par le langage en tant que système de signification codifié. Cependant, ce dernier ne se limite pas à un simple véhicule de connaissance, il est intrinsèquement lié à l'affectivité. Cette dimension essentielle confère au langage une « nature » existentielle. Comment pouvons-nous comprendre l’existentialité du langage ?

Ce raisonnement nous a amené à nous approcher derechef de la philosophie du langage humboldtienne, selon laquelle la distinction entre les mots et les choses est abolie. Ainsi, il est nécessaire de restaurer cette connexion perdue entre les concepts et la réalité. La diversité des langues reflète la variété des perceptions individuelles de la réalité objective. Les notions de subjectivité et d'objectivité, d'individualité et de communauté se rejoignent dans le domaine du langage, où la vision d'une communauté se forme et influence la perception du monde. Le langage représente une force d'association et d'action, impliquant ainsi un important effort de transmission qui remet en question la conception du rôle du langage dans la formation et les interactions entre les communautés linguistiques. Dans ce contexte, la question de la traduction des concepts d'une communauté à une autre se pose, ainsi que de la capacité des langues à transmettre le contenu linguistique d'une communauté à une autre, que ce soit à l'intérieur ou à l'extérieur de ladite communauté. Quels sont les phénomènes fondamentaux nécessaires pour permettre une traduction efficace, qu'elle soit interne ou externe à la communauté ? En effet, il est nécessaire de traduire certains concepts au sein même d'une communauté linguistique lorsque survient un malentendu généralisé. Ainsi, il apparaît clairement que le cercle herméneutique ne se limite pas à un concept simple, mais révèle plutôt la complexité de la transformation de l'étrangeté en familiarité.

Les étapes franchies jusqu'à présent ont abouti à ce phénomène fondamental qui permet ces mouvements interprétatifs dans le cadre de l'enquête pour la compréhension. La bifurcation du cercle herméneutique à travers le discours intérieur et le discours extérieur a mis en lumière cette inflexion par le biais de la Révélation. L'être de l'étant en tant que signification met en évidence le fait que le processus interprétatif est généralisé et que la

réalité en elle-même transmet sa signification propre. Celle-ci renvoie toujours à son originaire, d'où dérive la signification. En suivant ce raisonnement, il apparaît que la réalité requiert une intelligence spécifique capable de saisir la totalité de la signification qui se donne devant le regard du sujet, car la réalité même montre déjà une intelligence propre dans la complexité de sa constitution. Cette relation entre le sujet et la réalité à travers le concept de signification nous permet d'appréhender l'alliance en tant que phénomène fondamental.

Lorsque nous évoquons l'alliance, nous faisons également référence à la révélation. C'est pourquoi cette question a été préalablement abordée et que désormais**,** l'alliance en tant que principe peut être examinée à travers une réflexion spécifique. Si la révélation entraîne cette inflexion du cercle herméneutique, alors l'alliance provoque sa subversion par le biais de son intériorité. Autrement dit, l'alliance procure le renversement de l'intériorité discursive à l'extériorité d'une relation interpersonnelle. Dès lors, le cercle herméneutique se dédouble dans une nouvelle figure, à savoir la lemniscate herméneutique en la faisant affleurer et en nous permettant voir ce qu'il a été caché sous la figure du cercle. Il est donc nécessaire d'avancer par ces étapes afin de saisir non seulement l'alliance, mais aussi sa relation avec l'idée de révélation et sa dimension propositionnelle en tant que thématique d'un contenu relatif au divin. Ce processus marque clairement cette subversion du cercle herméneutique. Dès lors, nous faisons face à la même problématique à laquelle Husserl a été confronté, à savoir la question de l'intersubjectivité. En d'autres termes, il s'agit de reconnaître l'autre qui se tient devant moi, m'interpelle et attend une réponse. Cette réflexion comporte de remarquables implications théologiques.

En suivant cette logique, notre cheminement aboutira à l'exploration des effets de la réflexion entreprise jusqu'à présent concernant la manière d'aborder la question de Dieu à travers trois figures. Ces trois figures revêtent une importance cruciale non seulement pour la théologie, mais également pour la vie pratique au sein de la communauté de foi où l'alliance se montre à son plus haut niveau. D'abord, il y a la formalisation de la confession de foi à travers ses articles, qui constitue l'expression articulée de la connaissance divine comprise et partagée avec autrui. Ensuite, nous identifions la prière comme l'acte de communication avec Dieu initié par l'homme. Finalement, il y a l'acte de transmission de la Parole de Dieu à l'homme à travers la prédication et les sacrements. Ces trois figures nous permettent de saisir le mouvement de la lemniscate herméneutique dans sa relation avec Dieu. Il nous est apparu que ces figures révèlent effectivement la complétude du mouvement. D'abord, sa fondation dans l'alliance ; ensuite son inflexion par la Révélation ; finalement à travers l'attestation et le témoignage d'un mode propre de l'être dans le temps et dans l'espace. Dès lors, la

signification se manifeste à travers la réalité et est interprétable par le sujet qui s'atteste. Ces trois figures nous permettent, en outre, de renouer avec cette alliance perdue avec Dieu, que l'énoncé nietzschéen de la mort de Dieu avait ensevelie. Ainsi, à travers l'entrecroisement de la philosophie et de la théologie, nous souhaitons explorer cette relation mutuelle qui a donné naissance à notre civilisation occidentale.[681]

C'est par le biais d'une nouvelle forme de naïveté, pour reprendre le vocabulaire de Ricœur, que Dieu revient sur la scène publique pour montrer que la déchirure de la connaissance humaine d'aujourd'hui requiert un fil d'Ariane capable de réunir ce qui a été déchiré. Notre époque réclame, en effet, une alliance des savoirs pour un nouveau fondement de la réflexion philosophique selon l'expression de Capelle-Dumont qui nous invite à une analyse spécifique au moment voulu.

[681] Nous ne pouvons pas laisser de mentionner que la collection « Philosophie & Théologie » dirigée par le professeur Capelle-Dumont depuis 1995 aux éditions du Cerf porte justement ce projet.

Chapitre 9. L'extériorisation de la pensée par le langage — l'ouverture d'un nouveau cercle

« C'est cette rupture de l'alliance entre mot et monde qui constitue une des très rares révolutions authentiques de l'esprit dans l'histoire de l'Occident et qui définit la modernité elle-même. »

George STEINER, *Réelles Présences*, p. 121.

- §70. Introduction

La progression à travers le discours proféré ou, de manière plus précise, à travers l'énoncé, nous amène à la reconnaissance du phénomène fondamental que nous avons abordé dans le chapitre précédent à travers l'examen de l'identité de l'être en tant que signification. Ce cheminement nous a conduit au phénomène de l'énonciation car, suivant Heidegger, elle a fonctionné comme « unique fil conducteur pour accéder proprement à l'étant et pour en déterminer l'être. »[682] Ainsi, la compréhension d'un élément dans le domaine intersubjectif passe nécessairement par le phénomène de l'énoncé qui transmet la signification du réel entre un individu et l'autre. Par conséquent, toute communication intersubjective, voire toute compréhension, présuppose ce phénomène d'alliance qui décèle le lien entre la personnalité et le langage. Ces deux aspects constitutifs du phénomène mettent en lumière l'importance cruciale de l'alliance dans les relations interpersonnelles, sans laquelle celles-ci disparaîtraient immédiatement.

Toutefois, à cette étape de notre étude, il est impératif d'effectuer une clarification avant d'entamer toute réflexion sur l'énoncé, à savoir l'idée d'un logos endiathetos et d'un logos prophorikos malgré sa richesse dans le domaine de la réflexion, il porte encore des limitations à la réflexion que nous entreprenons à présent. Bien qu'il puisse être tentant d'adopter immédiatement le *logos endiathetos* et le *logos prophorikos*[683], cela pose un problème, puisque le concept de *logos endiathetos* se limite à l'aspect rationnel du discours. Pour cette raison, dans la section précédente, nous avons retenu le concept de « *verbum in corde* » d'Augustin, dans lequel le *logos endiathetos* est élargi afin de sertir d'autres dimensions essentielles, telles que les affections et la volonté.

---

[682] SZ, p. 154.

[683] Voir le premier chapitre de la deuxième partie de cette thèse où nous faisons référence au logos endiathetos et au logos prophorikos.

On retrouve la même situation devant le *logos prophorikos*, qui ne saisit que cet aspect rationnel. C'est pourquoi il est essentiel d'inclure la notion de *logos prophorikos* dans un cadre plus large, étant donné que l'énoncé vise plusieurs objectifs, comme l'a souligné Heidegger. Ainsi, il ne s'agit pas simplement d'une transmission de contenu entre individus, mais plutôt de la révélation de la signification dans le monde à travers l'usage du langage interpersonnel. Cependant, il est nécessaire d'aborder une voie spécifique avant d'atteindre le langage en lui-même. Par conséquent, l'énoncé est mis en avant afin de permettre une compréhension du phénomène dans son contexte herméneutique-existential. En outre, c'est la diversité des objectifs qui retient notre attention lorsque nous abordons l'alliance en tant que phénomène fondamental, et que le langage utilisé agit comme un moyen pour une variété de formes de communication.

Dans cette perspective, l'utilisation de terme *logos apophantikos,* selon Heidegger, permet de maintenir la présence du *logos prophorikos* au sein de ce cadre conceptuel et d'ouvrir de nouvelles perspectives pour notre réflexion. Il est crucial de ne pas abandonner le couple *logos endiathetos/logos prophorikos* puisque cet antique binôme souligne la connexion intrinsèque entre la disposition spécifique de l'usage du langage et l'existence. Tenter de dépasser ce binôme appauvrirait notre approche du langage.

- §71. Le Logos Apophantikos selon Heidegger

L'implication immédiate de l'introduction du concept heideggérien de *logos apophantikos* se manifeste dans la dimension partagée de l'énoncé avec la compréhension. L'acte d'énonciation met en relation l'acte de compréhension de manière externe. En d'autres termes, la structure préalable de la compréhension est agencée de manière à pouvoir être extériorisée dans une unification de sens lors de l'opération de synthèse prédicative. Par conséquent, elle acquiert un sens nouveau, voire renouvelé. Il n'est pas possible de dépasser l'analyse de l'énoncé, car le discours extériorisé représente le seul moyen disponible pour comprendre ce qui a été articulé préalablement par celui qui l'extériorise.[684] Et pourtant, selon Heidegger, il s'agit d'une forme dérivée (*abkünftig*) de l'explicitation, puisqu'elle ne partage pas la co-originarité des existentiaux de l'affectation, de l'explicitation-compréhension et du discours (*Rede*).[685] Dès lors, Heidegger propose trois significations de l'énoncé qui seront liées à la question de la vérité.

---

[684] C'est pourquoi toute forme de communication interpersonnelle passera inéluctablement par le langage. Même la Révélation divine se déploiera par l'emploi de signes.

[685] Voir : GREISCH, J., *Ontologie et temporalité : esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris : PUF, 1994, p. 201.

En premier lieu, l'énoncé peut être conceptualisé comme une mise en évidence ou une forme de manifestation (*Aufzeigung*). Cette notion est enracinée dans la terminologie utilisée par Heidegger de *logos apophantikos*. La manifestation (*aufzeigen*) permet de « voir en soi-même à partir de soi-même (ἀπόφανσις). »[686] Ainsi, l'énoncé substitue ce qui est réel en mettant en lumière pour le sujet sa référence, même en l'absence de la chose en question. Selon cette conception de la mise en évidence, il y a une substitution de la chose par une représentation symbolique créée par le langage, ce qui offre la possibilité d'uniformiser le langage pour transmettre une signification dépouillée de toute ambiguïté.

En second lieu, l'énoncé peut également être interprété comme une prédication lorsqu'un prédicat est attribué à un sujet, sans pour autant exclure sa première signification. Au contraire, cette interprétation complète la première en lui ajoutant une dimension supplémentaire. Ainsi, l'énoncé acquiert une dimension d'acte de jugement, lorsqu'il identifie une caractéristique du sujet dans son contexte mondain, tout en restant ancré dans la mise en lumière de sa signification initiale. Heidegger met en lumière le fait que, dans cette deuxième acception, le sujet est restreint par son identification au prédicat qui lui est attribué, ce qui entraîne une focalisation sur une partie spécifique du sujet. Le sujet détermine ainsi, d'un point de vue particulier, ce qu'il souhaite communiquer à propos de la chose. Par conséquent, le langage, harmonisé avec cette perspective donnée, permet une construction logique d'attributs prédicatifs spécifiques. L'énoncé adopte ici une approche qui s'avance vers le langage scientifique, visant à transmettre une compréhension objective, en substituant le réel par le signe, facilitant ainsi la transmission du savoir et la formulation d'un jugement — une proposition. Nous pouvons y retrouver même le passage de la chose à l'objet.

En troisième lieu, l'énoncé implique également la notion de communication et de profération, prolongeant les deux premières significations. Il présuppose la présence d'autrui, dans la mesure où il vise à rendre visible quelque chose à un tiers dans ses interactions sociales. Tant la chose que son aspect sont déterminés par le langage pour être partagés avec autrui. Par conséquent, l'énoncé propose une représentation de quelque chose à quelqu'un, permettant à cette personne de percevoir la réalité dans l'absence de la référence objective. Heidegger propose une définition de l'énoncé comme étant une « mise en évidence déterminante qui communique. »[687] Selon cette conception, l'énoncé partage essentiellement la même essence que la compréhension, bien que de manière dérivée. Il implique ainsi la pré-acquisition (*Vorhabe*), la pré-vision (*Vorsicht*) et l'anti-cipation (*Vorgriff*). Par conséquent,

[686] SZ, p. 154 ;

[687] SZ, p. 156 ;

l'explicitation vise l'acte d'énonciation. Une meilleure compréhension découle d'une explicitation approfondie et claire, car dans l'énonciation dérivée de l'explicitation, on retrouve la même structure circulaire de la compréhension. Le cercle herméneutique est sollicité pour expliquer comment le discours intérieur se manifeste à l'extérieur et la façon dont chaque terme de la triade est lié à l'une des significations de la définition de l'énoncé présentée par Heidegger.[688]

Dans le cadre de la dérivation de l'explicitation, il convient de considérer l'énoncé comme un élément essentiel du processus de compréhension, en particulier lors de son approfondissement à travers le concept de « *renvoi du en vue de* » au sein du réseau de références constituant le monde. Autrement dit, l'énoncé met en évidence le fait que le *Dasein* est profondément immergé dans la signification des choses, comme cela a été exploré dans le chapitre précédent. Constamment « soucieux », le *Dasein* est poussé vers une compréhension plus approfondie de son environnement. La facticité de l'existence façonne l'ensemble du sens de sa quête de compréhension, et l'énoncé représente le moyen par lequel cette compréhension est atteinte puisque les perceptions sont articulées en fonction de l'enquête du sens. Par conséquent, il apparaît que la compréhension ne peut se réaliser sans des présuppositions qui orientent également l'énoncé.

De cette manière, la formulation de l'énoncé exprime la manière dont quelque chose est appréhendé en tant que quelque chose (*Etwas als Etwas*). Cette structure de compréhension de 'quelque chose en tant que quelque chose' constitue l'essence de l'énoncé par le biais de l'explicitation. Heidegger insiste sur le fait que « le 'comme' constitue la structure de l'expressivité de ce qui est compris ; il constitue l'explicitation. »[689] En tant qu'expression de la compréhension, le concept de « voir comme » n'est jamais neutre. L'énoncé acquiert alors une signification particulière, comme souligné précédemment, car toute perception détermine un aspect de la chose observée. L'observation permet d'objectiver immédiatement un phénomène en le transformant en objet d'analyse grâce à sa capacité à lui donner un sens précis. C'est pourquoi l'énoncé est toujours contraint dans sa formulation, ne parvenant pas à exprimer pleinement la visée intentionnelle. Car, l'énoncé se borne toujours aux ressources propres du langage et de la visée qui sont toujours limités. Afin de parvenir à transmettre toute la signification intentée, le signe réclame à partir de soi de nombreuses explications. Cette abondance ne se limite pas à la quantité, mais concerne également la diversité des formes. Un paradoxe émerge ici : nous comprenons davantage ce que nous

[688] Heidegger affirme : L'énoncé, comme l'explicitation en général, a nécessairement ses fondements existentiaux dans la pré-acquisition, la pré-vision et l'anticipation. Cf. SZ, p. 157.

[689] Ibid. p. 149.

sommes capables d'énoncer, et nous supposons savoir plus que ce que nous avons effectivement à notre disposition dans notre esprit.

Par ailleurs, le 'voir' peut être influencé par diverses modalités qui ne reflètent pas fidèlement la réalité. Ainsi, l'expression « faire voir par l'énoncé » peut être vague, voire trompeuse, comme nous l'avons observé à travers des phénomènes, tels que la duperie du soi ou une vision altérée par une maladie ou des médicaments. Chez Heidegger, le terme « comme » renvoie toujours à un réseau existentiel de significations. Celui-ci requiert une approche herméneutique de compréhension.[690] Bien évidemment, nous reconnaissons également l'existence du « comme » logique dans la formulation propositionnelle. La compréhension, ainsi, est formalisée dans sa dimension *apophantique* de prédication, ce qui conduit à une explicitation thématique. Ce processus implique une articulation avec le langage qui reste à approfondir. Cependant, le « comme » herméneutique vise à saisir la signification de l'être plutôt qu'à transmettre simplement un savoir, ce qui le distingue du « comme » logique relevant d'une autre forme d'analyse.

À travers l'identification de l'être au temps, Heidegger s'éloigne du modèle aristotélicien centré sur l'essence des choses et par conséquent décale l'aspect symbolique du réel. Ce qui l'empêche de voir l'aspect revelationnel de la réalité. De surcroît, malgré son identification du sens de l'être à la temporalité, il se base sur le concept de signification pour établir un fondement solide permettant l'investigation du *Dasein* à l'égard du sens de l'être. Cette identification de l'être à la temporalité raccourcit le chemin vers la compréhension de soi en la considérant encore comme point de départ de la réflexion. Il convient de souligner que, selon Greisch, l'explication « désigne à la fois un existentiel particulier et un concept méthodologique fondamental. »[691] Ainsi, Heidegger adopte encore la voie courte telle que Ricœur l'avait proposée.

La notion d'être en tant que signification nous amène pour autant à l'identifier dans l'articulation du réel, à travers un processus d'interaction de la conscience avec elle-même, qui s'atteste en s'attestant. Par le biais des signes, le *Dasein* peut se reconnaître objectivement dans sa quête du sens de l'être. Ainsi, le concept de « comme » devient une charnière entre la signification qui émerge du réel et l'acte prédicatif de l'explication exprimé dans l'énoncé. Par conséquent, la phénoménologie nécessite d'être étendue par l'herméneutique dans son exploration du sens de l'être et de la compréhension du soi médiatisée par le langage.

---

690 Ibid. p. 158.

691 GREISCH, J., *Ontologie et temporalité : esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris : PUF, 1994, p. 196.

En outre, selon Heidegger, le *logos apophantique* exige cette approche en raison de sa nature intrinsèque de manifestation. Celle-ci ne peut se réaliser que par le biais de l'explication ancrée dans la structure triadique qui sous-tend l'énoncé. Ce dernier représente le chemin vers la compréhension. Il est évident qu'il existe une relation mutuelle, plus encore une interaction entre l'explication et l'énoncé. En réalité, ils s'alimentent mutuellement dans une relation circulaire. Il est donc nécessaire d'examiner de plus près la relation entre la structure triadique (*Vor-struktur*) et l'énoncé.

En premier lieu, la pré-acquisition (*Vorhabe*) met en évidence le fait qu'il n'y a pas d'énoncé sans une compréhension préalable. L'énoncé révèle cette compréhension antérieure en manifestant une partie par rapport à un tout en arrière-plan. Ainsi, dans la pré-acquisition, il s'agit de la capacité de la conscience à appréhender la « totalité de la tournure » selon l'expression heideggérienne, permettant ainsi au sujet comprendre la partie qu'il cherche à comprendre. Il convient de noter en permanence la dynamique présente d'un mouvement vers l'arrière, à travers les préalables, et d'un mouvement vers l'avant, à travers l'attente heuristique. Cette totalité acquise par l'expérience et par la formation personnelle permet au *Dasein* de questionner un sujet spécifique en mettant en lumière ce sujet à travers l'énoncé.

En deuxième lieu, la prévision (*Vorsicht*) guide la direction que prendra l'explicitation et déterminera la formulation de l'énoncé en fonction de l'aspect du sujet à mettre en avant. Cette formulation de l'énoncé se base sur une perspective spécifique qui attribue de manière déterminante une prédication à l'objet, lequel se révèle dans l'expression de sa signification. Ainsi, la signification de l'objet est délimitée par l'utilisation de la propositionalité pour assurer une communication logique. L'extériorisation astreint toujours la pensée par la structure propre de l'énoncé qui suit un ordre linguistique spécifique selon une perspective.[692] Nous sommes constamment confrontés à une limitation de l'ordre de l'énoncé, même si la pensée peut se développer de manière arborescente. Et pourtant, l'énoncé peut revêtir diverses formes distinctes en utilisant la structure du « comme ». D'une part, on retrouve le concept de « voir comme » qui illustre la structure de l'explicitation dans son interprétation. D'autre part, l'utilisation de l'énoncé par le « comme » permet de mettre en lumière la relation existante entre un sujet et un prédicat et/ou entre deux prédicats.

En troisième lieu, l'anticipation (*Vorgriff*) met en lumière l'aspect compréhensif et communicationnel de l'explicitation et de l'énonciation en cherchant à élaborer une conceptualisation adéquate. L'anticipation s'efforce de proposer un concept, même s'il peut

692 Jean Greisch note que cet aspect de la vision préalable dont Heidegger parle s'origine dans l'élaboration de l'herméneutique de Chladenius et de ce qu'il appelait « le point de vue » (Sehe-punkt) et également dans le perspectivisme herméneutique nietzschéen. Voir : GREISCH, J., *Ontologie et temporalité : esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris : PUF, 1994, p. 197.

sembler inadapté à première vue pour autant. Cette même intention se retrouve dans l'énoncé, où l'objectif est de communiquer à autrui la compréhension acquise. En d'autres termes, le *Dasein* s'efforce de transmettre la signification à travers une conceptualisation fondamentale. Ainsi, la structure triadique des préalables de l'explicitation interagit de manière circulaire avec la structure du « comme », permettant ainsi la mise en évidence déterminante et communicative de l'énoncé. Ainsi appréhendé, le cercle herméneutique ne tourne pas en rond, mais constitue plutôt le socle essentiel de l'intelligence qui s'exprime au sein d'une relation intersubjective, voire communautaire.

- §72. Enoncé et signification — l'avènement du langage

La réflexion sur la relation entre ‘signification’ et ‘énoncé’ s'impose désormais, étant donné que, suivant Heidegger, la signification est considérée comme une notion secondaire de l'être, attribuée par le sujet à la chose. Heidegger s'inspire de la notion de *Sinngebung* de Husserl. Cependant, l'approche heideggérienne de la signification vise à éviter toute réduction à une simple anthropologie, en soulignant que la question du sens de l'être relève de la constitution propre du *Dasein*. D'ailleurs, il apparaît que reconnaître la signification comme fondement implique une donnée ontologique propre à un au-delà. Selon Heidegger, penser la signification comme inhérente à la réalité elle-même et la reconnaître en tant que telle pourrait suggérer une influence métaphysique, voire un résidu d'onto-théologie. Toutefois, il a observé que l'être en tant que signification rend mieux compte de l'exploration du sens de l'être une fois que, au sein de l'océan de significations où le *Dasein* se trouve, le sens de l'être se constitue d'une direction particulière par rapport au réseau des significations de la réalité. Le *Dasein* n'est pas séparé du réel, et pourtant, il en diffère. En effet, il réfracte la signification de la réalité à travers la conscience de soi. Selon cette perspective, nous ne présupposons pas une entité derrière les entités, mais nous interrogeons plutôt le sens de l'être dans sa facticité effective à l'égard de la signification. En conséquence, le cercle herméneutique qui sous-tend la tâche de la compréhension du sens de l'existence selon Heidegger, se manifeste dans la reconnaissance de la 'totalité' (l'océan de significations) et dans l'analyse existentielle du sens spécifique de l'être du *Dasein*. Quel est donc le lien avec l'énoncé ? Il représente la manifestation de cette recherche dans un cadre conceptuel, voire selon une perspective. Réunir les différentes perspectives pour interpréter et appréhender le sens de l'être constitue la tâche fondamentale du *Dasein* en quête de compréhension de soi. D'autant plus il réunit les significations dispersées dans le monde, d'autant plus il se comprend soi-même. Ainsi, saisir quelque chose revient à se comprendre soi-même à travers une perspective spécifique qui a

été révélée par un processus communicationnel. Sans la structure préalable de la compréhension, la formation de cette représentation de ce qu'est l'être serait impossible.

Selon cette argumentation, le passage d'un discours effectif qui présente quelque chose selon une perspective à quelqu'un d'autre par une explicitation, nous amène à examiner son arrangement propositionnel. Les propositions font voir effectivement quelque chose, mais elles restent néanmoins interprétables. En abordant la question de la propositionalité, nous pénétrons dans le domaine de la logique. Tout en évitant de tomber dans le piège de l'opposition entre l'herméneutique et la logique pour autant. Car, il existe une gradation des énoncés entre ces deux champs d'analyse. Un énoncé scientifique diffère d'un énoncé poétique, bien que tous deux recherchent une certaine « objectivité. » Cette réflexion trouve écho dans la philosophie de Wittgenstein, notamment dans sa dernière phase, où il affirme que les mots tirent leur signification de leurs usages, à travers son concept clé de « jeu de langage. » En même temps, sa conception de la vision se rapproche fortement du concept heideggérien de « voir comme », en mettant en évidence que la compréhension est toujours liée à quelque chose en tant qu'entité.[693] Cela nous conduit à une meilleure appréhension de la reprise du sujet, chère à Platon et à Aristote, à savoir : ce n'est pas simplement le mot qui véhicule la signification, mais c'est l'énoncé qui assure la médiation du langage par rapport à la réalité. Heidegger mentionne qu'Aristote aborde à ce niveau la « synthèse » et la « diérèse », désignant respectivement la liaison et la séparation, la définition et la conceptualisation comme étant propres à la philosophie. Le caractère apophantique du logos, qui est typique de la logique propositionnelle, retrouve ainsi sa place au sein de la réflexion de l'herméneutique philosophique.[694]

Toutefois, le langage est considéré comme l'étape suivante de notre réflexion, car aucun énoncé ne peut exister sans lui. Heidegger a également exploré cette voie, comme il le présente dans le paragraphe 34 de « *Sein und Zeit*. » La thèse de Heidegger se développe en deux étapes.

En premier lieu, il est essentiel de reconnaître que le fondement ontologico-existential du langage réside dans le discours, qui précède le langage lui-même.[695] Ainsi, la signification des mots ne se réduit pas à un système fermé de signes, mais émerge de l'ouverture (*Erschloßenheit*) de l'être-dans-le-monde. Plongé dans un océan de significations, c'est-à-dire, dans la diversité des relations d'un réseau révélationnel infini constituant ce que nous

[693] WITTGENSTEIN, L. *Recherches philosophique*, II, XI, Paris : Tel Gallimard, 2005, p. 325-352.

[694] Nous pouvons remarquer ainsi que la philosophie analytique et l'herméneutique possèdent la même cible et ne s'opposent pas.

[695] SZ, p. 160.

nommons le monde, le *Dasein* s'efforce de saisir ces relations en se découvrant à travers le langage, qui représente le moyen par lequel il peut raisonner de manière intelligible — le discours (*Rede*). À travers le discours, le langage se structure en un réseau de significations codifiées. C'est pourquoi cette codification peut induire en erreur lorsque nous utilisons le terme de « signification » pour désigner l'être.

La conception habituelle de la signification est celle d'un attribut accordé par un individu ou une communauté à un objet ou à un mot. Même Heidegger, bien qu'il considère la signification comme une notion secondaire, offre une perspective pertinente sur la relation entre réalité et signification. Cependant, selon notre thèse, la signification réside essentiellement dans l'être qui se révèle à travers ses multiples relations, nécessitant ainsi une compréhension en tant qu'ouverture. L'émergence du langage est essentiellement la reconnaissance de la signification articulée par le discours. De cette manière, le langage surgit en même temps que le discours est présent. C'est ainsi que la question de la compréhension, notamment dans le contexte du cercle herméneutique, ne se limite pas uniquement au texte, mais s'étend à la réalité dans son ensemble. En effet, l'être humain va nécessairement encadrer sa perception à travers un discours, d'abord interne, puis externe. À cet égard, Heidegger a exprimé une idée de manière quelque peu obscure lorsqu'il a déclaré : « Aux significations viennent se greffer des mots. Jamais des mots-choses ne se voient après coup dotés de significations. »[696] Ainsi, on peut observer une primauté de la signification sur le langage, voire une primauté de la signification sur le discours. Cela suggère que le mode d'être du langage demeure antérieur à l'objet de la perception habituelle et relève d'une forme de donation spécifique du réel.

À ce stade, il est possible d'examiner la deuxième étape du développement théorique du concept de langage selon Heidegger, qui affirme que « le discours est co-originaire avec l'affection et le comprendre. »[697] Ainsi, le discours prend sa source dans la condition existentielle du 'Là' où le *Dasein* est jeté. Par conséquent, en tant que fondement du langage, le discours (*Rede*) partage avec l'affect (*Befindlichkeit*) et la compréhension (*Verstehen*) le statut d'existentiaux de base qui orientent toute l'analyse existentielle du *Dasein* dans ses interactions avec le monde. La compréhension, l'affect et l'explicitation contribuent à

---

[696] Den Bedeutungen wachsen Worte zu. Nicht aber werden Wörterdinge mit Bedeutungen versehen. *SZ*, p. 161. Ce passage un peu obscur nous réclame toujours de la prudence pour ne pas confondre avec la significativité (*Bedeutsamkeit*) qui fait référence à la condition que les choses ont du sens. Autrement dit, le monde a du sens dans ses multiples relations, ce que demande d'emblée une interprétation préalable, voire naïve due au premier regard (*Bedeutsamkeit*). Cependant, le *Dasein*, toujours émergeant dans les significations des choses, se lance à désigner et nommer les choses selon leur signification (*Bedeutung*) par le constat de la significativité afin de construire le discours. Dès lors, *Bedeutsamkeit* atteste la condition d'interprétable du monde dans le sens de sa donation, *Bedeutung* est déjà ce qu'il est proprement interprétable en donnant lieu à la formation discursive ce qui est nécessaire pour l'avènement des mots. Le passage, cité ci-dessus, souligne ce dernier aspect qui s'approche de la formation du langage.

[697] Ibid.

l'émergence du langage dans l'existence du *Dasein* qui ressent le besoin de s'exprimer. Ainsi, le langage n'est pas une systématisation scientifique précise, mais il se manifeste comme un moyen d'articuler le *Dasein* dans le réseau de références auquel il appartient. Les termes se manifestent en fonction de la propre expérience du *Dasein* par rapport à la réalité qu'il rencontre. Selon Heidegger, « l'être-exprimé-au-dehors (*Hinausgesprochenheit*) du discours (*Rede*) est le langage. »[698] Ainsi, le langage se révèle de cette manière. Initialement, il y a une immersion dans le monde et une tentative de saisir les réseaux de significations auxquels il est lié, puis vient l'utilisation des mots pour articuler et structurer la compréhension de ce qui se présente. Par conséquent, le langage devient un instrument (z*uhanden*) qui est mobilisé par le *Dasein*. Il se transformera en *la langue* telle que définie par Saussure, c'est-à-dire, un système de signes structurés permettant la transmission de la signification à travers des conventions sémiologiques, ou selon Humboldt, la diversité linguistique découle de l'existence d'un langage.

Cette argumentation, prise à rebours, nous amène à la conclusion heideggérienne selon laquelle le *Dasein* se comprend lui-même à travers toutes ses relations d'ouverture au monde par le biais du langage. Ce dernier joue le rôle de médiation entre le discours interne et externe de l'être humain. Étant donné que *in fine* la nature du langage nous échappe — car elle ne peut être identifiée même par une réduction phénoménologique — nous en déduisons qu'il s'agit en réalité d'une révélation permettant de saisir la signification du réel (*discours interne*) et d'expliquer sa conceptualisation (*discours externe*). Notre thèse ne vise pas à explorer la philosophie du langage en général. Nous nous contentons de considérer le langage comme un « *particulier basique* » tel que le propose la philosophie de Strawson,[699] afin de montrer que le langage, conçu de cette manière, ne peut être expliqué par quelque chose de plus fondamental que lui-même. Dès lors, l'émergence du langage ne peut pas être attribuée à un proto-langage ou à une évolution à partir d'onomatopées, mais plutôt à la signification inscrite dans un réseau de relations que l'homme s'efforce de saisir et d'exprimer dans un ordre discursif.[700]

---

[698] Ibid.

[699] STRAWSON, P.F., *Individuals : An essay in descriptive Metaphysics*, New York : Routledge, 1996.

[700] Heidegger affirme : Als existenziale Verfassung der Erschloßenheit des *Dasein*s ist die Rede konstitutiv für deßen Existenz. SZ, p. 161.

- §73. Le langage selon Humboldt

Ce constat nous conduit à revenir à la philosophie du langage telle que présentée par Humboldt**,** dont l'influence est nettement perceptible dans la pensée heideggérienne. En effet, la proposition humboldtienne propose une théorie cohérente du langage dans laquelle la distinction entre les mots et les choses qu'ils désignent s'estompe.[701] Cette théorie est capable de rendre compte de la complexité de la nature du langage, d'assurer cette connexion intrinsèque et sa puissance communicative envers autrui. Cette dernière caractéristique nous permet d'appréhender plus clairement le second cercle herméneutique qui révèle l'altérité d'autrui à travers les diverses interactions linguistiques. En effet, comme nous l'avons souligné dans la première partie de notre thèse sur l'évolution du cercle herméneutique selon la pensée de Humboldt, le langage n'est pas simplement un moyen de communication, mais reflète effectivement l'esprit national, la culture et même la conception du monde (*Weltansicht*) d'un peuple.[702]

Cette approche engage la dimension externe de l'énoncé exprimé à travers le langage. Dès lors, nous avons les moyens pour explorer la relation interne des parties avec le tout et *vice versa* par la conception du monde (*Weltansicht*). Car, il est indissociable la relation de l'intériorité et de l'extériorité. Cette vision saisit l'esprit d'une communauté et façonne la langue qu'elle utilisera en y apportant ses caractéristiques distinctives. Ainsi, le langage ne se réduit pas à un simple discours individuel, mais intègre la dimension communautaire de l'expression de l'existence humaine. Il s'agit d'une théorie linguistique qui nous aide à appréhender la capacité d'expression de ce discours tourné vers l'extérieur. Selon la pensée humboldtienne, cet aspect communautaire constitue le véritable fondement du langage. Ceci implique que la fondation du langage repose sur la présence d'une communauté linguistique qui le pratique et qui en incarne l'identité.[703] Pour cette raison, la diversité des langues découle de l'existence de multiples communautés distinctes, chacune reflétant les spécificités de son identité (*Innersein*).[704] Humboldt considère cette diversité comme favorisant la possibilité de compréhension. Il semble paradoxal que la multiplicité des langues puisse conduire à une compréhension unifiée. Cependant, le langage reflète la solidarité naturelle de l'humanité, en montrant qu'au-delà de la diversité, il existe un socle commun qui peut être appréhendé par

---

[701] GS VI.1, p. 125ss.

[702] GS VI.1, p. 244

[703] Selon Humboldt « Ce qui distingue les langues, ce ne sont pas les sons et les signes, mais les visions du monde elles-mêmes. » GS IV, p. 21.

[704] Voir l'article de FONTAINE DE VISSCHER, L., La pensée du langage comme forme. La « forme intérieure du langage » chez W. von Humboldt in : *Revue Philosophique de Louvain*, tome 68, n°100, 1970. pp. 453.

toutes les facultés interprétatives. La *Sprachform* facilite la compréhension des langues dans leur diversité intrinsèque, étant le schématisme imaginatif du langage, s'il nous est permis d'employer un vocabulaire kantien.

Selon Humboldt, le langage établit une distinction initiale entre la pensée et la réalité objective.[705] L'usage du langage démontre que l'idéalisation de la représentation diffère de la réalité objective. Cependant, le langage opère immédiatement une réconciliation de la pensée avec la réalité à travers la représentation conceptuelle de l'objet par le sujet. Chaque langue structure la réalité selon un point de vue particulier et la réorganise dans le discours pour assurer sa cohérence. Ainsi, la signification ne réside pas dans la simple décomposition des phrases en mots, comme si les mots étaient des étiquettes correctement apposées sur les objets se présentant au sujet depuis la réalité (ce que Heidegger désignait comme des "mots-choses"). C'est par le biais du langage que l'individu parvient à appréhender pleinement la signification réelle pensée par le sujet. Le langage utilisé par une communauté n'est qu'une tentative d'approcher la vérité recherchée. Humboldt exprime cette idée de la manière suivante :

> Le mot qui, seul, fait du concept un individu du monde de la pensée intervient de façon importante et la définition qui accueille l'idée la tient aussi prisonnière dans certaines limites. Grâce à la dépendance réciproque du mot et de la pensée, il devient clair que les langues ne sont pas véritablement le moyen d'exposer la vérité déjà connue, mais plutôt de découvrir la vérité auparavant cachée. Ce qui distingue les langues, ce ne sont pas les sons et les signes, mais les visions du monde elles-mêmes.[706]

La structure de la langue renferme toute sa richesse dans chacune de ses composantes, car chaque élément reflète la vision du monde d'une communauté. Ainsi, le langage représente la tentative de « l'esprit pour réussir à faire du son articulé l'expression de la pensée. »[707] Cassirer exprime de manière concise la pensée humboldtienne :

> Même ce qui pourrait apparaître dans le langage comme sa véritable qualité substantielle, même le simple mot, coupé de tout le contexte de la phrase, ne transmet donc pas quelque chose déjà fabriqué, comme une substance ; il ne contient donc pas un concept déjà clos, mais ne fait qu'inciter une force autonome à produire ce concept d'une certaine manière.[708]

Une comparaison superficielle des différentes langues ne suffirait jamais à saisir toutes les significations véhiculées par leurs structures. C'est ainsi que l'importance de la

---

[705] Nous avons traité ce sujet dans la première partie de notre thèse, lorsque nous avons eu l'opportunité d'explorer la notion de cercle herméneutique chez Humboldt.

[706] GS IV, p. 23.

[707] HUMBOLDT, W., *Introduction to the Kawi Language : the nature and conformation of language* in : MUELLER-VOLLMER, K., The Hermeneutics Reader, New York : Continuum, 2006, p. 101 ;

[708] CASSIRER, E., *La philosophie des formes symboliques, v.1 — Le langage*, Paris : Les Editions de Minuit, 1972, p. 108.

transversalité des structures linguistiques se manifeste par la transposition de significations d'une langue à une autre. Nous retrouvons la pertinence des observations de Cassirer lorsqu'il souligne que, selon Humboldt :

> La véritable idéalité du langage est fondée dans sa subjectivité. Par conséquent, il était vain et il sera toujours vain d'essayer de remplacer les mots des différentes langues par des symboles à validité universelle comme ceux que les mathématiques possèdent pour les lignes, les chiffres et l'algèbre. Car cela n'épuise jamais qu'une petite partie de la masse du pensable et ne symbolise que les concepts qui peuvent être formés par une construction purement rationnelle.[709]

Les langues, en tant qu'entités dynamiques, jouent un rôle crucial dans la construction de l'histoire en laissant des traces qui peuvent être étudiées, permettant ainsi à l'homme de saisir la totalité idéale à travers ses composantes. Ainsi, il est possible de constater que le langage représente l'expression extérieure de la vie de l'esprit. La vie intérieure du sujet se manifeste à l'extérieur à travers des formes fixes de signes et de références communicationnelles partagées et partageables avec autrui. Par conséquent, la capacité langagière spécifiquement humaine implique inévitablement et suppose simultanément la présence de l'altérité, non seulement dans la reconnaissance d'un autre moi (un *alter ego* tel que le démontrerait Husserl dans sa *cinquième méditation cartésienne*), mais dans la reconnaissance des autres en tant qu'entités distinctes de soi — une communauté en général. Le langage peut ainsi être considéré comme le symbole visible d'un pacte, voire d'une alliance, entre les êtres humains.

- §74. La Sprachform

D'après Humboldt, le langage représente l'articulation entre la pensée et le monde à travers la représentation. L'influence kantienne est clairement perceptible dans cette perspective, guidant Humboldt tout au long de sa démarche philosophique. Il apparaît que le langage possède un schématisme à la fois intellectuel et sensible, entourant toujours le sujet d'une objectivité et d'un a priori qui lui permet de connaître des objets. Ainsi, le langage joue le rôle de médiation entre le sujet et l'objet. La construction de la représentation de l'objet s'effectue par le biais de l'usage du langage selon une perspective du monde (*Weltansicht*). La langue d'un peuple ne se contente pas simplement de découper la réalité selon sa propre perspective, mais elle réorganise effectivement les données du réel de manière spécifique, créant ainsi un monde cohérent à travers le discours. Le langage est considéré comme une forme intérieure (i*nnere Sprachform*) de l'esprit vivant partagée par un peuple, bien que cette

[709] Ibid. p. 106.

notion de forme intérieure du langage soit souvent sujette à des ambiguïtés et des confusions. En effet, « D'une part, elle est l'aspect créateur de la subjectivité qui projette une conception du monde ; d'autre part, elle est la trame même à partir de laquelle l'homme crée le langage comme projection d'un monde, c'est le même acte qui fait que l'homme tisse le langage et se mêle à sa trame. »[710]

Ainsi, le cercle herméneutique se confirme tel que nous l'avons examiné dans la première partie de la thèse. Nous observons désormais comment cette circularité reflète la pensée de l'individu, qui se projette ensuite dans la dimension communautaire, lorsque cette conception du monde devient caractéristique d'une communauté ou d'un peuple, sans qu'il y ait un langage individuel.[711] Ainsi, une alliance se forme entre l'homme et le monde, ainsi qu'avec les autres hommes, dans laquelle l'homme décrit le monde à travers le langage, considéré comme le moyen par lequel la compréhension s'exprime.[712] Selon une perspective théologique, le langage peut être interprété comme le sacrement de cette relation d'alliance. Cette référence théologique peut être justifiée par la vision de la philosophie du langage de Humboldt, qui prend le langage comme une force authentique préexistante aux particularités des différentes langues. Cette force préexistante rend possible la communication entre les êtres humains malgré leurs différences et leurs prises d'action. C'est même la raison par laquelle la diversité de perspectives sur le monde rend objective la perception subjective à travers le langage, qui est en lui-même une totalité déjà présente.

D'après une terminologie kantienne, la *Sprachform* est considérée comme étant la condition de possibilité des langues individuelles, sans laquelle ces dernières ne pourraient pas exister. Et pourtant, elle dépend de l'individualité des langues. Elle garantit, en effet, la pérennité dans le temps de la transmission des significations. La notion de force inhérente au langage, telle qu'elle a été développée par Humboldt, représente une avancée conceptuelle qui rend *sui generis* sa proposition, en tant que marque indélébile de l'esprit sur le langage.[713]

---

[710] FONTAINE DE VISSCHER, L., La pensée du langage comme forme. La « forme intérieure du langage » chez W. von Humboldt in : *Revue Philosophique de Louvain*, tome 68, n°100, 1970, pp. 458 Ainsi, la *Sprachform* vise saisir la singularité d'une langue de son usage pratique courante.

[711] GS VI, p. 241.

[712] C'est justement la conclusion où Capelle-Dumont aboutira à travers le principe Alliance que nous analyserons dans le prochain chapitre. L'être du langage tel que l'être de l'alliance se constitue dans cette sorte de schématisme par lequel son être ressort à partir de la phénoménalité des autres phénomènes. La remarque est importante : ce n'est pas qu'il y a des phénomènes parce qu'il y a l'alliance en surplombant le réel, mais il y a alliance, car les phénomènes sont toujours déjà donnés dans le réel. Dès lors, l'alliance ne peut pas être comprise comme une simple condition de possibilité selon une inspiration kantienne. L'alliance, en effet, accompagne toujours la donation de la réalité afin qu'il y ait stabilité pour que les phénomènes soient ce qu'ils sont dans la visée du sujet. Cela ne veut pas dire que l'alliance soit immobile. Bien au contraire, tel que le langage qui assure la diversité et l'évolutions des langues, l'alliance également assure la pluralité phénoménale ce qui la fait indissociable de toute temporalité. Comme l'affirme Capelle-Dumont, l'Alliance est ouverture du temps. Voir : CAPELLE-DUMONT, P., *Le Principe Alliance*, *Tome 1 : Phénoménologie de l'alliance*, Paris : Hermann, 2021.

[713] GS VI.1, p. 248.

Ainsi, elle ne peut pas simplement être conçue comme une création ordinaire, mais renferme en elle-même la capacité de générer un monde (illustrant la distinction entre *Ergon* et *Energeia*). Elle incarne le travail de l'esprit en organisant le discours de manière extérieure. Il ne s'agit pas simplement d'un objet sur lequel on discute, c'est le langage lui-même qui parle, puisqu'il incarne l'activité de l'esprit qui crée un univers et le reflète à travers les mots, car c'est par le langage que l'esprit saisit la réalité.

Cependant, la théorie linguistique de Humboldt nous éclaire sur la manière dont l'existence se révèle en tant que signification. Celle-ci se concrétise à travers un schéma à la fois intellectuel et sensible. Par un retournement, la signification, saisie par l'esprit, modèle le langage employé pour décrire le monde qui nous entoure. Ainsi, il se dévoile à travers notre esprit, se comprend dans un dialogue intérieur, pour ensuite être exprimé à l'extérieur à travers des mots revêtus de sonorité. Pour Humboldt, la structure linguistique n'est pas une vision du monde figée, au contraire, elle est le terreau fertile qui permet l'émergence de nouvelles formes d'expression, de nouvelles façons de jouer avec les mots, ainsi que des tournures de phrases, des figures de style, et bien plus encore. Jusqu'à présent, notre seule activité a consisté à décrire le mécanisme du cercle herméneutique en sens inverse. Maintenant, revenons au cercle herméneutique selon Humboldt.

D'après lui, le cercle herméneutique ne tourne pas en rond, il se déploie en une spirale. À notre avis, il y a en effet un second cercle herméneutique qui s'articule à travers le langage. Celui-ci incarne le moyen et la puissance permettant la transversalité de la communication. Il représente le double chemin interactif de l'inter-personnalité nécessaire à toute compréhension du monde exprimée à travers le discours. Il est indéniable que cette force du langage est formatrice non d'une simple apparence, mais bien d'un monde réel pour le sujet qui le déploie non selon son individualité.[714] C'est dans la dimension communautaire que la puissance du discours prend vie, transformant le langage en un passage incontournable du cercle herméneutique interpersonnel. Le discours a le pouvoir de rassembler. La *Sprachform* élaborée par Humboldt agit comme le véhicule à travers lequel la signification de l'être se transmet d'une personne à une autre. Ces deux cercles herméneutiques se rejoignent à travers la révélation du sens et s'ouvrent à l'altérité d'autrui. Ainsi, la parole révèle la profondeur de l'existence, permettant au sujet de percevoir quelque chose qui se dévoile en se donnant. En conséquence, la personne est incitée à agir dans le monde. Une problématique émerge

[714] Si nous considérons l'étymologie de la notion de monde selon les Grecs (κόσμος) comme 'parure', nous concluons que Humboldt ne suit pas cette notion. En effet, il ne pense pas le monde comme une apparence, mais effectivement comme une réalité où on constate la présence de l'Etre. Il s'agit du concept de Monade de Leibniz. C'est pourquoi Heidegger va déployer la différence ontologique entre l'Etre et l'Etant que le langage y cache. cf. FONTAINE DE VISSCHER, L., La pensée du langage comme forme. La « forme intérieure du langage » chez W. von Humboldt in : *Revue Philosophique de Louvain,* tome 68, n°100, 1970, pp. 468.

cependant de cette conclusion : la question de la traduction en tant que véhicule de pensées interpersonnelles à travers la diversité des langues. Si le langage reflète une conception du monde, créant ainsi un cercle herméneutique, ne rendrait-il pas la traduction impossible, étant donné que les langues ne se superposent pas parfaitement ? Ne risquons-nous pas de nous retrouver face à l'intraduisibilité, si chaque langue renferme sa propre conception du monde ? Comment pouvons-nous alors bâtir des passerelles inter-linguistiques, lorsque chaque langue offre une approche spécifique de la réalité ?

- §75. De la traduction

Dans le contexte des relations interpersonnelles, ces problématiques apparaissent en contradiction avec le raisonnement précédemment développé. Cependant, la question de la traduction revêt une pertinence unique pour l'organisation de ce second cercle herméneutique, une fois que le discours extérieur se matérialise à travers le langage, exigeant ainsi une compréhension de la part d'autrui. Le paradigme traductologique semble représenter l'apogée de cette relation interpersonnelle établie par le langage, du fait de sa complexité induite par la diversité des langues. En effet, la traduction ne se réduit pas à une simple transposition des concepts d'une langue à une autre. Il existe des traductions intra-langagières, où, par le biais de l'interprétation, un concept est éclairé par des structures différentes afin de passer de la non-compréhension à la compréhension. Au cœur de ce travail traductologique, nous trouvons la proposition herméneutique, qui remonte à l'époque des rhéteurs, consistant à rendre familier ce qui est étranger.

L'être humain est considéré comme étant le seul être capable de produire des sons de manière intelligible grâce à son appareil phonique. De surcroît, il est également doté de la capacité intellectuelle nécessaire pour établir des communications en échangeant des informations dans une langue spécifique qui reflète une vision du monde partagée. En outre, bien que les êtres humains parlent différentes langues, ils sont les seuls capables d'en apprendre de nouvelles en dehors de leur langue maternelle. Cette triple dimension anthropologique langagière souligne l'importance du phénomène de la traduction en herméneutique. Ricœur, dans son article sur « *Le paradigme de la traduction* », expose l'aporie de la traduction de la manière suivante :

> Ou bien la diversité des langues exprime une hétérogénéité radicale — et alors la traduction est théoriquement impossible ; les langues sont a priori intraduisibles l'une dans l'autre. Ou bien la traduction prise comme un fait s'explique par un fonds commun qui rend possible le fait de la traduction ; mais alors on doit pouvoir soit retrouver ce fonds commun, et c'est la piste de la langue originaire, soit le reconstruire logiquement, et c'est la piste de la langue universelle ; originaire ou

> universelle, cette langue absolue doit pouvoir être montrée, dans ses tables phonologiques, lexicales, syntaxiques, rhétoriques.[715]

Cette alternative fait écho à la proposition humboldtienne **;** cependant, Ricœur soutient qu'elle est exemplaire dans la pensée de certains théoriciens tels qu'Antoine Berman, George Steiner, Walter Benjamin, ainsi que les théoriciens du langage Edward Sapir et Benjamin Lee Whorf. En effet, la diversité des langues est radicale et, dans ce sens, rend la traduction impossible, car il peut ne pas y avoir de correspondance entre les concepts formés dans les différentes langues, ou bien il faudrait postuler l'existence d'une langue originelle permettant la traduction. La théorie récente de Sapir-Whorf souligne que la structure des langues influence la perception du monde des individus. Par conséquent, une relativité linguistique s'installe, influençant la manière dont les individus perçoivent le monde, et la traduction devient impossible.

Chaque expression linguistique est considérée comme intraduisible en raison de sa capacité à véhiculer une perception spécifique du monde qui ne peut être entièrement rendue dans une autre langue, laquelle possède également ses propres perspectives. Ainsi, les langues ne sont pas superposables. Cette théorie, largement influencée par la philosophie de Humboldt, a été remise en question par Ricœur. Selon lui : « il faut alors conclure que la mécompréhension est de droit, que la traduction est théoriquement impossible et que les individus bilingues ne peuvent être que des schizophrènes. »[716] Cependant, il convient de noter que cette aporie de la relativité linguistique interprète en réalité de manière inversée la proposition de Humboldt. En effet, contrairement à l'idée selon laquelle la langue façonne la vision du peuple, Humboldt soutient que c'est la langue qui reflète la conception du monde du peuple. La perception de la réalité par le peuple influence le développement de la langue, qui est considérée comme une forme particulière de langage.

La théorie humboldtienne, évoquée par Ricœur en tant qu’inspiration à la seconde option aussi, suggère l'existence d'une langue originelle, incarnée par le concept de *Sprachform* humboldtien, qui pourrait expliquer la possibilité de la traduction. Cependant, Ricœur souligne l'impossibilité de cette hypothèse aussi, arguant que, d’abord, « ce ne sont pas les imperfections des langues naturelles, mais leur fonctionnement même qui est anathème. »[717] Il n'existe pas de consensus sur l'existence d'une langue parfaite où le lien entre le mot et la réalité serait absolu, sans aucune forme d'arbitraire ou de convention, au point que

---

[715] RICŒUR, P., *Sur la traduction*, Paris : Les Belles Lettres, 2021, p. 16.

[716] Ibid. p. 19.

[717] Ibid. p. 21

la langue refléterait de manière exacte le monde auquel elle se réfère. Il s'agit d'une entreprise difficilement vérifiable. Deuxièmement, « nul ne peut dire comment on pourrait dériver les langues naturelles, avec toutes les bizarreries de la présumée langue parfaite : l'écart entre langue universelle et langue empirique, entre l'a priori et l'historique, paraît bien infranchissable. »[718] Troisièmement, l'influence humboldtienne est manifeste, mais la *Sprachform* ne constituerait pas une langue originelle à partir de laquelle les langues dériveraient, car cela impliquerait que la *Sprachform* soit liée à la grammaire. Ce n'est pas le cas pour Humboldt, qui conçoit la *Sprachform* comme étant liée à l'histoire dans le processus de développement des langues en général. La particularité de la philosophie du langage de Humboldt réside dans la puissance intrinsèque du langage, qui ne se réduit pas à un simple objet de réflexion ou à un simple outil destiné à être utilisé par les locuteurs. En outre, cette proposition contribue à maintenir la tendance toujours émancipatrice du mot par rapport à la chose, en suggérant qu'il n'existe pas nécessairement d'alliance réelle entre le signe et la chose, comme l'avait souligné Steiner malgré sa propension à envisager l'existence d'une langue originelle :

> L'alliance entre mot et objet, l'hypothèse que l'être est, à un degré suffisant, « dicible », et que la matière brute de l'existentialité trouve une analogie dans la structure du récit — nous racontons la vie, nous nous racontons la vie — ont été exprimées de multiples façons. C'est une histoire qui a plusieurs histoires. Dans la langue d'Adam, la correspondance est parfaite : toutes les choses sont comme Adam les nomme. La prédication et l'essence coïncident sans solution de continuité. Dans l'idéalisme platonicien, dont la métaphysique et l'épistémologie occidentales sont pour leur plus grande part tributaires, le discours dialectique, s'il est conduit avec rigueur et sans critique, élèvera l'intellect humain vers ces archétypes de forme pure dont les mots pour ainsi dire, figurent le reflet. La Troisième Méditation de Descartes postule une correspondance entre une conscience qui réfléchit et la matière de nos perceptions et de notre intellection, correspondance indispensable aux possibilités mêmes d'une pensée rationnelle et des relations sociales. Sinon, demande Descartes, comment pourrions-nous habiter la raison ? L'autoréalisation de l'« Esprit » (*Geist*) dans la Phénoménologie de Hegel est une odyssée de la conscience, de la compréhension et de la compréhension de soi de l'homme à travers d'étapes successives de conceptualisation. Ce voyage se fait dans et par le discours. Ce qui a du sens dans l'histoire est rassemblé et sauvegardé de manière dynamique et illuminante par la phrase rationnelle.[719]

La relation analogique entre le signe et le monde, structurée à la manière d'un récit, rend facile le processus de traduction en reflétant la compréhension humaine à la fois du texte et du monde. Sans cette relation analogique, on risque de trouver « le relativisme de terrain, lequel devrait conclure à l'impossibilité de la traduction, et le formalisme de cabinet qui échoue à fonder le fait de la traduction sur une structure universelle démontrable. »[720] C'est

---

[718] Ibid. p.21

[719] STEINER, G., *Réelles Présences — Les arts du sens*, Paris : Gallimard, 1991, p. 118,119.

[720] RICŒUR, P., *Sur la traduction*, Paris : Les Belles Lettres, 2021, p. 22

pourquoi la quête d'une théorie de la traduction est souvent entravée par les nombreux obstacles rencontrés dans « la longue litanie des ‘malgré tout’. »[721]

- §76. De la formation de soi par la reconnaissance de l’étranger

La proposition ricœurienne consiste à remplacer le binôme aporétique du traduisible / intraduisible par celui de fidélité / trahison, car la traduction est une aspiration inhérente à la nature humaine. C'est une force qui pousse l'individu à communiquer et à échanger son univers linguistique avec autrui dans une langue différente, et vice versa. Le désir de traduire, tel que le décrit par Ricœur, en discutant l’ouvrage « *L'épreuve de l’étranger* » d'Antoine Berman, atteste cette solidarité entre les individus qui confirme l'échange comme mode de vie communautaire. En outre, il souligne que le langage n'est pas simplement un objet, mais véritablement une force qui influence les personnes, comme l'avait plaidé Humboldt. À cet égard, Ricœur tire une conclusion importante en affirmant que « l’élargissement de l’horizon de leur propre langue — et encore ce que tous ont appelé formation, *Bildung*, c’est-à-dire à la fois configuration et éducation, et en prime, si j’ose dire, la découverte de leur propre langue et de ses ressources laissées en jachère. »[722] L'expansion d'un horizon limité à une seule langue permet d'intégrer de nouveaux points de vue provenant d'une autre langue. Dans ce travail de traduction, la langue maternelle révèle toute sa richesse par le contraste avec ce qui est étranger.[723] Par conséquent, Ricœur conclut qu'il n'existe pas de critère absolu pour définir ce qu'est une bonne traduction, car il est nécessaire d'avoir un troisième texte pour pouvoir comparer les sens et ainsi parvenir à faire la distinction. En somme, le but ultime de la traduction est d'établir une équivalence sans identité.[724]

Or, la seule manière d'évaluer et de critiquer une traduction consiste à proposer une autre traduction supposée meilleure ou différente. Cette approche ne résout-elle pas l'aporie de la traduction ? En réalité, non. C'est pourquoi Ricœur explore plus en profondeur la nature de la traduction en utilisant le vocabulaire de la psychanalyse freudienne, en attribuant au processus de traduction la signification du travail de remémoration et de deuil. Cette démarche ricœurienne vise à surmonter l'appréhension de l'étrangeté qui peut sembler menaçante pour l'identité linguistique de l'individu, tout en reconnaissant qu'il n'existe pas de

---

[721] Ibid.

[722] Ibid. p. 26

[723] Sur la pensée par contraste, nous avons vu ce thème lorsque nous avons traité de la duperie du soi et de l’auto-examen dans le travail interprétatif. Voir le chapitre 2 de la deuxième partie de cette thèse.

[724] Ibid. p. 27

traduction parfaite. Par conséquent, la traduction ne constitue pas uniquement un défi à la fois théorique et pratique, mais englobe également une dimension éthique qui donne naissance à la dualité fidélité / trahison. L'aphorisme schleiermachérien reste présent à l'esprit de Ricœur dans sa proposition paradigmatique de la traduction, qui vise à « rapprocher le lecteur de l'auteur, rapprocher l'auteur du lecteur » afin de développer son concept d'« hospitalité langagière. » Ce concept vise à élargir véritablement l'horizon du traducteur, en l'invitant à ne pas limiter sa tâche à la simple transposition d'un contenu d'une langue à une autre, mais à envisager d'autres formes linguistiques pouvant être traduites, telles que les confessions de foi, l'art, etc.

De surcroît, ce concept ouvre la voie à une traduction intra-langagière pour appréhender les éléments 'bizarres' propres à une langue. En lien avec Humboldt, ces éléments, bien qu'étranges au sein des langues, représentent la *Sprachform* que le langage adopte dans ses différentes langues selon les perspectives de ses locuteurs. La traduction de sa propre langue maternelle se révèle être le moyen par lequel l'identité individuelle montre son essence la plus profonde, car la langue, comme mentionné précédemment, reflète la vision du monde d'une communauté. Par conséquent, la compréhension de cette vision du monde déjà présente dans la langue dans son ensemble contribue à une meilleure compréhension de soi. La langue maternelle révèle son schématisme intellectuel et sensible selon lequel le soi est constitué par l'autre que soi-même. Le langage opère alors la diffraction du soi avec soi-même en utilisant des signes porteurs de signification. Par conséquent, la conscience s'atteste à travers le langage dans son discours intérieur et, par extension, elle en témoigne à travers l'acte d'énonciation. Le langage, en tant que puissance, agit en favorisant une forme de communion.[725]

Par ailleurs, cette facette de l'action par le biais du langage nous amène à comprendre qu'il existe également une dimension ontologique de la traduction qui complète la dimension éthique proposée par Ricœur. Ontologique, précisons-nous, en raison de la rencontre entre le mode d'existence du soi et le mode d'existence du langage à ce moment précis. Comme exposé dans le chapitre précédent, le mode d'existence du soi doit être distingué d'autres aspects de la réalité, distinction qui s'opère à travers le langage. L'être humain est le seul possesseur de cet équipement qui lui permet d'articuler des sons de manière intelligible, doué de la capacité intellectuelle d'établir une communication en échangeant des informations dans une langue spécifique renfermant en elle-même la totalité d'une vision du monde partagée et partageable. En outre, l'être humain est également capable d'apprendre de nouvelles langues

[725] Ce sujet sera mieux exploré dans le prochain chapitre où nous discuterons l'inter-personnalité. Nous nous bornons à cet instant au niveau du langage seulement.

afin de concrétiser son désir de communication. Ainsi, le soi demeure dans le temps grâce à sa capacité linguistique à formuler des énoncés intelligibles et significatifs. Il ne s'agit pas simplement de gestes ou de sons dénués de sens, mais bien d'un langage utilisé de manière à inciter l'autre à agir. De surcroît, à travers la traduction, le langage permet la diffraction du soi par rapport à soi-même dans son dialogue intérieur. Le langage lui permet de se comprendre et de se situer par rapport à autrui. La dimension ontologique de la traduction met en lumière la reconnaissance positive de l'individu envers sa propre conscience d'interagir avec autrui dans son existence. Pour cette raison, l'action motivée par l'énonciation repose sur la croyance en ce qui est exprimé. Ainsi, par le biais de la traduction, le contenu étranger, incompris ou mal compris, devient familier grâce à la compréhension et à l'action. Cette démarche crée une convergence entre l'attestation et le témoignage à travers l'acte de transmettre le sens de quelque chose à autrui.

En traduisant, le sujet se situe dans le cadre de son expérience existentielle, qui était autrefois limitée par une langue, mais qui s'élargit désormais grâce à la rencontre de l'autre, de son époque ou d'une autre époque. Ce que Humboldt exprime ici met en avant une formation personnelle (*Bildung*) non pas basée sur l'accumulation de connaissances, mais sur une plus grande clarté de la conscience de soi en se comprenant et en comprenant ce que l'autre a voulu dire. D'ailleurs, nous observons la mise en pratique de cette déclaration à travers le langage qui vise à la formation personnelle, centrée sur le développement de l'imagination du sujet, considérée comme la faculté la plus importante pour se cultiver soi-même. Par conséquent, il est essentiel que le langage soit utilisé de manière diversifiée pour stimuler l'imagination en évoquant plusieurs aspects de la réalité. Les divers genres littéraires, les figures de style et les images véhiculées par le langage favorisent l'émergence de nouvelles formes de raisonnement. Il s'agit des approches variées pour transmettre la connaissance et pour réinterpréter l'individu et le monde. Reformuler une idée de manière différente participe à la construction de l'identité de la personne. Un langage strictement scientifique, bien qu'essentiel pour une communication objective, ne contribue pas pleinement à l'élaboration de la pensée. C'est pourquoi d'autres formes de langage telles que la religion, l'art, la littérature et la philosophie sont nécessaires pour rendre compte de la complexité humaine. Cependant, Ricœur reconnaît, dans un passage, l'intériorité du travail de la traduction, mentionnée précédemment, lorsqu'il déclare : « Il s'agit ici bien plus que d'une simple intériorisation du rapport à l'étranger, en vertu de l'adage de Platon que la pensée est un dialogue de l'âme avec elle-même — intériorisation qui ferait de la traduction interne un simple appendice de la

traduction externe. »[726] Il est évident que le dialogue intérieur évoqué précédemment est présent, autour duquel s'articule le cercle herméneutique.

- §77. La traduction comme alliance

Ricœur expose un principe sur lequel il fonde son argumentation concernant la traduction inter-langagière, à savoir qu'« il est toujours possible de dire la même chose autrement. »[727] Ainsi, la réalité de la communication au sein d'une communauté linguistique se donne d'une façon multiple en explorant de nouvelles manières d'expression d'une pensée. Cependant, la diversité des moyens et des usages linguistiques peut conduire à une transmission de la signification en aboutissant soit à une clarification, soit à une confusion, voire à un malentendu. Il est donc évident que la notion d'étrangeté ne réside pas uniquement dans l'identification d'un interlocuteur extérieur à la communauté linguistique. Les individus partageant la même langue sont familiers les uns avec les autres, mais la véritable étrangeté réside dans la manière dont une proposition peut être reformulée pour être transmise de manière différente. Ricœur évoque l'analyse de Husserl selon laquelle, même au sein d'une communauté, l'autre peut être perçu comme un étranger — « *Der Fremde*. » Toutefois, Husserl aborde également la notion d'altérité et d'alter ego, désignant ainsi quelqu'un de semblable à soi. Il est indéniable qu'il existe une étrangeté dans la reconnaissance de quelqu'un d'au-dehors de la communauté. Cependant, cette étrangeté réside également en chacun de nous, lorsque nous ne parvenons pas à nous comprendre pleinement, à appréhender les forces qui influencent nos prises de décision et qui affectent autrui, et *vice versa*.

Même lors de la rédaction d'un texte, la complexité de l'intentionnalité de l'auteur ne se limite pas à la simple expression des éléments psychologiques, mais s'étend au-delà de l'auteur dans ses projections de reconfiguration du monde. L'auteur ne parvient pas à contrôler totalement le polysémique de son texte, ni le système linguistique qu'il utilise, ni même toute l'histoire à laquelle il se réfère. Bien qu'il maîtrise la grammaire, qu'il ait une connaissance de l'histoire et qu'il sache ce qu'il veut dire, le texte peut prendre une direction qui le dépasse, laissant toujours la possibilité d'une expression alternative. Par le processus de rédaction et de traduction, le sujet se construit en se comprenant lui-même. Le texte devient le moyen par lequel il s'atteste en se découvrant. C'est à travers le texte que l'individu parvient à dépasser les limites de sa propre finitude en optant pour une forme de communication qui se conforme à l'enquête pour atteindre la clarté et l'objectivité (*claritas et brevitas*). Ricœur conclut :

[726] Ibid. p. 30

[727] Ibid. p. 31

> En découle tout ce qu'on a pu dire en traductologie sur les rapports compliqués entre la pensée et la langue, l'esprit et la lettre, et la sempiternelle question : faut-il traduire le sens ou traduire les mots ? Tous ces embarras de la traduction d'une langue à l'autre trouvent leur origine dans la réflexion de la langue sur elle-même, qui a fait dire à Steiner que 'comprendre, c'est traduire'.[728]

Lors du processus de traduction, nous observons l'interaction de soi avec soi-même à travers le dialogue intérieur. Selon Ricœur, c'est à ce stade que réapparaît l'intraduisible qu'il avait initialement tenté d'éviter en utilisant le binôme fidélité/trahison.[729] Il s'agit de rester fidèle à sa propre identité plutôt qu'à celle des autres. C'est en confrontant l'étrangeté que l'on prend conscience de la singularité de sa langue maternelle. Par conséquent, l'étrangeté constitutive de l'individu peut être perçue comme une altérité. Cependant, en suivant le raisonnement jusqu'à présent, nous aboutissons à la même conclusion que Ricœur, selon laquelle le travail de traduction est de nature double.

Non seulement la reconnaissance de l'étrangeté peut conduire à la familiarité, mais également le processus par lequel le langage agit sur lui-même nous amène à prendre conscience des éléments intraduisibles de la langue. La diversité des langues, comme le souligne Humboldt, où chaque langue véhicule le concept du monde (*Weltansicht*) de son peuple, rend la traduction pratiquement impossible en raison du manque de correspondance, comme mentionné précédemment. D'ailleurs, la relation établie entre le message et son référent dans la réalité crée une seconde difficulté intraduisible. En effet, le langage ne se contente pas de découper la réalité, il la recompose également au niveau du discours. Et pourtant, des traductions sont réalisées quotidiennement. C'est pourquoi le binôme fidélité / trahison ne s'applique pas à l'individu, mais à la proposition qui ouvre le monde selon la perspective linguistique adoptée. Ainsi, le concept d'hospitalité langagière évoqué par Ricœur occupe une place centrale dans la réflexion éthique une fois que l'aspect ontologique du travail de traduction a été examiné. Cependant, cette notion d'hospitalité langagière est intrigante car Ricœur la présente sans enquêter sur les conditions requises pour sa concrétisation dans la réalité. Elle se manifeste comme un phénomène et, en tant que tel, nécessite un cadre spécifique.

Selon Ricœur, l'hospitalité langagière nous permet d'habiter dans une langue étrangère en partageant son lexique, sa grammaire et ses références, afin de mieux appréhender la manière de penser de l'autre. Cependant, cette pratique suppose, ou devrait supposer, une relation d'altérité stable, exempte de conflit, de rivalité, de méfiance et de

[728] Ibid. p. 34

[729] Ibid. p. 35

jalousie. En effet, cette éthique de l'usage du langage repose sur un accord mutuel entre les individus, sans quoi la communication serait compromise. L'hospitalité linguistique présuppose une bienveillance, une sincérité et une générosité envers autrui. Ces vertus ne peuvent pas être exercées de manière unilatérale, mais exigent une réciprocité dans la reconnaissance de l'autre en tant que personne semblable, mais non identique à moi. L'équivalence sans identité. Ce raisonnement implique également une conception du sujet en tant qu'entité distincte. Cette conception suppose que le sujet possède les qualités requises pour que la communication puisse surmonter les différences. Il est essentiel d'établir un environnement sécurisé pour favoriser des échanges efficaces. Par conséquent, l'hospitalité linguistique, avec toutes ses implications éthiques, repose sur une relation interpersonnelle fondamentale. Ce phénomène permet que l'autre ne soit jamais perçu simplement comme un autre tel que moi-même ou comme inférieur, mais plutôt comme étant capable de comprendre le discours qui lui est adressé.

L'alliance, en tant que phénomène fondateur, facilite la communication en témoignant non pas d'une simple juxtaposition d'individus cherchant à se comprendre, mais bien d'une solidarité entre eux découlant de leur appartenance à une même communauté langagière. Cette solidarité repose sur la dignité de chaque personne, liée aux autres par un pacte, qui rend possible l'hospitalité linguistique grâce aux vertus d'une éthique de la reconnaissance de l'autre. Ainsi, le langage devient un symbole sacré des relations humaines, indispensable à la manifestation visible de la grâce invisible de la coexistence harmonieuse, symbolisée par l'échange verbal dans une relation mutuelle. L'alliance est donc essentielle à la notion d'hospitalité linguistique, sans laquelle il serait impossible de saisir la singularité de l'autre dans un contexte où le langage transcende les barrières linguistiques par le biais de la traduction. Dès lors, l’alliance nous permet de voir une structure du langage. Autrement dit, si le rôle fondamental du langage est la transmission de la signification d’une façon interpersonnelle, il est intrinsèque au langage l’acte même de traduction. S’il y a du langage, il y a de la traduction, car quelque chose peut toujours être énoncée autrement afin de surmonter l’étrangeté propre creusée par la différence entre l’autrui et moi. Rappelons qu’il ne s’agit pas d’un simple *alter ego*, mais de quelqu’un qui est semblable et qui n’est pas le même. Cette différence essentielle au sein de la relation interpersonnelle rend possible l’avènement de l’hospitalité langagière dont Ricœur parle. L’alliance permet ainsi de découvrir cette structure spécifique du langage où les objets de la traduction se reconnaissent

(tel que le sens, la référence, les relations, et la signification à proprement dire) y compris de manière voilée.[730]

Ce phénomène foncier s'avère aussi par le propos de Ricœur. Selon lui, le phénomène de la traduction ne se résume pas à la dichotomie traduisible / intraduisible, mais plutôt à la relation fidélité / trahison. Ces termes, fidélité et trahison, appartiennent au champ lexical de l'alliance, où l'on peut être fidèle ou infidèle à un accord, même s'il est implicite, envers quelque chose ou quelqu'un. Ainsi conçue, la traduction représente essentiellement un échange allianciel découlant d'un accord entre les parties. La fidélité et la trahison nécessitent un paramètre permettant de qualifier une action de fidèle ou d'infidèle. L'hospitalité langagière, qui consiste à prendre plaisir dans la langue étrangère et à réjouir le cœur de l'interprète, repose sur une relation établie et rectifiée par le langage. Le plaisir ressenti est une expression claire de l'amour qui émane toujours de l'intérieur de cette alliance. Il existe une éthique de la traduction, car elle découle initialement d'une relation d'amour. L'éthique de la traduction évoquée par Ricœur n'est rien d'autre qu'une description d'un phénomène antérieur. Ainsi, le travail de traduction dont parle Ricœur ne doit pas être interprété comme une punition ou une contrainte, mais comme une vocation (*Anruf*, tel que Luther l'a proposé dans sa traduction allemande du mot 'travail' dans la Bible pour mettre en avant le sacerdoce universel des croyants). L'être humain a pour mission d'interpréter, de manifester de l'affection envers autrui, même s'il est différent, de rendre l'étranger familier, et c'est grâce à l'alliance que cette possibilité est garantie. Cette tâche appartient à l'herméneutique.

[730] Je dois cette réflexion à une discussion avec le professeur Capelle-Dumont sur la question de l'alliance et la traduction. L'alliance révèle d'une certaine manière l'historicité du langage, car elle relie les personnes dans un mouvement d'interaction afin de produire de nouvelles manières de communication, de nouveaux concepts et de manières de réfléchir. Dès lors, il nous semble très pertinent que le langage lui-même porte dans son essence les éléments constitutifs pour la réalisation de la traduction à travers la reconnaissance de ses objets qui deviennent visibles lorsque l'on se met à traduire. Capelle-Dumont affirme, ainsi : « Le langage toujours déjà historial se trouve ainsi en alliance avec la tradition et les sujets humains, le mouvement d'interaction devenant le creuset d'une production inédite de sens et d'une création lexicale — conceptuelle , métaphorique et nominative. Les mots deviennent médiateurs d'une alliance singulière où coopèrent de façon presque secrète mais constitutivement pour chacun, le langage, l'histoire mondaine et l'interprète. La relation d'alliance imprime leur devenir singulier et commun, comme devenir du sens et comme devenir du monde. » CAPELLE-DUMONT, P., *Le Principe Alliance*, *Tome 1 : Phénoménologie de l'alliance*, Paris : Hermann, 2021, p. 122,123.

- §78. Conclusion

La progression de ce parcours devient manifeste à mesure que le second cercle herméneutique évolue de l'intérieur vers l'extérieur selon la force naturelle de la pensée se manifestant à travers le langage. Ce dernier présente toujours un double aspect : interne en tant que composante de la pensée dans le discours intérieur, et externe dans sa manifestation à travers l'énonciation. Ainsi, l'énoncé façonne le discours et devient la condition préalable à l'émergence du langage, lequel engendre les langues véhiculant une signification déjà présente dans la réalité et systématisée par le discours intérieur. La puissance du langage se manifeste dans les interactions interpersonnelles à travers la langue. Cela implique la nécessité constante de surmonter le défi de la communication par le travail de la traduction. En d'autres termes, il s'agit de convertir ce qui est étranger en quelque chose de familier. Ce processus peut se produire non seulement entre deux langues, mais également et fréquemment au sein de traductions inter-langagières, où une idée peut être exprimée de différentes manières. Ainsi, la traduction élargit notre compréhension du champ interpersonnel en soulignant le rôle crucial du langage. C'est au cours du processus de traduction que l'on peut observer la formation effective de la figure de ce second cercle lors de la transformation du sujet face à une nouvelle perspective, étrangère initialement, mais qui devient familière par le biais de la formation de la conscience. Ce mouvement initié par ce second cercle a exigé la reconnaissance d'un phénomène fondateur pour la stabilité du mouvement. L'hospitalité langagière évoquée par Ricœur a souligné davantage le besoin d'un tel phénomène garantissant la possibilité de la compréhension, toujours interprétée comme miraculeuse, comme l'avait souligné Gadamer. Ainsi, nous parvenons à l'alliance célébrée par le langage, capable de relier ce qui est étranger pour le rendre familier.

De cette façon, le langage tient le rôle d'intermédiation en permettant d'accéder à l'aspect extérieur du cercle herméneutique qui se déploie à travers l'énonciation. Il convient de souligner que ce second cercle ne se limite pas à être simplement la surface externe d'un cercle, dans lequel le discours intérieur serait la surface interne. Au contraire, l'intériorité discursive du cercle herméneutique rejaillit vers l'extérieur de manière continue. Le langage, en tant que moyen, nous a demandé une élaboration approfondie pour appréhender la relation entre la structure préalable de la compréhension et la structure de l'explicitation à travers l'énonciation. Nous avons observé une homogénéité entre ces structures, au point qu'elles semblent se prolonger naturellement l'une dans l'autre. De surcroît, il a été possible d'établir un rapprochement entre le « comme » herméneutique et le « comme » logique afin de démontrer que l'énonciation comporte plusieurs niveaux d'explicitation. L'être en tant que

signification nous conduit à comprendre que le sujet est toujours inséré dans un contexte de signification. En suivant cette logique, il est apparu que la médiation de la signification trouve son apogée à travers le signe, qui permet toute interprétation, et dès lors toute compréhension. Ainsi, le langage s'est affirmé comme le moyen par lequel l'être peut être compris. Par conséquent, la structure du cercle herméneutique, dédoublé dans un second cercle, nous a conduit à reconnaître la relation de totalité du sens en arrière-plan de toute analyse, ainsi que la signification spécifique d'un élément par rapport au sujet. S'il nous est permis d'utiliser une figure, celle-ci ne serait pas une simple image plane telle que nous la concevons habituellement, mais une figure conique où la base, représentant la totalité de signification, se décline progressivement jusqu'au sommet du cône où réside l'élément particulier. L'ensemble des références constitue cette structure conique favorisant l'interaction entre la base et le sommet.

Ainsi, l'énoncé se présente comme la manifestation explicite de la perception significative de la réalité selon un certain point de vue. À travers ces manifestations, la conscience de soi se construit en se reliant aux différentes perspectives offertes par la signification de l'être véhiculée par le langage. C'est pourquoi ces deux aspects s'enrichissent mutuellement dans un mouvement de réciprocité. Cependant, en ce qui concerne le langage, il a été nécessaire de trouver un moyen qui ne fragmente pas la relation entre les mots et les concepts, mais qui permette au contraire de saisir cette unité et de favoriser la communication interpersonnelle. Ceci constitue le socle sur lequel repose la possibilité d'une compréhension mutuelle lors d'une interaction. C'est ainsi que le processus de traduction a facilité notre compréhension de l'altérité inhérente au langage. Cette prise de conscience de l'altérité a ensuite conduit à la reconnaissance de l'alliance comme fondement stable permettant à ce cercle herméneutique de se déployer dans un second cercle. Par conséquent, notre avancement doit se poursuivre en direction de cette alliance qui nous permettra d'appréhender l'altérité d'autrui. C'est le thème que nous aborderons dans le prochain chapitre.

Chapitre 10. L'alliance communicationnelle de l'inter-personnalité par le dédoublement du cercle herméneutique

« *L'alliance est de ce dont est fait le monde, l'être au monde et toute projection logique sur le monde.* »

Philippe CAPELLE-DUMONT, *Le principe alliance*, p. 24.

- §79. Introduction

Des alliances, nous en nouons tout au long de la vie. Des événements plus anodins aux plus exceptionnels, ceux qui ont fait l'histoire humaine, la conclusion d'une alliance a été toujours bien réclamée. Les relations interpersonnelles impliquent tacitement une alliance visant à promouvoir le bien-être mutuel des partenaires. Cette alliance repose sur la reconnaissance de l'autre en tant qu'un être distinct de moi-même. Ainsi, la reconnaissance de l'existence de l'autre est intrinsèquement liée à la notion d'alliance. Cette dynamique crée un cercle vertueux de relations mutuelles et de consensus en faveur du bien commun. En effet, l'alliance garantit que les relations ne soient pas superficielles, éphémères ou purement utilitaires. Elle est fondamentale pour la vie elle-même. Cependant, l'alliance demeure souvent en retrait dans l'existence, prenant rarement sa juste place. Cette discrétion s'explique par le fait qu'une alliance s'intègre à la totalité de la vie. Les individus qui participent l'incarnent de manière si profonde qu'ils vivent pleinement ses principes. L'alliance peut être comparée à une interprétation réussie qui s'efface une fois que la compréhension est pleinement réalisée.

La structure de l'alliance met en lumière la réalité la plus fondamentale de l'humanité, à savoir sa nature de répondant à un appel, plutôt que d'être le point de départ de la réflexion. Le concept du *cogito brisé*, tel que formulé par Ricœur, s'inscrit dans le cadre de l'alliance, révélant ainsi une injonction originale. Cependant, l'approche éthique seule ne suffirait pas à démontrer pleinement le phénomène de l'alliance. Il est nécessaire d'emprunter un chemin plus complexe, impliquant une médiation approfondie entre le soi et l'autre, pour parvenir à cette rencontre. Un cheminement qui ne va pas de l'extérieur vers l'intérieur, mais qui s'opère à rebours. Cette démarche vise à inverser complètement le processus herméneutique en mettant en évidence sa convexité. Le cercle se plie et se déploie à l'intérieur de l'individu pour répondre à l'impératif de l'autre qui se manifeste immédiatement. Ainsi, l'alliance encadre la relation originelle du soi avec soi-même — du discours intérieur interrogatif, de la révélation

qui se donne et du discours extérieur qui témoigne. En effet, il ne saurait y avoir d'alliance sans l'émergence d'un moi ; il ne saurait y avoir d'alliance sans révélation. La révélation est intrinsèquement liée à l'alliance, étant donné que ces deux concepts sont étroitement liés. En effet, la révélation rend plus compréhensible l'alliance, tandis que l'alliance met en lumière la révélation de manière significative. En tant que concept fondamental, l'alliance permet une vision globale du phénomène et de son origine, dépassant largement sa dimension matérielle. Ainsi, au sein de l'alliance, nous pouvons appréhender la signification dont la réalité témoigne.

Le lexique de l'alliance peut sembler initialement déconnecté d'une enquête philosophique.[731] Et pourtant, le concept d'alliance revêt une importance cruciale dans la phénoménalité des phénomènes environnants, justifiant ainsi son exploration dans ce contexte. En effet, l'alliance rend possible la compréhension de la réalité à travers l'interprétation de sa signification, s'inscrivant ainsi dans un cercle herméneutique essentiel à la compréhension, en particulier dans le cadre des relations interpersonnelles.

- §80. Le concept d'Alliance

La nouvelle forme de dédoublement du cercle herméneutique, nommée la lemniscate, représente visuellement l'inflexion du cercle par la révélation, engendrant ainsi deux cercles herméneutiques reliés un à l'autre. Ils s'unissent par la Révélation, non seulement dans son acte de donation, mais également par le contenu transmis à travers le langage. Ce dernier étant antérieur à toute intentionnalité psychologique et même aux structures des langues. Nous avons parcouru ce chemin en nous appuyant sur la philosophie du langage de Humboldt et en réfléchissant à la traduction avec Ricœur pour démontrer que le discours intérieur, toujours en relation avec le cercle herméneutique, passe par le langage pour atteindre le discours extérieur. Ce dernier, lors de son expression, profère des mots porteurs de la signification qui doivent être entendus et compris en adoptant une forme spécifique d'une langue, de sorte que l'étrangeté se transforme en familiarité.

La signification du réel se matérialise à travers le discours, lequel constitue la structure discursive de l'esprit humain. Cette structure est essentielle pour appréhender la réalité en transformant son caractère étranger (elle est différente de moi) en familier. La nature discursive de la pensée permet de rendre le monde intelligible. Il est observé que l'acte de proférer constitue en lui-même une forme de révélation, en dévoilant quelque chose qui était

[731] Concernant la provenance du lexique de l'alliance voir CAPELLE-DUMONT, P., *Le Principe Alliance*, *Tome 1 : Phénoménologie de l'alliance*, Paris : Hermann, 2021, p. 32-43

auparavant secret dans l'intériorité d'une personne à autrui. Dès lors, la révélation éclaire notre chemin vers une ontologie du discours, où le mode d'existence du soi peut être appréhendé. Comme précédemment mentionné, il est essentiel de souligner que toute révélation est intrinsèquement liée à une alliance. Lorsqu'une parole est énoncée, elle trouve toujours un auditeur, même en cas d'un soliloque. Ainsi, il est possible d'identifier deux cercles herméneutiques distincts qui gravitent respectivement autour du discours intérieur et du discours extérieur. Cette relation indissociable entre ces deux cercles met en lumière la dimension de l'altérité propre à autrui, qui se distingue de mon propre être dans le processus herméneutique de réflexion.

Cette découverte est davantage mise en lumière par la double notion d'attestation et de témoignage abordée dans le dernier chapitre de la deuxième partie de cette thèse. Le mouvement dans cette nouvelle forme, la lemniscate, permet d'observer l'interaction existante entre la réflexion discursive de l'intelligence humaine dans son discours intérieur, matérialisée par les langues, dans sa relation à autrui. Cette interaction transforme la compréhension de l'autre à travers l'acte de la profération. Par la suite, la compréhension personnelle engendre une réaction qui est renvoyée à l'émetteur, donnant lieu à un nouvel acte de compréhension. Cette réciprocité d'échanges favorise le progrès de la compréhension grâce à l'attestation de soi et au témoignage. L'aspect communautaire de toute interprétation met en évidence une interaction fondée sur une relation mutuelle qui repose sur une alliance communicationnelle, où les deux parties sont liées par une solidarité originelle.

Dans son analyse du concept d'alliance, Capelle-Dumont commence par examiner l'alliance en tant que principe premier, indépendant d'autres principes et, pourtant, capable d'influencer ces derniers. Il convient cependant de s'interroger sur la pertinence d'introduire ce concept dans la réflexion philosophique, étant donné les possibles malentendus découlant de son usage répandu par la théologie. Malgré cela, le principe d'alliance s'affirme comme une réalité incontournable et un cadre précis pour la réflexion humaine. Capelle-Dumont soutient que :

> C'est avec la charge de ce double sens que nous avancerons ; les sédimentations par lesquelles apparaît le mot « testament » disent tout ensemble l'alliance, le contrat, le pacte, pacte conclu devant témoins. Le pacte ne ferme pas le temps, il l'ouvre. Le témoin ne contraint pas le contractant, il le libère. Comme tel, le testamentaire ne dit pas seulement l'historiographie, la mémoire ou la tradition ; il implique la décision de transmettre un héritage à des destinataires dans un pacte qui engage les différentes parties signataires ; où le testament lui-même s'efface.[732]

[732] CAPELLE-DUMONT, P., *Le Principe Alliance*, *Tome 1 : Phénoménologie de l'alliance*, Paris : Hermann, 2021, p. 25.

En premier lieu, le concept d'alliance prolonge le rôle des symboles et de la compréhension humaine à travers la reconnaissance des vestiges historiques. La traçabilité de l'histoire humaine se manifeste à travers les diverses alliances célébrées lors des échanges communautaires. C'est au sein du pacte social que se crée le cadre essentiel permettant l'épanouissement de l'humanité en tant que civilisation. Toutefois, l'alliance ne se limite pas aux effets immédiats au sein d'une culture, mais elle perdure à travers les générations qui bénéficient du cadre établi par cette même alliance. Ainsi, elle ouvre la voie à une nouvelle forme d'existence établie sur la communion. Lorsque nous entreprenons une enquête phénoménologique pour appréhender l'altérité de l'autre, il est impératif de considérer l'alliance comme une donnée fondamentale et incontournable, bien que souvent imperceptible au premier abord.

En second lieu, le principe d'alliance est toujours attesté par un tiers. Les éléments constitutifs de la célébration d'une alliance ont une signification intrinsèque limitée. Cependant, les parties contractantes et les témoins discernent la portée de ce qui est convenu. L'alliance renferme ce que nous avons précédemment identifié dans le dernier chapitre comme le surplus de signification du témoignage, car chaque élément d'un pacte possède une signification qui se répercute ailleurs. Il ne s'agit pas simplement d'une imputation de signification par accord mutuel entre les parties contractantes, mais les éléments eux-mêmes portent une signification. Les individus impliqués attestent d'une réalité qui va au-delà de leur expérience au moment de la conclusion du pacte. Même les générations ultérieures bénéficiant de l'alliance ressentent et vivent en fonction de cette signification excédentaire qui ne s'est pas limitée à un instant historique, mais qui a également façonné l'histoire. Ils témoignent d'une signification intérieure universelle et partagent cette vérité avec autrui. La corrélation entre la révélation et l'alliance apparaît alors évidente. Le témoignage devient révélation, car il articule de manière discursive l'intériorité projetée à l'extérieur à travers le langage. Par conséquent, l'interprétation est essentielle pour valider toute forme d'alliance, ce qui signifie qu'une alliance ne peut pas exister sans un sujet interprétant. Cependant, il est important de souligner que le sujet n'est pas antérieur à l'alliance, mais c'est plutôt l'alliance qui fournit le cadre pour l'attestation de soi, étant donné qu'elle provient toujours d'ailleurs, telle que la révélation.

De cette manière, Capelle-Dumont répond à la remarque de Jacques Derrida que « si le sujet doit se recevoir comme constitué, il faut certes attester d'une instance d'accueil capable de recevoir le soi qui constitue. »[733] Afin de permettre au sujet de se comprendre, il

[733] CAPELLE-DUMONT, P., *Le Principe Alliance*, *Tome 1 : Phénoménologie de l'alliance*, Paris : Hermann, 2021, p. 339.

est essentiel qu'il existe une distance par rapport à lui-même. Comme nous l'avons déjà souligné, l'ipséité remplit cette fonction à travers la narration de son propre récit de vie. La révélation agit non seulement en tant que condition de la donation, mais aussi en tant que contenu donné qui fend l'ipséité, permettant ainsi à l'affirmation originelle de l'absolu au sein de la conscience de se manifester. Sans ce déchirement interne opéré par la révélation, le soi risque facilement de suivre la voie de l'attestation immanentiste. Ainsi, selon la conception de Capelle-Dumont, la révélation nous guide de manière concrète, lorsqu'il affirme :

> La révélation se comprend alors comme une donation à deux voix concomitantes : donation de la révélation et révélation de la donation ou encore : la révélation est une donation à mesure qu'elle révèle celle-ci ; et la donation est une révélation à mesure du don qu'elle fait. La révélation révèle la donation qui se reçoit, reçoit aussi la capacité de s'éprouver comme recevant. Cette concomitance des deux termes justifie alors une quatrième alliance, l'alliance première entre ces deux irréductibles : ce qui se donne et ce qui se reçoit — celui qui reçoit ne pouvant effacer le « se » déjà là, en train de recevoir. La concomitance fait signe vers l'irréductible alliance dont il est constitué. »[734]

Il s'agit d'une quatrième alliance, car Capelle-Dumont avait évoqué l'idée que l'alliance accompagne la révélation selon une triple constitution phénoménique originelle. Tout d'abord, la révélation est qualifiée d'inaugurale, en ce sens qu'elle crée un espace et un temps nouveaux. Ensuite, la révélation « accomplit et s'accomplit à même la nouveauté inaugurale » en révélant pleinement ce qu'elle découvre en ouvrant la voie à la donation. Ainsi, elle met en lumière « la rupture temporelle et l'accomplissement du temps », illustrant ainsi la totalité des phénomènes dans la réalité. En dernier lieu, la révélation ne se limite pas à une fin, mais l'ouvre toujours. En effet, en ouvrant le temps, elle met en lumière la connexion existante « entre l'accomplissement temporel et l'ouverture du temps à son infini eschatologique. » En plus de ces trois alliances, une quatrième vient s'ajouter pour souligner que l'alliance possède également un aspect personnel, où le sujet s'atteste lui-même à travers la distance créée en lui par la révélation qui lui est donnée. Cette conception de l'alliance s'avère ainsi la condition la plus adéquate de la révélation elle-même. Serait-ce une quatrième réduction phénoménologique ? Peut-être. Parce que si dans la donation en tant que telle, on peut identifier un élément irréductible, l'alliance encadre la possibilité de la donation.

Si l'on considère qu'il reste encore des aspects à explorer du point de vue phénoménologique, l'alliance joue un rôle constitutif de toute phénoménalité, permettant ainsi la possibilité de la donation. Le sujet récepteur doit posséder cette structure particulière, que l'on peut observer à travers l'alliance. En d'autres termes, la capacité discursive de la pensée, l'aptitude interprétative qui transforme l'étrangeté en familiarité, et l'ipséité du sujet à travers un mode d'existence transcendant le temps et indépendant du concept de substance, révèlent

[734] Ibid.

cette constitution anthropologique. Ainsi, l'homme se distingue en tant qu'unique être capable de recevoir la révélation.

- §81. L'altérité au sein de l'alliance

Jean Greisch identifie à la fin de son article « Témoignage et Attestation », trois foyers irréductibles de l'altérité tels que décrits par Ricœur et qui se manifestent comme différentes expressions de la passivité : le corps propre, l'altérité d'autrui et le rapport de soi à soi-même dans la conscience (au sens de *Gewissen*).[735] Selon la pensée ricœurienne, la relation à autrui est essentielle à la structure anthropologique, signifiant que l'altérité est inhérente à l'être humain qui se tourne inévitablement vers autrui. En effet, l'individu est déjà autre en lui-même, comme s'il existait déjà une forme d'étrangeté au sein de la conscience demandant à être transformée en familiarité par le biais de l'interprétation. En outre, il convient d'ajouter la révélation en tant que visage distinct de celui qui se dévoile à travers la signification de l'existence exprimée dans la réalité. La révélation déchire le soi pour le conduire à prendre conscience de la complexité de son intériorité et de l'absolu originel qui l'interpelle au sein de sa propre conscience.

D'après Rosenzweig, la diversité même de l'univers révèle le côté caché d'une personnalité qui l'a marqué indélébilement.[736] Capelle-Dumont souligne, d'ailleurs, que l'alliance permet non seulement de comprendre les relations entre les êtres humains, mais aussi celles avec l'univers. Cette alliance s'étend pour inclure la réciprocité entre les objets du monde et le sujet percevant, où se tisse un lien complexe entre la science et la culture façonnée par des individus et des peuples.[737] La relation entre l'homme et la nature découle de l'interaction étroite du sujet qui se comprend à travers la réalité scrutée. L'exploration humaine de la réalité se révèle également être une quête de soi et de ses origines à travers la totalité. Depuis l'Antiquité, la technique est considérée comme une extension de la nature humaine, visant à remédier aux imperfections de l'homme, presque comme un moyen d'auto-rédemption. Capelle-Dumont remet en question cette vision de la technique, que la science moderne a ensuite détournée pour servir son objectif de domination de la nature : « La technique n'est ni le prolongement de la main humaine, ni une réalité hétérogène à l'être-au-monde du sujet ; à distance de cette autonomie, il convient de penser la technique et sa

---

[735] GREISCH, J., « Témoignage et Attestation » in : ADRIAANSE, H.J. et alli., *Paul Ricœur, L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, p. 326.

[736] ROSENZWEIG, F., *L'étoile de la Rédemption*, Paris : Editions du Seuil, 1982, p. 190.

[737] CAPELLE-DUMONT, P., *Le Principe Alliance*, *Tome 1 : Phénoménologie de l'alliance*, Paris : Hermann, 2021, p. 64.

logique propre comme une médiation entre la ‘nature’ avec tout ce qu’elle indique irréductiblement, et ‘l’humain’ qui de manière non moins irréductible, décide de la destination. »[738] Ainsi, la relation entre l'homme et la nature exige une éthique de la décision afin que la science ne soit pas perçue comme rédemptrice.

Dans ce cas, l'analyse de la relation entre l'homme et le monde ouvre la possibilité d’une exploration par le concept d'alliance, en particulier en tenant compte de l'interconnexion des différents domaines de connaissance. Il est illusoire, voire une *duperie du soi,* que la technologie seule puisse conduire à l'émancipation de l'homme. La dynamique inéluctable de l'alliance pousse l'homme à approfondir la science en lui révélant les significations potentielles de la réalité. Cependant, à chaque avancée, il se heurte aux apories émergentes. Ainsi, le paradoxe est patent : plus la technologie progresse, plus la nécessité d'une réflexion philosophique approfondie se fait sentir. En l'absence de réflexion, l'individu se limite à une approche technologique où il considère « tous les objets du monde en manière de ressources de la conquête du temps. »[739] Plutôt que de chercher à économiser du temps par le biais de l'augmentation de la productivité, la technologie devient une finalité en soi, privant ainsi l'individu de « l’altérité de la mémoire créatrice et l’altérité structurante de l’éthique. »[740]

En outre, cette altérité se manifeste à travers l'ensemble de l'univers et se réfracte à travers la conscience humaine. Ainsi, le dédoublement du cercle herméneutique se trouve à l'intersection ouverte par l'ipséité engendrée par l'attestation qui inévitablement se projette vers l'extérieur à travers le témoignage. À ce moment précis, l'alliance apparaît comme le phénomène qui assure le cadre formel, en révélant la signification de l'être par rapport au sujet. Par conséquent, la révélation tient un rôle irréductible d'attestation de soi et de témoignage avec des implications mutuelles dans la conscience. L'être humain s’avère alors capable de former une communauté, car il est déjà en communion avec lui-même à travers la conscience de soi. L'altérité de l'autre nécessite le témoignage de la conscience qui s'atteste, tandis que l'alliance garantit que ce témoignage soit considéré comme une catégorie aléthique, permettant l'existence de relations inter-humaines et cosmiques. De cette manière, le cercle herméneutique, traditionnellement exploré dans sa dimension intérieure par l'herméneutique philosophique, peut être étendu à un second cercle extérieur à travers les concepts d'attestation et de témoignage évoqués par Ricœur. Ce mouvement de déploiement de soi vers l'autre ouvre de nouvelles perspectives d'analyse sur la relation entre le discours intérieur et le

[738] Ibid. p. 68.

[739] Ibid. p.83

[740] Ibid.

discours extérieur dans une dimension personnelle, une fois que le *cogito brisé* permet l'émergence de l'autre dans toute son altérité essentielle. Dès lors, le second cercle herméneutique révèle que le premier cercle, centré sur le discours intérieur, ne tourne jamais en rond.

Étant donné que l'alliance englobe à la fois la relation interhumaine et cosmique, ce second cercle herméneutique vise à comprendre non seulement la réalité, mais aussi soi-même en tant qu'autre. Ce second cercle est étroitement lié au premier, tout comme le premier dépend du second, formant ainsi une seule figure raccordée par la révélation. Celle-ci révèle la signification qui permet la réflexion. Dans ce contexte, le second cercle herméneutique représente un cercle de signification établi dans une relation de sens entre le soi et l'autre, se transformant dans un mouvement dialectique d'introspection et d'extériorisation, entraînant une transformation mutuelle. Il ne s'agit pas simplement de reconnaître l'altérité de l'autre, mais de l'impact personnel de l'autre sur soi-même et de soi-même sur l'autre à travers le langage. L'alliance, en tant que phénomène fondamental, encadre cette relation mutuelle de sorte que le soi prenne conscience de sa responsabilité envers autrui. Il est nécessaire que le *cogito* soit profondément remis en question pour que la place de l'autre s'ouvre véritablement dans une relation profonde. C'est à ce moment-là que le soi ne peut pas dissimuler sa véritable nature, mais se révèle dans toute l'iridescence de sa signification. En d'autres termes, tous les préalables doivent être reconnus et exposés lors des échanges avec autrui. Il est évident que cela ouvre la voie au conflit ; non seulement le conflit des interprétations, tel que mentionné par Ricœur, mais aussi le conflit de paradigmes à partir desquels les interprétations sont élaborées. Dorénavant, l'herméneutique de soi atteindra son apogée. Gravir la pente escarpée de la signification de l'être nous conduit, en effet, à plonger dans la profondeur de soi-même à travers l'autre, surtout l'autre qui n'est pas comme moi (*allos versus heteros*). En fait, celui qui est similaire à moi (*allos*) peut encore me tromper ou restreindre ma capacité de compréhension, tandis que l'autre qui est à la fois semblable et différent de moi (*heteros*) peut ouvrir de nouvelles perspectives. Le double cercle herméneutique peut ainsi s'ouvrir pour inclure l'autre qui partage ma similarité. Cette démarche est rendue possible grâce à une alliance qui reflète la solidarité la plus profonde et originelle de l'humanité.

À ce stade, nous abordons de nouveau la question de l'attestation de soi et de l'herméneutique du témoignage.[741] Le dédoublement du cercle herméneutique met en lumière le processus par lequel l'affirmation originaire intérieure s'extériorise à travers les signes inscrits dans l'histoire. L'ipséité du sujet, dans sa prise de conscience de lui-même, se révèle à

[741] Voir le chapitre 3 de la deuxième partie de la thèse sur « Attestation et Témoignage ».

travers les marques laissées par la divinité qui façonnent le cours de l'histoire humaine. Ricœur nous amène à comprendre que « les prédicats ne sont pas les caractères ou les qualités d'un être en soi ; ils sont l'expression multiple et diverse d'un Acte pur qui ne peut se dire qu'en s'investissant dans des qualités. »[742] Cela ne peut pas être réalisé dans le cadre d'une systématisation close où la conscience de soi serait définie de manière précise par une prédication logico-métaphysique. D'après Nabert, la critériologie du divin peut être conçue comme « l'expression du plus grand effort que peut faire la conscience pour s'abstraire des conditions qui lui interdisent une satisfaction complète, quand elle entreprend, au sein même de sa finitude, de se justifier, de se convertir à une pureté radicale de ses intentions. »[743] Ainsi, l'affirmation originaire au sein de la conscience la met au défi d'opérer un acte de dépouillement, car la reconnaissance des prédicats divins ne signifie rien d'autre que la réfutation de toute prétention de la conscience à se poser comme critère unificateur. Selon Ricœur, la conscience de soi, dans son processus de dépouillement, prend en compte les prédicats du divin afin de se juger elle-même selon un critère, ce qui constitue l'argument de Ricœur pour soutenir que l'appropriation par la conscience finie de l'affirmation originaire qui la constitue est un acte critique.

Cet acte critique de la conscience de soi par rapport au témoignage met en lumière un paradoxe. Ricœur l'exprime en affirmant qu'« à la plus grande intériorité de l'acte correspond la plus grande extériorité du signe. »[744] Il s'agit d'une opération double, car d'autant plus la conscience regarde la profondeur la plus abyssale de soi-même, d'autant plus elle guette les signes de l'absolu dans l'histoire humaine. Ainsi, il est évident qu'une dualité se crée dans cette démarche. D'un côté, il y a « le jugement réfléchissant qui produit ces critères, par une opération intérieure ».[745] D'un autre point de vue, il y a ce que l'on appelle « le jugement historique qui s'applique à recueillir, dans l'extériorité, le sens des témoignages advenus. »[746] Cette divergence semble insurmontable à première vue, et pourtant Ricœur admet que c'est l'alliance qui unit ces deux processus.

> Cette alliance est le caractère propre de la perception du divin par et dans une conscience finie. C'est en effet un fait de la finitude que l'affirmation originaire ne puisse s'approprier elle-même dans une réflexion totale de caractère intuitif, mais qu'elle doive faire le détour d'une interprétation des signes contingents que l'absolu donne de lui-même dans l'histoire. La structure herméneutique de

[742] RICŒUR, P., *Lectures 3 : Aux frontières de la philosophie*, Paris, Editions du Seuil, 1994, p. 131

[743] NABERT, J., *Le désir de Dieu, suivi de l'article « La conscience peut-elle se comprendre ?*, Paris : Les Editions du Cerf, 1996, p. 265.

[744] RICŒUR, P., *Lectures 3 : Aux frontières de la philosophie*, Paris, Editions du Seuil, 1994, p. 132.

[745] Ibid. p. 132.

[746] Ibid.

> l'affirmation originaire est un corollaire de la finitude de la conscience humaine dans laquelle et par laquelle l'affirmation originaire se produit.[747]

C'est pourquoi l'alliance engendre une forme de subversion de l'intérieur vers l'extérieur, où la conscience de soi se reconnaît à travers les traces de l'absolu dans l'histoire. C'est à travers les signes que la profondeur de la conscience de soi peut être appréhendée. L'affirmation originaire, telle que nous l'avons explorée à travers les travaux de Jean Nabert et l'herméneutique du témoignage chez Ricœur, met en lumière la nature propre de l'ipséité du sujet à travers les événements fondateurs qui possèdent un surcroît de signification. En outre, cette affirmation originaire nous pousse à enquêter sur l'origine du sens qui se manifeste à travers le signe, et l'alliance constitue le lien qui assume ces deux dimensions — intérieure et extérieure. Ainsi, la Révélation, en tant que point d'inflexion de cette subversion opérée par l'alliance, éveille la conscience à sa propre existence, non de manière directe, mais à travers une médiation symbolique, par le biais des traces de l'absolu laissées au cours de l'histoire. Ainsi, la dimension intérieure de l'être humain, caractérisée par une discursivité, devient capable d'interpréter les signes et leur signification, laquelle constitue l'objet d'étude de notre prochaine étape.

- §82. La propositionalité

Malgré l'association immédiate de l'expression "propositionalité" avec le domaine de la logique, notre objectif est de mettre en avant la nature discursive et la capacité de l'entendement à élaborer des concepts au sein d'un système intelligible. Ainsi, la logique et l'analyse phénoménologique par le biais de l'herméneutique peuvent converger pour proposer une approche renouvelée de la conception du langage en ce qui concerne la signification qui pointe vers son origine.

De surcroît, la notion de propositionalité nous renvoie directement à Thomas d'Aquin et sa vision de la théologie comme science de l'Écriture Sainte, basée sur l'abstraction des vérités révélées pour édifier un système théologique logiquement cohérent. Cependant, la capacité de conceptualisation logique est inhérente à l'intelligence humaine. En d'autres termes, le processus d'abstraction des données de la réalité et la formulation de propositions pour articuler les connaissances font partie de l'agencement de l'intelligence humaine. Ainsi, elle peut alors émettre un jugement. Dans notre définition du *sensus divinitatis*, nous avons adopté la formulation de Paul Helm :

[747] Ibid. p. 133.

> […] par le *sensus divinitatis* tous les hommes conçoivent (ou perçoivent) qu'il y a un Dieu ; c'est-à-dire qu'il y a reconnaissance par tous les hommes du fait qu'il y a un Dieu. Cette connaissance de base de Dieu est propositionnelle dans son contenu que d'une personne à l'autre par rapport à la conscience de Dieu. Il y a d'abord le sens, c'est-à-dire une disposition à interpréter certaines données d'une certaine manière. [...] Deuxièmement, le sens est comme une mémoire entretenue par les rappels continuels de l'appelant, ou comme une compétence qui est entretenue par une pratique quotidienne.[748]

Le *Sensus Divinitatis* en tant que « mémoire entretenue par les rappels continuels de l'appelant » n'a pas été bien exploré précédemment. En effet, en aval à toute réflexion entreprise jusqu'ici, il nécessite d'être examiné. Ces traces laissées par l'absolu sont des stimuli qui interpellent la conscience individuelle, révélant ainsi la présence de l'absolu dans le quotidien. Elles sont incontournables pour l'homme. C'est pourquoi s'il souhaite les ignorer, il est obligé de les supprimer en se détachant de la réalité, ce qui conduit à déformer la signification fondamentale. L'affirmation originaire oriente vers une exploration du sens authentique afin que la conscience puisse s'attester, sinon elle risquerait de se perdre dans la masse. La personne risquerait de perdre son individualité en ignorant les rappels constants de l'absolu dans la réalité. Une réalité artificielle prendrait alors le dessus en effaçant la mémoire. L'histoire pourrait donc être racontée autrement. Ces rappels ne doivent pas être ponctuels, mais continus, pour permettre à la conscience de se nourrir et de s'élever au-delà de la matérialité où l'artificialité pourrait la modeler à sa guise. Ne s'agit-il pas ici de l'aliénation de la vie authentique, voire de l'inauthenticité évoquée par Heidegger ?

Afin d'appréhender de manière plus approfondie cette idée, il convient de se référer à Gadamer lorsqu'il soutient que le langage constitue « un centre où le moi et le monde fusionnent, bien plus : où ils se présentent dans leur mutuelle solidarité originelle. »[749] Cette vision ne se limite pas à une simple reproduction d'une réalité figée, mais elle met en lumière un processus par lequel le langage engendre une réalité en portant en lui une totalité de sens à travers l'acte d'énonciation. Ainsi, la conclusion de Gadamer met en évidence que « l'agir de la chose même, sa venue au langage, renvoie à une structure ontologique universelle, la constitution fondamentale de tout ce vers quoi la compréhension peut se tourner. L'être qui peut être compris est langue. »[750] En suivant cette logique gadamérienne, la conscience révèle son caractère intrinsèquement lié à la réalité, et le langage devient le médium juste entre les deux, car il incarne cette ontologie universelle. Par conséquent, il est possible de déduire que

---

748 HELM, P., *John Calvin's Ideas,* Oxford : Oxford Press, 2004, p. 225.

749 GW 1, p. 478, Trad. fr., p. 500.

750 Ibid.

l'homme a une propension à développer des systèmes de pensée structurés en utilisant le langage pour appréhender et comprendre la signification qui lui est attribuée.

Lorsque nous abordons la question de la propositionalité, il est essentiel de ne pas restreindre toute connaissance, y compris celle de Dieu, à un système clos et impersonnel, ni de réduire la communication divine à une simple forme de propositions logiques. La Révélation divine présente dans l'Écriture Sainte démontre le contraire grâce à une variété de genres littéraires qui enrichissent l'acte de communication, mettant en lumière la complexité de la compréhension humaine qui ne peut pas être réduite à une seule voie.[751] D'ailleurs, la multiplicité de genres littéraires a la fonction d'intermédiation de la Révélation selon une fin spécifique. La Parole de Dieu précède la rédaction qui prend une forme selon un but spécifique. Nous pouvons voir, par exemple, que le genre littéraire « récit » est employé pour construire une théologie où Dieu est le grand libérateur de son peuple.

Cependant, les relations interpersonnelles, qui impliquent un partage effectif de connaissances, se réalisent à travers le langage, permettant ainsi la conceptualisation et la mise en évidence de l'abstraction des données. L'intelligence peut élaborer des compréhensions plus complexes à travers l'abstraction. Si la connaissance de tout ce qui est réel réclame l'intermédiaire du langage, il est possible de constater que la propositionalité joue un rôle de partage au sein des relations interpersonnelles. Dans quelle mesure cette conception de la propositionalité contribue-t-elle à cette ontologie universelle évoquée par Gadamer ? Cette relation ontologique sera mieux scrutée lorsque nous examinerons le langage théologique.

Ce thème n'est pas passé inaperçu à notre époque. D'une part, Karl Barth rejette toute notion de propositionalité pour préserver la complète altérité de Dieu par rapport au monde, en évitant toute forme d'univocité ou d'analogie de l'être.[752] D'autre part, une forte affirmation de la propositionalité peut conduire à un « littéralisme », voire à un « fondamentalisme scripturaire » tel que dénoncé par Jean-Luc Marion lorsque le protestantisme classique affirme la *Sola Scriptura*.[753] La propositionalité, parfois perçue comme un obstacle à la relation personnelle entre Dieu et l'homme, semble néanmoins jouer un rôle dans la stabilité de la communication interpersonnelle sans réduire le texte biblique à un simple recueil de propositions. Il semble que Barth et Marion convergent sur ce point, chacun pour des raisons spécifiques. Barth cherche à prévenir la transformation du texte biblique en un ensemble de

---

[751] Ricœur développe cet argument dans son article « l'herméneutique de l'idée de Révélation ». Voir : EC 2.

[752] BARTH, K., *Dogmatique ecclésiastique,* Vol. I/1, Genève : Labor et Fides, 1970, p. 315

[753] MARION, J.-L., *D'ailleurs, la Révélation*, Paris : Grasset, 2020, p.106.

propositions soumises à une logique strictement scientifique, ce qui, selon lui, aurait été accompli par la théologie libérale du XIXe siècle. Marion semble adopter une approche similaire en la développant. Selon lui, la Révélation divine ne devrait pas être considérée comme un simple objet soumis à l'analyse du sujet. En outre, il est d'avis qu'il manque un concept approprié de révélation, ce qui le conduit à examiner les conditions phénoméniques de la révélation. Cependant, la critique de Marion concernant la *Sola Scriptura*, concept issu du protestantisme et du "littéralisme" qui conduit à ce "fondamentalisme scripturaire", pourrait donner l'impression qu'il existe un raisonnement circulaire au sein du système dogmatique protestant.[754] Malgré cela, Marion ne semble pas chercher à s'engager dans un débat opposant le catholicisme et le protestantisme, bien que cette opposition demeure sous-jacente. Il aborde plutôt une problématique plus complexe qui concerne l'épistémologie contemporaine dans son ensemble.[755]

Dans un passage de son ouvrage « D'ailleurs, la Révélation », il établit une analogie qui résume la situation : « Ainsi prétendre connaître une *propositio sufficiens* sans la croire équivaudrait à accepter de se faire soigner et vouloir guérir, sans faire confiance à son médecin, ni donc l'aimer. »[756] Notre propos n'est pas d'examiner tous les arguments de Marion concernant le concept de Révélation, mais de nous concentrer pour l'instant uniquement sur la question de la *propositio sufficiens*, où se situe, selon lui, le problème de la Sola Scriptura, lequel touche de manière tangible le cercle herméneutique, comme nous l'avons déjà mentionné. Pour Marion, la Révélation, envisagée à travers le prisme de la *propositio sufficiens*, qui met en lumière la nature propositionnelle de la Révélation, conçue ainsi, la dissimulerait. Marion suggère que la Révélation soit interprétée comme *apokalupsis*, c'est-à-dire, quelque chose qui se révèle, qui se dévoile. Néanmoins, le statut épistémologique de l'*adaequatio* ne permettrait pas d'accepter que la Révélation soit considérée comme *apokalupsis*. Au contraire, elle nécessiterait d'être conceptualisée comme une manifestation de la vérité, comme le suggère le concept d'*alêtheia*.[757] Par conséquent, Marion conclut que « l'antagonisme complice de la 'révélation' avec la 'raison' a fermé tout accès à la

[754] Nous invitons à notre chapitre sur le cercle herméneutique chez les Réformateurs dans la première partie de cette thèse au chapitre 3 et aussi la critique de Gadamer à ce principe Protestant au chapitre 5.

[755] Le problème épistémologique moderne consiste en l'engendrement de l'objet. Voir : MARION, J.-L., *D'ailleurs, la Révélation*, Paris : Grasset, 2020, p. 188-192.

[756] MARION, J.-L., *D'ailleurs, la Révélation*, Paris : Grasset, 2020, p. 217.

[757] Ibid. p. 194.

determination propre de l'*apokalupsis* ou, au mieux, l'a laissée radicalement indéterminée, prisonnière d'une polémique affolée. »[758]

Selon Marion, il serait question de passer d'une connaissance naturelle à une connaissance surnaturelle, « de la philosophie et de sa *scientia*, à la *sacra doctrina*, entendue comme *Sacra Scriptura*. »[759] Il souligne que la Réforme protestante a suivi cette logique avec la doctrine de la Sola Scriptura, qui « consistait à renverser le fondement, qui passait de la *metaphysica* (en fait de la philosophie *scolastico more*) au texte biblique, mais impliquait inévitablement que ce texte lui-même devînt, dans sa lettre, une réserve de propositions. »[760] Marion observe que le protestantisme a ainsi transféré la réflexion métaphysique directement au texte en le considérant comme une réserve propositionnelle grâce à la *propositio sufficiens*.

Marion récupère le concept de *propositio sufficiens* de Suarez, lequel le caractérisait comme la connaissance du contenu de la révélation. Cette connaissance se divise en deux aspects. Le premier concerne l'appréhension (*apprehensio*) des éléments à croire dans la mesure où ils sont présentés à l'homme comme des énoncés émanant de Dieu. Le second aspect concerne l'assentiment (*assentio*) accordé à ces éléments ainsi présentés, assentiment qui constitue proprement la foi.[761] L'objectif de Suarez est d'apporter une structure scientifique à la théologie. Ainsi, une distinction s'établit entre l'appréhension et l'assentiment, le premier n'exigeant pas la foi tandis que la foi est requise pour le second. Bien que ces deux éléments soient liés, la séparation est déjà présente dans la mesure où ce qui est révélé constitue une proposition claire pour la raison. Par conséquent, cela pose les bases pour la construction d'une science, car la proposition en question est essentiellement un énoncé théologique qui ne nécessite pas la foi. Marion résume en affirmant que « la doctrine de la *propositio sufficiens* ne vise qu'à rendre le contenu de la Révélation assez indépendant de l'assentiment de la foi pour qu'il puisse s'assimiler à un énoncé de *scientia*. »[762] La proposition se distingue par son adéquation dans le processus de conception d'un objet répondant aux critères scientifiques. Ainsi, la théologie, en aspirant à devenir une discipline scientifique à part entière, se positionne de manière autonome par rapport à la *sacra doctrina* et la *scientia beatorum*, selon Marion. Cette autonomie a conduit la théologie moderne à

---

[758] Ibid.

[759] Ibid. p. 106.

[760] Ibid. p. 106.

[761] Marion fait toute la citation de « *De Necessitate gratiae* » de Suarez où il donne cette définition de la proposition suffisante. Cf. MARION, J.-L., *D'ailleurs, la Révélation*, Paris : Grasset, 2020, p. 88.

[762] Ibid. p. 94.

s'égarer.[763] Marion s'efforce donc de rétablir le lien entre la théologie, la foi et l'amour en renversant l'ordre épistémologique moderne qui repose sur la transformation de la chose en objet et son rapport établi avec le sujet. Selon Marion, il est primordial d'aimer en premier lieu, puis de se consacrer à la quête de la vérité, en suivant l'adage augustinien selon lequel o*n n'entre dans la vérité que par la charité*.

Cependant, Marion démontre que le principe de la Sola Scriptura peut également donner lieu à un cercle herméneutique en présupposant ce qu'il cherche à prouver. Il souligne que ce même type de cercle herméneutique se retrouve dans notre tentative de comprendre le phénomène du monde. Selon lui, « la Révélation, même celle qui se déploie dans le phénomène de révélation du monde (entendu comme un phénomène saturé par excellence), n'y révèle, comme l'indique Paul, une création que parce que ce monde se trouve d'emblée reçu dans et comme une Révélation. »[764] Ainsi, le problème ne réside pas dans le cercle herméneutique en lui-même, mais est inhérent à la structure d'intelligibilité de la réalité. Pour appréhender le phénomène du monde en tant que création et Révélation, il est nécessaire de suivre le cheminement que nous avons préalablement exposé, à savoir rechercher l'être en tant que signification pour que la réalité puisse effectivement être interprétée.

En outre, la Révélation atteint son aboutissement dans l'acte de rédaction qui clarifie la nature des choses telles qu'elles sont. Marion suppose, bien qu'il ne le mentionne pas explicitement, cette réalisation lorsqu'il fait référence au texte de saint Paul dans sa lettre aux Romains. Ainsi, il parvient à cette conclusion en reconnaissant également la nature propositionnelle de la Révélation offerte par l'Écriture, où le monde est toujours perçu comme une Révélation. Par conséquent, l'association de la *propositio sufficiens* avec le concept de s*ola Scriptura* n'est pas justifiée, car ce sont deux concepts distincts avec des modes de fonctionnement différents, malgré le partage d'une certaine similitude. La nature propositionnelle de la Révélation dans l'Écriture selon le protestantisme classique, tel que conçue par Calvin, requiert toujours la foi en l'action illuminatrice de l'Esprit Saint et en la clarté intrinsèque de l'Écriture Sainte. Il est complexe d'affirmer que la théologie Réformée, en particulier celle issue de Calvin, puisse justifier une forme de fondamentalisme basée sur un littéralisme. Calvin lui-même a fréquemment utilisé l'expression selon laquelle Dieu s'accommode à la compréhension humaine pour communiquer sa Révélation. Cette accommodation divine pour la communication a même favorisé le progrès scientifique à l'époque, en soulignant que la Bible n'était pas un manuel d'astronomie, de géographie ou de

[763] Ibid. p. 96.

[764] Ibid. p. 121

biologie. Les enseignements de l'Écriture Sainte ne devraient pas être interprétés de manière littérale, car leur objectif est de guider l'homme vers Dieu.

Il est présupposé que la notion de propositionalité renvoie à la manière dont la Révélation se manifeste à travers un discours. De la même manière que la réalité est exprimée par le langage, la Révélation se transmet également à travers des textes qui révèlent la structure ontologique de la Révélation elle-même. La réception de cette Révélation pousse l'individu à élaborer un système cohérent et compréhensible en lien avec sa foi en un Dieu personnel. Tout au long de l'histoire de l'Église chrétienne et de ses diverses formulations doctrinales, on peut observer cette quête de compréhension. Bien que Dieu se révèle à travers des événements, il s'est également exprimé à travers un discours et un texte. Les événements révélateurs trouvent leur accomplissement à travers l'acte rédactionnel qui confère à ces événements leur caractère révélateur achevé, permettant ainsi leur transmission par le témoignage d'une foi incarnée.

Ainsi, la nature propositionnelle facilite la compréhension de la manière dont le langage, adapté de manière surnaturelle, permet d'identifier ce que Dieu souhaite communiquer à l'homme de manière objective. Cependant, une interprétation absolue de la nature propositionnelle pourrait conduire à un système où la raison serait chargée de juger la Révélation. En outre, l'Écriture pourrait être perçue comme un ensemble de propositions, ce qui soumettrait la compréhension de la Révélation à une règle purement rationaliste, en la dépouillant des genres littéraires utilisés dans le processus d'inspiration divine. En d'autres termes, une conception généralisée de la nature propositionnelle pourrait conduire l'homme à devenir le rénovateur de la Révélation à son image. Les domaines de l'herméneutique, de l'exégèse et de l'histoire des traditions philologiques pourraient être relégués au second plan, voire remplacés par la logique, considérée comme le seul critère d'évaluation propositionnelle. Cependant, il n'est pas envisageable de renoncer complètement à la propositionalité en adoptant un subjectivisme et une indétermination de son contenu. Il s'agirait plutôt de considérer la Révélation comme une forme, en mettant de côté le contenu transmis. Ainsi, il ne s'agit ni de rejeter entièrement la propositionalité comme l'avait fait Barth pour protéger la Révélation de toute rationalisation systématique et de la critique kantienne, ni d'adopter un littéralisme extrême qui assimilerait la Révélation divine à une proposition, laissant ainsi à la raison et aux règles de la logique le soin de discerner ce qui peut être considéré comme une Révélation divine. Il s'agit plutôt de comprendre que Dieu énonce Sa Parole, qui ne se soumet pas nécessairement à la rationalité des objets.[765] Comment

[765] Ibid. p. 163

pouvons-nous déplacer la réflexion de la logique de l'objet telle qu'elle est présentée dans l'épistémologie contemporaine ? Nous pouvons continuer à suivre Marion lorsqu'il suggère que :

> Dieu se révèle donc suivant les lois de la phénoménalité, sauf que cette phénoménalité ne se déploie pas selon les règles de notre mode et de nos phénomènes, mais selon les exigences propres de ce qui se donne. La Révélation se phénoménalise, mais sa phénoménalité n'a d'autre loi que la logique (érotique) du don, de l'*agapè*.[766]

Marion atteint ici le cœur de la condition propre de la Révélation, cependant, il manque encore 'les exigences propres de ce qui se donne'. En d'autres termes, la possibilité de la logique spécifique de cette phénoménalité suppose un phénomène de signification encore plus fondamental. À cet égard, la thèse de Capelle-Dumont représente le prolongement essentiel de la réflexion de Marion sur la Révélation, en mettant en avant l'idée que l'alliance constitue le cadre permettant l'émergence de la Révélation. Ce qui était auparavant impossible devient réalisable. La notion de « logique érotique » s'inscrit dans le contexte de l'alliance.

Lorsqu'il est question d'amour, il est sous-entendu qu'au moins deux personnes sont impliquées dans une relation où une certaine compréhension est présumée. Selon les textes sacrés, la Révélation divine se manifeste toujours à travers l'Alliance de manière progressive, ce processus se répétant de manière successive. Cela fut le cas avec Adam, Noé, Abraham, Moïse, David et Salomon. De plus, le message des prophètes s'inscrit toujours dans cet appel à une prise de conscience individuelle pour revenir aux termes de l'Alliance. Capelle-Dumont souligne que l'anthropologie fondamentale de l'Alliance se construit à travers la réception et l'émission de cet appel. « Le sujet humain biblique se constitue dans un partenariat irréductible avec le divin, chose qui disqualifie l'obéissance servile à un scénario divin, aussi bien qu'elle invalide sa dissolution dans un grand Tout cosmique. »[767] En reconnaissant la présence divine en autrui, l'homme redécouvre sa propre dignité, la signification réelle de son existence et la relation entre sa conscience et le monde. L'alliance crée un espace propice à la manifestation de la Révélation selon ses propres modalités, à savoir la réception et l'émission d'un appel.

L'être humain se constitue en tant qu'interprète de ce qui lui est donné.[768] Ainsi, l'alliance offre une réponse à la question phénoménologique de l'altérité dans la construction

---

[766] Ibid. p. 179.

[767] CAPELLE-DUMONT, P., *Le Principe Alliance*, *Tome 1 : Phénoménologie de l'alliance*, Paris : Hermann, 2021, p. 88

[768] Ibid. p. 89

de l'homme en tant qu'être-avec-autrui.[769] Par conséquent, nous retrouvons une fois de plus le cercle herméneutique, car la Révélation divine témoigne de ce phénomène fondamental qu'est l'alliance, et l'alliance permet en son sein la phénoménalisation de cette Révélation. Refuser la Révélation revient à refuser l'alliance ; nier l'alliance entraîne la rupture de la solidarité humaine incarnée dans le tissu social. La Révélation est le mode propre de l'Alliance, tout comme l'attestation de soi est le mode propre du sujet. Dès lors, la quête de la vérité et de la connaissance de soi s'inscrit dans une dynamique d'alliance entre le don et la révélation. Il est donc impossible de rejeter entièrement la dimension propositionnelle de la Révélation, mais il convient de l'encadrer selon le registre historique qu'apporte le langage. En effet, la Révélation se manifeste à travers un langage ancré dans des langues historiques qui véhiculent une vision du monde transmise à travers divers genres littéraires, comme l'a souligné Humboldt.[770] Au sein de cette diversité de genres littéraires, la Révélation peut trouver des moyens de se phénoménaliser pour la conscience humaine. Le mode d'être du langage s'éclaire par la reconnaissance de l'alliance en tant qu'élément constitutif de son existence. Capelle-Dumont le résume de la manière suivante :

> Le langage toujours déjà historial se trouve ainsi en alliance avec la tradition et les sujets humains, le mouvement d'interaction devenant le creuset d'une production inédite de sens et d'une création lexicale — conceptuelle, métaphorique et nominative. Les mots deviennent médiateurs d'une alliance singulière où coopèrent de façon presque secrète mais constitutivement pour chacun, le langage, l'histoire mondaine et l'interprète. La relation d'alliance imprime leur devenir singulier et commun, comme devenir du sens et comme devenir du monde.[771]

Le langage s'établit comme moyen de communication interpersonnel au sein de l'alliance, se manifestant comme un échange interpersonnel à travers divers actes de discours. En d'autres termes, au sein de l'alliance, des appels sont lancés, des promesses sont faites, des exhortations sont exprimées, le pardon est accordé et l'amour est démontré. Ainsi, l'alliance est fondamentale pour l'existence des relations interpersonnelles, le langage étant le signe distinctif de cette alliance tacite entre les êtres humains. De cette manière, la notion de propositionalité nous amène à établir une relation de compréhension sans pour autant limiter les actes de discours aux seules propositions. Il s'agit plutôt de reconnaître la possibilité d'une communication authentique entre Dieu et l'homme, même dans le cadre d'une conceptualisation systémique, permettant ainsi à cette communication de se transmettre à d'autres générations. Le *sensus divinitatis* présuppose donc un dialogue continu entre Dieu et

[769] Ibid.

[770] Cf. GS VI.1, p. 221.

[771] CAPELLE-DUMONT, P., *Le Principe Alliance*, *Tome 1 : Phénoménologie de l'alliance*, Paris : Hermann, 2021, p. 120,121.

l'homme. Cependant, une nouvelle étape se profile dans notre réflexion, à savoir la prise de conscience de l'altérité — la rencontre de l'autre au sein de l'alliance. Ce point n'a pas encore été suffisamment exploré.

- §83. L'inter-personnalité

Lors de notre discussion sur l'altérité au sein de l'alliance, nous avons évoqué brièvement la découverte de l'« autre » comme un moyen de mieux se comprendre soi-même. Il ne s'agissait pas d'un autre identique à soi (*allos*), mais d'un autre similaire, tout en étant différent (*heteros*). En effet, une altérité identique à soi-même risquerait de limiter la perception de soi. En revanche, l'autre qui est différent permet une nouvelle forme de perception à travers son propre regard. À ce stade de notre réflexion, l'alliance s'est avérée le cadre originel de solidarité de l'humanité, marquant la reconnaissance de la nécessité d'autrui. Le cercle herméneutique ne se borne pas uniquement au sujet, en réclamant un fondationnalisme, mais il s'étend également à l'autrui. C'est la raison pour laquelle la reconnaissance de la distinction de cette altérité devient clef afin de pouvoir envisager le sujet sous un angle différent à travers la communication langagière. Pour parvenir à une compréhension approfondie du second cercle herméneutique, nous nous tournons vers une analyse plus approfondie de la question de l'altérité et de sa relation complexe avec le sujet.

Dans son article intitulé *Ipséité/Altérité/Socialité*,[772] Ricœur souligne la difficulté persistante depuis Descartes à reconnaître l'altérité en raison de l'absence de vis-à-vis pour le sujet auto-fondant. Le manque de fondement de l'institution sociale selon Descartes, l'anonymat du sujet chez Kant, l'indétermination entre l'esprit subjectif et l'esprit objectif chez Hegel, ainsi que la fondation de l'autre à partir de soi-même chez Husserl, sont quelques-unes des apories découlant de la prétention du soi à être la fondation de la pensée. Le cercle herméneutique n'échappe pas à la critique d'une réflexion enfermée dans ses propres présuppositions, risquant ainsi de tourner en rond, s'il est conçu à la lumière de la prétention d'auto-fondation du sujet. Dans une perspective immanente de la réalité, il semble que le cercle herméneutique ne puisse être envisagé autrement. Et pourtant, nos efforts jusqu'à présent ont visé à démontrer que le cercle herméneutique peut être compris de manière non refermée sur lui-même. En réalité, le cercle herméneutique atteint sa forme authentique lorsque la présence de l'autre se manifeste dans l'horizon réflexif de la constitution des éléments préalables à toute pensée. Ainsi, ce processus se matérialise à travers l'interaction

[772] RICŒUR, P., Ipséité/Altérité/Socialité in : *Archivio di Filosofia,* Intersoggettività, socialità, religione, Atti del Colloquio internazionale, 54/1-3, Roma, 1986, pp. 17-33.

interpersonnelle. Le sujet se trouve systématiquement en présence d'autrui, qui exerce une influence transformative sur lui-même tout en transformant l'autre dans un mouvement d'interaction continu. Nous avons ainsi tracé les contours du cercle herméneutique pour mettre en lumière sa véritable nature, symbolisée par une « lemniscate » qui intègre pleinement l'altérité dans la réflexion. En acceptant l'interaction avec autrui, notre proposition s'éloigne de toute prétention fondationnelle dans le but de parvenir à une connaissance de soi authentique à travers autrui.

La connexion établie lors de l'interaction interpersonnelle se manifeste à travers l'utilisation appropriée du langage en fonction de l'énonciation, offrant ainsi un terrain d'exploration de la signification à travers la sémantique des actes (appel, promesse, pardon, exhortation, etc.). On fait référence ici à la théorie des actes de langage (*speech-acts*) telle que proposée par Austin et Searle.[773] L'énonciation comble le fossé entre les personnes en démontrant sa capacité à inciter quelqu'un à agir dans la réalité. Bien que notre objectif ne soit pas d'expliquer en détail la théorie des actes de langage, elle nous amène inévitablement à reconnaître que le langage suppose toujours la présence de l'autre en tant que sujet. Par ailleurs, il démontre sa puissance dans l'agir du sujet. Ricœur souligne cette observation dans son article, en soutenant que le "je" est toujours impliqué dans l'acte d'énonciation ; qu'il se trouve également toujours en situation d'interlocution et qu'il suit les règles établies par le jeu d'intentionnalité des personnes impliquées dans l'interlocution.[774] Le cercle herméneutique peut être envisagé non seulement comme une métaphore de la compréhension, mais aussi comme une structure inhérente à l'activité langagière. Il existe une interaction transformative dans l'acte d'énonciation qui guide le sujet vers la compréhension et, par conséquent, vers l'action.

De surcroît, l'heuristique spécifique du cercle herméneutique, qui anticipe la compréhension à partir des éléments préalables, joue un rôle dans l'établissement des règles énonciatives au sein de la société. Par exemple, lorsqu'une promesse est faite à quelqu'un, la personne impliquée dans cet acte attend que la promesse soit tenue en fonction de certains principes. En effet, non seulement l'engagement pris lors de la promesse, mais également son exécution, sont encadrés par un horizon d'anticipation à travers la signification véhiculée lors de l'énonciation de ladite promesse. Ainsi, on peut observer le cercle qui se forme dans la reconnaissance de l'implication du locuteur dans l'acte de communication ; l'intentionnalité présente dans le contexte de l'échange verbal et la nature essentielle des règles qui régissent la

[773] Voir : AUSTIN, J.-L., *How to Do Things with Words*. Cambridge, Harvard University Press, 1965 et 2e ed., 2005.

[774] RICŒUR, P., Ipséité/Altérité/Socialité in : *Archivio di Filosofia,* Intersoggettività, socialità, religione, Atti del Colloquio internazionale, 54/1-3, Roma, 1986, p. 24.

communication interpersonnelle.[775] Ainsi, l'utilisation du langage témoigne de la reconnaissance de l'autre en tant qu'entité distincte du sujet, partageant une certaine similitude dans sa constitution, mais se distinguant par ses propres caractéristiques qui définissent sa personnalité. L'autre se révèle à la conscience du sujet à travers le langage, notamment lors de l'engagement de l'interlocution.

Lorsqu'une personne agit en réponse à la parole d'un interlocuteur, cette action se situe au niveau de la conscience de soi qui a été sollicitée par la communication de cet interlocuteur. Cette action ou réaction engage également la conscience de l'émetteur, car elle concerne l'agencement moral de la relation interpersonnelle. Toute énonciation est adressée à autrui, impliquant ainsi la dimension morale de l'action, laissant à la personne la possibilité d'obéir ou de désobéir, d'agir ou de s'abstenir. Il s'agit d'une injonction dans la conscience du sujet, appelé par cette voix qui le sollicite lorsqu'une parole lui est destinée. Au sein de la dichotomie entre l'hétéronomie et l'autonomie de la conscience, nous nous penchons sur l'injonction de la voix de la conscience dans sa relation à autrui, tel qu'il a été discuté dans notre seconde partie. Notre intérêt actuel ne réside pas dans la norme interne, mais dans l'action externe au sein de l'inter-personnalité, où autrui est perçu à la fois comme moi-même et comme différent de moi dans sa réaction à une énonciation. Cette altérité, qui émerge dès que l'ego est remis en question, permet une réappropriation d'un langage personnel, sans adhérer à l'idéal d'une neutralité du sujet conformément à la logique de l'objet.

Selon cette nouvelle logique, qui s'éloigne d'une quête d'objectivité à tout prix, ce n'est plus la contrainte morale qui prévaut, mais, comme le souligne Ricœur, le respect d'autrui. L'impératif au sein de la conscience du sujet le pousse à agir en considération de la dignité de l'autre personne. De ce fait, le respect favorise la coexistence au sein d'une évolution communautaire. Il ne s'agit donc pas simplement d'une réciprocité en vue d'un bénéfice mutuel, mais d'une relation conjugale capable de forger une communauté par des liens plus profonds en vue d'un horizon lointain. C'est pourquoi l'alliance est le point de départ. Selon Capelle-Dumont, l'alliance « manifeste la relation d'engagement entre deux êtres pour former et engendrer une communauté de destin. »[776] En définitive, il apparaît que ce respect évoqué repose sur l'amour qui constitue la base des relations typiquement humaines. L'inter-personnalité, utilisée par le cercle herméneutique, relève les liens entre les individus à travers l'amour du prochain. « Ainsi, l'amour entre-t-il en phénoménologie. Émergeant de l'*eros* et de la *philia*, son phénomène est en quête d'une sémantique propre que l'*agapê* a pu

[775] Ibid. p. 25

[776] CAPELLE-DUMONT, P., *Le Principe Alliance*, *Tome 1 : Phénoménologie de l'alliance*, Paris : Hermann, 2021, p.54.

exprimer. »[777] Le phénomène du dialogue témoigne de la relation entre deux sujets face à face, capables de recevoir toute forme d'attribution prédicative et de répondre à tout engagement personnel. Cet engagement amoureux, découlant de l'injonction, favorise la construction communautaire dans sa forme organique en vue de son accomplissement.

L'inter-personnalité, révélée par l'injonction de soi vers autrui, ne demeure pas figée au cours du temps, mais évolue au fil de l'histoire à travers la collaboration entre individus. L'amour, s'inscrivant dans une perspective phénoménologique, manifeste sa propre temporalité au sein de l'expérience personnelle. Dès lors, le déploiement temporel du cercle herméneutique se voit dans la rencontre avec autrui à travers une série de transformations. Le sujet subit des changements internes lors de ses interactions avec autrui, remettant en question ses présupposés. Le processus de compréhension de la réalité, à travers l'examen des éléments préalables du sujet, se réalise par le biais de l'interaction avec autrui, qui interpelle le soi et le conduit vers son destin. La compréhension de soi et de la réalité se donne comme dans un mouvement de réglage optique afin que le foyer soit convergent. Il s'agit d'une ouverture vers un *eschaton* où la vision se donne le plus clairement en enlevant la turbidité. Pour reprendre une expression de Dilthey, l'« enchaînement de la vie » (*Zusammenhang des Lebens*) allie la permanence et le changement sans suivre de règle apparente, mais plutôt en marquant l'évolution personnelle à travers un mouvement en forme de lemniscate qui symbolise la relation d'intériorité et d'extériorité, ainsi que sa relation intriquée avec autrui. C'est au sein de ce mouvement continu, sur un fond stable de l'identité propre du sujet, que la communion érotique progresse dans une mutuelle injonction où chacun renonce à soi-même pour le bien de l'autre et de la communauté. Dans ce cas-là, l'identité du sujet n'est pas anéantie, mais l'identité personnelle, à travers la reconnaissance de l'amour en tant que fondement, est transformée.

Il reste encore à explorer l'aspect théologique de l'inter-personnalité, mettant en lumière la puissance du langage, pour reprendre l'expression de Ricœur, dans « la structure dialogale dissymétrique »[778] entre Dieu et l'homme. Ce passage revêt une importance cruciale dans le processus de détachement du sujet vis-à-vis de toute prétention fondationnelle et de l'impersonnalité du langage, que ce soit du locuteur ou du destinataire.[779] Cette dynamique se manifeste notamment dans les récits de l'Ancien Testament qui racontent les appels

---

[777] Ibid. p.55

[778] RICŒUR, P., « Ipséité/Altérité/Socialité » in : *Archivio di Filosofia,* Intersoggettività, socialità, religione, Atti del Colloquio internazionale, 54/1-3, Roma, 1986, p. 30.

[779] Johann Georg Hamann avait fait cette critique à la mouvance de la pensée de la période des Lumières. Voir : HAMANN, J.G., *Aesthetica In Nuce : Métacritique du purisme de la raison pure et autres textes*, Paris, Vrin, 2002.

prophétiques, où Dieu charge un individu d'une mission. Celle-ci le pousse même à abandonner ses préoccupations personnelles pour répondre à cet appel divin. Le langage acquiert alors une force intérieure telle que la conscience humaine se soumet à cet appel irrésistible en se façonnant conformément à la parole qui lui est adressée. À travers cet appel divin, l'homme qui devient prophète voit son identité transformée par la parole qu'il reçoit. L'injonction de la conscience vécue par le prophète devient si intense qu'il est capable « d'endurer, tout au long de son ministère, qui parfois confine au martyre, témoigne de la solidité de la personnalité de l'envoyé. »[780] Ricœur conclut que lorsque le prophète transmet les paroles qui lui sont commandées, il y a une disparition du 'dire' prophétique au profit du 'dit' qui sera consigné par écrit, assurant ainsi la pérennité d'une parole éphémère.[781] Comment peut-on être certain de la communication personnelle de Dieu à l'homme ? La voie possible ouverte se trouve à travers l'accomplissement révélationnel engendré par la parole annoncée, transmise, et enregistrée, formant ainsi une communauté. L'inter-personnalité entre Dieu et l'homme se manifestera dans la promotion de l'amour au sein de la communauté interprétante du texte, qui représente l'aboutissement de la Révélation transmise au prophète. La parole du prophète s'efface au moment de sa prophétie concernant l'événement révélateur, mais une fois consignée et interprétée, elle engendre une communauté. Cette communauté inaugure un *eschaton* qui doit être le plus élevé possible pour inciter les personnes à progresser dans leur développement de manière continue. Par sa proclamation de la Parole, le prophète place le peuple face à une situation de choix afin d'instaurer, à travers la prophétie, une nouvelle ère. En effet, cette interpellation met en lumière une aporie qui réclame un changement. Ainsi, la prophétie instaure un nouveau temps pour la communauté à la lumière de la révélation divine.

La rédaction du message prophétique assure sa pérennité en fournissant à la communauté un critère divin de renouvellement par le biais de l'interprétation. La lemniscate herméneutique illustre le mouvement constant de renouvellement à travers l'appel qui surgit au sein des interactions interpersonnelles, mettant en jeu la conscience personnelle. « Devenue écriture, la parole vive est ouverte à une histoire de l'interprétation. »[782] Lorsque l'interprétation est évoquée, le cercle herméneutique prend toute son importance dans la compréhension du message donné, de manière à répondre aux besoins réels et décisionnels de la fin d'une ère et du commencement d'une nouvelle. Comme l'a résumé Ricœur :

---

[780] RICŒUR, P., Ipséité/Altérité/Socialité in : *Archivio di Filosofia,* Intersoggettività, socialità, religione, Atti del Colloquio internazionale, 54/1-3, Roma, 1986, p. 31.

[781] Ibid. p. 31.

[782] Ibid. p. 32

> Le processus a été lancé par l'Eglise primitive interprétant l'événement christique à la lumière de la prophétie ; mais la prophétie *écrite* était ouverte, par l'écriture même, au procès de parole par quoi sa pérennité était historiquement assurée. Le terme d'*ecclesia* résume cette identité de la même communauté convoquée par l'interpellation et interprétant pour aujourd'hui l'intempestif.[783]

- §84. Conclusion

À partir de l'alliance, une nouvelle étape s'est avérée nécessaire dans notre analyse. Comme nous l'avons souligné à la fin du chapitre précédent, l'alliance joue un rôle fondamental dans le dédoublement du second cercle, en offrant une stabilité à la compréhension et à l'énonciation au sein d'un contexte interpersonnel. Nous constatons désormais que l'alliance constitue le cadre de la « logique érotique » de la communication interpersonnelle. Ainsi, il ne s'agit pas simplement d'une progression qui fait suite à la précédente, mais plutôt d'un point de départ dont l'origine réside dans le phénomène de la révélation de la conscience de soi. Cette révélation met en lumière l'alliance qui à son tour témoigne de ladite révélation. L'intelligibilité de l'alliance nous conduit à l'altérité au sein même de l'alliance. Cette compréhension se manifeste de manière discursive, ce qui souligne l'importance d'explorer les limites de la propositionalité qui articule la signification donnée. En outre, cette dimension propositionnelle rend possible la communication interpersonnelle en favorisant l'échange d'un contenu incitant à l'action.

Dans l'interaction de ces différents éléments, le cercle herméneutique se déploie en un second cercle extérieur concernant l'énonciation du témoignage partagé avec autrui, car la visée saturée par la Révélation ne peut pas être restreinte. À ce stade, la structure de la compréhension de soi se transforme en une structure de compréhension de l'autre, établissant ainsi un lien par le biais de l'altérité d'autrui dans un acte de donation le plus radical. Cependant, la Révélation requiert toujours la présence d'un témoin croyant. Ainsi, le témoignage est remis en question, susceptible d'être examiné et sa véracité peut être mise à l'épreuve à travers un questionnement radical de son énoncé. La vérité du témoignage émerge non seulement de sa vérification empirique, mais également de la critique radicale de ses présupposés, de l'analyse de ses implications dans l'expérience personnelle de transformation, de la systématisation théorique de son contenu, de l'élaboration d'une structure d'interprétation de la réalité et des expériences, et de sa contribution à la formation civilisationnelle vers un destin. L'ipséité confirme le témoignage dans sa propre reconfiguration en passant d'une identité à l'autre à la lumière de celui-ci.

[783] Ibid. p. 33

Cette inter-personnalité, mise en évidence par le langage, nous amène à la dernière étape de notre analyse concernant l'utilisation du langage dans sa dimension ontologique, notamment lorsqu'il est employé en relation avec la divinité. Cet emploi ne se limite pas à une simple description technique, mais englobe ses diverses interactions divino-humaines. L'absence de transcendance dans les relations humaines pourrait conduire à une absorption de soi dans le quotidien du ‘hic et nunc’ de la production, empêchant ainsi une véritable communion de vie, voire la formation d'une communauté. Le lien entre l'homme et la nature demeure médiatisé, mais par une médiatisation qui entrave la réflexion communautaire sur les questions existentielles. Capelle-Dumont identifie ces perturbations technologiques comme des « dés-alliances. »784 Par conséquent, la réflexion sur Dieu prend légitimement sa place pour sauver l'homme de la perte de sens de son existence propre.

784 CAPELLE-DUMONT, P., *Le Principe Alliance*, *Tome 1 : Phénoménologie de l’alliance*, Paris : Hermann, 2021, p. 73.

Chapitre 11. La relation intersubjective ouverte par le cercle dans la communication entre l'être humain et Dieu — les cas de la prière (homme à Dieu), la théologie (homme à homme sur Dieu) et la prédication et les sacrements (Dieu à l'homme)

« Il ne s'agit pas seulement de paroles à transmettre et à répéter, mais d'une vie à communiquer ; il faut que ces vérités dont se compose l'Evangile soient devenues vivantes et personnes dans des personnes vivantes. La Parole n'a pas parlé une fois pour toutes (à moins qu'on ne prenne la lettre pour la Parole) ; la Parole parle sans cesse, et la lettre de l'Evangile n'est que le milieu nécessaire à travers lequel cette Parole parle à tous. »

Alexandre VINET — *Homilétique*, p. 2

- §85. Introduction

Si le langage peut être considéré comme le moyen matériel de la révélation et l'alliance représentante le phénomène foncier qui encadre la révélation, il apporte, ainsi, à la théologie un défi triple. En effet, il nous amène à réfléchir sur trois figures qui apparaissent à la lisière de l'expérience humaine. En d'autres termes, en reconnaissant la spécificité de l'altérité divine, nous poussons le langage à ses limites. Cette approche nous amène au seuil de l'indicible pour explorer les véritables possibilités du langage dans la communication effective. Ainsi, c'est dans le contexte de la communication entre la divinité et l'humanité que nous rencontrons les limites conceptuelles, ou plus précisément, les limites de nos propres concepts. À ce stade, nous pouvons évaluer la capacité du langage à transmettre la révélation au sein du cadre significatif de l'alliance.

Lorsque nous avons pris en compte l'altérité de l'autre qui partage des similitudes, mais aussi des différences avec nous-mêmes, nous entrons alors dans la considération de l'altérité de la personne divine, qui se distingue entièrement de l'humain. Notre réflexion atteint ainsi les limites de nos capacités humaines. C'est à travers l'inter-personnalité que la relation entre Dieu et l'homme devient possible, grâce à une communication langagière. Il est clair qu'une forme particulière de traduction opère dans cette communication, mettant en lumière l'infinie différence entre ces deux entités à travers leur constitution personnelle.

Néanmoins, cette réflexion s'inscrit dans la logique du dédoublement du cercle herméneutique, caractérisé par une double circularité qui implique autrui dans la

compréhension de soi. Notre hypothèse soulève des interrogations sur la nature de la relation d'altérité à son paroxysme. Il apparaît d'emblée que le langage atteint son apogée lorsqu'il est utilisé pour parler ‘de’ et s'adresser ‘à’ Dieu. La révélation divine étend ses limites pour transmettre ce que nous avons identifié comme le surcroît de signification. Néanmoins, il convient de rappeler que la révélation n'implique pas une réception passive. La lemniscate herméneutique a mis en évidence l'existence d'une relation inévitable entre le discours intérieur et le discours extérieur, soulignant ainsi la nécessité d'adopter une posture responsive. En effet, l'alliance requiert toujours une réponse à un appel provenant de l'intériorité. Cette dynamique révèle que plus nous explorons la profondeur de la conscience humaine, plus l'appel absolu se révèle insurmontable. Par conséquent, répondre à cet appel devient impératif, ouvrant ainsi un vaste champ de recherche dans l'investigation du phénomène religieux.

C'est dans ce contexte que se posent certaines interrogations ouvertes par la lemniscate herméneutique à travers l'herméneutique du soi et d’autrui dans le dialogue divino-humain. Quelles sont les limites du langage humain pour aborder la relation 'de' et 'à' Dieu ? En cas de distinction entre la personne divine et la personne humaine, comment la communication interpersonnelle pourrait-elle être envisagée ? Comment se manifeste le dialogue divino-humain au sein de l’alliance ? Quel est le rôle respectif du discours intérieur et du discours extérieur dans la relation avec la divinité ? Quelle forme de connaissance de soi peut-on rechercher à travers la relation d'altérité avec la personne divine ? Ainsi, quelques figures peuvent être explorées dans notre étude sur la relation entre la divinité et l'humanité, non seulement celle révélée par la Révélation divine, mais également celle qui apparaît dans l'expérience quotidienne. Nous nous référons à la prière, lorsque l'homme s'adresse à Dieu ; à l'élaboration théologique, lorsque l'homme communique avec autrui au sujet de Dieu ; et, enfin, à la prédication et aux sacrements, par lesquels Dieu s'adresse à l'homme. Ces trois figures délimitent l'usage du langage humain et deviennent ainsi des paradigmes de la réflexion théologico-herméneutique.

- §86. Le langage théologique

Hans Urs Von Balthasar, dans son analyse du langage théologique, met en lumière l'importance de celui-ci dans l'élaboration systématique de la théologie. Il souligne que la question fondamentale n'est pas de savoir comment les êtres humains peuvent traduire la révélation divine dans différentes langues et formes de pensée, mais plutôt comment Dieu lui-même peut faire en sorte que Sa Parole unique et entièrement déterminée puisse être exprimée à travers la diversité des langues humaines et des formes de pensée.[785] Von Balthasar aborde ainsi la complexité d'articulation de la connaissance de Dieu dans les limites du langage humain, ce qui impacte inévitablement la manière dont la foi est confessée. En effet, l'acte de confession de foi implique nécessairement l'utilisation d'un langage pour qu'il soit exprimé de manière intelligible à autrui. Ainsi, la confession de foi se présente comme un discours d'un ordre nouveau au sein de l'expérience langagière humaine, par sa nature transcendante en tant qu'expression de la signification originelle à laquelle la centralité de la constitution de l'être humain se rattache. Cette déclaration de foi, en décrivant l'aspect fondamentalement pistique de la réalité, façonne l'identité de celui qui l'énonce et la communique à autrui.[786] La conscience de soi dans son attestation profonde de l'identité devient capable alors de rendre un témoignage à quelqu'un d'autre. Par conséquent, un nouveau niveau de signification symbolique se déploie à travers la confession personnelle qui englobe la foi de toute une communauté dans un langage spécifique, selon une proposition symbolique. C'est pourquoi, il est nécessaire de procéder à une exégèse non seulement des textes révélant Dieu, tels que la Bible, mais aussi des formulations propres à l'Église, car celle-ci incarne l'aspect pistique de la réalité. En effet, le développement théologique pousse le langage jusqu'à ses limites ontologiques, en référençant au-delà de la matérialité de la réalité quelque chose, voire quelqu'un, de transcendant.

Si le langage est un phénomène humain essentiel pour exprimer la foi, il demeure limité dans sa capacité à décrire la divinité. Von Balthasar ne rejette pas la possibilité que Dieu puisse être appréhendé comme le suggère la philosophie critique kantienne. Cependant, une difficulté émerge lorsqu'il s'agit de la transmission de la révélation divine de Dieu infini à l'homme fini une fois que Dieu s'est révélé. Pour permettre à l'homme de recevoir cette communication divine, Balthasar soutient que Dieu a activé un ensemble complexe de formes de pensée et de modes d'expression. Bien que cela puisse sembler être une limitation, la

---

[785] BALTHASAR, H. U., *Truth is Symphonic, Aspects of Christian Pluralism*, San Francisco : Ignatius Press, 1987, p. 57.

[786] Le terme pistique dérive du grec *pistis*. Il veut dire que la réalité porte un aspect qui réclame toujours la croyance du sujet. Ce terme fut développé par Herman Dooyeweerd pour décrire la réalité dans laquelle l'individu s'y trouve et sa relation avec ladite réalité.

Parole qu'il transmet dépasse la capacité humaine de la saisir à travers le langage et les formes de pensée.[787]

La complexité de l'enjeu communicatif découle de la limitation des capacités énonciatives humaines, ce qui souligne l'importance de l'action inspiratrice et illuminatrice de l'Esprit Saint dans le processus interprétatif et énonciatif de la Révélation, afin de la rendre compréhensible pour les êtres humains. Cette compréhension influence la formulation confessionnelle associée à la question du langage théologique.

Cependant, lorsque nous abordons les concepts d'illumination, d'inspiration et de Révélation du point de vue divin, il est essentiel d'examiner l'intelligibilité, la compréhension et l'expression du point de vue humain. Ainsi, le langage théologique ne peut être dissocié de l'application de la logique. C'est à travers le prisme de la logique que la complexité du langage théologique se révèle, car c'est par le biais de la logique que ce langage acquiert sa forme spécifique. Par ailleurs, il convient de considérer l'aspect herméneutique, puisque la signification transmise par le texte doit être interprétée de manière à être comprise dans sa pleine mesure. Cela nous ramène au début de notre thèse, où nous avons abordé les problèmes d'interprétation qui apparaissent depuis les rhéteurs classiques. En d'autres termes, la distinction entre ce qui est écrit (*Scriptura*) et ce que l'auteur a voulu dire (*Voluntas*) trouve sa place dans l'élaboration théologique à travers un langage spécifique. En effet, la compréhension de la signification et son élaboration à travers un énoncé suivent toujours le sens de la Révélation. Il est question de l'ontologie du langage dans sa relation à sa référence externe. C'est la raison pour laquelle il n'existe aucun langage entièrement abstrait.

Les modes langagiers trouvent leur origine dans la problématique identifiée par Thomas d'Aquin. Celui-ci a souligné l'importance du langage en cherchant à résoudre deux préoccupations majeures : premièrement, la diversité des significations de l'Écriture risquait de semer la confusion dans l'esprit humain ; deuxièmement, il était crucial de préserver le sens spirituel de l'Écriture.

> Comme, d'autre part, le sens littéral est celui que l'auteur entend signifier, et comme l'auteur de l'Écriture sainte est Dieu, qui comprend simultanément toutes choses dans la simple saisie de son intelligence, il n'y a pas d'obstacle à dire, à la suite d'Augustin, que selon le sens littéral, même dans une seule 'lettre' de l'Écriture, il y a plusieurs sens.[788]

---

[787] BALTHASAR, H. U., *Truth is Symphonic, Aspects of Christian Pluralism*, San Francisco : Ignatius Press, 1987, p. 57.

[788] « Quia vero sensus litteralis est, quem auctor intendit, auctor autem sacrae Scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, non est inconveniens, ut dicit Augustinus XII confessionum, si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus. » THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, Textum Leoninum Romae, 1888. 1.1.10 (Dorénavant SUMMA).

Selon Thomas, le sens littéral correspond à l'intention de l'auteur, ce qui correspondrait au terme « *voluntas*. » Il est donc fondamental de s'appuyer sur ce sens pour argumenter, car tous les autres sens en dépendent. Thomas fait référence à Augustin pour appuyer son argumentation, cependant, différemment d'Augustin, il met le sens littéral en avant. Augustin postulait une sémiotique dans laquelle le sens serait fondé sur le rôle du signe lui-même. Chez Thomas, l'accent est mis sur la construction logique elle-même, comme le montre sa proposition selon laquelle la parole (*vox*) est univoque, tandis que la réalité (*res*) est polysémique.[789] Pourtant, chez Augustin et Grégoire, la polysémie était déjà présente dans le texte. Dès lors, la multiplicité de sens présente dans la chose renvoyant à Dieu donne lieu à des développements théologiques distincts. C'est cet enjeu qui nous amène à examiner certaines propositions afin de mieux comprendre l'usage du langage lors de la communication avec la divinité, qui constitue cette première figure mentionnée précédemment.

Une caractéristique particulière de cette démarche réside dans sa relation avec le concept de témoignage. Étant donné que le langage théologique imprègne profondément l'individu lorsqu'il communique un mode d'existence spécifique de la divinité dans le contexte temporel et spatial, les différentes options présentées découlent de la tentative de comprendre cette articulation de l'existence divine et de la nécessité d'une croyance en cela.

- §87. L'univocité

Le premier mode de relation langagière entre la divinité et l'humanité est observé à travers ce concept, dénommé depuis le Moyen Âge univocité. Avant d'aborder ce mode de communication, il nous semble important de faire la distinction (sans séparation) entre l'être divin et sa Parole, c'est-à-dire, entre l'essence divine et sa Révélation. Lorsque Dieu se révèle, il le fait de manière accommodante dans le cadre de l'alliance. Ainsi, l'univocité soutient que l'intelligibilité d'un même prédicat par Dieu et par l'homme soit identique. La relation établie entre les deux entités est similaire, car elle repose sur le même fonctionnement logique, que ce soit sur le plan sémantique ou logique. Par conséquent, une communication efficace est établie et toute incompréhension peut être dissipée en faisant appel à la logique. Selon le principe d'univocité, si Dieu et l'homme utilisaient une autre forme d'intelligibilité, la communication serait impossible.

Cette idée est en accord avec la philosophie de Duns Scot, qui rejetait la notion d'analogie issue de saint Thomas et défendait la possibilité d'une connaissance divine

[789] Ibid.

indépendante de la Révélation.[790] L'univocité se manifeste lors de la tentative de rationaliser entièrement le système théologique. Cette démarche trouve son origine dans l'apologétique, qui vise à démontrer que la foi chrétienne est compatible avec des systèmes de pensée non-chrétiens. Elle vise donc à trouver un mode d'expression clair et objectif pour éviter les erreurs d'interprétation des prédicats par Dieu et l'homme. Cependant, cette approche entraîne une réduction inévitable de la signification, car tout langage utilisé doit être formulé de manière propositionnelle, en se basant sur une ontologie commune à Dieu et à l'homme. Il est nécessaire d'atténuer la distinction qualitative entre Dieu et l'homme pour qu'ils partagent le même cadre de compréhension. Étant donné que l'univocité implique une existence substantielle des attributs communs entre Dieu et l'homme, diverses qualités doivent être partagées par les deux entités, telles que le temps, l'existence, la rationalité et le langage. L'accent est mis sur la continuité des êtres, ce qui signifie que les concepts liés à Dieu doivent être interprétés de manière littérale.

De prime abord, il est possible de constater la complexité de la conceptualisation due à la coexistence de modes de langage relevant à la fois de la logique et de la poétique. L'univocité repose sur une adhésion marquée à la logique, orientant ainsi la forme du langage dans cette direction. Les principes logiques tels que le principe de non-contradiction et le principe du tiers exclu orientent l'utilisation du langage de manière à ce que les prédicats soient compris de manière « synonyme » tant par l'homme que par Dieu.

Ricœur a mené une analyse approfondie de l'origine de cette relation entre logique et discours en examinant attentivement des passages du *Traité des Catégories*, *de la Métaphysique Γ, E, Z et Λ* d'Aristote, qui posent les bases de la relation entre l'être et le langage. Notre objectif n'est pas de reprendre intégralement l'analyse de Ricœur, car nos intentions en diffèrent. Ricœur s'efforce de retracer le cheminement menant au concept d'*analogia entis* tel qu'il était compris par les penseurs médiévaux, afin d'établir une comparaison avec sa propre notion de vérité métaphorique. Notre analyse se concentre sur le concept d'*analogia entis* dans le contexte du langage théologique, en examinant plus particulièrement son articulation entre l'expression interne et sa manifestation intelligible à autrui. Ainsi, nous suivons le parcours tracé par le *Traité des Catégories* d'Aristote, qui met en lumière l'ontologie du langage.

---

[790] Jean Duns Scot pensait que la théologie naturelle et la philosophie n'aboutiraient nulle part si les concepts employés n'étaient pas univoques, car la démonstration réclame que les termes possèdent une même signification pour Dieu et pour homme. Duns Scot plaide que l'étant soit le même pour Dieu et pour l'homme, sinon une définition de qui est Dieu serait inconcevable, une fois que la finitude humaine est la présupposition de base. cf. DUNS SCOT, Ordination, Livre 1 Question 3 § 39 in : DUNS SCOT, Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant — Introduction et Commentaire Olivier Boulnois, Paris, PUF, 2011, p. 165.

Selon le Stagirite, un nom synonyme est celui qui fait référence à des « objets dont le nom est commun, et pour lesquels l'énonciation (de l'essence) (ο λόγος της ουσίας) correspondant à ce nom est la même. »[791] Nous pouvons en conclure que Dieu et l'homme partageraient la même 'énonciation de l'essence' pour rendre possible la communication à travers le langage afin d'établir, dès lors, l'univocité. La synonymie peut être observée dans les différents systèmes linguistiques existants, où le nom et l'énonciation de l'essence restent constants pour Dieu et l'homme. Ces éléments demeureraient invariables, car ils relèvent de l'ontologie commune. Le terme commun se manifeste à travers la copule, qui relie le sujet et le prédicat par le verbe « être » - sujet controversé dans l'histoire de la philosophie et de la théologie. Ainsi, il serait postulé que Dieu et l'homme partagent un domaine commun d'échange, ce lien étant assuré par l'univocité. L'expression systématique du discours intérieur se manifeste à travers des propositions où les termes sont considérés comme synonymes. Néanmoins, lorsqu'un théologien ou un philosophe se confronte à la notion selon laquelle « l'être se dit de plusieurs façons », comme le suggérait Aristote, l'univocité est remise en question en raison de la nécessité de distinguer les différents sens des termes, comme le souligne Aristote dans les Topiques livre 1 :15.[792] Dans ce contexte, il démontre que le langage varie en fonction de la catégorisation des prédicats, que ce soit dans leur attribution essentielle ou dans le résultat qu'ils produisent. D'ailleurs, il est toujours opportun de rappeler que les tendances rationalistes supposent normalement, d'une manière ou d'une autre, l'univocité pour établir une cohérence dans la relation entre le divin et l'humain.[793]

L'enjeu principal de l'univocité réside dans la question de la communication effective entre Dieu et l'homme, ainsi que dans l'expression de la compréhension de Dieu par l'homme.

---

[791] ARISTOTE, *Catégories* in PELLEGRIN, P., *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2014, p. 31 Chapitre 1 :5. C'est important de mentionner que les mots « de l'essence » de l'expression « l'énonciation de l'essence » ne se trouvaient pas dans l'édition d'Andronicos selon Simplicius. Néanmoins, l'expression intégrale est constitutive des manuscrits. C'est pourquoi nous employons l'expression complète, surtout, parce que l'expression intégrale relève de l'aspect logique-ontologique de l'énonciation, qui à son tour est le fondement du langage employé de manière à éviter toute confusion, car il s'agit de définitions préliminaires des énonces pour le raisonnement correct selon Aristote.

[792] ARISTOTE, *Topiques* in PELLEGRIN, P., *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2014, p. 311,312 — 106a-107b.

[793] La notion de monade chez Leibniz dans son système de raison suffisante avère une continuité entre l'être humain et Dieu, afin qu'ils puissent avoir une communication effective. L'homme a besoin de ce terrain commun logique pour énoncer sa croyance dans ce Dieu rationnel. Cette même tendance rationaliste trouve une place importante chez certains philosophes et théologiens de la Théologie Réformée américaine, tels que Gordon Haddon Clark, lequel plaide pour une univocité capable d'assurer la compréhension et l'énonciation de la compréhension de la Révélation divine d'une façon rationnelle selon le canon des principes de la logique aristotélicienne. Cela se fait à travers la réduction du langage métaphorique du texte de la Bible à des propositions, selon l'Organon d'Aristote. Dans ce sens, la Révélation dans l'Écriture serait réduite à un ensemble propositionnel qui serait la matière de base de la construction théologique et philosophique. Le symbolisme serait dégagé afin qu'on ne tombe pas dans une compréhension du langage selon le positivisme logique tel que celui d'Ayer. Celui-ci soutient que la connaissance religieuse est métaphysique par nature et, par conséquent, elle ne peut être prouvée. Une énonciation sur l'existence de Dieu conduit à l'identification que Dieu est un terme métaphysique, car il pointe vers une réalité métaphysique, c'est-à-dire qu'il ne peut pas être vérifié empiriquement. L'énonciation de l'existence d'un Dieu transcendant est donc une énonciation qui ne peut être ni vraie ni fausse. En fin de compte, aucune phrase prétendant décrire la nature d'un Dieu transcendant ne peut avoir un sens littéral. D'ailleurs, Ayer avait soutenu que si c'est le cas de l'existence d'une différence entre Dieu et l'homme où l'un dépasse la capacité de l'autre, alors l'accusation peut en être une de manque d'intelligibilité. AYER, A.J., *Language, Truth and Logic*, New York : Dover Publications Inc., 1952. P. 115-118.

En effet, il est nécessaire de supprimer la différence qualitative essentielle entre Dieu et l'homme afin d'établir un langage qui véhicule le même contenu « noématique » entre ces deux entités. Ce langage tend à se diriger vers un symbolisme propositionnel dans lequel les prédicats sont désignés de manière purement analytique. L'Écriture sainte ainsi considérée comme le lieu originel de la Révélation, pourrait être « réduite à un ensemble d'énoncés propositionnels », pour reprendre l'expression de Jean-Luc Marion.[794] En s'appuyant sur les travaux de ce dernier, on peut observer comment la théologie de Suarez, par exemple, présuppose cette univocité dans sa construction théologique, laquelle, en gommant la différence qualitative entre Dieu et l'homme, élimine également le besoin de la foi dans l'élaboration d'une théologie scientifique. Suarez exprime sa conception de la Révélation de la manière suivante :

> Si quelqu'un commence par demander ce que nous entendons par le nom de Révélation, je réponds en un mot : toute proposition de foi suffisante, qu'elle se fasse seulement intérieurement ou par prédication extérieure. Pour mieux le faire entendre, je remarque que deux choses sont nécessaires à la connaissance de la foi : l'une est l'appréhension (*apprehensio*) des choses à croire pour autant qu'elles sont proposées à l'homme comme énoncés dits par Dieu et par suite crédible suivant le témoignage divin ; l'autre est l'assentiment (*assentio*) donné aux choses ainsi proposées, assentiment en quoi consiste proprement la foi.[795]

Étant donné que Suarez se lance à faire de la Révélation une science, l'appréhension ne requiert pas forcément la foi, une fois qu'elle serait demandée dans l'assentiment.[796] Cependant, il présuppose une continuité dans la relation entre Dieu et l'homme pour que les énoncés soient accessibles à l'homme fini par le biais de l'assentiment. L'univocité, en privilégiant la logique, vise à une approche plus « scientifique » de la théologie, en formulant de manière systématique les propositions. Si l'univocité représente un extrême dans l'énonciation théologique, alors l'équivocité, quant à elle, se présente comme son opposé. Ce dernier propose un modèle énonciatif qui remet en question l'attribution de prédicats à Dieu.

---

[794] MARION, J.-L., *D'ailleurs, la Révélation*, Paris : Grasset, 2020, p. 87.

[795] SUAREZ, De Necessitate gratiae, II, c. 1, n.8, Opera Omnia, éd. Berton, Paris, 1860 sq, t. 7, p. 588 citation faite par MARION, J.-L., *D'ailleurs, la Révélation*, Paris : Grasset, 2020, p. 88.

[796] SUMMA, 1 Q. 13. Le raisonnement concernant la manière par laquelle Suarez établira la Révélation en tant que science se trouve dans notre chapitre 2 de la partie 3 de cette thèse lorsque nous y traitons l'enjeu de la propositionalité.

- §88. L’équivocité

En ce qui concerne l’équivocité, ce concept ne renvoie pas à un état d’erreur, mais plutôt à une manière de s'exprimer qui s'oppose à l'univocité. Selon Thomas d'Aquin, il existe essentiellement trois façons d'exprimer des concepts liés à Dieu en utilisant le langage humain : l'univocité, l'équivocité et l'analogie. L'univocité, mentionnée précédemment, consiste à utiliser le même contenu « noématique » dans le discours théologique, c'est-à-dire que les termes utilisés pour parler de Dieu ont le même sens que ceux utilisés dans un contexte ordinaire.[797] Dans un sens opposé, dans l'équivocité, le contenu « noématique » diffère des expressions qu'il véhicule, bien qu'elles conservent la même forme linguistique. Ainsi, il n'existe pas de point commun entre l'expression et la signification théologique. Par conséquent, l’équivocité mènerait à une forme d'agnosticisme, car il serait difficile d'atteindre une compréhension et une énonciation effectives concernant la divinité. Elle montre l'infinie différence entre Dieu et l'homme, la rendant ainsi insurmontable. Thomas avait relevé cette problématique du langage théologique, lorsqu'il déclara :

> Par conséquent, aucun nom n’est attribué de manière univoque à Dieu et aux créatures. Mais pas même de manière purement équivoque, comme certains l’ont dit. Car selon cela, on ne pouvait rien savoir de Dieu à partir des créatures, ni le démontrer ; mais l’illusion de l’équivoque tomberait toujours. Et cela est à la fois contre les philosophes, qui prouvent beaucoup de choses démonstratives sur Dieu, et aussi contre l'apôtre qui dit : Rom. 1. Les choses invisibles de Dieu sont visibles à travers les choses qui ont été créées.[798]

Le langage théologique, ainsi conçu, serait dépourvu d’un ancrage dans la réalité, en raison d'un manque de substance dans ses relations externes, ce qui signifie qu'il n'y a pas de correspondance entre le nom utilisé et sa référence. Il semble y avoir une séparation entre Dieu et l'homme, où l'énonciation de l'essence (ο λόγος της ουσίας) ne correspondrait pas au nom, ce qui est caractéristique d'un mode homonyme, selon Aristote. En général, le langage transmet partiellement l'être lors de l’énonciation, sinon la compréhension serait stérile.

De son côté, l’équivocité prise dans son aspect langagier mettrait en lumière la nature polysémique d'une phrase spécifique, ouvrant la voie à une compréhension multiple. Elle se rapprocherait ainsi de la thèse aristotélicienne selon laquelle « l'être se dit de plusieurs manières », en mettant en avant la polysémie ontologique. Un terme interprété de manière équivoque peut donner lieu à diverses interprétations. Cependant, le problème fondamental

---

[797] Nous utilisons le lexique de la phénoménologie, parce qu’il nous offre plus de précision de ce qui est en jeu lorsque nous discutons le langage théologique dans la construction logique-systématique.

[798] Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur. Sed nec etiam pure aequivoce, ut aliqui dixerunt. Quia secundum hoc, ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, nec demonstrari ; sed semper incideret fallacia aequivocationis. Et hoc est tam contra philosophos, qui multa demonstrative de Deo probant, quam etiam contra apostolum dicentem, Rom. I, invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur. SUMMA, 1 Q. 13, A.5

réside dans le fait que l'équivocité ne permettrait pas une élaboration scientifique en raison d'un langage dépourvu d'ancrage dans la réalité, comme le souligne Thomas d'Aquin en réponse à cette problématique. De ce fait, il est difficile d'envisager la théologie comme une science, son langage tendant davantage vers une dimension poétique. Cependant, il est impossible que la Révélation divine ait une infinité de sens ou d'interprétations, car cela la rendrait équivoque et indéterminée. Et pourtant, une certaine diversité de sens, comme l'a souligné Thomas, est effectivement présente, bien qu'elle ne soit pas infinie. Comment concilier cette tension entre la polysémie inhérente à l'être et la nécessité d'une systématisation rigoureuse et scientifique de la théologie ? Si la synonymie de l'univocité et l'homonymie de l'équivocité ne conviennent pas au langage théologique, existe-t-il une autre voie possible ? Avant d'aborder ces questions, explorons davantage la question de l'équivocité.

Une approche favorable de l'utilisation de l'équivocité pourrait consister à mettre en avant la polysémie, permettant ainsi un approfondissement herméneutique pour favoriser l'émergence de nouvelles interprétations parmi la multitude de significations du texte. Soutenir l'idée qu'il n'existe qu'une seule signification véhiculée par le langage pourrait être perçu comme un réductionnisme du message. En effet, la clôture induite par l'univocité risquerait d'appauvrir la richesse du sens, laissant la théologie s'égarer dans un objectivisme linguistique dépourvu de transcendance. Dans une autre perspective, dans le cadre de l'équivocité, cette perte de repère pourrait également résulter d'une dilution du sens transmis, pouvant être interprété de manière subjective, voire arbitraire. L'attribution des prédicats à la substance primaire ne revêtirait pas de signification réelle, que ce soit dans un contexte univoque ou équivoque.

La question fondamentale réside dans le concept de substance qui sous-tend toute élaboration théologique. Si l'on considère que le langage théologique a un rôle de transmission du témoignage divin d'une personne à une autre, il pourrait être nécessaire d'opter pour un langage équivoque lorsque ce témoignage repose sur un certain degré de subjectivité. De cette manière, l'herméneutique apparaît comme le paradigme le plus adéquat pour appréhender le témoignage dans toute sa richesse et sa diversité de sens. Cependant, la Révélation divine attestée par l'Écriture sainte ne permet pas une interprétation où la multiplicité des sens serait infinie. La Révélation résiste à la multiplicité des significations lorsqu'elle réclame une interprétation communautaire. Les Écritures saintes, en tant que témoignage, confirment que la Révélation se manifeste à travers un événement spécifique, révélé par l'acte de rédaction du texte. Un exemple illustrant cela est présent dans les paroles de l'apôtre Jean dans le prologue de sa première lettre : « Ce qui était dès le commencement,

ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché, concernant la parole de vie, — car la vie a été manifestée, et nous l'avons vue et nous lui rendons témoignage, et nous vous annonçons la vie éternelle, qui était auprès du Père et qui nous a été manifestée, — ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, à vous aussi (…) » I Jean 1.1-3.

Jean démontre que son témoignage est ancré dans la réalité et n'est pas fictif, en soulignant qu'il relate des événements qu'il a clairement perçus et que ses sens ont effectivement enregistrés. Ainsi, son témoignage s'inscrit dans des catégories empiriques incontestables. Cette forme de témoignage résiste à toute interprétation alternative ou nouvelle en raison de la nature des résultats obtenus. Dans son témoignage, Jean établit une communion d'abord avec les apôtres, comme il le mentionne dès le début du verset 4 en disant : « afin que vous aussi vous soyez en communion avec nous. » Ensuite, il évoque la communion avec Dieu à la fin du verset 4 en déclarant : « Or, notre communion est avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ. » Le témoignage ne vise pas à être polysémique, offrant une multitude d'interprétations en fonction du nombre de personnes sur Terre. La réception du texte sur le plan existentiel peut cependant donner lieu à des variations et des transformations de l'expérience de lecture et de l'identité personnelle. Le travail herméneutique requis par le témoignage découle de la limitation du langage humain face à la révélation divine. Son accomplissement se manifeste dans les résultats obtenus, tels que le montre l'apôtre Jean, à savoir la communion et la vie — l'Alliance. Ainsi, l'économie de la Révélation à travers le témoignage évite qu'on sombre dans le subjectivisme ou une croyance aveugle en une histoire non authentique.

On pourrait être tenté de privilégier une approche univoque basée sur la synonymie, qui garantit ainsi une cohérence logique en attribuant des prédicats communs à l'être en tant que substance et aux êtres qui sont à la fois substance et autre chose. Cette univocité fusionnerait l'ontologie avec la théologie pour favoriser une communication solide et stable. Cependant, cette univocité entraînerait la perte de la transcendance propre de Dieu en le réduisant à une partie de sa propre création. C'est en réalité l'équivocité, et non l'univocité, qui a toujours incité les philosophes et les théologiens à explorer d'autres voies. L'équivocité met en lumière le phénomène fondamental de la double signification et de la polysémie. En d'autres termes, il existe un surcroît de signification qui requiert une logique spécifique dans le contexte d'une compréhension non pas des conditions de possibilité de l'objectivité, mais de l'appropriation du désir de l'être. Ainsi, il devient possible de démêler l'entrelacement entre la

négation de la polysémie et l'acceptation de son indétermination.[799] Cependant, ce surcroît de signification sera plus amplement exploré dans le cadre de l'analogie en tant que mode du langage utilisé en relation avec Dieu, car l'équivocité ne permet pas une analyse adéquate de l'aspect sémantique du langage. Elle se concentre sur son ontologie en détournant le langage de son aspect logique. La polysémie, comprise au niveau sémantique, n'évite pas la logique, mais ouvre la compréhension à la question de la double signification.

En considérant la manière dont le langage est utilisé pour exprimer la connaissance de Dieu par rapport à l'existence du sujet en tant que témoin, il est possible de maintenir la subjectivité du témoignage tout en s'éloignant d'une logique éléatique et en reconnaissant l'importance de la polysémie. En effet, le témoignage exige d'être cru en raison de la fragilité de ce qui est visible en apparence. Comment peut-on accepter un témoignage sur quelque chose d'invisible qui utilise un langage à double sens ? Cette interrogation est légitime. Cependant, l'équivocité met en avant le caractère indéfini de la connaissance de Dieu à travers la théologie, en négligeant que l'événement révélateur ne se limite pas à soi-même. Le témoignage ne s'achève pas dans l'événement, ni dans l'acte de raconter. En effet, il s'accomplit dans la rédaction et sa fixation formelle. La fiance se donne non seulement dans l'événement témoigné, mais aussi dans sa formalité propre qui fixe l'événement dans un cadre précis afin qu'il soit objet de foi au péril de celui qui en a témoigné et écrit sur lui. Se limiter à la simple manifestation de l'événement n'est pas suffisant. La fixation écrite du témoignage accomplit l'acte de révélation en lui conférant un cadre d'objectivité. Le texte acquiert ainsi une dimension vivante, car le témoin engage sa propre vie en fonction de son témoignage pour qu'il soit pleinement compris. Equivaloir le témoignage à équivocité avère la perte de la sémantique de la Révélation. En effet, l'appropriation du message par l'exégèse du texte promeut les variations de compréhension dans l'interpellation intérieure du soi. D'autant plus de compréhension, d'autant plus d'interpellation. Ainsi, la vérité du témoignage est atteinte à travers le texte qui actualise l'événement révélateur. Cependant, il s'agit simplement du cheminement d'Augustin lorsqu'il nous enseigne en déclarant :

> Et, pourtant, si je disais qu'il existe une vie heureuse, et qu'elle est éternelle, où je voudrais que nous soyons conduits sous la conduite de Dieu, c'est-à-dire de la Vérité elle-même, par des étapes appropriées à notre faiblesse de progression, je craindrais de paraître ridicule, moi qui ai commencé un si long chemin en prenant en considération, non pas les choses mêmes qui sont signifiées, mais les signes.[800]

[799] CI, p. 43.

[800] SAINT AUGUSTIN, De Magistro in : MIGNE, J.P., (Ed.), Patrologia Latina, vol. 32, Paris 1841, 21.

La structure sémiotique caractérise le témoignage en conférant un contenu à la réflexion. Lorsqu'elle incorpore une double signification résultant de la logique sémantique, cet aspect constitue le défi auquel l'herméneutique s'attelle sans relâche, en explorant la nature du langage en tant que catégorie de la pensée — voici l'infini herméneutique.

- §89. L'analogie

Si l'univocité entraîne la disparition de la distinction qualitative entre Dieu et l'homme, conduisant ainsi à une forme de panthéisme, et si l'équivocité mène au scepticisme voire à l'agnosticisme en rendant la connaissance de Dieu artificielle, c'est à Thomas d'Aquin qu'il revient de proposer une autre voie. En effet, Thomas a reconnu la nécessité de concevoir une forme d'énonciation divine qui soit rationnelle tout en préservant la distinction entre Dieu et l'homme. C'est ainsi que la voie de l'analogie a été élaborée et privilégiée pour permettre une juste prédication à l'égard de Dieu. Thomas affirme :

> Et ce mode au mi-chemin est le juste milieu entre la pure équivocité et la simple univocité. Car il n'y a pas une seule raison dans les choses dites analogiquement, comme il y en a dans les choses univoques ; ni totalement différent, comme dans les équivoques ; mais le nom ainsi prononcé de multiples manières signifie des proportions différentes pour une seule chose.[801]

Si l'énonciation de l'essence (λόγος της ουσίας) est univoque, alors elle implique une similitude entre Dieu et l'homme dans un sens synonymique, tandis que si elle est équivoque, alors elle entraîne une différence dans une relation d'homonymie. Le cas de l'analogie persiste dans cette relation partielle entre l'être divin et l'être humain, offrant ainsi une approche permettant de parler de Dieu de manière compréhensible pour les êtres humains, afin que Dieu puisse être appréhendé. Son projet est le suivant :

> Car nous ne pouvons nommer Dieu que d'après les créatures, comme nous l'avons dit plus haut. Et ainsi, tout ce qui est dit de Dieu et des créatures, l'est d'après le fait qu'il existe un certain ordre de création en Dieu, quant au principe et à la cause, dans lequel toutes les perfections des choses préexistent excellemment.[802]

La voie intermédiaire entre les deux extrêmes présente également des défis. Selon l'analogie de l'être (*analogia entis*), un rapport de participation est établi dans l'utilisation du

---

[801] SUMMA 1, Q.13, 5. Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in his quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis ; nec totaliter diversa, sicut in aequivocis ; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportiones ad aliquid unum.

[802] Ibid. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra dictum est. Et sic, quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones.

langage pour décrire la divinité.[803] Cette participation, selon Thomas, émane de la créature en présupposant la catégorie de substance (ουσία) comme le point de convergence entre Dieu et l'homme. La causalité efficiente, qui rend possible la communication de l'être, demeure au cœur de l'analogie, lui conférant ainsi sa fonctionnalité. Autrement dit, sans cette causalité, il n'y aurait rien entre Dieu et l'homme, car aucune relation causale n'existerait. Cette relation causale est présente dans le cadre de l'analogie, ce qui explique la participation mentionnée précédemment. En résumé, cette relation analogique peut être vue chez Thomas à travers la distinction entre la *proportio* et la *proportionalitas*. Ces deux concepts de l'analogie acquièrent une dimension scientifique, étant donné que cette double conception est déjà présente dans la mathématique euclidienne. Dans son ouvrage *De Veritate*, Thomas expose cette distinction et la manière dont nous pouvons appréhender la relation attributive des prédicats à l'égard de Dieu.[804] La *proportionalitas* met en lumière cette similitude corrélative entre les deux sujets sans pour autant les assimiler dans une relation synonymique. Il s'agit d'une relation de relations. Ainsi, lorsqu'un prédicat est attribué à Dieu, cela ne signifie pas que nous partageons directement quelque chose, mais plutôt qu'il existe une similitude entre ce qui appartient à Dieu et ce qui appartient à l'homme. Cependant, c'est la *proportio* qui établit le lien effectif entre les sujets par une relation de causalité, sans quoi il serait impossible de connaître Dieu. C'est pourquoi le concept d'analogie de l'être, tel que développé par Thomas d'Aquin, intègre ces deux distinctions dans sa théorie de l'analogie de l'être, bien qu'il ait initialement rejeté l'analogie de *proportios* dans ses premiers écrits.[805] Néanmoins, cette notion a été réintroduite ultérieurement à travers l'approche aristotélicienne des preuves de l'existence divine. Puisque Dieu est l'entité créatrice à l'origine de toute existence, il est indispensable d'établir une relation causale entre Dieu et l'homme, relation qui ne peut se concrétiser que par le biais de la conception de *proportio*.

De cette façon, il est possible d'observer que Thomas, dans ses deux *Sommes*, conçoit l'être moins comme forme et davantage comme acte.[806] Ainsi, la reconnaissance de Dieu en tant que Créateur et cause première établit « le lien de participation qui rend ontologiquement possible le rapport d'analogie. »[807] La relation de cause efficiente se trouve donc établie dans

---

[803] Le concept d'*analogia entis* existait depuis les Grecs et même les Pères de l'Eglise tels qu'Augustin ou Grégoire de Nyssa avaient donné quelques repères pour sa compréhension. Dans le judaïsme le philosophe Moïse Maïmonide [1153-1204] avait qualifié l'analogie [*analogia operationis*]. Il pensait qu'il était impossible de dire directement quoi que ce soit sur Dieu. L'homme n'avait qu'une connaissance indirecte à travers ses créatures, par *similitudinem effectus*.

[804] Thomas D'AQUIN, De Veritate, Q.2, Art. 11.

[805] DOOYEWEERD, H., *Reformation and Scholasticism in Philosophy*, vol. 2, Ontario : Paideia Press, 2013, p. 152.

[806] RICŒUR, P., *La Métaphore vive*, Paris : Editions du Seuil, 1975, p. 350.

[807] Ibid.

le lien entre Dieu et la créature, comme le souligne Thomas de manière explicite dans la question 13 de la *Summa Theologiae*. Cette même question offre également l'occasion de faire une distinction cruciale concernant l'analogie, en lien avec ce qui a été abordé précédemment lors de notre proposition selon laquelle l'être serait mieux compris en tant que signification.

Thomas aborde la question de savoir si les noms sont attribués en priorité à la créature plutôt qu'au Créateur en identifiant deux niveaux de priorité. La priorité concerne la chose en elle-même par rapport à Dieu, source de la perfection que le prédicat cherche à exprimer au niveau de la créature. Cette priorité s'avère ontologique, et l'analogie y trouvera son point d'ancrage. Ensuite, une seconde priorité se situe au niveau de la signification, laquelle est déterminée par la créature. Cette seconde priorité se rapproche davantage de l'ordre humain, permettant ainsi une compréhension de la divinité à travers la créature, selon Thomas d'Aquin en suivant Pseudo-Denys.

Si l'être était appréhendé en termes de signification, la relation établie se fonderait sur la signification transmise par la Révélation. En d'autres termes, l'énonciation divine consisterait en la reconnaissance de la transcendance qui échappe à toute définition ou détermination par le langage utilisé. L'insuffisance du cosmos et, par conséquent, la réflexion théorique humaine dans son processus d'élaboration théologique constituent le point de départ de la réflexion. Le surcroît de signification de l'ordre matériel permet d'identifier, dans la diffraction des différents aspects de la réalité organisés dans le temps, une référence à l'origine de la signification où tous les aspects de la réalité convergent. C'est à cette origine de la signification que les aspects de la réalité se réfèrent. Ainsi, la connaissance et l'énonciation divine requièrent la dimension de la foi qui repose sur la confiance en le témoignage donné par Dieu lui-même dans sa Révélation personnelle. Par conséquent, l'utilisation du langage dans l'énonciation divine procède par l'investigation des indices de référence menant à l'origine de la signification.

Au XXe siècle, une tentative a été faite pour remplacer le concept d'*analogia entis* de Thomas par un autre type d'analogie, tel que celui proposé par Karl Barth, à savoir une *analogia fidei*. La critique barthienne, visant à déraciner la dépendance de la théologie à l'égard de la philosophie, cherchait à établir la Révélation divine comme fondement réel de l'énonciation divine. Malgré la volonté du théologien suisse de construire une théologie épurée, la présence de présupposés philosophiques est indéniable. Selon Barth, fonder l'énonciation divine sur le savoir humain est présomptueux, car cela reviendrait à vouloir percer le mystère divin à partir de l'homme lui-même. Dans la pensée barthienne, la distinction entre Dieu et l'homme, ainsi que leur relation en Jésus-Christ, marque sa

conception de l'analogie. Dieu et l'homme sont séparés par une différence qualitative infinie, laquelle ne peut être surmontée par la raison humaine, mais uniquement par la Révélation.[808] La connaissance de Dieu n'est pas inhérente à la nature humaine ou à l'expérience, mais elle est accordée par Dieu de manière gracieuse en Jésus-Christ, qui incarne à la fois la divinité et l'humanité.[809] C'est à travers la foi que le chrétien appréhende la vérité de Dieu, et non par sa propre faculté de raisonnement.[810] Selon la pensée de Barth, dès lors que la foi cherche à se justifier rationnellement, elle perd sa nature de foi. L'homme peut parler de Dieu uniquement lorsque Dieu prend la parole, et cette Parole divine n'est autre que Jésus-Christ lui-même. La question se pose quant à l'élaboration théologique qui demeure incertaine quant à la nature de Dieu et à ses actions. La complexité de cette élaboration invite à une réflexion ancrée dans la réalité. Même la Parole de Dieu demeure énigmatique, réservée à une compréhension exclusive de la part de Dieu lui-même. Dans ce contexte, comment l'énonciation théologique peut-elle s'effectuer autrement que par le biais de l'équivocité ? Comment la référence détachée du réel peut-elle conduire la pensée à l'origine de signification de la réalité ?

Les défis du langage théologique mettent en lumière les limites de la réflexion humaine et de l'utilisation du langage. Entre le mot et sa signification se situe le point crucial de toute tentative philosophique visant à décrire la possibilité de comprendre et d'exprimer Dieu. Il s'agit de l'expression de la dimension la plus profonde de l'être humain, celle de sa foi personnelle. Cependant, d'autres aspects du discours théologique, tels que la métaphore et l'accommodation, nécessitent une exploration approfondie.

- §90. La métaphore

Étroitement associé à l'analogie, le concept de métaphore a été largement discuté par Paul Ricœur. La métaphore apporte une nouvelle perspective à deux problèmes habituellement liés à l'équivocité, à savoir la question du double sens et de la polysémie. En raison de sa nature logique, l'équivocité se révèle insuffisante pour rendre compte de la signification véhiculée. Alors que l'équivocité se concentre sur l'aspect logique de la réalité, la métaphore explore l'aspect linguistique dans la sémiotique par lequel la signification est

---

[808] « Il faut se représenter l'événement de la foi réelle comme un passage que la Parole se fraie en l'homme, et non inversement. Le mouvement s'opère de haut en bas, et non bas en haut. » BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik*, Zurich : TVZ, 1967, p.255,256. I/1.

[809] « Le concept que nous avons de Dieu et de sa Parole ne peut être qu'un indicateur de ce que nous comprenons. C'est pourquoi (et dans ce sens), nous parlons du langage de Dieu comme un mystère. » BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik*, Zurich : TVZ, 1967, p. 170,171. I/1

[810] Voir l'article de Jean Greisch où il reprend la discussion entre l'analogia entis et l'analogia fidei — GREISCH, J., 'Analogia entis' et 'analogia fidei' : une controverse théologique et ses enjeux philosophiques (Karl Barth et Erich Przywara) in : *Les Études Philosophiques*, no. 3/4, 1989 : pp. 475–496.

transmise.[811] En des termes simples, la métaphore se présente comme une figure de style basée sur le transfert d'un terme désignant une entité à une autre. S'inspirant de l'analogie, la métaphore recourt généralement à des images pour désigner quelque chose par similitude, comme l'a souligné Aristote en la définissant comme une transposition d'un nom.[812]

Bien que nous ne souhaitions pas ici discuter en profondeur du concept de métaphore chez Aristote, largement exploré par Ricœur dans la première étude de son ouvrage « La Métaphore vive », il est essentiel de reconnaître que la métaphore est essentiellement marquée par l'idée aristotélicienne d'αλλοτριος. Ricœur identifie trois aspects de cette idée : premièrement, en tant qu'écart par rapport à l'usage habituel ; deuxièmement, en tant qu'emprunt à un domaine d'origine ; enfin, en tant que substitution d'un mot ordinaire absent, mais disponible.[813] La métaphore est une figure de style qui, dans son utilisation, implique l'introduction d'un terme étranger. Ce recours à la comparaison, en s'éloignant du sens initial, confère à l'expression une nouvelle dimension de signification. Alors que l'herméneutique s'efforce de rendre familier ce qui est étranger, la métaphore nécessite un travail herméneutique en raison de la polysémie qu'elle contient. C'est à travers cette polysémie, induite par l'introduction de l'élément étranger, que la métaphore tend vers la notion d'équivocité, tout en maintenant un lien avec l'analogie basée sur la similitude.

Notre étude porte sur l'utilisation de la métaphore en tant que moyen de communication théologique dans son élaboration. La métaphore semble permettre d'exprimer l'ineffabilité de l'expérience religieuse et l'infinie différence entre Dieu et l'homme en rendant possible la conceptualisation des éléments subjectifs. Si le langage théologique vise l'essence comme fondement, alors l'univocité est la voie à suivre. Cependant, si l'existence est primordiale, le langage adoptera un mode métaphorique pour ouvrir le discours à sa nature provisoire dans le réseau référentiel du monde.

Ricœur explique que « la métaphore est le processus rhétorique par lequel le discours libère le pouvoir que certaines fictions comportent de redécrire la réalité. »[814] Ainsi, le langage théologique bénéficie de la capacité de la métaphore à explorer la réalité en la redécrivant. Ricœur soutient qu'il existe une articulation entre le sens, qui se manifeste dans l'énonciation, et la référence, qui renvoie à une réalité extérieure au langage. Dès lors, la

---

[811] Ce que Ricœur avait souligné dans sa distinction entre une équivocité de la logique et une équivocité de la sémiotique. Voir : CI, p. 43.

[812] ARISTOTE, *Poétique* in PELLEGRIN, P., *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2014, p. 2786, 2787, 2788, 2889. 1457b6,b7 ;b31 ; 1458a31 et b1.

[813] RICŒUR, P., *La Métaphore vive*, Paris : Editions du Seuil, 1975, p.30

[814] Ibid., p.11

métaphore met en lumière la puissance du langage dans sa dimension anticipatrice, voire heuristique, en lien avec la structure préalable du cercle herméneutique.

Selon Ricœur, la métaphore trouve sa place dans la copule du verbe être.[815] En effet, celui-ci, métaphoriquement employé, signifierait un « n'est pas » et « est comme. » La vérité métaphorique porte toujours en son intérieur la tension qui affecte la fonction relationnelle et aussi la fonction existentielle de la copule. La métaphore met en emphase l'aspect ontologique du langage qui porte le défi de l'énonciation de la théologie. Il s'agit de la véhémence ontologique par laquelle quelque chose est affirmé et, en conséquence, elle réclame de la croyance.[816]

La notion de véhémence ontologique a été abordée dans notre thèse, lorsqu'il a été question de l'attestation de soi à travers son ipséité dans une croyance qui va au-delà de la vérification empirique. Cette véhémence ontologique n'est pas encore suffisante pour la théologie. L'énonciation concernant Dieu, depuis Pseudo-Denys et les Pères de l'Église orientale, qui a donné naissance aux théologies cataphatique et apophatique, englobe cette véhémence ontologique au niveau du langage employé. Même Ricœur avait prédit que cette véhémence ontologique serait un mouvement naïf, certes nécessaire, pour intégrer la vérité métaphorique dans le discours philosophique.[817] Ainsi, il propose un deuxième mouvement plus critique pour mettre en lumière le « comme si » incorporé dans la copule. Ce processus de déguisement sous la forme du « comme si » requiert une analyse critique visant à mettre en lumière l'ambivalence inhérente à la métaphore.[818] Ainsi, l'utilisation de la métaphore demande un examen interprétatif vigilant de sa capacité à référencer. En effet, une tension persiste entre le langage métaphorique et le langage littéral. Il ne suffit pas de décrire la réalité en termes littéraux en se basant sur un empirisme strictement logique, mais il est essentiel de considérer que la description du réel ne se limite pas à une simple affirmation de ce qui est, mais s'attache également à la manière dont le réel se manifeste à nous. Tenter de réduire la métaphore à son sens littéral aurait pour conséquence de brider l'imagination et de restreindre la richesse des références, ce qui appauvrirait également le langage littéral en restreignant sa

[815] Ibid.

[816] Ibid., p. 313

[817] Ibid.,. p. 313.

[818] Ricœur affirme que la métaphore sert non simplement à voir les choses autrement, mais aussi qu'elle déguise quelque chose. Elle peut éclairer certains aspects de la réalité avec sa capacité de la redécrire, mais elle peut aussi engendrer une confusion catégoriale. Elle peut être 'mise pour' et aussi qu'elle peut être 'prise pour'. Ibid., p. 317.

capacité à refléter la vérité de manière adéquate. Cela signifie un retour au concept de vérité-adéquation.[819]

Il convient de noter également qu'une approche prétentieuse consistant à utiliser un langage scientifique dépourvu de toute imagination et basé sur l'empirisme risquerait de compromettre le projet scientifique en lui-même et, par conséquent, de réduire le développement humain dans son ensemble. Bien que le langage scientifique vise l'objectivité, il nécessite également un certain degré d'imagination pour élaborer son programme de description des interactions dans le monde. En outre, prétendre que le langage scientifique devrait être l'idéal de communication pour les relations interpersonnelles s'avère inapproprié dans le contexte de la formation de la civilisation, en raison de l'accent mis sur l'aspect matériel qui limite la diversité des significations de la réalité. Il n'est pas surprenant que les grandes civilisations aient recouru à des mythes fondateurs pour refléter la complexité des significations du réel par rapport à son origine. La défense de Ricœur en faveur de la métaphore n'est rien d'autre que la reconnaissance que la réalité présente une complexité bien plus grande que ce que le langage lui-même est capable de décrire, en particulier en ce qui concerne la révélation de la divinité. C’est pourquoi le programme scientifique ne trouve pas de place dans l’élaboration théologique. Celle-ci réclame une méthodologie propre pour rendre compte de la complexité de la signification donnée par la divinité.

Dans la référence redoublée, « il se peut que la référence au réel quotidien doive être abolie pour que soit libérée une autre sorte de référence à d’autres dimensions de la réalité. »[820] Ainsi, la réalité ne serait pas simplement la frontière de la référence métaphorique, mais révélerait un au-delà de soi. Alors que l'univocité affirme que l'énonciation de l'essence (ο λόγος της ουσίας) correspond au nom utilisé, et l'équivocité, son absence de correspondance, la métaphore soutient que cette correspondance est doublée par une référence de second degré. Par conséquent, un énoncé portant son ontologie propre peut être utilisé pour décrire le réel et ainsi être soumis à un jugement éléatique. C'est la confiance envers le sens interne qui se reflète dans la référence externe de la métaphore, permettant ainsi l'expression du surcroît de signification.

Il est indéniable que la critique kantienne a remis en question le projet de la métaphysique classique visant à décrire la réalité fondamentale. C’est à Nietzsche que revient le mérite d’avoir étalé les conséquences de la mort de Dieu sur le langage et l'interprétation. En l'absence de Dieu, le monde semble être dépourvu de toute signification essentielle,

[819] Ibid., p. 319.

[820] Ibid., p. 187.

laissant place à une multiplicité de perspectives issues de l'imagination individuelle. La vérité métaphorique vise à rétablir une signification relativement déterminée, mais non exhaustivement spécifique, comme c'était le cas à l'époque pré-moderne. Kant avait démontré dans « la Critique de la raison pure » l'impossibilité d'énoncer objectivement l'existence de Dieu, remettant ainsi en question la prétention métaphysique à une connaissance scientifique. Par conséquent, un retour à des modèles tels que l'univocité, l'équivocité ou l'analogie serait assimilé à un retour à une forme de naïveté première. L'utilisation de la métaphore en tant que modèle d'expression divine vise à rétablir une ontologie indépendante de la catégorie aristotélicienne de substance. La constatation de Ricœur selon laquelle la métaphore n'est plus considérée comme un simple ornement rhétorique ou une curiosité linguistique prend tout son sens lorsqu'elle ouvre de nouvelles perspectives pour la création de sens à travers le langage. Cette création n'est pas simplement subjective, mais elle permet des variations et des comparaisons inattendues qui donnent naissance à de nouvelles possibilités sémantiques. Ainsi, à partir des métaphores anciennes en ruines, détruites en raison de leur incohérence sémantique et logique, de nouvelles formes métaphoriques peuvent émerger pour refléter la complexité de la Révélation divine. Par conséquent, l'expression théologique, en raison de sa méthodologie, partage avec l'herméneutique la tâche de comprendre ces nouvelles références ouvertes par la métaphore. Elle pourrait ainsi échapper à la conception traditionnelle qui a été réduite à un simple art depuis l'époque de Kant.

Il est possible que la métaphore puisse représenter une manière de renouveler le discours théologique, notamment après que la critique kantienne a remis en question la métaphysique présente dans les modèles utilisés depuis le Moyen Âge. Néanmoins, une autre forme d'énonciation théologique demeure, pouvant contribuer à la communication intersubjective de la divinité : il s'agit de l’accommodation.

- §91. L’accommodation

Similaire au concept d'analogie en tant que mode de communication théologique, l'accommodation révèle la nature de la relation divino-humaine à travers le signe lui-même. Il s'agit d’une variation même du concept d’analogie avec certaines différentiations. La Révélation divine, dans sa donation à l'humanité, est conçue comme accommodée à la condition humaine à travers le langage, constituant ainsi une forme de « kénose. » En effet, la théologie, dans sa tentative de systématiser le contenu de la Révélation, se trouve confrontée à la limite du langage humain pour exprimer la divinité. Selon Calvin, Dieu « correspond » aux capacités mentales et émotionnelles des êtres humains. Pour qu'une révélation ait lieu, Dieu

doit se manifester à un niveau accessible à l'homme. Ainsi, la révélation se présente sous une forme « adaptée » ou « accommodée » de Dieu, afin de correspondre aux capacités limitées de l'être humain.[821] Par conséquent, la révélation est considérée comme un acte de condescendance. Par exemple, en ce qui concerne les anthropomorphismes présents dans les Écritures, Calvin explique :

> Car qui est la personne au bien petit esprit qui ne comprend pas qu'en nous parlant, Dieu bégaie, si l'on peut dire, à la façon des nourrices avec les bébés ! La manière de s'exprimer de Dieu n'est pas tant destinée à se faire connaitre lui-même que de s'accommoder à notre compréhension limitée. Pour ce faire, l'Écriture s'abaisse ainsi très largement au-dessous de la majesté de Dieu.[822]

Calvin considère l'Écriture sainte non pas comme un simple manuel de théologie contenant des affirmations sur Dieu, mais comme un texte façonné, utilisant diverses formes de langage, figures de style et genres littéraires pour révéler Dieu à travers sa forme et son contenu. Ces formes sont essentielles pour permettre à l'intellect humain de saisir la profondeur du message, ce qui justifie la nécessité d'interpréter l'Écriture. En tant que prédicateur et exégète, Calvin interprète et expose le texte à l'Église, soulignant que bien que le sens littéral soit fondamental, il ne se limite pas à une interprétation littéraliste, mais reconnaît avec habileté la diversité de l'Écriture.

Par conséquent, la relation établie ne concerne pas l'être en soi, mais la signification présente dans le texte qui fait référence extérieurement à la réalité divine. Selon Calvin, le texte n'est qu'un signe pointant vers Dieu. Il souligne, ainsi, l'infranchissable différence qualitative et quantitative entre le Créateur et la créature. Ainsi, à travers le concept d'accommodation, Calvin ne cherche pas à déduire la relation entre la réalité de l'être divin. Il met plutôt en avant l'utilisation du langage comme un moyen de transmission de la signification qui communique la connaissance divine. Par conséquent, l'accommodation représente un acte divin visant à s'adapter à la conscience humaine.[823] Cette notion se manifeste dans l'interprétation du Décalogue par Calvin, où il ne considère pas les Dix Commandements en tant que tels, mais comme une expression de l'idée parfaite de la loi divine sous-jacente. Ainsi, Calvin procède en trois étapes dans son interprétation afin de développer sa théologie et de transmettre la connaissance de Dieu à autrui. Tout d'abord, il

---

[821] Thomas avait déjà mentionné cette perspective lorsqu'il avait affirmé : « Je réponds qu'il faut dire que puisque les mots sont les signes des concepts d'après le Philosophe, le jugement sur le nom d'une réalité est le même que celui qu'on porte sur la connaissance de la chose. De là, tout comme nous connaissons Dieu d'une manière imparfaite, de même nous le nommons d'une manière imparfaite, comme en balbutiant, ainsi que le dit Saint-Grégoire. » THOMAS D'AQUIN, Commentaire de Sententia 1 ; D 22 ; q 1, a 1

[822] CALVIN, J., *Institution de la Religion Chrétienne*, Aix-en-Provence : Editions Kerygma et Excelsis, 2009, p. 80,81 ; I.XIII.1

[823] Dieu habille sa pensée avec le langage humaine afin qu'il puisse être compris par l'homme. cf. DE JONG, J.,. *ACCOMMODATIO DEI : A theme in K. Schilder's theology of revelation,* thèse de Doctorat, Kampen Theologische Univesiteit, 1990, pp. 306. p. 36.

souligne que l'observance externe des commandements exige une conformité interne de l'individu, puisque Dieu est le législateur spirituel. Ensuite, il explique que la forme négative des commandements est partielle et accessoire, ce qui demande une interprétation de chaque interdiction comme une synecdoque pour en saisir l'essence de ce qui est affirmé. Cette compréhension découle de l'identification de ce qui déplaît à Dieu et, dans un raisonnement à rebours, selon lequel ce qui est contraire à l'interdiction d'un commandement, de ce qui doit être agréable à Dieu. En fin de compte, une fois que la notion de loi sous-tendant les commandements est appréhendée, la formulation des commandements sous leur forme négative et positive peut être généralisée pour illustrer ce que Dieu attend de l'humanité.[824]

D'une part, l'accommodation se définit comme l'adaptation de Dieu à la fragilité humaine et comme le moyen d'établir une communication avec l'homme. D'autre part, elle représente la façon dont l'homme doit interpréter la révélation divine qui lui est destinée. Dès lors, l'accommodation se montre comme un concept dual, revêtant une dimension herméneutico-philosophique, utilisée pour transmettre la connaissance de Dieu à l'homme, que ce soit à travers la révélation générale ou spéciale.[825] Selon la pensée de Calvin, l'accommodation est étroitement liée au *sensus divinitatis*, qui reconnaît la présence divine et qui permet l'énonciation de cette perception intérieure.[826] Ainsi, les éléments simples de la création peuvent, dans leurs limites, servir de médiateurs pour la communication entre le Créateur et la créature. « Il se révèle par ses œuvres et ses paroles, mais il se cache dans ses œuvres et ses paroles pour ne pas détruire l'homme avec son essence. »[827] De cette façon, la réalité de l'existence humaine est considérée comme des accommodations divines. Plus particulièrement pour les chrétiens, la relation entre Dieu et son Église est conçue comme une alliance, qui repose sur le principe de l'accommodation en tant que moyen de communication entre le Père et ses enfants, selon les écrits de Calvin.[828] Il interprétait même l'incarnation de Jésus-Christ comme une forme d'accommodation. En commentant le verset 1 Pierre 1.21, il explique :

> Mais encore, il y a deux raisons pour lesquelles la foi ne pourrait pas être en Dieu, sauf pour le Christ intervenant en tant que Médiateur : Premièrement, la grandeur de la gloire divine doit être prise au sérieux et, en même temps, la petitesse de notre capacité. Notre acuité est sans doute loin de pouvoir

[824] DOWEY JR, E., *The Knowledge of God in Calvin's Theology,* Grand Rapids, Eerdmands Pub Co., 1994, p. 226.

[825] BALSERAK, J., *Divinity Compromised : A Study of Divinity Accommodation*. Dordrecht : Springer, 2006, p. 61,62.

[826] DE JONG, J.,. *ACCOMMODATIO DEI : A theme in K. Schilder's theology of revelation,* thèse de Doctorat, Kampen Theologische Univesiteit, 1990, pp. 306. p. 37.

[827] PARKER, T. H. L., *Calvin's Doctrine of the Knowledge of God*. Edinburgh : Oliver & Boyd, 1969, p. 105.

[828] DE JONG, J.,. *ACCOMMODATIO DEI : A theme in K. Schilder's theology of revelation,* thèse de Doctorat, Kampen Theologische Univesiteit, 1990, pp. 306. p. 39.

> s'élever assez haut pour comprendre Dieu. Par conséquent, toute connaissance de Dieu en dehors du Christ est un vaste abîme qui engloutit immédiatement toutes nos pensées. Il est évident que nous ne pouvons croire en Dieu que par le Christ en qui Dieu se fait en quelque sorte petit, en qui il s'accommode de notre entendement ; et Christ seul qui peut apaiser les consciences, et ainsi nous pouvons oser venir à Dieu avec confiance.[829]

Ainsi, selon la conception de Calvin, le Christ représente l'ultime forme d'accommodation, où le Dieu infini s'incarne dans les limites de la condition humaine afin d'entrer en communication avec l'homme et le sauver. En tant qu'image du Dieu invisible, Jésus s'adapte aux capacités restreintes de l'être humain. Calvin soutient que même ceux qui ne sont pas chrétiens peuvent saisir le message divin à travers leur propre mode de pensée. Selon le principe d'accommodation, Dieu demeure au-delà de toute compréhension humaine, échappant à toute tentative de conceptualisation. La connaissance humaine de l'être divin est rendue possible par une révélation adaptée, selon Calvin. Dès lors, il est impossible de connaître directement cette essence, et toute connaissance de Dieu est médiatisée à travers ses actions et ses paroles. Ainsi, c'est à l'Esprit Saint, (*Testimonium Spiritus Sancti)*, de témoigner de Dieu à l'intériorité humaine à travers les textes révélés.[830] Dans le discours intérieur, la Révélation accommodée est témoignée par l'Esprit Saint en transformant l'ipséité par l'affectation au niveau de la créance et fiance. Il ne fournit pas de contenu spécifique, mais utilise le contenu de la Révélation présente dans l'Écriture Sainte. Selon Calvin, l'accommodation, telle que révélée par l'Esprit, dépend du langage humain pour exprimer la connaissance divine qui est révélée au sein de l'alliance.

C'est de cette manière que Calvin rejette l'approche analogique du Moyen Âge pour privilégier une analyse exégétique du texte biblique comme moyen d'atteindre la connaissance de Dieu et de déterminer la manière dont elle doit être exprimée, en particulier à la lumière de la plus grande forme d'accommodation de Dieu envers l'homme, à savoir l'incarnation historique de Jésus-Christ.[831]

---

[829] CALVIN, J., *Commentaire sur le Nouveau Testament*, Vol. 4, Paris : Librairie de CH Meyrueis et Compagnie, 1855, p. 562

[830] DE JONG, J.,. *ACCOMMODATIO DEI : A theme in K. Schilder's theology of revelation,* thèse de Doctorat, Kampen Theologische Univesiteit, 1990, pp. 306. p. 41.

[831] DOWEY JR, E., *The Knowledge of God in Calvin's Theology,* Grand Rapids, Eerdmands Pub Co., 1994, p. 250.

- §92. La Prière

La deuxième figure concerne l'interaction de l'homme avec Dieu, exprimée à travers la prière en utilisant le langage humain. Selon Calvin, la prière « n'est que ce désir intérieur qui se transforme en expression extérieure devant Dieu, qui connait les secrets des cœurs (Rom 8 :27). »[832] Ainsi, la prière est considérée comme une pratique de l'expression du discours intérieur qui se reflète dans le discours extérieur à travers l'utilisation du langage. Augustin souligne l'importance du lien entre le discours intérieur et une langue spécifique lors de la prière, permettant à l'âme de s'engager dans un dialogue intérieur « sans même proférer aucun son, en pensant seulement les mots (*ipsa verba*), nous nous parlons à nous-mêmes intérieurement. »[833] Ce dialogue intérieur réveille dans la mémoire les signes verbaux qui y ont été emmagasinés préalablement afin de les articuler dans une énonciation.[834] La prière se présente alors comme une réponse à cet appel à l'intériorité de la conscience.

Romano Guardini souligne la dualité de la prière, qui peut revêtir une forme audible ou inaudible. Ces deux modalités sont étroitement liées, cependant la prière intérieure est également associée à la révélation divine. Guardini exprime cette idée de la manière suivante :

> La prière orale ou « parlée » – également une description inadéquate – s'adresse à Dieu dans un but précis. Bien qu'elle soit enracinée dans la vérité de la foi, elle ne s'intéresse pas directement à cette vérité. Dans la prière orale, nous adorons, implorons ou rendons grâce. La prière contemplative, quant à elle, s'intéresse à la vérité en tant que telle. Il essaie d'appréhender la nature de Dieu ; saisir le sens du Royaume de Dieu ; avoir un aperçu de la condition de l'homme et comprendre sa propre place dans le modèle des choses ; pour obtenir une image fidèle du monde. »[835]

L'articulation de la prière s'inscrit toujours dans une relation étroite avec la révélation divine et sa compréhension. C'est à travers elle que se dévoile « le chemin du Père vers nous et de nous vers le Père ; la vérité sainte qui se révèle tout au long de ce chemin ; c'est la vie que nous partageons en Christ. »[836] Selon Guardini, ce cheminement vers la présence divine se révèle exclusivement dans l'Écriture Sainte,[837] en tant que témoignage divin de l'histoire. Edmund Clowney va dans le même sens en affirmant que : « Pour que l'homme puisse recevoir la sagesse de Dieu, il ne suffit pas que Dieu manifeste sa sagesse à travers ses œuvres. Il doit également exprimer sa sagesse à travers ses paroles… Les mystères divins et

---

[832] CALVIN, J., *Institution de la Religion Chrétienne*, Aix-en-Provence : Editions Kerygma et Excelsis, 2009, p. 825. III.XX.29.

[833] SAINT AUGUSTIN, De Magistro in : MIGNE, J.P., (Ed.), *Patrologia Latina*, vol. 32, Paris 1841. I.2.

[834] PANACCIO, C., *Le Discours Intérieur — De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris : Editions du Seuil, 1999, p. 110.

[835] GUARDINI, R., *Prayer in practice*, New York : Pantheon Books, 1957, p. 99.

[836] Ibid., p.103

[837] Ibid. « The essential thing is the divine presence as revealed to us in the Scriptures ; therefore the book of contemplation proper is no other than the Bible itself. »

célestes nous sont révélés dans les paroles données par Dieu. La méditation est centrée sur la révélation de Dieu, sa Parole. »[838]

La prière, en s'adressant à Dieu et revêtant la Révélation divine, est considérée comme la forme de langage la plus élevée. Elle est perçue comme un acte de communion par excellence, capable de « faire de la solitude quelque chose d'humain. »[839] Ainsi, la prière s'inscrit dans le cadre de l'alliance, reflétant son mouvement intrinsèque, tel qu'illustré dans l'offrande du Christ à Dieu à travers l'Esprit éternel. Le rythme de l'âme de Jésus était le mouvement de la divinité qui est sortie de soi-même et est revenue à soi, formant ainsi un cercle. De cette manière, Dieu encourage et inspire toutes les prières qui entrent en contact avec Lui et qui suscitent Son action. Par conséquent, son amour provoque l'avancement de l'homme dans sa compréhension de soi, car elle sert à la refiguration de l'intériorité par rapport à autrui dans une mutuelle relation. Comme Jésus l'a exprimé : « Ce n'est pas pour eux seulement que je prie, mais encore pour ceux qui croiront en moi par leur parole, afin que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi, et comme je suis en toi, afin qu'eux aussi soient un en nous, pour que le monde croie que tu m'as envoyé. » Jean 17.20,21

Ainsi, la prière incarne l'essence de la religion en permettant à l'intériorité humaine d'entrer en relation avec Dieu. L'individu pourvu du *sensus divinitatis* reconnaît la présence divine à travers la révélation et la confirmation de son intériorité. Par conséquent, cette intériorité parvient à une cohésion grâce à la puissance du langage qui transforme l'homme en le faisant passer de la passivité à l'activité. De cette manière, la personnalité humaine atteint son apogée dans sa connexion avec Dieu, qui représente son état le plus authentique. La prière véritable se présente comme l'expression suprême de la personnalité, étant le plus grand accomplissement de l'humanité. Dans ce contexte, une distinction essentielle se dessine entre la personnalité divine et la personnalité humaine, cette dernière étant ancrée dans le monde terrestre et s'y développant comme dans son propre milieu naturel, se développe en franchissant les défis qui se posent devant elle.

La pratique de la prière conduit l'individu vers une relation profonde avec la divinité, par l'unification des divers aspects de la vie pour former une cohérence primordiale. En effet, la prière connecte l'homme à l'univers tout entier, révélant ainsi la présence divine en action. Cette démarche renforce l'intériorité de la personne et rétablit l'unité fondamentale de son être, dans une quête de connaissance de Dieu. Dès lors, selon Calvin, la connaissance de Dieu

---

[838] For man to receive God's wisdom, it is not enough for God to display his wisdom in his works. He must also set forth his wisdom in his words … Divine and heavenly mysteries are revealed to us in God-given words. Meditation centers on God's revelation, his Word. CLOWNEY, E.P., *Christian Meditation,* Vancouver, Regent College Publishing, 2002, p. 21-22

[839] FORSYTH, P., *The soul of prayer*, Weston Rhyn Quintas Press, 2008, p. 10

est intimement liée à la connaissance de soi.[840] L'homme acquiert ainsi la capacité de saisir pleinement la signification de la réalité qui l'entoure. Le manque de prière galvaude la vie intérieure de l'être humain en général. C'est pourquoi la pratique de la prière n'est pas quelque chose qui se borne à une pratique religieuse. La prière comprise de cette manière est constitutive de l'être humain en tant qu'être capable d'aller au-delà de soi-même.

L'écartement de la Révélation entraîne une fragmentation de l'intériorité en raison de la perte de la référence à l'appel de la conscience, conduisant ainsi à une dérive à travers la réalité à la recherche d'un centre unificateur de l'expérience intérieure. La révélation divine confronte la pensée dans son égarement pour la rétablir. Ce processus est illustré dans le Psaume 42, verset 11, où le psalmiste s'interroge : « Pourquoi t'abats-tu, mon âme, et gémis-tu au-dedans de moi ? Espère en Dieu, car je le louerai encore ; Il est mon salut et mon Dieu. » À travers ce dialogue intérieur, le psalmiste engage une réflexion sur lui-même en ramenant sa conscience sur le chemin de la révélation. Plutôt que de l'encourager à persévérer dans son comportement erroné, elle le remet en question et le confronte.

De cette manière, la prière, dans sa relation intrinsèque avec le discours intérieur, apporte un éclairage sur la condition de *la duperie de soi*. À travers la prière, les éléments fondamentaux de l'interprétation sont traversés par l'axe révélateur qui met en relation Dieu et l'homme. La duperie de soi s'estompe dans la remise en question radicale du sujet à l'égard de la divinité. L'autonomie du sujet est alors remise en cause par la reconnaissance de l'origine de la signification de la réalité. Cette destitution de l'autonomie ouvre la place pour l'apparition du soi devant Dieu à partir du témoignage divin à la conscience par la révélation enregistrée dans l'Écriture Sainte. Dans un sens inverse, la conscience atteste le témoignage dans un acte de compréhension qui se déleste de toute présupposition et qui met en péril cette relation établie. Le soi s'atteste à la lumière de la Révélation. L'interaction étroite entre le sujet et la révélation écrite entraîne la suspension des présuppositions pour permettre l'établissement d'une relation plus authentique entre l'homme, Dieu et le monde de manière plus fondamentale. Cette originalité réside dans le fait que le sujet modifie son attitude envers Dieu, le monde et lui-même, car au lieu de simplement nourrir des soupçons, il s'efforce de mieux comprendre grâce à l'ouverture vers une multitude de nouvelles possibilités d'existence

[840] CALVIN, J., *Institution de la Religion Chrétienne*, Aix-en-Provence : Editions Kerygma et Excelsis, 2009, p. 3. I.I.1

par la manifestation de la signification. Ainsi, l'homme devient capable d'entreprendre une introspection profonde pour explorer sa propre intériorité.[841]

Dans ce cas, la prière requiert que la conscience soit éclairée par la révélation, permettant ainsi au sujet d'identifier les forces internes en jeu susceptibles de biaiser toute interprétation. Cette intégration de la révélation divine dans la pratique de la prière nécessite une profonde réflexion théologique. De surcroît, la personne prend conscience de l'évolution de sa compréhension dans le contexte de l'alliance. C'est à travers la prière que l'interprétation devient un outil puissant pour renforcer l'intériorité humaine, la rendant ainsi plus apte à appréhender la révélation divine et, par conséquent, la réalité qui se donne. Le soi devient alors capable de surmonter les obstacles rencontrés lors de la quête de la signification originelle de l'être. La lemniscate herméneutique trouve son aboutissement dans les interactions entre l'homme et Dieu, ainsi qu'entre l'homme et lui-même. En définitive, elle représente le cadre de l'alliance où la notion d'étrangeté se transforme en familiarité, permettant ainsi à la mécompréhension de laisser place à la rencontre.

- §93. La prédication et les Sacrements

Si la première figure se présente sous la forme d'un langage théologique utilisé pour construire un système conceptuel visant à transmettre de manière claire la connaissance de la divinité, alors la deuxième figure survient lorsque l'être humain recourt au langage humain pour s'adresser à Dieu. Quant à la troisième figure de notre réflexion, elle émerge lorsqu'il est question de parler de la divinité à l'humanité, à travers la prédication et les sacrements qui servent de moyens pour administrer l'Alliance.[842]

Comme nous l'avons souligné lors de notre discussion sur la Révélation divine, celle-ci se manifeste toujours à travers l'Alliance avec l'homme en tant que phénomène fondamental par rapport à tous les autres phénomènes. La réalité révèle une signification qui renvoie à son origine de sens. En d'autres termes, les éléments de la réalité ont la capacité de transmettre quelque chose en lien avec la divinité en tant que l'origine de la signification. Ce

---

[841] Martyn Lloyd-Jones, médecin du roi George V et pasteur protestant, avait résumé de la façon suivante la tâche de la prière dans la formation de la vie intérieure de l'être humain. « L'art principal en matière de vie spirituelle est de savoir se comporter soi-même. Il faut se prendre en main, il faut s'adresser à soi, se prêcher, se remettre en question... Et puis il faut continuer à se rappeler Dieu, qui est Dieu, et ce que Dieu est et ce que Dieu a fait, et ce que Dieu s'est engagé à faire…. L'essence de cette question est de comprendre que notre moi, cet autre homme en nous, devait être manipulé. Ne l'écoutez pas ; allumez-le ; parlez-lui ; condamnez-le ; reprochez-le ; exhortez-le ; encouragez-le ; rappelez-lui ce que vous savez, au lieu de l'écouter placidement et de lui permettre de vous entraîner vers le bas et de vous déprimer. » LLOYD-JONES, M., *Spiritual Depression,* Lodon : William B. Eerdmans Publishing Company, 2001, p. 21.

[842] La Théologie Réformée selon Zwingli et Calvin avait souligné que la prédication de la Parole, la correcte administration des sacrements forment ainsi les moyens de grâce par lesquels Dieu transmet la grâce à ses enfants. Ils sont les moyens d'administration de la Nouvelle Alliance en Jésus-Christ.

raisonnement, profond en implications et enraciné dans la tradition chrétienne, a donné lieu à différentes conceptions de la communication entre Dieu et l'homme. Thomas d'Aquin soutenait la possibilité d'une double connaissance par la foi et par la nature : « Par ailleurs, tout ce qui est connu peut aussi être signifié par un son de voix. Mais nous pouvons en quelque sorte connaître Dieu soit par la foi, soit par la connaissance naturelle. Nous pouvons donc le nommer. »[843] D'un autre côté, Calvin considérait également que la nature transmet la connaissance de Dieu, mais de manière limitée, voire naturellement impossible : « La divinité invisible est représentée par la figure du monde, mais nos yeux défaillent pour la regarder, sinon qu'ils soient illuminés par la révélation intérieure de Dieu. »[844] Dans les deux cas, il est indéniable que la réalité reflète l'empreinte indélébile du Créateur, et que l'homme parvient à en saisir la signification. Par conséquent, la réalité peut être perçue de manière générale comme un sacrement à travers lequel la connaissance divine se révèle à l'être humain.

De manière plus spécifique, les sacrements incarnent la manifestation de la Révélation divine à travers une disposition symbolique. Comme précédemment évoqué, l'énonciation de l'événement révélationnel accomplissait la Révélation divine non simplement dans ces conditions de donations, mais aussi de son contenu selon une forme langagière. Les sacrements remplissent une fonction similaire, bien que de manière symbolique. Dans le cadre sacramentel, la relation entre l'homme et le réel se révèle plus clairement à travers la signification attribuée aux éléments matériels. C'est ce que Louis-Marie Chauvet affirme concernant les sacrements :

> Les choses ne sont signifiantes que parce qu'elles lui parlent ; et elles lui parlent parce qu'elles parlent de lui, parce qu'il est toujours déjà dedans. Si la vie pose sans cesse problème pour l'homme, si rien n'est simple pour lui, c'est parce que rien n'est immédiat : son royaume est celui de la médiateté : l'épreuve, l'épreuve de la différence régie par le langage est son lot.[845]

Cette disposition du sacrement permet la répétition de l'événement révélationnel, accompagné de la Parole qui confère le caractère sacramentel du rite. Alors qu'Augustin avait défini le sacrement comme un signe visible d'une grâce invisible (une perspective partagée par Thomas d'Aquin et Calvin), la visibilité symbolique devient le moyen par lequel la grâce est transmise par l'ajout de la Parole. Ainsi, l'élément tangible devient un symbole porteur d'une signification plus élevée qui, grâce à la Parole, s'ouvre à celui qui le reçoit. De surcroît,

---

[843] THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de Sententia,* 1 ; D 22 ; q 1, a 1 sc 2.

[844] CALVIN, J., *Institution de la Religion Chrétienne*, Aix-en-Provence : Editions Kerygma et Excelsis, 2009, p. 29. IV.13.

[845] CHAUVET, J.M., *Du symbolique au symbole : Essai sur les sacrements*, Paris : Cerf, 1979, p. 192

il est essentiel de souligner la distinction toujours nécessaire entre le signe et ce qu'il représente afin d'éviter toute confusion substantialiste. À cet égard, Calvin précise que :

> C'est donc une manière de parler par métonymie, ainsi que parlent les gens de lettres, d'autant que le nom de la chose spirituelle est attribué au signe visible. Or comme il est certain qu'aucuns n'abusent et s'opiniâtrent contre raison, prenant les mots à la lettre, afin d'enclore la vérité et la chose même sous le signe et la figure, aussi, nous faut-il noter ces manières de parler montrent la conjonction de la chose avec le signe.[846]

Dans l'économie sacramentelle, il est évident qu'il y a une surabondance de la signification à travers le symbole par rapport à la réalité elle-même. Jérôme Cottin explique que « la Parole de Dieu qui accompagne le signe, change non seulement son signifié (il devient sacrement), mais le signe lui-même, qui parce qu'il est aperçu autrement, devient autre. »[847] Cette compréhension du sacrement est illustrée dans les paroles de l'apôtre Paul lorsqu'il expose la relation entre le Christ et son Église — « Christ a aimé l'Église, et s'est livré lui-même pour elle, afin de la sanctifier par la parole, après l'avoir purifiée par le baptême d'eau, afin de la présenter à lui-même, cette Église glorieuse, sans tache, ni ride, ni rien de semblable, mais sainte et irréprochable. » (Éphésiens 5.25-27). Ainsi, le baptême ne se réduit pas à un simple acte rituel, mais acquiert la dimension sacramentelle lorsqu'il est accompagné de la Parole. La distinction entre le signe et la référence est nette, évitant toute confusion entre les deux concepts. Cependant, il est possible d'observer que le sacrement incarne la révélation de l'œuvre de Jésus-Christ à travers l'émergence de l'Église. Ainsi, l'Église se définit comme la communauté de la Parole et des Sacrements, où le rituel, accompagné de la Parole de l'Évangile, devient le moyen de revivre l'événement de manière objective, grâce à l'ajout de la Parole. Celle-ci révèle sa signification authentique en se référant à l'origine du sens. L'eau utilisée lors du sacrement du baptême conserve sa pleine signification en fonctionnant dans tous les aspects de la réalité.

Le sacrement est doté de multiples significations qui s'expriment à travers divers aspects de la réalité, exigeant la foi de celui qui le reçoit, de celui qui l'administre et de ceux qui en témoignent. Le langage sacramentel utilise le langage humain, mais le transcende vers un nouvel ordre où il ne peut être pleinement compris et intégré que par la foi ; autrement, il demeurerait confiné à sa matérialité, où, par exemple, l'eau du baptême est simplement un liquide doté de propriétés physico-chimiques spécifiques. Dès lors, il apparaît que le sacrement renferme une richesse et une signification profonde, le signe utilisé dépassant ses

---

[846] CALVIN, J., *Commentaire sur le Nouveau Testament*, Vol. 1, Paris : Librairie de CH Meyrueis et Compagnie, 1854, p, 115.

[847] COTTIN, J., « Métaphores du beau et signes visuels dans la pensée de Calvin. » In : *Chrétiens et sociétés*, Numéro Spécial I :1, 2011, pp. 15-36.

fonctions spatio-temporelles pour transmettre la puissance transformative du langage à son plus haut niveau.

Dans cette perspective, on peut mieux appréhender pourquoi les apôtres ont privilégié l'usage du signe plutôt que de sa référence, en raison de la réitération de l'événement révélationnel dans sa configuration à partir de la parole proclamée, comme le souligne l'apôtre Paul dans son épître à Tite : « il nous a sauvés, non à cause des œuvres de justice que nous aurions faites, mais selon sa miséricorde, par le baptême de la régénération et le renouvellement du Saint-esprit. » Tite 3.5

Il ne s'agit pas simplement d'un rituel, mais de la re-expérimentation de la signification qui transcende le langage humain en pointant vers son origine de signification. L'accomplissement du sacrement vise à pallier le manque de structures nécessaires dans le langage humain pour communiquer la signification révélée. Comme l'a résumé Calvin : « Parce que nous habitons en nos corps, Dieu nous donne les choses spirituelles sous signes visibles ; non parce que les choses qui nous sont proposées en sacrement aient de leur nature telle qualité ou vertu, mais parce qu'elles sont signées et marquées de Dieu pour avoir cette signification. »[848] Pour reprendre les termes précis de Jérôme Cottin, « ce que je vois n'est pas ce que je crois, mais ce que je crois prend appui sur ce que je vois. »[849]

Ainsi, le sacrement témoigne physiquement de la manifestation divine à l'intérieur de la conscience individuelle de celui qui le reçoit, à travers un engagement existentiel au sein d'une communauté de foi. De cette manière, la manifestation de la divinité à l'intérieur de l'individu est cruciale pour la compréhension authentique de la signification originelle transmise. L'attestation de soi à travers la réception par la foi du signe révélateur contenu dans la Parole conduit à une transformation identitaire qui atteste de la fidélité au témoignage des apôtres. Malgré l'écart temporel, la présence se révèle à travers le texte lui-même en tant que lien direct avec la source de signification. En d'autres termes, le texte connecte le lecteur aux apôtres et ces derniers, à travers leur témoignage, au Christ en tant qu'incarnation divine. Cette chaîne de signification est médiatisée par le sacrement en tant que moyen de l'alliance. Les apôtres constituent la base de cette nouvelle communauté caractérisée par une intelligibilité renouvelée de la réalité à l'aune d'une parole proclamée. Cette parole émane de la personne qui représente l'apogée de la Révélation divine, à savoir Jésus-Christ, la deuxième personne de la Trinité incarnée.

---

[848] CALVIN, J., *Institution de la Religion Chrétienne*, Aix-en-Provence : Editions Kerygma et Excelsis, 2009, p. 1204. IV, 14,3

[849] COTTIN, J., « Métaphores du beau et signes visuels dans la pensée de Calvin. » In : *Chrétiens et sociétés*, Numéro Spécial I :1, 2011, pp. 15-36.

Ainsi, étroitement liée à la proclamation de la parole, la seconde partie de cette figure concerne la prédication. Toutes les notions évoquées concernant les sacrements peuvent être transposées à la prédication. Bien que le mode de communication puisse varier, l'essence de l'acte reste inchangée ; c'est pourquoi la prédication et les sacrements sont indissociables. La prédication témoigne également de cette médiation de l'expérience humaine entre l'homme et le monde, mais cette médiation par l'acte de l'énonciation divine est étroitement liée à la compréhension de soi. Le fait de s'adresser à autrui au sujet de la divinité représente l'apogée de l'utilisation du langage humain. En réalité, la voix prophétique est configurée de manière à éveiller la conscience à travers une interpellation profonde, résultant de la nature divine de la Révélation. Cette fonction de la voix prophétique démontre son efficacité principalement au sein de l'alliance, en tant que phénomène spécifique à l'intérieur de la communauté formée par l'interprétation de la Révélation. Cela ne signifie pas qu'elle soit dépourvue d'efficacité à l'extérieur, mais cette efficacité serait alors réduite. La communauté qui se forme autour de l'exposition de la Révélation bénéficie de cette interpellation profonde qui incite à une meilleure compréhension de soi-même. Ainsi, l'appartenance à la communauté de foi enrichit la vie personnelle tout en contribuant à la formation de l'ensemble de la communauté, dans une relation circulaire de responsabilité mutuelle.

La prédication, en tant qu'énoncé divin exprimé à travers un langage traduit, incarne un idéal révélateur capable de démasquer la duperie du soi. Par le biais d'un contraste révélateur, un critère critique se forme à travers un raisonnement herméneutique portant non pas sur un texte, mais sur l'ipséité du sujet. Ce processus met en évidence l'importance du cercle herméneutique dans l'interrogation radicale des éléments préalables du sujet à travers un dialogue entre l'énonciation de la Révélation et le sujet qui en témoigne. Il s'agit d'une approche herméneutique de l'inconscient visant à explorer les fondements existentiels des positions défendues par un système de pensée. Le langage utilisé pour exprimer le divin place le sujet au sein de la totalité de l'univers et de son histoire. Cette fonction critique de la prédication permet au sujet de s'ouvrir à l'ensemble des possibilités, non seulement de la réalité, mais aussi celles du texte. Le texte révélant la Révélation projette la voie à un nouveau monde où de nouvelles variations de l'ego deviennent envisageables. Cependant, peut-on considérer cela comme un remplacement idéologique ? La prédication, en tant qu'énonciation du divin, ne jouerait-elle pas un rôle critique envers les idéologies par le biais d'un remplacement religieux ? Comment déterminer si la prédication ne représente pas simplement une nouvelle option stimulante en effectuant une substitution basique ? Ne pourrait-il pas s'agir d'une autre idéologie religieuse parmi celles déjà existantes ?

La prédication, en tant qu'acte d'énonciation du divin à travers un langage humain, requiert non seulement l'abandon de toute prétention personnelle, mais également une remise en question radicale des présupposés à la lumière de l'amour. Comme le soulignait Augustin, « On n’entre dans la vérité que par la charité. » Ainsi, la compréhension de soi et la quête de la vérité trouvent leur fondement dans l'amour révélé par la divinité lors de son incarnation sacrificielle. L'amour apparaît alors comme la clé unique permettant d'accéder au noyau originel de signification de la réalité, selon lequel l'être humain s’interroge effectivement. Ne sommes-nous pas tous pourvus de cet amour intrinsèque ? Indubitablement. Cependant, l'amour abordé ici se révèle être capable, par le biais de l'abandon de soi, de transformer entièrement une identité afin d'éviter tout retour à l'ancien point de départ. Il doit pouvoir se reconstruire à partir d'un critère objectif suite à un événement révélateur disruptif de l’ordre humain. En somme, il est nécessaire d'établir un nouvel ordre en accord avec sa nature hétérogène, tout en évitant la tentation de l'autonomie du sujet. Autrement dit, l'amour évoqué ne peut être un amour de soi. C'est pourquoi la divinité, en tant qu'altérité totale de l'homme, devient le fondement de cette interrogation, et la prédication, le mode d'énonciation de sa compréhension. En tant qu'antithèse absolue, Dieu représente le seul contraste dont l'homme dispose pour mieux se comprendre.

Il convient de ne pas sous-estimer le "comme" logique inhérent à la formulation propositionnelle, où la compréhension se trouve formalisée dans sa pureté apophantique de prédication. La nature propositionnelle de la Révélation consiste à expliciter et à thématiser dans un processus d'adaptation à la compréhension humaine. Ce "comme" logique joue un rôle essentiel dans l'explication de la Révélation en tant qu'acte interpellant, de cette manière, la conscience. Il se combine ainsi avec le "comme" herméneutique qui vise à dévoiler la signification de l'existence à travers une quête de compréhension de la Révélation. Dans cette démarche collective, les individus ont la possibilité de comprendre la Révélation et de la communiquer, contribuant ainsi à l'histoire à travers l'interaction des membres au sein d'une communauté.

- §94. Conclusion

Lorsqu'il est utilisé pour parler de Dieu, le langage humain atteint son apogée, marqué par une certaine insuffisance dans la compréhension de la relation entre l'humanité et la divinité. Pourtant, cette limitation du langage ne diminue en rien l'importance de la réflexion, au contraire, elle ouvre de nouvelles perspectives et permet de mieux appréhender la nature du langage. Pour surmonter cette difficulté, nous avons certaines possibilités : est-ce qu'il serait possible de réduire l'analogie ou la métaphore ou encore l'accommodation à une forme d'univocité ou d'équivocité ? Peut-on utiliser le langage ainsi conçu pour légitimer un point de vue sur la relation entre l'homme et Dieu ? L'analogie pourrait-elle engendrer un idéalisme ? Y a-t-il encore de l'onto-théologie dans l'accommodation ou dans l'analogie ? La métaphore pourrait-elle être envisagée de manière subjectiviste ? Il reste encore des questions à examiner, cependant nous nous satisfaisons des résultats obtenus jusqu'à présent. En effet, la lemniscate herméneutique a révélé que l'investigation des présuppositions sous-jacentes à telle ou telle position devient le point crucial pour repérer non un conflit des interprétations, mais un conflit des paradigmes. En outre, le langage agit comme une force en influençant directement la conscience de soi, ce qui nous conduit à la réflexion profonde de la constitution égologique de l'être humain en tant que fondement de toute action dans le monde.

La lemniscate herméneutique nous conduit vers des aspects plus profonds de la conscience humaine en ce qui concerne la reconnaissance de l'autre en nous-mêmes. Elle rend possible notre compréhension de l'interaction entre deux individus totalement distincts. Il s'agit d'une altérité radicale qui nous mène à une conscience de soi à travers un contraste établi de manière absolue. Cette observation met en lumière l'importance réelle de la philosophie de la religion dans son exploration des frontières du domaine philosophique lorsque celles-ci ne sont pas clairement définies. Et pourtant, ce domaine demeure essentiel à toute réflexion digne de ce nom en raison de la profusion de paradoxes qui défient l'entendement humain. Serait-il envisageable de penser à ce stade à une théologie de la conscience ? Il est évident qu'une telle théologie devrait débuter par un thème doté d'une force capable de s'étendre à travers le monde et de revenir à soi sans se refermer sur soi-même, tel que le supposait le savoir absolu hégélien.

La lemniscate herméneutique ne prétend pas offrir une interprétation de la réalité, mais révéler les liens intimes qui unissent les êtres qui interagissent dans leur véritable essence. Il s'agit du mouvement de la compréhension de l'autre en tant qu'autre, basé sur un phénomène inébranlable où le réel trouve toute sa signification. La présence de la figure divine ne saurait être ignorée, car elle émerge dans l'horizon de signification en tant que possibilité ultime ;

néanmoins, les empreintes laissées dans le champ de l'histoire et de l’expérience, nous conduisent à reconnaître une mémoire collective. Quelle forme de connaissance de soi peut-on rechercher à travers la relation d'altérité avec la divinité ? Une mémoire qui intègre les différentes personnes qui la façonnent dans un esprit commun. Cette solidarité intrinsèque à l'humanité nous amène à réfléchir et à expérimenter la puissance de la personnalité humaine, qui est toujours capable d’outrepasser toute situation. C’est à partir de l’alliance que cette force est déclenchée.

Conclusion

Avant d'aborder le concept de cercle herméneutique, il est essentiel de reconnaître d'abord la signification intrinsèque de la figure du cercle. Cette forme, dont l'origine remonte à des temps immémoriaux, a traversé les âges en occupant une place centrale dans la réflexion philosophique, comme en témoigne notamment Platon dans les Lois :

> Mes amis, eh bien, oui, voilà ce qu'il nous faut leur dire : le dieu qui, suivant l'antique tradition, « tient en ses mains le commencement, la fin et le milieu de tout ce qui est », accomplit ses révolutions avec régularité, conformément à la nature. Il ne cesse d'avoir à sa suite la Justice qui venge les atteintes à la loi divine, la Justice à laquelle attachera ses pas pour la suivre celui qui, modeste et rangé, veut mener une vie heureuse. Tandis que tel autre, gonflé d'orgueil, exalté par les richesses, par les honneurs, par la jeune et déraisonnable beauté du corps, enflamme son âme de démesure. À l'en croire, il n'a besoin ni de maître ni de chef ; au contraire, il se sent même capable de conduire les autres, il s'adjoint d'autres hommes encore qui lui ressemblent pour bondir dans la confusion et semer partout le trouble. Bien des gens s'étaient figuré qu'il était quelqu'un, mais il ne se passe pas longtemps avant qu'il ne soit frappé par la Justice d'une peine bien méritée et qu'il n'ait ruiné de fond en comble sa maison et sa cité. Mais, confronté à cet état de choses, que doit faire et penser l'homme qui a du bon sens, et que doit-il éviter ?[850]

Si la philosophie a pour objectif de nous guider vers une vie heureuse, comme le soutiennent les philosophes grecs, on peut observer dans ce passage l'interrelation entre le bonheur et l'adhésion à la justice, qui assure toujours la réparation des transgressions à la loi divine. Platon s'inspire des enseignements orphiques pour personnifier la « Justice » en tant qu'entité divine, afin de souligner que la loi interpelle la conscience en enjoignant l'âme à éviter la voie de l'excès, qu'il qualifie de mal. Malgré les tentatives visant à dépouiller la philosophie de ses connotations théologiques, cette démarche est vouée à l'échec, car la réalité ne se limite pas à sa dimension matérielle observable empiriquement. Autrement dit, ce que Platon mentionne dans ce passage n'est pas façonné religieusement pour mieux communiquer un concept selon une traduction intra-langagière. Il reflète un fait incontournable. La problématique réside dans la pertinence de l'Orphisme comme forme religieuse pour décrire ce phénomène. Ainsi, la question qui se pose à cette époque est de déterminer quelle tradition serait en mesure de le décrire de manière appropriée, sachant que l'Orphisme s'est avéré insuffisant pour accomplir cette tâche. Déshabiller la philosophie de la religion ne la rend pas plus précise que si l'on adoptait une approche basée sur la compréhension rationnelle, voire rationaliste.

Il est essentiel de reconnaître, d'après le texte, l'étroite corrélation entre le bonheur et la divinité qui régit le cercle des éléments constitutifs de l'existence. Ce cercle ne représente pas une frontière délimitant un espace statique et défini, mais plutôt le mouvement régulier de la trajectoire que tous les éléments de la réalité suivent. Selon Platon, dans ce célèbre passage, la vie malheureuse naît lorsque la démesure s'empare de la vie d'une personne à travers

[850] Platon, Les Lois, in BRISSON, L., *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2011, livre IV, 716a,b.

l'orgueil, comme si elle ne dépendait pas d'autre chose sinon de l'immédiateté de la réalité. De cette manière, deux modes de vie se distinguent en fonction de leur approche. D'une part, il y a celui qui se laisse emporter par les plaisirs terrestres de manière immédiate et, d'autre part, celui qui adopte une perspective plus réfléchie, reconnaissant que la réalité ne se limite pas à elle-même et qui perçoit, par conséquent, l'ordre régulier de la divinité, ainsi que le mouvement auquel tous les éléments se conforment. La deuxième voie met en évidence la régularité du mouvement de la divinité. Il ne s'agit pas seulement de reconnaître que la réalité stable se répète, mais aussi de comprendre qu'il existe un mouvement dynamique, où différentes forces jouent un rôle structurant dans le réel à travers un renouvellement constant. La représentation de ce mouvement par la figure d'un cercle se distingue de toute stabilité, ou, en termes philosophiques, de toute immuabilité. C'est en étudiant la continuité du phénomène religieux que nous pouvons appréhender le fonctionnement effectif de la réalité.

Malgré les réserves que Schelling pourrait émettre à l'égard de notre interprétation, lui qui rejette catégoriquement l'idée d'assimiler le mouvement en question à un mouvement circulaire ou, selon sa terminologie, à un « mouvement rotatoire » (*rotatorischen Bewegung*),[851] notre analyse souligne pourtant la dynamique de la pensée philosophique telle que nous l'avons esquissée jusqu'à présent. En examinant ce passage des *Lois* de Platon, Schelling y voit un argument pour remettre en question la conception du mouvement de rotation avancée par Hegel.[852] Selon Schelling, la progression serait préférable à la rotation, car cette dernière ne permettrait pas de distinguer clairement les différentes étapes de la pensée. À ses yeux, il convient de les marquer dans leur progression, en partant de la liberté de ce Dieu qui est pleinement conscient de lui-même, car un mouvement rotatoire supposerait une inconscience de la part de ce Dieu, l'empêchant ainsi d'avoir un commencement, un milieu et une fin, c'est-à-dire de discerner les diverses phases du mouvement, de considérer les différences potentielles et réelles. Par conséquent, le Dieu serait enfermé en lui-même et incapable de s'émanciper. La progression linéaire dans une direction spécifique représente de manière plus appropriée le mouvement divin, selon Schelling. Ce dernier souligne que, en contraste avec le mouvement de rotation, le mouvement rectiligne a toujours été considéré comme le plus parfait et le plus noble depuis l'Antiquité. En s'appuyant sur Aristote, Schelling critique la philosophie éléatique qui semble tourner en rond autour d'un même point. Ainsi, il

[851] SCHELLING, Sämtliche Werke, vol. IX, éd. Fritz von Schelling, Stuttgart : Cotta, 1861, p. 321

[852] Concernant la discussion entre ces deux géants de la philosophie allemande, consulter l'ouvrage de Xavier Tilliette. En particulier, le chapitre intitulé « Schelling contre Hegel », où il expose les raisons fondamentales de cette querelle. — TILLIETTE, X., *L'absolu et la philosophie : essais sur Schelling*, Paris : PUF, 1987.

transpose cette critique à Hegel en mettant en lumière le mouvement circulaire de l'Esprit Absolu.

Malgré le débat entre les philosophes Schelling et Hegel, nous avons admis que le mouvement circulaire ne se referme pas nécessairement sur lui-même. En effet, il peut se déployer pour trouver la place effective d'autrui qui a été négligée depuis l'avènement de la modernité. Le cercle, traditionnellement associé au vice, s'avère une source de réflexion particulière lorsqu'il s'agit d'aborder les questions fondamentales de l'existence humaine. Il s'agit de la structure intrinsèque de l'intelligence humaine dans sa relation étroite avec les discours intérieur et extérieur. La notion d'être en tant que signification nous guide vers une démarche interprétative où non seulement les interprétations devraient être jugées, mais aussi les présuppositions qui les sous-tendent.

Dans un aperçu global de notre thèse, nous avons retracé l'évolution de la formation du concept de cercle herméneutique depuis la philosophie grecque, ce qui nous a permis d'aboutir à une première conclusion. L'interprète se trouve toujours à interpréter une interprétation déjà existante. Les éléments constitutifs de la réalité portent toujours une signification qui définit leur essence. Ainsi, le processus herméneutique débute lorsque l'individu, inséré dans le monde, essaye de le comprendre en le rendant familier, car il lui est étranger par nature. Et pourtant, ce monde influence la conscience et celle-ci le modèle à travers le développement civilisationnel. L'entrelacement des circularités engendré par la médiation linguistique révèle l'intégration de l'individu au sein d'une communauté. L'altérité est ainsi identifiée comme un élément constitutif de la nature humaine et de la compréhension, étant donné sa dépendance à cette solidarité fondamentale. En examinant conjointement les trois dialogues de Platon, analysés en introduction de la thèse, on peut observer cette imbrication et ce processus herméneutique. La rhétorique classique, notamment à travers les écrits de Cicéron et Quintilien, a formulé de manière explicite les problématiques liées à la compréhension, où le cercle herméneutique se présente comme une aporie de la théorie de l'interprétation. Ce schéma circulaire est davantage souligné par l'utilisation d'une catégorie permettant d'ajuster l'interprétation, laquelle n'est pas considérée comme une science, mais plutôt comme une technique. Aristote avait avancé l'idée de l'équité comme une catégorie intermédiaire, tandis qu'Augustin a introduit l'amour en tant que catégorie médiatrice pour perfectionner la théorie de l'interprétation. Historiquement, ce concept a été repris par Bernard de Clairvaux et Otto von Freising, qui l'ont utilisé non seulement pour interpréter des textes, mais aussi comme un outil rhétorique pour la réflexion.

La circularité se manifeste comme une forme intrinsèque de la réflexion à travers l'interaction entre divers éléments. Cette interaction est identifiée et explorée plus en profondeur lorsque l'herméneutique évolue vers une herméneutique philosophique. Avant cette ouverture de l'herméneutique vers une transformation radicale, durant la Réforme protestante, le cercle herméneutique a resurgi sous le principe de la Sola Scriptura, mettant l'accent sur le retour au texte en tant que critère d'interprétation. La centralité du texte a ravivé l'intérêt pour les méthodes d'interprétation. Cependant, sous l'influence des avancées philosophiques, la réflexion s'est de plus en plus orientée vers les conditions de possibilité de la compréhension elle-même. Des figures telles que Ast, Schleiermacher et Humboldt ont mis en lumière ce mouvement du cercle herméneutique, stimulé par la découverte de la relation complexe entre les éléments préalables à la réflexion et la compréhension en elle-même. L'internalisation de ce mouvement et son analyse approfondie par Dilthey ont ouvert la voie à la caractérisation existentielle du processus interprétatif d'après Heidegger. Cette caractérisation a souligné que le travail d'interprétation révèle la structure de l'intériorité dans ses interactions avec le monde extérieur.

Le langage, en tant que moyen de communication par excellence, dévoile la structure interne à travers un discours qui exprime ce qui était demandé en termes de compréhension propre, voire d'une raison herméneutique, en décelant la dynamique circulaire entre la conscience et la réalité grâce à l'intermédiaire du langage. Par la philosophie de Gadamer et Ricœur, la réflexion s'est retrouvée dans une nouvelle étape de décryptage de cette intelligibilité requise. Gadamer mettait en avant l'importance des présupposés et de la tradition, tandis que Ricœur soulignait le rôle de la médiation symbolique, tous les deux montrant que cette compréhension implique inévitablement la dimension religieuse, comme l'avaient déjà anticipé les Grecs.

Ce parcours diachronique du concept de cercle herméneutique nous a ouvert la possibilité d'explorer de façon synchronique ce champ de recherche concernant la structure de l'intelligence humaine, selon le double discours, à la fois intérieur et extérieur. Cette approche nous a donné l'opportunité de mettre à l'épreuve notre hypothèse selon laquelle le cercle herméneutique se présente comme un double cercle déployé par l'impact de la Révélation, soulignant ainsi que la compréhension requiert toujours la présence de l'autre au sein d'une communauté formée par un langage commun. À travers cette hypothèse, nous avons progressé vers l'exploration de la dimension intérieure pour délimiter le domaine du discours interne, concept déjà abordé par les stoïciens, mais approfondi par la théologie chrétienne grâce à la contribution d'Augustin.

De la théologie de Calvin, nous avons puisé cette assimilation du concept cicéronien de *sensus divinitatis* qui nous permet une introspection profonde pour la reconnaissance de cette capacité humaine de décryptage symbolique des traces de la divinité. C'est justement la reconnaissance des traces de la divinité qui nous permet d'accéder à la dimension plus profonde de la réalité par la conclusion que l'être serait mieux compris comme signification. Celle-ci, bien connue dans la philosophie contemporaine, comme nous pouvons le voir chez Kant, Husserl et Heidegger, nous a rendus capables d'observer la structure propre des éléments préalables à toute compréhension.

Comme l'avait suggéré Heidegger, la structure pré-compréhensive, insérée dans une structure plus englobante du Souci du *Dasein* dans sa condition facticielle, démontre que l'herméneutique est le prolongement de l'analyse phénoménologique. La réalité, ainsi, se donne, et dans sa donation la plus radicale, nous retrouvons la signification qui n'est pas attribuée par le sujet ou par la communauté, mais découverte par une enquête rigoureuse. Dès lors, la réalité demande une interprétation selon la structure des préalables de l'intelligence humaine. Nous avons conclu qu'en dépit de l'étrangeté de la réalité à l'égard de l'être humain, la structuration de l'intelligence selon le discours intérieur se pose comme un vis-à-vis à la donation radicale de la signification dans la réalité. La conscience et la réalité se sont avérées donc coterminales. Cependant, l'attitude phénoménologique de la donation de la signification du réel peut se tromper malencontreusement dans ses analyses par des assomptions de la structure de la pré-compréhension. Nous avons ainsi remarqué l'avènement du phénomène de la duperie du soi. Ce constat nous a permis de mieux scruter la tâche de l'herméneutique dans l'approfondissement de son rôle en tant que chemin vers les dimensions de la conscience. C'est en regardant à l'intérieur de la conscience que nous avons pu mieux comprendre l'extérieur du réel.

Si la réalité demande une interprétation de sa signification, cette demande montre que le processus n'est pas simplement un conflit des interprétations concurrentes, mais il existe un conflit encore plus radical des présuppositions qui jouent un rôle formatif de la matrice selon laquelle le réel est interprété. Cette interprétation n'est pas subjective ni bornée à l'individu lui-même, mais elle vise la communication effective à autrui à travers une structure appropriée pour rendre compte de la signification du réel. Le cercle herméneutique doit ainsi se déplier par l'inflexion de la Révélation. Celle-ci est déjà présente tacitement, car la donation de la signification à travers le réel est une forme de révélation, car la chose se laisse voir afin d'être découverte. Cependant, lorsque nous parlons de Révélation, celle-ci ne se donne que dans le cadre d'une alliance qui assure son administration. Cette alliance en

conjonction au cercle herméneutique lui procure une subversion inouïe par son dédoublement originel.

C’est à ce stade que l’herméneutique découvre effectivement l’altérité d’autrui et montre la réelle forme du cercle herméneutique, à savoir, la lemniscate herméneutique. Cependant, il est nécessaire de prendre un détour supplémentaire dans la réflexion avant d'aborder cette altérité. Ainsi, nous avons choisi d'explorer la conscience de soi afin d'analyser comment elle peut faire face à la temporalité et se manifester dans un discours adressé à autrui. En considérant que l'existence est essentiellement signification, nous avons écarté toute réflexion basée sur le concept de substance, privilégiant ainsi l'ipséité comme voie vers une dimension plus profonde de la conscience. C’est dans la découverte du mode d’être du sujet selon l’attestation de soi que nous avons pu trouver la façon par laquelle le discours intérieur s’extériorise dans un nouveau discours à travers le témoignage.

Quelques apories se sont présentées dans notre parcours et nous ont aidés à mieux réfléchir selon de nouvelles bases. La considération de l'être en tant que signification pourrait-elle dissimuler une forme de fondationnalisme ?

En effet, l'existence en tant que signification nous permet d'établir les relations interpersonnelles essentielles à toute compréhension. Cette inter-personnalité se manifeste à travers l'usage du langage, nous éloignant ainsi de tout fondationnalisme. La compréhension de tout phénomène se réalise dans la découverte commune de la signification de la réalité au sein du carrefour des interprétations distinctes, voire conflictuelles d’où la vérité peut émerger par la critique présuppositionnelle. Par conséquent, il est nécessaire d'établir une instance métacritique dans tous les systèmes et les méthodes afin d'évaluer l'adéquation de la matrice interprétative de la réalité.

Dès lors, le rôle schématique du langage était établi sans lequel toutes les interactions humaines, qu'il s'agisse de la découverte de l'autre ou des aspects profonds de la conscience, ne pourraient pas avoir lieu. C'est grâce à ce schématisme du langage que l'intériorité et l'extériorité se trouvent liées, permettant ainsi l'intervention de la Révélation. Cette démarche nous a permis d'approfondir notre compréhension du statut spécifique de la Révélation. En effet, dans notre étude sur la Révélation, nous avons identifié le concept fondamental qui la sous-tend, à savoir l'alliance. En conséquence, cette alliance assure aussi l’inter-personnalité en rendant possible la compréhension de soi et la découverte de l’autre par un fondement sûr. La subversion du cercle de son intérieur vers l’extérieur et son mouvement continuel sont aussi assurés par l’alliance en tant que cadre stable et exempt de changement. L’alliance comme phénomène présent dans toute la réalité nous a conduits à reconnaître la personnalité

d'autrui semblable à moi, mais qui porte ses propres spécificités, ce qui lui confère une identité propre, voire une ipséité à travers la temporalité de ses propres expériences partageables par le langage. La Révélation en tant que lumière nous a dégagé tout un champ de phénomènes qui nous a mené à mieux saisir la compréhension de soi et de la réalité.

Le défi ultime s'est présenté lorsque nous examinons la Révélation, le langage et l'alliance dans une perspective qui les pousse à leurs limites. Si nous poussions le langage à ses limites extrêmes, serait-il capable de nous révéler le divin ? Nous avons poursuivi notre hypothèse et nous avons trouvé effectivement au sein du dédoublement du cercle herméneutique dans sa forme renouvelée de la lemniscate herméneutique, non seulement des éléments clefs impliqués dans la compréhension du dialogue interpersonnel et performatif du plan interhumain, mais aussi du plan divino-humain.

Pour cette raison, notre exploration au niveau du langage théologique nous a permis d'atteindre la personnalité divine dans sa manière spécifique d'expression. À ce stade, le langage a révélé sa polyvalence en se manifestant de diverses manières divines, chacune suivant des principes distincts visant à établir une correspondance possible entre le divin et l'humain. En associant le langage à sa finalité, les formes de la prière, des sacrements et de la prédication ont émergé pour établir les modalités du dialogue entre Dieu et l'homme. Ainsi, la lemniscate herméneutique illustre comment la relation interpersonnelle entre la divinité et l'humanité peut être envisagée à travers un renouvellement de la tâche herméneutique dans son acception théologique. Il reste encore à approfondir l'étude de ces formes à la lumière d'une philosophie du langage et de la communication.

Par ailleurs, le fait de rencontrer Dieu dans le cadre d'une relation alliancielle permet de réorienter le sujet dans une perspective de face-à-face. En d'autres termes, face à Dieu, l'intelligence humaine est en mesure de formuler de nouvelles interrogations. C'est en confrontant ses contradictions que le sujet parvient à mieux se comprendre lui-même ainsi que la réalité. C'est à travers les contrastes entre les sciences que la pensée s'affine, et dans les oppositions entre la théologie et d'autres domaines de connaissance réside la richesse de la compréhension de soi. Par conséquent, la théologie se révèle cruciale pour maintenir l'équilibre de la progression scientifique actuelle, qui tend toujours vers le matérialisme ou un aveuglement idéologique. Cela nous amène à la conclusion selon laquelle rien ne peut être exclu. Les différents domaines de la connaissance humaine doivent être maintenus en harmonie, en engageant un dialogue et un échange constants pour faire progresser la connaissance humaine de manière responsable. C'est en reconnaissant l'alliance comme un

phénomène fondamental à la réalité que nous progressons vers la restauration d'une harmonie permettant à l'homme de mieux se comprendre.

En somme, nous devons impérativement reconnaître que nous sommes toujours dans le cercle et qu'il gravite autour d'un discours intérieur. Celui-ci est responsable pour les interprétations qui seront extériorisées par un nouveau cercle de l'altérité par le moyen du langage. Cependant, quelle est la force qui met en mouvement ce cercle ? Qu'est-ce qui déclenche ce dialogue intérieur ? Quel est le fondement de ce discours ?

Face à ces interrogations, la proposition augustinienne de l'amour se révèle être la plus pertinente, car toute interprétation est motivée par une action concrète dans le monde. La *caritas* devient ainsi l'élément clé à la fois pour l'interprétation et pour l'action dans le monde, et sans laquelle l'amour se limiterait à un amour égocentrique. Par conséquent, la question qui se dégage de ce cheminement est la suivante : quel type d'amour nous pousse à penser comme nous le faisons et à agir comme nous agissons ? L'amour de soi ou de l'amour d'autrui ? La relation avec Dieu ouvre la voie à une profonde réflexion sur les motivations les plus profondes de notre être, qui influent sur notre manière d'interpréter la réalité et d'agir dans le monde. L'amour devrait être considéré comme un principe herméneutique essentiel pour contrer la rigidité des interprétations idéologico-scientifiques actuelles. Il pourrait s'agir de la contribution la plus significative de la théologie chrétienne à la pensée philosophique contemporaine.

Dans une société de plus en plus dépendante de l'intelligence artificielle, nous nous interrogeons sur la manière dont l'intelligence artificielle peut aider dans l'extériorisation de ce dialogue intérieur. Même si ces nouvelles technologies ne suppriment pas le besoin incontournable d'une réflexion philosophique et théologique, nous ressentons, dès à présent, le besoin de réfléchir sur le rôle d'intermédiation qu'elles possèdent dans le travail de la pensée.

Plus que jamais, notre société contemporaine doit surmonter ses limitations et s'engager dans une exploration plus profonde des questions théologico-philosophiques pour progresser vers une nouvelle phase de développement civilisationnel à l'ère du troisième millénaire. Le concept d'alliance, largement promu jusqu'à présent, vise précisément à restaurer la relation rompue entre l'homme et le monde que la technologie tente de réconcilier d'une manière immédiate dans l'augmentation de la productivité, d'une démocratisation de ses moyens et d'une gestion technique de la communication et d'organisation de la vie. Autrefois, la politique s'était proposée en tant que moyen de réconciliation de l'être humain. Aujourd'hui, la technologie se propose pour jouer ce nouveau rôle.

Par conséquent, cette conclusion de thèse ne vise pas simplement à achever un travail déjà accompli. Il ne s'agit pas uniquement de résumer les résultats de la recherche effectuée jusqu'à présent, mais d'ouvrir de nouveaux domaines de recherche qui se développeront dans les années à venir. Le travail philosophique se distingue par sa durée, permettant ainsi à la pensée de mûrir au fil du temps. Alors que l'objectivité scientifique peut être obtenue par la distance entre le sujet et l'objet d'étude, l'objectivité philosophique peut se manifester par le recul temporel sur les enjeux éprouvés à travers la maturation d'une réflexion. La répartition des sujets sur une période met en perspective les conclusions atteintes et ouvre la voie à de nouvelles avancées, conformément à nos attentes vis-à-vis de nos propositions.

Ainsi, notre conclusion, qui synthétise les résultats obtenus, s'inscrit dans un horizon (*Horizont*), au sens allemand du terme : un regard qui, bien que fini, ouvre néanmoins les sujets abordés à un élargissement de la réflexion entreprise. Cette approche ne vise pas à exclure ceux qui sont dispersés, mais cherche à établir des liens ou à les distinguer de ce qui a déjà été réalisé, afin qu'ils puissent être identifiés de manière distincte et ouverts à une réflexion plus poussée. L'horizon qui se dessine devant nous pose les conditions nécessaires à la poursuite de la recherche en adoptant une approche plus rigoureuse pour combler les lacunes existantes et envisager de nouvelles possibilités sur la base des fondements établis. Ainsi, nous proposons au moins cinq pistes pour les prochaines étapes de ce travail philosophique et théologique, sans pour autant exclure la possibilité d'intégrer de nouvelles voies.

I. Approfondir les travaux d'autres auteurs qui ont exploré la notion de circularité dans l'histoire de la philosophie et les relier au concept de lemniscate herméneutique pour mettre en lumière l'altérité au sein de l'approche réflexive-herméneutique.
II. Développer une théologie réflexive en utilisant la lemniscate herméneutique en conjonction avec la pensée de Jean Nabert afin d'analyser plus en profondeur la structure de la conscience et son rapport à la tâche herméneutique consistant à interpréter l'être en tant que signification. Cette démarche pourrait conduire à une éthique, voire une méta-éthique de l'altérité en s'appuyant sur la fonction critique de la lemniscate herméneutique.
III. Transposer la figure de style de la métonymie à une catégorie de pensée, suivant le modèle de la métaphore proposé par Paul Ricœur pour mettre en évidence la nature limitative de la pensée lorsqu'elle prétend offrir une perspective globale de la réalité à partir de l'une de ses composantes (on pensera par exemple à l’usage idéologique)

IV. Examiner de manière plus philosophique la prière, la prédication et les sacrements, tout en élaborant une théologie qui met en évidence le caractère universel de ces éléments fondamentaux issus de l'expérience chrétienne.
V. L'exploration du rôle médiateur du langage qui englobe les nouvelles technologies telle que l'intelligence artificielle. Celle-ci nous semble une nouvelle intelligibilité linguistique que la lemniscate herméneutique saurait développer à l'aide de nouveaux outils à l'égard du rôle de la technologie dans la vie contemporaine. Surtout dans le champ de l'heuristique fondée sur l'algorithme.

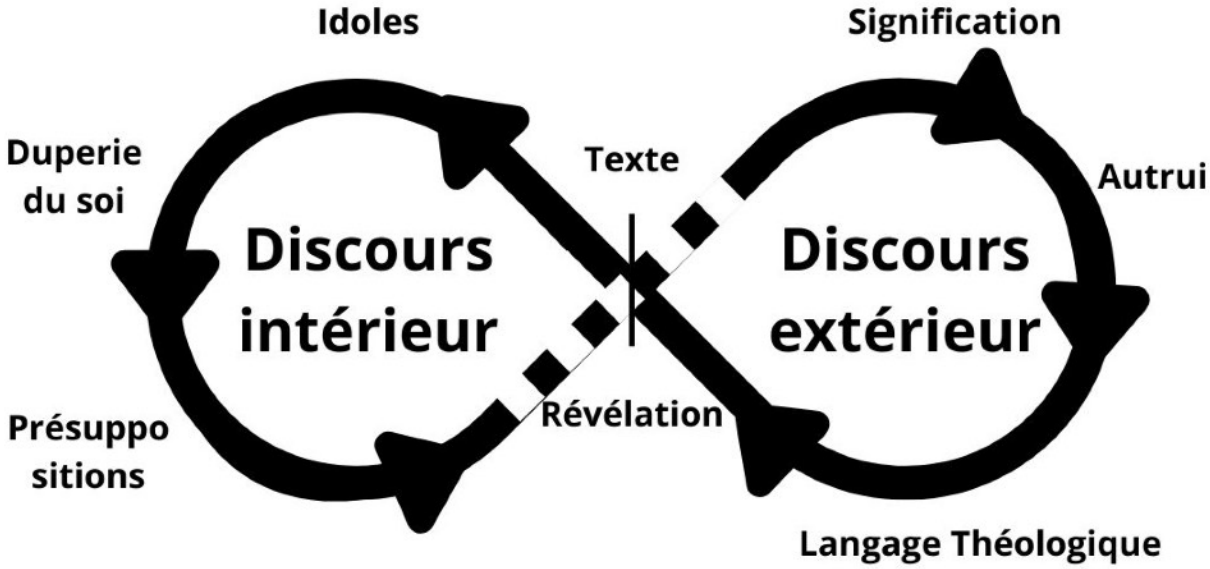
Si Schelling plaidait que la progressivité serait supérieure à la circularité, telle que Hegel avait proposé, nous pouvons constater que le besoin d'interprétation sera constant en demandant toujours de nouvelles interprétations selon de nouvelles présuppositions dans un cercle infini de mutations et projections du réel. Le cercle demeurera, car la finitude humaine réclame un infini de médiations interprétatives qui croissent afin d'être progressivement plus appropriées à la vérité qui se révèle dans une constante interaction interpersonnelle. La théologie et la philosophie se tiennent les mains afin d'apporter la clarté nécessaire dans un monde qui s'obscurcit. En effet, c'est à travers elles que la bonne nouvelle de la compréhension de soi devient possible. La technologie réclame toujours plus de réflexion sur soi dans une croissance continuelle. Cette réflexion ne sera pas atteinte sinon par le concours communautaire d'une foi commune capable de dévoiler ce qui n'est pas encore visible. Une intelligence appropriée pour rendre compte de la complexité de la réalité. La technologie, dans sa fonction de médiation, ouvre la voie pour une plus grande relation avec l'origine de signification du réel. C'est dans la lemniscate qui tourne entre l'intérieur et l'extérieur de l'homme que la Révélation ouvre l'accès à cette intelligence appropriée aux nouveaux défis auxquels nous devons faire face. Le commentaire de Grégoire, le Grand, sur Ézéchiel nous éclaire, ainsi :

> Que désigne-t-elle, la roue, sinon l'Écriture Sacrée ? Elle s'en va tournant parfaitement jusqu'à l'âme des auditeurs, et aucune erreur n'y fait un angle qui la retienne sur la route de sa proclamation. Elle tourne en tout point parfaite, car elle s'avance, droite et humble à la fois, à travers difficultés et succès. Ses leçons font leur cercle, tantôt en haut, tantôt en bas : aux plus avancés, elles sont données spirituellement, elles sont au niveau des plus faibles selon la lettre. Ce que les humbles comprennent selon la lettre, les doctes l'amènent au plan supérieur par l'intelligence spirituelle.[853]

[853] GREGOIRE LE GRAND, *Homélies sur Ezéchiel*, texte latin et trad. franç. par C. MOREL, Paris : Ed. Du Cerf, 1986. I, IV, 2

ANNEXE 1

La lemniscate herméneutique



Le mouvement herméneutique

Bibliographie

Œuvres primaires en ordre chronologique

- Antiquité

ARISTOTE, Catégories in PELLEGRIN, P., *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2014.

- Ethique à Nicomaque in PELLEGRIN, P., *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2014.

- Métaphysique in PELLEGRIN, P., *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2014.

- Poétique in PELLEGRIN, P., *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2014.

- Rhétorique in PELLEGRIN, P., *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2014.

- Topiques in PELLEGRIN, P., *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2014.

CHAMBRY, E., BILLAULT, A., MARQUIS, E., et GOUST, D., *Lucien de Samosate : Œuvres complètes*, Paris : Éditions Robert Laffont, 2015.

CICÉRON, *De la nature des dieux*, trad. f. APPUHN, C., Paris : Garnier, 1935.

- De l'invention, LIV.2, in NISARD, M. (ed.), *Œuvres Complètes*, 1869, Paris : Hachette Livre BNF, 2012.

CLEMENT DE ROME, *Les Stromates*, vol. 1-7, Paris : Editions du Cerf, 2006.

HESIODE, *Théogonie*, *Les travaux et les jours et Hymnes homériques*, Paris : Gallimard, 2001.

NONNUS DE PANOPOLIS, *Dionyiaca*, Vol 1. Traduction de W.H.D. ROUSE, Havard : Havard University Press, 1940.

PLATON, Cratyle, in BRISSON, L., *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2011.

- Ion, in BRISSON, L., *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2011.

- La République, in BRISSON, L., *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2011.

- Les Lois, in BRISSON, L., *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2011.

- Ménon, in BRISSON, L., *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2011.

- Théétète, in BRISSON, L., *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2011.

PLUTARQUE, Moralia, 777B, trad. fr., M. CUVIGNY, *Œuvres Morales*, Tome XI.1, Les Belles Lettres, Paris, 1984.

QUINTILIEN & PLINE LE JEUNE, *De L'institution Oratoire*, Paris : Vrin, 1865.

SAINT BASILE, *Lettres*, Tome II, texte établi et traduit par COURTONNE, Y., Paris : Les Belles Lettres, 1961, p. 70. Epistola 188 : 3.18-19.

- Moyen Âge

ABELARD, P., *Du bien suprême*, Cahiers d'Etudes Médiévales IV, Introduction, traduction et notes par Jean Jolivet, Montréal, Bellarmin, Paris : Vrin, 1978.

SAINT AUGUSTIN, Contre Fauste : Le Manichéen, *ŒUVRES COMPLÈTES DE SAINT AUGUSTIN*, Traduction M. RAULX, BAR-LE-DUC, L. GUERIN, ed., Tome XIV, 1869.

- De Magistro in : MIGNE, J.P., (Ed.), *Patrologia Latina*, vol. 32, Paris 1841.

- De la Trinité in *ŒUVRES COMPLÈTES DE SAINT AUGUSTIN*, traduction M. DEVOILLE, 1897.

- La Cité de Dieu in *ŒUVRES COMPLÈTES DE SAINT AUGUSTIN*, traduction M. SAISSET, 1869.

- La Doctrine Chrétienne in *ŒUVRES COMPLÈTES DE SAINT AUGUSTIN*, traduction M. l'abbé HUSSENOT, 1897.

- La Genèse au sens littéral in *ŒUVRES COMPLÈTES DE SAINT AUGUSTIN*, traduction M. CITOLEUX, 1866.

- Les Confessions in *ŒUVRES COMPLÈTES DE SAINT AUGUSTIN*, traduction M. MOREAU, 1864.

- *Lettre* 120 :3 In *ŒUVRES COMPLÈTES DE SAINT AUGUSTIN* sous la direction de M. Poujoulat et de M. l'abbé Raulx, Bar-Le-Duc 1864, Tome I.

DUNS SCOT, Ordination, Livre 1 Question 3 § 39 in : DUNS SCOT, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant — Introduction et Commentaire Olivier Boulnois*, Paris, PUF, 2011.

GREGOIRE LE GRAND, *Homélies sur Ezéchiel*, texte latin et trad. franç. par C. MOREL, Paris : Ed. Du Cerf, 1986.

THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de Sententia*, *Textum Leoninum Romae, 1888.*

- *De Veritate*, Textum Leoninum Romae, 1888.

- *Summa Theologiae*, Textum Leoninum Romae, 1888.

- Réformation

CALVIN, J., Commentaire sur le Nouveau Testament, 4 Vols., Paris : Librairie de CH Meyrueis et Compagnie, 1854.

- *Institution de la Religion Chrétienne*, Aix-en-Provence : Editions Kerygma et Excelsis, 2009.

FLACIUS ILLYRICUS, M., *La Clé des Écritures. Clavis Scripturae Sacrae* (1567), Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2009.

LUTHER, M., *Werk : Kritische Gesammtausgabe*, 3. Band, Weimar : Hermann Böhlau, 1885.

- *Werk : Kritische Gesammtausgabe*, 7. Band, Weimar : Hermann Böhlau, 1885.

- Modernité

AST, F., *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut : Thomann, 1808.

HUMBOLDT, W., *De l'esprit de l'humanité*, Paris : Editions Premières Pierres, 2005.

- *Introduction to the Kawi Language : the nature and conformation of language* in : MUELLER-VOLLMER, K., The Hermeneutics Reader, New York : Continuum, 2006.

- Gesammelte Schriften, Band VI.1, *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues*, Berlin : B. Behr's Verlag, 1907.

- Gesammelte Schriften, Band IV, *Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung* (1820), Berlin, B. Behr's Verlag, 1905.

- *Über den Geist der Menschheit*, Werke I, 1797.

KANT, I., *Critique de la raison pure*, trad. de Jacques Auxenfants, 1787.

- Fondements de la métaphysique des mœurs in : *Œuvres Philosophiques*, T. II, F. ALQUIE, Paris : éd. Gallimard, 1985.

SCHELLING, *Sämtliche Werke*, vol. IX, éd. Fritz von Schelling, Stuttgart : Cotta, 1861.

SCHLEIERMACHER, F.D.E., *Herméneutique*, Genève : Labor et Fides, 1987.

SPINOZA, B., *Tractatus theologico-politicus*, Paris : Gallimard, 1955.

- Contemporanéité :

ARENDT, H., *La crise de la culture,* Paris : Gallimard, 1972.

AUSTIN, J.-L., *How to Do Things with Words*. Cambridge, Harvard University Press, 1965 et 2e ed., 2005.

- Quand dire, c'est faire, Paris : Seuil, 1991.

BARTH, K., *Dogmatique ecclésiastique,* Genève : Labor et Fides, 1970.

- *Kirchliche Dogmatik*, Zurich : TVZ, 1967.

BULTMANN, R., *Foi et compréhension*, 2 Tomes, Paris : Editions du Seuil, 1970.

- *Jesus Christ and Mythology*, New York : Charles Schribner's Son, 1958.

CASSIRER, E., *La philosophie des formes symboliques, v.1 — Le langage*, Paris : Les Editions de Minuit, 1972.

DERRIDA, J., *Foi et Savoir suivi de Le siècle et Le Pardon*, Paris : Editions du Seuil, 1996.

DILTHEY, W., C*onception du monde et analyse de l'homme à la Renaissance et à la Réforme*, Paris : Editions du Cerf, 1999.

- *Ethical and World-view Philosophy. Selected Works*, Vol. VI., Ed. R. A. Makkreel and F. Rodi, Princeton : Princeton University Press, 2019.

- *Gesammelte Schriften V : Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, Leipzig und Berlin : Teubner, 1927.

- *Gesammelte Schriften VII — Der Aufbau der geschichtlichen Welt in des Geisteswissenschaft*, Stuttgart : Teubner, 1958.

- *Œuvres 3 : L'Edification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Paris : Les Editions du Cerf, 1988.

DOOYEWEERD, H., *In the Twilight of Western Thought*, Ontario : Paideia Press, 2012.

- *Reformation and Scholasticism in Philosophy*, vol. 2, Ontario : Paideia Press, 2013.

- *The new critique of Theoretical Thought*, Vol. 1, Ontario : Paideia Press, 1984.

GADAMER, H.-G., *Gesammelte Werke, Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr : Tübingen, 1960/1990.

- *Kleine Schriften IV, Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik*, Tübingen : J.C. Mohr, 1977.

- *L'art de comprendre : Herméneutique et tradition philosophique*, Paris : Ed. Aubier, 1982.

- *Vérité et Méthode*, trad. fr. FRUCHON, P., GRONDIN, J., et MERLIO, G., Paris : Editions du Seuil, 1996.

HABERMAS, J., *Connaissance et Intérêt*, Paris : Gallimard, 1976.

- *La technique et la science comme « idéologie »*, Paris : Tel Gallimard, 1973.

HEIDEGGER, M., *Acheminement vers la parole*, Paris : Gallimard, coll. « Tel », 1988.

- *Lettre sur Humanisme*, Paris : Aubier, 1964.

- *Interprétations phénoménologiques en vue d'Aristote : Introduction au cœur de la recherche phénoménologique*, Gallimard, Paris, 2016.

- *Ontologie — Herméneutique de la factivité*, Trad. Alain Boutot, Paris : Gallimard, 2012.

- *Sein und Zeit*, Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 2006.

- *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe, Band 61, Francfort-sur-le-main : Vittorio Klostermann GmbH, 1985, 1994.

HENRY, M., *Phénoménologie matérielle*, Paris : PUF, 1990.

HUSSERL, E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris : Tel Gallimard, 1950.

- *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris : Gallimard, 1976.

- *Méditations Cartésiennes : Introduction à la phénoménologie*, Paris : Vrin, 2008.

KUHN, T., *The structure of scientific revolutions*, Cambridge : University of Chicago Press, 1996.

MANNHEIM, K., *Ideology and Utopia : An Introduction to the Sociology of Knowledge*, New York : Harcourt, 1985.

MARION, J.-L., *D'ailleurs, la Révélation*, Paris : Grasset, 2020.

- *Dieu sans l'être*, Paris : PUF, 1991.

- *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris : PUF, 2005.

- *Le phénomène érotique*, Paris : Editions Grasset, 2003.

NABERT, J., *Le Désir de Dieu*, Paris : Ed. Du Cerf, 1966.

POLANYI, M. *Personal Knowledge*, Chicago : University of Chicago Press, 1974.

- *The Tacit Dimension*, Garden City : Doubleday, 1966.

POLANYI, M. & PROSCH, H., *Meaning,* Chicago : The University of Chicago Press, 1975.

RAHNER, K., *Spirit in the World*, New York : Continuum Pub. Co., 1994.

RICŒUR, P., *Amour et justice*, Paris : Editions Points, 2008.

- *Cinq études herméneutiques*, Genève : Labor et Fides, 2013.

- *Du texte à l'action : Essais d'herméneutique II,* Paris : Editions du Seuil, 1986.

- *Ecrits et Conférences 2 — Herméneutique*, Paris : Editions du Seuil, 2010.

- *Hermeneutics and the Human Science*, Cambridge : Cambridge University Press, 1981.

- *Idéologie et Utopie*, Paris : Editions du Seuil, 1997.

- *La Métaphore vive*, Paris : Editions du Seuil, 1975.

- *Le Conflit des interprétations*, Paris : Editions du Seuil, 2013.

- *Lectures 3 : Aux frontières de la philosophie*, Paris, Editions du Seuil, 1994.

- *Soi-même comme un autre*, Paris : Editions du Seuil, 1990.

- *Sur la traduction*, Paris : Les Belles Lettres, 2021.

ROSENZWEIG, F., *L'étoile de la Rédemption*, Paris : Editions du Seuil, 1982.

SARTRE, J.P., *Etre et Néant*, Paris : Gallimard, 1943.

STOKER, H., *Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien.* Bonn : Verlag F. Cohen. 1925.

STRAWSON, P.F., *Individuals : An essay in descriptive Metaphysics*, New York : Routledge, 1996.

WITTGENSTEIN, L., *Philosophical Investigations*, London : Basil Blackwell, 1958.

- *Recherches philosophique*, II, XI, Paris : Tel Gallimard, 2005.

- *Tractatus logico-philosophicus*, Edinburgh : Edinburgh Press, 1922.

- *Tractatus logico-philosophicus,* trad. fr. par Gilles Gaston Granger, Paris : Editions Gallimard, 1993.

- Œuvres secondaires

AYER, A.J., *Language, Truth and Logic*, New York : Dover Publications Inc., 1952.

BALSERAK, J., *Divinity Compromised : A Study of Divinity Accommodation*. Dordrecht : Springer, 2006.

BALTHASAR, H. U., *Truth is Symphonic, Aspects of Christian Pluralism*, San Francisco : Ignatius Press, 1987.

BARASH, J.A., *Collective Memory & Historical Past*, Chicago : Chicago Press, 2016.

BAVINCK, H., *Reformed Dogmatics*, Vol. 1, Grand Rapids : Baker Academic Press, 2003.

- *Philosophy of Revelation, A new annotated Editions*, Peabody : Hendrickson pub., 2018.

BLONDEL, M. *L'action* (1893), Col. Quadrige, Paris, PUF, 1993.

BORI, P.C., *L'interprétation Infinie : L'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, Paris : Les Editions du Cerf, 1991.

BOCHET, I., *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur*, Paris : Editions Facultés Jésuites de Paris, 2004.

- I., *Le firmament et l'Écriture — L'herméneutique augustinienne*, Paris : Institut d'Études augustiniennes, 2004.

BRUNS, G.L., *Hermeneutics Ancient & Modern*, New Haven and London : Yale University Press, 1992.

CAPELLE-DUMONT, Ph., *Le Principe Alliance*, *Tome 1 : Phénoménologie de l'alliance*, Paris : Hermann, 2021.

- *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger* — Nouvelle édition revue et augmentée, Paris : Editions du Cerf, 2001.

CHAPELLE, A., *Herméneutique*, Bruxelles : Editions Lessius, 2010.

CHAUVET, J.M., *Du symbolique au symbole : Essai sur les sacrements*, Paris : Cerf, 1979.

CIBOTARU, V., *Le problème de la signification dans les philosophies de Kant et Husserl*, Editions Hermann, Paris, 2023.

DOWEY JR, E., *The Knowledge of God in Calvin's Theology,* Grand Rapids, Eerdmands Pub Co., 1994.

EDEN, K., *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition : Chapters in the Ancient Legacy and Its Humanist Reception*, New Haven : Yale University Press, 1997.

ELIADE, M., *Traité d'histoire des religions*, Paris : Payot, 1949 ; Images et Symboles, Tel/ Gallimard, 1952.

FREI, H., *The Eclipse of Biblical Narrative : A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven and London : Yale University Press, 1974.

FORSYTH, P., *The soul of prayer*, Weston Rhyn Quintas Press, 2008.

GILSON, E., Philosophie du Moyen Âge, Paris : Payot, 1988.

GIRAUD, V., *Augustin, les signes et la manifestation*, Paris : PUF, 2013.

GRAVES, A., *The phenomenology of Revelation in Heidegger, Marion and Ricœur, Lanham :* Lexington Books, 2021.

GREISCH, J., *L'Age Herméneutique de la raison*, Paris : Editions du Cerf, 1985.

- *Hermeneutik und Metaphysik : Eine Problemgeschichte*, München : Wilhelm Fink Verlag, 1993.

- *Ontologie et temporalité : esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris : PUF, 1994.

GREISCH, J., & KEARNEY, R., (eds.), *Paul Ricœur, les Métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris : Editions du Cerf, 1991.

GRONDIN, J., *L'universalité de l'herméneutique*, Paris : PUF, 1993.

- J., *L'Herméneutique*, Paris : PUF, 2006.

- *Du Sens des choses : L'idée de la métaphysique*, Paris : PUF, 2013.

GUARDINI, R., *Prayer in practice*, New York : Pantheon Books, 1957.

GUSDORF, G., *Les origines de l'herméneutique*, Paris : Editions Payot, 1988.

HAMANN, J.G., *Aesthetica In Nuce : Métacritique du purisme de la raison pure et autres textes*, Paris, Vrin, 2002.

HELM, P., *John Calvin's Ideas,* Oxford : Oxford Press, 2004.

HUIBAN, A., *La clarté des Écritures (1520-1619)*, Paris : Beauchesne/Editions du Cerf, 2023.

MANENT, P., *Pascal et la proposition chrétienne*, Paris : Grasset, 2022.

MARALDO, J., *Der hermeneutische Zirkel : Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Symposium 48, Freiburg/München : Karl Albert Verlag, 1984.

MARCEL, P., *La philosophie Chrétienne de Herman Dooyeweerd*, 2 vols, Aix-en-Provence : Editions Kerygma, 2016.

MEYER, M., *La problématologie*, Paris : Presses universitaires de France, 2004.

NABERT, J., *Le désir de Dieu, suivi de l'article « La conscience peut-elle se comprendre ?*, Paris : Les Editions du Cerf, 1996.

PANACCIO, C., *Le Discours Intérieur — De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris : Editions du Seuil, 1999.

PARKER, T.H.L., *Calvin's new testament commentaries*, Grand Rapids : Eerdmans pub., 1971.

- *Calvin's Doctrine of the Knowledge of God*. Edinburgh : Oliver & Boyd, 1969.

SIRE, J., *Echoes of a voice : We are not alone*, Oregon : Cascade Books, 2014.

STEINER, G., *Réelles Présences — Les arts du sens*, Paris : Gallimard, 1991.

STRAUSS, L., *Gesammelte Schriften, 6 Bde., Bd.1, Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, J.B. METZLER Verlag, 1996.

TAYLOR, C., *A Secular Age*, Harvard : Belknap Press/Harvard University Press, 2007.

THISELTON, A., *New Horizons in Hermeneutics*, Grand Rapids : Zondervan pub., 1992.

-*The Two Horizons — New Testament and Hermeneutics and Philosophical Description with special reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein,* Grand Rapids : William B. Eerdmans pub. Co., 1980.

TILLIETTE, X., *L'absolu et la philosophie : essais sur Schelling*, Paris : PUF, 1987.

TORRANCE, T.F., *The Hermeneutics of John Calvin*, Edinburg : Scottish Academic Press, 1988.

VALKENBERG, W.G.B.M., *Words of the living God : Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Leuven : Peeters, 2000.

- Œuvres de référence

BRAATEN, C.E., *New Directions in Theology Today : 2, in History and Hermeneutics*, Grand Rapids : Westminster Press, 1966.

BOISACQ, E., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg-Paris, 1916.

COGGINS, R.J., HOULDEN, J. L., (ed.), *A Dictionnary of Biblical Interpretation*, London : SCM Press, 1990.

LACOSTE, J.-Y., (dir.), *Histoire de la théologie*, Paris : Editions du Seuil, 2009.

MUSSNER, F., *Histoire de l'herméneutique : De Schleiermacher à nos jours*, Paris : Les Editions du Cerf, 1972.

SMITH, W., (ed.), *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, Vol. 2, London : Paternoster Row, 1849.

WACH, J., *Das Verstehen : Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, Vol. I, Hildesheim : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966.

- Thèses de doctorat

DE JONG, J.,. *ACCOMMODATIO DEI : A theme in K. Schilder's theology of revelation,* thèse de Doctorat, Kampen Theologische Univesiteit, 1990, 306pp.

KASOWSKI, G.B., *Conscience and Attestation : The methodological role of the « Call of Conscience » (Gewissensruf) in Heidegger's Being and Time*, Thèse de doctorat, Université de Montréal et Université de Paris IV — La Sorbonne, Octobre 2011, 395pp.

- Articles

ABŪ AL-LAYTH AL-SAMARQUANDĪ, N.I.M., The Islamic concept of belief in the 4th/ 10th century : Abū l-Laiṯ as-Samarqandī's commentary on Abū Ḥanīfa (died 150/767) al-Fiqh al-absat publié dans Hans DAIBER, *Introduction, Text and Commentary*, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo, 1995.

AMALRIC, J.-L., Criticar, Imaginar : Como ultrapassar o circulo hermenêutico ? As perspectivas abertas pela hermenêutica critica de Paul Ricœur para a teoria literária in : LAVELLE, P., MARCELO, G., ARIAS, C.C., MORATALLA, T.D., *Ricœur e a questão da Imagem*, Ricœuriana, N. 2, Coimbra, Imprensa Universidade de Coimbra : Setembro 2022.

BAASDEN, A., Dooyeweerd's Understanding of Meaning in : *Philosophia Reformata,* Vol. 84-1, 2019.

BOCHET, I., Le cercle herméneutique dans le De Doctrina christiana d'Augustin. In : *Studia patristica*, 1997, vol. 33, p. 239-243.

- De l'exégèse à l'herméneutique augustinienne in : *Revue d'Études augustiniennes* (50/2) 2004, p. 349-369.

BÜTTGEN, P., et THOUARD, D., préface à l'éditon de FLACIUS ILLYRICUS, M., *La Clé des Écritures. Clavis Scripturae Sacrae* (1567), Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2009.

CAMELOT, P.T., Clément d'Alexandrie et l'Écriture, in *Revue Biblique,* 1946-, vol. 53, no. 2, 1946, pp. 242–48.

CAPELLE, P., Les médiations du divin dans la pensée de Jean Nabert in : CAPELLE, P., (ed.) *Jean Nabert et la question du divin*, Paris : Ed. Du Cerf, 2003, p. 33-44.

CLARK, M.T., Augustine on Conscience in : *Augustine and his opponents, Jerome, other latin fathers after Nicaea, orientalia : Papers presented at the Twelfth International Conference on patristic studies held in Oxford 1995*.- Leuven : Peeters press, 1997, p. 63-67.

CHRYSAKOPOULOU, S., Wonder and the beginning on philosophy in Plato in : VASALOU, S., (ed.), *Practices of Wonders : Cross-disciplinary perspectives*, Cambridge : James Clark & Co. 2012.

COTTIN, J., Métaphores du beau et signes visuels dans la pensée de Calvin, *Chrétiens et sociétés*, Numéro Spécial I :1, 2011, pp. 15-36.

DANNEBERG, L., Die Historiographie des hermeneutischen Zirkels : Fake und fiction eines Behauptungsdiskurses in : *Zeitschrift für Germanistik* , Neue Folge, Vol. 5, No. 3, 1995.

DASTUR, F., Heidegger et la Théologie in : *Revue Philosophique de Louvain.* Quatrième série, Tome 92, n°2-3, 1994.

DELECROIX, V., Le témoignage et la greffe herméneutique in : J. HERNANDEZ-DISPEAUX, G. JEAN, J. LECLERCQ, (ed.), *Kierkegaard et la philosophie française*, Louvain-la-Neuve : Presses universitaires de Louvain, 2017.

DENEKEN, M., Un plaidoyer théologique pour la méthode historico-critique in : *Revue des sciences religieuses* [En ligne], 80/3 | 2006, mis en ligne le 12 août 2015, consulté le 09 août 2023. URL : http ://journals.openEditions.org/rsr/1941 ; DOI : https ://doi.org/10.4000/rsr.1941.

DEWALQUE, A. La critique heideggérienne de la philosophie de la religion : Windelband, Rickert, Troeltsch. *Horizons philosophiques*, *14*(2), 2004 : pp. 105–127.

EBELING, G., Wort Gottes Und Hermeneutik in : *Zeitschrift Für Theologie Und Kirche*, vol. 56, no. 2, 1959, p. 224-251.

FONTAINE DE VISSCHER, L., La pensée du langage comme forme. La « forme intérieure du langage » chez W. von Humboldt, in : *Revue Philosophique de Louvain*, tome 68, n°100, 1970.

GREISCH, J., 'Analogia entis' et 'analogia fidei' : une controverse théologique et ses enjeux philosophiques (Karl Barth et Erich Przywara) in : *Les Études Philosophiques*, no. 3/4, 1989 : pp. 475–496.

- Le principe d'équité comme « âme de l'herméneutique » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2001/1, n. 29, Paris : PUF, p.19-42.

- Témoignage et Attestation in : ADRIAANSE, H.J. et alli., *Paul Ricœur, L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995.

GRONDIN, J., What is the hermeneutical circle ? in KEANE, N. and LAWN, C. (eds.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics,* Oxford : Blackwell ed., 2016.

HEIDEGGER, M., Phænomenologie und Theologie / Phénoménologie et Théologie » *Archives de Philosophie*, vol. 32, no. 3, 1969, pp. 356-415.

HEWITT, P., Language and Worldviews in : *Performance Research*, 21 :4, 2016, p.122-130.

KAMESAR, A., The *Logos Endiathetos* and the *Logos Prophorikos* in : Allegorical Interpretation : Philo and the D-Scholia to the Iliad*,* publié dans *Greek, Roman, and Byzantine Studies,* vol. 44, 2004, p. 163-181.

KRAUS, H.J., Calvins exegetische Prinzipien in *Zeitschrift fur Kirchengeschichte*, Vol. 79, 1968, pp. 329-41.

MACQUARRIE, J., *The Scope of Demythologizing. Bultmann and his Critics*, New York : SCM Press, 1960.

MORRISON, K. F., Hermeneutics and Enigma : Bernard of Clairvaux's De Consideratione. *Viator — Medieval and Renaissance Studies*, 1988, Vol. 19. p.129-151.

- Otto of Freising's Quest for the hermeneutic circle. *Speculum*, Vol. 55, N. 2, 1980.

RICŒUR, P., Phénoménologie et Herméneutique in : ROMBACH, H., RICŒUR, P., et alli, *Phänomenologie Heute, Grundlagen Und Methodenprobleme*, Freiburg-München, 1975.

- Ipséité/Altérité/Socialité in : *Archivio di Filosofia,* Intersoggettività, socialità, religione, Atti del Colloquio internazionale, 54/1-3, Roma, 1986, pp. 17-33

QUILLIEN, J., Pour une autre scansion de l'histoire de l'herméneutique : Les principes de l'herméneutique de W. Von Humboldt in : LAKS A., NESCHKE-HENTSCHKE, A., (Eds.) *La naissance du paradigme herméneutique, De Kant et Schleiermacher à Dilthey*, Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2008.

RINOFNER-KREIDL, S., Self-deception : Theoretical puzzles and moral implications in : LOHMAR, D., & BRUDZIŃSKA, J., (ed.), *Founding Psychoanalysis Phenomenologically,* Phaenomenologica 199, Heidelberg, Springer, 2012. p. 213-233.

RUSSON, J., Hermeneutics and Plato's Ion. *Clio* 24 :4, Indiana : Indiana University Press, 1995.

TORRANCE, T.F., Hermeneutics according to F. D. E. Schleiermacher in : *Scottish Journal of Theology*, Vol. 21, Issue 3, September 1968.

André Luiz GESKE

La question du cercle herméneutique :

Sources, histoire et perspectives

Résumé

Le cercle herméneutique interroge la réflexion en herméneutique philosophique. Un sujet d'intérêt présent dans divers domaines, surtout en théologie où l'analyse du texte est la base. Ce sujet souligne la relation entre la philosophie et la théologie. Cette thèse explore l'entrelacement de l'herméneutique et de la phénoménologie du christianisme. Notre hypothèse repose sur l'importance de la Révélation dans le cercle. En la tenant compte, le cercle met en tension les éléments internes du discours et sa manifestation extérieure à travers un langage visant l'altérité. Le cercle herméneutique permet de rencontrer l'autre en tant que sujet distinct tout en partageant des similitudes. La Révélation montre que l'alliance montre la lemniscate herméneutique. Nous avons identifié des éléments clefs pour comprendre la relation d'altérité entre l'homme et le divin. En réfléchissant à la nature divine de l'altérité, on comprend mieux certains aspects de ce dialogue à la lisière du langage humain.

Mot-clés : cercle herméneutique ; Révélation ; conscience ; langage ; alliance ; subjectivité ; altérité ; divinité ; discours intérieur ; discours extérieur ; pré-compréhension ; rapport théologie et philosophie

Résumé en anglais

The hermeneutic circle questions our thinking in philosophical hermeneutics. A topic of interest present in many fields, especially in theology where textual analysis is the basis. This topic highlights the relationship between philosophy and theology. This thesis explores the intertwining of hermeneutics and the phenomenology of Christianity. Our hypothesis is based on the importance of Revelation for the circle. By taking it into account, the circle creates tension between the internal elements of discourse and its external manifestation through a language aimed at otherness. The hermeneutic circle allows us to encounter the other as a distinct person while sharing similarities. Revelation shows that the alliance demonstrates the hermeneutic lemniscate. We have identified key elements for understanding the relationship of otherness between human and divine. By reflecting on the divine nature of otherness, we better understand certain aspects of this dialogue at the edge of language.

Key-words : hermeneutic circle; Revelation; consciousness; language; alliance; subjectivity; otherness; divinity; inner discourse; outer discourse; pre-understanding ; relation between theology and philosophy.