

Histoire de la philosophie

72 Autres phénoménologues

Par le Dr Arthur Holmes du Wheaton College

Trois heures sur L'examen se déroule selon les règles habituelles et est à rendre en début de cours mercredi prochain. Je vous prie de respecter l'esprit de la règle et de ne pas tenter de lire le sujet à travers l'enveloppe. Ce n'est pas tout à fait correct.

Aujourd'hui sera notre dernier jour consacré à cette tradition européenne, celle des XIXe et XXe siècles. L'examen portera bien sûr sur Sartre. Discussion facultative : lundi à 19 h.

Est-ce que ça vous convient ? Est-ce que tous les moments sont aussi bons que tous les autres ? Si cela vous est impossible, passez au bureau mardi vers 10h30. Je serai probablement au bureau une bonne partie de la matinée. Aujourd'hui, nous allons parler d'une autre phénoménologie récente que celle de Sartre.

Les deux premiers que je souhaite mentionner répondent, entre autres, directement à Sartre. Gabriel Marcel est un philosophe catholique français, de ceux que j'ai qualifiés d'existentialistes religieux, bien qu'il ait renoncé à ce terme en raison de ses connotations et se soit défini comme philosophe de l'existence, cherchant ainsi à en éviter les implications. Marcel s'attache notamment à décrire la phénoménologie des relations interpersonnelles, la phénoménologie de l'espérance, ce qui est intéressant .

Ce qu'il reproche à Sartre, c'est que sa dialectique entre le pour soi et le en soi est excessive. L'idée d' une négation constante , où l'un nie toujours l'autre, où il y a toujours aliénation, ne permet pas de distinguer, selon Marcel, entre négation et simple désengagement. Quand il n'y a pas d'acte de rejet ou de dépassement de l'autre, il s'agit simplement d'un éloignement progressif.

La dialectique s'en trouve donc amplifiée, et le tableau qui en résulte est déformé. Son argument est que dans toute relation, deux pôles sont possibles : l'aliénation et l'amour. Entre ces deux pôles, la relation peut osciller , mais elle n'est pas uniquement faite d'aliénation ou d'antithèse véhémente .

Marcel propose donc une description plus positive et se révèle, comme je l'ai dit, un penseur existentiel plus optimiste. Son œuvre semble d'ailleurs avoir été reprise par un historien américain du mouvement, James Collins, qui enseignait à l'Université de Washington à Saint-Louis. Ce dernier reproche à Sartre de supposer qu'il n'existe que deux modes d'être, bourgeois et non bourgeois, et que ces deux modes sont antithétiques.

Selon James Collins , ce postulat est tout simplement injustifié ; d'un point de vue descriptif, il existe tellement plus que cela, tellement plus de modes d'être. Voilà donc ce genre de critique. Maurice Merleau-Ponty, qui, après Sartre, est devenu quelque peu démodé, fut, à mon avis, le philosophe français le plus éminent des années 50 et 60.

Il rejeta la conception kantienne du moi comme simple intentionnalité. Autrement dit, il était disposé à accepter la description husserlienne de l'intentionnalité de la conscience. Mais ce que fait Sartre dans le livre que vous lisez, *La Transcendance du moi*, c'est qu'il nie tout ego transcendantal et réduit le moi à ce que je crée par l'acte d'intentionnalité, encore et encore .

C'est ce que Merleau-Ponty réfute, car cela élimine le sujet, élimine le sujet de la relation sujet-objet. Or, s'il n'y a pas de pôle sujet, il ne peut y avoir de relation. Il ne peut y avoir d'objet sans sujet.

De ce point de vue phénoménologique, il soutient qu'il existe une identité personnelle, une identité qui se maintient et ne se recrée pas sans cesse . Il s'attache donc à une phénoménologie plus fine d'autres aspects de la relation sujet-objet et, plus particulièrement, pour Merleau-Ponty, de la perception : la phénoménologie de la perception. Il lui a d'ailleurs consacré un ouvrage entier , intitulé « *Phénoménologie de la perception* ».

Et ce qu'on appelle le corps vécu est l'expérience corporelle. Vous avez remarqué comment Sartre parle d'« *er-lib-ness* », d'« *er-lib-ness* », n'est-ce pas comme ça que ça s'écrit ? Oui, « *live through -ness* » , l'expérience vécue. Eh bien, ce que Merleau-Ponty essaie de démontrer, c'est que notre expérience vécue, notre expérience concrète, est une expérience corporelle vécue, une expérience corporelle vécue.

Et quoi qu'il en soit de plus concernant l'identité et la nature du soi, ce corps vécu, donné par l'expérience, possède une identité propre et durable. C'est pourquoi il ne se contente pas de réduire tout cela au simple acte d'intentionnalité. Maurice Merleau-Ponty.

Dans la lignée de Merleau-Ponty, Paul Ricoeur, figure majeure de la pensée française des années 70 et, je suppose, jusque dans les années 80 (il est toujours vivant, retraité ; je pense qu'il a environ 80 ans aujourd'hui), a également œuvré. Je crois l'avoir déjà mentionné, n'est-ce pas ? Il s'agit d'un protestant français de tradition réformée. Il s'est beaucoup intéressé à une herméneutique phénoménologique .

Autrement dit, il ne s'intéresse pas seulement à une philosophie de l'existence ; non, il dépasse les seules préoccupations existentielles . Ce n'est pas un existentialiste. Sa pensée relève davantage d'une phénoménologie générale.

Il s'intéresse donc à l'herméneutique, à l'interprétation de divers aspects de la vie humaine. Que penser du volontaire et de l'involontaire ? Comment interpréter l'expérience de la liberté ? Qu'en est-il de la phénoménologie de la culpabilité ? Celle-ci sera évidemment essentielle pour l'objectivité morale. Et la phénoménologie du langage ?

Il s'est donc efforcé de saisir les structures essentielles de ces aspects de notre être au monde : notre langage, notre sentiment de liberté, notre sentiment de culpabilité, de finitude, etc. Il a accompli un travail remarquable à cet égard, notamment en critiquant la conception freudienne de la culpabilité.

Parmi les structuralistes comme de Saussure sur le langage, et la simple superposition de structures artificielles. Paul Ricoeur. Et puis je mentionne Paul Tillich, indépendamment des trois précédents.

Paul Tillich, théologien protestant, a adopté une approche théologique essentiellement phénoménologique. Il est notamment l'auteur d'un ouvrage intitulé « La Dynamique de la foi », une phénoménologie de la foi qu'il considère comme une préoccupation ultime.

L'acte de foi est donc un acte centré sur l'être tout entier, qui s'unit dans son intentionnalité envers l'objet de la foi. Quant à la phénoménologie de la foi, c'est une étude très utile et très éclairante. Il a écrit un livre intitulé « Le Courage d'être », qui est une autre manière pour lui d'aborder la foi.

Il élabore donc une phénoménologie de ce courage existentiel, par opposition à d'autres formes de courage. Et si l'on considère sa théologie systématique monumentale en trois volumes, dont certains affirment qu'elle est la seule théologie ne contenant aucun texte biblique, on constate qu'il s'agit en réalité d'une phénoménologie de la condition humaine visant à poser les questions existentielles. Puis, il confronte l'héritage de la pensée chrétienne à ces questions existentielles.

Il la qualifie de théologie qui répond à ces questions. En ce sens, une théologie apologétique. Apologétique signifie, bien sûr, une théologie qui aborde les questions existentielles .

C'est donc l'approche phénoménologique qui pose les questions. Et il le fait dans une certaine mesure, à la manière de Heidegger, comme dans Être et Temps. Enfin, une sorte de phénoménologie heideggérienne.

Et en réponse à cela, voyez-vous, qu'est-ce que Dieu ? Eh bien, si la condition existentielle est celle de la préoccupation ultime, alors Dieu est l'objet de notre préoccupation ultime. Phénoménologiquement, nous percevons l'intentionnalité de

cette préoccupation ultime. Quel est donc l'objet vers lequel nous tendons ? Eh bien, c'est ce que nous appelons Dieu.

En somme, son argument repose sur l'expérience religieuse. L'expérience religieuse, décrite d'un point de vue phénoménologique, renvoie à Dieu. Il s'agit donc, en ce sens, d'une phénoménologie de la conscience religieuse.

Donc, les travaux de Tillich en conséquence. Gadamer. Bien, et c'est là que nous arrivons au courant dominant de la pensée herméneutique contemporaine.

Et si vous souhaitez approfondir son développement jusqu'à Gadamer, et non après Gadamer, mais bien jusqu'à Gadamer, consultez l'ouvrage de Richard Palmer, intitulé « Herméneutique ». Il est disponible à la bibliothèque. Palmer enseigne, je crois, au McMurray College, ici dans l'Illinois.

C'est un excellent ouvrage qui remonte aux travaux de penseurs comme Schleiermacher et retrace l'évolution de la théorie herméneutique jusqu'aux années 1970. Gadamer est toujours vivant. D'ailleurs, la plupart d'entre vous se souviennent de Bruce Benson, qui était parmi nous.

Il a étudié avec Gadamer pour sa thèse en Allemagne. Mais il semblerait que Gadamer commence à s'intéresser à des sujets encore plus vastes. Bon, alors, que penser de cette herméneutique phénoménologique ? Eh bien, revenons à la pensée des Lumières, au XVIIIe siècle.

Là, l'accent était mis, bien sûr, sur l'objectivité de notre connaissance et de notre compréhension. Non seulement des objets physiques, mais aussi des textes, des écrits, des actions d'autrui. L'objectivité de la compréhension.

L'interprétation est donc une activité purement objective qui consiste à examiner des données objectives et à en tirer des conclusions logiques. Une sorte de méthode inductive. Mais une fois qu'on a dépassé Kant et la révolution copernicienne, tout cela change.

De toute évidence, la révolution copernicienne va nous amener à appliquer nos propres grilles de lecture et d'interprétation. Cela devient de plus en plus évident. La première étape, je crois, dans la lignée de Kant, pourrait être Schleiermacher, dont vous vous souvenez peut-être comme l'un de ces idéalistes allemands contemporains de Hegel.

Friedrich Schleiermacher, théologien. Dans la mesure où nous imposons nos grilles de lecture subjectives à nos pensées et à nos actions, Schleiermacher s'intéresse à l'intention subjective de l'auteur. Autrement dit, il ne considère pas la grille de lecture du lecteur, mais plutôt la grille subjective de l'auteur.

Pour Schleiermacher, la fonction de toute interprétation, de toute herméneutique, est donc de dépasser le texte tel qu'écrit par l'auteur et de découvrir son intention. Il faut comprendre ici « intention » au sens d'intentionnalité, de direction.

Dites-nous. Vers quoi tend-il ? Car Schleiermacher, idéaliste moniste, pense qu'il existe un esprit créateur suprême, un esprit divin omniprésent, immanent à chaque individu. C'est la théologie immanentiste, le panenthéisme.

Ainsi, cet esprit divin créateur qui traverse toute chose, à l'instar de l'absolu hégélien, se manifeste dans l'intention de l'auteur, dans sa subjectivité. Par conséquent, saisir l'intention de l'auteur, c'est saisir l'intention globale de l'esprit divin.

En ce sens, tout ce qui est écrit recèle une source d'inspiration. Pas seulement les textes religieux. Mais en tout cas, son objectif principal est de saisir la perspective subjective de l'auteur, son intention subjective.

L'expression « intention de l'auteur » a souvent été sortie de son contexte et utilisée par des interprètes prônant les Lumières. On l'entend fréquemment employée chez les évangéliques, qui s'efforcent, par des moyens objectifs, de comprendre le sens que l'auteur a voulu donner à son langage.

En ce sens, la signification, ce que le langage signifie, ce que vous essayez de dire, ne se confond pas avec l'intentionnalité au sens de Schleiermacher. L'intentionnalité désigne une direction beaucoup plus omniprésente dans le déroulement des événements historiques. Il convient donc d'être attentif à l'expression « intention de l'auteur », dont le sens diffère de la notion d'intention de l'auteur chez Schleiermacher.

Mais Schleiermacher, comme je le disais, s'intéresse simplement à la subjectivité de l'auteur, en raison de son idéalisme général. Une intentionnalité inconsciente de la part de l'auteur est très souvent présente.

Mais l'élément supplémentaire qui intervient dans cette évolution est, bien sûr, Husserl et sa doctrine de l'intentionnalité. Ainsi, lire ou prêter attention à quoi que ce soit constitue un acte de constitution du sens. Un acte de constitution du sens.

Ainsi, lorsque je lis, lorsque j'essaie d'interpréter quelque chose, j'y apporte ma propre signification, je la façonne à ma manière. C'est l'acte constitutif du sens. La subjectivité s'en trouve renforcée, la subjectivité du lecteur s'en trouve renforcée.

Chez Heidegger, on se souvient que la compréhension est une manière d'être au monde. C'est un mode de conception. Ainsi, ma compréhension d'une chose n'est rien d'autre qu'une expression de ma subjectivité.

De mon intention. Ainsi, Heidegger ne procède pas à une herméneutique d'un texte objectif, mais à une herméneutique du lecteur. De mon dessein.

Ce qui ressort clairement de cela, c'est la reconnaissance de l'existence d'une intention subjective tant de la part de l'auteur que du lecteur, de l'auteur comme de l'interprète. On a donc deux subjectivités .

L'interprétation devient alors très semblable à une dynamique interpersonnelle, une relation Je-Tu, où chacun tente de comprendre l'autre.

Le problème, c'est que l'interprétation des documents historiques se heurte à un fossé important : un décalage temporel. De ce fait, la compréhension mutuelle s'avère considérablement plus difficile à atteindre.

Mais la procédure proposée par Gadamer est fondamentalement la même. Il faut un dialogue. Le dialogue est un échange.

Ce qui permet une rencontre entre les deux subjectivités , entre les deux horizons, ou, si vous préférez, entre les deux perspectives.

En pratique, on aborde un texte en se posant des questions à partir de sa propre grille de lecture subjective. C'est ce qu'il appelle une précompréhension. Votre précompréhension, vous le verrez, est une grille de lecture subjective.

Parfois, on traduit ça par « préjugé ». Sauf que l'orthographe est incorrecte, ou que le traducteur l'écrit sans les traits d'union, ce qui donne « préjugé ». Qu'est-ce qu'un préjugé ? C'est un jugement hâtif.

Qu'est-ce qu'un préjugé sinon une précompréhension ? Qu'est-ce qu'une précompréhension sinon une intention subjective ? Vous voyez ? Ainsi, vous abordez le texte avec votre préjugé, votre pré-perception de ce qui est dit, et, en dialoguant avec le texte , c'est-à-dire avec l'auteur, en dialoguant avec le texte, vous constatez que vos questions se transforment, se reformulent. Votre compréhension évolue. Et à mesure que le dialogue se poursuit, les deux horizons se rapprochent.

En questionnant le texte, celui-ci répond et modifie les questions, et je reviens, et il répond à nouveau, pour ainsi dire. Et à mesure que vous vivez avec le texte, que vous interagissez avec lui, l'écart historique se réduit et les deux horizons commencent à fusionner. Vous remarquerez alors que c'est fondamentalement ainsi que fonctionnent les relations interpersonnelles.

Voyez-vous, si vous n'êtes pas sûr de comprendre ce que quelqu'un pense ou son point de vue, vous posez une question : « Est-ce bien ce que vous voulez dire ? » Et à la lumière de la réponse, vous demandez : « Eh bien, est-ce que vous voulez dire ceci ? » Puis, au fil du dialogue, vous dites : « Ah, je vois, donc vous voulez dire ceci ? » « Eh bien, pas tout à fait, mais... » et ainsi de suite, jusqu'à ce que les points de vue se rejoignent. Ce qui rend cela possible, c'est que les deux subjectivités partagent une histoire commune, une tradition culturelle commune véhiculée par une langue commune. C'est donc grâce à ce lien historique, culturel et linguistique que le dialogue est possible.

Et nous obtenons ce qu'il appelle l'histoire effective. Mais en réalité, ce qui se passe, c'est que le lecteur, en essayant de comprendre, l'interprète, en essayant de comprendre, tente de rendre le texte compréhensible pour moi. On a donc cette approche « pour moi » du texte qui, en soi, est déjà, voyez-vous, une tentative de compréhension.

On pourrait objecter que le langage sartrien, avec son fondement kantien de la chose pour moi et de la chose en soi, n'est qu'un voile dissimulant une autre théorie représentationnelle de la connaissance. Voyez -vous ? Eh bien non, absolument pas, car dans cette tradition phénoménologique, l'intentionnalité confère à l'objet son existence, le rend présent à votre conscience. La question est : que dit-il, que signifie-t-il ? Cette phénoménologie relève donc davantage d'un réalisme critique, non pas d'un réalisme naïf, mais pas d'un antiréalisme.

Le réalisme critique, avec son postulat que nous savons qu'un objet existe, mais que sa nature reste sujette à correction. Vous voyez ? Il n'existe pas d'interprète infaillible, si vous voulez. Donc, la représentation, en tant que telle, n'est pas vraiment correcte .

Cependant, à mesure que la théorie herméneutique se développe après Gadamer, le problème se pose. Car des gens comme Jacques Derrida, voyons, ajoutons son nom à la liste. Des gens comme Jacques Derrida, le déconstructionniste, semblent être des anti -réalistes.

Le texte devient ainsi insondable, en ce sens qu'il est impossible d'en extraire une signification fixe. Pourquoi ? Eh bien, pour Derrida, la langue employée possède une structure que lui confère l'auteur. Une structure en quelque sorte inconsciente, qui ne se dévoile jamais complètement.

L'idée, si l'on reprend l'approche de la linguistique structurale, est que le langage est une structure artificielle imposée aux choses. Or, la démarche déconstructionniste consiste à déconstruire cette structure et à démontrer son dysfonctionnement.

Quelle que soit l'interprétation proposée, ce qui est censé désigner quelque chose ne semble pas toujours le faire.

De ce fait, toute interprétation, toute construction que vous en proposez semble vouée à l'échec. Votre interprétation n'est qu'une superposition artificielle, tout comme le langage employé par l'auteur lui-même. Et c'est pourquoi il est impossible de comprendre ce qui se passe.

Le dialogue est utile. Mais la référence précise du langage échappe à la raison. En ce sens, Derrida est anti-réaliste quant à l'interprétation et soutient, en substance, qu'une pluralité d'interprétations est légitime, possible, et donc un relativisme de toute la pluralité.

Or, dans la mesure où ce type de déconstructionnisme s'applique non seulement à la lecture d'un texte particulier, mais aussi à la compréhension des phénomènes religieux, il s'applique au pluralisme religieux. Ainsi, le relativisme relatif à la pluralité des traditions religieuses, tel qu'il a été abordé lors de la conférence sur le pluralisme religieux, reflète cette même idée : nous ne pouvons appréhender la signification de l'ensemble, car les structures que nous y projetons varient d'une perspective subjective à l'autre. Cette tradition européenne, issue de la révolution kantienne-copernicienne et ayant abouti, par la notion d'intentionnalité, au déconstructionnisme, a été reprise par la philosophie anglo-américaine, bien qu'elle soit d'origine européenne.

Ainsi, l'ouvrage de Richard Rorty, intitulé **La Philosophie et le Miroir de la Nature** (dont j'ai déjà parlé dans un contexte deweyen), s'inscrit autant dans la tradition phénoménologique de Heidegger que dans la tradition pragmatique de Dewey, et même dans la tradition wittgensteinienne que nous explorerons d'ici quelques semaines. En les réunissant, on constate qu'un thème commun se dégage : l'idée que nous sommes tout simplement incapables d'atteindre la vérité absolue. Le titre de son livre, **La Philosophie et le Miroir de la Nature**, comme je l'ai mentionné précédemment, renvoie à une théorie représentationnelle de la connaissance. Selon cette théorie, nous possédons des images mentales, telles des images dans un miroir, qui sont des copies fidèles de la réalité.

En fait, il s'oppose à la tradition subjectiviste issue de Kant, et plus précisément à la tradition instrumentaliste et phénoménaliste de penseurs comme Dewey. Vous comprenez ? Tous deux sont antiréalistes. Il soutient qu'une telle représentation réaliste, en miroir, est tout simplement impossible. Et sa démarche est fondamentalement celle des sceptiques de la connaissance à travers l'histoire : si je ne peux pas savoir avec exactitude et certitude, je serai sceptique.

Il préconise donc de privilégier un dialogue stimulant plutôt que de chercher à trancher les questions. Après avoir enseigné la philosophie à Princeton, il a rejoint un

programme interdisciplinaire en sciences humaines en Virginie. Si la philosophie vise à répondre à des questions, alors il peut y contribuer.

Ce que je veux dire, c'est que lorsqu'il dit qu'il recourt à la vieille ruse, en affirmant que si je ne peux pas avoir une compréhension exacte et certaine, je suis sceptique, il fait appel à une disjonction illicite. Ce n'est pas une classification exhaustive des possibilités. Il y a toujours eu une sorte de tradition probabiliste entre les deux.

L'épistémologie contemporaine, bien sûr, s'appuie largement sur d'autres traditions que ces deux-là pour justifier la croyance. En réalité, tout cela se résume à un scepticisme découlant d'attentes épistémologiques démesurées. C'est le genre de phénomène que l'on rencontre chez les étudiants de première année en philosophie, ainsi que dans d'autres milieux.

des preuves irréfutables et convaincantes qui vous permettent d'affirmer ceci ou cela avec une certitude absolue, alors, si vous ne pouvez pas les leur fournir, vous êtes complètement désemparé. Il n'y a plus d'autre recours. Et même s'il est simpliste de dire que c'est ce que fait Rorty, il s'agit au moins du même type de démarche : la certitude ou le scepticisme.

Plutôt que de reconnaître que, tout au long de l'histoire, des troisièmes voies ont été introduites pour contourner ce dilemme. Bon, faisons une pause. Des questions ? Des commentaires ? Une discussion ? Oui ? Quand vous parlez de la structure du langage avec Derrida, quel en est un exemple ? Ou de quel type de structure s'agit-il ? Eh bien, si l'on se réfère à la linguistique structuraliste, le nom généralement cité est celui du Français de Saussure, que je n'ai jamais lu, mais dont j'ai entendu parler.

Ce qu'il semble faire, et disons-le ainsi, c'est prendre position, un peu comme on le retrouve dans le positivisme des XIXe et XXe siècles, et plus particulièrement du XXe siècle.

Dans leur analyse du langage, ils évoquent deux composantes essentielles : les références factuelles et les structures formelles. Ces dernières incluent notamment la structure sujet-prédicat.

D'accord, les structures formelles. Les règles qui régissent le fonctionnement du langage. Et ils font la distinction entre les deux, insistant sur le fait que c'est le sens qui est véhiculé par la structure formelle.

Et c'est essentiel. Or, ce que fait le déconstructionniste, c'est remettre en question tout ce système. Le rejeter entièrement.

On le voit plus clairement si, par structure du langage, on n'entend pas la structure formelle complète d'une langue logique comme, par exemple, l'anglais, mais plutôt

le langage utilisé dans un texte particulier, philosophique ou littéraire. Autrement dit, la manière dont les mots sont agencés.

C'est de la structuration. C'est la structuration du récit. La structuration du compte rendu, en dehors du récit lui-même.

Et ainsi de suite. On tente de montrer que lorsqu'on essaie de saisir la structure, la construction du récit, les liens entre les différentes parties, à quoi elles font référence, aucune interprétation ne se résume vraiment à des mots. Vous comprenez ? Qu'est-ce qu'une interprétation réussie ? Eh bien, donner un sens aux différentes parties de manière cohérente.

Vous voyez ? Aucune interprétation n'y parvient. Elle ne donne un sens cohérent aux différentes parties. C'est pourquoi la déconstruction est présentée comme l'antithèse du structuralisme.

Le langage ne permet tout simplement pas de transmettre des significations univoques avec certitude et clarté. J'aurais envie de dire : vous souvenez-vous du Gorgias présocratique ? Le sophiste ? Quelqu'un se souvient-il de Gorgias ? Il a dit : « Rien n'existe. Si quelque chose existe, je ne saurais le savoir. »

Si je le savais, je ne pourrais pas en parler. Le scepticisme s'étend non seulement à l'existence d'une chose, mais aussi à la connaissance qu'on en a, et même à la viabilité de toute langue. C'est le scepticisme linguistique .

Voilà ce que cela implique. Cela relève-t-il à la fois de l'intention de l'auteur et de la théorie ? Oui. Je me rends compte que le terme « réalisme critique » est assez vague à ce stade.

Ce sera fait d'ici dix jours. Mais ce qui s'en rapproche le plus, je crois, c'est le réalisme écossais. Revenons à Thomas Reid.

D'accord. Reid est réaliste quant à l'existence des choses. Il soutient que nous avons une conscience immédiate de l'existence de quelque chose qui nous est donnée, qui devient une évidence, et qui nous est transmise avec certaines qualités sensorielles qui sont des signes de sa présence.

Vous n'avez donc pas besoin de déduire l'existence de quelque chose. Autrement dit, dans la relation entre l'esprit et son objet, vous avez une conscience directe de l'existence de l'objet. L'existence est donc donnée directement.

Mais la nature de l'objet semble nous parvenir par la réflexion sur ces signes, ces stimuli sensoriels, etc. Réalisme critique. Critique de ce qu'il est.

Le terme « réalisme critique » lui-même provient des années 1920 et 1930, époque où un mouvement philosophique américain du même nom a émergé. Ce mouvement s'inscrivait dans la continuité du réalisme écossais des années 1920 et 1930. C'est ce dont nous parlerons dans un instant.

Avec ce problème de structure linguistique, comment un auteur peut-il comprendre ce que vous avez écrit ? Il ne le comprend pas. Même problème. Il ne le comprend pas.

Vous arrive-t-il de découvrir qu'un professeur trouve dans vos écrits quelque chose que vous n'aviez jamais remarqué ? Voyez-vous, le professeur de littérature ne nous répète-t-il pas sans cesse qu'un texte semble prendre vie ? Vous voyez ? Je vois des gens écrire des critiques de ce que j'écris. J'ai envie de les corriger constamment. J'ai fini par abandonner.

Mais voyez-vous, ils pensent que je dis quelque chose que je ne pense pas dire. De temps en temps, quand je discute avec quelqu'un, vous dites : « Ah oui, mais je ne voulais pas dire ça. » Le texte exprime quelque chose que je n'avais certainement pas l'intention de dire consciemment.

Y avait-il un subconscient ? Comment le savoir ? Suis-je vraiment capable de comprendre ce que je veux dire ? Voilà comment se déroulerait le débat. Oh, pouvez-vous m'en parler ? J'ai un peu perdu la main sur ce sujet. Oui, Eleanor Stump.

Pouvez-vous préciser les différents niveaux d'interprétation ? Oui. A-t-elle parlé de plus qu'une simple allégorie ? Oui, oui. Par exemple, vous lisez le passage, et l'auteur ne voulait pas forcément dire ça.

Oui, je ne me souviens plus exactement de ce que c'était. Je me souviens vaguement que c'était analogue à dire qu'un passage donné possède plusieurs niveaux de signification. Ainsi, si l'on prenait, par exemple, le Livre de Jonas, à titre d'exemple hypothétique, on pourrait le lire comme le récit d'un événement réel.

Que ce soit intentionnel ou non, c'est une autre question. Mais on pourrait l'interpréter ainsi. Quoi qu'il en soit, on peut aussi y voir une analogie avec ce qui est arrivé au peuple d'Israël lorsqu'il s'est détourné de Dieu et a été englouti par les Assyriens.

Vous voyez ? On pourrait l'interpréter à ce niveau de compréhension. Et, bien sûr, si on l'aborde dans la perspective du Nouveau Testament, comme certains ont tenté de le faire, on pourrait y voir une anticipation de la résurrection du Christ renaissant de ses cendres. Vous voyez ? Trois niveaux de sens.

Voilà, c'est le genre de chose qu'elle a dite. Mais je ne me souviens plus exactement de ce qu'elle voulait dire, alors ne lui lisez pas ça. Elle n'a pas dit aussi que Dieu nous révèle une signification une fois pour toutes ? Oui, oui.

Et c'est, je crois, ce qui m'a le plus marqué dans son discours. Vous vous souvenez qu'elle a parlé d'une interprétation déiste. Bien sûr, elle ne l'entendait pas au sens littéral.

Elle disait simplement que certains interprètes agissent comme des déistes, considérant l'interprétation comme un processus entièrement humain, rationnel, presque mécanique. Des lois fixes en l'absence de Dieu, qui les aurait établies et nous aurait laissé le soin de les respecter. Une vision déiste, en quelque sorte, de l'interprétation.

Et selon elle, Thomas d'Aquin adoptait une interprétation plus théiste, en ce sens que Dieu intervient dans le processus d'interprétation. Il révèle, il éclaire, une signification qui pourrait échapper à la stricte rigueur mécanique de l'interprétation. Et je ne sais que penser de cela.

Oui, ou du moins cela semble ouvrir la voie à une interprétation plus nuancée. Ou ce que j'appelle parfois des études bibliques pour débutants. Vous savez, partageons ce que le texte signifie pour chacun.

Vous savez, ça peut avoir des significations contradictoires pour différentes personnes, mais nous partageons tous notre propre interprétation. Enfin, ce n'est sûrement pas ce qu'elle voulait dire. Mais j'aimerais bien en discuter davantage avec elle et voir comment tout cela s'articule.

Oui, il faut faire des vérifications. Je voudrais savoir s'il s'agit de vérifications classiques. Je suis sûre qu'elle dirait que la première vérification concernerait le texte lui-même.

Mais si l'on parle du texte lui-même, on évoque alors les règles appropriées pour son utilisation. Et si l'on parle de participation à la tradition de l'Église, on évoque alors la fidélité au texte et les enseignements tirés de son usage. Il peut toutefois y avoir deux autres éléments à prendre en compte.

L'une d'elles est peut-être le rejet d'une ancienne distinction entre interprétation et application. D'accord ? Et Gadamer rejette explicitement toute dichotomie, toute disjonction totale entre interprétation et application. Car si l'interprétation consiste à faire du texte ce qu'il est pour moi, elle est déjà appliquée dans l'acte même d'interpréter.

Oui. On peut aussi suggérer que l'histoire de l'Église témoigne d'une progression constante de la compréhension théologique. D'accord ? Ainsi, l'histoire de la théologie débute, par exemple, par une tentative de comprendre Dieu, la Trinité, selon la formulation de Chalcédoine.

Ce processus s'est développé sur une période de trois ou quatre siècles. Il s'est poursuivi tout au long du Moyen Âge avec la recherche de la compréhension de l'expiation, notamment à travers l'ouvrage d'Anselme, « Homo courtois », et la volonté de comprendre comment nous sommes acceptables aux yeux de Dieu, avec la Réforme et la justification par la foi.

Vous voyez, cette compréhension progressive se manifeste dans l'histoire de la théologie. Les choses se précisent et s'enrichissent au fil du temps. Il se pourrait que Thomas d'Aquin veuille dire que ce processus est à l'œuvre dans l'histoire de l'interprétation de tout passage.

De même que nous attribuons le développement de la théologie chrétienne à l'action providentielle de Dieu, nous devrions peut-être aussi attribuer l'histoire de l'interprétation d'un passage biblique à la providence divine. Pendant les vacances de printemps, j'étais dans une université du Tennessee.

Et l'une des personnes présentes m'a remis un exemplaire de sa thèse de doctorat. Celle-ci portait sur l'interprétation d'un passage précis d'un des évangiles. Ce passage était crucial pour une question théologique particulière.

Pour illustrer l'histoire des méthodes d'interprétation. Vous comprenez ? Une grande partie de la thèse portait simplement sur l'histoire de l'interprétation de ce passage des Évangiles. Et ce, en examinant l'évolution historique de l'interprétation de ce bref passage des Évangiles.

Il a réussi à décrypter l'histoire de l'interprétation et ses variations. Est-ce cela que l'on entend par différents niveaux de signification qui se révèlent ? Je pense que c'est la piste à explorer. Mais cela a soulevé tellement de questions que nous n'avons pas pu les aborder en une seule séance.

Troy. Je me demande encore comment. Il me semble qu'il y a trois parties.

Et l'auteur, le mot, le sujet et la lecture. Je me demande comment Gadamer aborde cela, car il a cette idée d'un fossé historique.

Il semble qu'il y ait plus qu'un simple fossé historique. Il y a aussi le fossé de la structure romaine. Oui, oui.

Ce qu'il fait, c'est mettre l'accent sur le pont linguistique, qui fait partie intégrante du pont culturel. Or, si l'on parle de deux cultures différentes...

Alors le pont est plus étroit. Mais il existe toujours, un pont interculturel d'une certaine manière, fondé sur des points communs. Il y a toujours un pont humain.

Mais il est clair qu'il est beaucoup plus facile de comprendre les choses dans sa propre tradition linguistique et culturelle que dans une autre. Son argument porte donc sur le langage. Paul Ricoeur, dans son approche, qui relève du même domaine, met l'accent précisément sur le texte.

Beaucoup plus nettement. Je crois que c'est Ricoeur qui fait ça. Laissez-moi vérifier mes notes.

Quelque part, quelque part, quelque part. Où est-ce que c'est passé ? Enfin bref. Et puis il y a un homme, E.D. Hirsch, à l'Université de Virginie.

Qui, si je me souviens bien, insiste lui aussi sur le texte. D'ailleurs, c'est le même Hirsch qui a écrit le livre « Cultural Literacy », qui a connu un grand succès il y a quelques années.

Il soutient qu'il existe divers textes classiques que toute personne cultivée devrait connaître. Son approche de l'interprétation repose sur le texte lui-même. En ce sens, le point de convergence est donc le texte.

Donc, si vous voulez, le sujet et l'objet, l'auteur, se rencontrent dans le texte. C'est de cela qu'il s'agit. Cela paraît évident, en un sens.

Mais il me semble juste de dire que Gadamer accorde un peu plus d'importance à l'intention que Ricoeur et Hirsch, qui privilégient davantage le texte. Par conséquent, l'interprétation bénéficie d'une vérification plus objective.