

LA MÉTHODE DES SCIENCES DE LA CULTURE

Denis THOUARD
CNRS / Université de Lille III
thouard@ext.jussieu.fr

(Inédit, 2004)

SOMMAIRE :

1. Le terme.
2. La discipline de référence
3. L'objet
4. La méthode

Résumé : *La résurgence du terme de Kulturwissenschaften serait peut-être moins probable sans l'ombre portée des cultural studies et leur faveur actuelle. Cette proximité est l'occasion de revenir sur un certain nombre de problèmes touchant la connaissance et sa méthode qui ont fait l'objet, il y a un siècle de cela, d'une réflexion aboutie d'où il faut sans doute repartir. Partant de la difficulté qu'il y a à rendre le terme de Kulturwissenschaften par celui de Sciences humaines, l'exposé analysera le problème de définition posé par ces savoirs dont l'originalité a été reconnue au XIX^e siècle sans parvenir à prendre une unité ni une forme incontestables. On examinera successivement le problème posé 1) par le terme, 2) par la discipline de référence, 3) par l'objet et enfin 4) par la méthode en faisant apparaître la solidarité de ces aspects. Ce que nous entendons par « esprit », « homme », « société », « culture », « histoire » ou encore « sens » ne peut plus guère être abordé pour nous qu'à travers de tels savoirs, auxquels ils fournissent au plus un champ de recherche problématique. Ces savoirs constituent bien des modes d'autoréflexion, permettant à la fois une mise à distance des acteurs et un retour sur le sens de leur agir. On proposera d'assumer la tâche philosophique et socratique de ces « sciences », sujettes à d'incessantes redéfinitions et remembrements, en voyant leur unité profonde dans le double geste qu'elles supposent d'une objectivation et d'une appropriation. La méthode assume un rôle de médiation en produisant à la fois la distance et la proximité. La méthode comme critique et herméneutique ambitionne de connaître les formes où se donne à lire l'activité humaine, objectivées, mais aussi de les comprendre dans leur spécificité, en assumant le caractère interprétatif de ces sciences.*

Die Methode der Kulturwissenschaften : *Soweit die „Kulturwissenschaften“ den „sciences humaines“ nicht genau entsprechen, begegnet uns die Schwierigkeit, sie zu bestimmen, und zwar in Hinsicht 1) auf ihre Bezeichnung, 2) auf die sie inspirierende Disziplin, 3) an ihren Gegenstand und letztlich 4) auf ihre Methode. Wenn Begriffe wie „Mensch“, „Sinn“, Kultur“, „Geschichte“, oder „Gesellschaft“ uns nur noch durch solche „Wissenschaften“ zugänglich sind, so wird man sich fragen, wie diese Selbstreflexion zu verstehen ist. Die hier hingewiesene Richtung der Antwort besteht darin, der Methode eine vermittelnde Rolle zu erkennen, die zugleich Distanz und Nähe schafft : Kulturwissenschaften können als kritische und hermeneutische Wissenschaften gelten.*

A côté de la constitution de la science moderne débouchant sur une physique mathématisée, s'imposant comme un modèle remarquable pour lire le « grand livre de la nature » écrit,

selon Galilée, en « langage mathématique »¹, s'est progressivement développé un ensemble de savoirs, de disciplines et de techniques tournés vers les productions de l'activité humaine conçues comme un univers de sens ayant ses lois propres. Nombre de ces techniques existaient depuis longtemps, mais de façon disparate ou instrumentale, regroupées par exemple dans les « arts libéraux ». La nouveauté qui se produit parallèlement à l'essor des sciences de la nature est la perception de leur unité : un certain rapport du présent au passé. Pour en donner une première approche plus précise, on pourrait décrire ces savoirs non comme liés à la « découverte » de l'histoire ou plutôt de l'historicité des pensées et actions humaines, mais comme l'enquête sur ce qui, du passé, ne passe pas². L'ordre précaire d'une société, sa disposition spatiale en villes, routes, ports et villages, aussi bien que temporelle en périodes, règnes, générations, révolutions et plans en prise sur l'avenir, reposent sur des décisions multiples, des énoncés, des actions, des œuvres, des contrats, des arrangements pragmatiques, qui continuent d'agir alors même que leur motivation, quand il y en eut, est oubliée.

La continuité à travers le temps est décisive, et cela sous deux rapports : en puissance et en acte. Ce qui du passé reste présent en acte, ce sont les institutions, les règles du langage historique que l'on suit, mais aussi les règles du comportement humain, et tout ce qui relève de cette présence sourde du passé que l'on n'a pas le plus souvent à thématiser pour « l'acter », l'accomplir en participant à notre tour à son effectuation. Ce qui n'est présent que de façon virtuelle, c'est ce que nous percevons « comme passé », mais que nous pouvons reconstruire idéalement comme l'Ancienne Alexandrie. C'est aussi, sans doute, tout ce qui est en dépôt de sens, dans les différents supports de mémoire, qui est comme « en attente » d'être repris au présent, dans une lecture, une interprétation ou une utilisation particulière. C'est un peu le sens de la « reprise » d'un classique au théâtre, qui allie rupture et continuité. Nous avons parlé d'action et de règles, d'effectuation et d'interprétation. Ce sont des opérations. L'objet que nous prenons en vue n'est pas tel qu'on pourrait lui assigner un domaine ontologique séparé comme la botanique qui s'occupe des plantes ou l'astronomie le mouvement des astres. Il concerne des pratiques, lesquelles s'appuient sur des conditions générales, qui sont les règles, et sur des clauses particulières, qui peuvent leur conférer une signification dans une situation déterminée. Dans les deux cas, la connaissance suppose une reconstruction qui peut ici s'en tenir aux contraintes générales et aux règles de comportement, là s'avancer jusqu'à la singularité des motivations. La discussion concernant le statut, l'objet, la scientificité et la méthode de ces sciences est loin d'être close, ce que traduit l'incertitude qui continue de planer jusque sur leur dénomination. Pour autant, on s'accorde bien sur l'existence d'un domaine de recherches important, indispensable à l'appréhension de l'homme. L'enjeu d'une détermination des règles et des buts de cette recherche tient dans la définition d'un type d'objectivité propre, condition de possibilité d'une « connaissance ». Faute d'établir ces conditions, le risque est de voir opter soit pour un simple transfert des méthodes réussissant dans d'autres domaines, comme celui des sciences de la nature, à toute connaissance en général, soit de se replier sur des

¹ Les deux « langages » de l'écriture et de la nature ne sont pas équivalents pour Galilée, car « chaque mot de l'écriture n'est pas déterminé par des contraintes aussi rigoureuses que chaque effet de la nature (Lettre à Benadetto Castelli, 21 décembre 1613), cité dans Paolo Rossi, *La naissance de la science moderne en Europe*, Paris, Seuil, 1999, p. 132.

² Voir Droysen : « Les données de la recherche historique ne sont pas les choses passées (car ces choses-là sont du passé), mais ce qui n'en est pas encore révolu, ici et maintenant (...) » § 5 ; « Ce ne sont pas les choses passées qui reprennent de l'éclat –elles ne sont plus– mais ce qui, ici et maintenant, n'en est pas encore révolu. Ces lueurs qu'on ravive nous tiennent lieu des choses passées ; elles en sont comme la présence spirituelle. », § 6, *Précis de théorie de l'histoire*, trad. A. Escudier, Paris, Cerf, 2002, p. 41-42.

« humanités » ou des « Belles Lettres » comme apanage personnel des gens de « culture »³

La connaissance n'étant pas immédiate, il faut dans tous les cas en établir les conditions et « l'objectivité » ; mais étant cependant particulière, elle requiert une application, une compréhension ; enfin, la compréhension des particularités en droit illimitées présuppose à son tour une autolimitation eu égard à des objectifs présents. L'intérêt de connaissance qui guide la recherche s'ancre dans le présent pour se tourner vers la reconstruction de réseaux de significations passées auxquelles elle prête une valeur qui légitime son effort. La double exigence de respecter la nature de l'objet culturel et de produire cependant une « science » susceptible d'un accord et d'une communication en droit universels impliquent une double attitude d'objectivation et de subjectivation. C'est pour cette raison que le couple formé par la critique et l'herméneutique semble en mesure, bien au-delà de son ancrage disciplinaire particulier dans la philologie, d'apporter les directions générales d'une méthode aux « sciences de la culture »⁴.

1. Le terme.

Il n'existe pas à ce jour de désignation pleinement satisfaisante pour rassembler les savoirs en question. On rapporte souvent que l'invention du terme allemand de « Geisteswissenschaften » serait due à une traduction largement adaptée d'une expression de J. S. Mill, « Moral sciences »⁵. Ce dernier terme porte en lui l'ambiguïté descriptive/normative des comportements humains, entre « morale » prescriptive et analyse de caractère. Cette ambiguïté est précieuse, rappelant que l'établissement d'un savoir positif de l'humain est sans doute inséparable d'une évaluation. Dans son acception diltheyenne

³ Pour le premier cas, il convient à la fois de préciser que les formes les plus caricaturales du positivisme n'ont plus cours, que les succès des sciences mathématisées légitiment largement les tentatives de les étendre à tout domaine, et que cependant de nouveaux modèles formels de science comme la linguistique structurale dans les années 60 et les sciences cognitives dans les années 90 ont pu ambitionner de couvrir l'ensemble du champ des connaissances en s'appuyant sur leur « scientificité ». Pour le second, d'excellents travaux d'histoire de la civilisation ne manquent pas, sous couvert de rappeler le fonctionnement d'une culture rhétorique et des règles de la conversation dans la bonne société, de suspecter toute objectivation de la culture à partir d'un modèle formel, quitte à s'en tenir à un rapport purement intuitif à leur objet.

⁴ Les références aux auteurs du XIX^e et du début du XX^e siècle sont fréquentes dans les pages qui suivent (de Dilthey à Rickert, Cassirer ou Litt), c'est qu'ils ne nous semblent pas avoir manqué les traits essentiels de la question –la pertinence de leurs positions et questionnements est réaffirmée dans le contexte renouvelé (?) par les sciences cognitives par des tentatives aussi différentes que F. Fellman, *Symbolischer Pragmatismus, Hermeneutik nach Dilthey*, Hambourg, Rororo, 1991, et V. Descombes, *La denrée mentale*, Paris, Minuit, 1995, p. 48 sq. et 303-333, et *Les institutions du sens*, Paris, 1996, sp. 267-298. Sur la pertinence de la problématique herméneutique en général dans le contexte large des « sciences », voir F. Rastier, J.M. Salanskis, R. Scheps (éds.), *Herméneutique : textes, sciences*, Paris, PUF, 1997.

⁵ On sait que H.G. Gadamer commence *Vérité et méthode* en rappelant ces « effets » de la traduction de Mill, *Wahrheit und Methode*, Francfort sur le Main, 1985, p. 9 ; trad. Paris, Seuil, 1996, p. 19. On se réfère habituellement au traducteur de J. S. Mill, J. Schiel, dans la traduction du sixième livre du *Système de Logique* (1843), « Logic of the Moral Sciences ». Elève de Liebig et Privatdocent de chimie à Heidelberg, Schiel aurait emprunté le terme hégélianisant au discours de rectorat de H. Helmholtz, « Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften » (Heidelberg, 1862), lequel voyait dans la psychologie l'espoir d'une unification de la science. La traduction ultérieure de Gomperz par « moralische Wissenschaften » ne devait pas empêcher la diffusion du terme, voir W. Kientzler, « Zwischen Mill und Dilthey : Geist-Karriere », *FAZ*, 23.X.2003. En faisant repasser le terme en français, le premier traducteur de l'*Einleitung in die Geisteswissenschaften* de Dilthey, L. Sauzin, proposait en 1942 une adaptation qui n'est guère plus violente que celle du traducteur allemand de Mill : *Introduction à l'étude des sciences humaines*, Paris, PUF, 1942. La récente traductrice, S. Mesure, revient en 1992 à *Introduction aux sciences de l'esprit* (Paris, Cerf, 1992), en jugeant le titre choisi par Sauzin comme « déformant » (p. 8, n. 1), tout en ne traduisant que des extraits du Livre II, entièrement traduit par Sauzin. Pour une réflexion comparative sur les modèles anglo-saxons, allemands et français, voir Ch. Taylor, « Les sciences de l'homme », *Critique* 399-400, 1980, 839-849.

stricte, le terme de « science de l'esprit » n'est pas aberrant, mais il présente au moins les défauts extérieurs suivants : de sous-entendre un dualisme ontologique, bien que ce ne soit pas le cas chez Dilthey lui-même ; de mal faire le partage entre « vie » et « esprit », conscient et inconscient ; de maintenir un rapport mal défini à la psychologie ; enfin et surtout, de perpétuer, dans la relève même de toute ambition « métaphysique », la tradition d'une métaphysique de l'esprit, d'empreinte inévitablement idéaliste sinon théologique, qui contredit à la neutralité axiologique et à l'absence de présupposition d'une théorie de la connaissance.

Le couple en français des « sciences humaines » et des « sciences sociales » repose lui-même sur le non-dit d'un lointain partage idéologique opposant les « humanités » à une sociologie politiquement orientée. Comme toujours, un tel partage qui nous donne à choisir entre deux abstractions également insatisfaisantes, nuit à la saisie de l'unité du problème. La réduction des effets de sens à des faits sociaux n'est pas illégitime tant qu'elle n'absorbe pas les significations sous les faits. La « socialité » ne suffit pas à comprendre l'ensemble des pratiques et des effets de sens visés dans la culture, et oblige par ailleurs à se tourner vers l'éthologie et l'étude générale des comportements sociaux. La composante individuelle maintenue présente dans les « sciences humaines » tend de son côté à se perdre quand on insiste sur le premier terme en important des méthodes formalisées dans l'analyse des œuvres qui deviennent aussitôt des cas d'une application, mais aussi quand elle se replie sur une forme de culture élitaire, transformant la question théorique d'une approche de l'individualité en promotion stratégique de l'individualité du savant.

On pourrait penser que les « Humanités » accentuent encore la référence à une seule culture déterminée comme classique et sont pour cela dénués d'emblée d'universalité. Que, de surcroît, leur antiquité les invalide pour chapeauter un ensemble de savoirs résolument « modernes », qui partagent tous peu ou prou la conviction « historiciste » de la mutabilité des valeurs et des significations au cours du temps et par conséquent de la caducité des modèles classiques. L'histoire des savoirs vient confirmer cette prévention, mais on peut cependant faire ici deux remarques. La première est que le modèle même de cette culture classique s'est conquis par un travail sur l'histoire et sur l'historicité propre de la connaissance archéologique ou philologique : les « humanités » pourraient conserver l'universalité d'un « cas exemplaire » de formation d'une science de la « culture », ce pourquoi un retour sur le projet d'une « science de l'antiquité » chez F. A. Wolf ou d'une encyclopédie chez A. Boeckh garde sa pertinence. La seconde est la considération purement formelle de la maturité épistémologique de la discipline qui transmet ces humanités jusqu'à l'époque moderne : la philologie. En tant que méthode, elle a sans conteste joué un rôle inspirateur pour les disciplines voisines comme l'histoire ou même les « sciences de l'esprit », qu'il peut être judicieux de reconsidérer. Entre la valorisation excessive d'une époque « classique » censée livrer un idéal d'humanité (l'idéologie de l'orateur cicéronien à la Renaissance par exemple) et la formation pédagogique des « humanités » comme bagage culturel moyen pour l'élite sociale européenne, l'élément formel de cet « humanisme », attentif aux particularités jusqu'à la micrologie, permet en effet de poser le problème, dont les conditions générales, sous le renouvellement des contenus et des vecteurs, ne changent pas fondamentalement⁶. La *Kulturgeschichte*, quant à elle, s'appuie sur les histoires universelles, histoires de la civilisation, grandes fresques décrivant les progrès de l'humanité, et consiste dans l'accumulation des savoirs hétérogènes. Sa théorisation par Karl Lamprecht en particulier en fait une vaste histoire des idées, ouverte à la géographie et à l'économie, mais perméable également aux valorisations idéologiques et à un continuisme entre nature et histoire insuffisamment réfléchi. En dépit d'une amplification de l'objet de l'histoire qu'elle propose, qui a pu intéresser Braudel, elle reste un échec, comparable à l'histoire des idées⁷.

⁶ Voir A. Grafton et L. Jardine, *From Humanism to the Humanities*, Londres, Duckworth, 1986.

⁷ Pour un exposé des composantes du projet de Lamprecht, voir C. Devulder, *L'histoire en Allemagne au XIX^e siècle*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1993, p. 121-196 ; pour une critique définitive, voir E. Cassirer, *Le problème de la connaissance* t. IV, « La transformation de l'historiographie en typologie psychologique : Karl Lamprecht », Paris, Cerf, 1995, 357-372, qui souligne la proximité de fond avec

Le terme, enfin, de *Kulturwissenschaften*, qui n'a pas de tradition en France, mais connaît en revanche un engouement aux Etats-Unis où, sous l'appellation de *cultural studies*, il permet de fédérer des domaines d'étude travaillés par différentes disciplines autour d'une « identité » culturelle, présente certains avantages. Le terme renvoie même aux exigences poussées des néo-kantiens en matière de théorie de la connaissance. Rickert défend ainsi son choix contre celui de *Geisteswissenschaften* dans la préface de 1926 de *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* en expliquant que l'individualité de leur objet suppose une « réflexion individualisante » que ne suggère pas le terme d'esprit. Pour Rickert, « la vie culturelle, en raison de la particularité de son contenu, doit être présentée d'une façon non seulement généralisante, mais aussi individualisante »⁸. Ernst Cassirer, qui élargira le programme à une « philosophie de la culture » insiste sur la nécessité de rapporter les productions culturelles à l'énergie qui les suscite, qui implique un but éthique. Il lutte contre les conceptions purement identitaires des théories de la culture contemporaines, dont celle de Spengler est le modèle le plus flagrant. Moyennant quoi, le terme de « culture » permet, mieux que l'invocation de l'homme ou des formes symboliques, et mieux surtout que la *Geistesgeschichte* à laquelle il ne fut pas toujours étranger, de formuler la visée compréhensive d'une philosophie des formes historiques⁹.

2. La discipline de référence.

Les termes choisis trahissent souvent l'orientation dominante de la problématique empruntée à une discipline particulière. *L'éthique* ou la morale, pour une réflexion sur l'éthicité (*Sittlichkeit*) d'imprégnation parfois hégélienne, une référence invoquée inévitablement par la plupart des tentatives de construction théorique, ou bien pour insister sur la *normativité* de ces sciences ; la *sociologie*, selon l'ambition d'A. Comte, présente sous des formes différentes de Durkheim à Bourdieu, de Simmel à Luhmann ; *l'histoire*, dans les grandes entreprises du XIX^e siècle, mais aussi dans la puissante Ecole des Annales française ; les *humanités* et les arts du langage, dans la tradition philologique ; la science de la religion et des mythes ; la *psychologie*, au moment de son essor ; la *biologie*, dans le projet de naturalisation lié à l'évolutionnisme ; entre-temps la *linguistique* structurale ; la science des ordinateurs avec les *sciences cognitives*, et l'énumération pourrait se poursuivre.

Dans son recueil d'études consacrées au fondement et aux mutations des « sciences de l'esprit », Günter Scholtz propose d'identifier quatre domaines pour rendre compte de la formation de ces sciences : les sciences *morales*, selon un schéma distinguant la physique, la logique et l'éthique, que l'on rencontre dès l'antiquité et qui a bien été repris au XIX^e siècle, par exemple chez Schleiermacher, mais que l'on retrouve, avec des inflexions plus morales, politiques ou sociales, jusqu'à nos jours ; des sciences essentiellement liées au langage et relevant de la culture, héritées de *l'humanisme*, et revivifiées par le Néohumanisme du début du XIX^e siècle : héritières du *trivium* des arts libéraux, ce sont alors essentiellement des sciences philologiques, comme on les désignera au XIX^e siècle ; des sciences *historiques*, lointaines descendantes de Herder et de Vico, et résultant de la transformation de la

Spengler et note que Lamprecht revient en-deçà du projet de Dilthey, p. 372. Dans son projet de refondation de la recherche historique, O. G. Oexle se réfère non à la *Kulturgeschichte* de Lamprecht, mais à une « historische Kulturwissenschaft » inspirée de Weber et de Simmel, voir O. G. Oexle (éd.), *Naturwissenschaft, Geisteswissenschaft, Kulturwissenschaft. Einheit- Gegensatz-Komplementarität ?*, Göttingen, Wallstein, 1998..

⁸ H. Rickert, *Science de la culture et science de la nature*, trad. A.H. Nicolas, Paris, 1997, préface de 1926, p. 14-17, ch. X, p. 139-140.

⁹ Voir les conférences des années trente : E. Cassirer, « L'idéalisme critique comme philosophie de la culture » (1936), « Fondation naturaliste et fondation humaniste de la philosophie de la culture » (1939), dans E. Cassirer, *L'idée de l'histoire*, trad. F. Capeillères, Paris, Cerf, 1988, et la synthèse représentée par *Logique des sciences de la culture* » (1942), Paris, Cerf, 1991. On pourrait également citer Theodor Litt et sa recherche des « fondements philosophiques de la culture » qui passe, comme chez Rickert (cf. *op. cit.*, p. 145) ou Cassirer, par une critique serrée du modèle « culturaliste identitaire », voir Th. Litt, *L'individu et la communauté* (1923), trad., Lausanne, L'Age d'Homme, 1991.

philosophie spéculative de l'esprit en savoir empirique. Enfin, le domaine de la *praxis*, de la réflexion sur l'action, le langage et l'histoire, proposition qui recoupe en partie les autres et qui a la préférence de Scholtz¹⁰.

Dans ces deux séries, l'énumération frappe par sa diversité, qu'il ne convient sans doute pas de vouloir réduire. Les traits communs suffisent à l'appréhension de ces « sciences de la culture » recherchées : il est chaque fois question de ce que l'homme comme être social et symbolique fait de lui-même. Le savoir visé ne peut être obtenu que par le détour d'une interprétation et d'une réflexion, sur le mode d'une reconstruction plausible. Médiation et réflexion sont les traits communs à cette science fédératrice qui se cherche, qui prend, selon l'inspiration qu'on lui donne, telle ou telle coloration. Mais sans la possibilité d'appréhender cette réflexion pensée ou agie dans un milieu qui l'objective en quelque façon, ces sciences ne seraient pas, pas plus que les différentes disciplines qui les inspirent.

3. L'objet

De quoi traitent les « sciences de la culture » ?

Les auteurs du XIX^e siècle qui ont réfléchi, le plus souvent (mais pas seulement) à partir de la méthode historique, sur le statut particulier de ces savoirs en ont revendiqué à la fois l'objectivité la plus poussée qui implique la mise entre parenthèses de toute évaluation et le jugement évaluatif. Pour en prendre un exemple moyen, tiré de la préface de *l'Histoire de la logique en Occident* de Carl Prantl, en 1855, cette double exigence est clairement exprimée :

« En tant qu'objet de la recherche historique, tout ce que toutes les nations ont fait ou écrit a absolument la même valeur et doit être traité avec le même dévouement infatigable et le même soin compréhensif de la méthode ; l'évaluation d'un point de vue universellement humain ou pédagogique est quelque chose de différent, mais seul peut donner une telle évaluation l'historien qui connaît les données de l'histoire de la culture, et il doit les donner sans se soucier des petites préférences de tel ou tel voire de classes ou de corporations entières. »¹¹

Cette exigence est contradictoire, et partant doublement fautive. D'un côté, on ne saurait traiter tout matériau virtuel comme ayant même valeur, car cela supposerait une absence de point de vue illusoire. Un savoir historique constitué par une pure accumulation de faits fut dénoncé en son temps par Nietzsche, et non seulement par lui, comme étant proprement absurde. De l'autre côté, la prétention à une évaluation indépendante fondée sur la connaissance est tout aussi naïve et bascule vite dans un relativisme qui dissipe non moins l'objet de la recherche historique que la foi dans la pure positivité documentaire. L'objectivité du savoir historique, faut-il reconnaître avec H. Rickert, n'est pas exclusive de la reconnaissance de valeurs, mais au contraire conditionné par elles dans sa possibilité ; pour autant, le signe positif ou négatif de ces valeurs doit rester indifférent, détaché de toute évaluation. La « valeur » de la science elle-même change sans doute selon les époques, ou du moins les termes dans lesquels s'exprime la vénération de la science, mais les données du problème, la recherche d'une objectivité neutre liée à la conscience de la nécessaire évaluation, demeurent.

¹⁰ G. Scholtz, «Zu Begriff und Ursprung der Geisteswissenschaften» (1989), in *Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zur Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften*, Francfort, STW, 1991, pp. 17-35.

¹¹ Carl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Bd. I, Leipzig, S. Hirzel, 1855, Vorwort, p. VIII : «Als Gegenstand der geschichtlichen Forschung hat Alles, was alle Nationen gethan oder geschrieben haben, schlechthin den gleichen Werth und ist mit der gleichen emsigen Hingabe und umfassenden Sorgfalt der Methode zu behandeln; etwas anderes ist die Werthschätzung vom allgemein menschlichen oder vom pädagogischen Standpunkt aus; diese Werthschätzung aber kann nur der Historiker, welcher das culturgeschichtliche Material kennt, geben, und er muss sie geben unbekümmert um kleinliche Liebhaberei Einzelner oder ganzer Classen und Zünfte.»

Quant à l'objet, un relatif accord peut être obtenu concernant l'abandon d'un dualisme ontologique distinguant la nature de l'esprit, auquel le choix terminologique diltheyen invitait davantage que sa propre élaboration conceptuelle, ni même entre nature et histoire en suivant Droysen, tant la « nature » ne saurait plus maintenant être pensée indépendamment d'une histoire ni l'histoire arbitrairement coupée de sa « pré-histoire ». Plus qu'un domaine détaché, « empire dans un empire », l'objet des sciences de la culture se distingue par des caractéristiques structurelles. D'abord, il n'est pas directement ou immédiatement appréhensible, mais seulement par l'intermédiaire d'un support qui l'offre à la connaissance de tout observateur en même temps qu'elle le dérobe à cette même connaissance : cette médiation peut être de l'ordre du langage, des choses ou des comportements, elle prend dans tous les cas valeur de signe, renvoyant à une signification. Ainsi, cette signification n'est pas donnée immédiatement, mais doit être interprétée : autrement dit, la médiation dont il est question, qui confère son objectivité à l'expression, prend une valeur symbolique en tant qu'elle est elle-même à prendre en considération pour remonter à la signification recherchée ou supputée. Cette signification nous intéresse en tant que nous attendons qu'elle nous apprenne quelque chose du monde naturel ou humain. La relation à laquelle nous avons affaire est donc triple : nous sommes en présence de signes ou de traces attestant d'une activité ou d'une pensée au sens large ; les signes sont présents (non pas forcément « donnés », mais accessibles dans tous les cas au terme d'une reconstitution), toutefois la connaissance qu'ils indiquent ne l'est pas, ne l'est qu'à travers eux, par nous. Cette relation à trois termes exclut la simple relation cognitive classique entre le sujet et l'objet, mais aussi la simple relation de communication entre des sujets, car elle les complexifie toutes deux irréductiblement. L'interprétation est une nécessité dans une telle structure : elle constitue une condition de la connaissance dans les sciences de la culture.

a) Une première détermination de l'objet des sciences historiques de l'esprit peut être empruntée à August Boeckh. L'objet de la « philologie » telle qu'il l'entend au sens large consiste dans la « reconnaissance du connu », dans la reproduction de l'acte cognitif qui s'est déposé dans des monuments ou des textes¹². Le mouvement général est donc celui d'une réappropriation, au sens d'une anamnèse de l'esprit qui recouvre son bien entre-temps oublié et aliéné par l'effet du temps ou de toute autre cause d'altération. Mais cette réappropriation ne supprime pas l'objectivité de l'objet, la connaissance philologique étant au contraire l'élévation de la reconnaissance à la conscience d'elle-même dans un savoir de soi. Malgré toute la distance introduite par un rapport radicalement différent à l'empiricité, le modèle spéculatif emprunté à l'idéalisme allemand est manifeste dans l'identité présupposée entre l'objet et le sujet qui permet de ne voir dans la connaissance qu'une reconnaissance, l'altérité de l'objet devant être surmontée comme n'étant que passagère et accidentelle. Boeckh présuppose nécessairement que toute production ou toute action dans l'histoire est habitée d'une valeur cognitive qui rend possible sa « reconnaissance » ultérieure dans le médium de la science philologique. Si la réduction idéaliste n'est pas si drastique que chez

¹² A. Boeckh, *Encyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, éd. E. Bratuschek, Leipzig, 1886, § 1-2 [l'ouvrage comporte six volumes, dont seule la première partie méthodologique m'importe ici, réimprimée à Darmstadt, 1966 ; on se reportera également à la traduction italienne de R. Masullo, Naples, Guida, 1987 ; l'édition critique, préparée par K. Grotsch, n'a pu aboutir]. Voir A. Horstmann, « L'herméneutique, théorie générale ou Organon des sciences philologiques chez August Boeckh ? », dans A. Laks et A. Neschke (éds.), *La Naissance du paradigme herméneutique*, Lille, PUL, 1990, pp. 327-347 ; id., *Antike Theoria und Moderne Wissenschaft. August Boeckh Konzeption der Philologie*, Francfort, Peter Lang, 1992 ; J. Danz, „ August Boeckh : Die Textinterpretation als Verstehen des subjectiven Objectiven“, dans U. Nassen (éd.), *Klassiker der Hermeneutik*, Paderborn, Schöningh, 1982, pp. 131-172 ; F. Rodi, « Erkenntnis des Erkannten. August Boeckhs Grundformel der hermeneutischen Wissenschaften », dans *Erkenntnis des Erkannten*, Francfort, Suhrkamp, 1990, pp. 70-88. Sur le „platonisme“ de Boeckh, nous sommes renseignés par ses cours d'introduction aux dialogues, cf. *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge (WS 1854-55 Nachschrift E. Wallier)* ; *Platos Republik erklärt (WS 1854-55)*. Pour le rapport à Schleiermacher, voir *Ethik-Vorlesung [Halle 1805/06]. Nachschrift August Böckh*, transcrit par K. Grotsch, Berlin, 1989.

Ast par exemple¹³, le « logos » et « l'idée » n'en habitent pas moins tout le passé en tant qu'il peut faire sens pour nous¹⁴. Le fondement spéculatif permet à la méthode boeckhienne d'échapper au subjectivisme et d'aspirer à une objectivité, mais au prix d'une pétition de principe massive¹⁵. Si elle n'ôte rien à la pertinence de sa réflexion théorique, elle limite la portée de l'ensemble.

b) C'est sans doute pour cette raison que Dilthey s'est tourné vers un concept hégélien susceptible d'échapper à un tel subjectivisme : l'Esprit objectif. Il se détournait ainsi explicitement de la recherche d'une fondation psychologique des sciences de l'esprit, qui comportait l'inconvénient d'une ambiguïté sur la psychologie (science naturelle ou « Geisteswissenschaft » ?) en proclamant le caractère central de la dimension objective. C'est le recours à ce concept, qu'il adapte à ses propres besoins, qui lui permet d'échapper aux apories de sa conception large d'esprit, tantôt pris comme « vie » qui s'objective, tantôt comme conscience réfléchissante : « L'esprit ne comprend que ce qu'il a créé (...) Tout ce sur quoi l'homme, en agissant, a imprimé sa marque constitue l'objet des sciences de l'esprit. »¹⁶. On peut en effet relever que « créer » et « laisser sa marque » sont bien deux activités de genres différents. Avec l'esprit objectif en revanche, il est question du monde de la liberté comme déjà reconnue dans des formes sociales : famille, droit, morale, échanges économiques, institutions, Etat sont les dimensions de l'esprit objectif, auquel Dilthey ajoute ce qui relevait chez Hegel de l'esprit absolu, à savoir l'art, la religion et la philosophie ou la science, et plus généralement ce qui relève de la langue, du style de vie etc.¹⁷. Ces formations ont une objectivité propre qui ne dépend pas de la subjectivité, tout en y restant accessible :

« L'individu, en tant qu'il est le support et le représentant des dimensions de communauté entremêlées en lui, recueille et appréhende l'histoire où ces dimensions ont surgi. Il comprend l'histoire parce qu'il est lui-même un être historique »¹⁸.

Dilthey cherche à articuler l'entrelacement spécifique de l'objectivité et de la subjectivité en liant une théorie de l'historicité fondamentale du sujet avec une théorie de l'objectivité des formes où peut se lire la signification de cette histoire. La rupture avec l'idéalisme est scellée alors même que Dilthey s'appuie sur un philosophème hégélien, en le désolidarisant toutefois de l'ensemble spéculatif où il prenait son sens chez Hegel. L'esprit objectif, en nommant la médiation objectivée, fournit ainsi une expression non seulement acceptable aux yeux d'un néokantien comme Rickert¹⁹, mais aussi par Vincent Descombes dans sa discussion des théories contemporaines de l'esprit²⁰.

¹³ Voir *infra*.

¹⁴ Voir *Encyclopédie*, § 13 ; les analyses de F. Rodi le soulignent avec netteté, « Erkenntnis des Erkannten. August Boeckhs Grundformel der hermeneutischen Wissenschaften », dans *Erkenntnis des Erkannten*, Francfort, Suhrkamp, 1990, pp. 70-88.

¹⁵ On pourrait s'interroger ici sur les limites de l'usage que l'on pourrait faire de l'axiome de Vico *verum et factum convertuntur*, qui semble garantir une connaissance du passé en tant qu'il l'a été « par nous-mêmes ». Il ouvre à une ontologie de la praxis, telle qu'elle a été esquissée par Karl Marx, mais non à une théorie critique de la connaissance historique. Car en étant tentée de fonder la connaissance du « vrai » sur une identité substantielle de « l'être agissant », elle peine à garantir l'objectivité de ce « vrai » et prend le chemin, bien plutôt, d'une ontologie de l'action solipsiste ou communautaire.

¹⁶ Dilthey, GS VII, 148 ; trad. p. 102.

¹⁷ Ibid. 150-151 ; p. 104.

¹⁸ Ibid., 151 ; trad. p. 104-105.

¹⁹ Puisqu'il permet d'éviter nettement l'ambiguïté du rapport à la psychologie, *Science de la culture et science de la nature*, préface de 1926, op. cit., p. 15. Simmel reprend également le terme dans « La tragédie de la culture ».

²⁰ *Les institutions du sens*, op. cit., ch. 19.

c) Pour libérer cependant les sciences de la culture du modèle identitaire encore véhiculé par l'expression hégélienne, il est sans doute nécessaire de faire un pas supplémentaire dans la généralisation. Plutôt que de revenir à une problématique de l'intersubjectivité d'ascendance kantienne ou phénoménologique, en maintenant donc le milieu de la reconnaissance qu'est l'esprit hégélien dans une acception élargie et délestée de ses attendus systématiques, on proposera une extension de la culture aux expressions symboliques et aux effets institutionnels en tant qu'ils sont collectivement approuvés, ne fût-ce que par une pratique. Les pratiques collectives dans leur effectivité la plus ordinaire fournissent en effet des sanctions à des décisions singulières qui « passent » ainsi « dans les mœurs ». Et les entreprises humaines, dès qu'elles parviennent à un degré de complexité suffisant, dans le cas de constructions techniques ou urbanistiques, échappent nécessairement à « l'expression » ou « l'intention » de leurs promoteurs, lesquelles sont du reste difficilement assignables. Le regard sociologique de Simmel fournit ici un correctif utile à la lignée très intellectualiste sinon idéaliste des théoriciens de l'histoire et des *Geisteswissenschaften*. Dans son texte sur la tragédie de la culture, c'est bien l'impossible coïncidence entre « l'esprit objectif » et la vie subjective qui fait problème. Mais Simmel souligne bien que ce problème est structurel, car jamais l'esprit subjectif ne peut envisager se « réapproprier » la complexité et la multitude des « productions de l'esprit » qui échappent à toute « compréhension individuelle ». Les structures collectives, les institutions, les formes symboliques, les systèmes techniques, quoique produits par une subjectivité visant à une fin, tendent nécessairement à s'autonomiser. Cette « logique culturelle des objets » possède un sens qui échappe à ses producteurs comme à ceux qui en font usage : la fabrication massive de nouveaux produits va par exemple susciter un besoin auparavant inexistant ou inapparent. Cette logique est à l'œuvre au sein même de la production scientifique, qui en vient parfois à ne plus suivre que ses propres lois : Simmel évoque l'expansion démesurée des travaux philologiques à son époque, prise dans un accroissement quantitatif aveugle, indépendamment de toute finalité extérieure au domaine philologique lui-même²¹. L'exemple de la ville est particulièrement clair : construite sans plan, au gré des besoins particuliers de ses habitants, elle « constitue maintenant dans son tout une structure pleine de sens présentant un aspect unifié, une cohésion organique »²². Elle fait sens sans qu'une intention particulière ait présidé à ce sens.

C'est le cas aussi du langage et de la contrainte qu'il exerce sur nous au point que l'on peut dire en un sens qu'il « écrit et pense pour nous » quand nous ne parvenons pas à nous l'approprier suffisamment, à l'apprivoiser, et encore de la religion, de la morale, du droit, de la coutume, des groupes professionnels ou ludiques ayant leur fonctionnement propre. La signification de ces productions culturelles ne coïncide pas avec une visée déterminée de sens parce que leur complexité et leur histoire contingente leur confère une objectivité. Ils exercent ainsi une contrainte qui est historique et non ontologique, comme dans la radicalisation de la thèse de la dépossession du sujet chez Heidegger et chez Gadamer. Chez le premier, la langue est douée d'emblée d'une portée ontologique qui distingue nettement son propos de celui du sociologue Simmel, malgré la proximité des formulations. Le locuteur sert la langue qui renferme en principe une vérité qu'il s'agit de faire apparaître ; le locuteur n'est que l'organe d'une révélation du « logos », indifférente aux conditionnements historiques sinon sur le mode du plus ou moins grand cèlement de l'être en son dire. Simmel désigne au contraire les contraintes induites par l'activité culturelle et signifiante elle-même dans son processus d'autonomisation. C'est la « seconde nature » culturelle qui exerce une contrainte, qui est objective mais n'est « tragique » que dans l'interprétation métaphysique qu'en livre Simmel du point de vue de sa conception continuiste d'une philosophie de la vie. Cette interprétation peut être dissociée du constat sociologique, qui conserve sa valeur analytique, alors que l'expérience de l'aliénation dans la

²¹ Simmel, « Le concept et la tragédie de la culture » (1911), dans *La tragédie de la culture et autres essais*, Paris, Marseille, Rivages, 1988, trad. S. Cornille, Ph. Ivernel, p. 206-207 ; voir également pour compléter ce texte « Le conflit de la culture moderne » (1918) et « La crise de la culture » (1916), dans G. Simmel, *Philosophie de la modernité II*, trad. J.L. Vieillard-Baron, Paris, Payot, 1990.

²² « Le concept et la tragédie de la culture », op. cit., p. 202.

langue est partie prenante de l'analyse heideggerienne du rapport du *Dasein* à l'être. Sous des dehors plus urbains, l'herméneutique gadamérienne conserve une structure ontologique forte qui commande le rapport de l'homme au langage. Les expériences typiques de l'art et de l'histoire, pensées sur le modèle du jeu auquel on ne peut participer qu'en se soumettant à ses règles propres, énoncent clairement que le niveau auquel est présentée l'expérience de la dépossession est bien plus fondamental que celui de l'analyse de la logique des objets culturels : il s'agit d'appréhender l'être comme envoi historique dans la langue, et la langue comme tradition. L'inclusion de la tradition humaniste et rhétorique dans la généalogie de l'herméneutique philosophique crée l'illusion d'une reprise du monde de la culture au sens large, alors qu'il s'agit exclusivement, dans l'économie de *Vérité et méthode*, du contenu des valeurs traditionnelles, de portée dogmatique, qu'elles véhiculent²³. Non seulement les Lumières sont rejetées au nom de leur abstraction, mais la dimension critique de l'humanisme ne l'est pas moins – et jusqu'à la persistance du motif d'une « critique » de la raison historique chez Dilthey, qui se trouve suspectée de « psychologisme ». L'identité des formulations chez Simmel, Heidegger et Gadamer au sujet de la langue qui « écrit et pense pour nous » ne recèle donc aucune identité de vues, et risque de masquer l'originalité de l'analyse simmelienne. De même que la langue peut-être « parlée » et « parlante », reçue passivement ou reprise inventivement, de même, les structures signifiantes déposées dans le milieu de la culture peuvent être appréhendés comme « esprit objectivé », gardant en soi la trace d'une opération signifiante que l'on peut en droit reconstituer, ou comme « esprit objectif », quand elles paraissent échapper à la possibilité d'une reconstruction de leur motivation, en raison de leur complexité intrinsèque ou de leur étrangeté. Une ville ou la langue en général sont bien sûr des ensembles dont la complexité excède les capacités d'appropriation d'un seul, mais Simmel va jusqu'à dire qu'une œuvre d'art, un discours prononcé dans une intention relativement déterminée n'épuise pas en elle sa signification. Les œuvres dans lesquelles la subjectivité la plus « authentique » pense s'exprimer n'échappent pas à la loi qui les aliène, les transforment en objets, les fétichisent :

« L'efficacité de différentes personnes fait naître un objet culturel qui, en tant que totalité, en tant qu'unité existant et agissant spécifiquement, n'a pas de producteur, n'est pas engendré par l'unité correspondante d'un psychisme individuel. Les éléments se sont associés comme d'après une logique et une intention formative, inhérente à leur réalité objective, et dont leurs créateurs ne les ont pas dotés [...] Dans presque tous les produits de notre activité spirituelle, il y a une certaine quote-part de signification qui n'a pas été créée par nous »²⁴.

Cette légalité culturelle doit être prise en compte par les « sciences de la culture » qui n'ont pas seulement affaire à des discours entièrement individualisés, mais à des systèmes culturels contingents et réglés. Sans reprendre les développements métaphysiques de Simmel, ni même son pessimisme, on peut retirer une leçon précieuse de son regard sociologique. Il confère une réalité empirique et historique forte à « l'esprit objectif » au moment où il insiste sur sa logique dans sa plus grande généralité. Car l'autonomisation du monde des objets culturels n'efface pas leur provenance subjective dans l'activité et la pensée humaine. Un ordre propre s'est instauré, que l'on peut rapporter à *l'objectivité de l'esprit* au sens large, qui excède celle d'un esprit seulement *objectivé*, expression directe d'effets de signification subjectifs. On peut parler ainsi aussi bien d'esprit, de culture ou d'institution au sens large, à la façon de Mauss²⁵.

²³ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, op. cit., p. 9-47; trad. p. 19-58. Pour Heidegger, voir *Brief über den Humanismus* (1947), dans *Wegmarken*, Francfort sur le Main, 1996, 313-364, en français la *Lettre sur l'humanisme*, traduit par R. Munier, Paris, Aubier, 1964.

²⁴ Ibid., p. 203.

²⁵ M. Mauss et Fauconnet, dans leur article « Sociologie », la définissent comme « un ensemble d'actes ou d'idées tout institué que les individus trouvent devant eux et qui s'impose plus ou moins à eux », et Mauss en 1906 : « Les notions de sacré, d'âme, de temps, etc., sont également des institutions puisqu'elles n'existent, en fait, dans l'esprit de l'individu, que revêtues de formes qu'elles ont prises dans des sociétés déterminées. », cité par Descombes, *Les institutions du sens*, p. 296-

Dans ces trois modes d'appréhension, la connaissance du connu, l'esprit objectif et la logique des objets culturels, nous nous référons à un objet qui excède une discipline particulière, fût-elle englobante comme l'histoire, la sociologie ou l'anthropologie – ou au XIX^e siècle la philologie. Les phénomènes étudiés peuvent renvoyer aussi bien à des effets individués jusque dans leur style, à des coutumes ou des pratiques collectives, particulières et partagées, ou encore à la logique interne du système culturel, au niveau de la plus grande généralité. Tous ces niveaux et effets de sens ne vont pas sans s'entrecroiser, sur le modèle de la langue qui n'est pas hors de l'acte de parole et qui cependant contraint, aussi bien formellement à la façon d'une règle que matériellement, quant aux contenus charriés par le lexique ou les modes d'expression, toute parole singulière. S'en tenir comme le grammairien à la seule légalité régissant le fonctionnement d'une langue, c'est abandonner la réalité de cette langue et ne pouvoir plus produire que des énoncés « acceptables » au regard des règles formelles, mais souvent impossibles au regard de la pratique (et de la pragmatique) de la langue. N'être attentif qu'aux existences individuelles, aux manifestations singularisantes, c'est abandonner de même l'exigence d'intelligibilité des conditions de possibilité concrètes de ces manifestations pour une simple description des positivités empiriques. Or la méthode des « sciences de la culture » requiert que l'on prenne en compte les deux aspects.

4. La méthode

Si l'on peut retrouver une légitimité de l'inspiration philologique à ce niveau formel, c'est en faisant fonctionner à nouveaux frais la relation de la critique et de l'herméneutique, et dans l'herméneutique, entre l'interprétation grammaticale et technique. Car un modèle fondé sur la seule recherche des légalités du contingent ne saurait rendre compte des particularités en tant que telles qui font l'objet même des sciences de la culture ; c'est la limite du modèle structuraliste qui s'inspire du « langage en général », y compris sous la forme d'un essai de « grammaire des civilisations » proposé par F. Braudel ou sous la forme transcendante d'une « sorte de grammaire et de syntaxe de l'esprit humain » chez E. Cassirer²⁶. Une langue sans discours, sans textes, bref sans qu'on la parle ni qu'on l'ait parlée, laisse échapper l'essentiel : cela même que l'exhibition de ses règles permet de penser. L'herméneutique – dans sa formulation la plus économique, chez Schleiermacher -, permet de prendre en charge toute cette dimension de légalité particulière liée aux codes de fonctionnement et aux conventions, tout en se donnant comme tâche complémentaire la détermination asymptotique des singularités par l'individuation d'un style.

C'est cette complémentarité qui fait défaut chez Hippolyte Taine, dont la sociologie et la psychologie explicatives saisissent bien quelque chose comme un « état moral élémentaire » équivalent à l'esprit objectif, appuyé sur les catégories médiatrices connues de la race, du milieu et du moment, mais peinent à justifier leur intérêt pour la particularité et surtout à rendre compte de l'individuel comme tel. Le paradoxe entre les assertions de principe énoncées dans *l'Histoire de la littérature anglaise* ou la *Philosophie de l'art* et l'objet même de ces ouvrages est frappant. Taine invoque pour lui la « méthode moderne » qui « commence déjà à s'affirmer dans les sciences morales » :

« Considérer les œuvres humaines et en particulier les œuvres d'art comme des faits et des produits, dont il faut relever les caractéristiques et rechercher les causes, rien de plus. Considérée de cette façon, la science n'a ni à justifier ni à juger, elle doit se borner à décrire et expliquer. La science de la culture doit procéder comme la botanique, qui étudie avec le même intérêt l'oranger et le laurier, l'épicéa et le bouleau. Elle n'est elle-même rien d'autre qu'une sorte de botanique appliquée, à cette différence près qu'elle examine l'œuvre humaine et non des plantes. De ce fait, elle suit le mouvement général qui permet

297, note 44. V. Descombes prend comme équivalents l'esprit objectif, la « totalité signifiante » de Dilthey, la « conscience collective » de Durkheim, la « culture des anthropologues américains » ou les « systèmes symboliques » des structuralistes, cf. *Les institutions du sens*, p. 287.

²⁶ « L'idéalisme critique comme philosophie de la culture », art. cit., p. 23.

aujourd'hui aux sciences morales d'une part et aux sciences physiques et naturelles d'autre part de se rapprocher et qui permettra aux premières d'accéder au même degré de certitude et de développement que les secondes. »²⁷

Ce programme apparent est en fait contredit par la pratique de Taine qui s'efforce au contraire de cerner l'individualité, à partir sans doute de cet « élément moral » et des différentes classes et définitions dont on peut s'entourer pour la recherche. L'individu est le seul réel, mais échappe à la saisie conceptuelle, à la définition, à la science. Tout en percevant cela, Taine reste pris dans une méthodologie qui mime la « science » au risque de passer à côté de son objet propre²⁸.

Cette contradiction est énoncée directement par Rickert comme le problème de la « science de la culture » qui doit être scientifique et cependant viser l'individuel : « Elles doivent mettre en œuvre une réflexion individualisante pour pouvoir rendre justice à l'individualité et à la particularité concrète de leurs objets, qui sont plus que de simples exemplaires de concepts généraux »²⁹. L'objet (l'esprit, la culture) implique une méthode adaptée, que précisément Taine n'avait pas. Or ce monde du compréhensible se constitue par signification et valeur – notons que l'allemand passe de lui-même de l'un à l'autre à travers le terme de *Bedeutung*. « C'est seulement par l'intermédiaire d'une valeur que sens et signification sont constitués dans toute leur spécificité. »³⁰. Et ce qui fait sens et porte pour nous une valeur ne peut être atteint par des concepts généralisants, renvoyant à la légalité d'un fonctionnement, mais pas non plus par la « simple expérience vécue » qu'il suffirait de décrire. S'il laisse l'objectivisme positiviste de côté, Rickert n'en est pas moins sévère pour l'approche en première personne de la phénoménologie³¹. Si la science (de la nature) n'est science que du général et supprime donc l'individualité et l'intuition immédiate au profit de concepts légaux, la science historique de la culture, pour revendiquer son statut de science, doit elle aussi supprimer l'intuition immédiate et l'élever à des concepts, mais en cherchant à préserver l'individualité de son objet³². Ses concepts viseront des « figures » et non des lois : une science de l'individuel est en principe possible, visant à reconstituer des configurations signifiantes particulières. Mais comment choisir l'objet, si ce n'est plus une généralité, mais une individualité ? Quels critères vont-ils diriger la recherche ? Rickert pose une solidarité dans le monde de la culture entre ce qui fait sens et ce qui est doué de valeur : c'est la culture qui indique ce qui est porteur de sens et constitue l'objet du savoir. Prétendre ne pas sélectionner, comme Ranke, au motif que ce serait faire violence à l'objectivité de la science, c'est en fait masquer la sélection qui s'opère nécessairement dans une matière infinie. Si l'historien choisit de raconter tel ou tel fait dans un ensemble, c'est qu'il lui prête une portée pour l'ensemble, et que l'ensemble est considéré comme important, c'est-à-dire comme porteur de valeur. Si la science n'a pas à évaluer les faits, elle doit nécessairement opérer avec discernement et reconnaître l'existence de valeurs. Elle a affaire à des valeurs sans être une science évaluative³³. Elle est, en tant que science, connaissance générale, mais individualisante, puisque « la signification d'un processus culturel repose sur la spécificité qui le différencie de tous les autres »³⁴. L'anticipation d'une configuration de sens spécifique

²⁷ Taine, *Philosophie de l'art*, introduction (je souligne).

²⁸ En accordant qu'il ne faut pas réduire Taine à ses propres énoncés réducteurs et provocateurs, on ne peut pourtant aller, comme J.T. Nordmann, *Taine et la critique scientifique*, Paris, PUF, 1992, à voir en lui une « herméneutique » équivalente à celle de Dilthey, p. 113-118, 138-155. Voir également l'analyse de E. Cassirer, « Le positivisme et son idéal de connaissance historique. H. Taine », dans *Le problème de la connaissance* t. IV, trad. Paris, Cerf, 1995, p. 309-323.

²⁹ H. Rickert, *Science de la culture* ..., préface de 1926, op. cit., p. 17.

³⁰ Ibid. p. 4 ; p. 129.

³¹ Ibid., p. 98 ; cf. p. 58. Sur le rapport à Husserl et Heidegger, voir Chr. Krijnen, « Le sens de l'être. Heidegger et le néokantisme », *Methodos* 3, 2003, 227-249.

³² Ibid., p. 111.

³³ Ibid., p. 120-127.

³⁴ Ibid., p. 138.

commande donc la méthode « idiographique » ou individualisante³⁵, ce qui ne va pas sans poser le problème de « l'objectivité » des sciences de la culture, dont la méthode paraît encore suspendue à l'arbitraire d'une décision. Pour que les valeurs reconnues par l'historien ne coïncident pas avec une pure et simple évaluation après coup des faits de sens, on se trouve dans l'obligation de présupposer leur nécessité, c'est-à-dire leur caractère supra-historique. Les valeurs ne peuvent fonder la méthode de la science de la culture qu'en étant universelles, transcendant l'histoire dans l'histoire même. Rickert est conduit à s'adosser, comme Kant, sur une philosophie de l'histoire, fût-elle minimale, pour faire admettre ces présupposés axiologiques de la culture³⁶. Ce qui fonde la validité de la valeur est alors l'esprit humain qui y anticipe sa propre réalisation dans l'histoire. L'individualité de l'objet des sciences culturelles, bien que prise en compte dans la méthode, risque alors d'échapper ou d'être reprise dans cette attestation de l'esprit dans l'histoire³⁷. On a alors la critique sans l'herméneutique.

Devant les limitations du modèle purement explicatif et du modèle méthodologique inspiré de la critique transcendantale, les possibilités du recours à la conceptualité de l'herméneutique dans sa tradition philologique apparaissent davantage. Boeckh récuse les définitions habituelles de la philologie comme « science de l'Antiquité » (Wolf) ou études des « Humanités », ou simple critique textuelle, grammaticale ou littéraire. Il propose une conception formelle qui joint la critique à l'exégèse (Introduction, § 1, 4). Elle vise à la connaissance, non à la connaissance en général, comme la philosophie, mais seulement à la connaissance de ce qui a déjà été connu : le philologue doit philosopher assez pour comprendre Platon, mais non philosopher comme Platon. Il a rapport aux documents, aux témoignages et traces du passé, en privilégiant les signes et symboles linguistiques, y compris dans la tradition qui les transmet jusqu'à lui, en tant qu'une « connaissance » s'y est déposée. Si la critique des limitations de cette conception quant à l'objet a été exposée plus haut, l'aspect méthodologique, centré sur la reconstruction du sens, mérite qu'on s'y arrête. Car la « reproduction » suppose pour sa part un acte cognitif original, une « production » qui l'oriente et la structure (§ 2). Dans leur objet, philosophie et philologie coïncident, mais non dans leurs méthodes : la première part du concept, de l'universel, et subsume un particulier donné ; la seconde part au contraire « de ce qui existe accidentellement » (§ 3), des matériaux, de la diversité empirique, pour reconstruire la totalité signifiante. Schématisation d'un côté, interprétation de l'autre pourrait-on dire. Les deux, concept et histoire, doivent aller ensemble – Boeckh fournit l'exemple d'Aristote, qui aurait rassemblé les constitutions des cités grecques comme préalable empirique (historique et philologique) à son enquête (philosophique) sur la politique. Réciproquement, la philologie doit opérer avec des concepts philosophiques, puisqu'elle vise à la (re)connaissance des idées, ou encore, selon une formule qu'il faut souligner, « à recréer l'étranger comme quelque chose de propre » (§ 3), puis à projeter cette connaissance reconnue hors de soi. Cette réappropriation de l'histoire comme passé de l'esprit reste prise dans un modèle philosophique idéaliste (en reconduisant l'autre au même), mais elle permet d'isoler l'activité reconstructrice comme adaptée au travail de l'histoire, en mettant en avant le travail du jugement et l'objectivation. Car le problème que pose Boeckh est à maints égards bien posé : il s'agit, pour l'encyclopédie philologique, de parvenir à une connaissance du particulier pour remonter

³⁵ Par opposition à la voie nomothétique et généralisante, couple forgé par W. Windelband que corrige Rickert.

³⁶ Ibid., ch. xiv, « L'objectivité de l'histoire culturelle ».

³⁷ La philosophie de la culture ou des formes symboliques de Cassirer rencontre les mêmes difficultés à prendre vraiment au sérieux l'individualité de l'objet culturel ou historique puisqu'elle ne les définit qu'à partir des différentes fonctions de l'esprit, privilégiant l'analyse des pouvoirs au travail de l'esprit, des activités mentales, de l'energeia sur les œuvres elles-mêmes où pourtant réside l'individualité historique. L'idéalisme critique qui leur est commun fournit un cadre rigoureux pour une appréhension du phénomène de la culture, mais au prix d'une téléologie (éthique chez Cassirer, historique chez Rickert) et d'une incapacité à intégrer le point de vue « herméneutique » d'une prise en compte radicale de la particularité. Voir E. Cassirer, « L'idéalisme critique comme philosophie de la culture », art. cit., p. 15 et 23 ; *Logique des sciences de la culture*, p. 90-96.

progressivement à une conception d'ensemble de l'Antiquité (ou de tout autre période). L'encyclopédie fournit un cadre général dans lequel s'insère la recherche historique, mais ne doit pas, comme dans l'idéalisme outré de F. Ast, déduire le contenu particulier. Mais la connaissance du particulier suppose déjà la visée générale, fournie par l'encyclopédie, et la méthode « formelle », à savoir l'art de comprendre suppose aussi que l'on connaisse le particulier, bien que les démarches ne dépendent pas l'une de l'autre. Cette structure circulaire que thématise Boeckh, après Ast et Schleiermacher, renvoie à la double exigence d'une recherche analytique et d'une orientation synthétique, sans que l'analyse et la synthèse ne coïncident. C'est en approfondissant le particulier que l'on rejoint l'ensemble qui l'éclaire autant qu'il en est éclairé. La méthode est « cyclique » en tant qu'il ne s'agit pas simplement d'appliquer un procédé ou une procédure, mais de progresser dans les deux dimensions à la fois³⁸. La partie formelle de la philologie, la langue, ne peut produire une connaissance qu'en supposant la possession d'un certain nombre de connaissances matérielles, touchant l'histoire, la société, les sciences ou les récits invoqués dans un texte – mais la plupart de ces connaissances matérielles, nous les tirons cependant de la lecture des textes³⁹. La dépendance est réciproque. Mais Boeckh n'en reste pas là.

En effet, une relation d'interdépendance et d'exclusion réciproque caractérise aussi les deux opérations du « comprendre » : alors que *l'herméneutique* prend son objet comme un absolu, cherche à le comprendre en lui et par lui, la *critique* l'envisage en relation à d'autres, relativement, et donc sur le mode d'un jugement le rapportant à un ensemble donné comme le cadre encyclopédique ou une mesure idéale (§ 13). Si la compréhension absolue ressortit de l'herméneutique, c'est que, bien comprise, la compréhension reçoit de son objet sa matière et ses règles. Le particulier signifiant peut être compris à partir de lui-même, sous peine de s'abolir dans une généralité. Boeckh reprend et universalise la maxime des critiques Alexandrins selon laquelle il convient d' « éclairer Homère par Homère », de comprendre donc un texte par lui-même, que l'on retrouve dans le principe des Réformateurs *textus interpretis sui*. L'herméneutique ne réduit pas le particulier parce qu'elle ambitionne, fût-ce sur le mode d'une limite, de tirer l'intelligibilité du particulier de lui-même. Mais cette immersion dans l'objet est aveugle sans l'opération du jugement qui le met en contact avec un ensemble déjà constitué comme savoir. Dans la compréhension absolue, la description peut tourner à la tautologie infinie. La légalité signifiante du particulier ne peut guère être appréhendée directement, comme par un saut intuitif passant de la description à l'hypothèse du sens. C'est donc nécessairement la compréhension relative qui permet la construction des hypothèses et qui guide la démarche herméneutique. Boeckh exprime la légalité qui rend compte des individualités culturelles comme relevant d'un *logos*, comme Friedrich Schlegel parlait, de son côté, de *l'idée* ou de la *tendance* de l'œuvre ; à savoir une norme individuelle irréductible⁴⁰. On peut soupçonner ce « logos » existant « en dehors de la parole » comme « production spirituelle de l'homme au sens absolu » (§ 14) de recouvrir une pétition de principe arbitraire. Mais on peut tenter également d'en proposer une interprétation faible qui n'y verrait que la conscience que la recherche du sens et la formation d'hypothèses interprétatives doit idéalement se régler sur l'œuvre, l'objet, le texte lui-même. Le vocabulaire réaliste emprunté à Platon rendrait compte avant tout de la résistance du texte. L'intuition du particulier est sauvée sans que lui soit dévolu aucun accès immédiat ; elle oriente

³⁸ A l'origine de cette conception du cercle méthodique, bien distincte des discussions sur la réversibilité de l'analyse et de la synthèse, il faut prendre en compte les réflexions décisives de Friedrich Schlegel dans sa « philosophie de la philologie » (1797), faisant de la philologie une récapitulation asymptotique à partir du « bas », soit du particulier, qui ont inspiré tant F. Ast que F. Schleiermacher. Voir Boeckh, § 9 et 12.

³⁹ Boeckh, *Encyklopädie*, § 18 : « Les différents types d'interprétation présupposent des connaissances réelles, lesquelles ne peuvent être acquises qu'à travers l'analyse de l'ensemble des matériaux documentaires. »

⁴⁰ F. Schlegel, KA XVI-XVIII, voir également *l'Essence de la critique* (1804), traduit dans *Critique et herméneutique*, op. cit. Voir aussi le concept de « loi individuelle » chez Georg Simmel, *Das individuelle Gesetz*, éd. K. Chr. Köhnke, Francfort, 1987, et l'étude de Köhnke « Vorbemerkungen zu Simmels individuellen Gesetz » IZPh 2, 1993, 317-332.

néanmoins l'ensemble de la reconstruction en contraignant le chercheur à revenir toujours au texte, au document, à l'archive.

La caractéristique des sciences de la culture est peut-être bien dans cette nécessité du retour aux « realia », *ad fontes*, qui engage une dialectique particulière entre l'invention et la reprise. Sans le contrepoids fourni par l'intuition, la critique serait arbitraire. Relevant du jugement, elle suppose en effet un concept général sous lequel subsumer l'intuition particulière. En reliant entre eux les concepts par des jugements, elle établit une hiérarchisation qui recoupe, dans l'ordre de la pensée, la « connaissance » des cultures passées. La critique « cherche à établir si une leçon donnée du texte est exacte ou si une œuvre donnée appartient à un auteur déterminé » (§ 15). Il s'agit bien de subsumer sous un concept (l'œuvre, le corpus d'un auteur par exemple) un donné factuel. Cette détermination ne peut guère être que réfléchissante et hypothétique, dans la mesure où le concept lui-même, dans le cas d'une œuvre, suppose une compréhension qui est infinie. L'attribution d'une leçon à un texte ou d'un texte à un corpus est bien un jugement déterminant, mais dans la mesure où le concept qui le guide est révisable par le jeu de l'herméneutique et de la critique, ce jugement est réfléchissant. C'est un jugement déterminant *inachevable*, qui doit faire la part de l'interprétation et donc de la réflexion⁴¹.

Le double mouvement des sciences de la culture est approché par Boeckh parce qu'il sait bien, en philologue, que l'individualité de son objet ne peut en aucun cas être supprimée dans une science générale, que la possibilité de recours à l'intuition est une nécessité. Il ne s'en efforce pas moins de construire un savoir révisable selon des procédures adéquates à la spécificité de son objet. Le modèle qu'il élabore pour la philologie entendue comme science historique est cependant fortement ancré dans son temps et dépendant d'une posture dominante de la philologie dans le champ des savoirs, correspondant à une époque révolue de son règne. En remontant à son inspiration philosophique chez Schleiermacher, une inspiration qu'il est loin de cacher au point de déclarer ne plus être en mesure de démêler son originalité des emprunts à son maître⁴², on peut mettre en relief la solution spéculative qu'il propose.

Schleiermacher considérait la critique et l'herméneutique comme des activités distinctes, mais solidaires :

« Puisque la critique ne peut reconnaître l'importance des témoignages sur les œuvres ou les passages suspects que d'après une juste compréhension de ceux-ci, son exercice présuppose l'herméneutique. De même, puisque l'interprétation dans la recherche du sens ne peut être assurée que lorsque l'on peut présupposer l'authenticité de l'écrit ou du passage, l'exercice de l'herméneutique présuppose la critique ».⁴³

Les deux démarches dépendent ainsi l'une de l'autre, même si une relative dissymétrie est à noter puisqu'en droit la compréhension ne s'arrête jamais, tandis que la critique, dans sa tâche d'identifier l'objet, de le déterminer comme ceci ou cela, n'a pas sa fin en elle-même, et doit s'effacer, alors que l'herméneutique est toujours nécessaire. Celle-ci reproduit en elle la tension fondatrice des sciences de la culture, entre l'ordre de « l'esprit objectif », des règles et conventions qui s'imposent à l'individu tout en rendant possible son existence

⁴¹ Chez Kant, le jugement réfléchissant reste directement gagé sur le jugement de connaissance, comme la construction même de la *Critique de la faculté de juger* l'indique suffisamment. C'est un jugement inachevé mais non pas en droit inachevable. L'interprétation directement herméneutique de cette structure manque la médiation des particularités culturelles, voir infra la discussion de R. Makkreel.

⁴² Boeckh, *Encyklopädie*, § 15.

⁴³ *Hermeneutik und Kritik*, éd. F. Lücke, Berlin, 1838, p. 3; traduit dans *Critique et herméneutique* p. 316. Voir également les discours sur le concept d'herméneutique et de critique en 1829 et 1830, respectivement dans *Herméneutique*, trad. C. Berner, Paris, 1989, pp. 155-188, et dans *Critique et herméneutique*, op. cit., pp. 317-328.

sociale et culturelle, et les effets d'individuation induits le cas échéant par ou tel individu, qui produisent du nouveau, de la signification inassignable *a priori*.

Tout en partant du langage, Schleiermacher prévient bien que « l'herméneutique n'est pas fondée sur la connaissance linguistique », mais que celle-ci dépend autant de la connaissance des choses qu'inversement⁴⁴. La *Kunstlehre* prend en compte cette « double orientation » au sein du langage lui-même, en distinguant une démarche où « le détail doit pouvoir être compris à partir de la totalité » et une démarche partant de la particularité du discours et s'attachant à la visée de « celui qui discourt »⁴⁵. La première considère la langue comme ensemble de « tout ce qu'on peut penser en elle », incluant donc tous les discours. La seconde prend les discours pour eux-mêmes, en tant que, dans la langue, ils modifient celle-ci, donnent forme éventuellement à des effets de sens et à des énoncés inédits, expriment le langage au moment de son invention. Les deux démarches se présupposent, puisque la langue comme totalité existe bien pour avoir été parlée, et le discours particulier s'appuie nécessairement sur l'existence préalable de la langue comme système de règles et de contraintes syntaxiques, lexicales, voire rhétoriques, sociales etc., qui rend possible son invention sémantique. Il importe peu ici de développer les modalités de ces deux démarches appelées par Schleiermacher « interprétation grammaticale » et « interprétation technique ». Il suffit de considérer cette méthode à double foyer, et qui pour cette raison ne peut être qu'un « art », échappant à toute « application » routinière, puisque les règles exhibées ne dictent pas leur mode d'application (§ 16). Schleiermacher peut ainsi prendre pour objet d'étude de « l'interprétation grammaticale » tout ce qui relève de ce que nous avons nommé plus haut « l'esprit objectif », d'accord en cela avec les méthodes explicatives à l'intérieur des sciences de la culture, puisqu'il y a bien un niveau de régularité, au sein du monde signifiant, qui échappe directement à l'intention de signification, à la poursuite d'un but ou à la singularisation expressive. Autrement dit, le sociologue ou le linguiste, ou encore l'historien de la longue durée ou des mentalités, peuvent et doivent contribuer explicativement à la construction des sciences de la culture en exhibant les régularités et les constantes sans lesquelles les cas singuliers seraient tout bonnement intelligibles. Dans cette perspective, on peut dire avec Simmel que celui qui discourt est l'organe de la langue. Simplement, l'étendue du monde signifiant n'est pas entièrement couverte par cette démarche grammaticale, légitime et nécessaire, car il faut être en mesure d'interpréter aussi les discours singuliers en tant que singuliers. L'enjeu est important, puisque le monde signifiant n'est jamais seulement un « esprit objectif », mais toujours un esprit « s'objectivant », enrichissant incessamment le fonds sémantique et syntaxique en dépôt dans la « culture ». L'enjeu est donc représenté par la possibilité de l'invention du nouveau, tant sur le plan purement sémantique, sans quoi une tradition serait sclérosée, que sur le plan plus généralement historique : les formes de l'action, de la pensée et de l'expression se transforment au cours de l'histoire par l'intervention des acteurs, locuteurs et artistes, de façon singulière. L'histoire est liée à l'invention sémantique, que toute la problématique de « l'interprétation technique » de l'herméneutique de Schleiermacher permet d'appréhender. Bien sûr, l'ensemble des discours produits quotidiennement ne relèvent pas à un degré égal de l'invention sémantique, et peut-être la plupart se tient-il dans les limites d'une pure répétition apparente à laquelle seul le contexte et l'actualisation nouvelle confère une pertinence. Mais l'usage même des syntagmes les plus éculés, dans des contextes par définition toujours changeants, produit de lui-même du nouveau, fût-ce à un niveau infinitésimal. Les systèmes de règles qui structurent ces activités signifiantes sont ainsi vraisemblablement eux-mêmes toujours en mutation, bien que nous les exprimions, par facilité, dans des termes discrets, comme s'ils recouvraient des structures idéales.

La double focalisation de l'herméneutique, engageant à la compréhension du tout par celle du détail et réciproquement (§ 27), porte en elle son propre correctif et ses limites, assimilables à celles de la méthode des sciences de la culture. L'importance relative de chacune des démarches dépend de la recherche effectuée, selon que l'on sera plus attentif aux ensembles permanents ou aux innovations, à l'esprit objectif ou à l'esprit objectivé, tous

⁴⁴ Schleiermacher, *Herméneutique, Herméneutique générale de 1809-1810*, introduction, § 6 ; HB, 74.

⁴⁵ Ibid., § 13 ; HB, 74-75.

deux étant des dimensions inséparables d'une tradition. A la différence de la logique de la connaissance qui est pour Schleiermacher la *Dialectique*, il ne s'agit pas en effet, dans le domaine de la culture, de ne prendre en compte que les effets de sens que nous pouvons encore assumer en totalité, mais l'ensemble des réalisations signifiantes, qu'elles soient purement traditionnelles, ossifiées et routinières, ou novatrices, voire révolutionnaires. Le domaine de la connaissance objective apparaît alors comme un secteur particulier de l'esprit objectif, pour lequel les exigences concernant l'objet sont plus hautes que pour l'appartenance au seul monde culturel. Reconnaître l'historicité de la science, son caractère culturel au même titre que la musique ou les pratiques de chasse et de pêche, n'est pas l'enfourer sous un relativisme généralisé, mais la situer dans l'ensemble des connaissances. Là aussi, la double focalisation garde tous ses droits : la *Dialectique* peut bien juger de l'*Herméneutique* comme un secteur à ses marges, une connaissance par défaut et moins fiable que celle qu'elle vise pour son compte, cela n'empêche nullement de reconnaître l'inscription culturelle de la science, à travers la communauté de dialogue où s'inscrit la démarche scientifique, que Schleiermacher a mis nettement en avant⁴⁶. Critique ou théorie du jugement et herméneutique ou art de l'interprétation du particulier sont encore en relation de dépendance réciproque à travers l'expression même de « sciences de la culture », la science transcendant la culture (particulière) tout en étant comprise en elle⁴⁷.

⁴⁶ À la différence des théories purement transcendantales ou intersubjectivistes fondées sur la rationalité dialogique cependant, la *Dialectique* de Schleiermacher conserve un ancrage « réaliste » marqué à travers la présupposition de l'identité de la pensée et de l'être. Pour les positions évoquées, voir Guido Calogero, *Filosofia del dialogo*, Milan, Comunità, 1969 ; K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Francfort, Suhrkamp, 1973. Pour la *Dialectique* de Schleiermacher, voir la présentation de l'édition française, Paris, Cerf, 1997.

⁴⁷ L'histoire des sciences donne plus d'un exemple de cette double relation. Pour revenir au panorama esquissé par P. Rossi évoqué en commençant, le cas de Newton, qui reprend dans les *Principia Mathematica* les *regulae philosophandi* énoncées pour interpréter le texte de l'Écriture en les simplifiant et en les affinant. « La méthode pour interpréter le texte est identique, en substance, à celle qui permet d'interpréter la nature » commente Rossi, *La naissance de la science moderne en Europe*, op. cit., p. 364. Si la situation est inverse de celle de Galilée, c'est que Newton considère que le texte de l'Écriture est univoque et donc susceptible d'une lecture « scientifique ».