

106 / Cf. H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, op. cit., p. 277-278. Cette ligne d'interprétation est défendue par J.-C. Gens ; cf. *Éléments pour une herméneutique de la nature*, Paris, Le Cerf, 2008, p. 132-161.

107 / GS, I, p. 36 ; *Œuvres* 1, p. 194.

108 / GS, XIX, p. 345.

109 / GS, XIX, p. 353.

110 / GS, XIX, p. 338-339.

CONCORDE OU DISCORDE : LES HERMÉNEUTIQUES DE GADAMER ET DE NIETZSCHE

par José Antonio Errazuriz

Jusqu'à aujourd'hui, les réflexions de Friedrich Nietzsche¹ et de Hans-Georg Gadamer sur le phénomène de la compréhension ont fait l'objet de quelques tentatives de comparaison². En gros, ces tentatives se laissent diviser en deux catégories : elles essayent soit de montrer en quoi la pensée herméneutique de l'un de ces auteurs est supérieure à la pensée herméneutique de l'autre, soit de proposer une synthèse entre leurs doctrines, en montrant notamment les corrections que l'une peut apporter à l'autre. Dans ce papier, nous confronterons les réflexions de Nietzsche et de Gadamer sur le phénomène de la compréhension en essayant une voie d'interprétation alternative. Nous soutiendrons qu'à chacune de ces réflexions correspond une sphère différente de validité. Il s'agira plus précisément de tenir compte de défis herméneutiques *spécifiques* auxquels chaque auteur répond dans sa doctrine. L'exposition sera divisée en quatre temps. Nous expliciterons d'abord le postulat herméneutique qui soutient notre hypothèse de lecture. Ensuite, nous décrirons la philosophie herméneutique de Gadamer à la lumière de défis spécifiques auxquels elle répond, et nous indiquerons ses limites. Troisièmement, nous reproduirons cette procédure d'interprétation pour aborder l'herméneutique nietzschéenne. Nous offrirons finalement une synthèse des conséquences qui découlent de cette lecture.

Le postulat de deux régimes herméneutiques

Notre lecture des pensées herméneutiques de Nietzsche et de Gadamer repose sur le postulat suivant : la compréhension d'autrui – c'est-à-dire l'interprétation qui veut *rendre justice* au sens de ses mots, de ses gestes, de ses actes, etc. – est soumise à différentes contraintes, donc à

différentes conditions d'accomplissement, selon que nous puissions nous attendre à l'existence de *voies de communication* opératives avec autrui, ou non. L'échec répété des efforts pour entamer un dialogue avec autrui est un indicateur de l'inexistence de voies de communication opératives avec lui, c'est-à-dire de l'inexistence d'un terrain commun d'entente.

Nous pouvons présumer que *les voies de communication avec autrui sont opératives* quand nous avons des raisons pour nous attendre à ce que nos échanges soient tempérés par une réciprocité minimale quant à la disposition à donner et à recevoir des raisons. Il s'agit, en deux mots, de la présomption d'une certaine égalité avec notre interlocuteur.

Que *les voies de communication avec autrui ne soient pas opératives* (que ces voies soient donc inexistantes) ne signifie pas qu'un dialogue avec lui soit impossible parce qu'il n'est simplement pas là. Cela veut plutôt dire que – même s'il est apparemment disponible pour parler – nous estimons qu'un dialogue avec lui est impossible : nous percevons de sa part un refus systématique à nous accorder un minimum de raison. Les voies de communication avec autrui brillent par leur absence quand ce dernier nous semble être « buté », c'est-à-dire quand il semble être conduit par ce que nous tendons à interpréter comme une obstination fautive. Dans un tel contexte *nous avons des raisons* pour penser que nos preuves de bonne foi herméneutique (notre ouverture, etc.) sont vaines, et qu'elles ressemblent à un investissement à fonds perdu.

En résumé, notre lecture se fonde sur le postulat d'après lequel nous pouvons distinguer au moins *deux régimes herméneutiques différents*. Le régime d'interprétation par lequel nous pouvons aspirer à comprendre autrui (c'est-à-dire à rendre justice au sens de ses manifestations) varie selon que le conflit avec autrui suscitant les efforts de compréhension prend place au sein d'un terrain commun, ou selon qu'il consiste en une solution de continuité entre deux terrains adverses.

Sur la base de ce postulat, nous voudrions maintenant déployer l'hypothèse suivante : les descriptions gadamérienne et nietzschéenne des conditions d'une compréhension réussie d'autrui réfèrent à deux types de rapport interpersonnel qui lancent des défis herméneutiques hétérogènes à ceux qui interagissent. Les conditions que chaque philosophe décrit concernent ainsi deux différents régimes de l'interprétation d'autrui. À chacune de ces deux descriptions correspond donc une sphère de validité propre, qui connaît des limites relativement précises ; il s'agit de limites qui ne doivent donc pas être étendues indéfiniment. Quelles sont concrètement ces deux sphères de validité ? Nous défendrons l'idée que l'herméneutique gadamérienne nous offre une description adéquate d'une compréhension réussie d'autrui en temps de concorde, tandis que

la proto-herméneutique nietzschéenne rend compte de conditions pour une compréhension d'autrui *en temps de discorde*.

Gadamer : la compréhension d'autrui en temps de coopération

Il est bien connu que la réflexion herméneutique de Gadamer revendique le caractère essentiellement langagier de toute compréhension : « L'être qui peut être compris est langue [*Sprache*]. »⁴ Cela ne signifie pas seulement que l'objet de la compréhension soit de nature langagière. Le déroulement du processus herméneutique exhibe lui aussi cette nature : « La compréhension se réalise en venue de la chose même au langage. »⁵ Or, la langue est pour l'herméneute, d'abord et avant tout, ce qui se passe dans la *conversation* (*Gespräch*). Autrement dit, Gadamer prend la conversation comme lieu premier de la compréhension⁶. Une compréhension réussie équivaut ainsi à l'« entente sur la question [dont on parle, *Verständigung über die Sache*] »⁷, et non à la capture unilatérale du vrai sens par le biais d'une méthode supérieure d'interprétation. « Le but de toute entente [*Verständigung*] et de toute compréhension est que l'on parvienne à un accord sur ce qui est en question [*Einverständnis in der Sache*]. L'herméneutique a donc depuis toujours eu la tâche d'établir cet accord là où il était absent ou déficient. »⁸ Or, une compréhension (réussie) résulte d'un processus qui dépasse la volonté de ceux qui veulent comprendre. Il y va d'un événement conduit par l'efficacité de la chose qui est en question (*das Tun der Sache selbst*). Cette efficacité n'est toutefois pas celle de la chose dont on parle prise isolément, mais celle de l'histoire qui travaille toute langue et donc tout objet de conversation (la *Wirkungsgeschichte*). Le travail de l'histoire produit maintenant une multiplicité des horizons dans lesquels les choses s'ouvrent à nous. La compréhension consiste donc dans le processus de fusion des horizons (*Horizontverschmelzung*), guidé par la question donnant lieu à la rencontre de ces différents horizons. Une compréhension réussie exige donc que les partenaires du dialogue laissent la chose qui les convoque agir en eux, au lieu de tenter chacun isolément de la contrôler par la voie d'un instrument ou d'une méthode – pour ainsi gagner, entre autres, un certain ascendant sur autrui.

La description gadamérienne de la forme d'accomplissement de la compréhension semble adéquate aux contextes où l'activité interprétative se déroule sous le signe de la coopération ou de la collaboration. L'action collaborative est soutenue par un nombre suffisant d'affinités entre les individus qui coopèrent, des affinités qu'on peut appeler aussi des intérêts communs. Or, les affinités qui associent les individus coopé-

rants n'empêchent pas que des mésententes aient lieu entre eux. En effet, une action coopérative prend rarement, si jamais, la forme d'une coordination parfaite. Les collaborations sont donc souvent dérégées et ralenties par des conflits internes dus à des malentendus entre les individus coopérants. Cela veut dire que l'action coopérative suscite elle aussi des défis relatifs à la compréhension d'autrui. Les simples affinités *prima facie* avec lui ne suffisent pas pour coordonner convenablement nos efforts. On peut comprendre alors le sens de la doctrine gadamérienne. L'herméneutique apparaît dans ce contexte comme la gardienne de la collaboration et donc de la communauté qu'elle constitue. La compréhension intersubjective suit ici le but d'*entretenir les conditions de la coopération*. Cet entretien consiste en l'harmonisation de différents horizons – de différents ensembles de préjugés – qui partagent un certain air de famille, sans pour autant être complètement coordonnés. Lorsqu'elle réussit, cette harmonisation ou fusion des horizons aboutit à une certaine *transformation* de chacun des horizons participant au processus, vers une tendance *unificatrice*.

Nous voudrions illustrer le lien inextricable entre l'idée d'une fusion des horizons et le contexte de l'action coopérative, en nous servant de la métaphore des musiciens rassemblés pour jouer un morceau. Le choix de cette image est d'ailleurs justifié par l'usage récurrent de Gadamer de la notion de jeu pour éclaircir sa conception herméneutique⁹. Lorsqu'on pense à un orchestre, on tend à évoquer la figure du chef d'orchestre, le gardien de la partition, le porte-parole pour ainsi dire de l'esprit du morceau à jouer. Le chef d'orchestre est en charge de l'identification de déséquilibres et de dérèglements (de mésententes) qui nuisent à l'harmonie de l'ensemble (et donc à la fusion des horizons). Les musiciens lui accordent l'autorité de leur signaler comment modifier le rythme ou encore la dynamique de leur jeu. Or, le phénomène herméneutique décrit par Gadamer ressemble plutôt à la situation d'un *ensemble de musiciens réunis pour improviser un morceau*. Le *télos* de ce rassemblement n'est pas complètement univoque : il n'y a pas de partition fédératrice et donc aucun chef d'orchestre chargé de l'harmonisation de l'ensemble sous l'autorité d'une partition. Les musiciens de cet orchestre connaissent uniquement leur désir de trouver quelque chose dans et par leur jeu commun ; ils n'ont donc qu'une idée heuristique du *terminus ad quem* de leur coopération. L'harmonisation du jeu se fait ainsi dans et par le jeu, et elle dépend des musiciens eux-mêmes. C'est seulement dans l'écoute des autres, dans le dialogue des instruments, dans la libre modification du jeu s'ensuivant de cette conversation, que l'harmonisation peut être atteinte. Les musiciens écoutent, certes, *le jeu des autres*, mais ce qui les conduit est strictement parlant la musique qui est produite

de la sorte. Cette image permet de comprendre l'affirmation de Gadamer selon laquelle la fusion des horizons n'est conduite en réalité par aucune volonté personnelle, mais par la « chose » qui convoque le rassemblement des partenaires, et qui motive leurs échanges¹⁰. Ce qui conduit la fusion ou l'harmonisation des horizons est la primauté ou l'autorité de la chose en jeu.

Dans le type de situation herméneutique décrite par Gadamer, l'échec de la compréhension relève donc de *l'abandon de l'observance due par les individus coopérants à l'autorité de la chose*. Pour revenir à l'image de l'orchestre : l'harmonisation du jeu échoue lorsqu'un ou plusieurs musiciens ne se laissent plus conduire par *la musique*. Leur jeu n'est dès lors plus en dialogue avec celui des autres, car ils semblent vouloir (à titre personnel, pour ainsi dire) être suivis par les autres dans le rythme ou la dynamique qu'ils impriment à leur jeu *de façon individuelle*. Pour rétablir l'entente, il faut un rappel de ce qui convoque les individus coopérants, à savoir la « chose » commune, laquelle est censée conduire leurs échanges. Autrement dit, le rétablissement de l'entente suppose un rappel de l'autorité de la chose, et de l'observance qui lui est due.

L'esprit général que Gadamer imprime à ses réflexions herméneutiques lui a valu le reproche de se laisser conduire par « un optimisme conversationnel trop confiant [...] »¹¹, voire naïf. Or, ce reproche n'est acceptable que si l'on prétend étendre la validité de la doctrine gadamérienne au-delà de l'ordre de l'action coopérative. L'objection en question n'est pas généralisable, car la description gadamérienne est sans doute adéquate à un nombre non négligeable de contextes sociaux et politiques. Il y a effectivement des régions de l'action humaine qui se déroulent sous le signe de la coopération, c'est-à-dire sur la base d'un certain enthousiasme associatif, d'une reconnaissance commune de la primauté de ce qui convoque les individus. Dans ce type de contextes, les individus considèrent que leurs actions sont au service de la réalisation de quelque chose qui dépasse leur simple individualité. Or, l'enthousiasme associatif des individus coopérants n'assure pas une parfaite coordination de leurs efforts, et ne les dispense donc pas des efforts herméneutiques pour prévenir ou corriger des malentendus nuisant à la collaboration. En résumé, nous soutenons que l'herméneutique gadamérienne se limite à décrire les conditions d'une compréhension réussie d'autrui dans le contexte de l'action coopérative. La validité de ses descriptions s'étend ainsi à une région de rapports interpersonnels où les conditions de la coopération sont préalablement données.

Gadamer considère – nous l'avons noté plus haut – que la conversation offre le modèle paradigmatique pour penser le phénomène de la compréhension. Or, il semblerait que le philosophe n'ignore pas les

limites de ce que ce modèle permet d'expliquer : « Là où rien ne nous lie [*verbindet*], aucun dialogue ne peut réussir. »¹² Là où il n'y a pas d'affinités soutenant une action coopérative, « le jeu du donner et du prendre, l'authentique conversation »¹³, ne peut pas avoir lieu. Ce n'est pas donc un hasard si Gadamer affirme que « la conversation est particulièrement proche de l'amitié »¹⁴. Or, qu'en est-il des circonstances où le rapport interpersonnel ne se déroule précisément pas sous le signe de l'amitié ? Quelle est la place de la conversation à ce moment-là ? Gadamer n'ignore pas les difficultés que ce dernier type de circonstances entraîne pour la possibilité d'une entente : « L'entente dans la communication est soumise à des conditions qui ne peuvent elles-mêmes être à leur tour créées par le dialogue, mais qui *constituent une solidarité préalable*. Cela me paraît même valoir fondamentalement de *tout dialogue*. Celui qui s'engage dans une conversation a déjà accordé de ce fait qu'il considère *comme données* les conditions de celle-ci. À l'inverse, le refus du dialogue ou l'interruption d'une tentative de dialogue en usant de la tournure "avec toi on ne peut pas parler" ont le sens d'une situation dans laquelle la compréhension communicative est à ce point perturbée que l'on ne peut rien attendre de la tentative de communication »¹⁵.

Gadamer est parfois sur le point d'accepter l'existence d'un certain polythéisme des valeurs qui conditionnerait toute tentative de compréhension : « Des oppositions insurmontables [c'est-à-dire par le dialogue] entre des groupes sociaux ou politiques reposent sur la différence des intérêts et la diversité des expériences. »¹⁶ Mais le disciple de Heidegger finira par revenir à une conception herméneutique monothéiste, pour ainsi dire¹⁷. Ce monothéisme devient particulièrement transparent lorsque Gadamer explique la genèse des oppositions insurmontables par le dialogue. L'origine de ces situations ne répondrait pas à une possibilité inhérente à toute tentative pour comprendre autrui, mais à la faute (voire l'impiété) de quelques-uns : « Chacun sait qu'un dialogue est impossible si l'un des partenaires se croit de manière absolue en une position supérieure par rapport aux autres, par exemple lorsqu'il prétend détenir un savoir préalable sur les préjugés dont l'autre est captif. Il s'enferme alors dans ses propres préjugés, et l'entente dialogique est fondamentalement impossible si l'un des partenaires ne s'ouvre pas vraiment au dialogue. »¹⁸

Plus tard, Gadamer reformulera cette observation, en identifiant dans le soi, et non dans l'autre, une entrave au discours. Or, malgré la bienveillance de cette réorientation autocritique, ces indications nous offrent indiscutablement des critères pour juger la qualité morale de la conduite herméneutique de notre partenaire de dialogue : « [La véritable] incapacité au dialogue [a] la forme usuelle qui fait qu'on ne voit pas

cette incapacité chez soi, mais chez l'autre. On dit : "avec toi il n'est pas possible de parler". Et chez l'autre il y a alors le sentiment ou l'expérience de n'être pas compris. Cela le laisse d'abord sans voix, ou même le conduit à se pincer les lèvres d'amertume. Dans cette mesure "l'inaptitude au dialogue" est en dernière instance toujours le diagnostic de celui qui ne s'engage pas lui-même dans le dialogue, ou bien qui ne réussit pas à entrer en dialogue avec l'autre. L'incapacité de l'un est toujours simultanément aussi celle de l'autre. »¹⁹ Gadamer ajoute : « "L'inaptitude au dialogue" me semble plus être le reproche élevé contre celui qui ne veut pas suivre nos conceptions qu'une carence effective de l'autre. »²⁰

En raison de sa vocation universaliste, l'herméneutique gadamérienne ne peut s'empêcher de mettre l'échec de l'entente dialogique sur le compte de la mauvaise volonté de quelqu'un : lors d'oppositions insurmontables, ce n'est pas la possibilité même d'une entente dialogique qui est mise en question, mais plutôt la (bonne) volonté de quelqu'un. Lors des échecs itératifs de l'entente dialogique, le modèle herméneutique gadamérien nous autorise à en chercher un coupable, à savoir la ou les personnes qui refusent systématiquement leur soumission à l'autorité de la chose qui est censée guider nos échanges ; c'est-à-dire la ou les personnes qui entrent en résistance – par orgueil, par mauvaise foi, etc. – au « faire de la chose en nous »²¹.

On peut se demander si cette procédure herméneutique rend vraiment justice aux manifestations d'autrui dans les contextes de discorde. Y a-t-il moyen de ne pas accuser immédiatement autrui de mauvaise volonté, même quand le dialogue avec lui échoue systématiquement, et même quand nous avons de *bonnes raisons* pour penser que c'est lui qui se refuse à dialoguer ? Nous considérons que la pensée herméneutique nietzschéenne nous offre des indications précieuses pour affronter des conjonctures interpersonnelles de discorde, dans la mesure où elle adopte un régime herméneutique différent.

Nietzsche : la compréhension d'autrui « là où rien ne nous lie »

Il nous intéresse d'approfondir l'affirmation de Johann Nepomuk Hofmann, d'après laquelle « ce que Gadamer considère comme *privation*, comme la *coupure* de l'entente immédiate, représente pour Nietzsche la situation herméneutique normale »²². Cette affirmation nous offre notamment l'occasion pour développer l'idée que les observations nietzschéennes et gadamériennes sur la compréhension d'autrui – entendons : l'effort pour rendre justice au sens de ses manifestations – appartiennent à différents régimes herméneutiques.

Quel est le modèle d'après lequel Nietzsche pense les tentatives d'une compréhension d'autrui ? Même si la réponse à cette question n'est pas aussi évidente que dans le cas de Gadamer – qui suit explicitement le modèle du dialogue –, il est du moins certain que les indications herméneutiques de Nietzsche ne suivent pas le modèle du *Gespräch*. Les indications nietzschéennes sur la compréhension d'autrui décrivent au contraire une activité se déroulant dans une atmosphère de retraite, de solitude, voire de silence. Le philosophe fait d'ailleurs souvent l'éloge d'une pensée en retraite : « Chez nous la solitude est une vertu ; c'est un penchant sublime à la propreté, tant nous pressentons que le commerce des hommes [...] est inévitablement malpropre. Où que ce soit, un jour ou l'autre, d'une manière ou d'une autre, toute communauté rend – "commun". »²³ À la différence de Gadamer, Nietzsche ne considère pas la situation de retraite comme un simple *lapsus conversationis*, c'est-à-dire comme une privation ou un mode déficient de la conversation. Au contraire, la retraite à l'écart d'une situation conversationnelle est envisagée par le penseur comme un geste fécond, dont la performance est décidément positive : « ... la solitude nous rend plus durs à l'égard de nous-mêmes et plus désireux des hommes : dans les deux sens elle améliore notre caractère. »²⁴ Nous voudrions maintenant remarquer que l'échec systématique de l'entente par le dialogue résulte précisément en une situation de retraite et de solitude – lorsque les individus ne recourent pas immédiatement à la force.

Nietzsche observe que « toutes les voix résonnent autrement dans la solitude »²⁵. Or, cette résonance autre n'équivaut pas à un écho appauvri de la voix vivante d'autrui ; elle rend possible l'émergence d'une forme de justice herméneutique envers ce dernier, laquelle est particulièrement souhaitable (voire requise) lorsqu'il y a un échec systématique de l'entente par le dialogue. La retraite de la situation conversationnelle nous offre une situation privilégiée pour résister non seulement au penchant irréfléchi de forcer autrui à l'observance de la chose qui nous importe. Elle offre les conditions pour résister à la tentation réflexive – plus sophistiquée, mais plus cruelle²⁶ – de le rabaisser d'abord moralement par le reproche de mauvaise volonté, pour ensuite le soumettre par la force, une force désormais justifiée. La retraite, la pensée solitaire, dont l'une des formes est décrite par Nietzsche comme *rumination*²⁷ constitue donc l'instance nous permettant d'atteindre un certain degré de tempérance pour la compréhension d'autrui : « Retenue plus rare. C'est souvent un signe d'humanité non négligeable que de ne pas vouloir juger autrui et de se refuser à penser quelque chose de lui. »²⁸ Il nous semble que la tempérance herméneutique dont Nietzsche parle est étrangère à l'individu coopérant en tant qu'il est coopérant. L'enthousiasme collectif qui

fonde une authentique coopération – et sans lequel celle-ci ne pourrait pas avoir lieu – est précisément ce qui empêche la retenue dont Nietzsche parle. Celui-là invite à évaluer les manifestations de tout un chacun selon son degré d'observance à l'autorité de la chose commune. Dans le cas de l'herméneutique gadamérienne, l'observance de tout un chacun à la chose commune était mesurée – rappelons-le – par son degré d'investissement dans un dialogue fructueux, c'est-à-dire dans un dialogue conduisant à un accord (*Einverständnis*) sur l'objet de la conversation.

Les indications herméneutiques de Nietzsche nous permettent d'envisager une forme de tempérance interprétative qui demeure performante même dans le contexte d'un échec itératif du dialogue. Cette tempérance est d'ailleurs conduite par un certain idéal de justice herméneutique. Nietzsche estime que l'homme tempérant a « dans sa nature une grande méthode de connaissance : il sent une foule de pour et de contre – il s'élève à la justice – à la compréhension au-delà de l'appréciation selon bien et mal »²⁹. En quoi consiste plus précisément cette justice ? Nietzsche affirme qu'« il y a [...] une espèce [particulière] de génie, celui de la justice [...]. Il est un adversaire des convictions, car il entend faire leur juste part à tous les êtres [...] – et pour cela, il lui faut en acquérir une connaissance pure ; aussi met-il tout objet le mieux possible en lumière, et il en fait le tour avec les yeux attentifs. Pour finir, il rendra même à son adversaire, l'aveugle ou myope "conviction" [...], ce qui revient à la conviction »³⁰.

Cette justice est décrite par Nietzsche comme une vertu s'exerçant dans la pratique de la connaissance (*Erkenntnis*), laquelle présente les traits de l'activité herméneutique. « La moralité parfaite est celle de la justice qui accorde à chaque chose son dû et ignore tout des récompenses, punitions, louanges et blâmes. En toute connaissance totale, cette moralité parfaite s'accomplit, tout exercice de la connaissance est un exercice de cette moralité [...]. [U]ne connaissance défectueuse implique habituellement des fautes morales telles que l'impatience, l'injustice, l'envie, l'orgueil. – Mais ne nous faisons pas d'illusions : il n'y a que des connaissances imparfaites ! »³¹ Cette dernière affirmation nous donne l'occasion de soulever l'une des différences majeures entre l'esprit herméneutique de Gadamer et celui de Nietzsche. Le passage en question illustre la vocation tragique de la pensée nietzschéenne, décidément éloignée de l'optimisme gadamérien. Il faut admettre, indique Nietzsche, « qu'il y a toujours une injustice nécessaire dans le pour et le contre, cette injustice inséparable de la vie, elle-même conditionnée par la perspective et son injustice »³². La justice dont le philosophe parle est tragique, c'est-à-dire consciente d'être une injustice plus fine, tout à la fois moins injuste et malgré tout encore injuste.

L'herméneutique gadamérienne suit, elle aussi, un idéal de justice³³. Or, dans le cas de cette doctrine, il y va d'une justice sanctionnée et garantie par un terme tiers et plus haut, pour ainsi dire, que les participants d'un discours interpersonnel qui essaient de comprendre, à savoir la chose commune émergeant d'une *Wirkungsgeschichte*. Nous avons soutenu plus haut que la sphère de validité de ce type de justice herméneutique ne devrait pas être étendue au-delà de la sphère d'une action coopérative; elle ne devrait pas être étendue jusqu'aux contextes où nous avons des raisons pour penser que rien ne nous lie avec autrui. Ces contextes exigent plutôt l'adoption d'un certain pessimisme quant à l'existence d'une instance tierce qui viendrait garantir et sanctionner une justice herméneutique positive. Nietzsche considère notamment qu'une confiance trop poussée en l'universalité de nos critères de justice ne peut qu'augmenter l'injustice : « Dès que nous poussons trop loin la justice et que nous brisons en miettes le roc de notre individualité, que nous renonçons totalement à notre point de départ solide et injuste, nous renonçons à la possibilité de la connaissance : car la chose à quoi tout a relation (et même juste relation) fait défaut [...]. [On] renouvelle ainsi l'injustice – elle sera d'ailleurs plus grande dans ce cas. »³⁴

C'est pourquoi la justice dont Nietzsche parle n'est pas mesurée par un terme tiers représentant l'universel. Elle est ancrée dans l'individualité, et cela veut dire : dans une perspective. La pratique de cette justice consiste donc dans une expérimentation perspectiviste, laquelle ne renie jamais ses liens avec l'individualité : « Tâche : voir les choses telles qu'elles sont ! Moyen : pouvoir les observer avec mille regards, à partir de nombre de personnes ! C'était faire fausse route que de mettre l'accent sur l'impersonnel et de n'admettre pour morale que la vision conforme au regard du prochain. Beaucoup de prochains et beaucoup d'yeux et voir par maints et maints yeux personnels – voilà ce qu'il faut. "L'impersonnel" n'est rien que du personnel affaibli, que lassitude [...]. »³⁵

Cette expérimentation perspectiviste constitue un travail herméneutique se déroulant – nous l'avions avancé – au-delà ou en deçà du dialogue : « A : Mais pourquoi cette solitude ? – B : Je n'en veux à personne. Mais seul, me semble-t-il, je vois mes amis d'une façon plus nette et plus belle que lorsque je suis avec eux ; et du temps où j'aimais et comprenais le mieux la musique, je vivais loin d'elle. Il semble que j'aie besoin de perspectives lointaines pour avoir bonne opinion des choses. »³⁶

Nous voudrions enfin préciser que l'idéal de justice herméneutique nietzschéen n'est pas détaché de la figure de la volonté de puissance. La volonté de comprendre autrui équivaut à la volonté de l'incorporer (*einverleiben*)³⁷. Or, l'incorporation des manifestations d'autrui peut être outrageante (*beleidigend*) ou ne pas l'être³⁸. L'expérimentation per-

spectiviste rend l'incorporation des expressions d'autrui moins grossière (*grob*). La subtilité (*Feinheit*) herméneutique qu'elle motive entraîne, par exemple, une renonciation à la brutalité comme moyen d'incorporer autrui : « La brutalité grossière démontre bien le pouvoir que nous avons sur lui, mais nous aliène encore plus sa volonté – il se laisse du coup moins assujettir. »³⁹

Récapitulons. Dans le contexte d'un échec systématique de l'entente dialogique, il est vain de faire appel à une chose qui nous serait commune pour accéder au sens des manifestations d'autrui. Il nous faut tenter de regarder avec d'autres yeux afin d'adopter une autre perspective. Cette procédure ne donne pas immédiatement lieu à un rétablissement de la conversation, elle ne pose pas les bases d'une action coopérative. Cette procédure peut cependant fournir les bases d'un *modus vivendi*, en tant qu'elle nous apprend à endurer des différences aiguës avec autrui. Il se peut qu'en endurant la différence de perspectives nous finissions par trouver des affinités insoupçonnées ouvrant de nouvelles voies d'échange avec autrui. On peut garder l'espoir qu'un terrain commun d'entente finira par émerger, mais il est vain d'affirmer que l'existence de ce dernier est assurée *a priori* par un principe comme la *Wirkungsgeschichte*. La teneur tragique de la philosophie de Nietzsche n'est d'ailleurs pas incompatible avec un tel espoir : « Nous voulons croire à notre amitié d'astres, dussions-nous être ennemis sur la terre. »⁴⁰

Il faut maintenant préciser les limites des observations nietzschéennes sur la compréhension d'autrui. Car notre lecture affirme que ces dernières ont leur propre sphère de validité, laquelle est cependant restreinte. Nous affirmons plus haut que le modèle herméneutique gadamérien convenait avant tout aux contextes d'action coopérative, mais qu'il n'offrait pas l'appareillage conceptuel adéquat pour aborder des circonstances où nous avons des raisons pour douter de l'existence d'un terrain commun d'entente. Or, nous considérons que ce même type d'argument peut être mobilisé pour identifier les coordonnées de l'herméneutique nietzschéenne. Nous affirmons donc que cette dernière convient avant tout aux contextes où l'entente communicative brille par son absence. Elle n'offre cependant pas de représentation adéquate pour penser la compréhension interpersonnelle dans des circonstances où les individus sont convoqués par une « chose » commune.

Il faut d'abord remarquer que Nietzsche est loin d'ignorer l'importance de l'action collective. La capacité des hommes « à converger [*übereinzustimmen*] sur un grand nombre de choses » est, affirme le philosophe, ce qui « a préservé l'humanité »⁴¹. Nietzsche va même jusqu'à indiquer que « l'incapacité à croire », résultant notamment des situations où « le désenchantement devient l'état dominant », constitue l'un des

symptômes d'un nihilisme dû à la faiblesse⁴². Cela n'empêche cependant pas que ses indications herméneutiques soient dominées par la pensée tragique, et qu'elles suivent donc une tendance démystificatrice, ayant pour résultat des modalités de désenchantement. Nous considérons donc que l'application de l'herméneutique nietzschéenne à des phénomènes coopératifs est aussi hors de propos que l'application de l'herméneutique gadamérienne à des circonstances interpersonnelles de conflit, qui laissent entrevoir des différences aiguës entre les individus. Si des individus coopérants adoptaient les consignes nietzschéennes d'interprétation, cela les conduirait avant tout à éroder leur enthousiasme confédérateur, à nuire à l'identification de la chose commune dessinant l'horizon partagé de l'action, parce que l'herméneutique nietzschéenne met surtout l'accent sur le caractère injuste (ou partiel) de toute perspective, et *a fortiori*, sur l'injustice de toute persévérance dans une perspective. Or, une action coopérative n'est possible que par la persévérance des individus coopérants dans une perspective donnée. Autrement dit, l'application de l'herméneutique nietzschéenne aux contextes d'action coopérative risque d'être une source d'entraves et d'infertilité, car elle invite à mésestimer et à mettre en question le caractère commun de la chose fédératrice. Le scepticisme quant au partage rend les individus incapables de jouer ensemble, pour nous servir de la métaphore gadamérienne, car il les invite à mettre constamment en doute la nature du jeu, c'est-à-dire le fait qu'ils soient tous en train de jouer le même jeu⁴³.

Conclusion

Notre mise en rapport des herméneutiques gadamérienne et nietzschéenne était conduite par l'intuition suivante : nous ne pouvons pas prétendre interpréter autrui toujours et partout dans le même esprit herméneutique. La compréhension de l'autre est soumise à des contraintes différentes selon que la rencontre avec lui se produit sous le signe de la discorde ou de la concorde. Certes, il s'agit dans chacune de ces deux circonstances de rendre justice au sens des expressions d'autrui, mais la manière de rendre cette justice dépend de la situation concrète de l'individu qui interprète. Toute tentative d'assurer cette justice en affirmant l'exclusivité de telle ou telle voie herméneutique pour aborder tout contexte risque sérieusement de dégénérer en ce qu'elle tentait de prévenir. Quand il est question de justice (herméneutique), l'application généralisée d'un critère « passe-partout » – et donc la perte de vue de la situation concrète – entraîne un risque non négligeable : « *Summum jus, summa injuria* ».

Pour cette raison, nous estimons qu'une comparaison critique de différentes doctrines herméneutiques n'a pas pour tâche d'identifier celle qui répond le mieux à toute situation requérant la compréhension d'autrui. Le but de cet exercice consiste plutôt à évaluer la pertinence relative des doctrines en question selon des situations spécifiques. Au lieu de rechercher la doctrine herméneutique qui décrit adéquatement les conditions de toute compréhension, il vaudrait mieux identifier le type spécifique de compréhension dont chacune décrit les conditions, et accorder ainsi à chacune son dû.

Les herméneutiques de Hans-Georg Gadamer et de Friedrich Nietzsche nous ont offert l'occasion de tester cette intuition. Elles décrivent toutes deux les conditions d'une compréhension réussie d'autrui, c'est-à-dire les conditions pour rendre justice au sens de ses manifestations. Or, leurs descriptions de ces conditions ne coïncident pas. La réflexion gadamérienne présente les conditions pour rendre justice à autrui *sur le fond de ce qui nous identifie*. D'un autre côté, la réflexion nietzschéenne décrit la procédure par laquelle nous pourrions rendre justice à autrui *sur le fond de ce qui nous différencie*, c'est-à-dire à défaut d'un fond commun d'entente. Nous avons essayé de montrer que dans le contexte de la doctrine gadamérienne, « comprendre autrui » veut dire « arrondir les angles », lorsque des malentendus avec lui perturbent la coopération ; tandis que dans la doctrine nietzschéenne « comprendre autrui » veut dire « endurer l'acuité des angles incongrus », lorsque les conflits avec autrui ne se laissent pas résoudre par la voie du dialogue, et que le rapport interpersonnel risque d'adopter la physionomie de la guerre. Les indications de l'herméneutique gadamérienne se prêtent donc à entretenir et à affiner l'entreprise commune de rapprochement autour du but partagé. D'un autre côté, les indications de l'herméneutique nietzschéenne permettent d'amoindrir l'injustice à laquelle nous sommes tous enclins dans des contextes où nos intérêts se heurtent avec ceux des autres, en raison de différences sans dénominateur commun apparent. Elles permettent d'affronter des circonstances de conflit avec autrui là « où rien ne nous lie ».

L'éthos de l'herméneutique gadamérienne et l'éthos de l'herméneutique nietzschéenne répondent à des défis hétérogènes du point de vue social et politique. Leur amalgame ne conduit pas seulement à des erreurs catégorielles, mais il peut aussi conduire les acteurs à répondre inadéquatement aux défis de leur situation concrète. Celui qui aborde des situations coopératives, en étant conduit par un esprit herméneutique nietzschéen, risque d'adopter une *posture paranoïaque*, c'est-à-dire une posture de méfiance non proportionnée aux défis de la situation concrète ; tandis que celui qui aborde des conflits aigus (où « rien

ne nous lie » avec l'adversaire), en étant conduit par l'esprit herméneutique gadamérien, risque d'adopter une *posture naïve*, c'est-à-dire une posture de confiance non proportionnée aux défis de la situation concrète. Ces malentendus entraînent, l'un l'égaré immotivé de l'entente, l'autre l'aplatissement hâtif des authentiques différences. Ils portent tous deux atteinte à la justice visée par tout effort de compréhension.

José Antonio Errázuriz

NOTES

- 1/ L'existence d'une herméneutique nietzschéenne a été extensivement documentée dans une étude de Johann Nepomuk Hofman, *Wahrheit, Perspektive, Interpretation: Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1994. Notre réflexion prendra donc l'existence de cette doctrine comme quelque chose de donné.
- 2/ Cf. P. C. Smith, « Nietzsche and Gadamer: From strife to understanding, Achilles/Agamemnon to Achilles/Priam », *Continental Philosophy Review*, 35, 2002. C. B. Gutierrez, « Gadamer y Nietzsche », *Ideas y Valores*, 127, 2005. M. C. López Sáenz, « ¿Verdad o interpretaciones? Gadamer versus Nietzsche », *Eikasia*, 56, 2014.
- 3/ Ce postulat aborde le phénomène du conflit depuis une perspective synchronique, car il laisse entre parenthèse la question diachronique ou généalogique qui demande comment un conflit est venu atteindre un haut degré d'intensité.
- 4/ H.-G. Gadamer, *Hermeneutik: Wahrheit und Methode*, I, « Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik », Tübingen, Mohr, 1990, p. 478. Nous citons ici la traduction française de E. Sacré, et nous indiquerons lorsque le texte est traduit par nous.
- 5/ *Ibidem*, p. 384.
- 6/ *Ibid.*, p. 374, 308 et 383.
- 7/ *Ibid.*, p. 308, 384 et 388.
- 8/ *Ibid.*, p. 297. Trad. José A. Errázuriz (désormais JAE).
- 9/ *Ibid.*, p. 107 et suiv. Cf. *Hermeneutik: Wahrheit und Methode*, II, « Ergänzungen, Register », Tübingen, Mohr, 1993, p. 128 et suiv., p. 151 et suiv.
- 10/ Cf. *Wahrheit und Methode*, I, p. 372, 467, 468, et 478.
- 11/ *Wahrheit und Methode*, II, p. 258. Trad. JAE.
- 12/ *Ibidem*, p. 115. Trad. J. Grondin.
- 13/ *Ibid.*, p. 131. Trad. JAE.
- 14/ *Ibid.*, p. 211. Trad. J.-C. Gens.
- 15/ *Ibid.*, p. 267. Trad. M. Simon. Italiques JAE.
- 16/ *Ibid.*, p. 268. Trad. M. Simon.
- 17/ On pourrait même parler d'un « *Deus sive Wirkungsgeschichte* ».
- 18/ *Wahrheit und methode*, II, p. 116. Trad. J. Grondin, retouchée par JAE.
- 19/ *Ibidem*, p. 213-214. Trad. J.-C. Gens.
- 20/ *Ibid.*, p. 215. Trad. J.-C. Gens.
- 21/ Dans des contextes conflictuels, on se donne de la sorte une victoire morale, qui est pour ainsi dire une victoire avant la victoire (ayant lieu dans le seul ordre des représentations, bien entendu).
- 22/ J. N. Hofmann, *Wahrheit, Perspektive, Interpretation: Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*, op. cit., p. 282. Trad. JAE.
- 23/ *Par-delà bien et mal (PBM)*, § 284. Trad. JAE.

- 24/ *Fragments posthumes (FP)*, IX, 3[1]. Cf. *Aurore (A)*, §§ 177, 491.
- 25/ *Le Gai savoir (GS)*, § 182.
- 26/ « Faire mal avec des jugements, c'est aujourd'hui la plus grande bestialité qui subsiste. » (*FP*, A 4[101])
- 27/ Nietzsche demande l'adoption de cette modalité de la pensée pour la lecture de ses textes ; cf. *La Généalogie de la morale*, Prologue, § 8.
- 28/ *A*, § 528.
- 29/ *FP*, X, 26 [119].
- 30/ *Humain, trop humain (HTH)*, I, § 636. Trad. R. Rovini, retouchée par JAE.
- 31/ *FP*, A, 3[172]. Trad. J. Hervier, retouchée par JAE.
- 32/ *HTH*, I, Préface, § 6.
- 33/ Partout Gadamer se sert de la tournure « rendre justice à... [*jemandem oder etwas gerecht werden*] » pour exprimer le résultat d'une compréhension réussie.
- 34/ *FP*, A, 6 [416].
- 35/ *FP*, GS, 11 [65]. Trad. P. Klossowski, retouchée par JAE.
- 36/ *A*, § 485.
- 37/ Cf. *PBM*, § 230.
- 38/ Cf. *FP*, XII, 1 [182].
- 39/ *FP*, IX, 16 [26].
- 40/ *GS*, § 279.
- 41/ *GS*, § 76. Trad. JAE.
- 42/ *FP*, XIII, 9 [60]. Il y a donc « *eine Nacht und einen Tag als Lebensbedingung für uns: Erkennen-wollen und Irren-wollen sind Ebbe und Fluth. Herrscht eines absolut, so geht der Mensch zu Grunde [...]* » (Cf. *FP*, GS, 11 [162]).
- 43/ Il y a certainement une déficience herméneutique dans l'activité interprétative se laissant conduire par le « on » dont Heidegger parle (s'appuyer sur tout ce qui est commun). Or, il n'y a pas moins de déficience herméneutique dans l'activité interprétative, satisfaite de sa propre autonomie critique, et qui marque l'infériorité critique des croyances par l'expression « les gens » : les gens disent souvent..., les gens pensent que..., les gens croient que... Le « on » et « les gens » sont l'un, un signe frauduleux d'autorité critique ; l'autre, un signe frauduleux de subordination critique.