

## Philosophie, sciences sociales, et herméneutique

L'anthropologie interprétative de Johann Michel dans *Homo interpretans*

Samuel Lelièvre

EHESS, Paris

### Résumé

*Homo interpretans* de Johann Michel vise à rendre compte du sol commun à la question de l'interprétation, en un sens général englobant les pratiques et conceptions ordinaires et savantes, et à la question d'une anthropologie philosophique. Par ailleurs, une discussion avec des points importants de la philosophie ricœurienne est présente dans l'ensemble du livre. La thèse de l'auteur est que l'interprétation est engagée à partir du moment où une compréhension du monde nous échappe, que celle-ci se joue sur un plan ordinaire ou dans un rapport plus élaboré à la connaissance. Ce qui ressort de ce sol commun est une anthropologie interprétative formulant à nouveaux frais les liens entre le discours philosophique, les recherches en sciences humaines et sociales, et l'herméneutique. Une discussion relative à l'universalité de *l'homo interpretans* est conduite finalement au regard de ce projet de reformulation de l'herméneutique et de la différence entre le plan ordinaire et plus exploratoire de l'acte d'interpréter, d'une part, et le plan d'une institutionnalisation des interprétations dans le discours des sciences humaines et sociales, d'autre part.

*Keywords:* anthropologie ; épistémologie ; herméneutique et interprétation ; nature ; phénoménologie ; ontologie ; philosophie de la science ; Paul Ricœur ; sciences humaines et sociales.

### Abstract

Johann Michel's *Homo Interpretans* aims at giving an account of the common ground to the question of interpretation, in a general sense covering ordinary as well as scholarly practices and conceptions, and to the question of philosophical anthropology. Important aspects of Ricoeur's philosophy are also discussed throughout the book. The author's thesis is that interpretation takes place whenever an understanding of the world is missing, be it on an ordinary way or in a more elaborate relationship to knowledge. This common ground gives rise to an interpretive anthropology which rearticulates the connection between philosophical discourse, the human and social sciences, and hermeneutics. Finally, the universality of *homo interpretans* is discussed as it relates to this project of reformulating hermeneutics and the difference between the more ordinary, exploratory level of interpretation and the level of interpretations institutionalized in human and social sciences.

*Mots-clés :* Anthropology; Epistemology; Hermeneutics and Interpretation; Nature; Phenomenology; Ontology; Philosophy of Science; Paul Ricoeur; Human and Social Sciences.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 13, No 2 (2022), pp. 103-146

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2022.615

<http://ricoeur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

# Philosophie, sciences sociales, et herméneutique

L'anthropologie interprétative de Johann Michel dans *Homo interpretans*

Samuel Lelièvre

EHESS, Paris

## 1. Préambule : la nécessité d'une reformulation de l'herméneutique

Depuis l'intérieur des études ricœurïennes, de l'herméneutique, ou d'un questionnement épistémologique propre à toute entreprise scientifique, la question de l'interprétation est centrale. Mais elle est aussi la source de nombreuses difficultés<sup>1</sup>. Elle engage, en effet, la manière dont on comprend telle et telle région de la réalité, ou telle et telle pratique ou représentation sociales, ainsi que la manière dont on construit une connaissance à partir de cette compréhension ; elle renvoie, par ailleurs, au caractère subjectif et réflexif de l'acte de comprendre le monde, de constituer une connaissance, parfois en engageant une conception de ce qu'est ou serait la pensée humaine. De plus, dans cet écart ou cette non-coïncidence entre les différentes modalités d'une compréhension et d'une connaissance des choses réelles, le problème de l'interprétation participe de l'élaboration des cultures humaines. Si on reconnaît que ces cultures se caractérisent précisément par leur diversité, on peut dire aussi bien qu'elles caractérisent la pluralité d'un penser constitutif de ce qu'est l'homme, de ses productions sociales et formes de vie, en y incluant, à titre premier ou secondaire, le langage. Il est nécessaire de tenir ensemble cette reconnaissance d'une diversité culturelle, dont on sait par ailleurs qu'elle résulte des différentes stratégies d'adaptation humaine à un environnement naturel et de la stratification historique de ces mêmes stratégies, et cette conception d'une pensée universelle dans sa pluralité même, c'est-à-dire qui n'oppose pas l'unicité de l'esprit humain aux modalités de son existence et de son expression.

Deux problèmes apparaissent, cependant. D'une part, on ne peut réduire la compréhension et la connaissance à ce plan culturel car cela reviendrait à tomber dans les impasses d'un relativisme et à renoncer au caractère universel des vérités visées par la recherche philosophique et, selon des objectifs plus empiriques, par les sciences. D'autre part, on ne peut réduire non plus une anthropologie à ce plan culturel, bien qu'une anthropologie philosophique, notamment depuis Kant, fasse de la culture une catégorie de la raison, et bien que l'on se soit habitué à distinguer entre anthropologie sociale et anthropologie biologique, en accordant à la première une forme de préséance quant à l'élaboration d'une anthropologie au sens commun du terme. Une perspective anthropologique englobe ce plan culturel, mais il est inséparable d'un plan naturel en un sens incluant les plans biologique et ontologique. Une telle perspective doit nécessairement être approfondie dans toute sa complexité et être intégrée à une définition des sciences de l'esprit, en un premier sens englobant les sciences humaines et sociales dans leur diversité, vis-à-vis du cadre plus normé des sciences de la nature, c'est-à-dire l'ensemble des pratiques et connaissances relatives aux sciences physiques et biologiques, et en tant

---

<sup>1</sup> Je remercie vivement Jean-Luc Amalric et Ernst Wolff pour leurs remarques et commentaires lors de la réalisation de ce texte.

qu'inséparables des mathématiques ou encore des paradigmes des sciences de l'évolution et de la cognition. Il ne devrait pas être question de creuser un fossé infranchissable entre sciences de l'esprit et sciences de la nature ; mais on doit malgré tout reconnaître ce qui les différencie dans une mise en œuvre des procédures de la connaissance humaine et des objectifs visés. Ainsi est-on confronté à une double difficulté. Parce que plus directement dépendantes d'une raison interprétative, les sciences humaines et sociales doivent se donner les moyens méthodologiques et épistémologiques d'une recherche critique et réflexive sur la question même de l'interprétation. Mais le problème de l'interprétation est également engagé dans les sciences de la nature en tant qu'elles ne peuvent pas être séparées des sciences de l'esprit, même si ce lien est souvent délaissé ou ignoré au profit d'une mise en avant d'une opérativité empirique et d'une applicabilité technologique – avec ses conséquences économique et idéologique dans le monde social. Dès lors que l'on passe plus complètement de la notion d'interprétation à celle d'herméneutique, l'enjeu est autant de ne pas faire de l'herméneutique quelque chose qui serait acquis et irait de soi que quelque chose qui serait aussitôt rejeté en raison des a priori négatifs qui existent à l'égard de cette notion : en dehors des champs et problématiques spécifiques qui sont l'objet des analyses de *Homo Interpretans*, le terme d'herméneutique est encore souvent rapporté à quelques connotations théologiques, à une perspective qui aurait été initiée par une philosophie post-heideggerienne, et à une littérature de tendance post-moderne.

De nombreuses théories de l'interprétation ont été élaborées et mises en œuvre que l'on pourrait situer, selon différents degrés, entre deux tendances opposées qui mettraient en péril, pour des raisons différentes, la nécessité d'une articulation entre sciences de l'esprit et science de la nature. Une première tendance consisterait à maintenir une opposition entre sciences de l'esprit et sciences de la nature dès lors que n'est pas traité ce à quoi cette opposition renvoie, à savoir une question épistémologique qui, à défaut d'être résolue, reste incontournable et doit être intégrée à une approche du problème de l'interprétation. Ce faisant, on peut être conduit à un positionnement selon lequel l'interprétation ne serait plus arrimée au problème de la connaissance via une investigation sur les liens entre réalité, au sens d'un plan ontologique extérieur à l'acte intellectif ou réflexif – prenant en compte ou non une dimension psychologique –, et vérité, au sens d'un point de convergence entre cet acte intellectif ou réflexif et réalité – ouvrant sur un plan ontologique propre à la pensée humaine. L'interprétation est seulement identifiée à des pensées et des discours insistant moins sur une structuration épistémique de la connaissance que sur des perspectives indifférenciées et également légitimes de ces liens entre ce qui est ou serait et ce qui est vrai ou serait vrai. Des théories de la connaissance d'orientation déconstructiviste, relativiste ou nihiliste, relevant parfois d'une subversion post-moderniste des notions d'universalité et de rationalité, peuvent être rattachées à cette tendance ; elles ont pu recevoir une certaine reconnaissance dans des sciences humaines et sociales moins directement soumises aux exigences d'une réflexion épistémologique élaborée pour elle-même. Une seconde tendance affirme, au contraire, qu'il est impossible de distinguer sciences de l'esprit et science de la nature, en se plaçant dans un réductionnisme, parfois sans le reconnaître comme tel, selon lequel l'interprétation n'est pas niée mais circonscrite, pourrait-on dire, à l'intervalle entre le mental et le monde physique et phénoménal en soulignant la difficulté même à définir un contenu à ce plan du mental – et, en définitive, de la conscience. Une reformulation des sciences de l'esprit s'est jouée, d'une manière déterminante, à travers la transition d'une philosophie analytique, autrefois aussi dénommée « philosophie linguistique », vers la philosophie contemporaine de l'esprit. Celle-ci s'appuiera,

notamment après Quine, sur la remise en question du principe (linguistique) d'analyticité et sur un processus de naturalisation tendant à rattacher la philosophie à une conception unifiée de la connaissance et des savoirs à travers les paradigmes cognitivistes et évolutionnistes<sup>2</sup>.

À travers le vaste développement constitué par son livre – intitulé, sous une forme volontairement générique, *Homo interpretans* –, Johann Michel ne cherche ni à souligner ni à atténuer la distinction entre compréhension, connaissance, et culture, mais à reformuler un paradigme herméneutique susceptible de renouveler la façon dont on peut approcher cette distinction<sup>3</sup>. Ce paradigme peut revêtir un intérêt pour les sciences sociales, en lien avec une partie des sciences humaines, afin de repenser à nouveaux frais la non-séparation avec les sciences de la nature qui est visée par une conception contemporaine de l'herméneutique ; une telle conception est toutefois l'objet d'une certaine indétermination dès lors que l'on reconnaît qu'elle n'est pas réductible aux procédures de naturalisation des sciences évoquées précédemment. Un article de synthèse de Johann Michel, intitulé « Anthropology of Homo Interpretans » permet d'accéder à l'une des motivations de ce projet<sup>4</sup>. L'auteur y décrit la transition qu'il opère entre une anthropologie philosophique venant de Ricœur et son projet d'une anthropologie interprétative en arguant de la nécessité de compléter la philosophie ricœurienne et ses apports par les développements d'autres auteurs. Il revient ainsi sur les nombreux travaux qui ont été conduits sur la question même de l'herméneutique depuis une cinquantaine d'années, avec une accélération au cours des deux dernières décennies. Tout en continuant de s'appuyer sur l'herméneutique de la voie longue, représentée notamment par l'approche ricœurienne, cette anthropologie interprétative à venir recroise une reformulation méthodologique et épistémologique de l'herméneutique avec un parcours des questions-clés des sciences sociales. Elle vise aussi une forme d'« universalité » (14). La démarche de l'auteur procède d'une relecture des traditions phénoménologique, herméneutique, et poststructuraliste du siècle dernier et des approches contemporaines débordant des différences entre une veine analytique anglo-américaine et une veine « continentale » européenne. Par ailleurs, et dans le prolongement de ses travaux antérieurs, l'auteur s'attache à identifier les conditions de possibilités d'une anthropologie interprétative pour les sciences sociales ; pour ce faire, il rapporte des développements issus du droit, de la médecine et de la psychanalyse, ainsi que de la philologie, de l'histoire, de la sociologie, de l'ethnographie, ou de l'économie. Le point le plus important et le plus ambitieux de cette recherche vise à considérer une certaine continuité entre l'interprétation du monde ordinaire, en y incluant la dimension biologique inséparable d'une perspective anthropologique, et les herméneutiques savantes représentées par différents développements des sciences humaines et sociales, même si les deux plans sont à distinguer du point de vue d'une théorie de la connaissance.

Sur un plan plus critique, cette anthropologie interprétative aurait à répondre, d'une part, aux impasses des conceptions ontologiques qui sont apparues du côté des sciences humaines et sociales et, d'autre part, aux nécessités d'un ré-ancrage du développement des sciences de la nature

---

<sup>2</sup> Willard Van Orman Quine, *Le Mot et la chose* (Paris: Flammarion, 1977 [1960]).

<sup>3</sup> Johann Michel, *Homo interpretans* (Paris: Hermann, 2017).

<sup>4</sup> Johann Michel, « Anthropology of Homo Interpretans », *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, 8 (2), 9-21 ; voir aussi sa présentation, avec Jérôme Porée, à Paul Ricœur, *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3* (Paris : Seuil, 2013), 7-18.

dans la réalité sociale et culturelle de l'homme. Cette double articulation, anthropologique et herméneutique, vise à déjouer les dérives épistémologiques qui sont apparues depuis le milieu du XX<sup>e</sup> siècle, aussi bien au nom d'une conception faussée ou orientée de l'herméneutique que d'une conception réductrice ou scientiste de l'esprit humain – ce sont aussi là des sources de l'écart qui a pu parfois s'instaurer entre culture et connaissance. Si une anthropologie interprétative peut advenir, son objet ne peut être l'apanage ni de conceptions autoproclamées et autoréférentielles de l'homme, ni d'une conception naturalisée des sciences de l'esprit qui place le problème de l'interprétation en dehors du social et de l'histoire. Au regard de cet objectif, il sera nécessaire de suivre la distinction qui structure l'ensemble du livre de Johann Michel : je considérerai, d'une part, des pratiques interprétatives rendant compte du « dévoilement ordinaire du monde » (15-166) – ce qui relève de *l'acte ordinaire d'interpréter et de l'interprétation du monde ordinaire* – et, d'autre part, des élaborations scientifiques investies dans une recherche sur la vérité et proposant un « déchiffrement savant des signes » (167-361) – ce qui correspond à des *herméneutiques savantes et l'institutionnalisation des interprétations*<sup>5</sup>. C'est à partir de ce parcours que seront réévalués ponctuellement de manière critique mais, plus généralement, dans une extension de la problématique épistémologique du livre, les rapports entre *Homo interpretans*, *philosophie ricœurienne*, et *l'universalité d'une anthropologie interprétative*. Compte tenu de la densité du livre de Johann Michel, je ne prétends pas en fournir un panorama complet ou même pouvoir explorer quelques-unes des pistes qui s'y dessinent. Cette lecture s'accorderait toutefois avec le fait que l'auteur se place, à divers égards, à la suite d'une herméneutique philosophique moderne plutôt que dans une discussion d'un concept transhistorique d'herméneutique, incluant certains héritages des Antiquités gréco-romaines, ou dans une conception rattachant prioritairement l'herméneutique à un cadre philologique.

## 2. Acte ordinaire d'interpréter et interprétation du monde ordinaire

En traitant du « dévoilement ordinaire du monde » pour la première partie du livre, l'auteur considère essentiellement trois niveaux à travers lesquels une activité interprétative se met en place et un sens se constitue. De « La problématique du sens et l'ouverture au monde » (chapitre 1), à « La production du sens et la transformation du monde » (chapitre 3), en passant par « Le monde de la vie et le miroir du sens » (chapitre 2), Johann Michel s'attache à décrire la progression suivante : le sens, auquel l'acte d'interpréter donne accès, implique une forme de réceptivité à ce qui nous est donné, une forme d'identification ou de projection de soi dans le monde de la vie, et, finalement, une forme de créativité pour que ce qui est donné et ce à quoi on s'identifie puisse, à son tour, produire quelque chose de nouveau, c'est-à-dire être reversé dans ce qui pourrait relever d'un cycle anthropologique de l'interprétation.

### 2-1. Enjeux antéprédicatifs de l'interprétation

L'entrée en matière de l'ouvrage, le premier chapitre intitulé « La problématique du sens et l'ouverture au monde » (19-61), concerne, de manière décisive, le rapport entre herméneutique et compréhension du monde naturel-biologique. Une dimension anthropologique déborde ici du

---

<sup>5</sup> Les références à la pagination du livre de Johann Michel sont placées entre parenthèses dans le corps du texte du présent article.

cadre de l'anthropologie sociale et culturelle issu des structuralismes et des poststructuralismes ; elle relève des développements pouvant être reliés, en aval, à la phénoménologie et, en amont, à l'intégration de la phénoménologie aux procédures de naturalisation des sciences de l'esprit. Les conceptions les plus critiquées par Johann Michel sont celles qui tendent soit à diluer le sens d'une hominisation dans un rapport indéterminé au biologique, soit à opposer le genre humain au genre animal. L'être humain doit être pensé relativement à son statut d'être animal, c'est-à-dire en tant que mammifère inscrit dans une évolution propre et en interaction avec un environnement donné. Sont ainsi examinés les apports de la biologie compréhensive représentée par Jakob von Uexküll, l'introducteur du concept de milieu (*Umwelt*), de l'articulation entre herméneutique et biologie, et, à partir de la tradition analytique, de la biosémantique<sup>6</sup>. Un rapport à l'interprétation est engagé essentiellement à un « niveau présymbolique » et « pré-représentationnel » (24). Revenant sur les approches du second Wittgenstein et de Richard Shusterman, et considérant le caractère plus pertinent du pragmatisme pour éviter la confusion entre biosémantique-biosémiotique et herméneutique-sémantique, l'auteur situe toutefois un rapport véritable à l'interprétation entre une conception « trop restreinte » que l'on trouverait chez Wittgenstein et une conception « trop large en vigueur dans la bio-sémiotique ou la bio-sémantique » (32)<sup>7</sup>. Un « modèle à trois niveaux » (38) est ensuite questionné ; il comprend la « méta-interprétation » en tant qu'« activité savante de l'interprétation », la « proto-interprétation » relevant d'« opérations pré-réflexive », et l'« activité ordinaire » (38 ; l'auteur souligne) de l'interprétation qui est le plan anthropologique visé par l'auteur. Ce dernier niveau est posé comme compatible avec la philosophie des formes symboliques chez Ernst Cassirer et la notion de « monde ambiant » (39) (*Umwelt*) chez Martin Heidegger.

L'auteur s'oppose toutefois au risque d'essentialisation de l'animal qui découlerait, de manière plus dérivée, des « préjugés anthropocentriques de l'ontologie de Heidegger » (40) ou, de manière plus directe, des analyses de Florence Burgat sur la différence entre le règne animal et le règne végétal<sup>8</sup>. Par ailleurs, une critique de ces préjugés heideggériens est engagée, notamment via la référence à la tradition anthropologique de langue allemande représentée par Max Scheler et Arnold Gehlen<sup>9</sup>. Le « monde symbolique » qui caractérise le monde humain renvoie nécessairement, écrit l'auteur, à « une discontinuité radicale entre les deux règnes » (42), laquelle n'est pas séparable de l'évolution naturelle elle-même. Insistant sur la différence de son positionnement avec l'approche de Jean-Marie Schaeffer dans *La fin de l'exception humaine*, l'auteur

<sup>6</sup> Jacob von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, suivi de *Théorie de la signification* (Paris : Denoël, 1984 [1909-1921]).

<sup>7</sup> Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques* (Paris : Gallimard, 2005 [1953]) ; Richard Shusterman, *Sous l'interprétation* (Paris : Éditions de l'Éclat, 1994).

<sup>8</sup> Martin Heidegger, *Être et temps* (Paris : Authentica, 1985 [1927]) ; Florence Burgat, *Liberté et inquiétude de la vie animale* (Paris : Kimé, 2006).

<sup>9</sup> Voir Max Scheler, *La Situation de l'homme dans le monde* (Paris : Aubier, 1951 [1928]) et Arnold Gehlen, *Essais d'anthropologie philosophique* (Paris : MSH, 2010 [1961]). Les noms de Hans Blumenfeld et de Helmuth Plessner pourraient être ajoutés ici : une référence au premier est incluse dès l'introduction du livre – Hans Blumenberg, *Description de l'homme* (Paris : Cerf, 2011 [2007]) ; l'un des ouvrages majeurs du second a été publié en français la même année que *Homo interpretans* – Helmuth Plessner, *Les Degrés de l'organique et l'Homme. Introduction à l'anthropologie philosophique* (Paris : Gallimard, 2017 [1928]).

veut considérer une « *exception relative* » (42 ; l'auteur souligne)<sup>10</sup> : on aurait davantage à considérer des « *propres* » de l'homme comme il existe des « *propres* » (43 ; l'auteur souligne) de toutes les espèces animales. La différence de ce positionnement vis-à-vis des analyses de Schaeffer est à la fois subtile et importante, au regard de la thèse principale de *Homo interpretans* et de son intelligibilité dans l'ensemble des discours sur le sujet. Elle est subtile en ce sens qu'elle reproche à Schaeffer d'absolutiser et, partant, de dramatiser la distance qu'une tradition de la pensée occidentale – d'une culture religieuse judéo-chrétienne à une phénoménologie post-husserlienne et une ontologie heideggérienne – a instituée entre ce qui serait constitutif de la nature humaine, ou de l'être de l'homme, et ce qui relèverait du monde animal et biologique. Mais elle est importante parce que Johann Michel se place, tout comme Schaeffer, dans une perspective anthropologique. Simplement, avant de pouvoir replacer l'homme dans ce que Schaeffer définit comme une « unité du vivant » s'opposant au discontinuisme de la thèse de l'exception humaine, il convient, entre autres étapes, de pouvoir procéder à un « décentrement éthologique » (43) selon lequel l'homme prend conscience de ses limitations dans sa capacité à percevoir des « *Umwelt non humains* » et l'« ensemble des régimes de signes de la nature » (43-44)<sup>11</sup>. De plus, un tel décentrement serait compatible, selon l'auteur, avec une notion de « concernement », au sens de Rémi Brague, ou de « souci », au sens de Heidegger, comme mode de prise en compte de ses limitations induisant pourtant une ouverture au « monde ambiant » (44). Enfin, si le rapport à l'évolution permet de sortir d'un certain dualisme ontologique, le rôle de l'imagination doit être pris en compte pour « nous projeter dans d'autres mondes possibles » (44), selon une perspective anticipant sur les références plus directes à la philosophie ricœurienne que fera Johann Michel à d'autres étapes de son livre.

La dernière section du premier chapitre, « L'auto-interprétation et l'étrangeté à soi-même » (51-61), se focalise sur le fait et la capacité de s'interpréter soi-même, en incluant le milieu de cette interprétation, comme une des conditions de l'acte ordinaire d'interpréter. L'auteur revient, dans le prolongement de travaux antérieurs, sur une critique de la conception ricœurienne d'une mise en intrigue de soi « selon les règles narratives héritées du schème aristotélicien » (57)<sup>12</sup>. Il se place à cet égard dans une perspective soutenue non seulement en sociologie et philosophie sociale mais aussi, de manière significative, en poétique et narratologie<sup>13</sup> : le paradigme narratif aristotélicien renvoie à un récit bien formé et n'est pas adapté à des récits de vie qui, comme cela apparaît par ailleurs à travers la notion ricœurienne d'identité narrative, sont nécessairement discontinus et riches d'une multitude de micro-récits. Une philosophie sociale conséquente se doit même de prendre en compte des récits incomplets voire des non-récits : parce qu'ils sont marqués de manière déterminante par la souffrance et, sur un autre plan, par un rapport au mal, certains récits de vie

<sup>10</sup> Jean-Marie Schaeffer, *La Fin de l'exception humaine* (Paris : Gallimard, 2007).

<sup>11</sup> Schaeffer, *La Fin de l'exception humaine*, 155-166.

<sup>12</sup> Johann Michel, « Narrativité, narration, narratologie », *Revue européenne des sciences sociales*, XLI (125), 2003, 125-142 ; Johann Michel, *Sociologie du soi. Essai d'herméneutique appliquée* (Rennes : PUR, 2011) ; Johann Michel, *Quand le social vient au sens. Philosophie des sciences historiques et sociales* (Bruxelles : Lang, 2014).

<sup>13</sup> Voir notamment Raphaël Baroni, « Ce que l'intrigue ajoute au temps. Une relecture critique de *Temps et récit* de Paul Ricœur », *Poétique*, 3, 2010, 361-382 ; Marielle Macé, *Façon de lire, manières d'être* (Paris : Gallimard, 2011).

peuvent ne jamais se constituer, ou être reconstitués dans les termes du schème aristotélicien. Cette ouverture est complétée, dans le second chapitre, par un retour sur le terrain des sciences humaines et sociales – « Le monde de la vie et le miroir du sens » (63-99). Une première section, « Le monde pré-historique et le monde historique » (63-68), revient non pas sur ce qui serait le « propre » de l'homme dans l'interprétation mais sur l'activité interprétative de l'homme parmi tous les autres hommes ; ainsi existe-t-il une « universalité de l'action humaine d'interprétation » (63). L'auteur s'appuie sur la distinction introduite par Jan Patočka entre monde « pré-historique », c'est-à-dire le « monde "non-problématique" » de la transmission traditionnelle, et le « monde historique » ou rompant avec le « sens transmis par la tradition » (64). L'enjeu est de remplacer la notion de « monde pré-historique » par celle d'« expérience immédiate » (au sens de Mead) » (66), c'est-à-dire par l'expérience à travers laquelle un lien est établi entre un être vivant et son environnement naturel<sup>14</sup>. D'une portée plus anthropologique, cette dernière notion vise à sortir de ce que l'auteur appelle l'« européocentrisme de Patočka » (65) et à amorcer un mouvement vers une anthropologie interprétative universelle. Un retour est également effectué, à cette occasion, sur le débat entre Ricœur et Claude Lévi-Strauss<sup>15</sup>. Ricœur a pu revenir sur les différences entre, d'un côté, une herméneutique certes marquée par l'héritage judéo-chrétien mais mettant aussi en avant le rapport à la temporalité, et, d'un autre côté, un structuralisme se concentrant sur l'intérêt et l'efficace épistémiques d'un paradigme linguistique. S'il refusait de choisir entre cette alternative et considérait que l'herméneutique ne peut qu'intégrer certains principes de la méthode structurale, il pointait les limitations de l'explication structurale ; dans le cas de l'anthropologie lévi-straussienne, ces limitations concernent, selon Ricœur, la capacité à expliquer et comprendre des symboles qui soit irréductible au seul totémisme ou à un paradigme qui reste dépendant de l'épistémè sémiologique. Pour sa part, l'auteur écrit que « le détour par l'anthropologie structurale est nécessaire pour faire ressortir la diversité culturelle des systèmes symboliques, sur fond d'universalité de l'*homo interpretans* » (72). Une telle universalité est explicitement rattachée à un « schématisme » (72) conçu par Kant, prolongé par Cassirer, et présent dans les anthropologies de Lévi-Strauss et Philippe Descola<sup>16</sup>.

Cette réintégration d'un schématisme dans l'anthropologie est poursuivie dans une troisième section intitulée « Les schèmes sociaux et la situation biographique » (77-87). Il s'agit de repérer une « "sociologisation" du schématisme kantien » (78) chez Pierre Bourdieu, sur un mode équivalent à ce que l'auteur examinait précédemment chez Lévi-Strauss et Descola<sup>17</sup>. À travers les concepts de « *champ* » et d'« *habitus* » (79 ; l'auteur souligne), le sociologue replace toutefois le schématisme dans une historicité qui est absente du paradigme structuraliste, retrouvant indirectement le sens de la critique de Ricœur en direction de Lévi-Strauss. Les points de vue issus de l'expérience de l'étranger et d'une « interprétation en train de se faire » (87) doivent être

<sup>14</sup> George Herbert Mead, *L'Esprit, le soi et la société* (Paris : PUF, 2006).

<sup>15</sup> Paul Ricœur, « Structure et herméneutique » (1963), in *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris : Seuil, 1969), 56-57 et 61-97 ; voir aussi Paul Ricœur, « Le symbolisme et l'explication structurale », in *Cahiers internationaux de symbolisme*, 2 (4), 1964, 81-96 et Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris : Plon, 2012 [1958]).

<sup>16</sup> Philippe Descola, *Par-delà nature et culture* (Paris : Gallimard, 2005).

<sup>17</sup> Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique* (Paris : Minuit, 1980).

également pris en compte. La quatrième section de ce chapitre, « L'interpréter-ensemble et le cadrage de l'expérience » (87-99), commence à aborder le cas d'interprétations se jouant hors de tout « schématisation », c'est-à-dire de ce que l'auteur définit comme la « composante interactionnelle, processuelle et situationnelle des intersignifications » (99) de l'« interprétation collective » ou de « collectif d'interprétants » pouvant constituer un « public d'enquêteurs » (89) au sens pragmatiste du terme. Engageant une dimension communicationnelle dans la diversité des expériences du monde social, c'est-à-dire aussi bien au plan de l'interaction la plus simple qu'au plan de la complexité des institutions humaines, l'interprétation peut d'autant plus être marquée négativement par les conflits, voire peut conduire à des égarements, qu'elle aura tendance à être à elle-même sa propre raison. Les conséquences de ce problème sont assez importantes pour réémerger, sous une forme ou une autre, à d'autres étapes de l'ouvrage ; je serai également conduit à y revenir partiellement dans la dernière section de cet article.

## 2-2. Symbole, sens, et interprétation productive

Le troisième chapitre, intitulé « La production du sens et la transformation du monde » (102-166), est l'un des plus denses de l'ouvrage : il constitue la première confrontation de la question de l'herméneutique avec celle du symbolisme et du sens, c'est-à-dire avec ce qui sera engagé dans le reste de l'investigation. Il s'agit de passer d'une pensée s'ancrant dans la phénoménologie et l'herméneutique à une philosophie de l'action, englobant les niveaux fondamentaux du vivant et ceux du monde social et politique, afin d'approfondir l'intégration de la question de l'interprétation à un cadre anthropologique général. La première section de ce chapitre, « L'action et les grammaires de signes » (101-122), opère un rapport de distinction et opposition entre l'interprétation et l'action ; mais il rappelle aussi la nécessité de considérer un lien étroit « entre proto-interprétation et agir » selon lequel « l'interprétation apparaît comme une condition de l'agir humain » (101) dans un milieu ou un monde donné<sup>18</sup>. L'auteur prend l'exemple de la chasse. Il estime ainsi que le « caractère interprétatif de l'action » (102) se joue sur trois plans : un niveau préparatoire (« amont »), un niveau prospectif, et un niveau rétrospectif – liés à la « première personne » (ou l'« acteur » de l'action) ou « troisième personne » (ou l'« observateur » (102) de l'action) et que l'auteur relie à la philosophie de l'interprétation de Günter Abel, un spécialiste de la pensée de Nietzsche<sup>19</sup>. Ce modèle est limité par le fait que la plupart de nos actions ne nécessitent pas de passer par une procédure interprétative ; celle-ci n'est mise en œuvre que lorsque ces actions ne vont pas de soi et impliquent de surmonter des difficultés ou changements dans un rapport direct au plan de l'expérience, au plan intersubjectif, ou au plan institutionnel. L'« activité interprétative » est relative à des finalités, que celles-ci soient d'ordre « spéculative », « instrumentale » ou « intercompréhensive et critique » (103) – l'auteur se réfère notamment à la notion habermassienne d'« agir communicationnel » pour ce qui concerne les deux derniers cas<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Plusieurs fils du parcours de recherche de l'auteur pourraient transparaître dans cette phrase, l'un remontant à son investigation spécifique sur Ricœur, un autre réexaminant la philosophie de ce dernier au prisme de la question de l'interprétation et de l'herméneutique, et un autre encore suggérant une ouverture de la question de l'agir humain à un cadre excédant la philosophie ricœurienne. Voir Johann Michel, *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain* (Paris : Cerf, 2006) ; Michel, *Quand le social vient au sens*.

<sup>19</sup> Abel Günter, *Langage, signes, et interprétation* (Paris : Vrin, 2011 [1999]).

<sup>20</sup> Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*. T. I et II (Paris : Fayard, 1987 [1981]).

Par ailleurs, on ne peut séparer ces activités interprétatives et éventuellement herméneutiques de certains domaines d'application plus directe – historiquement, la théologie et le droit ont été de tels domaines.

Si l'interprétation est une condition de l'action, il n'existe pas de lien de nécessité entre l'action et l'interprétation ou, dans les termes de Johann Michel, « tout agir, instrumental ou non, n'est pas d'emblée interprétatif » (104). L'auteur cite notamment les cas du « doute réel » dans une recherche ou du « test négatif » (104) dans une expérience ou un jugement. La notion de l'« agir communicationnel » est réinvestie de nouveau en tant que processus vers une « compréhension mutuelle » (104). Plus généralement, la possibilité d'un « échec du procès interprétatif » (106) doit être prise en compte. En effet, un signe ne répond pas nécessairement à une utilité et donc à un plan interprétatif, comme l'enseigne la sémiotique de Charles Sanders Peirce et la philosophie des formes symboliques de Cassirer<sup>21</sup>. Johann Michel rapproche ce point de la notion de « règle » comme ce « *“qui n'est pas une interprétation”* » (109 ; l'auteur cité souligne) élaborée par Wittgenstein depuis ses *Philosophische Untersuchungen*. Une telle perspective sert d'appui à un rappel des objections formulées à l'encontre de l'« *interprétationnisme* » (109 ; l'auteur souligne) de Donald Davidson<sup>22</sup>. Tout en reconnaissant l'intérêt d'un développement philosophique à partir d'un « principe de charité » (110) qui permet de relier l'interprétation à la prise en compte d'un « arrière-plan de croyances » (109), l'auteur estime que cette conception est « trop radicale » (110) : en effet, elle n'inclurait pas les cas pour lesquels l'interprétation n'est pas requise. Par ailleurs, dès lors que l'on reconnaît que « les croyances sont de fait partagées entre les locuteurs, entre l'interprète et l'interprété, ajoute l'auteur, il n'y a pas lieu précisément de recourir à un processus interprétatif » (110). Si on rapporte ce problème à la question du langage, l'interprétation est nécessairement dépendante d'un contexte des énoncés. Selon la perspective de la seconde philosophie wittgensteinienne, on dira que tout dépend de « l'usage habituel de signe [en confrontation avec] des configurations d'actions problématiques » (112). Cette perspective, comme le rappelle Johann Michel, privilégie les situations dans lesquelles l'interprétation est limitée ou n'est pas nécessaire. L'auteur revient, par ailleurs, sur l'analyse des liens entre herméneutique et linguistique proposée par Jacques Bouveresse<sup>23</sup>. Faisant l'effort de revenir aux analyses de Schleiermacher, cette analyse permet d'articuler les compétences respectives de la linguistique et de l'herméneutique ; elle offre aussi une ouverture au-delà du seul cadre philologique. Toutefois, cette approche conduirait à « privilégier les situations de mécompréhensions » (114) et à arrimer l'herméneutique à une analyse linguistique, au sens d'une philosophie du langage, plutôt qu'à une analyse d'ordre sémiotique et pragmatique qui, selon Johann Michel, serait plus appropriée à une conception rattachant l'interprétation non seulement au discours mais aussi aux conditions de l'action.

Conséquemment, la division du travail entre linguistique et herméneutique doit être en partie minimisée. Par ailleurs, ces développements doivent être reliés à ceux pouvant être retirés du pragmatisme et de la phénoménologie dès lors qu'il apparaît, remarque Johann Michel, que

---

<sup>21</sup> Charles Sanders Peirce, *Écrits sur le signe* (Paris : Seuil, 1978 [1885-1906]) ; Ernst Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, 3 vol. (Paris : Minuit, 1972 [1953-1957]).

<sup>22</sup> Donald Davidson, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation* (Nîmes : Chambon, 1993 [1984]).

<sup>23</sup> Jacques Bouveresse, *Herméneutique et linguistique* (Paris : Éditions de l'Éclat, 1991).

« l'interprétation est toujours relative à son caractère indexical » (116), c'est-à-dire est relative à différents contextes ou situations et à la diversité même de ces contextes et situations. Eu égard aux bénéfices de la notion d'« interprétant » qu'elle élabore et de sa « distinction entre compréhension immédiate et compréhension médiata » (116), la sémiotique peircienne serait le cadre que l'auteur privilégierait ici – rappelons qu'elle est une partie du pragmatisme (ou « pragmaticisme ») peircien et revêt une certaine compatibilité avec la description phénoménologique<sup>24</sup>. Il reconnaît toutefois que l'« interprétant » au sens de Peirce n'implique pas l'« interprétation » (117) au sens de l'*homo interpretans*. Mais cette veine pragmatiste permet de comprendre l'importance de l'indice et des signes non-linguistiques, ainsi que de la dimension compréhensive et interprétative de la « monstration » (118), même si celle-ci ne renvoie pas nécessairement à une « interprétation active » (119). L'art peut apparaître comme une « exception » (119) à cet égard – j'y reviens plus loin –, car sa réception correspond à un travail interprétatif dont les visées ne sont pas forcément celles d'une compréhension au sens habituel du terme. Certes, l'expérience esthétique relève d'une expérience cognitive et compréhensive, mais l'art lui-même n'est pas déterminé par ces dimensions de cognition et de compréhension – et n'y est pas non plus réductible. Ces aspects doivent être pris en compte dans une conception de l'esthétique. Le but de l'art peut être le « maniement du métaphorique, du brouillage du sens, de l'équivoque, de l'implicite des signes montrés et cachés » (119) ; il peut aussi n'avoir que le plaisir pour finalité. Johann Michel fait remarquer à cet égard que, si « la grammaire symbolique est la seule proprement humaine, les grammaires iconiques et indiciaires en prise par excellence avec le montrer témoignent d'une intelligence certaine, *a fortiori* lorsqu'elles parviennent au stade proprement interprétatif » (119 ; l'auteur souligne). On pourrait considérer, ajoute-t-il, que « la grammaire indiciaire est davantage indexée aux "signes sensibles" du monde naturel, moins spéculative que la grammaire symbolique, davantage reliée aux activités pratiques » (119-120). Les exemples des « images mentales » et du « rêve » (121) sont examinés dans une perspective proche ; ils sont également confrontés au problème de la translation d'un « signe iconique » – les images du rêve – à une « grammaire symbolique » (122) – l'interprétation verbalisée que l'on peut éventuellement faire de ces signes ou images. Une autre perspective non explorée ici – on la trouve chez Ricœur – est celle d'un discours (psychanalytique) et d'une verbalisation par lesquels l'image mentale s'élève au cadre d'une symbolisation constitutive d'une pensée ou d'un imaginaire communs, et détermine un plan sémiotique antérieur à toute interprétation<sup>25</sup>.

Dans la seconde section de ce chapitre, intitulée « Les ethno-interprétations et la symbolisation ordinaire » (122-139), Johann Michel revient sur ce qu'il appelle, avec Garfinkel, des « ethnométhodes » (122) et ce que celles-ci peuvent apporter à une prise en compte de la question de l'interprétation dans les sciences sociales<sup>26</sup>. Il se distancie toutefois de certains points fondateurs de l'ethnométhodologie. L'intérêt des ethnométhodes est de se focaliser sur l'« ordinaire » (124), lequel est alors rendu accessible par contraste avec le non-ordinaire, c'est-à-dire par le biais d'une procédure consistant à « rendre étrange » (123) une situation familière. Il est rappelé que, selon Habermas, le « niveau microscopique », où se joue l'« ethnométhodologie », s'oppose au « niveau

<sup>24</sup> Peirce, *Écrits sur le signe*.

<sup>25</sup> Paul Ricœur, « Image et langage dans la psychanalyse » [1978], in *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse* (Paris : Seuil, 2008), 105-138.

<sup>26</sup> Harold Garfinkel, *Recherches en ethnométhodologie* (Paris : PUF, 2007 [1967]). L'ethnométhodologie est également l'objet d'analyses dans la seconde partie du livre.

macroscopique » qui caractérise les analyses relevant de l'« herméneutique » (124-125). Johann Michel vise d'abord à nuancer une telle opposition puis à la surmonter. Pour ce faire, il propose de « considérer ces ethno-interprétations comme des *interprétatiaux*, à mi-chemin entre les transcendants kantien et les existentiels heideggeriens » (128 ; l'auteur souligne). Ainsi détermine-t-il un « registre spécifique de grammaires symboliques au sens de Peirce » (129) : il s'agit de considérer une typologie des modes interprétatifs ordinaires englobant toute une série de catégories en partie issue des enseignements de l'ethnométhodologie, mais relevant de cette grammaire symbolique que l'auteur rapporte à son anthropologie interprétative inspirée par la sémiotique et la pragmatique ; il mentionne spécifiquement les catégories de « *clarification* », de « *simplification* », d'« *explicitation* », d'« *explication* », d'« *exemplification* », d'« *identification* » (incluant des « opérations de *catégorisations* et de *classifications* »), de « *dévoilement* », de « *symbolisation* », de « *contextualisation* », de « *narration* », de « *déchiffrement* » et de « *traduction* » (129-134 ; l'auteur souligne). Le passage d'un univers de signes à celui du langage, qui correspond aux différents stades de l'apprentissage entre l'enfance et l'âge adulte, implique qu'un écart soit maintenu malgré tout entre les deux : on ne peut être d'emblée dans une compréhension partagée, même si le rôle des adultes et, plus spécifiquement, des parents est d'introduire de l'altérité dans un univers de signes indéterminés et indifférenciés.

### 2-3. L'exemple de l'esthétique et du politique

Les analyses sur l'esthétique et le politique viennent rappeler l'importance de ces domaines au regard de la production de sens mise en avant plus tôt. L'auteur se concentre tout d'abord sur l'interprétation en rapport avec l'art et l'esthétique, dans la troisième section de ce troisième chapitre – « L'interprétation productrice et l'expérience esthétique » (139-153)<sup>27</sup>. Une distinction est posée entre interprétation productrice et interprétation reproductrice sur le modèle de la distinction entre imagination productive et imagination reproductive héritée de la philosophie de Kant et reformulée par Ricœur dans l'ensemble de son œuvre. Si l'imagination ne se limite pas à une « fonction transcendante » mais renvoie à la « puissance humaine de percevoir et de signifier » (140), un lien peut en effet être établi entre interpréter et imaginer. En allant plus loin, on aurait même à reconnaître que l'interprétation se joue *par excellence* au plan de l'expérience esthétique et des arts. Mais, dans ce cadre, la recherche et l'interprétation du sens sont appréhendées différemment. Johann Michel considère ainsi que « dès qu'il est représenté sur une toile, sur une photographie ou sur une scène de cinéma, le familier est déjà transfiguré en problématique du sens, *a fortiori* si le familier dépeint renvoie à des époques ou des cultures étrangères » (141-142 ; l'auteur souligne). Il s'attache à montrer, à travers des exemples issus de la peinture hollandaise du XVII<sup>e</sup> siècle (Vermeer et de Hooch), qu'un pluralisme interprétatif participe de l'expérience esthétique. Par la suite, la référence à des œuvres contemporaines est l'occasion d'insister sur le lien étroit qui existe entre croyance, esthétique, et interprétation. C'est moins une dimension représentationnelle ou expressive qui compte que le fait de croire à l'expérience qu'il nous est donné de faire : celle-ci peut en effet renvoyer à des objets quasi-insignifiants au sens de ce qui est mis en œuvre par l'Art minimal – l'exemple choisi par Johann Michel à travers la

<sup>27</sup> Pour une élaboration récente, voir aussi Johann Michel, « Art et interprétation », *Nouvelle revue d'esthétique*, 2021 / 1, 127, 99-109.

sculpture de Tony Smith –, ou encore au sens de la pratique du détournement d'objets, du travail sur un principe de réification, et de la focalisation sur un concept d'art engagés via le Ready-made duchampien, le Pop art ou l'Art conceptuel.

Le pendant d'un minimalisme dans les arts contemporains et, selon l'expression que Thierry de Duve reprend à Duchamp, d'un « nominalisme pictural », correspondrait aux approches visant à trouver dans l'art un « *sens maximal* » (147 ; l'auteur souligne) qui déborde de toute interprétation et capacité interprétative<sup>28</sup>. Johann Michel identifie cette voie à un « courant post-phénoménologique » selon lequel le rapport à l'« *invisible* », en tant que ce qui marquerait la nécessité d'interrompre le processus interprétatif, « s'abîme dans la métaphysique » (147 ; l'auteur souligne). Il s'est attaché à rappeler, en amont, une différence qu'il convient de faire entre un discours sur l'invisible au sens d'une phénoménologie merleau-pontienne, laquelle peut inspirer des spécialistes de l'art tels que Georges Didi-Huberman, et un discours relevant, selon l'expression de Dominique Janicaud qui a fait florès, d'un « tournant théologique de la phénoménologie » (146)<sup>29</sup>. À cette tendance, il préfère la conception de Blanchot, Bataille, Derrida ou Deleuze, de l'expérience littéraire et esthétique « comme *extase* » (148 ; l'auteur souligne) : le principe de non-interprétation trouverait une légitimité dans le fait de rattacher malgré tout un « sens toujours en fuite » (148) au plan de l'expérience. Les domaines de l'érotisme et du désir, au-delà du seul statut biologique de la sexualité mais avec l'ancrage dans le corps propre qu'ils impliquent, ont été réinvestis par les critiques radicales de l'interprétation chez Sontag ou Deleuze<sup>30</sup>. L'auteur rappelle toutefois que ce qui est visé par ces critiques est moins l'interprétation elle-même – Sontag et Deleuze se placent eux-mêmes, qu'ils le veuillent ou non, dans un certain cadre interprétatif –, que le fait de rapporter, de manière contestable, cette interprétation, à la « seule pratique du dévoilement » (148), même si c'est pour des raisons relatives à une approche de l'esthétique ou une critique de la théorie psychanalytique. « L'essentiel, peut-il résumer, tient ici dans le lien étroit que l'on peut construire entre interprétation productive, expérience esthétique et création artistique » (150). On pourrait ajouter que le domaine de l'art et de l'esthétique permet de saisir que l'acte d'interpréter révèle d'autant plus son importance que l'univers dans lequel il se joue résulte d'une forme d'interconnexion entre des compétences interprétatives, des actions mettant en œuvre ces compétences, et les choses ou la culture qui nous environnent. Suivant cette perspective, les analyses de Johann Michel seraient en affinité avec les conceptions contemporaines insistant sur les rapports entre esthétique et monde ordinaire, en plus de la référence continue aux conceptions pragmatistes de Shusterman<sup>31</sup>.

De manière significative, l'approche de la métaphore ou de la métaphorisation mise en œuvre par Ricœur est utilisée comme le point d'appui à une analyse de ce rapport entre

<sup>28</sup> Thierry de Duve, *Nominalisme pictural. Marcel Duchamp, la peinture et la modernité* (Paris : Minuit, 1984).

<sup>29</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible* (Paris : Gallimard, 1988) ; Georges Didi-Huberman, *L'Image ouverte. Motifs de l'incarnation dans les arts visuels* (Paris : Gallimard, 2007) ; Dominique Janicaud, *La Phénoménologie dans tous ses états* (Paris : Folio Gallimard, 2009).

<sup>30</sup> Susan Sontag, *Against Interpretation and Other Essays* (New York : Farrar, Straus & Giroux, 1966) ; Gilles Deleuze, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2* (Paris : Minuit, 1980).

<sup>31</sup> Richard Shusterman, *L'Art à l'état vif. La pensée pragmatiste et l'esthétique populaire* (Paris : Minuit, 1992).

imagination productive et interprétation productive ou, plus généralement, d'une culture vive au regard des activités interprétatives de ses acteurs. Cette référence à la philosophie ricœurienne de l'imagination conduit l'auteur à considérer que « seules donc les métaphores vives, créatrices et impertinentes requièrent un véritable travail interprétatif » (150). Mais, quand on transpose ce modèle au monde social, on est reconduit à la distinction entre « production », qui est le concept utilisé par Ricœur, et « création », qui est celui favorisé par Castoriadis dans sa dispute avec l'auteur de *la Métaphore vive* sur l'imaginaire<sup>32</sup>. Selon Johann Michel, la position de Castoriadis renvoie à des expériences historiques alternatives et novatrices qu'il s'agit de reconnaître dans leurs singularités. Toutefois, il renvoie dos à dos les deux auteurs en estimant qu'« autant Ricœur, trop prisonnier du modèle du texte, tend à minorer la nouveauté radicale de certaines interprétations productrices, autant on ne peut souscrire à l'idée d'une création de sens qui ne procéderait pas d'une manière ou d'une autre d'un sens déjà institué, fût-ce pour le transgresser ou le subvertir radicalement » (152). Reconnaître un caractère productif ou créatif à l'acte d'interpréter n'implique pas d'avoir à séparer l'interprétation des contingences du monde ordinaire. Cette lecture implique toutefois de garder à l'esprit que Johann Michel fait référence à une orientation générale de l'herméneutique ricœurienne et à une méthodologie articulant histoire de la philosophie et herméneutique sémantique ou du discours – du point de vue de la pensée politique ricœurienne, les choses sont plus complexes et irréductibles à toute conception figée du modèle du texte.

La dernière section du dernier chapitre de la première partie – « La politique et la culture de l'interprétation » (153-165) – revêt une dimension plus critique au sens des implications sociales de la conception de l'interprétation développée jusqu'ici. L'interprétation est ainsi abordée comme un révélateur de dysfonctionnements sociaux, c'est-à-dire comme le lieu à partir duquel l'individu existe au sein d'une société en interagissant avec d'autres individus, et à partir duquel une société se détermine autant sur ce plan individuel que relativement à d'autres sociétés réelles ou possibles. Johann Michel peut écrire que « seul celui qui ne sait plus que ses interprétations sont des interprétations parmi d'autres, seul celui qui ne parvient pas à s'extraire de son cadre interprétatif et à en reconnaître d'autres différents engage un processus pathogène » (155). Ce rappel serait redevable autant de la conception habermassienne des pathologies au sein de l'espace public que de l'approche ricœurienne de l'articulation entre idéologie et utopie et d'une herméneutique critique. Référence est également faite à la notion bourdieusienne de « *violence symbolique* » (155 ; l'auteur souligne), c'est-à-dire à une violence invisible qui peut renvoyer *in fine* à la façon dont la négativité des phénomènes de domination se répercute dans l'esprit et le corps de ceux confrontés à ce type de phénomènes. Le fait que les pathologies du corps social puissent finalement affecter le corps propre implique la prise en compte de contre-phénomènes de résistance vive. Prolongeant la critique ricœurienne et castoriadisienne du marxisme, l'auteur indique aspirer à une « "société d'interprètes" ou une "culture de l'interprétation" », laquelle va s'opposer, dans le contexte contemporain, à une « "société de l'information" parente du "capitalisme cognitif" » (163), dans une référence à la notion introduite par Fritz Machlup – un élève de Ludwig von Mises qui, dans la dernière section du dernier chapitre du livre, sera évoqué mais par le biais d'un « courant dissident » (342) à cette école autrichienne d'économie représentative d'un certain libéralisme, voire d'un ultralibéralisme. L'auteur ajoute que « dans une société d'interprètes, il ne s'agit pas

<sup>32</sup> Cornelius Castoriadis et Paul Ricœur, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social* (Paris : EHESS, 2016).

simplement de communiquer et de dire, mais *d'avoir quelque chose à dire* (de nouveau, de créateur...). Rien à dire sans le préalable de temporalités vides, de temps d'hésitations, non finalisé, raturé » (165 ; l'auteur souligne). On ne peut qu'approuver cette critique qui, en définitive, renvoie l'herméneutique à des questions constitutives d'une philosophie de la culture. Mais il apparaît aussi que ce point doit nécessairement être complété par une approche des herméneutiques savantes telle que mise en œuvre dans la seconde partie du livre, notamment relativement au domaine de l'économie.

### 3. Herméneutiques savantes et institutionnalisation des interprétations

Au sortir de la première partie de *Homo interpretans*, on aurait à considérer, suivant ce qu'écrit l'auteur, que « l'interprétation n'est requise que lorsque l'homme est confronté à un signe devenu problématique » (165). Ce point soutient l'ensemble des investigations en direction d'une anthropologie interprétative. Le principe d'une problématique du sens, posé dans la première partie, rompt avec une analyse phénoménologique traditionnelle qui relie une ouverture au monde, au-delà de sa mise entre parenthèses ou de sa réduction aux choses mêmes, aux conditions de sa description vécue indépendamment, d'une part, des soubassements et déterminations biologiques de cette ouverture au monde, et, d'autre part, des difficultés pouvant être éventuellement rencontrées dans une interprétation de ce monde. Considérer un *homo interpretans* implique ainsi une certaine dramatisation des conditions et des contenus de l'interprétation, à travers sa reformulation même, et une certaine objectivisation de la description et du sens, impliquant la réappropriation d'outils issus de la sémiotique, du pragmatisme, et d'autres cadres méthodiques. Ce premier niveau resterait exposé à diverses difficultés sur le plan épistémologique, cependant : il pose les bases d'une orientation de la méthode phénoménologique, comprise en un sens plus étendu c'est-à-dire non-réductible à une phénoménologie husserlienne ou post-husserlienne et compatible avec les veines pragmatiste ou analytique, vers une perspective anthropologique ; mais, ce faisant, il conduit à se déterminer par rapport à une phénoménologie post-heideggérienne instaurant ce que Hans Blumenberg appelle un « interdit anthropologique », dans une certaine continuité avec Husserl et en dépit de ce qui aurait pu se dessiner en amont et dans différents développements de *Sein und Zeit*<sup>33</sup>. Face à ces difficultés, le risque demeurerait de devoir se replier, ponctuellement et pour des raisons stratégiques, sur un cadre général de type kantien, lequel tendrait à minimiser les bénéfices du caractère plus concret et plus ouvert de l'anthropologie d'un *homo interpretans* qui s'est dessiné lors de cette première étape.

La seconde partie du livre – « Le déchiffrement savant des signes » – pourrait être lue comme une réponse à ces difficultés épistémologiques. Son objectif principal est néanmoins de traiter plus directement de la relation entre interprétation et vérité qu'il convient d'établir et d'explicitier, c'est-à-dire de considérer, au-delà de la nécessité anthropologique de l'acte d'interpréter, la légitimité épistémologique des interprétations qui sont nécessairement produites. Non pas que la première partie n'inclût pas des enjeux d'ordre épistémique et un rapport à la vérité, mais ceux-ci relevaient d'abord des « conditions de possibilité de l'interprétation » répondant aux

<sup>33</sup> Blumenberg, *Description de l'homme*, 30. L'auteur se réfère à cette critique de Blumenfeld à la fin de l'introduction de *Homo interpretans*, en indiquant vouloir « prolonger [le] geste [de Blumenfeld] pour l'herméneutique » (14).

contingences de la survie et de la vie ordinaire, quand la seconde partie reconnaît, à travers les différentes disciplines scientifiques qui sont abordées, que toutes les interprétations n'ont pas la même valeur. Le troisième chapitre de la première partie était décisif à cet égard, notamment en décrivant, au-delà de leurs différences, les zones de convergence entre herméneutique et philosophie contemporaine de l'esprit. Autrement dit, quand il s'agissait, dans la première partie, de rapporter l'interprétation à une forme de connaissance pouvant encore se réclamer d'une phénoménologie, en un sens général et réagencé à différents cadres méthodiques et méthodologiques revêtant une compatibilité avec une visée herméneutique, l'objectif de la seconde partie est de confronter une anthropologie interprétative à des herméneutiques plus affirmées et se constituant en discours savants et autonomes. Ce qui peut aussi amener, indirectement, à aborder une spécialisation des savoirs comme le lieu de postures d'autorité et de transformation du conflit des interprétations en luttes de pouvoir – et ce qui peut suggérer, potentiellement, la nécessité d'un retour au premier niveau d'une problématique du sens. Le statut de l'interprétation dans la constitution d'une connaissance scientifique peut se trouver contesté pour des raisons liées à des différences de points de vue sur ce que l'on appelle comprendre et connaître, en un sens découlant des procédures de validation et de légitimation relatives aux différents domaines de cette connaissance.

### 3-1. Conflit des interprétations et herméneutique argumentative

En se plaçant entre, d'une part, le caractère infini de l'interprétation et des activités communicationnelles qui en résulte, et, d'autre part, les risques liés au relativisme de toute activité interprétative, le quatrième chapitre – « L'infini et le relatif » (171-220) – aborde les deux difficultés principales auxquelles est confrontée l'herméneutique d'un point de vue épistémologique. Dans une première section, intitulée « Le relativisme et le monde comme perspective » (171-185), l'auteur se positionne clairement contre les herméneutiques post-modernes ou les versions post-modernistes de l'herméneutique, et les problèmes attachés au perspectivisme, au relativisme, et au nihilisme ; toutefois, il ne s'agit pas d'une opposition à ce qui a été mis en œuvre dans des approches qui, pour les plus déterminantes, ont souvent été définies ainsi rétrospectivement. Johann Michel prend en compte les conceptions de l'herméneutique en venant de Nietzsche, dont la pensée demeurerait à l'arrière-plan de tout l'ouvrage, de Richard Rorty, de Gianni Vattimo, et surtout de Jacques Derrida ; ce dernier est notamment rattaché à une « contestation viscérale des prétentions méthodologiques et objectivistes des sciences de l'interprétation » (183)<sup>34</sup>. Sans faire siennes les conceptions déconstructionnistes de Derrida, l'auteur considère qu'elles sont souvent plus complexes et subtiles que ce que ses détracteurs en disent. La section suivante, « L'interprétation et l'argumentation » (185-198), fournirait une réponse plus développée et critique face aux impasses du relativisme, découlant des herméneutiques post-modernes, et de l'absolutisation de la vérité, que ces mêmes herméneutiques rapportent à une tradition métaphysique dépassée. Toute herméneutique présuppose en effet un rapport à des principes et des règles du raisonnement ainsi qu'à une médiation par le langage. Si cette médiation participe

---

<sup>34</sup> Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence* (Paris : Seuil, 1967) ; Richard Rorty, *La Philosophie et le miroir de la nature* (Paris : Seuil, 2017 [1979]) ; Gianni Vattimo, *Éthique de l'interprétation* (Paris : La Découverte, 1991 [1989]).

de la détermination du cadre rationnel du comprendre, elle n'équivaut pas à la compréhension elle-même : elle ne peut passer outre la différence ontologique entre pensée et réalité. En ce sens, un relativisme serait repérable chez Gadamer, au-delà de sa visée d'une universalité de l'herméneutique et de sa confrontation avec les herméneutiques savantes que l'on trouve dans *Vérité et méthode*, et indépendamment de la question d'un possible idéalisme linguistique<sup>35</sup>. Cette critique de Johann Michel met l'accent sur le fait que la conception gadamérienne de la vérité se rattache, à la suite de Heidegger, au langage et à la tradition, quand un des enjeux méthodologiques-épistémologiques de l'herméneutique est de mettre à distance toute prédétermination ontologique et d'intégrer dès le départ le principe d'un conflit des interprétations. L'approche de Ricœur répondrait davantage à ces critères, y compris dans son rapport aux héritages de l'heideggérisme ; le rapport de plus en plus critique à l'égard de ces héritages, après un temps au cours duquel l'influence heideggérienne reste marquante, préserverait toutefois les conditions du dialogue. Plus généralement, une pensée herméneutique doit intégrer une différence et un partage des points de vue ou des discours ; en transcendant ces derniers, le rapport à la vérité implique l'acceptation d'un non-accord productif quant à cette vérité, plutôt qu'un rattachement contraint à une conception et une méthode arguant d'une préséance sur toutes les autres conceptions et méthodes.

La référence de l'auteur à Jürgen Habermas et à Karl-Otto Apel est importante pour soutenir cette contestation de la veine heideggérienne et post-heideggérienne<sup>36</sup>. Une herméneutique de la pré-compréhension et une pragmatique du langage ordinaire peuvent se conjuguer, dans ce cadre, et constituer une forme singulière d'échange entre les veines « continentale » et analytique. À travers la « question de droit de l'interprétation », s'opposant à la « question de fait » (190) de l'interprétation, Johann Michel rappelle que l'on ne saurait imposer une limite à l'interprétation, même si la compréhension ne peut être disjointe des contraintes de la finitude humaine. La fonction de la pragmatique herméneutique, au sens de Apel, est de « [déplacer] la question de la vérité du côté kantien de l'idée régulatrice » (191), c'est-à-dire de nous situer au plan plus général de l'éthique et du politique. L'« herméneutique critique » (196) de Jean-Marc Ferry est placée dans une perspective proche de celle de Habermas. Elle vise à se donner un cadre de référence à partir duquel un rapport à la vérité est épistémiquement déterminé et déterminable. Selon Johann Michel, « la refondation critique et argumentative de l'herméneutique [...] contribue à interrompre pour un temps donné la régression à l'infini de l'interprétation [...], à accroître le caractère réflexif de l'interprétation et à élargir les cadres (personnels, sociaux, culturels...) de l'interprétation comme on change de point de vue, comme on transfère l'ici et le maintenant de notre situation corporelle dans le là-bas et l'autrefois » (197). Cette pragmatique herméneutique relève donc d'une herméneutique critique *et* argumentative. Elle doit être comprise comme ce qui réancrage les interprétations dans le sol commun d'un débat démocratique et d'une communication. Elle résulte d'un redéploiement de la réflexivité de la théorie critique et d'un mouvement d'ouverture de cette même théorie vers une conception plus ouverte du politique,

<sup>35</sup> Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode* (Paris : Seuil, 1996 [1960]). Ce problème d'un « idéalisme linguistique » est posé notamment par Claude Romano à propos des herméneutiques gadamérienne et ricœurienne, in *Au cœur de la raison, la phénoménologie* (Paris : Gallimard, 2010), 878-889.

<sup>36</sup> Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel* ; Karl-Otto Appel, *Transformation de la philosophie*, T. I et II (Paris : Cerf, 2007 [1973-1976]).

c'est-à-dire qui s'est dégagée des positionnements absolutistes pouvant découler, selon des modalités variées et parfois divergentes, de l'idéalisme hégélien. Cette dimension critique et argumentative constitue une réponse positive au conflit des interprétations, contre la prégnance de tendances fondamentales de la veine heideggérienne et post-heideggérienne. En effet, si cette dernière a rappelé qu'il manquerait à l'approche critique et argumentative un repère normatif pour dire le vrai, elle ne s'est pas elle-même préservée du risque d'avoir finalement une « vérité absolue de l'interprétation » (194) pour horizon.

### 3-2. Herméneutique, précompréhension, et application

Dans le prolongement de ce lien entre interprétation et argumentation, une troisième section – « L'herméneutique juridique et le problème de l'application » (199-209) – s'attarde sur le rapport spécifique de l'herméneutique avec le domaine du droit. L'auteur commence par examiner de manière critique l'appropriation gadamérienne de la notion d'application, en considérant que tout texte juridique reste « soumis à la critique historique » (200), que sa conception d'une application n'est pas réductible à une interprétation, et que l'on est nécessairement engagé dans un « comprendre *autrement* » voire dans un certain « relativisme herméneutique » (201 ; l'auteur souligne)<sup>37</sup>. Il estime que « c'est indéniablement à l'occasion des "affaires difficiles" que l'interprétation a le plus son mot à dire, qu'elle est en même temps la plus sujette à controverse » (204). Dans de tels cas, on ne peut s'appuyer sur une norme de la même manière dont on le ferait pour les cas courants ou ordinaires ; ces cas extraordinaires renvoient davantage à une « exigence de légitimité » constitutive du droit, après le « critère de cohérence » et la « hiérarchie des normes » (208). Par rapport à un jugement qui s'affirme en tant que juste et qui reçoit ainsi une légitimité, ces cas s'exposent le plus souvent à la contestation, aux luttes de procédures ainsi qu'à la complexité technique de ce domaine. Par ailleurs, dans le cadre judiciaire, l'interprétation peut être « *amplifiée* » (208 ; l'auteur souligne) afin de répondre à des besoins argumentatifs et de se rapprocher d'une certaine vérité des situations. Des limitations sont désignées, cependant : « toutes les interprétations [...] ne sont pas recevables [...] [et] les interprétations des uns n'ont pas la même autorité *a priori* que celle des autres » (209 ; l'auteur souligne) ; le cadre du droit et de la justice ne peut pas être assimilé à celui d'une « éthique de la discussion » (209) telle que considérée précédemment. Si le terme même d'« application » relie historiquement les champs de l'herméneutique et du droit, il correspond, dans le second champ, à la nécessité d'imposer des contraintes à l'interprétation afin de pouvoir arrêter une décision et engager une action. De son côté, l'herméneutique philologique et philosophique situe l'agir humain dans le fait de préserver les possibilités interprétatives dès lors que celles-ci existent et sont porteuses de sens sur le plan culturel. L'herméneutique philosophique ferait même un pas de plus en reconnaissant un lien entre le caractère ouvert de l'interprétation et la liberté humaine comme cause de l'action et ce qui est engagé à travers cette dernière ; dans certains cas, notamment dans les termes du politique, la liberté peut être la finalité même de l'action.

La dernière section de ce chapitre, intitulée « Le paradigme indiciaire et le questionnement à rebours » (210-220), cherche à étendre le paradigme de l'« interprétation *amplifiante* » (210 ; l'auteur souligne) à la question des traces telle qu'abordée par Carlo Ginzburg dans le domaine de

<sup>37</sup> Voir aussi Gadamer, *Vérité et méthode*.

l'anthropologie et de l'histoire<sup>38</sup>. L'interprétation amplificatrice est, dans la première approche de l'herméneutique de Ricœur, une interprétation qui s'ouvre au caractère multiple du sens d'un symbole, même si elle est confrontée à l'interprétation visant une recollection de sens, de manière plus régressive et symptomatologique, telle que mise en œuvre dans la psychanalyse<sup>39</sup>. D'autre part, ce paradigme indiciaire est défini par opposition au « paradigme galiléen » (211) qui sert à caractériser une science abstraite n'ayant plus d'attaches avec l'observation et à la description empirique et sensorielle, c'est-à-dire, le plus souvent, visuelle des phénomènes. Le caractère abstrait de l'explication que Galilée donne de la loi de la chute des corps – via une expérience de pensée rompant avec la physique aristotélicienne – puis sa transformation en explication uniquement mathématique ont été soulignés par une tradition phénoménologique après le dernier Husserl<sup>40</sup>. Ainsi était abordé un processus de distanciation entre, d'une part, l'univers et le monde physiques décrits et compris par la science moderne, et, d'autre part, le « monde de la vie » (*Lebenswelt*) à partir duquel des recherches phénoménologiques peuvent se placer et mettre en œuvre un « questionnement en retour » (*Rückfrage*)<sup>41</sup>. Plus spécifiquement, le paradigme indiciaire vise le plan qualitatif de l'individuel et du non-reproductible quand le paradigme galiléen, au sens d'un paradigme qui définirait la physique jusqu'à Newton, renvoie au plan quantitatif et reproductible des procédures et des données qui définissent les expériences scientifiques dans leur rapport interprétatif et cognitif aux phénomènes naturels. Johann Michel se réfère également aux travaux de l'anthropologue Louis Liebenberg sur les techniques de pistage des populations San du désert de Kalahari (en Afrique du Sud et Namibie) ; il considère que ces travaux donnent encore plus d'importance à un paradigme indiciaire puisqu'ils conduisent, selon la perspective d'une anthropologie évolutionniste, à en faire « l'origine de toutes les sciences » (211)<sup>42</sup>.

Si un parallèle est établi entre les analyses de Husserl dans la *Krisis* et le paradigme indiciaire, l'auteur rappelle les limitations qui doivent être assignées à ces deux perspectives. Concernant la perspective phénoménologique, il s'agit d'un risque de « relativisme, d'historicisme ou de culturalisme » (215). En ce sens, une partie des dérives caractérisant les herméneutiques post-modernes pourraient trouver leur source, au-delà des héritages heideggériens, dans des développements tardifs de la phénoménologie husserlienne. Une limitation épistémique apparaît également à travers la référence au paradigme indiciaire et dans le passage de ce paradigme à certaines pratiques irrationalistes, à savoir les pratiques d'ordre divinatoire représentées par la « mantique » (216) : si de telles pratiques existent dans le monde social, elles ne sauraient fournir le cadre requis d'une « activité herméneutique » qui, par définition, « doit être réglée » (216 ; l'auteur cité souligne)<sup>43</sup>. En l'absence de paradigme scientifique de substitution, peut-être n'y aurait-il qu'un pas entre le modèle traditionnel de rationalité que Husserl garde à l'esprit, au risque peut-être d'une certaine rigidité, et une forme de retour au point de départ qui ne protégerait pas,

<sup>38</sup> Carlo Ginzburg, *Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire* (Paris : Verdier, 2010 [1986]).

<sup>39</sup> Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris : Seuil, 1965).

<sup>40</sup> Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (Paris : Gallimard, 1989 [1954]), 27-69.

<sup>41</sup> Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*.

<sup>42</sup> Louis Liebenberg, *The Art of Tracking: The Origin of Science* (Cape Town: David Philip, 1990).

<sup>43</sup> Denis Thouard (dir.), *L'Interprétation des indices. Enquête sur le paradigme indiciaire avec Carlo Ginzburg* (Lille : PUS, 2007), 83.

par ailleurs, des risques de l'irrationalisme. On pourrait se souvenir ici de Roman Ingarden estimant que « le monde de la vie n'est rien d'autre que le "monde de l'attitude naturelle" des *Ideen I* »<sup>44</sup>. La distinction entre les herméneutiques du monde ordinaire, qui retiennent l'attention du paradigme indiciaire, et les herméneutiques savantes va s'appuyer finalement sur la « reprise critique du questionnement à rebours husserlien » (217) que Ricœur a lui-même mise en œuvre<sup>45</sup>. Il s'agit ainsi d'articuler dialectiquement l'impossibilité d'une « auto-fondation » (218) du sens et une « autonomie [des] procédures d'explication historique » (220). En indiquant que ce modèle est applicable, « sous certaines réserves, à l'ensemble des disciplines qui prétendent au statut de science interprétative » (220), Johann Michel défendrait et maintiendrait les principes rationalistes des herméneutiques savantes.

Prolongeant l'analyse des contraintes liées à l'alternative entre le caractère illimité de l'activité interprétative et les risques de relativisme auquel est exposée l'herméneutique, l'auteur se confronte de manière plus approfondie, dans le chapitre intitulé « L'être et la méthode » (221-270), aux héritages de l'herméneutique ontologique heideggérienne et gadamérienne. Il vise à tenir compte pleinement de cette veine dont il reconnaît qu'elle se rattache, « sous certains aspects », à la pensée de Nietzsche et à une certaine critique du « positivisme » (222). À travers la section intitulée « L'herméneutique de la facticité et le sens de l'être » (221-232), trois niveaux de l'herméneutique ontologique de Heidegger sont distingués : l'herméneutique de la facticité (ou de la factivité) antérieure à *Sein und Zeit*, la phénoménologie herméneutique servant de support à l'ontologie fondamentale dans ce dernier ouvrage, et l'herméneutique s'élaborant après le « renversement » (*Kehre*) identifié à la sortie du cadre d'interprétations considérées comme subjectivistes et comme se rattachant aux restes d'un cadre anthropologique<sup>46</sup>. Si la notion de la facticité peut être simplement rapportée au problème de la contingence, Heidegger en étend la signification et, ce faisant, la problématisation : elle est inséparable des notions d'inauthenticité ou d'aliénation en lien avec la philosophie de l'être qui est alors visée. Il est notable que Johann Michel cherche, à ce stade, à retenir dans l'approche heideggérienne ce qui pourrait servir sa propre investigation sur le « dévoilement ordinaire du monde » (226). Ainsi n'entre-t-il pas dans le détail des deux aspects qui limitent la possibilité d'établir un lien entre Heidegger et la question de l'herméneutique qui serait tenable épistémologiquement : d'une part, l'auteur de *Sein und Zeit* fera de moins en moins référence à l'herméneutique à partir des analyses de ce livre et quasiment plus dans sa philosophie de l'*Ereignis* ; d'autre part, mais dans le prolongement de ce premier point, la réappropriation que fait Heidegger de l'herméneutique lui est propre et ne peut être assimilée à l'ensemble des développements engagés dans ce domaine avant lui et, en particulier, selon les visées épistémologiques de Schleiermacher et celles poursuivies par Dilthey.

<sup>44</sup> Roman Ingarden, « Qu'y a-t-il de nouveau dans la *Krisis* de Husserl ? » (1969), in *Husserl, la controverse Idéalisme-Réalisme* (Paris : Vrin, 2001), 228.

<sup>45</sup> Entre autres références, voir notamment Paul Ricœur, « L'originaire et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl » (1980), in *À l'école de la phénoménologie* (Paris : Vrin, 1986), 285-295.

<sup>46</sup> La traduction française du cours de Heidegger de 1923 (vol. 63, *Gesamtausgabe*) forge le terme de « factivité » ; voir *Ontologie* (Paris : Gallimard, 2012). Sur une philosophie d'après le renversement (*Kehre*), voir *Apports à la philosophie : de l'avenance* (Paris : Gallimard, 1988-1994 [1936-1938]).

Mais, inévitablement, l'auteur en vient aux difficultés auxquelles une recherche sur une anthropologie interprétative se trouve confrontée. Une première difficulté tient dans l'indexation du discours heideggérien sur le « primat éthique accordé à l'authenticité » (227), lequel est inséparable de l'idée même d'une ontologie fondamentale. L'auteur est conduit à reconnaître, ensuite, toute la distance qui sépare l'herméneutique ontologique heideggérienne de l'« herméneutique proprement méthodologique et épistémologique » (227) issue de Schleiermacher et Dilthey. Il évoque également, quoique de manière indirecte, les conséquences irrationalistes du concept heideggérien d'« historicité du *Dasein* » (228). Une dernière perspective critique se confond avec l'analyse ricœurienne bien connue selon laquelle l'herméneutique heideggérienne rend impossible le nécessaire retour d'un plan ontologique vers un plan épistémologique, au-delà de l'intérêt, du mérite, et du bénéfice éventuels résultant de la conquête de ce premier plan<sup>47</sup>. L'auteur maintient son indépendance à l'égard d'une analyse ricœurienne, même si, quand il se demande « comment l'herméneutique peut-elle regarder en même temps du côté des sciences de l'interprétation et du côté d'une ontologie de la compréhension ? » (232), on peut anticiper le fait que l'approche de Ricœur conservera son utilité. Une nuance est d'abord introduite, à partir des développements opérés par Gadamer, entre les voies courte et longue de l'herméneutique. Johann Michel se demande, par ailleurs, si la voie courte critiquée par Ricœur peut réellement définir ce qui est mis en œuvre dans *Vérité et méthode*. Toute cette section du cinquième chapitre – « La voie longue et la voie courte de l'herméneutique » (232-245) –, revient sur la distinction entre une voie courte en tant que s'identifiant à l'herméneutique ontologique heideggérienne et une voie longue en tant que non réductible à la seule herméneutique ricœurienne. En fait, les trois niveaux de l'herméneutique ontologique au sens de Heidegger, énoncés précédemment, ne peuvent s'appliquer complètement aux analyses de *Vérité et méthode*. À travers l'opposition entre comprendre et expliquer, l'approche de Dilthey peut être reconnue comme la source d'une veine méthodologique dans les sciences de l'esprit. Au-delà d'une « critique du méthodologisme » (236) constitutive de *Vérité et méthode*, l'opposition diltheyenne au « réductionnisme positiviste » (237 ; l'auteur souligne) pourrait être considérée comme compatible avec la philosophie herméneutique gadamérienne, même si Johann Michel rappelle que les subtilités sur la différence et la proximité possibles entre les deux conceptions ne sont pas déterminantes « du point de vue de la radicalité de l'herméneutique telle que l'envisage Gadamer » (237). Ce qui caractérise *Vérité et méthode* doit donc être considéré pour lui-même, bien que son auteur revienne sur le projet herméneutique diltheyen et se démarque d'une lecture heideggérienne de ce projet.

La confrontation avec le champ de l'esthétique est importante à cet égard. « C'est par analogie avec l'expérience de l'art comme jeu, écrit ainsi Johann Michel, que Gadamer espère repenser le fondement des sciences de l'esprit, non plus donc comme méthode aliénante, mais comme événement, révélation et rencontre » (239). Si l'herméneutique gadamérienne prolongerait, par ce biais, la visée ontologique formulée par l'approche heideggérienne, la valorisation qui y est faite du préjugé sert à soutenir une notion de précompréhension par laquelle se fait jour une voie ni aussi « courte » ni aussi « anti-méthodologique » (242-243) que ce qui pourrait apparaître de prime abord et que ce qui est habituellement reconnu. Ainsi aurait-on à relativiser, dans certaines

---

<sup>47</sup> Paul Ricœur, « La tâche de l'herméneutique » [1975], in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris : Seuil, 1986), 83-111.

parties de *Vérité et méthode*, l'opposition entre la veine méthodologique et la veine ontologique de l'herméneutique. Mais cela ne permet pas de placer les herméneutiques de Gadamer et de Ricœur sur un même plan : seul ce dernier a construit une voie longue de manière plus affirmée ou effective ; Johann Michel définit l'approche ricœurienne de l'herméneutique comme faisant « converger l'herméneutique épistémologique léguée notamment par Dilthey et l'héritage ontologique issu de Heidegger et de Gadamer » (245 ; c'est l'auteur qui souligne)<sup>48</sup>. On doit reconnaître l'importance de la contribution ricœurienne pour intégrer davantage les sciences humaines et sociales à une perspective herméneutique. Une telle perspective est introuvable chez Gadamer, en dehors de sa référence constante aux humanités classiques et à l'histoire ; elle est en fait critiquée ouvertement depuis un positionnement ancré dans la radicalité de la philosophie heideggérienne. L'auteur veut finalement reconnaître une proximité entre Ricœur et Apel, même si ce dernier intègre davantage la philosophie wittgensteinienne du langage ordinaire et des aspects du pragmatisme, et que le premier se réfère continûment à l'herméneutique gadamérienne, au-delà de sa proximité politique, avec Habermas et de sa propre réappropriation de la philosophie du langage ordinaire.

### 3-3. Herméneutique de la voie longue, sciences de l'esprit, et sciences de la nature

À l'échelle de l'ouvrage, ce sont les potentialités d'une herméneutique de la voie longue qui sont mises en avant relativement au problème de l'écart entre sciences de l'esprit et sciences de la nature. Dans la section intitulée « L'herméneutique médicale et la psychanalyse » (245-262), cette visée apparaît d'abord à travers une approche du domaine de la médecine. Une limite est assignée ici à l'herméneutique ricœurienne : en effet, si cette herméneutique envisage des régions dans lesquelles sciences humaines et sociales et sciences de la nature se superposent ou sont voisines, une « frontière relativement rigide » (250) est maintenue. Selon Michel, Ricœur rapporte essentiellement l'activité interprétative au plan de la compréhension en « raison du primat accordé à l'herméneutique sur la sémiotique » (251). Une forme d'ouverture serait à rechercher du côté du paradigme indiciaire développé par Ginzburg, en particulier quand on aborde le domaine médical. Il n'est pas évident de voir, cependant, comment il serait possible, d'une part, de distinguer ces domaines de l'herméneutique et du sémiotique et, d'autre part, de reprocher à Ricœur d'opérer cette distinction à partir de l'herméneutique. Au lieu de cette primauté de l'herméneutique, ne devrait-on pas plutôt considérer une herméneutique englobant le plan sémiotique, notamment sous la forme d'une herméneutique poétique constituée par *La Métaphore vive* et *Temps et récit* ? L'ancrage herméneutique du champ médical peut être restreint de la même façon. Il s'agit alors de permettre le passage d'une « médecine explicative », largement favorisée sur le plan scientifique, à une « médecine compréhensive » (253) valorisant le patient, contre la seule sémiologie médicale mue par un principe d'objectivation et courant le risque d'un aveuglement dès lors qu'elle fait l'économie d'une intelligence interprétative ou herméneutique. Si les deux volets, explicatif et compréhensif, sont requis et doivent être conjoints, le projet d'une herméneutique médicale, suggéré notamment par les travaux de Jean-Philippe Pierron, doit surmonter les contraintes liées aux pratiques médicales et à la formation des professionnels engagés dans ces pratiques, afin de permettre une meilleure intégration du modèle hypothético-

<sup>48</sup> Voir aussi Michel, *Quand le social vient au sens*.

déductif au sein du schéma herméneutique, en plus d'une prise en compte effective du vécu du malade<sup>49</sup>.

C'est en ayant cela à l'esprit que l'on peut notamment revenir sur l'articulation entre herméneutique et psychanalyse. Johann Michel rappelle que cette dernière a émis une forte résistance à la première – au-delà du cas polémique (et délirant) de Lacan vis-à-vis de Ricœur à l'époque de la publication de *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965), le philosophe reconnaissant alors l'articulation entre les plans des signes et du sens opérée par la psychanalyse comme étant redevable d'une visée herméneutique. Il reste que cette articulation n'est possible que parce que ce champ implique une prise de distance à l'égard de la seule explication causale fournie par la biologie. Cette séparation entre les sciences de l'esprit et les sciences de la nature n'est pas aisée à surmonter dans ce cas, en même temps qu'elle est à la source du conflit entre psychanalyse et philosophie de la connaissance. L'approche herméneutique peut constituer une voie possible afin de sortir du caractère irrémédiable de ce conflit. La dernière section de ce cinquième chapitre, « L'herméneutique de la nature et les sciences de la matière » (262-270), s'ouvre de manière significative sur un rappel de ces dernières difficultés. Malgré l'ouverture pouvant apparaître à travers une réévaluation de sa philosophie de la vie, Dilthey détermine une rationalité herméneutique à partir du principe historique des « expressions vitales durablement fixées » (264)<sup>50</sup>. D'une manière générale, une « herméneutique de la nature » (264) n'est possible, selon Johann Michel, qu'à travers ce qui serait envisagé comme une transposition des expressions culturelles et sociales au plan des signes naturels, ou encore à travers la nécessaire intégration, après les théories quantiques et de la relativité, non seulement d'un sujet scientifique concevant et interprétant une expérience mais un principe d'« interaction » (265) entre ces deux plans. C'est bien d'une herméneutique prenant en compte la complexité des rapports d'interprétation savants à la nature, telle que représentée par la physique contemporaine, dont il est question. Du point de vue d'une théorie de la connaissance, le scientifique ne peut plus être, comme cela est le cas dans la physique newtonienne, un observateur extérieur aux différentes procédures expérimentales et empiriques élaborées par les programmes de recherche fondamentale : il est partie prenante de ces procédures et, pour cette raison, la connaissance de la nature implique un rapport d'interaction entre le scientifique et les phénomènes étudiés, lequel s'identifie, sur les plans épistémique et épistémologique, à un rapport d'interprétation.

Par son titre, « Le texte et l'action » (270-361), le sixième et dernier chapitre de *Homo Interpretans* semblerait reprendre le fil de l'herméneutique ricœurienne telle que synthétisée par le recueil *Du texte à l'action*<sup>51</sup>. Pour autant, Johann Michel ne se situe pas dans la perspective continuiste entre « texte » et « action » qui pourrait être visée par Ricœur. Toutes les élaborations de ce dernier rappellent que les choses sont plus complexes et l'objectif de l'auteur serait

<sup>49</sup> Jean-Philippe Pierron (dir.), *Introduction à l'herméneutique médicale*, in *Revue Le Cercle herméneutique*, n°15-16, février 2011.

<sup>50</sup> Wilhelm Dilthey, *Écrits d'esthétique*, suivi de *La Naissance de l'herméneutique* (Paris : Cerf, 1995 [1887-1910]).

<sup>51</sup> Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris : Seuil, 1986) : rassemblant des textes publiés entre 1970 et 1985, ce recueil synthétise la dernière conception de l'herméneutique de Ricœur ; il marque une différence avec une conception antérieure centrée sur le symbole à double ou multiple sens.

précisément de se confronter à cette complexité. Si une distinction entre ce qui relève du « texte » et ce qui relève de l'« action » est maintenue – par différence avec certaines conceptions issues de la veine analytique aussi bien que de la veine phénoménologique –, son ambition est d'entériner ce que l'on pourrait appeler un tournant herméneutique des sciences humaines et sociales qui aurait réussi à se dégager, de diverses manières, de la dichotomie entre expliquer et comprendre. Ce chapitre constitue aussi une sorte de tour d'horizon des sciences humaines et sociales du point de vue d'une nécessaire reformulation de la question de l'herméneutique : ces sciences sont alors examinées plus complètement en tant qu'herméneutiques savantes. Il convient alors de revenir, avec Johann Michel, sur ces différentes herméneutiques.

L'auteur commence par rappeler que les sciences humaines et sociales, ou toute science incluant une dimension interprétative, ne relèvent pas nécessairement de l'herméneutique. Tout en faisant référence à une « histoire longue » de l'herméneutique, incluant des héritages issus des Antiquités gréco-latines, Johann Michel s'attarde sur un héritage plus récent, à savoir l'herméneutique qui apparaît « comme discipline [...] dans le contexte de l'Université allemande [...], de la théologie réformée et de la philologie classique, avec comme principaux représentants Heyne, Wolf, Schlegel, Ast, et Schleiermacher » (273). La première section de ce chapitre, intitulée « La philologie et l'interprétation psychologique » (271-284), revient donc sur cet ancrage philologique et l'émergence, avec Schleiermacher, d'un premier volet interprétatif relevant d'une analyse du discours, puis d'un second volet consistant « à reconstruire le sens du discours, pour accéder à la singularité, voire à la génialité, de l'auteur » (275). Si la dimension « divinatoire » (275), c'est-à-dire psychologique, du second volet a souvent été remarquée, Johann Michel rappelle qu'elle est contrebalancée par le comparatisme de l'herméneutique schleiermacherienne. Il revient aussi de manière critique sur l'assimilation de cette dernière herméneutique à une forme de kantisme appliquée aux sciences du texte – une assimilation introduite par Dilthey et reprise par Ricœur<sup>52</sup>. D'autres approches – l'auteur se réfère ici aux travaux de Jean Quillien – vont plutôt désigner Wilhelm von Humboldt comme le véritable fondateur de l'herméneutique moderne : en effet, l'approche humboldtienne englobe l'ensemble des sciences de l'homme dans lesquelles une « théorie de la compréhension » (279) est inséparable de la structuration même des procédures explicatives<sup>53</sup>. Une raison supplémentaire à cela, explique Johann Michel, est que « von Humboldt intègre l'interprétation technique de Schleiermacher tout en lui donnant un soubassement philosophique et anticipe largement sur le fondement psychologique des sciences de l'esprit du premier Dilthey » (280). Ainsi aurait-on finalement à considérer une forme de préséance de von Humboldt sur Schleiermacher dans la tradition herméneutique dont se réclame Dilthey.

### 3-4. Herméneutique, philologie, et histoire

Dans ce rapport à une histoire de l'herméneutique, l'auteur revendique la visée « kantienne » d'un questionnement qui concerne non pas une « origine » mais un « fondement »,

<sup>52</sup> Ricœur, « La tâche de l'herméneutique », 86-89.

<sup>53</sup> Jean Quillien, « Pour une autre scansion de l'histoire de l'herméneutique. Les principes de l'herméneutique de W. von Humboldt », in A. Laks et A. Neschke (dir.), *La Naissance du paradigme herméneutique. Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen* (Lille : PUL, 1990), 69-117 ; Jean Quillien, *L'Anthropologie philosophique de G. de Humboldt* (Lille : PUL, 1991).

autrement dit qui concerne des « conditions de possibilité d'une extension du paradigme l'herméneutique » (281 ; l'auteur souligne) irréductible au seul cadre philologique. Ce point est mentionné en amont d'une forme de mise en garde des conceptions plus étendues de l'herméneutique, que ce soit au plan de l'histoire mais surtout sur un plan spéculatif. Johann Michel pointe directement, à ce stade, les conceptions sous-tendant l'herméneutique ontologique de Heidegger, ses développements post-heideggériens et surtout post-modernes, même s'il rappelle l'importance de la philologie pour les fondements de l'herméneutique, et cherche à mettre en cause le « structuralisme » – dominant dans le contexte français des années 1960-1970 et au-delà – ou encore l'« esthétique de la réception » (281) – représentée notamment par Hans Robert Jauss et l'École de Constance. Une résurgence ou une réactivation de l'herméneutique est ainsi apparue sur cette base philologique depuis les années 1960 et 1970 dans des contextes germanophones et, de manière plus discrète, francophone<sup>54</sup> ; ces travaux ont clairement pour objectif de marquer une différence avec l'herméneutique philosophique. L'auteur rappelle, dans ce cadre, que l'herméneutique critique dérivée de l'« *herméneutique matérielle* » (283 ; l'auteur souligne) de Peter Szondi, selon une veine à la fois kantienne et post-marxiste, trouve aussi à s'élaborer dans l'herméneutique philosophique de Apel, Habermas ou Ricœur, dans l'herméneutique philologique de l'École de Lille, et dans la conjonction de ces perspectives philosophique et philologique chez Benjamin. Mais il conclut de manière notable son analyse en contestant une conception seulement ou prioritairement philologique de l'herméneutique : « un pur et simple retour à la philologie ne revient-il pas à régresser à une *épistémè* antérieure à l'émergence de l'herméneutique ? » (284 ; l'auteur souligne) demande-t-il alors. Les apports de l'herméneutique philosophique doivent être pris en compte afin de ne pas négliger ce qui précède le plan d'une compréhension et participe de celui-ci du point de vue d'une théorie de l'interprétation. Les apports de la philologie sont décisifs, mais ils peuvent être intégrés, dans la plupart des cas, à une perspective philosophique pouvant relever de ce cadre théorique plus englobant ou général.

Le second domaine de l'herméneutique savante qui est abordé par Johann Michel et qui peut avoir une valeur paradigmatique pour les problèmes considérés est celui de l'histoire. La section intitulée « La science historique et la compréhension explicative » (284-308) rapporte ainsi l'histoire à un « double enjeu » (284) visé par l'auteur, à savoir l'extension de l'herméneutique à des objets non-textuels et l'impact de l'herméneutique sur les sciences humaines et sociales en général. Le lien avec la méthode philologique dans cette extension de l'herméneutique a aussi été élaboré par d'autres auteurs, dont August Boeckh puis Johann Gustav Droysen. Si une limite apparaît à cette interpénétration et à cette superposition de la philologie et de l'histoire – elle est rappelée à travers la référence à Reinhart Koselleck et Axel Horstmann –, l'affirmation par Droysen du rôle de l'interprétation dans la méthode de l'histoire s'oppose à l'empirisme et au positivisme de Leopold van Ranke et annonce en partie les conceptions herméneutiques de Heidegger et Gadamer. Mais, ajoute Johann Michel, en renvoyant à une étude de l'historien Otto Gerhard Oexle, « l'historicisme de Droysen se traduit moins dans les termes d'un strict relativisme que comme une forme de *relationnisme* », c'est-à-dire par des « méthodes interprétatives » (291 ; l'auteur souligne) irréductibles aux procédures philologiques. Le développement de ces outils vient limiter la critique qui est généralement faite des rapports possibles entre histoire et herméneutique. Mais si la théorie

---

<sup>54</sup> Les approches herméneutiques du champ littéraire mises en œuvre par Jauss et Iser concernent largement le domaine francophone.

historique de Droysen inclut, de cette façon, une certaine articulation entre comprendre et interpréter, elle est aussi rendue complexe par le principe psychologique d'une « compréhension d'autrui », qui a été « hérité aussi bien de Schleiermacher que de Humboldt » (294), même si une ouverture d'ordre éthique pourrait apparaître alors.

C'est surtout chez Dilthey que le caractère central de la science historique est intégré à une approche de l'herméneutique. L'influence de l'« école historique allemande » (294), représentée par Boeckh et Droysen, doit être reconnue à travers cette évolution. Une sortie du psychologisme serait engagée malgré tout dans cette évolution de l'herméneutique, de même qu'une forme d'extension de cette dernière, écrit Johann Michel, à « l'ensemble du monde de l'esprit et du monde éthique, c'est-à-dire [à] l'ensemble des expressions de la vie extériorisées, objectivées et “durablement fixées” » (297). Il insiste, dans ce cadre, sur l'importance de l'« introduction d'une philosophie de la vie » (298) dans l'œuvre de Dilthey. Il en résulterait, tout d'abord, une forme d'anticipation du « renversement ontologique de l'herméneutique » (298) heideggérien et post-heideggérien, puis, un « renversement finalement plus anthropologique qu'ontologique au titre d'un déchiffrement ordinaire du monde » (299), renforçant cette différence vis-à-vis de cette veine heideggérienne et post-heideggérienne. Toutefois, l'herméneutique de Schleiermacher est envisagée comme plus déterminante pour ce qui concerne l'élaboration d'une « herméneutique naturelle » (299), c'est-à-dire une herméneutique qui n'est pas réductible à un texte. Dilthey s'est placé lui-même dans le prolongement de ce dernier. Pour Johann Michel, « Schleiermacher pose les bases, avant Dilthey et Droysen, de ce que nous avons appelé une anthropologie des ethno-interprétations, à savoir des techniques communes d'interprétations mobilisées pour surmonter les régimes de problématicité du sens » (300). Ce point est relié de manière étroite à la thèse centrale du livre, à savoir – l'auteur s'attache à le rappeler dans ce passage – le fait qu'« il y a herméneutique à chaque fois qu'il y a dans le discours quelque chose d'obscur ou d'étranger » (301). Mais si une forme de prééminence est accordée à Schleiermacher sur Dilthey en matière d'innovation et d'ouverture de l'herméneutique, il revient à Dilthey d'avoir préservé ce que l'auteur appelle l'« exigence de validité universelle » (302) dans les vérités historiques. Cette exigence s'oppose à une réélaboration heideggérienne faisant la promotion de la notion d'historialité avec sa radicalité critique à l'égard de ce qui est alors considéré comme une conception de la vérité arrimée à la métaphysique. L'auteur met en exergue le fait que Dilthey reconnaît la « doublure de l'acte d'interpréter » visée par sa propre recherche : ainsi doit-on considérer une « méthode objective de la science historique » et une « réalité auto-interprétative de communautés historiques » (302). Il rattache également à ce point le caractère bidimensionnel de l'histoire, c'est-à-dire l'histoire « comme science de l'esprit » et l'histoire « comme anthropologie philosophique de la vie » (302). Dans ce cadre, l'imagination et l'interprétation sont mis au service d'un effort pour repenser l'histoire – une conception également présente chez Ricœur mais que l'auteur veut repenser via une reformulation du rapport entre herméneutique, histoire, et anthropologie.

### 3-5. Vers une anthropologie interprétative

Ricœur a pu également faire référence, dans ses premiers travaux, à un « modèle psychologique » (303) ; Johann Michel rappelle toutefois que c'est le « travail de reconstruction historique » (303) qui est mis en avant par la suite, notamment depuis *Temps et récit*. Un parallèle est établi, au regard de ce caractère reconstitutif, avec une perspective ethnographique et

anthropologique. Par ailleurs, une nouvelle légitimité doit être accordée au récit. Le rapport à une histoire narrative n'entre pas nécessairement en contradiction avec les apports spécifiques de l'École des Annales : l'histoire, écrit l'auteur, peut « se dire compréhensive, voire herméneutique dans un sens non psychologique, pour peu qu'elle n'a pas entièrement rompu avec le sens » (305). Pour ce qui concerne la lecture ricœurienne des approches néo-positivistes et narrativistes anglo-américaines dans *Temps et récit 1*, Johann Michel considère plus spécialement les analyses relatives à une « régularité de type "dispositionnelle" », c'est-à-dire des analyses identifiant certaines régularités historiques à partir d'un « cadre probabiliste » (305)<sup>55</sup>. Un « paradigme pluraliste d'explications en histoire » (306), renvoyant aux travaux de William Dray, peut être rapproché de l'« explication par mise en intrigue » (307) élaborée par Ricœur. Mais dans tous les cas, la dimension explicative de la recherche historique reste dépendante de plusieurs sources, que celles-ci se rattachent à la détermination de formes de rationalité, de causalité, ou de disposition dans le processus historique, et de la capacité de l'historien à s'en saisir et à les utiliser. Cette étape du livre, qui se maintient dans une certaine proximité avec la philosophie ricœurienne, conduit l'auteur à déterminer trois niveaux dans les « conditions de possibilité d'extension de l'herméneutique aux sciences historiques » (307). Une première condition, d'ordre méthodologique, est décrite comme devant « rompre avec la racine psychologique de l'herméneutique au profit d'une herméneutique ensembliste, d'une compréhension par des raisons, couplée en même temps avec des registres pluriels d'explication » (307). Une condition ontologique, dans un deuxième temps, rattache l'« être historique » à considérer aux « grands ensembles sociaux et culturels dans lesquels un sens advient et se transmet » (308). Enfin, une condition plus directement anthropologique revient sur le fait que « la réalité historique est déjà configurée narrativement et renvoie à un plan auto-interprétatif pour des êtres et des communautés qui n'existent qu'historiquement » (308).

Ce développement sur ce qui correspondrait à des rapports privilégiés entre herméneutique et science historique permet à l'auteur de rappeler la différence qui existe entre des « sciences de l'esprit » au sens de Dilthey, c'est-à-dire qui mettent en avant un rapport de « compréhension du sens », et des « sciences sociales » s'ancrant dans une épistémologie de « l'explication par des causes » (308 ; l'auteur souligne). Son propos est de rappeler que l'histoire se situe davantage dans une sorte de combinaison de ces deux modèles et permet de penser un autre modèle, celui de la « compréhension explicative » (308 ; l'auteur souligne). Ce modèle est susceptible d'englober de manière plus satisfaisante les sciences de l'esprit au sens de l'herméneutique diltheyenne et les sciences sociales davantage marquées par une épistémologie positiviste et, notamment dans des domaines comme l'économie, par une idéologie utilitariste et de domination sociale-politique. Dès lors, la question est de savoir si ce modèle, qui ouvre plus généralement la voie à une anthropologie interprétative, peut s'appliquer à d'autres disciplines des sciences sociales. Celles-ci ont connu, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, un développement important mais qui demeure irréductible au seul cadre d'une herméneutique ou aux investigations relatives à celle-ci. Mais en revenant à nouveaux frais sur les rapports possibles entre différentes disciplines des sciences sociales et l'herméneutique, l'ambition de *Homo interpretans* est aussi de mettre au jour une nouvelle pertinence du paradigme herméneutique et des pistes pour la constitution d'une

---

<sup>55</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 1. L'Intrigue et le récit historique* (Paris : Seuil, 1983), 207-209.

anthropologie interprétative tout en tenant compte de l'hétérogénéité des recherches scientifiques sur le monde social.

Johann Michel s'intéresse dans un premier temps à la sociologie – « La sociologie et l'interprétation objective » (308-320). Il rappelle, à cet égard, que si la tradition sociologique française, depuis Comte et Durkheim, se fonde sur une opposition au modèle compréhensif, le concept de « fait social » qui a été privilégié inclut une « dimension d'intercompréhension » au plan d'un « transcendantal immanent » (311) que l'on retrouvera dans la sociologie goffmanienne ou en ethnométhodologie<sup>56</sup>. La sociologie webérienne est celle qui est le plus aisément rattachable à ce paradigme d'une compréhension explicative. Si cette situation résulte des liens avec la « tradition allemande du *Verstehen* », une différence est maintenue, précise l'auteur, avec l'« herméneutique philologique » (311). Par ailleurs, des limites sont conférées à la sociohistoire, telle que développée par Weber, car on peut penser qu'elle ne peut faire office de paradigme dans l'extension de l'herméneutique aux sciences sociales. À ce stade, des ressources sont recherchées à nouveau chez Ricœur, en particulier à travers un texte emblématique : « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte »<sup>57</sup>. De cette façon, il s'agit de reconnaître une analogie entre, d'une part, l'objet visé par un texte et l'objet visé par une action et, d'autre part, la méthodologie qu'il est nécessaire de déployer dans les deux cas. L'anthropologie de Clifford Geertz peut aussi être considérée ici – il est notable que Ricœur y fasse référence régulièrement depuis les années 1970<sup>58</sup>. Cependant, malgré l'intérêt de ces développements ricœurriens, on serait encore confronté à la difficulté suivante : comment articuler le fait d'en rester à un modèle textuel et transposer ce modèle à un monde social qui, s'il engage déjà toujours nos capacités interprétatives, existe indépendamment du cadre symbolique à travers lequel on voudrait le comprendre ? Des objections sont inévitables de la part des praticiens des sciences sociales qui contestent que l'on puisse appliquer au champ social un modèle désignant et se référant à des formes achevées. Johann Michel renvoie en particulier aux critiques de Louis Quéré, dans *La Sociologie à l'épreuve de l'herméneutique*, lesquelles conduisent à penser qu'une approche scientifique ou philosophique de l'action ne saurait réduire cette question à quelque chose que l'on aurait, en quelque sorte, transformé en un objet qui serait ainsi soumis à notre maîtrise intellectuelle<sup>59</sup>. Dans cette perspective, Quéré est conduit à s'intéresser non pas à l'« action archivée » mais à l'« action indexicalisée » (318) mise en avant par différentes méthodes des sciences sociales.

<sup>56</sup> Auguste Comte, *Physique sociale. Cours de philosophie positive, leçons 46 à 60* (Paris : Hermann, 1975 [1836]) ; Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique* (Paris : Payot, 2009 [1894]) ; Erwin Goffman, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, T. I et II (Paris : Minuit, 1973 [1956]).

<sup>57</sup> Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action considérée comme un texte » [1971], in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris : Seuil, 1986), 205-236.

<sup>58</sup> Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York : Basic Books, 1973) ; Paul Ricœur, *L'Idéologie et l'utopie* (Paris : Seuil, 1997 [1986]), 335-351.

<sup>59</sup> Louis Quéré, *La sociologie à l'épreuve de l'herméneutique. Essais d'épistémologie des sciences sociales* (Paris : L'Harmattan, 1999) ; Johann Michel cite également la critique d'Albert Ogien, *Les Formes sociales de la pensée* (Paris : Colin, 2007). La critique de Quéré n'exclut pas un intérêt pour l'herméneutique ricœurrienne et cet auteur a aussi cherché à inclure la sociologie dans des perspectives mises à jour par *Temps et récit* pour ce qui concerne le monde social : voir Louis Quéré, *Philosophie et sociologie : histoire d'une rencontre, autour d'un exposé de Paul Ricœur* (Paris : EHESS / CNRS, 1985).

Le passage par la sociologie conduit l'auteur non pas seulement à identifier des limites dans ce qui rattache ce domaine des sciences sociales à l'herméneutique, mais à émettre des réserves quant à une « "interprétation objective" » (321) visée par divers développements issus de l'École de Chicago et de l'ethnométhodologie. Revenant sur la perspective de l'ethnographie et, finalement, sur des points du troisième chapitre de la première partie du livre, il s'agit de se demander comment concilier l'ancrage empirique de cette discipline et son maintien au plan d'une science descriptive avec, d'un autre côté, la construction herméneutique du sens : c'est le problème abordé par la section intitulée « L'ethnographie et la description interprétative » (320-341). On serait confronté à deux conceptions de l'herméneutique, à savoir une conception admettant une construction du sens au présent et de manière collective, et, par ailleurs, une conception davantage redevable de l'usage habituel du terme d'herméneutique, c'est-à-dire qui continue de situer le sens relativement aux traces à mettre au jour et aux traditions constituées. L'auteur rappelle que ces deux conceptions demeurent toutefois inséparables l'une de l'autre : la « co-construction du sens de l'action indexicalisée, écrit-il, ne se fait jamais entièrement sans le sens fixé des actions accomplies par des prédécesseurs » même si le « sens social problématisé en situation » n'est pas le « reflet mécanique des ombres socio-historiques d'un sens déposé comme archi-texte » (323). Un approfondissement de la discussion avec les représentants français de l'ethnométhodologie – Louis Quéré et Albert Ogien, principalement –, instituée par Harold Garfinkel ou Donald Lawrence Wieder, est conduit à ce niveau<sup>60</sup>. Si ces recherches en ethnométhodologie ont reconnu les apports de l'herméneutique et les ont intégrées – aux côtés d'une assimilation plus directe du pragmatisme deweyen –, elles n'admettent que la « démarche descriptive » (325) comme mode d'accès à l'auto-interprétation du social ainsi visée. Or, selon Johann Michel, on ne saurait se satisfaire de ce positionnement quand on trouve dans l'ethnométhodologie garfinkélienne des références indirectes à l'herméneutique et une « méthode documentaire » (326), par exemple à travers le récit de vie d'une personne transsexuelle (le cas Agnès)<sup>61</sup>. Plus généralement, il ne s'agit pas d'opposer interprétation et description mais de revoir la façon dont on pense l'interprétation dans les sciences sociales. L'auteur veut en particulier considérer deux niveaux dans l'activité interprétative : le niveau d'une « respécification », selon laquelle il est possible de rattacher des « traces » ou des « documents » au monde social, et le niveau d'un renoncement à l'illusion d'une « description pure » (329). La question de la description doit être réévaluée. Dans cette perspective, Johann Michel considère que l'approche de Clifford Geertz, axée sur la distinction entre « description mince » et « description dense » reprend le concept ricœurien d'« inscription » (331 ; l'auteur souligne)<sup>62</sup> ; ainsi peut-il relier ce qui est décrit au regard d'une certaine complexité du sens avec les différents cadres interprétatifs constitutifs de notre rapport à la réalité. S'ajoute à ce point le fait que la question de la description se trouve contestée dans les débats théoriques internes à l'ethnologie et l'anthropologie, même si l'auteur aborde surtout ceux-ci depuis un point de vue conjoignant l'ethnométhodologie et des sciences sociales s'ancrant dans la sociologie.

<sup>60</sup> Garfinkel, *Recherches en ethnométhodologie* ; Donald Lawrence Wieder, *Language and Social Reality : The Case of Telling the Convict Code* (La Haye / Paris : Mouton, 1974).

<sup>61</sup> Garfinkel, *Recherches en ethnométhodologie*, chapitre V.

<sup>62</sup> Ricœur utilise la notion d'« inscription » dans « Le modèle du texte : l'action considérée comme un texte », in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, 205-236. Comme l'écrit Johann Michel, c'est la « contraction judicieuse de description et d'interprétation » (331).

En abordant finalement le domaine des sciences économiques, pour la section « L'économie et le tournant interprétatif » (341-360), l'auteur pourrait rattacher l'herméneutique à des domaines marqués à la fois par l'empirisme et une possible dérive idéologique de cet empirisme au sein de mondes sociaux dominés, d'une manière générale, par les principes et conséquences du capitalisme. De manière significative, l'économie pourrait être considérée, parmi l'ensemble des sciences sociales, comme la discipline la plus « réfractaire » (341) à l'herméneutique. Il existe néanmoins une veine tendant à se démarquer du néolibéralisme et du scientisme qui dominent la pensée économique. Ce courant, apparu dans les marges de l'École autrichienne et du libéralisme de Ludwig von Mises, a pu opérer une connexion entre économie et herméneutique, essentiellement à travers les travaux de Ludwig Lachmann, Don Lavoie, Richard Ebeling ou Tom Palmer, qui incluent des références à Gadamer, Ricœur, et Taylor<sup>63</sup>. Son objectif, en premier lieu, est de sortir du modèle classique d'une « explication de la logique des prix » pour aborder le principe d'une « dimension *compréhensive* des prix » (243 ; l'auteur souligne). Citant Richard Ebeling, l'auteur rappelle que les prix sont des « *indicateurs* » non des « *signaux* » (344 ; l'auteur souligne). Il considère toutefois que Ebeling « tend à sacrifier l'explication pour la compréhension là où Ricœur cherche à les dialectiser » (345). Une telle dialectisation serait davantage repérable dans les analyses de Gary Brent Madison, un ancien étudiant de Ricœur<sup>64</sup>. Plus spécifiquement, Madison intègre des « segments explicatifs » (346), propres aux sciences économiques, dans un paradigme général inspiré de l'herméneutique ricœurienne. Entre le modèle structuraliste ricœurien et le modèle causaliste des sciences économique, sa démarche impliquerait toutefois de « changer de matrice explicative » (346). Mais, par son lien avec une dimension narrative, l'économie n'est pas séparable d'une visée de sens qui lui est propre et qui peut la rattacher, d'une manière qui reste encore à explorer, à un paradigme herméneutique. L'auteur estime ainsi que l'« économiste doit comprendre le phénomène de monde social en termes de structures de significations de monde » (348). Par ailleurs, ce paradigme herméneutique est aussi un biais par lequel apparaît un rapport critique aux modèles traditionnels de l'économie ; selon Johann Michel, il est ce qui « permet de sortir d'un strict individualisme méthodologique qui culmine dans la théorie du *public choice* » (349 ; l'auteur souligne), c'est-à-dire une théorie assez typique des dites « Trente glorieuses » et selon laquelle les sciences économiques prévalent sur les sciences politiques. L'auteur veut pointer le fait que des pistes restent à explorer à la suite des travaux de cette veine autrichienne : elle a pu transformer l'économie en « science sociale *compréhensive* d'une réalité économique elle-même *autocompréhensive* » (351) et elle le fait sur un mode largement absent des recherches que l'on trouve dans les contextes français et francophone.

À partir de ce constat, une discussion critique est engagée avec l'approche institutionnaliste qui, dans le contexte francophone, et en particulier à travers les travaux d'André Orléan et de Frédéric Lordon, tendrait à prédominer sur le plan académique – aux côtés des approches, portées et disséminées par les innombrables structures de formation en commerce et

---

<sup>63</sup> L'auteur se réfère essentiellement à Don Lavoie (dir.), *Economics and Hermeneutics* (London : Routledge, 1991).

<sup>64</sup> Gary Brent Madison, *La Phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, préface de Paul Ricœur (Paris : Klincksieck, 1973) ; Gary Brent Madison, *The Political Economy of Civil Society and Human Right* (London : Routledge, 1998).

management, qui se contentent de s'appuyer sur un paradigme scientiste conjoignant mathématiques appliquées, finance et gestion, et qui reflètent d'abord une idéologie contemporaine globalisée. S'il n'existerait pas d'incompatibilité de principe entre une perspective compréhensive et une approche institutionnaliste de l'économie, Johann Michel s'oppose fermement aux tentatives d'application d'une ontologie spinoziste que l'on trouve chez Lordon. Ce qui est visé, dans un premier temps, c'est la rigidité du « structuralisme » (354) de ce dernier, au-delà de sa volonté supposée de réintroduire une dimension critique et de sens dans une discipline marquée par une idéologie positiviste et scientiste. L'auteur estime, par ailleurs, que le risque existerait ici de faire « régresser les sciences sociales vers une sorte de "physicalisme" d'ordre "passionnel" » (355). Il veut rappeler, finalement, le paradoxe suivant lequel, « en ne privilégiant que le modèle d'explication en économie au détriment de la compréhension, la voie suivie par Lordon renoue très clairement avec le positivisme des économistes néoclassiques » (356). Sans méconnaître les raisons de cette orientation et de ces développements, Johann Michel chercherait surtout à dépasser le cadre superficiel de postures qui se caractérisent par une forme d'autocélébration de leur radicalité et qui, ce faisant, tendrait à s'éloigner d'un débat démocratique et ouvert. Il replace les problématiques traitées par les sciences économiques sur le plan du rapport entre valeur et institution, ou entre axiologie et ontologie, notamment à partir des trois niveaux suivants<sup>65</sup>. Tout d'abord, il est nécessaire de sortir du cadre d'une « définition substantialiste de la valeur » (357) : s'accordant avec Orléan, l'auteur suggère de considérer la valeur dans « un ensemble relationnel où les parties se constituent et se définissent réciproquement » (357). Ensuite, il convient d'introduire « une méthode socio-phénoménologique » à l'intérieur même de la « sociogenèse du sens des valeurs » (358) : Johann Michel marque une différence à ce niveau avec le modèle du « texte », issu de l'herméneutique de Ricœur, ou celui du « système polyadique », repérable dans le « holisme structural » (357-358) de Vincent Descombes<sup>66</sup>. Une prise en compte de l'historicité du passage du « valorisant » au « valorisé » doit être incluse dans l'analyse afin d'éviter le « risque de réification » (358) des valeurs et afin de comprendre les « dispositifs de valorisation » (359) qui sont engagés dans le monde social. Un troisième niveau vise à considérer, selon une perspective qualifiée de « pragmatiste », le « valorisable » en tant que « valeurs *en train de se faire*, comme ordre négocié et reconfiguré *in situ* » (359 ; l'auteur souligne), dans un prolongement étroit avec l'ensemble des développements antérieurs visant à permettre une translation effective et renouvelée du modèle textuel au modèle pratique ou de l'action.

#### 4. *Homo interpretans*, philosophie ricœurienne, et universalité d'une anthropologie interprétative

Entre un premier niveau se focalisant sur des rapports dit « ordinaire » à l'interprétation et un second niveau considérant des rapports qualifiés de « savants », les analyses de *Homo interpretans* déterminent les relations entre le comprendre, le connaître, et la nature humaine ; celles-ci doivent être considérées ensemble et en prenant en compte un ancrage biologique se

<sup>65</sup> Voir aussi Johann Michel, « Herméneutique et économie. Le valorisé, le valorisant, le valorisable », *Revue de philosophie économique*, 19 (2), 2018, 131-156.

<sup>66</sup> Ricœur, « Le modèle du texte : l'action considérée comme un texte » ; Vincent Descombes, *Les Institutions du sens* (Paris : Minuit, 1996).

démarquant d'un vitalisme aussi bien que d'un naturalisme pouvant tendre vers un réductionnisme physicaliste. L'interprétation est pensée comme le biais par lequel ces relations sont interdépendantes et constitutives de l'homme dans son rapport au monde. L'ambition de ce livre est aussi de revenir sur les analyses issues de la littérature en philosophie et sciences sociales abordant cette question de l'interprétation, et éventuellement de l'herméneutique. L'auteur confronte ainsi cette question aux contraintes disciplinaires de différents domaines scientifiques. Par l'étendue de ses références et de ses analyses, ainsi que par la façon de délivrer ces dernières – des citations poétiques (Jaccottet, Celan, Mallarmé, Citton, Dupin, Ungarreti, Michaux, du Bouchet, et Mandelstam) sont placées en exergue de chaque chapitre du livre –, la question de l'interprétation est reprise dans la perspective d'un lien décisif entre anthropologie et herméneutique. Cette visée pourrait tendre à favoriser la seconde partie du livre, voire à rendre le développement de la première partie plus complexe et plus difficile à saisir ou accepter en tant qu'il ne pourrait se prévaloir de la légitimation épistémologique et institutionnelle des herméneutiques savantes. Comprendre cette complexité et surmonter ses difficultés induit toutefois de ne pas s'en tenir à cette légitimation scientifique et de replacer les approches herméneutiques dans un cadre plus général qui prend sa source dans la problématique du sens, le monde de la vie, et la construction du sens.

*Homo interpretans* pourrait ainsi être rattaché à la conception ricœurienne d'une philosophie ne pouvant jamais être sans présuppositions, c'est-à-dire d'une philosophie dans laquelle les méthodes phénoménologique et herméneutique se répondent l'une à l'autre, et d'une philosophie qui se développe sur le sol du non-philosophique ou faisant la promotion des échanges entre le philosophique et le non-philosophique<sup>67</sup>. Toutefois, ce livre irait plus loin que ce que propose l'auteur de *Du texte à l'action*. Il est rappelé en effet que Ricœur tend à maintenir la séparation traditionnelle entre sciences de l'esprit et sciences de la nature ou, en tout cas, qu'il n'a pas déployé de manière suffisamment étendue une recommandation pourtant présente dans sa pensée. À la suite de Ricœur, Johann Michel accorde à l'imagination une fonction heuristique, tout en privilégiant la philosophie de l'action qui en découle. Ces points sont rappelés pour autant qu'un objectif de fond d'*Homo interpretans* est de franchir une étape supplémentaire dans un processus qui, depuis *Quand le social vient au sens*, vise une perspective anthropologique et herméneutique se démarquant davantage de celle de Ricœur<sup>68</sup>. Certes, Ricœur reste le philosophe le plus cité tout au long du livre – avec une centaine d'occurrences – mais le contenu et le sens donnés par Johann Michel à cette perspective anthropologique pointent une différence. Il confronte l'herméneutique à des problématiques concrètes des sciences sociales qui vont bien au-delà des sciences historiques privilégiées par Ricœur. Son objectif est aussi clairement de s'appuyer sur les travaux récents se consacrant aux herméneutiques non-philosophiques ou aux herméneutiques se dissociant des héritages heideggériens. Si une originalité de l'herméneutique ricœurienne est de se positionner, malgré tout, dans un rapport critique vis-à-vis des conceptions post-heideggériennes, elle reste marquée par une relecture heideggérienne de l'herméneutique diltheyenne, maintenant

---

<sup>67</sup> Ricœur développe ces thèmes de la *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et culpabilité* (Paris : Aubier, 1960) à *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*.

<sup>68</sup> Michel, *Quand le social vient au sens*.

encore en partie une dépendance à son orientation ontologique et son assimilation du comprendre à un mode d'exister.

#### 4-1. Retour critique sur les rapports à l'esthétique, au politique, et à la science

Ce rappel des positions ricœuriennes invite toutefois à revenir de manière plus critique sur quelques passages du livre de Johann Michel. Ainsi, dans la section du présent article intitulée « L'exemple de l'esthétique et du politique », les questions abordées peuvent souvent être rapportées à une plus grande complexité. Concernant la question de l'esthétique, la référence à la critique de Janicaud sur une dérive théologique de la phénoménologie manquerait une différence ou une spécificité du champ de l'art et, ce faisant, du rapport à l'interprétation qui s'y déploie. En effet, la question du rapport entre l'art, la nature, et la vie (ou le vivant), allant d'une dimension anarchique inséparable de ce que sont les arts – du point de vue d'une philosophie de la culture – aux recherches conduites depuis différentes disciplines des arts modernes et contemporains, implique de conserver ouvert le caractère lui-même utopique d'une phénoménologie propre à ce domaine, c'est-à-dire de ne pas en rester seulement au plan des problèmes phénoménologiques, voire de pouvoir considérer, d'une certaine façon, une dimension méta-phénoménologique. Tout en étant critique des analyses phénoménologiques détachées des signes et des symboles et tout en ayant été absous par Janicaud de cette tendance théologique de la phénoménologie française, il est notable que Ricœur maintienne une référence à Michel Henry dans le chapitre de *La Critique et la conviction* traitant du champ de l'esthétique, alors qu'elle n'est guère présente ailleurs et que Henry s'est lui-même positionné de manière critique vis-à-vis de Ricœur<sup>69</sup>. Sur un autre plan, le rapport à certaines herméneutiques des arts n'est peut-être pas entièrement satisfaisant : par son lien critique avec l'herméneutique gadamérienne, son débat avec la théorie critique, et une forme de reconnexion avec l'esthétique post-kantienne, les travaux de cette École de Constance – représentée par Hans-Robert Jauss et Wolfgang Iser via le groupe « Poetik und Hermeneutik », dont Hans Blumenberg est l'un des initiateurs et dans lequel il a joué un rôle assez important – auraient peut-être mérité une autre évaluation, y compris pour renforcer une lecture critique des travaux de Jauss<sup>70</sup>.

Pour ce qui concerne les développements sur le politique, toujours dans ce dernier chapitre de la première partie de *Homo interpretans*, il me semble que le positionnement de Ricœur-doit également être ramené à une plus grande complexité. Tout en reconnaissant les conséquences du textualisme de l'herméneutique de Ricœur, on ne saurait minimiser celles relatives à son engagement socialiste et chrétien, dans son rapport à l'imagination politique en général et à la question de l'utopie en particulier. La recherche et la défense ricœuriennes d'un certain réformisme et d'une modernisation d'une pensée de gauche française ne sont pas compatibles avec une certaine troisième voie et la dérive vers le néolibéralisme, alors même que les développements internationaux ont clairement signalé la clôture de cette ère idéologique-économique ouverte quatre décennies plus tôt. Si les analyses de l'auteur n'induisent pas de liens avec cette évolution,

<sup>69</sup> Paul Ricœur, *La Critique et la conviction. Entretien avec F. Azouvi et M. de Launay* (Paris : Calmann-Lévy, 1995), 257-278, notamment p. 262.

<sup>70</sup> Hans Robert Jauss, *Pour une herméneutique littéraire* (Paris : Gallimard, 1988) ; Wolfgang Iser, *L'Acte de lecture : théorie de l'effet esthétique* (Bruxelles : Mardaga, 1985 [1972]) ; Petra Boden & Rüdiger Zill, *Poetik und Hermeneutik im Rückblick. Interviews mit Beteiligten* (Paderborn : Fink, 2017).

la référence à la critique ricœurienne (et castoriadisienne) du marxisme n'est peut-être pas assez directement rapportée, par ailleurs, à une critique de l'évolution contemporaine d'un capitalisme tout puissant. L'interprétation productrice, au sens de Ricœur, implique une critique des idéologies qui articule l'interpréter et l'agir par la médiation de l'imagination. Ce positionnement politique reste attaché, d'une part, à une réaffirmation du rôle des institutions – contre la logique de la privatisation tous azimuts et du pouvoir des experts –, et, d'autre part, à une défense inconditionnelle des plus démunis et fragiles – selon une perspective utopique empruntant nécessairement à l'ancrage chrétien du philosophe. La difficulté est que, dans la mesure où ce contexte contemporain peut parfois être identifié de manière éminemment fallacieuse à un cadre post-idéologique, voire à un socle possible pour une nouvelle utopie qui s'appuierait sur les avancées remarquables des technologies et des sciences, cette société d'interprètes et cette culture de l'interprétation, que Johann Michel appelle de ses vœux, doit nécessairement contenir et retenir des éléments suffisamment décisifs et porteurs d'une critique sociale afin de constituer un contrepoids aux conséquences à la fois triviales et dévastatrices d'une marchandisation de la connaissance et du savoir. On aurait à considérer, par ailleurs, un parcours découlant du « dévoilement ordinaire du monde » qui prendrait davantage en compte deux modes de transformation des milieux de vie : d'une part, la transformation des milieux comme conséquence de la présence et des actions humaines dans ces milieux, parfois identifiée à une ère géologique, l'« anthropocène », non reconnue actuellement à ce titre par la communauté scientifique ; d'autre part, les risques écologiques plus directs provoqués par l'homme depuis la révolution industrielle en Europe, avec une accélération après la Seconde Guerre mondiale, puis, depuis l'ère néolibérale, telle qu'évoquée précédemment, jusqu'à la crise globale actuelle.

Enfin, dans la seconde partie de son livre, c'est une orientation générale de la philosophie ricœurienne à l'égard des sciences de la nature qui mériterait d'être rappelée. Une différence doit être introduite entre cette orientation et la réalité de sa mise en œuvre par Ricœur lui-même – Johann Michel fait référence à ce problème et veut en tirer les conséquences pour son propre compte. Pour autant, Ricœur a régulièrement insisté sur la nécessité d'entretenir un dialogue avec les sciences et avec les domaines de la connaissance extérieurs à la philosophie. Cet aspect est explicité de manière déterminante à travers sa critique de la conception heideggerienne du temps et de l'ontologie dans *Temps et récit* 371. De nouveau, il ne s'agit pas de surestimer la portée d'une philosophie ricœurienne de la science qui n'a pas été l'objet d'un développement spécifique et qui ne peut, non plus, mettre en avant des compétences particulières du philosophe dans ces domaines. Mais elle a donné quelques exemples de dialogue : celui avec le neurobiologiste Jean-Pierre Changeux pourrait constituer une étape intéressante ; elle serait d'ailleurs plus riche d'enseignements que ce que voudraient en dire les critiques formulées depuis le camp philosophique, notamment en venant de la phénoménologie, et scientifique, généralement depuis une perspective cognitiviste72. Une difficulté de la référence à un « paradigme galiléen », depuis la veine phénoménologique husserlienne, pourrait être rappelée à cet égard. Certes, cette référence n'est pas séparable d'une mise en opposition avec un « paradigme indiciaire » qui va être l'objet

<sup>71</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit. 3. Le Temps raconté* (Paris : Seuil, 1985).

<sup>72</sup> Paul Ricœur et Jean-Pierre Changeux, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle* (Paris : Odile Jacob, 1998).

d'un intérêt spécifique sur le plan herméneutique (et non plus seulement phénoménologique). Pour autant, cette notion de « paradigme galiléen » est utilisée pour désigner, grosso modo, une science moderne s'identifiant à la mécanique de la physique newtonienne alors même que la physique galiléenne inclut une notion de relativité qui sera généralisée dans la physique issue des théories de la relativité d'Einstein supplantant la mécanique newtonienne. Ce point est énoncé dès lors qu'il apparaîtrait que, ponctuellement, l'auteur tendrait à se référer encore à une conception des sciences de la nature comme, selon les expressions communes, des sciences « dures » ou « exactes », c'est-à-dire des sciences dans lesquelles l'interprétation n'entrerait pas en ligne de compte, par différence avec ces sciences « molles » ou « imprécises » que seraient destinées à être, dans un inconscient collectif, les sciences humaines et sociales. Or, le propos de l'auteur est de montrer que toute science inclut nécessairement une dimension interprétative. Dès lors, comment peut-on insister sur la prégnance d'un paradigme herméneutique et reposer de nouveau une différence entre science interprétative et science non-interprétative ? Cette question se pose aussi en raison même des critiques que l'auteur est conduit à faire vis-à-vis du paradigme indiciaire dans la première partie du livre – et en reconnaissant que les recherches en direction d'une anthropologie philosophique se rapportent plus directement, pour ce qui concerne la référence aux sciences de la nature, aux champs de la biologie ou des disciplines afférentes, et assez indirectement aux champs de la physique.

#### 4-2. *Homo interpretans*, ontologie, et vérité

Peut-être qu'une réponse à ces questions serait qu'elles engagent davantage l'interprétation dans son rapport avec les différents niveaux de l'investigation philosophique quand le champ des investigations de Johann Michel concerne les rapports entre interprétation et nature humaine à l'intérieur des milieux ou contexte de vie et de connaissance. De plus, cette perspective anthropologique vise nécessairement davantage l'épistémologie des sciences humaines et sociales, même si elle implique une extension à la philosophie des sciences. Il est significatif, à cet égard, que, dans ce qui est présenté comme un « épilogue » par différence avec une « conclusion académique » (363) qui n'exposerait que des résultats, Johann Michel revienne sur la pensée de Michel Foucault<sup>73</sup>. Sont soulignés l'intérêt et la pertinence d'une recherche d'ordre herméneutique au sein de sciences humaines et sociales marquées par les notions foucauldienne de biopouvoir ou de biopolitique, et l'analyse des processus de subjectivation ainsi engagés. Dans un premier temps, l'auteur rappelle non seulement l'éloignement de Foucault vis-à-vis de la notion d'herméneutique, mais en quoi son positionnement est aux antipodes de cette dernière notion : en effet, l'auteur de *L'Archéologie du savoir* ne s'est pas intéressé à l'herméneutique issue de Schleiermacher et de la philologie de langue allemande ; Foucault, écrit Johann Michel, « semble largement rebelle à l'héritage de l'herméneutique » (363). Cependant, à partir des années 1980, Foucault s'est réapproprié, le terme d'herméneutique en développant un programme de recherche

---

<sup>73</sup> Rappelons que Foucault avait réalisé la « traduction, l'introduction, et les notes » de *L'Anthropologie d'un point de vue pragmatique* de Kant (Paris : Vrin, 1964) au titre de thèse complémentaire à sa thèse principale, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris : Plon, 1961). Dans sa présentation du livre de Kant, Foucault annonce *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris : Gallimard, 1966).

concernant une « herméneutique du sujet »<sup>74</sup>. Ces travaux se sont concentrés sur le sens antique de l'herméneutique du sujet et impliquent, suivant une perspective nietzschéenne-heideggérienne, une visée critique à l'égard du christianisme et ses héritages.

À partir de ce point, l'analyse de cet épilogue de *Homo interpretans* est double : d'un côté, elle prend acte de la distance de Foucault à l'égard de l'herméneutique et de l'usage de ce terme dans un sens différent de celui qu'il conviendrait d'établir pour les sciences humaines et sociales ; d'un autre côté, elle prend en compte la logique du discours de Foucault, notamment à travers ses analyses sur une « technologie de soi » en tant que « technologies savantes d'interprétation » (375), même si c'est le plan d'une interprétation ordinaire qui, précisément, l'intéresse. Johann Michel reformule ainsi un projet qui prolongerait aussi bien des analyses de Foucault que celles issues plutôt de Ricœur : il s'agit de rompre avec une « assise essentiellement philosophique et religieuse [qu'ils assignent] à l'herméneutique de soi » et de donner un « fondement anthropologique aux dispositifs d'auto-interprétation » (375). Dès lors, une « anthropologie interprétative » peut être envisagée comme ce qui « englobe archéologie, épistémologie et ontologie » ou qui est « première » (376) par rapport à ces différents niveaux analytiques. De ce point de vue, si la référence à Nietzsche à diverses étapes de développement du livre, mais notamment au début du sixième chapitre, pourrait induire un renvoi à la pensée foucauldienne, *Homo interpretans* comprend le perspectivisme nietzschéen comme une mise en abîme radicale de la question de l'interprétation, et non pas comme un abandon de tout rapport à la vérité et aux contraintes épistémiques qui en découlent<sup>75</sup>. Il pourrait aussi constituer un rappel indirect de la référence à une philosophie du vivant ou de la vie qu'une anthropologie serait comme destinée à devoir traiter<sup>76</sup>. Mais la question demeure de savoir si, au sein de cette anthropologie philosophique comme dans le cadre archéologique foucauldien, le niveau ontologique est secondaire ou, comme le propose Ricœur, mis en suspens. Les choses ne sont pas pensées de la même manière dans le second cas et dans le premier cas. La notion foucauldienne d'« ontologie critique de nous-mêmes » cherche à rattacher l'ontologie au plan historique de l'actuel, du présent, de la modernité ou du soi, se démarquant de l'ontologie au sens du « Dasein » puis du « Seyn » dans la philosophie heideggérienne<sup>77</sup>. De son côté, *Homo interpretans* vise une sortie du dualisme ontologique, déjà oblitéré par le radicalisme heideggérien et une phénoménologie post-heideggérienne, mais en rompant avec le rejet d'une anthropologie philosophique porté par cette dernière. Dès lors, quand l'archéologie foucauldienne et son esquisse d'herméneutique du sujet valorisent, pour son propre compte, un cadre historique-généalogique

<sup>74</sup> Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet (1981-1982)* (Paris : Gallimard, 2001).

<sup>75</sup> Dans sa préface à la traduction anglaise du livre de Johann Michel – *Homo Interpretans: Towards a Transformation of Hermeneutics* (London / New-York : Rowan & Littlefield, 2019), pxi-xiv –, Hans Joas rappelle la prégnance de cette référence à Nietzsche.

<sup>76</sup> On pourrait penser que l'auteur ne développe pas cet aspect afin de dégager ses propres analyses de la notion de vie chez Foucault et de sa référence à Nietzsche. Les spécialistes de Nietzsche explicitent désormais sa philosophie de la vie en la dégageant des dérives irrationalistes qu'elle a pu inspirer ; elle est parfois considérée aussi à partir du naturalisme et du réalisme propres aux veines pragmatique et analytique.

<sup>77</sup> Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, T. I (Paris : Gallimard / Seuil, 2008) ; Claude Vishnu Spaak, « L'être de l'homme à travers limites et finitudes. Foucault et la critique de l'ontologie heideggérienne », *Philosophie*, 123 (4), 2014, 28-57.

reconnaissant malgré tout une certaine filiation heideggérienne, le maintien d'une forme de dualisme ontologique ne devrait-il pas nécessairement être conservé par une anthropologie interprétative<sup>78</sup> ? L'enjeu pour celle-ci est de justifier son caractère englobant par rapport à la spécificité du cadre archéologique foucauldien.

La référence à un écart comme ce qui maintient, en un sens, un lien avec un dualisme ontologique constitue un biais par lequel un rapport à l'herméneutique peut trouver une motivation voire une raison d'être ; par-là se joue aussi la possibilité d'un dialogue avec certains développements en philosophie de l'esprit, en particulier au sujet de la notion de conscience<sup>79</sup>. L'enjeu, à ce stade, serait de soutenir cet échange plutôt que de se limiter aux discussions visant à allouer ou non le label « herméneutique » à telle ou telle analyse en lien avec telle ou telle filiation. Autrement dit, c'est davantage une ouverture du champ de l'herméneutique qui importerait, qu'elle se fasse à partir des visées épistémologiques constitutives de l'herméneutique philosophique des origines ou à partir de la critique ricœurienne de l'herméneutique dite « ontologique » post-heideggérienne. Un monisme peut-il s'accorder, en définitive, avec la notion de « problémativité du sens » qui ouvre l'investigation d'*Homo interpretans* ? L'interprétation implique non seulement la possibilité d'un écart entre une pensée et le monde mais se joue dans cet écart même. L'herméneutique ou toute procédure de compréhension et de connaissance qui place l'interprétation en son centre correspond davantage aux élaborations analytiques relatives à cet écart, quand les pôles antinomiques constitués par le scepticisme postmoderne et le réalisme épistémologique, respectivement, le dramatise au point de le rendre insurmontable ou vise à le surmonter via une métaphysique coûteuse sur le plan ontologique. Même si l'approche de Johann Michel serait de considérer que l'interprétation, au plan ordinaire d'une compréhension, et l'herméneutique, au plan savant des explications produites par les sciences sociales, sont ce qui tend à réduire cet écart entre être, sens, et vérité, c'est bien à cet écart que l'*homo interpretans* a affaire de manière constante et qui, au bout du compte, le définit en tant qu'*homo interpretans*.

Tout en rappelant les conséquences d'ordre ontologique de l'écart entre l'interprétant, l'interprété et le contexte ou le milieu de ce rapport d'interprétation, le livre de Johann Michel fournit des pistes d'investigations quant aux liens que l'on pourrait établir entre philosophie, sciences sociales et herméneutique. S'il faut distinguer entre, d'une part, les herméneutiques ordinaires ou les activités interprétatives existantes sans même encore se placer dans un cadre herméneutique et, d'autre part, les herméneutiques savantes qui méritent ou mériteraient davantage ce titre – sans nécessairement le revendiquer –, une universalité de l'*homo interpretans* est ce qui peut fournir une légitimité à cette anthropologie interprétative. Trois premières conséquences pourraient en résulter. Tout d'abord, par l'investigation philosophique qui la sous-

---

<sup>78</sup> Sur la question du dualisme, du monisme, et la « non inexorabilité de l'alternative » (10) constituée par ces positionnements épistémologiques et ontologiques, voir aussi Jean-Michel Salanskis, *Herméneutique et cognition* (Lille : PUS, 2003), 8-13.

<sup>79</sup> David Chalmers, *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory* (New-York / Oxford : Oxford University Press, 1996). La critique de Johann Michel à l'égard de *La fin de l'exception humaine* de Schaeffer, dès lors qu'elle se référerait à la critique de ce dernier à l'égard de Chalmers (p. 347-349), pourrait considérer que certains aspects de *The Conscious Mind*, ou ce qui découle de ces recherches sur le problème de la conscience, peuvent conduire à réintroduire un rapport à l'interprétation dans un domaine largement acquis à un réductionnisme physicaliste.

tend, une telle universalité diffère, l'auteur le rappelle dès la préface, de celle promue par Gadamer. Ajoutons que ce dernier suit les présupposés de l'ontologie heideggerienne et s'est tenu à distance de tout débat entre herméneutique et sciences sociales, et, en définitive, de toute anthropologie. Ensuite, la visée anthropologique de cette recherche rappelle les points de filiation avec l'herméneutique ricœurienne, même si l'auteur travaille à se dégager du modèle textuel qui la soutient et d'un modèle culturel qui, tout en distinguant les ordres du discours – selon les rappels de Janicaud et de Ricœur lui-même –, nourrit ses impulsions éthiques d'un rapport continu à une dimension religieuse et à l'exégèse chrétienne<sup>80</sup>. Finalement, le rappel concernant l'archéologie foucauldienne, en tant qu'elle a marqué la manière dont une perspective anthropologique a pu être appréhendée dans les sciences humaines et sociales, permet de construire des ponts entre la question de l'herméneutique et les visées courantes de ces mêmes sciences, en identifiant le renouvellement des travaux sur l'herméneutique aux recherches prenant en compte l'expérience commune de l'interprétation. Il semble que ces apports auraient toutefois à prendre en compte deux problèmes susceptibles de complexifier l'universalité de *l'homo interpretans*. Un premier problème, interne au champ de l'analyse herméneutique et engageant aussi le plan anthropologique, concerne la notion de communication. Un second problème, relatif au point de vue général à partir duquel une herméneutique se déploie, concerne le caractère ténu de la distinction entre le plan axiologique inhérent à toute anthropologie interprétative et un plan idéologique pouvant renvoyer aux impasses du relativisme.

L'objectif de Johann Michel est prioritairement de définir le cadre d'une anthropologie interprétative qui parvient à se détacher d'un modèle textuel ; un rapport à la notion de communication pourrait être évoqué dans ce cadre. Cette notion de communication, découlant de celles de *sensus communis* et d'intersubjectivité, est inséparable de la question de l'herméneutique ; elle a été mise au jour par la philosophie kantienne, d'abord indépendamment d'un paradigme herméneutique, avant d'être partie prenante de l'herméneutique post-kantienne de Schleiermacher, ou d'être complétée, dans la philosophie habermassienne, par la critique des idéologies. Du point de vue d'un rapport à la communication, les mondes contemporains sont des contextes et des milieux dans lesquels on doit aussi faire avec des interprétations au second degré, c'est-à-dire des interprétations qui visent moins la recherche de sens ou de connaissances que la réalisation d'une médiation. Cette situation institue certaines contraintes sur le plan herméneutique qui ne sont pas réductibles au seul risque d'erreur interprétatif et des pathologies sociales qui en découlent, même si ces problèmes demeurent décisifs. Il peut être notamment requis d'intégrer le principe d'une interprétation selon un discours qui ne peut se constituer que par rapport à ce que les producteurs dudit discours anticipent de leurs destinataires et d'un horizon d'attente. Ainsi peut-on être confronté à une interprétation au second degré et qui se rapporte à un élément manquant dans un milieu et un contexte interprétatifs donnés, ou encore à une interprétation déterminée, plus ou moins directement et fortement, par des agents non-présents dans ce milieu et ce contexte ou qui ne sont pas à l'origine de cette interprétation. D'une manière générale, une anthropologie interprétative aurait à se concentrer sur les configurations plus complexes des procédures d'humanisation-socialisation. Cette perspective peut intégrer, à un stade dérivant d'actes interprétatifs initiaux, les cas du commérage et de la rumeur (*gossip*), pour

---

<sup>80</sup> Janicaud, *La Phénoménologie dans tous ses états* ; Ricœur, *La Critique et la conviction*.

conduire éventuellement à une violence sociale effective étudiée par diverses branches des sciences humaines et sociales – par exemple, la délation, le harcèlement psychologique, moral, et physique, ou encore le problème anthropologique et éthique de la victime expiatoire au sens d'un phénomène de bouc émissaire irréductible au principe du *phármakon*. L'enjeu est de relier l'*homo interpretans* à un monde de médiations sociales, de caractère naturel ou technique, dans lequel toutes les expériences et donc toutes les interprétations ne se déterminent pas dans un rapport direct au monde commun et ne relèvent pas, en ce sens, de procédures de compréhension-explication ordinaires ou savantes.

Lors d'une étape ultérieure, il est nécessaire de prendre en compte les conséquences de ces interprétations au second degré dans un monde de médiations sociales. Ainsi constate-t-on des pratiques d'ajustement et d'adaptation continus à des cadres de l'expérience marqués, de manière normale ou pathologique, par des données et informations extérieures à ladite expérience et à l'interprétation directe de cette dernière. « De manière normale », en ce sens qu'une interprétation médiatisée est partie prenante de l'évolution phylogénétique et du développement cognitif de l'*homo interpretans* en tant qu'incorporant nécessairement un *homo loquens* et un *homo technologicus*. Mais « de manière pathologique », en ce sens que nous vivons dans des milieux et contextes dans lesquels cette interprétation médiatisée n'expose pas seulement à un écart potentiellement dramatique entre l'expérience vécue et son interprétation, mais à une distorsion qui peut rompre le ou les liens entre expérience et interprétation, autrement dit, qui peut annihiler la médiation constitutive d'une interprétation. Le problème même de l'écart entre les deux n'est évidemment pas négligeable dans la mesure où il laisse ouvert la possibilité d'un décalage croissant avec une détermination et une conception communes de la réalité et d'un risque de déconnexion vis-à-vis de cette dernière. Pour autant, ce type d'écart continue de se rapporter à la capacité de l'interprétation à rendre compte de la complexité du plan pratique : cette problématique correspond à la situation commune de l'*homo interpretans* dans son rapport au monde social ; son mode de résolution est celui relatif aux diverses procédures d'ajustement et d'adaptation dans une société fonctionnant normalement, c'est-à-dire, avec ses singularités et difficultés propres, et qui, au plan politique, relève d'une société ouverte et démocratique. La distorsion de la communication – quand elle perdure et ne permet pas de revenir vers les modes de résolution d'une interprétation naturelle ou médiatisée – et la rupture de la médiation interprétative-communicationnelle pourraient avoir des conséquences directes sur ce qui engagerait l'évolution et la survie de l'*homo interpretans*.

Il ne s'agit pas de réexaminer l'anthropologie interprétative de Johann Michel au seul prisme d'une critique des idéologies et d'une éthique de la discussion, avec ses implications, sur le plan méthodique, dans une conception de l'herméneutique, et, sur le plan social-politique, dans une philosophie des institutions humaines. L'enjeu serait plutôt d'inclure un questionnement qui était déjà à l'œuvre chez Schleiermacher à travers la question du langage et d'une communication qui engage ensemble les plans herméneutique, dialectique, et éthique, et qui relie anthropologiquement le communautaire et l'individuel<sup>81</sup>. Sur ce point, il s'en faut de beaucoup que l'idéologie de la communication dans laquelle nous baignons fasse bon droit à une perspective

---

<sup>81</sup> Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Herméneutique. Pour une logique du discours individuel* (Paris : Cerf / PUL, 1987).

herméneutique selon laquelle la communication, parce qu'elle est inséparable d'une visée anthropologique et d'une philosophie de la culture, n'est réductible ni à des déterminations technologiques ni aux nombreux soubassements socio-économiques au plan global. La distinction entre le plan axiologique et le plan idéologique de l'interprétation peut être comprise de cette façon, et on pourrait ainsi considérer que l'herméneutique est inséparable d'un rapport réflexif à une notion de valeur, indépendamment du cadre critique dans lequel elle peut aussi se placer. L'effort de Johann Michel pour mettre au jour une anthropologie interprétative, incluant des apports de la phénoménologie et du pragmatisme au sein d'une recherche plus générale sur les points de rencontre entre l'herméneutique et les sciences sociales, pourrait aussi être compris au regard d'une théorie de la valeur. Ceci serait également suggéré par la référence à une « politique de l'interprétation », le dernier mot du livre, après que l'auteur ait rappelé que « la condition interprétative de l'humanité n'est qu'une facette de sa constitution » (377), assignant ainsi des limites à toute anthropologie interprétative – du moins à celles prenant pleinement en compte des plans de l'auto-interprétation ou de l'interprétation ordinaire et non pas seulement les herméneutiques savantes ou les approches faisant d'abord dépendre l'interprétation des principes de la cognition humaine alors considérés comme premiers sur les plans biologique, ontologique, et épistémologique.

Pour autant, il reste nécessaire, sur un plan épistémologique, d'aller jusqu'au bout de la perspective post-fondationnaliste qui ressortirait de l'ensemble des analyses de Johann Michel, en complément du propos, en début d'ouvrage, sur le caractère « hors de portée » de la « variante métaphysique de l'anthropologie » (16), ou encore de la relecture critique d'auteurs, comme Foucault, relevant d'un anti-fondationnalisme. Cet aspect pourrait être rapporté, en philosophie de la connaissance et théorie de la vérité, au problème de la justification discuté par le cohérentisme contre le fondationnalisme. Ce dernier considère que l'obtention d'une proposition inférentielle et auto-justifiante est ce qui vient limiter la régression à l'infini de la recherche d'une justification. Le cohérentisme objecte que ce positionnement ne peut conduire qu'à un dogmatisme et des impasses car il ne peut fournir de preuve théorique quant à la vérité des propositions soutenues. Son approche va consister à considérer, de manière holistique, un système des interprétations à partir duquel un certain nombre de justifications pourront être déduites ; elle s'ajuste aussi, le plus souvent, avec une conception corrélationniste de la vérité. Le même type de questionnement est repérable *in fine* dans une recherche philosophique sur l'interprétation et l'herméneutique. Si un rapport à l'interprétation se déploie, selon Johann Michel, à partir d'un rapport à la problématique du sens, quelle justification peut-on donner à cette interprétation ? Le principe même de l'herméneutique n'inclurait-il pas ce risque d'une régression à l'infini de la justification des croyances ? Johann Michel s'y réfère de manière régulière, essentiellement à travers l'idée d'un vertige des interprétations qui découle du perspectivisme nietzschéen. Nombre de critiques, voire d'opposition à l'herméneutique, trouvent leur source dans ce type de questions. Or, contrairement à la position fondationnaliste, la conception épistémologique générale qui résulte d'*Homo interpretans* ne s'appuie pas sur la détermination d'une évidence ou d'une axiomatique. La recherche d'une cohérence, dès lors que le procès interprétatif se met en marche, c'est-à-dire qu'une recherche de sens devient nécessaire ou parfois vitale, serait davantage ce qui serait engagé dans une anthropologie interprétative.

Ainsi, une notion de vérité, au sens d'une justification de ce qui résulte des interprétations, est requise aussi bien au plan des interprétations ordinaires qu'à celui des herméneutiques savantes. Mais ce n'est pas exactement le type de vérité qui est recherché par le cohérentisme épistémologique (en philosophie analytique) ou, plus précisément, ce serait un cohérentisme pointé selon une approche anthropologique. Certes, cette approche est compatible et peut être liée à l'approche strictement épistémologique, mais elle renvoie aussi à d'autres visées de connaissance. Le livre de Johann Michel fournit un panorama de la diversité de domaines scientifiques dans lequel un rapport à la vérité est engagé, mais en tant qu'elle ne peut advenir qu'à travers un travail interprétatif. Si cette notion de vérité est posée de manière explicite au plan de ces herméneutiques savantes, l'auteur n'en fait pas un critère épistémique à partir duquel une anthropologie interprétative s'élabore et existe de manière effective. L'ambition de son livre est de faire de cette perspective anthropologique le sol commun de l'acte universel d'interpréter en tant que lié à l'acte proprement humain de chercher à comprendre, à expliquer, et à connaître. Ce n'est pas sur un plan ontologique, impliquant éventuellement ensuite une perspective métaphysique, que l'on peut déterminer ce sol commun mais sur un plan anthropologique ; ou, autrement dit, le plan ontologique de l'*homo interpretans* ne peut que découler de ce plan anthropologique. D'une certaine prédominance du second sur le premier découlerait une difficulté à se focaliser sur le plan ontologique considéré pour lui-même, renvoyant ensuite à ce caractère inatteignable du plan métaphysique. Une telle perspective doit être comprise dans l'effort de ce livre pour rattacher une anthropologie philosophique aux sciences sociales ; elle peut renvoyer, par ailleurs, à de nombreux questionnements sur le plan philosophique. Mais la « double facette de l'acte d'interpréter » (12), ordinaire et savante, soulignée par l'auteur pourrait être reconnue en ayant à l'esprit cette hiérarchisation entre anthropologie et ontologie. Ce dernier point permettrait aussi de comprendre que les analyses de Johann Michel impliquent, nécessairement, un entrecroisement dialectique de ces plans de l'interprétation ordinaire et de l'interprétation savante. D'une part, les interprétations ordinaires peuvent trouver des formes de développements à travers le cadre plus méthodique et réglé de différentes approches herméneutiques, sans qu'elles ne soient tenues de prolonger leurs efforts jusque-là. D'autre part, *Homo interpretans* constitue une reformulation des sciences sociales sur un plan épistémologique qui demeure irréductible à l'herméneutique, même si elles peuvent engager l'acte d'interpréter dans ce que cet acte aurait de plus déterminant, c'est-à-dire de plus inséparable de notre nature humaine et de plus caractéristique du rapport de l'homme à ses milieux et contextes naturels, sociaux, et culturels de vie.

## Bibliographie

- APPEL Karl-Otto, *Transformation de la philosophie*. T. I et II (Paris : Cerf, 2007 [1973-1976]).
- BARONI Raphaël, « Ce que l'intrigue ajoute au temps. Une relecture critique de *Temps et récit* de Paul Ricœur », *Poétique*, 3, 2010, 361-382.
- BODEN Petra & Rüdiger ZILL, *Poetik und Hermeneutik im Rückblick. Interviews mit Beteiligten* (Paderborn : Fink, 2017).
- BOURDIEU Pierre, *Le Sens pratique* (Paris : Minuit, 1980).
- BOUVERESSE Jacques, *Herméneutique et linguistique* (Paris : Éditions de l'Éclat, 1991).
- BLUMENBERG Hans, *Description de l'homme* (Paris : Cerf, 2011 [2007]).
- BURGAT Florence, *Liberté et inquiétude de la vie animale* (Paris : Kimé, 2006).
- CASTORIADIS Cornelius et Paul RICŒUR, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social* (Paris : EHESS, 2016).
- CASSIRER Ernst, *Philosophie des formes symboliques*, 3 vol. (Paris : Minuit, 1972 [1953-1957]).
- CHALMERS David, *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory* (New-York / Oxford : Oxford University Press, 1996).
- COMTE Auguste, *Physique sociale. Cours de philosophie positive, leçons 46 à 60* (Paris : Hermann, 1975 [1836]).
- DAVIDSON Donald, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation* (Nîmes : Chambon, 1993 [1984]).
- DELEUZE Gilles, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2* (Paris : Minuit, 1980).
- DERRIDA Jacques, *L'Écriture et la différence* (Paris : Seuil, 1967).
- DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture* (Paris : Gallimard, 2005).
- DESCOMBES Vincent, *Les Institutions du sens* (Paris : Minuit, 1996).
- DIDI-HUBERMAN Georges, *L'Image ouverte. Motifs de l'incarnation dans les arts visuels* (Paris : Gallimard, 2007).
- DILTHEY Wilhelm, *Écrits d'esthétique*, suivi de *La Naissance de l'herméneutique* (Paris : Cerf, 1995 [1887-1910]).
- DE DUVE Thierry, *Nominalisme pictural. Marcel Duchamp, la peinture et la modernité* (Paris : Minuit, 1984).
- DURKHEIM Émile, *Les Règles de la méthode sociologique* (Paris : Payot, 2009 [1894]).
- FOUCAULT Michel, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris : Plon, 1961).
- FOUCAULT Michel, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris : Gallimard, 1966).
- FOUCAULT Michel, *L'Herméneutique du sujet (1981-1982)* (Paris : Gallimard, 2001).

- FOUCAULT Michel, *Le Gouvernement de soi et des autres*, T. I (Paris : Gallimard / Seuil, 2008).
- GADAMER Hans-Georg, *Vérité et méthode* (Paris : Seuil, 1996 [1960]).
- GARFINKEL Harold, *Recherches en ethnométhodologie* (Paris : PUF, 2007 [1967]).
- GEHLEN Arnold, *Essais d'anthropologie philosophique* (Paris : MSH, 2010 [1961]).
- GEERTZ Clifford, *The Interpretation of Cultures* (New York : Basic Books, 1973).
- GINZBURG Carlo, *Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire* (Paris : Verdier, 2010 [1986]).
- GOFFMAN Erwin, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, T. I et II (Paris : Minuit, 1973 [1956]).
- GÜNTER Abel, *Langage, signes, et interprétation* (Paris : Vrin, 2011 [1999]).
- HABERMAS Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*. T. I et II (Paris : Fayard, 1987 [1981]).
- HEIDEGGER Martin, *Être et temps* (Paris : Authentica, 1985 [1927]).
- HEIDEGGER Martin, *Apports à la philosophie : de l'avenance* (Paris : Gallimard, 1988-1994 [1936-1938]).
- HEIDEGGER Martin, *Ontologie* (Paris : Gallimard, 2012).
- HUSSERL Edmund, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (Paris : Gallimard, 1989 [1954]).
- INGARDEN Roman, *Husserl, la controverse Idéalisme-Réalisme* (Paris : Vrin, 2001).
- ISER Wolfgang, *L'Acte de lecture : théorie de l'effet esthétique* (Bruxelles : Mardaga, 1985 [1972]).
- JANICAUD Dominique, *La Phénoménologie dans tous ses états* (Paris : Folio Gallimard, 2009).
- JAUSS Hans Robert, *Pour une herméneutique littéraire* (Paris : Gallimard, 1988).
- KANT Emmanuel, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique* (Paris : Vrin, 1964).
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale* (Paris : Plon, 2012 [1958]).
- LIEBENBERG Louis, *The Art of Tracking: The Origin of Science* (Cape Town : David Philip, 1990).
- MACÉ Marielle, *Façon de lire, manières d'être* (Paris : Gallimard, 2011).
- MADISON Gary Brent, *La Phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, préface de Paul Ricœur (Paris : Klincksieck, 1973).
- MADISON Gary Brent, *The Political Economy of Civil Society and Human Right* (London : Routledge, 1998).
- MEAD George Herbert, *L'Esprit, le soi et la société* (Paris : PUF, 2006).
- MERLEAU-PONTY Maurice, *Le Visible et l'invisible* (Paris : Gallimard, 1988).
- MICHEL Johann, « Narrativité, narration, narratologie », *Revue européenne des sciences sociales*, XLI (125), 2003, 125-142.

- MICHEL Johann, *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain* (Paris : Cerf, 2006).
- MICHEL Johann, *Sociologie du soi. Essai d'herméneutique appliquée* (Rennes : PUR, 2011).
- MICHEL Johann, *Quand le social vient au sens. Philosophie des sciences historiques et sociales* (Bruxelles : Lang, 2014).
- MICHEL Johann, *Homo interpretans* (Paris : Hermann, 2017).
- MICHEL Johann, « Anthropology of Homo Interpretans », *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, 8 (2), 2017, 9-21.
- MICHEL Johann, « Herméneutique et économie. Le valorisé, le valorisant, le valorisable », *Revue de philosophie économique*, 19 (2), 2018, 131-156.
- MICHEL Johann – *Homo Interpretans: Towards a Transformation of Hermeneutics* (London / New-York : Rowan & Littlefield, 2019),
- MICHEL Johann, « Art et interprétation », *Nouvelle revue d'esthétique*, 2021 / 1, 127, 99-109.
- OGIEN Albert, *Les Formes sociales de la pensée* (Paris : Colin, 2007).
- PEIRCE Charles Sanders, *Écrits sur le signe* (Paris : Seuil, 1978 [1885-1906]).
- PIERON Jean-Philippe (dir.), *Introduction à l'herméneutique médicale*, in *Revue Le Cercle herméneutique*, n°15-16, février 2011.
- PLESSNER Helmuth, *Les Degrés de l'organique et l'Homme. Introduction à l'anthropologie philosophique* (Paris : Gallimard, 2017 [1928]).
- QUÉRÉ Louis, *Philosophie et sociologie : histoire d'une rencontre, autour d'un exposé de Paul Ricœur* (Paris : EHESS / CNRS, 1985).
- QUÉRÉ Louis, *La Sociologie à l'épreuve de l'herméneutique. Essais d'épistémologie des sciences sociales* (Paris : L'Harmattan, 1999).
- QUINE Willard Van Orman, *Le Mot et la chose* (Paris : Flammarion, 1977 [1960]).
- QUILLIEN Jean, « Pour une autre scansion de l'histoire de l'herméneutique. Les principes de l'herméneutique de W. von Humboldt », in A. Laks et A. Neschke (dir.), *La Naissance du paradigme herméneutique. Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen* (Lille : PUL, 1990), 69-117.
- QUILLIEN Jean, *L'Anthropologie philosophique de G. de Humboldt* (Lille : PUL, 1991).
- RICŒUR Paul, « Le symbolisme et l'explication structurale », in *Cahiers internationaux de symbolisme*, 2 (4), 1964, 81-96.
- RICŒUR Paul, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris : Seuil, 1969).
- RICŒUR, *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et culpabilité* (Paris : Aubier, 1960).
- RICŒUR Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris : Seuil, 1965).
- RICŒUR Paul, *Temps et récit 1. L'Intrigue et le récit historique* (Paris : Seuil, 1983).
- RICŒUR Paul, *Temps et récit. 3. Le Temps raconté* (Paris : Seuil, 1985).

- RICŒUR Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris : Seuil, 1986).
- RICŒUR Paul, *À l'école de la phénoménologie* (Paris : Vrin, 1986).
- RICŒUR Paul, *La Critique et la conviction. Entretien avec F. Azouvi et M. de Launay*. Paris : Calmann-Lévy, 1995).
- RICŒUR Paul, *L'Idéologie et l'utopie* (Paris : Seuil, 1997 [1986]).
- RICŒUR Paul, *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse* (Paris : Seuil, 2008).
- RICŒUR Paul, *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3* (Paris: Seuil, 2013).
- RICŒUR Paul et Jean-Pierre CHANGEUX, *Ce qui nous fait penser. La Nature et la règle* (Paris : Odile Jacob, 1998).
- ROMANO Claude, *Au cœur de la raison, la phénoménologie* (Paris : Gallimard, 2010).
- RORTY Richard, *La Philosophie et le miroir de la nature* (Paris : Seuil, 2017 [1979]).
- SALANSKIS Jean-Michel, *Herméneutique et cognition* (Lille : PUS, 2003).
- SCHAEFFER Jean-Marie, *La Fin de l'exception humaine* (Paris : Gallimard, 2007).
- SCHELER Max, *La Situation de l'homme dans le monde* (Paris : Aubier, 1951 [1928]).
- SCHLEIERMACHER Friedrich Daniel Ernst, *Herméneutique. Pour une logique du discours individuel* (Paris : Cerf / PUL, 1987).
- SHUSTERMAN Richard, *L'Art à l'état vif. La pensée pragmatiste et l'esthétique populaire* (Paris : Minuit, 1992).
- SHUSTERMAN Richard, *Sous l'interprétation* (Paris : Éditions de l'Éclat, 1994).
- SONTAG Susan, *Against Interpretation and Other Essays* (New York : Farrar, Straus & Giroux, 1966).
- SPAACK Claude Vishnu, « L'être de l'homme à travers limites et finitudes. Foucault et la critique de l'ontologie heideggerienne », *Philosophie*, 123 (4), 2014, 28-57.
- THOUARD Denis (dir.), *L'Interprétation des indices. Enquête sur le paradigme indiciaire avec Carlo Ginzburg* (Lille : PUS, 2007).
- VATTIMO Gianni, *Éthique de l'interprétation* (Paris : La Découverte, 1991 [1989]).
- VON UEXKÜLL Jacob, *Mondes animaux et monde humain, suivi de Théorie de la signification* (Paris : Denoël, 1984 [1909-1921]).
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Recherches philosophiques* (Paris : Gallimard, 2005 [1953]).
- WIEDER Donald Lawrence, *Language and Social Reality : The Case of Telling the Convict Code* (La Haye / Paris : Mouton, 1974).