

Université de Lyon
Université lumière Lyon 2
Institut d'Études Politiques de Lyon

Thomas S.Kuhn et l'herméneutique philosophique : convergences et débats

Thomas Scapin

Mémoire de séminaire
Science, Pouvoir et Société

Sous la direction de: Jacques Michel

Soutenu le : 02 septembre 2011

Membres du jury : Jacques Michel, Jean-Philippe Pierron

Table des matières

Remerciements . .	5
Introduction . .	6
Première partie : Thomas S.Khun, une lecture herméneutique des sciences de la nature ?	16
I.Paradigme et science normale: le poids de la tradition . .	16
1.Paradigme et cercle herméneutique . .	16
2.La science normale: concrétisation du paradigme . .	18
3.Interprétation et application . .	18
II.Les révolutions scientifiques: l'ouverture de la tradition . .	20
1.Crise et anomalies . .	20
2.La dynamique d'évolution: le travail de l'histoire . .	21
3.La dimension projective: le rapport au futur . .	23
III.Une approche convergente de la compréhension pour Kuhn et Gadamer . .	25
1.La compréhension comme question-réponse . .	25
2.La fusion des horizons . .	26
3.L'importance de l'histoire . .	27
Deuxième partie : Au delà de la science : le passage de l'absolutisme métaphysique à une pensée de la finitude humaine. . .	30
I.Une nouvelle conception du progrès scientifique . .	30
1.La vision classique du progrès en science . .	30
2.Le progrès scientifique pour Kuhn . .	31
3.La tension entre « progrès analytique » et « progrès synthétique » . .	33
II.La science moderne: une fondation absolue de la vérité relevant de la métaphysique . .	34
1.Descartes et la « Cartesian Anxiety » . .	34
2.Kant: l'absolutisme de l'Aufklärung . .	36
3.L'oubli de la finitude humaine . .	37
III.Au niveau de l'homme: une approche renouvelée de la vérité . .	39
1.La vérité humaine: un événement de sens . .	39
2.L'objectivité de la science revisitée . .	40
3.Le retour à la philosophie pratique d'Aristote . .	42
Troisième partie : Débats sur l'herméneutique philosophique à partir de Thomas Kuhn . .	45
I.La portée de l'universalité herméneutique . .	45
1.L'universalité herméneutique pour Hans-Georg Gadamer . .	45
2.La distinction entre sciences de la nature et sciences de l'esprit dans <i>Vérité et Méthode</i> . .	47
3.L'absence de différence fondamentale entre les sciences . .	48
II.Incommensurabilité et langage: les exigences de la finitude humaine . .	50
1.Le problème de l'incommensurabilité chez Kuhn . .	50
2. L'ontologisation du langage par l'herméneutique philosophique . .	53
3.Une pensée de la tension essentielle . .	56
III.Le retour en force du politique . .	59

1.L'interdépendance des questions épistémologiques et politiques . .	59
2.L'horizon politique de l'herméneutique philosophique . .	61
Conclusion . .	64
Bibliographie . .	66
Résumé . .	69
Mots clés . .	69

Remerciements

Je tiens à remercier tout particulièrement :

Jacques Michel pour avoir accepté de diriger ce mémoire et m'avoir orienté dans la bonne direction par ses précieuses remarques ;

Jean-Philippe Pierron qui a eu la gentillesse d'accepter de participer à la soutenance ;

L'ensemble de mes professeurs à la Faculté de Philosophie de l'université Jean-Moulin Lyon 3, qui sans le savoir, ont grandement facilité mon travail par leurs enseignements ;

Charlotte Blease du département de philosophie de la Queen's University Belfast pour m'avoir fait découvrir Thomas Kuhn et m'avoir soutenu dès le début dans mon idée de le confronter à l'herméneutique ;

Toute ma famille et mes amis pour m'avoir toujours soutenu ou simplement supporté ;

Mon cousin Ludovic, ma sœur Anne-Laure et Gaël sans qui ce mémoire n'aurait jamais été mis en forme ;

Enfin, ma plus grande reconnaissance va à ma mère pour son soutien sans faille.

Introduction

L'année 1962 représente une date clé pour la philosophie des sciences et le développement de la pensée postmoderne en général. En effet, c'est à cette date que l'historien et philosophe des sciences américain Thomas S. Kuhn¹ publie son livre majeur, *La structure des révolutions scientifiques*. Si cet ouvrage a été un tournant, c'est dans la mesure où il expose un ensemble de conceptions novatrices concernant le fonctionnement de l'activité scientifique et le développement de la science au cours de l'histoire, notamment en physique, son domaine de prédilection.

Pour le résumer en quelques mots, Kuhn y propose une vision cyclique composée de plusieurs périodes. Tout d'abord, il y a une période préalable durant laquelle coexiste une multiplicité de conceptions et de pratiques correspondantes qui touche à la connaissance du monde naturel et de ses phénomènes. Ensuite, un consensus s'installe et permet l'unification des différentes traditions en ce qui concerne la production et l'acceptation d'un savoir particulier de la nature.

Cet accord a pour objet ce que Kuhn appelle un « paradigme », notion centrale mais ambiguë de sa pensée, venant fonder à proprement parler l'activité scientifique². Nous reviendrons plus loin sur ce concept qui s'avère fondamental pour tenter de comprendre la pensée de Kuhn. En attendant, nous pouvons le caractériser en premier lieu comme « un réseau serré d'impératifs – conceptuels, théoriques, instrumentaux et méthodologiques »³. Chaque paradigme constitue un modèle qui va déterminer pour une communauté de scientifiques les problèmes, les solutions, le langage, les faits empiriques pertinents, les pratiques etc. qui sont constitutifs de son activité. La science qui se développe à partir d'un paradigme est appelée « science normale »⁴.

Dans un second temps, l'approfondissement de l'activité de science normale fait émerger certaines anomalies remettant en cause les prédictions et les fondements même d'un paradigme, ce qui conduit à une crise et parfois à une « révolution » scientifique. Dans la pensée de Kuhn, une révolution correspond à des « épisodes extraordinaires au cours desquels se modifient les convictions des spécialistes »⁵. L'historien américain emploie le terme de « révolution » à dessein, afin de bien marquer la rupture entre un paradigme et son successeur qui va émerger après la période révolutionnaire.

Cette conception de l'activité et du développement scientifique brièvement résumée a fait l'objet de très nombreuses et très violentes critiques. En effet, ce compte-rendu s'avère bousculer certains des principes directeurs de la science moderne telle qu'elle s'est développée, notamment depuis les thèses du *De revolutionibus orbium coelestium* de Copernic de 1543, les travaux de Galilée ou bien encore le fameux *Novum Organum* (1620)

¹ 1922-1996, titulaire d'un doctorat de physique de Harvard, il a été professeur d'histoire des sciences à Berkeley, Princeton et au MIT de Boston.

² Cf. *La structure des révolutions scientifiques*, 2^e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008, p. 117

³ Ibid. p. 69

⁴ Ibid. p. 29

⁵ Ibid. p. 23

de Francis Bacon. La théorie principale d'après laquelle fonctionne la science à partir de là est appelée l'inductivisme. Celui-ci postule que tout savoir de la nature repose sur une méthode de généralisation d'énoncés portants sur des faits particuliers pour obtenir des lois et des théories universelles.

En premier lieu, la base de la science est composée de faits obtenus par l'observation ou l'expérience, postulat fondamental de l'empirisme auquel adhère la science moderne. Ces manifestations de la nature doivent être constatées par une personne dont les organes sensitifs fonctionnent correctement, et en prenant garde de se libérer de tout préjugé. Ainsi, les énoncés qui rendent compte de ces faits sont objectifs dans la mesure où « tout observateur peut établir ou vérifier leur vérité par le recours direct à ses sens »⁶. Une fois cette matière première acquise, il devient alors possible d'en obtenir les lois et les théories généralisées en ayant recours au principe de l'induction, qui peut se définir de la façon suivante :

« si un grand nombre de A ont été observés dans des circonstances très variées, et si l'on observe que tous les A sans exceptions possèdent la propriété B, alors tous les A ont la propriété B. »⁷

De plus, il convient de souligner que l'induction est considérée comme légitime si seulement elle répond à trois exigences nécessaires, à savoir que :

1. « le nombre d'énoncés d'observation formant la base de la généralisation doit être élevé.
2. Les observations doivent être répétées dans une grande variété de conditions.
3. Aucun énoncé d'observation accepté ne doit entrer en conflit avec la loi universelle qui en est dérivée »Ibid. pp. 25-26.

Enfin, le modèle global de connaissance découlant de ce schéma inductiviste pose l'existence d'explications et de prédictions, éléments vitaux en science de la nature, qui sont déduites des lois et théories découvertes au préalable.

Cette conception inductiviste ne peut pourtant être totalement maintenue de nos jours, ce que reconnaissent volontiers la plupart des scientifiques et des philosophes des sciences. L'épistémologue australien Alan Chalmers va jusqu'à qualifier de « naïf »⁸ l'inductivisme tel que nous l'avons présenté. Il a été largement reconnu depuis longtemps que les faits ne sont pas neutres mais dépendent eux-mêmes en partie de nos théories. De même, le statut d'universalité des lois et des théories acquises grâce au principe de l'induction pose problème et paraît devoir être remplacé, par exemple par une conception probabiliste du savoir scientifique. L'ensemble des problèmes liés à l'inductivisme sont bien connus et ont été très souvent débattus⁹, il ne nous intéresse pas ici d'y revenir plus avant.

Cependant, un ensemble de vues concernant la science et qui trouvent leurs origines dans cette tradition a été conservé. Cela représente non seulement les postulats centraux de la plupart des scientifiques, mais aussi le fondement de la vision commune que les non-spécialistes ont de la science. Nous allons les découvrir maintenant à travers les principales critiques adressées aux travaux de Kuhn.

⁶ CHALMERS, Alan, *Qu'est-ce que la science ?*, 2^e éd., Paris, La Découverte, Le Livre de Poche, Biblio essais, 1987, p. 23

⁷ *Ibid.* p. 27

⁸ ⁹ CHALMERS, Alan, *Qu'est-ce que la science ?*, 2^e éd., Paris, La Découverte, Le Livre de Poche, Biblio essais, 1987, p. 23

⁹ *Ibid.* voir chapitres 2 & 3

L'une des premières remarques adressée par Dudley Shapere à Kuhn concerne la définition même de ce qu'est un paradigme. Il note, à juste titre, que ce concept s'avère échapper à toute délimitation finale et peut au contraire recouvrir un grand nombre de significations différentes. Cette confusion, que Kuhn reconnaît lui-même¹⁰, représente selon Shapere un problème dans la mesure où il empêche de saisir les éléments clés communs à toutes les traditions scientifiques, en dépit des désaccords et des controverses.¹¹ Par conséquent, la thèse de l'« incommensurabilité »¹² des paradigmes, c'est-à-dire le fait que « les différences entre les paradigmes successifs sont à la fois nécessaires et irréconciliables »¹³, est en contradiction avec le point de vue rationaliste. Il pose l'existence d'un critère universel et anhistorique grâce auquel on peut comparer et juger de la valeur de théories concurrentes¹⁴.

Dans la même perspective, Karl Popper dénonce avec vigueur ce qu'il appelle « le Mythe du cadre de référence »¹⁵, qui revient à stipuler que « nous sommes enfermés dans le cadre de nos théories, nos attentes, nos expériences passées, notre langage »¹⁶. Ces critiques sur le supposé relativisme de Kuhn sont révélatrices d'une caractéristique largement défendue à propos de la science, le fait qu'elle constitue un domaine où seul est requis l'usage de la raison libéré de l'influence néfaste des opinions et des préjugés.

Comme le fait remarquer Claude Bernard, si l'imagination peut jouer un rôle pour la découverte d'hypothèses et d'expérimentations, la justification et le traitement des résultats doivent en demeurer pour autant objectifs¹⁷. La science de la nature s'occupe de la connaissance du monde fixe et immuable, tel qu'il est indépendamment de l'influence humaine.

Si les prétentions de l'inductivisme naïf doivent à juste titre être rabaissées, il n'en demeure pas moins que les scientifiques ont affaire au réel en soi, bien qu'une connaissance seulement partielle et provisoire soit possible. L'objectivité requise en science est toujours maintenue, même lorsque Chalmers se concentre uniquement sur les propositions théoriques de la nature. De là, la position de Kuhn, consistant à faire dépendre la science uniquement d'un paradigme particulier incompatible avec ses adversaires, ne se révèle être que du pur relativisme ne rendant pas compte de façon satisfaisante de l'activité scientifique.

C'est ainsi qu'apparaît la deuxième critique principale faite à l'historien américain, toujours dans le sillage de la première. En effet, l'incommensurabilité fortement décriée implique également que « la transition entre deux paradigmes concurrents ne peut se

¹⁰ Cf. KUHN, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, 2e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008, p. 247

¹¹ Cf. SHAPER, Dudley, "The Structure of Scientific Revolutions", *The Philosophical Review*, Duke University Press, Vol. 73, No. 3, Jul. 1964., p. 388

¹² KUHN, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, 2e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008, p. 204

¹³ Ibid. p. 147

¹⁴ Cf. CHALMERS, Alan, *Qu'est-ce que la science ?*, 2e éd., Paris, La Découverte, Le Livre de Poche, Biblio essais, 1987, p. 168

¹⁵ Traduction courante de l'anglais « Myth of the Framework »

¹⁶ "Normal Science and its Dangers", in I. Lakatos & A. Musgrave (Eds), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 56. Traduction originale de T. Scapin 2011.

¹⁷ Cf. *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 54

faire par petites étapes, poussée par la logique et l'expérience neutre »¹⁸. C'est pourquoi le changement de paradigme a été caractérisé par Imre Lakatos de « psychologie des foules »¹⁹, dans la mesure où celui-ci paraît reposer sur des considérations subjectives plutôt que rationnelles. Par exemple, Kuhn soutient que la physique newtonienne ne peut être dérivée de celle d'Einstein puisque les concepts fondamentaux comme la masse n'ont pas la même signification²⁰. Du même coup, c'est la conception classique du progrès en science qui en vient à être remise en question. Voici un exemple de ce que Claude Bernard écrit sur le progrès scientifique:

« le savant s'instruit chaque jour par l'expérience; par elle il corrige incessamment ses idées scientifiques, ses théories, les rectifie pour les mettre en harmonie avec un nombre de faits de plus en plus grands, et pour approcher ainsi de plus en plus de la vérité »²¹.

De manière générale, si le scientifique sait bel et bien qu'il ne possède pas la vérité absolue, il semble demeurer convaincu que sa méthode lui permet, en dépit des divergences et des erreurs de parcours, d'accumuler des données nouvelles et plus précises sur l'état du monde, notamment grâce à ses expérimentations.

Or, Thomas Kuhn se veut explicitement opposé à cette prétention d'un progrès cumulatif et téléologique. Si la physique a bien développé sa compréhension de la nature en passant de Newton à Einstein, elle n'en représente pas pour autant un « processus d'évolution vers quoi que ce soit »²², encore moins vers une vérité ultime du monde qui nous échappe sans cesse.

Une telle analyse ne pouvait être que fermement récusée par la majorité des philosophes des sciences et des scientifiques, tenant d'une conception objectiviste²³ plus ou moins radicale. C'est ainsi que Kuhn a été accusé d'irrationalisme et de relativisme. Pour autant, celui-ci a toujours clamé sa foi dans le progrès scientifique²⁴ et refusé les accusations portées contre lui. L'un des enjeux principaux de ce travail va être de tenter de prendre Kuhn au sérieux jusqu'au bout, malgré le paradoxe qui paraît caractériser sa pensée. Dans ce but, nous allons aborder ses travaux par le biais d'une autre tradition philosophique, celle de l'herméneutique.

Le terme « herméneutique », qui vient du verbe grec *hermeneuein* signifiant à la fois « dire », « énoncer », mais également « traduire », « interpréter »²⁵, renvoie à trois conceptions différentes qui se sont succédées au cours de l'histoire. Depuis l'antiquité, cette

¹⁸ KUHN, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, 2e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008, p. 207

¹⁹ Traduction courante de l'anglais: « mob psychology », dans "Falsification and the method of scientific research programmes", in *Criticism and the Growth of Knowledge*, I. Lakatos & A. Musgrave (Eds), Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 178

²⁰ ²¹ Cf. KUHN, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, 2e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008, p. 146

²¹ *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 41

²² *La structure des révolutions scientifiques*, 2e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008, p. 233

²³ Nous entendons ici, en suivant Richard Bernstein, l'idée que la science se réfère à un cadre permanent et anhistorique pour juger.

²⁴ Cf. *La structure des révolutions scientifiques*, 2e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008, p. 279

²⁵ GRONDIN, Jean, *L'herméneutique*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 2006, p. 9

notion définie avant tout une technique, un « art d'interpréter les textes »²⁶ auquel avaient recours les savants afin de comprendre le sens de la Bible ou bien d'une loi. En effet, cette pratique consistait en un ensemble de règles et de critères normatifs afin de résoudre les problèmes de compréhension, principalement en théologie, en philologie et en droit. Nous savons, par exemple, que saint Augustin s'est intéressé à l'herméneutique, notamment dans son ouvrage intitulé *La doctrine chrétienne* (396-426)²⁷.

La problématique herméneutique a ensuite connu un renouveau au XIXe siècle à travers les travaux de deux penseurs allemands, Schleiermacher et Dilthey. Le premier s'est penché surtout sur la question de la compréhension et l'énoncé d'une méthode possible afin d'éviter la mécompréhension. Pour cela il faut, selon lui, essayer de reconstruire le sens d'un texte et retrouver exactement ce que l'auteur voulait dire²⁸. Mais il a également marqué l'herméneutique en proposant pour la première fois de dépasser les herméneutiques spéciales et de concevoir le comprendre dans son universalité²⁹.

Cette prétention à l'universel et au vrai, par le recours à une méthode, a été par la suite le véritable enjeu de la pensée de Wilhelm Dilthey. Celui-ci est à l'origine de la fameuse distinction entre sciences de la nature (*Naturwissenschaft*) et sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaft*). Les premières relèvent de l'explication, tandis que les secondes appartiennent au domaine de la compréhension, comme le souligne Jean Grondin : « alors que les sciences pures cherchent à expliquer les phénomènes à partir d'hypothèses et de lois générales, les sciences humaines veulent comprendre une individualité historique à partir de ses manifestations extérieures »³⁰. Pour autant, Dilthey ne considère pas que les sciences de l'esprit doivent renoncer à toute légitimité scientifique. C'est pourquoi, dans le sillage du projet kantien, il se propose de leur fournir une méthode garantissant leur « prétention de vérité »³¹.

Enfin, l'herméneutique a connu un tournant majeur au XXe siècle à travers l'élaboration d'une « philosophie universelle de l'interprétation »³² sous l'impulsion de Heidegger et de son élève Gadamer, dont l'ouvrage *Vérité et Méthode*, publié pour la première fois en 1960, récapitule les grandes lignes.

Tout d'abord, il faut souligner que l'herméneutique philosophique puise ses racines dans la phénoménologie de Husserl, dont l'un des premiers objectifs était de refonder de manière rigoureuse la connaissance. Retourner « aux choses-mêmes », selon la célèbre formule husserlienne, consiste à retrouver les « intentions de sens qui constituent les choses »³³. La phénoménologie insiste sur le fait que l'être humain a toujours conscience de quelque chose, et c'est donc la manière dont des phénomènes sont donnés à cette conscience intentionnelle qui préoccupe Husserl. Le sujet intentionnel est dans une sorte

²⁶ Ibid. p. 5

²⁷ Cf. GRONDIN, Jean, *L'herméneutique*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 2006, p. 6

²⁸ Cf. Ibid. p. 18

²⁹ Cf. Ibid. p. 16

³⁰ Ibid. p. 23

³¹ Ibid. p. 7

³² Loc. cit.

³³ GRONDIN, Jean, « Husserl et l'herméneutique », *Phénoménologie et Herméneutique: penser leurs rapports*, II, colloque

« erasmus » 1996, Lausanne, Payot, Genos – Cahiers de philosophie, 2001, p. 57

de dialogue avec le sens visé de la chose, qu'il tente de saisir sans jamais totalement le maîtriser.

Or, il est maintenant tout à fait simple de voir que l'herméneutique, en tant qu'interrogation sur la compréhension et l'interprétation, autrement dit sur le sens des choses en général, est étroitement attachée aux problématiques phénoménologiques. Derrière les mots du texte ou du discours se cache ce rapport primitif entre l'homme et le monde que symbolise l'intentionnalité. Cette universalité indépassable du sens confère à l'herméneutique une nouvelle place en tant que « phénoménologie de l'interprétation »³⁴, et nourrit sa prétention à devenir la philosophie première³⁵.

Heidegger va radicaliser la perspective de Husserl sur l'ego intentionnel, bien que celui-ci l'ait d'une certaine manière déjà réalisé lui-même avec son concept de « monde de la vie » (*Lebenswelt*) reconnu comme « source de toute constitution du sens »³⁶. L'universalité herméneutique dépasse et englobe avant toutes choses l'être humain, qui se retrouve en quelque sorte noyé dans cet univers de sens indépassable. C'est l'idée du cercle herméneutique³⁷ développée par Heidegger.

Dans son œuvre majeure publiée en 1927, *Etre et Temps*, le philosophe propose ce qu'il nomme une « herméneutique de la facticité ». Cette expression se réfère à sa conception de l'homme défini comme « Dasein », c'est-à-dire littéralement en français « là-être »³⁸. Il s'applique à rechercher une nouvelle compréhension de l'être en se séparant de la lecture de l'ontologie classique le comprenant sur le mode de la présence, comme ce qui est.³⁹ Cela est rendu possible à travers l'analyse du Dasein, dont l'une des définitions peut être celle de « l'étant pour qui il y va dans son être de cet être même »⁴⁰. Cette définition exprime le fait que le Dasein humain, conscient de sa mort future inéluctable, possède le souci de son être et par conséquent aussi la liberté de déterminer ses possibilités d'existence, ou bien d'une manière qui lui est propre, ou alors en se réfugiant derrière des lieux communs pour affronter la vie.⁴¹ La « facticité » renvoie à cette situation originnaire fondamentale du Dasein devant faire face à la situation qui est la sienne et choisir de s'occuper de son existence.⁴²

Ainsi, l'herméneutique de la facticité correspond chez Heidegger au travail d'interprétation du Dasein sur sa propre existence afin qu'il mette au jour « les structures essentielles de son être » ou « existentiels »⁴³, et recherche donc une vie

³⁴ GRONDIN, Jean, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 1993, p. 196

³⁵ Cf. Ibid. p. 195

³⁶ ³⁷ GRONDIN, Jean, « Husserl et l'herméneutique », *Phénoménologie et Herméneutique: penser leurs rapports*, II, colloque « erasmus » 1996, Lausanne, Payot, Genos – Cahiers de philosophie, 2001, p. 64

³⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin, *Etre et Temps*, Paris, Gallimard, nrf, Bibliothèque de Philosophie, 1986, §32

³⁸ Ibid. §31, p. 188

³⁹ Cf. GRONDIN, Jean, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 1993, p. 24

⁴⁰ HEIDEGGER, Martin, *Etre et Temps*, Paris, Gallimard, nrf, Bibliothèque de Philosophie, 1986, §41, p. 241

⁴¹ Cf. GRONDIN, Jean, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 1993, p. 25

⁴² Cf. GRONDIN, Jean, *L'herméneutique*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 2006, p. 29

⁴³ Ibid. p. 36

« authentique »⁴⁴ car pleinement assumée. Mais ce travail d'interprétation porte également sur la compréhension de soi à laquelle est arrivé le Dasein, pour permettre d'élucider à un niveau plus fondamental « le sens de l'être »⁴⁵.

Toujours dans cette perspective universaliste de l'interprétation, l'herméneutique de son disciple Hans-Georg Gadamer se concentre sur l'étude de la compréhension dans les sciences de l'esprit, en se déployant tout d'abord à partir d'une réflexion sur la compréhension en art.

Il cherche à montrer en quoi l'expérience esthétique au contact de l'œuvre d'art ouvre un rapport direct à la vérité, bien avant l'objectivation de cette expérience par un jugement⁴⁶. La rencontre de l'œuvre d'art est un événement de sens qui absorbe le spectateur, et ceci indépendamment du fait qu'il la trouve belle ou laide. Or, dans ce jeu qui s'instaure, l'homme se voit dépasser par une réalité affirmant sa supériorité et son caractère de vérité. Il fait ainsi « l'expérience d'une vérité inaccessible par toute autre voie »⁴⁷.

Si Gadamer s'étend sur l'expérience esthétique, c'est parce que son objectif principal est de récuser le monopole accordé à la méthode scientifique comme mode d'accès privilégié à la vérité : « l'expérience de l'art constitue, pour la conscience scientifique, l'incitation la plus pressante à reconnaître ses propres limites »⁴⁸. Ses travaux vont l'amener à développer une analyse particulière de ce qu'est la compréhension, sur laquelle nous reviendrons largement tout au long de ce mémoire.

De plus, le philosophe souligne que la reconnaissance de la primauté de l'ordre herméneutique sur la méthode s'exprime par la place que tient le langage. En effet, il affirme que « l'être qui peut être compris est langue »⁴⁹. Gadamer procède ici à une véritable « ontologisation de l'herméneutique »⁵⁰ à travers l'affirmation de la constitution langagière du monde. Voilà ce qu'il écrit dans la dernière partie de *Vérité et Méthode* :

« l'expérience langagière du monde est 'absolue'. Elle dépasse toute relativité dans la position de l'être, parce qu'elle englobe tout 'être en soi', quelles que soient les relations (ou conditions relatives) dans lesquelles il se montre. Le caractère langagier de notre expérience du monde précède tout ce qui est reconnu et abordé comme étant »⁵¹.

On peut donc, en clôturant notre brève présentation des grands moments de l'herméneutique, constater que ses développements au XXe siècle ont ouvert de nouvelles voies tranchant de manière forte avec sa conception classique, pensée simplement comme

⁴⁴ GRONDIN, Jean, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 1993, p. 25

⁴⁵ Ibid. p. 22

⁴⁶ ⁴⁷ Cf. GADAMER, Hans -Georg, « Le problème herméneutique », *L'Art de comprendre: Herméneutique et tradition philosophique*, Ecrits I, Paris, Aubier Montaigne, 1982, p. 29

⁴⁷ ⁴⁸ GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, 2^e éd., Paris, Seuil, 1996, p. 12

⁴⁸ ⁴⁹ Loc. cit.

⁴⁹ ⁵⁰ GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, 2^e éd., Paris, Seuil, 1996, p. 500

⁵⁰ ⁵¹ Ibid. p. 462

⁵¹ ⁵² Ibid. p. 474

une « théorie normative et canonique des critères d'objectivités de l'interprétation »⁵². C'est cette mutation philosophique⁵³ qui a permis de renouveler la problématique herméneutique par son enrichissement et la portée de ses analyses.

Cependant, il convient de souligner la raison pour laquelle nous avons décidé d'en appeler à cette tradition de pensée, et plus particulièrement à l'herméneutique philosophique de Gadamer, pour aborder de façon novatrice les travaux de Thomas Kuhn en histoire des sciences. Cela peut se comprendre par l'écho qu'il semble y avoir entre la volonté de remettre en cause la primauté de la méthode scientifique en matière de vérité dans *Vérité et Méthode*, et les thèses kuhnienne sur la dénonciation d'un cheminement cumulatif et linéaire vers la vérité du monde en science de la nature.

Or, le rapprochement entre Thomas Kuhn et l'herméneutique n'est pas quelque chose d'incongru mais a déjà été fait et reconnu, et notamment par Kuhn lui-même. Il explique dans la préface à son ouvrage intitulé *La tension essentielle* (1977) que jusqu'au début des années 1970 il ne connaissait et n'employait pas le terme « herméneutique »⁵⁴. Aussi est-il interdit de supposer que celle-ci ait pu influencer l'historien américain dans ses premiers travaux, notamment la rédaction de *La structure des révolutions scientifiques*. Néanmoins, la parenté peut bel et bien être établie dans la mesure où Kuhn reconnaît lui-même que « la découverte de l'herméneutique fit plus que de me faire paraître l'histoire cohérente. Son effet le plus direct et le plus décisif porta sur ma façon d'envisager les sciences »⁵⁵.

De même, Gadamer, dans une note ajoutée à une édition complétée et quelque peu modifiée de *Vérité et Méthode* publiée en 1986, fait référence expressément aux travaux de Kuhn⁵⁶. Il est très intéressant, au passage, de souligner le sujet de cette note. Celle-ci se réfère à un moment du texte dans lequel Gadamer explique que, en science de la nature, ce n'est pas la tradition mais au contraire la chose étudiée, se révélant de plus en plus grâce à la méthode scientifique, qui guide la recherche. Et le philosophe de préciser dans la note que cette question paraît « bien plus compliquée »⁵⁷ suite aux analyses de Kuhn dans ses deux principaux ouvrages.

L'opportunité d'établir des liens entre la pensée de Kuhn et l'herméneutique est surtout attestée et revendiquée principalement par deux auteurs, à savoir Jean Grondin et Richard Bernstein. Grondin, l'un des plus reconnus parmi les spécialistes actuels de l'herméneutique, accorde une place à l'historien américain dans la conclusion de son *Que sais-je ? au sein des tendances perspectivistes contemporaines de l'herméneutique*⁵⁸. Son nom est à nouveau mentionné⁵⁹ une fois dans le chapitre ayant trait à Gadamer dans

⁵² ⁵³ GRONDIN, Jean, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 1993, p. 12

⁵³ Nous ferons référence dans tout ce travail uniquement à Heidegger et Gadamer lorsque nous parlons d'herméneutique philosophique. Nous ne prenons pas en compte les développements qui ont suivis.

⁵⁴ KUHN, Thomas S., *La tension essentielle: tradition et changement dans les sciences*, Paris, Gallimard, nrf, Bibliothèque des sciences humaines, 1990, p. 18

⁵⁵ KUHN, Thomas S., *La tension essentielle: tradition et changement dans les sciences*, Paris, Gallimard, nrf, Bibliothèque des sciences humaines, 1990, p. 16

⁵⁶ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, 2^e éd., Paris, Seuil, 1996, p. 305

⁵⁷ Loc. cit.

⁵⁸ Cf. GRONDIN, Jean, *L'herméneutique*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 2006, p. 120

⁵⁹ Cf. GRONDIN, Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, p. 169

L'universalité de l'herméneutique. Dans un autre de ses ouvrages, il fait encore référence à lui deux fois. Tout d'abord, dans une note le présentant comme l'un des auteurs ayant mis au jour la dimension herméneutique qui réside dans les sciences exactes⁶⁰. Puis, plus loin, il cite son nom expressément comme exemple de ces penseurs qui ont montrés que :

« la théorie scientifique est toujours interprétation, découpage, lecture du réel en fonction des exigences, peu ou prou explicites, de la recherche et de son contexte historico-culturel.(...)La science n'est pas le simple reflet du réel tel qu'il est en soi, mais, immanquablement, schématisation, interprétation, traduction motivée des phénomènes»⁶¹.

Cependant, il existe un autre livre majeur confirmant cette relation, c'est celui du philosophe américain Richard Bernstein dont le titre en version originale, *Beyond Objectivism and Relativism : Science, Hermeneutics and Praxis*⁶², est parfaitement révélateur. Son ouvrage tente d'ouvrir de nouvelles voies à la pensée postmoderne au-delà de ce qu'il nomme la « Cartesian Anxiety »⁶³ et qui renvoie à la recherche d'une fondation ultime par Descartes. Nous en resterons pour l'instant à cette caractérisation très sommaire car nous aurons le loisir de développer cette notion et ses conséquences plus loin dans notre étude.

En attendant, il convient de préciser que Bernstein établit d'une manière claire, et sûrement la plus aboutie de toutes, la convergence réelle qui se dessine entre la philosophie des sciences post-empiriste anglo-saxonne et la tradition de l'herméneutique philosophique continentale.

Plus précisément sur ce qui nous intéresse ici, le philosophe américain procède à une analyse précise des points de rencontre entre Kuhn et Gadamer. Aussi devons-nous reconnaître cet ouvrage comme véritable point d'ancrage de notre réflexion, celle-ci se replaçant immanquablement dans le sillage de Bernstein. Néanmoins, notre propre cheminement va nous conduire à détailler plus nettement les caractéristiques communes aux deux penseurs, puis nous conduire progressivement vers des perspectives non traitées par l'auteur américain.

Voici un panorama rapide des sources principales ayant traitées, de façon plus ou moins large, des rapports entre l'histoire des sciences de Kuhn et l'herméneutique philosophique. Nous voulons encore une fois bien marquer que, malgré leur impact et la reconnaissance de leur valeur, les travaux de Kuhn ne jouissent pas la plupart du temps d'un traitement qui rende justice à toute leur richesse et leur profondeur. C'est pourquoi, il apparaît parfaitement intéressant, mais aussi légitime, de faire appel à la perspective de l'herméneutique philosophique⁶⁴ pour renouveler leur lecture.

⁶⁰ Cf. GRONDIN, Jean, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 1993, p. 155

⁶¹ *Ibid p. 194*

⁶² Ce qui pourrait se traduire par: *Au-delà de l'objectivisme et du relativisme: science, herméneutique et praxis* ; à notre connaissance, il n'existe pas de traduction française de ce livre, c'est pourquoi les passages cités en français tout au long de ce mémoire seront traduits par nos soins.

⁶³ Une traduction possible de cette expression clé pourrait être « Angoisse cartésienne ».

⁶⁴ Nous ferons à partir de maintenant toujours référence à elle en particulier dans le reste du mémoire, même lorsque que le terme herméneutique sera employé seul.

Si nous choisissons cette tradition-ci et pas une autre pour établir une compréhension renouvelée de l'historien américain, c'est peut-être, au-delà du fait qu'elle soit disponible, qu'elle trouve à se nourrir elle-même dans cette incursion en dehors de son domaine de prédilection.

La relation ne fonctionne-t-elle que dans un sens, de Gadamer vers Kuhn ? Ou bien pouvons-nous aussi envisager qu'un recours à la pensée de Kuhn puisse permettre d'approfondir la problématique herméneutique ? Si oui, dans quelle mesure ?

En effet, il apparaît selon nous que, si le chemin se fait dans un sens, alors on doit pouvoir la concevoir dans l'autre et s'interroger en retour sur l'apport possible de Kuhn à l'herméneutique philosophique.

Par conséquent, l'enjeu de ce mémoire n'est pas seulement de retravailler la lecture herméneutique de Kuhn, mais bien aussi d'utiliser les ressources mises au jour chez celui-ci afin d'approfondir la perspective de Gadamer pour en révéler les limites, les points de débats, les évolutions possibles. Non pas seulement souligner la dimension herméneutique présente chez lui, comme cela a déjà été fait plus brillamment, mais également épuiser si possible cette relation jusqu'à ce que se dévoile l'apport de l'historien américain à la spécificité de cette tradition philosophique, voilà le véritable objectif qui nous motive.

Ainsi, le premier moment de cette étude va consister à se placer sous l'égide des tentatives connues pour, dans le détail, affirmer l'étroite convergence qui existe entre les caractéristiques du déroulement de la science pour Kuhn et celles de la compréhension dans les sciences de l'esprit pour Gadamer. Nous allons voir que les deux auteurs en arrivent à fournir une vision du processus de compréhension largement similaire.

Il va cependant falloir s'interroger dans un second temps sur les conséquences plus profondes que l'on peut tirer suite à l'établissement de cette parenté. A partir de la confrontation sur le progrès scientifique entre la vision classique et la conception de Kuhn, nous rappellerons précisément les fondements théoriques de la science fournis par Descartes et Kant, en montrant qu'elle incarne pour la pensée moderne le domaine d'expression privilégié de la vérité. Nous serons alors en mesure de constater qu'au-delà de la science, l'historien américain et l'herméneutique philosophique permettent un renouvellement de la pensée philosophique sur la vérité prenant mieux en compte le statut de l'homme fini.

Mais, c'est la dernière partie de ce travail qui va se révéler décisive. Nous allons essayer de faire émerger l'apport de Kuhn pour l'herméneutique philosophique et ses conséquences. Le dépassement des faiblesses de la conception gadamerienne concernant l'universalité de l'herméneutique en constituera la première étape. Mais surtout, le problème de l'incommensurabilité des paradigmes va être l'occasion d'un débat sur l'ontologisation du langage et les risques qui accompagnent cette conception si l'on veut développer une pensée authentique de la finitude humaine. Nous finirons par ouvrir la voie à des considérations politiques, notamment en faisant référence aux perspectives de Michel Foucault sur le pouvoir, et par légitimer la poursuite possible de nos analyses dans le champ du politique.

Première partie : Thomas S.Khun, une lecture herméneutique des sciences de la nature ?

Les différents éléments que Kuhn décrit comme constitutifs de la science et de son évolution doivent être repris en détails et éclairés par les développements de l'herméneutique philosophique, en particulier le modèle de compréhension présenté dans *Vérité et Méthode* par Gadamer. Cela va ainsi permettre de faire apparaître l'importante parenté qui s'établit entre les pensées des deux auteurs.

I.Paradigme et science normale: le poids de la tradition

1.Paradigme et cercle herméneutique

Nous avons précisé dans l'introduction que le concept central de la pensée de Kuhn, ce qu'il nomme un paradigme, était marqué par une grande confusion. Pour faire face à ses critiques et préciser sa pensée, l'auteur est largement revenu sur sa définition.

Il souligne en premier lieu que le concept de paradigme renvoie à deux significations principales. Le premier sens désigne « tout l'ensemble de croyances, de valeurs reconnues et de techniques qui sont communes aux membres d'un groupe donné »⁶⁵. Afin de clarifier les choses par rapport au second sens, il propose d'appeler cet ensemble « matrice disciplinaire »⁶⁶. Cette matrice regroupe trois composants principaux, à savoir les « généralisations symboliques »⁶⁷, c'est-à-dire « les éléments formels ou facilement formalisables »⁶⁸, les « croyances »⁶⁹, et enfin les « exemplaires »⁷⁰ ou « solutions concrètes

⁶⁵ KUHN, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, Postface, 2e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008, p. 238

⁶⁶ Ibid. p. 248 ; nous conserverons néanmoins le terme connu de paradigme par commodité, même lorsque nous ferons désormais référence à cette signification de matrice disciplinaire.

⁶⁷ Loc.cit.

⁶⁸ Ibid. p. 249

⁶⁹ Ibid. p. 250

⁷⁰ KUHN, Thomas S., « En repensant aux paradigmes », *La tension essentielle: tradition et changement dans les sciences*, Paris, Gallimard, nrf, Bibliothèque des sciences humaines, 1990, p. 396

d'énigmes »⁷¹. Ce dernier composant d'une matrice disciplinaire représente de plus la seconde signification principale que Kuhn attribue au terme de paradigme.

Ce qu'il est très important de remarquer, c'est que dans sa conception de ce qu'est un paradigme, il lie obligatoirement une communauté scientifique. Sans paradigme, il n'existe pas de communauté scientifique à proprement parler, et sans communauté scientifique il n'y a pas de paradigme⁷². Les deux sont constitutifs l'un de l'autre, et d'ailleurs l'historien accentue avec force le poids des valeurs qui viennent fonder et stabiliser une communauté particulière. L'insistance de Kuhn sur le rôle de la communauté scientifique pour définir un paradigme montre que celui-ci est le fruit de conceptions historiques, culturelles, métaphysiques etc. En d'autres termes, comme nous l'avons déjà dit, un paradigme constitue et oriente une tradition scientifique appelée science normale, mais celle-ci est avant tout créée par une tradition antérieure. Par l'intermédiaire d'un paradigme, cette tradition s'avère être aussi en partie responsable des résultats et de la connaissance sur la nature acquise au cours de l'activité scientifique.

Il convient de souligner que ce développement sur la place de la tradition est retrouvé de façon tout à fait semblable chez Gadamer. En effet, l'un des points importants de *Vérité et Méthode* est d'insister sur le poids de la tradition et des préjugés comme conditions de possibilité de toute compréhension dans les sciences de l'esprit. « Tout compréhension relève essentiellement du préjugé »⁷³, écrit le philosophe. Il souligne par là qu'une tradition, définie comme « possession commune de préjugés fondamentaux et porteurs »⁷⁴, constitue notre être historique et fournit au réel un sens premier. D'ailleurs, Gadamer insiste lui aussi sur le rôle déterminant de la communauté comme porteur et vecteur de diffusion de cette dernière.

Mais il faut noter que l'importance décisive de la tradition et des préjugés n'est autre qu'une reprise du fameux cercle herméneutique dont parle Heidegger dans *Etre et Temps*. Il reprend ce concept, formulé par Dilthey mais déjà présent chez Schleiermacher sous la forme du rapport qui existe entre les parties et le tout, pour lui donner une dimension ontologique en lui conférant le statut d'existential du Dasein⁷⁵. Il plonge ses racines dans la structure d'anticipation qui caractérise l'existence du Dasein voué à la mort et se vivant comme projet. Ainsi, le cercle herméneutique acquiert surtout avec Heidegger une connotation positive car « en lui s'abrite une possibilité du connaître le plus original »⁷⁶.

Gadamer reprend ces analyses afin d'affirmer l'universalité de la précompréhension et des préjugés, vues « comme des conditions quasi transcendantales du comprendre »⁷⁷. Toute compréhension s'opère à partir de l'anticipation de sens que fournit une tradition. La conséquence demeure donc qu'une composante traditionnelle se retrouve dans la

⁷¹ KUHN, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, Postface, 2e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008, p. 238

⁷² Cf. KUHN, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, Postface, 2e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008, p. 240

⁷³ GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, 2^e éd., Paris, Seuil, 1996, p. 291

⁷⁴ Ibid. p. 317

⁷⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin, *Etre et Temps*, Paris, Gallimard, nrf, Bibliothèque de Philosophie, 1986, §32, p. 199

⁷⁶ HEIDEGGER, Martin, *Etre et Temps*, Paris, Gallimard, nrf, Bibliothèque de Philosophie, 1986, §32, p. 199.

⁷⁷ GRONDIN, Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, p. 166

compréhension finale. Toute compréhension englobe des « préjugés vrais »⁷⁸ qui lui sont constitutifs, symboles de la reconnaissance de l'autorité d'une tradition par la raison⁷⁹. De même, un paradigme se trouve être ce qui a été retenu parmi les influences traditionnelles comme valable pour la science.

2.La science normale: concrétisation du paradigme

Cette anticipation de sens que procure une tradition, bien que sous-basement originaire de la compréhension, ne peut en constituer la délimitation finale en ce qu'elle reste globale, horizon indéterminé d'un tout. Or, la compréhension s'explicité dans son rapport à des objets particuliers. Gadamer déclare ainsi que « le mouvement de la compréhension est un va-et-vient continu du tout à la partie et de la partie au tout »⁸⁰.

Il est intéressant de rapprocher cette perspective à ce que dit Kuhn de la science normale. En effet, si on ne peut concevoir d'activité scientifique au sens propre du terme en l'absence de paradigme⁸¹, celui-ci n'accède que pleinement à l'existence grâce au travail des scientifiques de la communauté qui s'y réfère et le met en œuvre au cours de la période normale. La science normale est qualifiée d' « opération de nettoyage »⁸² dont l'objectif principal ne consiste qu'en « l'articulation des phénomènes et théories que le paradigme fournit déjà »⁸³. Cela passe par la résolution d'énigmes qui n'ont de sens qu'au sein d'un paradigme spécifique et représentent le moyen pour les chercheurs de montrer leur « ingéniosité » et « habileté »⁸⁴.

Autrement dit, à travers la résolution d'énigmes, c'est la résolution du paradigme sous la forme de manifestations particulières qui s'effectue. Celui-ci est à la fois au commencement et au final de l'activité de la communauté de spécialistes, formant une structure en cercle qui rejoint les descriptions de l'herméneutique. On peut donner l'exemple de la loi de Boyle sur la corrélation entre la pression et le volume d'un gaz⁸⁵. Kuhn explique que les expériences que Boyle a réalisées ne sont envisageables qu'à la condition préalable de considérer l'air comme un « fluide élastique »⁸⁶ caractérisable d'après les principes de l'hydrostatique.

3.Interprétation et application

L'historien américain souligne plus précisément que la science normale s'effectue par le recours à l'interprétation. Du point de vue de Kuhn, toute interprétation est étroitement

⁷⁸ GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, 2^e éd., Paris, Seuil, 1996, p. 320

⁷⁹ Cf. Ibid. pp. 293-294 & pp. 302-303

⁸⁰ Ibid. p. 313

⁸¹ KUHN, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, 2e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008, pp. 59 & 117

⁸² Ibid. p. 46

⁸³ Ibid. p. 47

⁸⁴ Ibid. p. 64

⁸⁵ Cf. KUHN, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, 2e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008 p. 51

⁸⁶ Ibid. p. 52

dépendante d'un paradigme et relève uniquement de la science normale. Cependant, il n'en conclut pas qu'une seule interprétation valable concernant une matrice disciplinaire existe. Voici ce qu'il écrit : « un paradigme peut donc guider les recherches, même s'il ne se laisse pas réduire à une interprétation unique ou à des règles généralement admises »⁸⁷. L'interprétation se trouve donc être une activité réflexive portant sur un donné stable. En d'autres termes, « l'interprétation commence là où cesse la perception »⁸⁸, c'est-à-dire lorsque le paradigme, arrivé à maturité, fait autorité dans la reconnaissance d'une base commune.

Afin de bien saisir ce qu'il veut dire ici, il faut également se remémorer la seconde signification principale du terme paradigme sur les « exemples communs »⁸⁹. Il les identifie comme les éléments les plus importants de toute matrice disciplinaire dans la mesure où en eux se localise l'essentiel du « contenu cognitif de la science »⁹⁰, à savoir la capacité à établir des similitudes entre divers problèmes⁹¹. Cette compétence, acquise au cours de l'apprentissage pratique des scientifiques, représente le schéma inculqué pour aborder et résoudre les problèmes auxquels ils font face. Ce savoir issu de l'expérience n'est pas totalement formalisable selon des règles, mais cela n'entame en rien son caractère décisif et primordial pour Kuhn, puisque le but de la science consiste selon lui à résoudre des énigmes avant tout.

Il est alors surprenant de constater la parenté de ses conceptions avec celles de l'herméneutique gadamerienne. L'auteur de *Vérité et Méthode* insiste en effet sur l'interdépendance étroite qui existe entre compréhension, interprétation et application. Ces trois moments incarnent l'ensemble du phénomène de compréhension tel qu'il se déploie dans les sciences humaines, selon lui. Ainsi, l'interprétation renvoie à l'exigence d'explicitation inhérente à toute compréhension, elle est « concrétisation du sens lui-même »⁹². Cela ne signifie nullement pour autant que cette émergence du sens grâce à l'interprétation soit unique. Bien au contraire, plusieurs interprétations demeurent possibles et enrichissent la complexité de la compréhension. C'est par exemple le cas lorsqu'un juge interprète une loi. Il ne s'attache pas simplement à la lettre de la loi, mais en tire une compréhension prenant en compte l'esprit de cette dernière, la jurisprudence, les circonstances de la situation, etc.

On voit donc ici se dévoiler la troisième étape citée par Gadamer, celle de l'application. Elle représente un médiateur entre passé et présent, une exigence d'accord non conscient⁹³, de rencontre avec notre situation spécifique, comme le montre l'herméneutique juridique. Néanmoins, l'application ne correspond en aucune manière à la simple manifestation particulière et limitée d'une compréhension plus globale, mais bien à l'accomplissement du sens dans sa positivité entière et universelle⁹⁴. La compréhension ne peut subsister indépendamment des canaux de l'interprétation et de l'application qui la font émerger à

⁸⁷ Ibid. p. 73

⁸⁸ Ibid. p. 269

⁸⁹ Ibid. p. 255

⁹⁰ Loc. cit.

⁹¹ Cf. Ibid. pp. 257-258

⁹² GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, 2^e éd., Paris, Seuil, 1996, p. 420

⁹³ Cf. GRONDIN, Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, p. 177

⁹⁴ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, 2^e éd., Paris, Seuil, 1996, p. 363

la réalité. On saisit encore mieux désormais en quoi un paradigme n'existe vraiment qu'à travers ses expressions ponctuelles au sein de la pratique effective de la science, mais aussi pourquoi Kuhn localise le cœur du savoir scientifique dans les exemples communs, vecteurs fondamentaux de l'advenu du sens paradigmatique.

II. Les révolutions scientifiques: l'ouverture de la tradition

1. Crise et anomalies

L'influence de la tradition dans la détermination d'un paradigme en science a été mise en lumière plus haut. Nous avons constaté qu'un paradigme n'accède pleinement à l'existence qu'à travers les manifestations concrètes déployées par la communauté en science normale. Il convient de bien marquer que celles-ci sont possibles car un paradigme instaure une stabilité durable et nécessaire par le fait simple de constituer un cadre d'intelligibilité qu'il régit absolument. Kuhn revient souvent sur le fait qu'un paradigme définit strictement la science, l'abandonner signifiant renoncer à celle-ci de façon pure et simple.

Cette fermeture sur soi conditionne en retour l'approfondissement de la recherche scientifique et donc l'élaboration du paradigme lui-même. Voici un cours extrait de La structure des révolutions scientifiques à ce propos :

« En concentrant l'attention sur un secteur limité de problèmes relativement ésotériques, le paradigme force les scientifiques à étudier certains domaines de la nature avec une précision et une profondeur qui autrement seraient inimaginables »⁹⁵.

Pourtant, un ensemble de contre-exemples et de faits nouveaux, théoriques ou pratiques, émerge toujours au cours de la recherche normale. Ils incarnent des anomalies, c'est-à-dire des contradictions dans les résultats attendus selon un paradigme⁹⁶. D'une certaine manière, cela est logique puisque l'objectif affiché des chercheurs est justement d'améliorer la précision du paradigme et sa concordance avec la nature. Les échecs dans les prédictions ne remettent pas forcément en cause la matrice disciplinaire⁹⁷.

La plupart du temps, les anomalies ne posent pas de problèmes majeurs, elles sont résolues par des révisions et des ajustements ad hoc qui vont les assimiler au paradigme, quitte à le transformer en partie au passage. Ou bien alors, elles sont ignorées car considérées comme irrésolubles en l'état actuel des connaissances théoriques ou des capacités techniques. C'est pourquoi « si une anomalie doit faire naître une crise, il faut généralement qu'elle soit plus qu'une simple anomalie »⁹⁸. Elle peut alors causer divers problèmes, par exemple remettre en question les fondements paradigmatiques eux-mêmes, révéler une incohérence, ou empêcher une application.

⁹⁵ KUHN, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, 2e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008, p. 47

⁹⁶ Cf. Ibid. p. 83

⁹⁷ Cf. Ibid. p. 118

⁹⁸ Ibid. p. 120

On peut citer en exemple le chimiste Dalton qui considérait que l'atmosphère représentait un mélange et non pas un composé chimique homogène comme le pensait la « théorie de l'affinité élective » dominante à son époque. Selon cette dernière, « si l'oxygène et l'azote étaient seulement mélangés et non combinés dans l'atmosphère, le gaz le plus lourd, l'oxygène devrait alors tomber au fond »⁹⁹. Mais la théorie atomique de Dalton ne pouvant en rendre compte créa une anomalie importante.

Toujours est-il que les anomalies les plus résistantes sont le signe d'une crise qui se matérialise généralement par un relâchement des contraintes au sein du champ et une effervescence théorique en vue de résoudre ces problèmes, devenus les centres d'intérêt principaux de la science¹⁰⁰. Kuhn montre qu'inévitablement un nouveau paradigme va émerger de cette période révolutionnaire.

Cependant, dans un souci de précision, nous remarquerons que la découverte et l'émergence d'un nouveau paradigme est loin d'aller de soi. Un candidat au titre de successeur paradigmatique est par exemple toujours limité et moins bien armé pour apporter des solutions à la crise. Mais nous reviendrons plus tard sur les difficultés du passage à un nouveau paradigme et des différences qui existent entre deux concurrents.

Ce qui nous importe ici, c'est de constater que, alors qu'un paradigme pose les bases d'une clôture et d'un repli sur soi de la science nécessaire à son développement, il semble qu'il soit pourtant soumis au bout du compte à ce que la nature lui impose. Bien qu'il soit une entrée privilégiée en vue d'acquérir un savoir sur le monde, ce dernier paraît soudain faire opposition jusqu'à ce que la communauté scientifique, garante d'une compréhension faisant autorité, ne puisse plus passer outre ses appels.

Ce fait propre à la science semble donc incarner l'exigence herméneutique d'un retour au sens même du texte. Comme le dit Gadamer, « la compréhension est entièrement placée par la chose même sous son emprise »¹⁰¹. Il faut tenir compte des objections que nous adresse l'objet de la compréhension dont le sens est toujours illimité et échappe à toute thématization achevée. Ce dialogue entre l'interprète et le sens d'un texte, déjà originairement posé dans la précompréhension¹⁰², doit obligatoirement se poursuivre tout au long du travail d'interprétation.

2. La dynamique d'évolution: le travail de l'histoire

Ce qui est par ailleurs très surprenant, c'est la façon dont cette exigence d'ouverture s'élève en tant que continuité programmée, corrélat inéluctable de cette période de fermeture. La mise en lumière des limites d'une compréhension n'est rendu possible que si en quelque sorte un contraste apparaît. « L'anomalie n'apparaît que sur la toile de fond fournie par le paradigme »¹⁰³ écrit Kuhn.

On en déduit que le sens de la nature ou d'un texte ne peut se soustraire aux conceptions portées sur lui et réaffirmer son caractère infini qu'en opposition à une tentative d'objectivation suffisamment forte et assurée, même victorieuse jusqu'à un certain point

⁹⁹ KUHN, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, 2e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008, p. 183

¹⁰⁰ Cf. Ibid. pp. 121-123

¹⁰¹ GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, 2^e éd., Paris, Seuil, 1996, p. 416

¹⁰² Cf. Ibid. p. 353

¹⁰³ KUHN, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, 2e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008, p. 99

dans sa prétention à en rendre compte. Ce passage un peu long de *Vérité et Méthode* est éclairant :

« Une conscience formée à l'herméneutique doit donc être ouverte d'emblée à l'altérité du texte. Mais une telle réceptivité ne présuppose ni une 'neutralité' quant au fond, ni surtout l'effacement de soi-même, mais inclut l'appropriation qui fait ressortir les préconceptions du lecteur et les préjugés personnels. Il s'agit de se rendre compte que l'on est prévenu, afin que le texte lui-même se présente en son altérité et acquière ainsi la possibilité d'opposer sa vérité, qui est de fond, à la pré-opinion du lecteur »¹⁰⁴.

Remarquons au passage que réapparaît ici l'importance du cercle herméneutique affirmant le rôle de la tradition et des préjugés comme conditions fondamentales de toute compréhension.

Kuhn souligne ainsi que chaque paradigme semble porter en son sein les propres ressources de son dépassement, bien que cela mène aussi à son extinction. Il remarque que l'« entreprise traditionnelle prépare parfaitement la voie de son propre changement »¹⁰⁵, et parle même d'un véritable « mécanisme inhérent »¹⁰⁶ à la science normale assurant les conditions propices à l'émergence d'une nouvelle tradition paradigmatique.

Grâce aux explications fournies par l'herméneutique, cette dynamique d'évolution de la science tombe encore une fois sous un éclairage nouveau. Nous venons de voir que l'ancrage des préjugés rend possible la rencontre avec ce qui est à comprendre. La confrontation prend alors la forme d'un questionnement pour Gadamer, « car questionner, ce n'est pas poser, c'est au contraire mettre soi-même des possibilités à l'épreuve »¹⁰⁷. Et l'herméneute de préciser tout de suite que « questionner, c'est ouvrir des possibilités de sens »¹⁰⁸.

C'est pourquoi la tradition, en délimitant et assurant un horizon de sens, contient en elle-même dès le départ ses potentialités d'évolution et d'adaptation. La compréhension dans les sciences humaines est un processus de légitimation permanent et infini de la tradition qui passe par sa mise à l'épreuve particulière, à travers ce moment clé qu'est l'application. Le fait que la compréhension soit un événement qui se déroule au sein de l'histoire aboutit donc à distinguer préjugés légitimes et illégitimes.

Gadamer accentue cette dimension essentielle principalement par l'étude du concept de « *Wirkungsgeschichte* », dont la traduction de « travail de l'histoire »¹⁰⁹ par Jean Grondin nous paraît la plus adéquate, en entendant bien à la fois les génitifs objectif et subjectif¹¹⁰. Le philosophe allemand souligne ainsi que l'une des caractéristiques majeures du comprendre repose dans son inscription historique. Tout d'abord, l'histoire le conditionne et l'oriente dans la mesure où elle accomplit à proprement parler tout advenu du sens par la tradition. Mais

¹⁰⁴ GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, 2^e éd., Paris, Seuil, 1996, p. 290

¹⁰⁵ KUHN, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, 2e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008, p. 99

¹⁰⁶ Ibid. p. 47

¹⁰⁷ GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, 2^e éd., Paris, Seuil, 1996, p. 398

¹⁰⁸ Ibid. pp. 398-399

¹⁰⁹ GRONDIN, Jean, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 1993, p. 214

¹¹⁰ Cf. Ibid. p. 215; Il faut bien comprendre à la fois le résultat achevé et l'action en train de se faire, comme le souligne Grondin;

de plus, elle le dépasse et l'engloutit inéluctablement puisque elle n'arrête jamais son cours. L'existence historique du Dasein humain implique donc qu'il est à tout moment influencé par le travail de l'histoire.

La tâche de l'herméneutique est d'aiguiser la conscience du travail de l'histoire afin de mieux cerner son impact sur notre compréhension¹¹¹, sans tomber dans l'illusion d'en conjurer pour autant les effets. Gadamer rappelle à juste titre qu'« on ne peut comprendre la tradition historique que si on garde également à l'esprit que la marche des choses continue fondamentalement à en déterminer le développement »¹¹².

Néanmoins, si le travail de l'histoire impose ses limites indépassables, il demeure aussi le garant de son ouverture et de sa marche en avant. La prise de conscience de son existence et de sa puissance est donc la promesse « d'un accroissement de nos possibilités de réflexion »¹¹³ et « vient nous ouvrir le champ illimité et interminable du dialogue avec la tradition »¹¹⁴.

3.La dimension projective: le rapport au futur

Le philosophe américain Richard Bernstein, reprenant la réflexion sur le rôle de l'histoire, en arrive à la phrase suivante : « toute compréhension est projective »¹¹⁵. Il faut entendre ici à la fois les termes de projection, en tant que la compréhension s'oriente vers le futur, et projet, en tant que le phénomène de compréhension est lié aux ressources et aux efforts de l'interprète.

Les deux perspectives se réfèrent encore une fois et se synthétisent dans la problématique centrale de l'application.

D'abord, elle est comprise comme médiation entre passé et présent, mais influence en fin de compte également l'avenir. En effet, si nous reprenons notre exemple juridique pour dire que la lecture présente que fait un juge doit tenir compte du passé, notamment de son interprétation jurisprudentielle, il ne faut pas oublier les conséquences pour une lecture future¹¹⁶.

Mais de façon surprenante, l'avenir semble jouer lui-même un rôle dès le début. On peut dire en quelque sorte que, si toute anticipation de sens plonge ses racines dans une tradition passée, son moteur réside néanmoins dans le présage des chances de réussite futures. Il n'y a pas de véritable séparation entre passé, présent et futur, car nous venons de constater l'appartenance de l'homme et du sens au mouvement de l'histoire dans son ensemble, un « seul horizon qui englobe tout ce que la conscience historique contient »¹¹⁷.

¹¹¹ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, 2^e éd., Paris, Seuil, 1996, p. 323

¹¹² Ibid. cf. p. 396

¹¹³ GRONDIN, Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, p. 175

¹¹⁴ GRONDIN, Jean, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 1993, p. 219

¹¹⁵ BERNSTEIN, Richard, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983, p. 140; traduction originale de T. Scapin, 2011.

¹¹⁶ Cf. GRONDIN, Jean, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 1993, p. 176

¹¹⁷ GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, 2^e éd., Paris, Seuil, 1996, p. 326

En ce qui concerne la dimension non pas temporelle mais pratique de l'application, le projet représente pour la compréhension l'action spécifique de mise en œuvre de ses propres moyens en vue de réaliser l'entente dans le sens visé. Ainsi se dévoile l'interdépendance obligatoire entre visée future et réalisation effective de celle-ci qui se fait entendre dans cette qualification de la compréhension comme « projective ».

Tout ce que nous venons de souligner paraît correspondre de façon adéquate au processus par lequel un nouveau paradigme émerge d'une période de crise, tel que le décrit Kuhn. Il insiste notamment sur la foi¹¹⁸ dans la suprématie future d'un nouveau paradigme faiblement développé qui anime la recherche des scientifiques y adhérant. L'historien explique en effet que « d'ordinaire, c'est seulement beaucoup plus tard, après que le nouveau paradigme a été développé, accepté et exploité, que des arguments décisifs en apparence (...) sont mis au point »¹¹⁹.

Au cours de la période de science extraordinaire, l'acceptation et le développement d'un nouveau paradigme nécessite donc une confiance et une croyance inébranlables dans ses capacités de recherche future. Non seulement l'avenir paraît marquer de son empreinte le choix d'un scientifique d'adhérer à un nouveau paradigme, mais Kuhn souligne également que ce choix porte sur les capacités de résolution d'énigmes, activité principale de la science. C'est donc bien une question de projet, en tant que pari sur les capacités théoriques et techniques structurant le paradigme soutenu, qui se trouve au centre des préoccupations sur le futur.

Il ne faudrait pas oublier de préciser que la phrase de Bernstein est une référence claire et directe à la pensée de Heidegger, notamment sur le Dasein. De manière audacieuse, on pourrait tenter d'expliquer ce développement temporel particulier que semble déployer la science en recourant aux analyses d'*Etre et Temps*. Pour le résumé brièvement, il convient de rappeler que le Dasein humain est un étant préoccupé par son être mortel et se comprenant donc à partir de ses possibilités d'existence¹²⁰. Il est un pouvoir-être dont la structure existentielle fondamentale est le souci¹²¹.

Ce qui nous intéresse particulièrement, c'est la conception du temps qui fonde le souci. Citons Heidegger pour bien comprendre :

« Le Dasein est pour lui-même dans son être chaque fois déjà en avance. Le Dasein est toujours déjà 'au-delà de soi', non pas qu'il se comporte ainsi envers un étant qu'il n'est pas, mais il l'est comme être tendu vers un pouvoir-être qu'il est lui-même. Cette structure d'être du 'il y va de ...' lui est essentielle, nous la saisissons sous le nom d'être-en-avance-sur-soi du Dasein »¹²².

Comme le philosophe le souligne bien, il faut faire attention à ne pas penser le temps qui se rapporte au Dasein sur le mode de la présence, ce qui impliquerait qu'il n'existe jamais au présent mais seulement comme potentialité future. Le temps ici est une structure fondamentale de son être. Nous retrouvons alors la double dimension de projection et projet. Le Dasein détermine son projet, c'est-à-dire ses possibilités d'existence, à partir de sa projection virtuelle dans le futur et la découverte de sa mort inéluctable.

¹¹⁸ Cf. KUHN, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, 2e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008, p. 216

¹¹⁹ Ibid. p. 214

¹²⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin, *Etre et Temps*, Paris, Gallimard, nrf, Bibliothèque de Philosophie, 1986, § 4 p. 36 sq.

¹²¹ Cf. Ibid. § 41 p. 241 sq.

¹²² *Loc. cit.*

Après avoir analysé des points de recoupement entre les conceptions de Kuhn sur le fonctionnement de la science et le phénomène de compréhension pour l'herméneutique philosophique de Heidegger mais surtout Gadamer, nous devons désormais tenter un effort de synthétisation des principes fondamentaux mis en lumière.

III. Une approche convergente de la compréhension pour Kuhn et Gadamer

1. La compréhension comme question-réponse

On peut affirmer que le concept de paradigme développé par Kuhn peut se concevoir d'après le schéma de la compréhension dans les sciences de l'esprit que fournit *Vérité et Méthode*. C'est la raison pour laquelle un paradigme représente, en quelque sorte, une compréhension herméneutique particulière de la nature, qui tire ses possibilités d'existence et d'évolution grâce à son inscription dans l'histoire. La science normale est une activité de concrétisation du sens des phénomènes naturels, et de développement de la précompréhension paradigmatique.

Ainsi, la formation du savoir, que ce soit pour Kuhn ou Gadamer, se base sur la structure originariaire de la question et de la réponse. Un paradigme est une interrogation à partir de laquelle la nature peut acquérir une valeur de signification stable et dominante, mais à la condition de se mouler dans le cadre d'intelligibilité que délimite cette question préalable. Gadamer en explicite la logique dans ce passage:

« Que la question est un sens, cela est impliqué dans son essence. Or le sens est sens orienté. Le sens de la question est donc la direction dans laquelle seule peut s'effectuer la réponse, si elle veut être une réponse sensée et pertinente. La question situe son objet dans une perspective déterminée. L'apparition d'une question ouvre, comme par effraction, l'être que l'on interroge. En ce sens, le logos qui déploie cet être ainsi ouvert est toujours réponse. Lui-même n'a de sens que dans le sens de la question »¹²³.

Nous avons déjà examiné en profondeur avec la question du cercle herméneutique le fait qu'un paradigme médiatise le rapport au monde naturel d'une communauté scientifique. Ceci explique que le savoir scientifique n'acquière sa valeur que par la référence étroite avec son paradigme, et exclut en même temps hors de son domaine toute prétention alternative qui ne cadre pas¹²⁴.

Kuhn donne l'exemple de Priestley qui selon ces termes « a cessé ipso facto d'être un homme de science »¹²⁵ en refusant de se conformer à la révolution chimique qu'engendra la « théorie de la combustion par l'oxygène »¹²⁶ de Lavoisier.

¹²³ GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, 2^e éd., Paris, Seuil, 1996, pp. 385-386

¹²⁴ Cf. Ibid. pp. 387-388

¹²⁵ KUHN, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, 2e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008, p. 218

¹²⁶ Ibid. p. 87

Mais l'historien précise bien que sa résistance était fondée et pas « antiscientifique »¹²⁷. On aperçoit ici une des conséquences principales, à savoir que des paradigmes rivaux demeurent nécessairement incompatibles dans la mesure où « les adeptes de paradigmes concurrents se livrent à leurs activités dans des mondes différents »¹²⁸. Voici le célèbre et épineux problème de l'incommensurabilité des paradigmes, dont nous devons analyser les conséquences plus tard.

2.La fusion des horizons

Si la connaissance peut être envisagée d'après la dialectique de la question-réponse, nous pouvons aussi caractériser le processus positif de compréhension, en le qualifiant de « fusion des horizons »¹²⁹. Gadamer entend par là la rencontre entre l'anticipation de sens de l'interprète, incarnée par ses préjugés, et la tradition historique à laquelle appartient le sens d'un texte. Nous pourrions dire de même qu'il y a fusion des horizons lorsque le consensus sur un paradigme s'effectue, dans la mesure où les préjugés des scientifiques et une certaine conception de la nature s'accordent. Cette fusion paradigmatique est ensuite testée et renouvelée tout au long de la science normale.

Cependant, un horizon d'interrogation est comme le dit Bernstein toujours « fini et limité »¹³⁰. En effet, une interrogation paradigmatique sur le monde naturel n'est qu'une perspective unilatérale, aussi la connaissance scientifique obtenue n'est-elle finalement que l'expression du rapport qu'entretien une tradition particulière avec le monde.

Gadamer insiste très justement sur le fait que le sens d'un objet dépasse nécessairement ce qu'une compréhension spécifique dit de lui, et qu'il peut donc s'entendre différemment si on l'aborde par une autre approche, une question nouvelle. Néanmoins, n'oublions surtout pas la détermination du travail de l'histoire, constamment à l'œuvre en toute compréhension. « Pour qui se meut, l'horizon change »¹³¹ écrit le philosophe allemand.

Ainsi le travail de l'histoire rend compte à la fois de la limitation, mais aussi de l'ouverture de toute compréhension, et explique qu'elle soit un « processus illimité »¹³². Cela correspond bien à la description de l'histoire des sciences que nous offre *La structure des révolutions scientifiques* :

« le processus de développement décrit dans cet essai est un processus d'évolution à partir d'une origine primitive – processus dont les stades successifs sont caractérisés par une compréhension de plus en plus détaillée et précise de la nature. Mais rien de ce qui a été dit ou de ce qui sera dit n'en fait un processus d'évolution vers quoi que ce soit »¹³³.

¹²⁷ Ibid. p. 218

¹²⁸ Ibid. p. 207

¹²⁹ GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, 2^e éd., Paris, Seuil, 1996, p. 328

¹³⁰ BERNSTEIN, Richard, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983, p. 143; traduction originale de T. Scapin, 2011.

¹³¹ GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, 2^e éd., Paris, Seuil, 1996, p. 326

¹³² Ibid. p. 320

¹³³ KUHN, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, 2^e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008, pp.

Avec ces réflexions, nous voulons faire deux remarques importantes. Tout d'abord, concernant l'émergence de crises et de révolutions scientifiques, la lecture herméneutique en termes de fusion des horizons apporte un éclairage nouveau. Nous avons constaté précédemment¹³⁴ que des anomalies sont responsables d'une période de recherche extraordinaire, et ceci car elles remettent en question le cœur même d'un paradigme, que ce soit ses fondements théoriques, ses principales applications ou sa capacité de prédiction etc.

Pourtant, l'impression que la nature contredit d'elle-même le discours scientifique qu'on tient sur elle est une illusion. Nous devons bien garder en mémoire jusqu'au bout les implications du cercle herméneutique et nous garder de conclure à l'existence possible d'un rapport avec le monde en soi, même de façon partielle ou sur sa propre initiative. Le travail de l'histoire ouvre de nouvelles perspectives de compréhension possibles car l'appartenance à un moment de l'histoire différent implique une modification du rapport aux choses, quel que soit le degré de ce changement. C'est cela la véritable explication du progrès de la science.

D'ailleurs, ceci nous est en réalité implicitement indiqué par Kuhn lorsqu'il note que les jeunes scientifiques, de par leur âge ou leur durée d'adhésion à un matrice particulière, sont les principaux innovateurs, et au final fondateurs, de nouveaux paradigmes. Ils font preuve d'une plus grande ouverture du fait d'être moins enfermés dans la tradition. Ils abordent ainsi la science et les anomalies avec un œil plus neuf qui les rend « particulièrement susceptibles de remarquer que ces règles ne définissent plus un jeu possible et de concevoir un autre ensemble de règles aptes à les remplacer »¹³⁵. Il nous semble sous-entendu que la fusion entre la perspective sur la nature qu'incarne le paradigme, et l'horizon personnel des jeunes scientifiques, s'effectue plus difficilement, voire même plus du tout et doit donc être transformée.

La deuxième remarque vise à préciser que l'herméneutique gadamerienne distingue plusieurs horizons et parle de fusion des horizons à dessein, la conscience du travail de l'histoire étant nécessaire afin de ne pas laisser le pouvoir à nos « préjugés faux »¹³⁶ source de mécompréhension. Mais ce n'est en réalité qu'un seul horizon dynamique qui englobe toute compréhension, celui de l'histoire dans son ensemble¹³⁷.

3.L'importance de l'histoire

L'ensemble de ces analyses et la convergence illustrée entre les conceptions des deux auteurs tendent à souligner le caractère décisif et central de l'histoire, et l'examen nécessaire de son rôle dans la formation de n'importe quel savoir.

Concernant l'herméneutique philosophique de Gadamer, cela s'avère évident dans la mesure où il pense que la tâche de l'herméneutique consiste à dévoiler les conditions de production¹³⁸ du comprendre dans les sciences de l'esprit et principalement « mettre

¹³⁴ Cf. I. B. p. 24

¹³⁵ KUHN, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, 2e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008, p. 131

¹³⁶ GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, 2^e éd., Paris, Seuil, 1996, p. 320

¹³⁷ Cf. Ibid. p. 326 sq.

¹³⁸ Cf. Ibid. p. 317

en lumière la réalité de l'histoire au sein de la compréhension elle-même »¹³⁹. Ce travail concerne notamment les analyses au sujet du cercle herméneutique et des préjugés, ainsi que l'étude de la « *wirkungsgeschichte* », c'est-à-dire du travail de l'histoire sur lequel nous sommes revenus en longueur.

Quant aux travaux de Thomas Kuhn, bien qu'évidemment l'histoire soit son champ d'étude privilégié, on constate néanmoins qu'il a marqué très profondément l'historiographie et la philosophie des sciences en proposant une approche nouvelle.

Au lieu de se contenter d'une approche conventionnelle consistant en une « narration, une histoire de particularités passées »¹⁴⁰ concernant les tentatives de connaissance du monde naturel, l'auteur se propose de réaliser « le réajustement conceptuel fondamental que doit effectuer l'historien s'il veut ressaisir le passé, ou, inversement, celui qui est exigé lorsque le passé se développe vers le présent »¹⁴¹.

Pour cela, il nous apparaît qu'il fait preuve d'un véritable travail d'herméneute sans le savoir. Il le montre très clairement dans un épisode décisif se déroulant au début de sa carrière en 1947, celui de l'interprétation de la physique aristotélicienne. Il rapporte dans la préface à son ouvrage intitulé *La tension essentielle* la difficulté pour lui de comprendre les erreurs si « criantes »¹⁴² d'Aristote dans sa caractérisation du mouvement. Ce n'est qu'après avoir pris conscience des présuppositions et des interrogations de ce dernier, à savoir que « dans un univers où les qualités sont les notions premières, le mouvement est nécessairement un changement d'état plutôt qu'un état »¹⁴³, qu'il a trouvé le sens et la cohérence des propositions aristotéliciennes.

Il a donc tiré de cette expérience les principes de lecture suivants, que l'on peut qualifier sans trop de risques d'herméneutiques:

« Ces leçons se ramènent essentiellement aux deux suivantes : premièrement, il y a de nombreuses manières de lire un texte, et les plus accessibles à un lecteur moderne sont souvent inappropriées dans le cas d'un livre ancien. Deuxièmement, cette plasticité des textes n'entraîne pas pour autant une égalité de valeur de toutes ces manières de lire, car certaines d'entre elles (finalement, il faut l'espérer, une seule) possèdent plausibilité et cohérence absentes des autres. Voulant transmettre ces leçons aux étudiants, je leur propose une maxime : lorsque vous lisez les œuvres d'un penseur important, recherchez d'abord les absurdités apparentes du texte et demandez-vous comment une personne sensée peut les avoir écrites. Quand vous aurez trouvé une réponse, quand ces passages vous apparaîtront avoir un sens, il se pourrait bien que des passages plus centraux que vous pensiez auparavant avoir compris aient changé de sens »¹⁴⁴.

¹³⁹ GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, 2^e éd., Paris, Seuil, 1996, p. 321

¹⁴⁰ KUHN, Thomas S., « Relations entre l'histoire des sciences et la philosophie des sciences », *La tension essentielle: tradition et changement dans les sciences*, Paris, Gallimard, nrf, Bibliothèque des sciences humaines, 1990, p. 35

¹⁴¹ Ibid. « Préface », p. 17

¹⁴² Ibid. « Préface », p. 14

¹⁴³ Loc. cit.

¹⁴⁴ KUHN, Thomas S., « Préface », *La tension essentielle: tradition et changement dans les sciences*, Paris, Gallimard, nrf, Bibliothèque des sciences humaines, 1990, pp. 15-16

Par ailleurs, sa mise en lumière des dimensions sociologiques et psychologiques, souvent occultées mais pourtant extrêmement importantes, est un aspect complémentaire de son approche novatrice. Il ne fait aucun doute que sa propre formation de physicien et son expérience directe des influences et des difficultés du scientifique lors de sa recherche, lui ont permis d'avoir une conscience plus aigüe de l'importance de ces caractéristiques dans la production de la connaissance scientifique, et de les creuser en conséquence.

Nous sommes en mesure finalement de confirmer l'étroite convergence pressentie entre les travaux de Thomas Kuhn et les développements principaux de l'herméneutique philosophique, en particulier ceux de *Vérité et Méthode*. Mais la mise au jour de cette parenté recèle des conséquences plus générales et profondes, non seulement pour la science, mais aussi dans le débat philosophique. Voici ce nous devons nous efforcer d'éclairer maintenant.

Deuxième partie : Au delà de la science : le passage de l'absolutisme métaphysique à une pensée de la finitude humaine.

Il faut désormais mesurer la véritable portée de nos analyses précédentes. Nous allons repartir de la confrontation entre la vision classique du progrès scientifique et la conception novatrice de Kuhn, afin d'en élever ensuite le débat à la science même et ses fondements. Il apparaîtra alors l'existence d'une confrontation plus profonde sur l'homme et la vérité. Nous allons voir qu'à une pensée métaphysique absolutiste, fondée sur Descartes et Kant, l'historien américain et l'herméneutique philosophique opposent une perspective sur la vérité voulant se mettre en adéquation avec la finitude humaine.

I. Une nouvelle conception du progrès scientifique

1. La vision classique du progrès en science

Nous avons présenté dans l'introduction plusieurs conceptions sur la science largement partagées par la plupart des philosophes des sciences. L'une des plus importantes consiste à affirmer que le progrès scientifique est un processus cumulatif, continu ou discontinu, qui tend de plus en plus vers la vérité objective du monde. Envisageons deux manières différentes d'appréhender ce progrès.

Tout d'abord, on peut évoquer la conception inductiviste classique, qualifiée de naïve, et qui a accompagné la révolution scientifique. Elle considère que la science « va de l'avant et se surpasse continuellement, prenant appui sur un corpus de données d'observation toujours plus grand »¹⁴⁵. Dans ce cas, l'emploi d'une méthode entraîne la découverte continue de la structure et des lois de la réalité matérielle indépendante et de ses éléments.

Le falsificationisme¹⁴⁶ de Karl Popper représente la seconde perspective que nous voulons examiner. Pour l'expliquer très brièvement, rappelons que l'épistémologue autrichien s'est efforcé de dépasser l'inductivisme en proposant une méthode « hypothético-déductive »¹⁴⁷ de résolution des problèmes. Le scientifique élabore des « conjectures »¹⁴⁸

¹⁴⁵ CHALMERS, Alan, *Qu'est-ce que la science ?*, 2e éd., Paris, La Découverte, Le Livre de Poche, Biblio essais, 1987, p. 27

¹⁴⁶ Cf. CHALMERS, Alan, *Qu'est-ce que la science ?*, 2e éd., Paris, La Découverte, Le Livre de Poche, Biblio essais, 1987, chapitres 4, 5 & 6

¹⁴⁷ LECOURT, Dominique, *La philosophie des sciences*, 3^e éd., Paris, PUF, Que sais-je ?, 2006, p. 72

¹⁴⁸ CHALMERS, Alan, *Qu'est-ce que la science ?*, 2e éd., Paris, La Découverte, Le Livre de Poche, Biblio essais, 1987, p. 73

théoriques les plus larges et précises possibles afin qu'elles puissent être falsifiées, c'est-à-dire soumises à des tests d'expérience et d'observation de plus en plus rigoureux et difficiles. Tant qu'une théorie y résiste, elle est dite corroborée, mais elle demeurera toujours faillible et donc non-vrai. La science se développe ainsi de « conjectures en réfutations »¹⁴⁹ de façon discontinue.

Ajoutons que les falsificationnistes sophistiqués reconnaissent des intérêts divers à la falsification ou la confirmation de conjectures. Il importe avant tout qu'elles mettent en lumière des éléments nouveaux de par leur ampleur, et par rapport au contexte¹⁵⁰.

Cependant, notre présentation du falsificationisme reste très schématique. Si nous l'avons néanmoins abordé, c'est dans la mesure où il représente une conception moderne mais tout de même cumulative et téléologique de la science. Bien qu'il soutienne toujours que nos théories sont fausses car inévitablement faillibles, Popper considère quand même que la science est une « approximation vers la vérité, qu'il appelle la *vérisimilarité* »¹⁵¹. Il veut dire par là qu'une théorie falsifiée est remplacée par une nouvelle, meilleure parce que :

« Si on pose que les contenus de vérité et les contenus de fausseté de deux théories t_1 et t_2 sont comparables, on pourra dire que t_2 ressemble plus étroitement à la vérité ou correspond mieux aux faits que t_1 si et seulement si 1) le contenu de vérité de t_2 est supérieur à celui de t_1 , sans qu'il en soit de même de son contenu de fausseté, 2) le contenu de fausseté de t_1 est supérieur à celui de t_2 , sans qu'il en aille de même de son contenu de vérité »¹⁵².

Malgré la complexité divergente dans les approches, on relève que le progrès scientifique est très souvent reconnu comme un processus d'amélioration de notre connaissance des phénomènes naturels tels qu'ils existent réellement, c'est-à-dire indépendamment de la pensée et de l'action de l'homme.

2. Le progrès scientifique pour Kuhn

Les études de Kuhn en matière d'histoire des sciences ont mis à jour une manière fortement différente de concevoir le progrès scientifique. Afin de bien cerner ce que dit l'historien, il convient d'abord de préciser la signification du terme « progrès ». Arrêtons-nous sur une phrase particulièrement éclairante de celui-ci disant que « le résultat du travail créateur réussi est un progrès »¹⁵³.

Il explicite clairement dans cette phrase les deux dimensions que recouvre la notion de progrès. La première renvoie au terme « créateur », c'est-à-dire à l'émergence de quelque chose de nouveau, de différent, et représente donc une extension quantitative par rapport à ce qui existe déjà. Mais, il y a aussi la référence à la dimension qualitative, en tant que cet élément nouveau, différent, est meilleur que le reste, qu'il est « réussi » : sa valeur est jugée plus grande en comparaison avec les autres choses déjà existantes.

¹⁴⁹ CHALMERS, Alan, *Qu'est-ce que la science ?*, 2e éd., Paris, La Découverte, Le Livre de Poche, Biblio essais, 1987, p. 73

¹⁵⁰ Cf. Ibid. p. 98 sqq.

¹⁵¹ Ibid. p. 250

¹⁵² Ibid. pp. 250-251, extrait de Karl POPPER, *Conjectures et Réfutations*

¹⁵³ KUHN, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, 2e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008, p. 222

Or, pour bien comprendre ce que dit Kuhn, il est nécessaire selon nous de distinguer ces deux dimensions en analysant deux plans différents : le plan d'un paradigme et le plan de l'histoire. Sur le plan d'un paradigme, nous avons montré que la science normale a pour raison d'être principale l'approfondissement de la matrice disciplinaire dont elle dépend entièrement. C'est alors que l'on constate un processus d'accumulation en science.

Pour autant, même si de nouveaux phénomènes apparaissent et que de nouvelles créations théoriques et instrumentales émergent, on peut considérer leur caractère novateur limité dans la mesure où ils n'ont pas de sens seuls mais sont intrinsèquement liés au paradigme. Citons encore une fois *La structure des révolutions scientifiques* : « la science normale ne se propose pas de découvrir des nouveautés, ni en matière de théorie, ni en ce qui concerne les faits, et, quand elle réussit dans sa recherche, elle n'en découvre pas »¹⁵⁴.

La valeur qualitative de la matrice disciplinaire évolue cependant grâce à son explicitation. Plus la recherche normale se développe et plus le paradigme est meilleur. Il accroît ainsi sa légitimité, ce qui se traduit par la rigidification de son domaine d'activité. Il a été souligné précédemment que cette phase de clôture est nécessaire au mouvement de changement de paradigme.

Mais ensuite, sur le plan de l'histoire, ce n'est pas un approfondissement linéaire qui se déroule, mais une rupture profonde. C'est le champ paradigmatique même qui est remis en cause. Une révolution scientifique équivaut à la mise à mort d'un paradigme précédent afin qu'un nouveau émerge. Il n'y a plus de référentiel commun, mais une véritable naissance, une création cette fois-ci au sens plein du terme, qui se marque par le recommencement d'un processus totalement indépendant venant briser son prédécesseur.

Kuhn parle ainsi de la « reconstruction de tout un secteur sur de nouveaux fondements, reconstruction qui change certaines des généralisations théoriques les plus élémentaires de ce secteur et aussi nombre des méthodes et applications paradigmatiques »¹⁵⁵. Une nouvelle fois, c'est la raison pour laquelle il n'existe pas de relations logiques entre deux paradigmes qui permettraient de choisir le meilleur, ce que traduit le problème de l'incommensurabilité.

Maintenant, nous souhaiterions marquer la caractéristique primordiale du progrès selon son plan de référence et ainsi clarifier les choses par rapport à ce que dit Kuhn. Dans ce but, la reprise des adjectifs « analytique » et « synthétique » tels qu'employés dans la *Critique de la raison pure* par Kant nous paraît tout à fait pertinente. Reprenons le passage où ils sont définis pour mieux comprendre :

« Ou le prédicat B appartient au sujet A comme quelque chose qui est contenu (...) dans ce concept A, ou B est entièrement en dehors du concept A, quoiqu'il soit, à la vérité, en connexion, avec lui. Dans le premier cas, je nomme le jugement analytique, dans l'autre synthétique. Ainsi les jugements (les affirmatifs) sont analytiques quand la liaison du prédicat au sujet y est pensée par identité ; mais on doit appeler jugements synthétiques ceux en qui cette liaison est pensée sans identité. On pourrait aussi nommer les premiers explicatifs, les autres extensifs, car les premiers n'ajoutent rien au concept du sujet par le moyen du prédicat, mais ne font que le décomposer par l'analyse en ces concepts partiels qui ont été déjà (bien que confusément)

¹⁵⁴ Ibid. p. 82

¹⁵⁵ KUHN, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, 2e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008, p. 124

pensés en lui ; tandis qu'au contraire les autres ajoutent au concept du sujet un prédicat qui n'avait pas été pensé en lui et qu'on aurait pu en tirer par aucun démembrement »¹⁵⁶.

Nous pourrions donc dire que le progrès sur le plan paradigmatique est « analytique », puisqu'une nouvelle proposition n'ajoute rien à proprement parler mais précise la science existante. Au contraire, sur le plan de l'histoire, une proposition paradigmatique réellement nouvelle constitue une innovation entièrement indépendante de la science existante, c'est un « progrès synthétique ».

Pour éviter tout contre-sens, il faut réaffirmer que ces événements se déroulent bien sur deux plans distincts. Ainsi, notre emploi des adjectifs kantien recèle une valeur explicative, mais ne comporte en aucune manière de liens continus entre les deux comme dans la *Critique de la raison pure*. En effet, le sujet n'est pas le même dans les deux cas. Pour le « progrès analytique », c'est la nature spécifiquement caractérisée par la matrice paradigmatique. Pour le « progrès synthétique », c'est le monde appartenant à l'histoire et se comprenant donc différemment à chaque époque.

3. La tension entre « progrès analytique » et « progrès synthétique »

Le progrès scientifique chez Kuhn apparaît finalement comme la tension entre « progrès analytique » et « progrès synthétique ». Voici ce qu'il affirme dans la postface à la deuxième édition de *La structure des révolutions scientifiques* :

« Je ne doute pas par exemple, que la mécanique de Newton ne soit une amélioration par rapport à celle d'Aristote, ou que celle d'Einstein ne soit meilleure que celle de Newton en tant qu'instrument pour la résolution des énigmes. Mais je ne vois, dans leur succession, aucune direction de développement ontologique »¹⁵⁷.

Cela résume ce que nous avons dit juste avant. La résolution d'énigmes est une activité s'effectuant dans un cadre de référence, au sein duquel une comparaison de théories concurrentes est donc possible. Mais sans ce cadre, chaque théorie est non signifiante, elle n'a plus de valeur. Aucune comparaison logique n'est alors possible si l'on s'en extrait.

L'erreur consiste à abstraire la science de l'histoire en pensant que son champ de compétence est le monde en soi, ce qui impliquerait l'existence de liens logiques sur le plan de l'histoire entre différentes traditions. Or, comme nous l'avons souligné plus haut, la mécanique de changement est expliquée par le travail de l'histoire. L'histoire des sciences est traversée d'une multiplicité de tentatives contingentes plus ou moins abouties pour comprendre le monde naturel, mais sans suivre une logique générale, et sans que cela doive déboucher sur quelque chose de particulier.

D'après l'historien, la vision commune sur le progrès en science est justement une mauvaise prise en compte de l'importance de l'histoire. Celle-ci est due à la réécriture qu'opère la littérature scientifique¹⁵⁸, composée principalement des manuels pédagogiques

¹⁵⁶ KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, 7^e éd., Paris, PUF, Quadrige, 2008, p. 37

¹⁵⁷ KUHN, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, 2e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008, p.

280

¹⁵⁸ Cf. Ibid. pp. 190-191

et des ouvrages de vulgarisation, occultant les révolutions et présentant une parfaite unité et fixité des problèmes auxquels les scientifiques auraient été de tout temps attachés.

Deux raisons principales sont avancées pour l'expliquer. La première touche à des considérations pédagogiques, l'ensemble de l'histoire de sa spécialité étant inutile à la formation du scientifique. La seconde a trait plutôt à l'assurance de la majorité des scientifiques et des philosophes des sciences que l'analyse historique n'a pas de conséquences directes évidentes sur leur recherche. D'après Kuhn, « la dépréciation du fait historique est profondément et sans doute fonctionnellement intégrée à l'idéologie de la profession scientifique »¹⁵⁹.

Aussi convient-il d'ajouter que la conception kuhnienne du progrès scientifique remet en même temps en cause l'idée plus générale d'un déterminisme de l'histoire, l'idée selon laquelle elle aurait un but.

Toujours est-il que l'indépendance revendiquée de la science par rapport à l'histoire s'avère teintée de soubassements métaphysiques concernant ses prétentions à un accès privilégié à la vérité.

II. La science moderne: une fondation absolue de la vérité relevant de la métaphysique

1. Descartes et la « Cartesian Anxiety »

La science moderne se conçoit depuis son avènement comme le modèle le plus élevé de rationalité humaine. Elle doit donc conduire à la vérité universelle, dans la mesure où elle concerne chaque être humain, indépendamment des particularismes individuels, culturels, etc. Ce qui est en jeu ici, c'est le fait que « pour être rationnel, pour être pleinement humain, il faut être capable de s'accorder avec les autres êtres humains »¹⁶⁰.

Si la science est l'expression la plus haute de notre raison et donc de notre humanité, c'est parce que l'accord qu'elle produit repose sur une base, un fondement absolu. Et il ne peut en être autrement, comme le souligne Richard Rorty: « Affirmer qu'une telle base n'existe pas semble en revanche menacer toute rationalité. La mise en question du besoin de commensuration semble être le premier pas en arrière vers une guerre de tous contre tous »¹⁶¹.

Cette idée est thématifiée chez le philosophe américain Richard Bernstein par l'expression « Cartesian Anxiety »¹⁶², ou « Angoisse cartésienne » en français. Il se réfère à Descartes, car il incarne la première tentative moderne de fondement absolu de la

¹⁵⁹ Ibid. p. 192

¹⁶⁰ RORTY, Richard, « De l'herméneutique à l'épistémologie », *Dialectica*, vol. 33, n° 3-4, Princeton University, Dept. of Philosophy, New Jersey, 1979, p. 166

¹⁶¹ RORTY, Richard, « De l'herméneutique à l'épistémologie », *Dialectica*, vol. 33, n° 3-4, Princeton University, Dept. of Philosophy, New Jersey, 1979, p. 166

¹⁶² *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983, p. 16

connaissance. Rappelons sa fameuse déclaration du *Discours de la méthode* : « tout mon dessein ne tendoit qu'à m'assurer, et à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc ou l'argile »¹⁶³. Afin de réaliser son projet d'« établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences »¹⁶⁴, le philosophe doit d'abord découvrir la vérité première qui garantit la valeur de la connaissance, mais aussi plus fondamentalement prémunit l'existence de « la terreur de la folie et du chaos quand rien n'est fixe, quand on ne peut ni toucher le fond ni se maintenir soi-même à la surface »¹⁶⁵.

Selon lui, sans base inébranlable, ce n'est pas seulement le savoir, mais aussi la vie qui paraît vaine et sans signification. Son angoisse débouche donc sur une alternative extrême: « Soit il existe un soutien quelconque de notre être, une fondation immuable pour notre connaissance, ou nous ne pouvons échapper aux forces des ténèbres qui nous plongent dans la folie, dans le chaos intellectuel et moral »¹⁶⁶.

Et comme nous le savons, les *Méditations métaphysiques* retracent la recherche et la découverte de cette fondation grâce à la volonté radicale et résolue de douter.

En maintenant artificiellement le doute jusqu'au bout de sa logique, Descartes révèle à la fois l'essence du moi en tant que substance pensante, mais aussi et surtout Dieu comme garantie ultime de cette affirmation. La séparation de l'âme et du corps est également affirmée avec le cogito, de même que la véracité assurée de toute idée claire et distincte.

A partir de ce point d'Archimède mis au jour, la connaissance scientifique de la nature peut se développer selon une méthode, basée sur les quatre principes que voici:

« Le premier étoit de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle ; c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenteroit si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute. Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerois, en autant de parcelles qu'il se pourroit, et qu'il seroit requis pour les mieux résoudre. Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connoître, pour monter peu à peu comme par degrés jusques à la connoissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres. Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre. »¹⁶⁷

Nous pouvons donc constater avec Descartes l'émergence de l'ensemble des convictions et des principes qui vont nourrir la science moderne.

¹⁶³ ¹⁶⁴ DESCARTES, René, « Discours de la méthode », *Œuvres de Descartes*, tome 1, éd. V. Cousin, Paris, Levrault, 1824, p. 154; http://fr.wikisource.org/wiki/Page:C5%92uvres_de_Descartes,_%C3%A9d._Cousin,_tome_1.djvu/160 ; Consulté le 28/07/2011

¹⁶⁴ DESCARTES, René, « Première méditation », *Méditations métaphysiques*, 4^e éd., Paris, PUF, Quadrige, 1996, p. 26

¹⁶⁵ BERNSTEIN, Richard, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983, p. 18; traduction originale T. Scapin, 2011

¹⁶⁶ Loc. cit.

¹⁶⁷ DESCARTES, René, « Discours de la méthode », *Œuvres de Descartes*, tome 1, éd. V. Cousin, Paris, Levrault, 1824, pp. 141-142 ; http://fr.wikisource.org/wiki/Discours_de_la_m%C3%A9thode/Deuxi%C3%A8me_partie ; Consulté le 28/07/2011

Tout d'abord, le sujet connaissant et la nature, son objet d'étude, sont séparés, le but de la recherche consiste alors à rechercher l'adéquation la plus complète et précise possible. Pour cela, il faut recourir à une méthode rationnelle qui permet un examen minutieux et approfondis du réel. Comme nous l'avons souligné précédemment, l'assise absolue de la connaissance implique que le monde soit commensurable. Puisqu'il existe un plan unique, la vérité des propositions peut être évaluée de façon logique, suivant le principe de non-contradiction, à savoir qu'une chose ne peut pas ne pas être et être à la fois. En conséquence, soit une chose est absolument vraie, par exemple parce que nous en avons une idée claire et distincte, et Dieu n'étant pas trompeur, nous assure qu'une idée claire et distincte est vraie, ou alors elle est absolument fausse. La science progresse donc également de façon linéaire.

2.Kant: l'absolutisme de l'Aufklärung

Le projet cartésien s'avère véritablement radical et toute fondation absolue de la connaissance paraît compromise si on remet en cause ses présupposés métaphysiques. Pour autant, même l'Aufklärung et le tribunal de la raison¹⁶⁸ érigé par Kant n'ont pas mis fin à la nécessité d'un fondement ultime. Le philosophe allemand critique les prétentions de la raison, faculté des principes, qui en matière de métaphysique veut établir un savoir sur des objets dont nous n'avons aucune expérience sensible.

Il souligne, dans le sillage des empiristes, que « notre connaissance débute avec l'expérience »¹⁶⁹. Ainsi la science, seule connaissance absolument vraie pour l'homme, se fonde sur « deux sources fondamentales »¹⁷⁰: la sensibilité nous donnant les objets, et l'entendement les pensant.

La nécessité d'avoir une intuition sensible des objets a engendré une révolution concernant la portée de la connaissance humaine.

Kant montre que nous n'avons accès qu'aux phénomènes, à savoir les objets représentés pour nous dans l'espace et le temps, ceux-ci formant les deux formes a priori de l'intuition. Les choses en soi quant à elles demeurent inaccessibles à notre savoir. Il vaut la peine de rappeler le célèbre passage de l'Esthétique transcendantale:

« Nous avons donc voulu dire que toute notre intuition n'est que la représentation du phénomène, que les choses en elles-mêmes ne sont pas telles que nous les intuitionnons, que leurs rapports ne sont pas constitués en eux-mêmes tels qu'ils nous apparaissent, et que, si nous faisons abstraction de notre sujet, ou même seulement de la nature subjective de nos sens en général, toute la manière d'être et tous les rapports des objets dans l'espace et dans le temps et même l'espace et le temps disparaissent, puisque, en tant que phénomènes, ils ne peuvent pas exister en soi, mais seulement en nous. »¹⁷¹

On peut remarquer au passage que cette déclaration renforce l'expérimentation si centrale pour la science de la nature, ainsi que la séparation entre le sujet et l'objet.

¹⁶⁸ Cf. KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, 7^e éd., Paris, PUF, Quadrige, 2008, p. 7

¹⁶⁹ Ibid. p. 31

¹⁷⁰ Ibid. « Logique transcendantale, introduction », p. 76

¹⁷¹ Ibid. « Esthétique transcendantale, deuxième section, §8 », p. 68

Cependant, bien que la connaissance se limite uniquement aux phénomènes, l'idéal d'un fondement absolu n'en a pas disparu. Kant prend juste la précaution de rétablir l'universalité logique de la vérité dans « les lois générales et formelles de l'entendement et de la raison ». Le caractère absolu de la « Cartesian Anxiety » demeure, malgré le souhait du philosophe de refonder tout savoir sur des bases minutieusement examinées et justifiées. La volonté de tout passer au crible de la raison est un geste lui-même radical qui ne correspond pas à la condition humaine.

Gadamer souligne avec force l'aveuglement de la pensée de l'Aufklärung face au rôle centrale de la tradition, ainsi que son « préjugé contre les préjugés en général »¹⁷². La chasse faite à la superstition et aux scléroses culturelles et religieuses était tout à fait légitime, mais l'erreur de l'Aufklärung réside dans l'extrémisme qu'elle a elle-même employé en détruisant par principe toute autorité, toute tradition et tout héritage dont les fondements demeurent insondables¹⁷³.

Avec le transcendantal, défini par Kant comme « toute connaissance qui, en général, s'occupe moins des objets que de nos concepts *a priori* des objets »¹⁷⁴, le sujet humain, possédant en lui les conditions de possibilité universelles et nécessaires de tout savoir, devient lui-même source d'absolu.

Si nous avons pris la peine de rappeler les développements de la *Critique de la raison pure*, c'est dans la mesure où la majorité des scientifiques et des philosophes des sciences reste attachée à ces conceptions sur la rationalité et la vérité. Reprenons par exemple le falsificationisme de Popper. Il reconnaît les limites de l'inductivisme, les liens étroits entre faits et théories, le caractère approximatif et faillible de la connaissance. Et pourtant, il demeure rationaliste. Il pose en effet un critère universel et anhistorique, « le degré de falsifiabilité »¹⁷⁵, à partir duquel des théories peuvent être jugées plus ou moins vraies.

3.L'oubli de la finitude humaine

L'herméneutique philosophique, et en premier Heidegger, va montrer qu'une vision aussi absolutiste relève toujours de la métaphysique et de son manque de réflexion concernant la signification essentielle de la finitude humaine, autrement dit de sa temporalité propre.

Pour Kant, le temps est une forme *a priori* de la sensibilité, « la condition formelle *a priori* de tous les phénomènes en général »¹⁷⁶, c'est une structure de l'esprit qui conditionne la forme universelle et nécessaire de la réalité humaine. Ainsi, le temps est caractérisé de manière fixe et permanente, et sa dépendance totale du sujet donne à penser l'être de l'homme sur le mode privilégié de l'instant, du maintenant.

C'est justement ça que critique Heidegger, d'autant plus qu'une telle caractérisation du temps participe à l'oubli de la question de l'être par l'histoire de la métaphysique. L'objectif affiché dans *Etre et Temps* de retrouver le sens de l'être passe donc par la découverte de

¹⁷² GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, 2^e éd., Paris, Seuil, 1996, p. 291

¹⁷³ Cf. Ibid. p. 292

¹⁷⁴ KANT, Emmanuel, « Introduction », *Critique de la raison pure*, 7^e éd., Paris, PUF, Quadrige, 2008, p. 46

¹⁷⁵ CHALMERS, Alan, *Qu'est-ce que la science ?*, 2e éd., Paris, La Découverte, Le Livre de Poche, Biblio essais, 1987, p. 168

¹⁷⁶ KANT, Emmanuel, « Esthétique transcendantale, deuxième section, §6 », *Critique de la raison pure*, 7^e éd., Paris, PUF,

la temporalité authentique de « l'étant qui possède la prérogative de comprendre l'être »¹⁷⁷, le Dasein humain.

Il faut réintégrer la problématique du temps à la hauteur de l'homme mortel et en finir avec l'absolu de la « Cartesian Anxiety ».

Nous retrouvons alors les développements sur le cercle herméneutique, l'importance de la tradition et des préjugés, ainsi que du travail de l'histoire. L'histoire nous offre elle-même les conditions de possibilité de l'exercice de notre raison et de l'évolution même de cet exercice. Jean Grondin l'explique de façon claire dans le passage suivant:

« (...) la conscience du travail de l'histoire en vient aussi à se transformer en raison. C'est en effet l'histoire qui a donné créance à nos critères de rationalité, mais aussi à ceux qui nous permettent de critiquer certains aspects de notre détermination historique. Où trouver la rationalité sinon dans la conscience réfléchie engendrée par le travail de l'histoire ? »¹⁷⁸

Chez Kant, le temps et la raison semblent dans un rapport de transparence, de synchronisation et d'homogénéité, dû au fait que le temps ne peut exister indépendamment de l'esprit, « il n'est rien en soi en dehors du sujet »¹⁷⁹.

Gadamer affirme que, alors que nous devons nous accorder avec Kant sur le fait que le temps constitue bien l'horizon indépassable de la réalité humaine, la raison joue un rôle fondamental, mais seulement a posteriori, de validation de la tradition conservée¹⁸⁰. Elle demeure elle-même aspirée contre son gré dans le mouvement inarrêtable de l'histoire et ne peut prétendre à être la source originare de la vérité. « Ce que l'on peut soumettre à la réflexion est toujours limité par rapport à ce qui est déterminé par une empreinte préalable »¹⁸¹ souligne l'herméneute. Nous ne sommes pas les maîtres du temps, car « en vérité ce n'est pas l'histoire qui nous appartient, c'est nous au contraire qui lui appartenons »¹⁸².

Nonobstant les illusions métaphysiques qu'incarnent les perspectives absolues sur la rationalité et la vérité dont il faut se défaire, nous ne tombons pas dans le chaos si redouté par Descartes. Le relativisme ne se comprend que par rapport à un fondement radical. Mais si la vision absolutiste ne peut être maintenue, alors la présupposition de relativisme n'a plus de sens et s'évanouit d'elle-même, comme le précise l'herméneutique heideggérienne¹⁸³. Cela n'a aucune valeur de parler de relativisme, dans la mesure où tout est relatif pour l'homme mortel.

¹⁷⁷ GRONDIN, Jean, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 1993, p. 22

¹⁷⁸ *Ibid.* p. 221

¹⁷⁹ KANT, Emmanuel, « Esthétique transcendantale, deuxième section, §6 », *Critique de la raison pure*, 7^e éd., Paris, PUF, Quadrige, 2008, p. 64

¹⁸⁰ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, 2^e éd., Paris, Seuil, 1996, pp. 302-303

¹⁸¹ GADAMER, Hans-Georg, « Postface » (3^e éd. de *Vérité et Méthode* 1972), *L'Art de comprendre: Herméneutique et tradition philosophique*, Ecrits I, Paris, Aubier Montaigne, 1982, p. 111

¹⁸² GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, 2^e éd., Paris, Seuil, 1996, p. 298

¹⁸³ Cf. GRONDIN, Jean, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 1993, pp. 198-199

Il existe de plus un autre moyen de récuser la « Cartesian Anxiety », en rappelant que la présomption de relativisme n'est en réalité que théorique et ne représente pas ce qui arrive quand un jugement ou un choix en situation sont à faire. Cet argument a été mis en avant notamment par des auteurs pragmatistes comme Richard Rorty, en soulignant le fait qu' « il y a toujours des raisons, fussent-elles contextuelles ou pragmatiques, qui nous incitent à opter en faveur d'une opinion plutôt qu'une autre »¹⁸⁴.

Kuhn ne dit pas autre chose lorsqu'il explique qu'un choix entre paradigmes, bien qu'ils soient incommensurables, reste possible et se fait d'après des raisons qui sont propres aux scientifiques, par exemple des considérations esthétiques¹⁸⁵.

Il nous faut maintenant nous interroger sur une caractérisation plus positive de la rationalité et de la vérité hors de l'influence absolutiste. Comment les pensées de l'herméneutique philosophique et de Thomas Kuhn les conçoivent ? Voici ce que nous allons désormais développer.

III. Au niveau de l'homme: une approche renouvelée de la vérité

1. La vérité humaine: un événement de sens

Une pensée en accord avec la finitude humaine, libérée de l'absolutisme métaphysique, nous conduit en premier lieu à affirmer qu'« il n'y a pas de vérité en soi si l'on entend par là une vérité indépendante des questions et des attentes de l'être humain »¹⁸⁶. Nous pouvons relever la tonalité phénoménologique qui se fait entendre. La réalité humaine est constituée d'une multiplicité d'intentions de sens, d'une entente originaire avec le monde que Gadamer souligne notamment dans ses développements sur l'esthétique.

Il émane toujours d'une œuvre d'art, selon lui, une « prétention immédiate à la vérité »¹⁸⁷, dû au fait que l'expérience esthétique directe retrouve de façon particulièrement puissante ce contact inconscient avec l'horizon historique porteur de sens auquel nous appartenons.

Contrairement à ce que considère la perspective radicale que nous avons passé en revue plus haut, la vérité ne se comprend pas comme la recherche d'une adéquation toujours plus grande, mais finalement jamais achevée étant donné la distinction entre un sujet et un objet. Ce modèle logico-méthodologique représente aux yeux du philosophe

¹⁸⁴ Ibid. p. 198

¹⁸⁵ Cf. KUHN, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, 2e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008, pp.

213-214

¹⁸⁶ GRONDIN, Jean, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 1993, p. 200

¹⁸⁷ GADAMER, Hans -Georg, « Le problème herméneutique », *L'Art de comprendre: Herméneutique et tradition philosophique*, Ecrits I, Paris, Aubier Montaigne, 1982, p. 29

allemand une « aliénation par distanciation »¹⁸⁸ qui ne saisit pas la connexion première et essentielle entre l'homme et le monde.

Qu'un jugement esthétique soit énoncé et qu'il soit valable ou pas n'est que secondaire en comparaison de la parenté profonde que recèle le simple contact entre le spectateur et l'œuvre. L'adéquation s'avère ainsi toujours présente, mais ce qui importe réellement, c'est la manière de se positionner par rapport à celle-ci : faire le choix de l'élucider, de l'approfondir ou bien de l'ignorer.

Heidegger ne dit pas autre chose lorsqu'il se penche sur le cercle herméneutique : « le décisif n'est pas de s'extraire du cercle mais d'y entrer de la bonne manière »¹⁸⁹.

D'ailleurs, on retrouve aussi cette idée chez Kuhn quand il explique que « pour l'historien tout au moins, dire que la vérification est établie par l'accord des faits avec la théorie ne signifie rien »¹⁹⁰.

C'est en effet toujours le cas. L'adaptation la plus adéquate entre les deux demeure le véritable enjeu.

Cette expérience de vérité prend la forme du questionnement fondamental et fondateur que Gadamer désigne comme « le phénomène herméneutique primitif, à savoir qu'il n'y a pas d'assertion possible qui ne puisse être comprise comme réponse à une question et que telle est la seule façon dont elle puisse être comprise »¹⁹¹. Par conséquent, la vérité est un « événement, ou avènement de sens »¹⁹² qui correspond aux réponses que fournit l'objet par rapport aux interrogations qui lui sont posées.

En d'autres termes, elle est nécessairement restreinte à la perspective que lui impose le questionneur, sans pour autant marquer un point final quant à la signification entière de ce qui est à connaître. Pour le dire dans le langage heideggérien¹⁹³, la vérité est une expérience de dévoilement (*alètheia* en grec) qui représente en même temps un voilement (*lèthé*). Elle incarne un point de vue privilégié impliquant simultanément l'exclusion d'une facette de l'objet qu'un autre point de vue aurait fait inéluctablement émerger.

Paradoxalement, pour posséder la vérité, il faut renoncer à l'avoir. Et ceci parce que, comme le sait déjà la phénoménologie, le sens de l'objet visé n'est jamais entièrement épuisé étant donné notre condition historique et finie. Notre appartenance au mouvement de l'histoire conduit à ce que toute expérience de vérité soit intrinsèquement ouverte et changeante.

2.L'objectivité de la science revisitée

¹⁸⁸ Ibid. p. 28

¹⁸⁹ HEIDEGGER, Martin, *Etre et Temps*, Paris, Gallimard, nrf, Bibliothèque de Philosophie, 1986, § 32, p. 199

¹⁹⁰ KUHN, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, 2e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008, p. 203

¹⁹¹ GADAMER, Hans -Georg, « Le problème herméneutique », *L'Art de comprendre: Herméneutique et tradition philosophique*, Ecrits I, Paris, Aubier Montaigne, 1982, p. 35

¹⁹² GRONDIN, Jean, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 1993, cf. p. 224

¹⁹³ Cf. HEIDEGGER, Martin, *Etre et Temps*, Paris, Gallimard, nrf, Bibliothèque de Philosophie, 1986, § 44, p. 271

Le fait que la vérité soit relative aux interrogations humaines particulières amène à reconnaître qu'elle appartient au « domaine du vraisemblable »¹⁹⁴, ce qui est pris pour vrai mais reste susceptible d'être questionné. Les traces laissées par la « Cartesian Anxiety » nous poussent alors à nous demander si l'objectivité et l'autorité de la connaissance demeurent encore réellement possibles.

La réponse est oui, dans la mesure où même si l'infaillibilité s'avère impossible, il existe toujours un accord général pour dire que certaines connaissances sont plus fiables et plus pertinentes que d'autres. Par exemple, que la chimie soit supérieure à l'alchimie est une évidence pour le plus grand nombre¹⁹⁵.

De plus, comme le dit Gadamer, « il appartient à chaque sorte de conduite raisonnable d'être liée à une certaine cohérence »¹⁹⁶, exigence qu'il affirme notamment au sujet de la compréhension d'un texte afin que celle-ci soit valable.

La définition d'une norme, non absolue mais rationnelle, de l'objectivité en termes de cohérence et fiabilité du savoir est donc tout à fait envisageable, et d'ailleurs réalisée en pratique.

Il faut bien préciser ici que l'autorité et la légitimité de cette norme repose sur un accord, un consensus entre les spécialistes¹⁹⁷, qui se nourrit du dialogue, de la communication qu'ils exercent entre eux. C'est là un des thèmes favoris de l'herméneutique contemporaine, développé en particulier par Jürgen Habermas, mais déjà présent chez Gadamer.

Nous le retrouvons également chez Thomas Kuhn d'une certaine manière. Au cours d'une crise au sein d'un groupe, les scientifiques arrivent à dialoguer et comparer deux paradigmes directement rivaux dans la mesure où « durant la période transitoire, il y a chevauchement, important mais jamais complet, entre les problèmes qui peuvent être résolus par l'ancien et par le nouveau paradigme »¹⁹⁸.

Alors, les scientifiques peuvent essayer de persuader leurs adversaires grâce à des arguments rationnels. Il demeure une part de rhétorique nécessairement présente, qui, d'après Gadamer, est inhérente au dialogue véritable ressortant du « domaine des arguments convaincants (et non de ceux qui contraignent logiquement) »¹⁹⁹. Néanmoins, n'importe quel argument qui répond aux exigences du dialogue est tenu pour rationnel, de même que le comportement des scientifiques qui comparent, jugent, rejettent et choisissent un paradigme particulier.

L'échange pour autant, comme tout dialogue, comporte le risque de ne pas aboutir à faire adhérer l'autre à ses arguments. C'est pourquoi l'historien souligne l'existence de

¹⁹⁴ Ibid. p. 202

¹⁹⁵ Cf. GRONDIN, Jean, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 1993, p. 204

¹⁹⁶ GADAMER, Hans-Georg, « Postface » (3^e éd. de *Vérité et Méthode* 1972), *L'Art de comprendre: Herméneutique et tradition philosophique*, Ecrits I, Paris, Aubier Montaigne, 1982, p. 109

¹⁹⁷ Cf. RORTY, Richard, « De l'herméneutique à l'épistémologie », *Dialectica*, vol. 33, n^o 3-4, Princeton University, Dept. of Philosophy, New Jersey, 1979, p. 179

¹⁹⁸ KUHN, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, 2e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008, p. 124

¹⁹⁹ GADAMER, Hans-Georg, « Postface » (3^e éd. de *Vérité et Méthode* 1972), *L'Art de comprendre: Herméneutique et tradition philosophique*, Ecrits I, Paris, Aubier Montaigne, 1982, p. 107

cas de « résistance » possible, et présente l'adhésion à un nouveau paradigme comme un processus de conversion²⁰⁰.

Il peut être noté par ailleurs que toute conception absolue de la rationalité interdit par principe l'existence même du dialogue, car son usage logique engendrerait une vérité contraignante. C'est là le reproche que fait Gadamer à Habermas, dont l'idée de communication « contrafactuelle », libérée de tout préjugé et de tout présupposé en général, semble renouer avec l'aveuglement absolutiste²⁰¹.

Ce dernier paraît oublier que c'est « le travail de l'histoire qui [m'] apporte et crée littéralement la vérité »²⁰². En d'autres termes, le dialogue entre personnes concernant la vérité s'avère limité du fait qu'il se réfère plutôt à l'histoire elle-même. Une expérience de sens particulière se fait jour à une époque et représente la position acceptée. Cependant, le travail de l'histoire continue sa dynamique, provoquant l'apparition d'un nouvel événement de sens.

Il apparaît donc que l'histoire se réalise en plusieurs horizons de sens particuliers, soumis en même temps à son travail incessant. A partir de là, on peut analyser ces moments précis, ou se repositionner à un niveau global. Mais au final, on se rend compte que l'histoire est « à la fois sujet et objet, ou mieux, l'unité des deux »²⁰³.

Il faut donc également conclure que la peur du conservatisme, notamment sous-jacente chez Habermas, ne trouve plus réellement de raison d'être. Comme nous l'avons répété, la tradition faisant autorité a été reconnue dans sa valeur et ne peut se soustraire à un examen renouvelé sans cesse.

3. Le retour à la philosophie pratique d'Aristote

La problématique du dialogue amplifie une dimension importante de la vérité herméneutique, à savoir qu'elle se modèle toujours sur le domaine de la vie pratique. C'est selon des circonstances différentes qu'il faut l'envisager, il existe donc un aspect non objectivable en elle. L'usage de la raison s'effectue en situation et intègre par conséquent des éléments sans cesse nouveaux.

Cette perspective se trouve renouer avec l'ancienne philosophie pratique d'Aristote, telle qu'il la développe notamment dans le livre VI de *l'Éthique à Nicomaque*. Il présente le concept de prudence (*phronesis*) comme la vertu de la « partie raisonnable de l'âme »²⁰⁴. Le philosophe grec la définit exactement en ces termes: « la prudence est une disposition, accompagnée de raison juste, tournée vers l'action et concernant ce qui est bien ou mal

²⁰⁰ Cf. KUHN, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, 2e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008, chapitre 11

²⁰¹ Cf. GADAMER, Hans-Georg, « Postface » (3^e éd. de *Vérité et Méthode* 1972), *L'Art de comprendre: Herméneutique et tradition philosophique*, Ecrits I, Paris, Aubier Montaigne, 1982, p. 106 sqq.

²⁰² GRONDIN, Jean, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 1993, p. 229

²⁰³ Ibid. p. 220

²⁰⁴ ARISTOTE, « Les vertus intellectuelles », livre VI, *Éthique de Nicomaque*, Paris, Flammarion, 1992, chapitre 2, p. 170

pour l'homme »²⁰⁵. Il veut dire par là qu'elle est une vertu pratique dont le rôle est de trouver la juste mesure dans des situations contingentes différentes.

La tentative de l'herméneutique d'envisagée la vérité d'une façon adéquate aux limites humaines se comprend bien dans la perspective aristotélicienne. Chaque avènement de sens incarne un moment spécifique aux interrogations de l'individu. Aussi la compréhension véritable met-elle en jeu l'être de l'interprète obligatoirement. Gadamer le met en exergue par l'importance qu'il accorde à l'application.

De plus, pour le philosophe grec, la prudence s'incarne dans une délibération rationnelle sur les moyens de réaliser un objectif en fonction des circonstances. L'action nécessite de faire preuve d'habileté, celle-ci étant la faculté « qui nous rend capables d'exécuter ce qui tend vers le but proposé et de réussir dans cette entreprise »²⁰⁶. Contrairement à la science qui traite de l'immuable, l'homme prudent ne peut acquérir cette habileté que par l'expérience, dans la mesure où elle porte sur des cas particuliers²⁰⁷. En outre, l'habileté de l'homme prudent est également morale, en ce sens qu'elle engendre le bon agir par rapport aux caractéristiques de la situation. C'est pourquoi il peut s'agir ici d'apprendre l'emploi assuré de la raison qui guide à la vérité éternelle.

Il convient de bien préciser que l'implication directe de l'homme prudent dans chaque cas concret explique que la vérité qui y apparaît ne soit pas toujours la même, mais s'avère au contraire à la mesure de l'individu concerné. Nous retrouvons encore une fois l'application gadamerienne, décidément si fondamentale et dont la filiation avec *l'Ethique à Nicomaque* ne peut faire aucun doute. Celle-ci correspond en effet à « la compréhension effective de l'universel même »²⁰⁸. C'est la raison pour laquelle chaque expérience de sens se trouve être incommensurable avec les autres.

Il semble par ailleurs que les caractéristiques de la philosophie pratique d'Aristote puissent entrer en jeu dans tous les domaines de la connaissance, y compris en science, toute conception absolutiste ayant été récusée. On peut le montrer en se référant une fois de plus à Kuhn. Servons nous du rôle des exemples communs.

Nous avons déjà dit qu'ils constituent des cas concrets dont la résolution permet au scientifique d'acquérir de l'expérience en vue de traiter de nouveaux problèmes. Plus précisément, l'étudiant apprend à ramener par analogie toute nouvelle situation à un problème dont le traitement lui est connu.

L'historien insiste avec force sur l'impossibilité de formaliser par des règles l'ensemble des aptitudes nécessaires à l'activité scientifique. Il parle ainsi de la « 'connaissance tacite', qui s'acquiert en faisant de la science plutôt qu'en apprenant des règles pour en faire »²⁰⁹.

Un certain usage de la raison permis uniquement par l'apprentissage pratique est déterminant et incarne aux yeux de Kuhn l'essence même d'un paradigme. Mais en plus de l'expérience acquise, la pratique de chaque scientifique est marquée de son empreinte personnelle. Malgré le partage de valeurs communes à un groupe de spécialistes,

²⁰⁵ Ibid. chapitre 5, p. 175

²⁰⁶ Ibid. chapitre 12, p. 187

²⁰⁷ Cf. Ibid. chapitre 8, p. 180

²⁰⁸ GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, 2^e éd., Paris, Seuil, 1996, p. 363

²⁰⁹ KUHN, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, 2e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008, p. 260

« l'application des valeurs est souvent considérablement influencée par les caractères individuels personnels et biographiques qui différencient les membres du groupe »²¹⁰.

En fin de compte, si nous pensons qu'il vaut la peine de regrouper Thomas Kuhn et l'herméneutique philosophique étant donné leurs efforts communs pour renouveler la pensée philosophique face à l'absolutisme métaphysique, les liens qui existent n'empêchent pas des différences dans leurs perspectives qui semblent les mener dans des directions quelque peu divergentes. Aussi est-il nécessaire de signaler ces points de débats, et en particulier les apports possibles de Kuhn, afin d'en tirer profit pour le renouvellement de la problématique herméneutique et l'élaboration d'une véritable pensée de la finitude humaine.

²¹⁰ Ibid. p. 252

Troisième partie : Débats sur l'herméneutique philosophique à partir de Thomas Kuhn

La pensée de Hans-Georg Gadamer, malgré ses développements sur la compréhension dans les sciences humaines, demeure marquée d'une certaine naïveté à propos des sciences de la nature, mais aussi du langage. Ses ambiguïtés ne paraissent pas en mesure de subsister aux travaux de l'historien américain, en particulier concernant la question de l'incommensurabilité des paradigmes. Cela ouvre également de nouveaux horizons à la portée de la problématique herméneutique dans son ensemble, et en particulier dans le champ du politique.

I. La portée de l'universalité herméneutique

1. L'universalité herméneutique pour Hans-Georg Gadamer

L'intention affichée de *Vérité et Méthode* consiste à questionner le caractère dominateur et privilégié de la méthode scientifique en matière de connaissance véridique. L'auteur y affirme sa volonté de montrer que l'expérience humaine de la vérité ne peut se restreindre à l'unique contrôle méthodique prôné par la science. En particulier, les sciences de l'esprit ne doivent pas s'identifier seulement avec l'idéal méthodique, car elles symbolisent l'intensité du lien qui noue le vécu de l'être humain et la connaissance.

En outre, étant donné le fait que nous vivons « à une époque dont la foi en la science va jusqu'à la superstition »²¹¹, l'analyse de Gadamer vise également à remettre en cause sa primauté sociale et les effets potentiellement négatifs de l'aveuglement général sur son compte. Aussi n'est-ce pas tellement le modèle méthodique en vigueur mais l'illusion de son autonomie et de sa toute-puissance qu'il cherche à combattre²¹².

La science, comme n'importe qu'elle autre activité, s'enracine dans le tout de l'expérience humaine et ne peut donc pas revendiquer une indépendance impossible. Le philosophe rappelle à juste titre que « l'emploi de la méthode scientifique est précédé de facteurs déterminants qui concernent l'importance du choix de ses thèmes et de ses questions »²¹³. La logique de la recherche trouve son origine dans des conditions préalables

²¹¹ GADAMER, Hans-Georg, « Postface » (3^e éd. de *Vérité et Méthode* 1972), *L'Art de comprendre: Herméneutique et tradition philosophique*, Ecrits I, Paris, Aubier Montaigne, 1982, p. 90

²¹² Cf. Ibid. p. 94

²¹³ GADAMER, Hans-Georg, « Postface » (3^e éd. de *Vérité et Méthode* 1972), *L'Art de comprendre: Herméneutique et tradition philosophique*, Ecrits I, Paris, Aubier Montaigne, 1982, p. 95

déterminées à la fois historiquement et socialement. Citons les explications détaillées que fournit Gadamer sur ces influences extérieures:

« Il s'agit de systèmes sociaux rodés, qui, de leur côté, maintiennent en vigueur des normes nées de l'histoire et indémontrables scientifiquement. Ils représentent non seulement l'objet, mais aussi le cadre de rationalisation à laquelle procède la science expérimentale, cadre à l'intérieur duquel se place le travail méthodique. »²¹⁴

Les scientifiques demeurent obnubilés par le bon usage de la méthode qui leur garantit, selon eux, la rectitude du résultat et son objectivité. Cependant, cette obsession, dont nous avons mis à jour les origines métaphysiques, les empêche de prendre conscience de l'ensemble des éléments subjectifs à l'œuvre au sein de toute démarche méthodique. Gadamer fournit l'exemple de la statistique, dont il souligne qu'elle repose sur un jeu d'anticipation des réponses par l'abstraction des questions²¹⁵, tout en prétendant à l'objectivité d'une méthode.

Le philosophe allemand en vient donc à déclarer que « la différence que l'on fait entre les sciences humaines et les sciences de la nature n'est pas satisfaisante ni de l'un ni de l'autre côté »²¹⁶.

Il convient de préciser néanmoins un point extrêmement important qui n'a pas encore été réellement abordé, à savoir que l'universalité de l'herméneutique s'exprime par le langage. Celui-ci est le vecteur principal d'expression de notre être historique, mais également rien de moins que le moyen par lequel nous possédons un monde. Voici ce qui est écrit dans la dernière partie de *Vérité et Méthode*:

« Non seulement le monde n'est monde que dans la mesure où il s'exprime en une langue, mais la langue, elle, n'a sa véritable existence que dans le fait que le monde se donne présence (darstellt) en elle. Le caractère originellement humain de la langue signifie donc en même temps le caractère originellement langagier de l'être-au-monde humain »²¹⁷.

Gadamer affirme par cette idée centrale que la langue n'est rien d'autre que la couche la plus fondamentale englobant notre réalité.

Nous reviendrons dans la partie suivante plus en détails sur les implications d'une telle affirmation et l'ensemble de la question du langage pour l'herméneutique philosophique. Il s'agit seulement de bien préciser que la science dépend aussi de ce rapport originaire entre langage et monde²¹⁸. La compréhension scientifique se forme nécessairement à partir du « médiateur qui sert de soutien »²¹⁹ qu'est le « présavoir » procuré par l'horizon de sens langagier déterminant chaque être humain.

²¹⁴ *Ibid.* p. 91

²¹⁵ Cf. « Le problème herméneutique », *L'Art de comprendre: Herméneutique et tradition philosophique*, Ecrits I, Paris, Aubier Montaigne, 1982, p. 34

²¹⁶ *Ibid.* p. 40

²¹⁷ GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, 2^e éd., Paris, Seuil, 1996, p. 467

²¹⁸ Cf. *Ibid.* pp. 474-475

²¹⁹ GADAMER, Hans-Georg, « Postface » (3^e éd. de *Vérité et Méthode* 1972), *L'Art de comprendre: Herméneutique et tradition philosophique*, Ecrits I, Paris, Aubier Montaigne, 1982, p. 100

Pour autant, l'herméneute allemand en vient à distinguer le langage propre aux sciences de la nature et celui réservé aux sciences de l'esprit. La fonction principale des premières a pour but selon lui « une désignation aussi univoque que possible du donné »²²⁰. Pour les secondes, la connaissance passe aussi par l'accentuation du « comment de sa signification »²²¹, la précision du « contexte de compréhension, dans lequel l'état des choses à un sens »²²². La remarque est très intéressante dans la mesure où elle indique un point décisif, à savoir que Gadamer opère une distinction entre sciences de la nature et sciences de l'esprit.

2. La distinction entre sciences de la nature et sciences de l'esprit dans *Vérité et Méthode*

Une lecture fine de *Vérité et Méthode* révèle l'attachement de Gadamer à la conception commune sur les sciences méthodiques. Celui-ci ne renie pas que le savoir, y compris scientifique, ne puisse exister sans la condition vitale que lui procure son inscription dans la réalité langagière.

Le philosophe prétend cependant que son intention n'était en aucune façon de nier l'objectivité des sciences en dévoilant l'universalité de la condition herméneutique. Bien au contraire, faire le jour sur le fonctionnement exact de la science fait partie selon ses propres termes de « la loyauté scientifique, pour laquelle le philosophe doit prendre fait et cause »²²³.

Il apparaît que, si la tradition demeure condition de possibilité de la connaissance en jouant un rôle indéniable dans la dynamique d'élaboration de la méthode, son apport se limite au contexte de la découverte.

La compréhension scientifique élimine le moindre élément de subjectivité et d'historicité au cours de la recherche proprement dite. C'est la fonction prépondérante qui est assignée à la méthode et au processus d'abstraction. Les scientifiques se sont d'ores et déjà prémunis contre un certain nombre d'erreurs car le contexte historique ne possède plus qu'un intérêt secondaire²²⁴.

Paradoxalement, le contexte de justification des sciences « dures » paraît être aux yeux de Gadamer le moment où l'ensemble des influences qu'il a découvert perd toute sa valeur. Il l'exprime ainsi: « le caractère scientifique de la science moderne consiste justement à objectiver la tradition et à éliminer méthodiquement toute influence que pourrait exercer sur la compréhension le présent dans lequel vit l'interprète »²²⁵.

Le philosophe allemand met en exergue ici le fait que la fusion des horizons, caractéristique de la compréhension pour les sciences de l'esprit, s'avère absente en sciences de la nature. Le scientifique n'a pas à s'impliquer personnellement et à acquérir ainsi la connaissance par une expérience qui lui est spécifique. Au contraire, la démarche

²²⁰ Ibid. p. 103

²²¹ Loc. cit.

²²² Loc. cit.

²²³ GADAMER, Hans-Georg, « Postface » (3^e éd. de *Vérité et Méthode* 1972), *L'Art de comprendre: Herméneutique et tradition philosophique*, Ecrits I, Paris, Aubier Montaigne, 1982, p. 94

²²⁴ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, 2^e éd., Paris, Seuil, 1996, p. 320

²²⁵ Ibid. p. 355

est contrôlée justement afin de permettre à tout le monde de vérifier les résultats²²⁶. « Seul comprend celui qui s'entend à rester hors-jeu. Voilà ce qu'exige la science »²²⁷.

Plus surprenant encore, Gadamer explique que ces impératifs méthodiques sont liés au fait que la science tend vers la découverte de l'essence de la nature. La préoccupation continue pour la nature en soi explique que le contexte historique de la recherche n'est pas de poids déterminant. Dans son esprit, c'est « la loi de la chose même, qui se révèle à ses efforts méthodiques »²²⁸ qui guide le progrès scientifique.

Les sciences de l'esprit à l'inverse dépendent des intérêts particuliers d'une époque pour l'étude de la tradition et l'importance de la portée des résultats. Cette « mobilité historique de leur sujet d'étude »²²⁹ conduit selon l'auteur de *Vérité et Méthode* à leur manque d'objectivité.

Après avoir relevé tous ces détails, il semble évident que Gadamer lui-même n'échappe pas à une certaine naïveté métaphysique au sujet de la science, d'autant plus surprenante de la part d'un penseur voulant reconsidérer les conséquences de la finitude humaine. Comme le précise Bernstein dans son ouvrage, l'herméneute allemand tend avant tout à récuser un certain « scientisme »²³⁰.

Or, ses fortes affirmations sur une vérité accessible en dehors de la méthode et l'universalité de l'herméneutique ne cadrent pas avec une telle conception des sciences de la nature. En tout cas, comme il l'a pressenti dans la note que nous avons mentionnée dans l'introduction, sa vision ne résiste pas à *La structure des révolutions scientifiques*.

3.L'absence de différence fondamentale entre les sciences

Le manque de perspicacité de Gadamer au sujet des sciences de la nature serait dû, selon Tom Rockmore, au fait que le philosophe n'a pas « une maîtrise assez sûre de l'épistémologie ne serait-ce que pour commencer à dépasser l'interprétation textuelle pour considérer la problématique de la connaissance en générale »²³¹. C'est peut-être le cas. Toujours est-il que les travaux de Kuhn sur l'histoire des sciences récuse l'opinion commune à laquelle se réfère Gadamer. Il serait inutile de rappeler les analyses concernant les paradigmes et les différentes périodes de l'activité scientifique. Nous savons maintenant l'importance primordiale de la tradition, et la manière dont sa place et son influence sont occultées. Il semble donc plus intéressant de s'arrêter sur le point de vue de l'historien américain concernant la distinction entre sciences de la nature et sciences de l'esprit.

Il effectue des remarques à ce sujet dans son ouvrage majeur, notamment le dernier chapitre. Si les sciences sociales, par exemple, ne semblent pas montrer de progrès, du

²²⁶ Cf. Ibid. p. 369

²²⁷ Ibid. p. 357

²²⁸ Ibid. p. 305

²²⁹ GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, 2^e éd., Paris, Seuil, 1996, p. 306

²³⁰ BERNSTEIN, Richard, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983, p. 168

²³¹ « Gadamer, Rorty and Epistemology as Hermeneutics », *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, n° 1, 1997, p. 125 ; <http://id.erudit.org/iderudit/401043ar>

moins aussi rapide et visible qu'en sciences de la nature, cela s'explique par le manque d'entente entre les spécialistes, et non leur degré inférieur de scientificité²³².

On retrouve du progrès dans toutes les spécialités du savoir, y compris en sciences de l'esprit. Seulement, la concurrence généralisée empêche de trouver une base fixe dans ces domaines d'étude à partir desquels ils pourraient approfondir substantiellement leur recherche. Kuhn remarque donc que ce problème s'évanouira de lui-même le jour où « les groupes qui doutent aujourd'hui de leur propre statut réussiront à juger de façon unanime leurs réalisations passées et présentes »²³³. La situation est exactement la même lorsqu'en sciences de la nature un paradigme ne s'est pas encore imposé.

Il convient de s'arrêter sur les raisons à l'origine de la stabilité spécifique des sciences de la nature. C'est là que la dimension sociologique des études de l'historien devient décisive. Il montre en effet que « l'isolement » et « l'indépendance »²³⁴ sociales dont jouissent les scientifiques garantissent leurs succès. Un groupe scientifique est composé de spécialistes ayant autorité pour juger librement dans leur domaine:

« l'une des règles les plus strictes, quoique non écrite, de la vie scientifique, est l'interdiction de faire appel, en matière de science, aux chefs d'Etat ou à la masse du public. La reconnaissance de l'existence d'un groupe professionnel seul compétent et accepté comme arbitre exclusif des réalisations professionnelles »²³⁵.

Par ailleurs, Kuhn avance une seconde cause principale, celle de la divergence dans l'apprentissage et les objectifs entre sciences de la nature et sciences de l'esprit.

La philosophie peut être un exemple intéressant. La formation comprend la lecture d'un certain nombre d'auteurs classiques, la conscience des difficultés des problèmes principaux, ainsi que la connaissance des argumentations opposées qui en ont traitées, sachant qu'il est demandé à l'étudiant d'y réfléchir aussi par lui-même²³⁶.

A l'opposé, dans un champ comme celui de la physique, il importe peu de connaître l'histoire précise des scientifiques et de leurs découvertes. D'ailleurs, le matériel pédagogique principal est constitué de manuels constamment réécrits après une révolution scientifique. L'apprentissage consiste surtout dans l'accumulation des théories et des pratiques en vigueur. L'objectif central de l'étudiant, puis du chercheur, demeure la résolution des problèmes définis par le paradigme.

Reprenant les perspectives de Kuhn, le philosophe Richard Rorty arrive à la même conclusion que lui, à savoir qu'il n'existe pas de différence fondamentale entre sciences naturelles et sciences humaines et sociales. Son explication revient à interpréter la distinction en termes de normalité et anormalité, d'après le sens que Kuhn utilise dans l'expression science normale. Ainsi Rorty affirme:

« La science normale est la meilleure approximation qu'on puisse trouver dans la vie réelle de la notion de rationalité chère à l'épistémologue. Chacun y est d'accord sur la manière d'évaluer les assertions de chacun. Plus généralement,

²³² Cf. KUHN, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, 2e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008, p. 224

²³³ Ibid. p. 220

²³⁴ Ibid. p. 224

²³⁵ Ibid. p. 230

²³⁶ Cf. Ibid. pp. 225-226

le discours normal est un discours qui a lieu à l'intérieur d'un ensemble non controversé de conventions, déterminant ce qui compte comme contribution significative, comme réponse à une question, comme argument valable en faveur de cette réponse ou comme objection. Le discours anormal est celui qui intervient quand quelqu'un, qui ignore ces conventions ou les écarte, se joint au discours. »²³⁷

Sa pensée, dans une visée pragmatiste, se propose donc de rendre compte des liens entre épistémologie et herméneutique. En conséquence, il nomme épistémologie ce qui ressort du champ stable et « normal » auquel appartiennent les sciences de la nature. Dans ce cas, on est arrivé selon lui à une « commensurabilité épistémologique »²³⁸, c'est-à-dire ni plus ni moins qu'« un accord dans la pratique des investigations ou, plus généralement, du discours »²³⁹.

A l'inverse, les sciences de l'esprit et tout champ cognitif où règne une plus grande incertitude et « anormalité » sont désignés de façon globale par le terme d'herméneutique. Mais aucune différence en termes de rationalité, nature de l'objet ou degré de vérité, ne vient distinguer savoir normal et savoir anormal.

Maintenant, afin d'approfondir les limites de la question de l'universalité herméneutique et l'apport spécifique de Kuhn, nous devons nous pencher dans le détail sur la question de l'incommensurabilité des paradigmes et la problématique du langage.

II. Incommensurabilité et langage: les exigences de la finitude humaine

1. Le problème de l'incommensurabilité chez Kuhn

Après avoir simplement évoqué à plusieurs reprises la question de l'incommensurabilité des paradigmes, nous allons désormais développer le problème jusqu'au bout. Cela va nous donner l'occasion de clarifier et synthétiser l'ensemble des points abordés dans nos remarques précédentes. Voici tout d'abord une citation dans laquelle Kuhn explique l'origine du concept d'incommensurabilité et les aspects qu'il recouvre:

« Que l'on se souvienne brièvement d'où est venu le terme 'incommensurabilité'. L'hypoténuse d'un triangle rectangle isocèle est incommensurable à son côté ou la circonférence d'un cercle à son rayon au sens où il n'y a pas d'unité de longueur qui soit contenue sans reste un nombre entier de fois dans chaque membre de la paire. Il n'y a par conséquent pas de commune mesure. Mais l'absence de commune mesure n'empêche pas la comparaison. Au contraire, les

²³⁷ « De l'herméneutique à l'épistémologie », *Dialectica*, vol. 33, n° 3-4, Princeton University, Dept. of Philosophy, New Jersey, 1979, p. 169

²³⁸ Ibid. p. 170

²³⁹ Loc. cit.

grandeurs incommensurables peuvent être comparées à n'importe quel degré d'approximation requis. »²⁴⁰

On peut donc constater que le problème de l'incommensurabilité des paradigmes regroupe en fait trois dimensions: l'incompatibilité, l'incommensurabilité, et la comparabilité²⁴¹.

Prenons un exemple pour rendre les choses encore plus claires, à savoir la confrontation entre le géocentrisme de Ptolémée et l'héliocentrisme de Copernic. Entre les partisans des deux camps, il y a incompatibilité des points de vue dans la mesure où subsiste une contradiction logique : pour les premiers la Terre est fixe, tandis que pour les seconds elle est toujours en mouvement.

De plus, les deux groupes vivent dans des « mondes différents »²⁴² où soit la Terre est le centre de l'univers, soit c'est le Soleil. L'un des extraits les plus célèbres de *La structure des révolutions scientifiques* permet de saisir cette absence de commune mesure:

« Travaillant dans des mondes différents, les deux groupes de scientifiques voient des choses différentes quand ils regardent dans la même direction à partir du même point. Ne disons pas pour autant qu'ils peuvent voir tout ce qui leur plaît. Les deux groupes regardent le monde, et ce qu'ils regardent n'a pas changé. Mais dans certains domaines ils voient des choses différentes, et ils les voient dans un rapport différent les unes par rapport aux autres. »²⁴³

Malgré cette incommensurabilité, nous avons déjà vu qu'il existe un chevauchement entre le passage d'un paradigme à un autre pendant lequel s'instaure un dialogue rationnel entre adversaires sur les points restés plus ou moins communs.

Ce n'est que soixante ans après sa mort que le système de Copernic commença à faire des adeptes, notamment grâce aux nouvelles observations fournies par le télescope²⁴⁴. Mais cela n'a pas été assez suffisant pour que sa théorie s'impose. Du temps et de nouvelles réussites grâce à sa perspective ont été nécessaires. Entre temps, les adeptes des deux camps ont comparé les deux systèmes et avancé des arguments en faveur de l'un ou l'autre pour déterminer un choix.

Dans un article de son ouvrage intitulé *La tension essentielle*, l'historien donne une liste de cinq critères, « précision, cohérence, envergure, simplicité et fécondité »²⁴⁵, qui « constituent la base, partagée par tous, du choix d'une théorie »²⁴⁶. Concernant la précision et la cohérence, le système géocentrique était meilleur. A l'inverse, le système

²⁴⁰ KUHN, Thomas S., « Commensurabilité, comparabilité, communicabilité », *Philosophie des sciences*, Sandra Langier et Pierre Wagner (dir.), vol 1 : expériences, théories et méthodes, Paris, Vrin 2004, pp. 288-289

²⁴¹ Cf. BERNSTEIN, Richard, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983, p. 82 sqq.

²⁴² KUHN, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, 2e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008, p. 207

²⁴³ KUHN, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, 2e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008, p.

207.

²⁴⁴ Cf. Ibid. p. 212

²⁴⁵ KUHN, Thomas S., « Objectivité, jugement de valeur et choix d'une théorie », *La tension essentielle: tradition et changement dans les sciences*, Paris, Gallimard, nrf, Bibliothèque des sciences humaines, 1990, p. 427

²⁴⁶ Loc. cit.

héliocentrique l'emportait en simplicité pour expliquer les aspects qualitatifs du mouvement des planètes « comme l'élongation limitée, le mouvement rétrograde, etc. »²⁴⁷.

Par conséquent, la comparaison entre les deux systèmes a bien eu lieu dans une certaine mesure, même si des scientifiques ont pu faire des choix différents et privilégier le géocentrisme ou l'héliocentrisme de manière tout à fait rationnelle.

Si certains éléments sont comparables et comparés, les scientifiques n'accordent finalement pas la même importance à chaque critère et peuvent diverger dans leurs choix selon leur rattachement à un paradigme particulier²⁴⁸. C'est pourquoi la possibilité d'une comparaison et d'un dialogue demeure toujours possible, en même temps que l'incommensurabilité limite inexorablement sa portée.

La question de la transition d'un paradigme à un autre ne peut se résoudre par des preuves mais s'apparente à un phénomène de conversion, c'est-à-dire qu'« il doit se produire tout d'un coup (mais pas forcément en un instant), ou pas du tout »²⁴⁹.

Ajoutons que tout cela s'applique bien évidemment au langage. Kuhn soutient avec force l'impossibilité d'un langage parfaitement neutre²⁵⁰. D'ailleurs au fil du temps, il va accentuer de plus en plus l'incommensurabilité comme un problème de communication, plus particulièrement de traduction²⁵¹. La plupart des termes communs à deux rivaux sont les mêmes. Cependant, il reste nécessairement un petit groupe de termes dont la traduction est très problématique. Kuhn parle alors d'« incommensurabilité locale »²⁵².

Son propos ne consiste pas à nier la possibilité de rendre dans un autre langage une théorie différente. C'est ce que font par exemple les historiens avec les traditions anciennes.

Il récuse néanmoins l'idée selon laquelle la traduction se résume uniquement à la détermination d'une référence. Il demeure toujours des termes pour lesquels il n'existe pas de référents dans une autre langue. Dans ce cas, celui qui cherche à comprendre interprète, puis peut finir par apprendre à reconnaître l'objet concerné et introduire le nom d'origine dans son propre langage. On peut aussi rappeler le cas des ouvrages de fiction pour lesquels la compréhension se fait sans référents²⁵³.

Un autre problème réside dans le fait que la simple traduction d'un terme par une expression référente trahit en réalité le sens général du texte original. On ne peut séparer chaque terme et le traduire, car les termes originaux sont eux-mêmes reliés d'une façon spécifique qui tend à exprimer un sens et des croyances bien particulières. Il existe une sorte de « holisme local »²⁵⁴ qui nécessite donc d'apprendre un groupe de termes ensemble.

²⁴⁷ Ibid. p. 429

²⁴⁸ Ibid. p. 430

²⁴⁹ KUHN, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, 2e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008, p. 207

²⁵⁰ Cf. Ibid. p. 178 & p. 273

²⁵¹ Cf. Ibid. p. 239 & 272 sqq.

²⁵² « Commensurabilité, comparabilité, communicabilité », *Philosophie des sciences*, Sandra Langier et Pierre Wagner (dir.), vol 1 : expériences, théories et méthodes, Paris, Vrin, 2004, p. 289

²⁵³ Cf. Ibid. p. 297

²⁵⁴ Ibid. p. 313

L'historien donne l'exemple de l'adjectif français « doux/douce » et précise qu'il est un concept « unitaire »²⁵⁵ pour les francophones. Celui-ci s'applique dans plusieurs cas différents, mais de façon toujours évidente pour ceux qui parlent cette langue. Or pour les anglophones, pris en lui-même, l'adjectif « doux/douce » n'a pas de sens directement en anglais, il ne se comprend que s'il est fait mention de la situation. La traduction anglaise choisie selon le contexte, par exemple « sweet » se référant à du miel ou « tender » pour désigner un souvenir, ne peut être qu'un choix privatif ne résumant pas l'intégralité des intensions du mot français²⁵⁶.

L'historien en tire les conclusions suivantes:

« Comme 'phlogistique', 'élément', etc., 'doux/douce' et 'esprit' appartiennent tous deux à des faisceaux de termes reliés entre eux, dont un certain nombre doit être appris ensemble et qui, lorsqu'ils sont appris, donnent une structure à une portion du monde de l'expérience qui diffère de celle qui est familière aux anglophones contemporains. De tels mots illustrent l'incommensurabilité entre langues naturelles. Dans le cas de 'doux/douce', le faisceau comprend, par exemple, 'mou/molle', un mot plus proche que 'doux/douce' de l'anglais 'soft', mais qui s'applique aussi au temps chaud et humide. (...) Ces intensionnalités sont ce qu'une traduction parfaite conserverait, et c'est la raison pour laquelle il ne peut pas y avoir de traductions parfaites. »²⁵⁷

Il très intéressant et important de noter l'association étroite faite par Kuhn entre langage et appartenance à un monde précis. Il confirme une nouvelle fois ici sa parenté indéniable avec l'herméneutique philosophique.

En même temps, l'historien souligne que « traduire une théorie ou une conception du monde dans son propre langage, ce n'est pas la faire sienne. Pour cela, il faudrait utiliser cette langue comme langue maternelle, découvrir qu'on pense et qu'on travaille dans cette langue qui était auparavant étrangère, et ne pas seulement la traduire »²⁵⁸. En disant cela, il semble prendre de la distance par rapport à la pensée de Gadamer sur le langage.

2. L'ontologisation du langage par l'herméneutique philosophique

Le langage est un thème fondamental pour l'herméneutique philosophique. Heidegger et Gadamer en font une analyse phénoménologico-ontologique qui est totalement novatrice au XXe siècle.

La conception classique du langage l'aborde comme une réalité factuelle analysable, un instrument technique à la disposition de notre bon vouloir. Or, cette perspective instrumentaliste et techniciste de la langue est fermement récusée par le tournant philosophique que prend l'herméneutique avec Heidegger.

Nous avons souligné plus haut l'universalité de l'expérience langagière humaine pour Gadamer, en insistant notamment sur la constitution nécessairement réciproque qui existe

²⁵⁵ Ibid. p. 308

²⁵⁶ KUHN, Thomas S., « Commensurabilité, comparabilité, communicabilité », *Philosophie des sciences*, Sandra Langier et Pierre Wagner (dir.), vol 1 : expériences, théories et méthodes, Paris, Vrin, 2004, p. 308

²⁵⁷ Ibid. p. 309

²⁵⁸ KUHN, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, 2e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008, p. 276

entre langage et monde. Il convient d'y revenir afin de bien clarifier ce point extrêmement important.

Le philosophe veut dire par là que le monde de l'homme s'incarne dans son appartenance directe à une « communauté de vie »²⁵⁹ se fondant sur le partage d'une langue: « le monde est le tout auquel se rapporte l'expérience structurée par la langue »²⁶⁰. Ce n'est pas une langue particulière à laquelle il se réfère mais bien le langage dans son universalité. En quelque sorte, celui-ci est la condition transcendante de l'existence du monde pour l'homme. Ils redécouvrent ainsi leur « mutuelle solidarité originelle »²⁶¹, et ce alors qu'ils étaient séparés depuis le début de la pensée moderne avec Descartes.

Mais l'ensemble de ces affirmations ne sont qu'une reprise directe de Heidegger, qui le premier confère une valeur ontologique au langage. La langue conçue de manière factuelle et techniciste, telle qu'elle se déploie par exemple en science, ne permet pas de saisir l'être dans la mesure où il se rapporte dans ce cas uniquement à ce qui est, c'est-à-dire l'étant.

Nous avons déjà souligné que, selon Heidegger, l'histoire de l'ontologie oublie l'être lorsqu'elle veut le penser sur le mode de la présence. Si le Dasein permet de répondre à la question du sens de l'être, c'est que lui-même, se sachant fini, a le souci de son être et dépasse la simple présence. Par conséquent « son mode d'être est celui de la possibilité et non pas de la réalité »²⁶², il est un pouvoir-être.

Dans la *Lettre sur l'humanisme*, le philosophe allemand précise que « l'essence de l'homme repose dans son ek-sistence »²⁶³. Cette écriture étrange consiste à mettre en exergue le sens étymologique²⁶⁴ du terme, et à montrer que l'essence du Dasein est sa capacité à s'arracher de sa position présente, de se situer hors de lui-même en se projetant dans le temps.

Le Dasein dépasse ainsi la simple existence de l'étant, ce qui explique qu'il « habite dans la proximité de l'Être »²⁶⁵. Plus précisément, le Dasein ek-siste par le langage car « le langage est la maison de l'Être »²⁶⁶. Heidegger écrit: « le langage est à la fois la maison de l'Être et l'abri de l'essence de l'homme »²⁶⁷.

C'est pourquoi la dimension langagière du Dasein constitue en même temps un monde, c'est-à-dire un « horizon au sein duquel les étants deviennent visibles, et [cet horizon] transcende et précède (en un sens évidemment non chronologique) les étants »²⁶⁸.

Il est important de préciser que ce texte appartient à la pensée du tournant (*Kehre*) chez Heidegger, qui réaffirme alors la primauté de l'Être interrogeant le Dasein. En conséquence,

²⁵⁹ GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, 2^e éd., Paris, Seuil, 1996, p. 470

²⁶⁰ Ibid. p. 472

²⁶¹ Ibid. p. 500

²⁶² VATTIMO, Gianni, *Introduction à Heidegger*, Paris, Les Editions du Cerf, 1985, pp. 27-28

²⁶³ HEIDEGGER, Martin, « Lettre sur l'humanisme », *Questions III et IV*, 2^e éd., Paris, Gallimard, Collection Tel, 2008, p. 81

²⁶⁴ Le préfixe « ek- » en grec ou « ex- » en latin veut dire « en dehors de ; hors de ».

²⁶⁵ HEIDEGGER, Martin, « Lettre sur l'humanisme », *Questions III et IV*, 2^e éd., Paris, Gallimard, Collection Tel, 2008, p. 102

²⁶⁶ Ibid. p. 91

²⁶⁷ Ibid. p. 124

²⁶⁸ VATTIMO, Gianni, *Introduction à Heidegger*, Paris, Les Editions du Cerf, 1985, p. 77

c'est l'Être lui-même qui décide de jeter le Dasein dans « l'éclaircie »²⁶⁹ de sa vérité, et permettre ainsi qu'il ait un monde, qu'il soit le « voisin de l'Être »²⁷⁰.

En tout cas, on peut désormais prendre conscience de la portée ontologique des assertions de Gadamer sur le langage dans *Vérité et Méthode*. Le lien mis au jour entre l'Être et le langage révèle la profondeur inhérente à la langue et les ressources de son extension pour saisir le sens des choses. La thèse de l'incommensurabilité présente chez Kuhn semble alors pouvoir être dépassée. Il est donc difficile de comprendre pourquoi il insiste tant sur les limites du dialogue et de la traduction.

Gadamer a bien conscience de la teneur de ces problèmes. En tant qu'herméneute averti, il sait très bien que la traduction implique un « renoncement constant »²⁷¹ et qu'elle a recours inévitablement à l'interprétation. Il rejoint d'ailleurs tout à fait les analyses kuhniennes sur ce point, et montre l'impossibilité de traduire parfaitement dans ce passage:

« toute la misère de la traduction, c'est que l'unité d'intention d'une phrase ne peut être saisie par la simple coordination de membres de phrases aux membres de phrases correspondants de l'autre langue, et que naissent ainsi ces horribles constructions qui nous sont en général proposés dans les livres traduits - des lettres sans esprit. Ce qui y fait défaut, et qui seul constitue la langue, c'est qu'un mot en amène un autre, chaque mot étant pour ainsi dire appelé par l'autre mot, en laissant lui-même ouverte la poursuite du dire. »²⁷²

Cependant, l'herméneutique philosophique insiste non pas sur l'usage du langage comme instrument, mais sur son lien avec l'Être. Si « chaque langue a la possibilité de tout dire »²⁷³, c'est parce que nous lui appartenons, et non pas l'inverse. La possession d'une langue particulière n'est absolument pas un frein à la rencontre de l'autre et de ses différences car le langage est l'horizon de sens illimité auquel chaque homme doit se soumettre. L'entente parvient donc constamment à s'approfondir, par exemple dans l'apprentissage d'une langue étrangère, dans la mesure où « l'assujettissement de notre expérience du monde au langage n'implique aucunement que son perspectivisme soit d'exclusion »²⁷⁴.

D'où la critique qu'adresse Jean Grondin à la direction perspectiviste de l'herméneutique postmoderne, dans laquelle il inclut Thomas Kuhn. Il dénonce les risques encourus par la vérité si l'on ne l'a fait dépendre que d'un cadre déterminé en dehors duquel son autorité n'aurait plus cours. La citation de cet extrait nous éclaire sur sa position:

« (...) il n'y a pas d'adéquation, sinon au sein d'un ordre donné, mais l'effacement de toute référence extralinguistique rend possible une nouvelle tolérance vis-à-vis de la pluralité des interprétations. Si cette charité est assez louable, la dissolution de la notion de vérité s'avère singulièrement fatale à cette conception de l'herméneutique : pourquoi cette théorie serait-elle plus vraie qu'une autre ? »

²⁶⁹ Ibid. p. 95

²⁷⁰ Ibid. p. 102

²⁷¹ GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, 2^e éd., Paris, Seuil, 1996, p. 408

²⁷² GADAMER, Hans-Georg, « Langage et compréhension », *Langage et vérité*, Paris, Gallimard, nrf, Bibliothèque de Philosophie, 1995, p. 163

²⁷³ GADAMER, Hans-Georg, « Le problème herméneutique », *L'Art de comprendre: Herméneutique et tradition philosophique*, Ecrits I, Paris, Aubier Montaigne, 1982, p. 45

²⁷⁴ Ibid. p. 472

Or, si l'herméneutique est vraiment universelle, c'est d'abord parce que nous sommes des êtres qui vivent d'emblée dans l'élément insurpassable du sens, d'un sens que nous nous efforçons de comprendre et que nous présupposons dès lors nécessairement. Mais ce sens est toujours le sens des choses elles-mêmes, de ce qu'elles veulent dire, un sens qui dépasse assurément nos pauvres interprétations et l'horizon limité, mais, Dieu merci, toujours extensible de notre langage.»²⁷⁵

Dans ce passage, où l'influence de Gadamer est extrêmement présente, on constate que le philosophe renoue de façon insidieuse avec la « Cartesian Anxiety ». Affirmer la nécessité d'un fondement absolu dans les choses-mêmes, sous peine de renoncer à toute vérité, est exagéré, et nous avons déjà expliqué pourquoi. Il inclut Kuhn dans cette vision car, selon lui, l'historien montrerait que « la vérité est ici envisageable mais dépend d'un paradigme donné »²⁷⁶.

Cette remarque renoue avec les critiques relativistes telles que celle du « mythe du cadre de référence » avancée par Karl Popper et ne fait donc pas justice aux travaux de l'historien. Mais, outre la lecture commune professée par Grondin, l'herméneutique philosophique court ici le risque, de notre point de vue, d'oublier l'origine de ses propres remarques contre la pensée métaphysique absolutiste. Nous devons donc essayer d'y remédier

3. Une pensée de la tension essentielle

L'universalité langagière développée par l'herméneutique philosophique n'est pas sans risque pour la pensée de la finitude humaine. L'apport essentiel des travaux de Kuhn réside, selon nous, dans la conservation exigeante de celle-ci, telle qu'elle se révèle dans sa thèse sur l'incommensurabilité des paradigmes.

Nous avons déjà constaté précédemment le manque de perspicacité de Gadamer concernant la compréhension en matière de sciences de la nature. Grondin aussi nous semble se laisser surprendre lorsqu'il professe un réalisme herméneutique atemporel dont voici un exemple parlant:

« Il est ainsi possible de réviser nos interprétations en les confrontant à ce que disent les choses elles-mêmes, donc à leur langage. Cette façon de parler est moins curieuse qu'il n'y paraît. Si l'on peut dire que la thèse selon laquelle « le Soleil tourne autour de la Terre » est fautive, c'est qu'elle vient réfuter ce que « dit » le réel lui-même, son « évidence ». Ainsi, une conception scientifique ou philologique peut toujours être réfutée par une compréhension plus adéquate qui en appelle au langage du réel lui-même, à l'évidence des choses, même si celle-ci n'apparaît qu'à travers le langage. »²⁷⁷

Dans ce paragraphe, il pose un cadre langagier commensurable au sein duquel un accès direct au sens des choses semble possible. Or, une telle idée oublie la dimension historique

²⁷⁵ GRONDIN, Jean, *L'herméneutique*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 2006, pp. 123-124

²⁷⁶ GRONDIN, Jean, *L'herméneutique*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 2006, p. 120

²⁷⁷ *Ibid.* p. 119

et finie de l'expérience langagière humaine. Celle-ci doit s'entendre, selon nous, à partir de la tension inhérente à la condition de l'homme.

L'ontologisation de la langue se fonde en effet sur les analyses de Heidegger concernant les rapports entre l'Être et le langage, ce dernier étant « le sens, c'est-à-dire la vérité de l'Être »²⁷⁸.

Il nous semble pourtant que l'enjeu consiste peut-être à faire l'effort de saisir l'être-là dans sa totalité.

Dans cette perspective, on pourrait le désigner en quelque sorte comme un étant transcendant. Qu'est-ce à dire ? Cela rendrait compte du fait que son mode d'être est à la fois celui de la possibilité, mais pas abstraite, par rapport à une situation donnée, son « là ». On peut dire en reprenant Vattimo que « l'homme est 'situé' de manière dynamique »²⁷⁹.

Le problème ici consiste à déterminer le lien entre l'Être et l'homme. Au vue de la différence ontologique, le Dasein, qui demeure un étant, apparaît dans une relation de différence infinie avec l'Être. Il subsiste entre eux un abîme insurmontable.

L'Être échappe à toute détermination comme présence, il « est essentiellement au-delà de tout étant, parce qu'il est l'éclaircie elle-même »²⁸⁰. Heidegger écrit : « l'être est le transcendant pur et simple »²⁸¹. Au contraire, le Dasein humain est mortel, il s'inscrit dans une réalité concrète. Mais l'homme participe aussi toujours à « l'événementialité de l'Être »²⁸², grâce à l'accès au « fond de sens »²⁸³ que nous offre le langage. Il peut prendre conscience de son être mortel, et ainsi assumer de façon authentique ce qu'il a à être par son projet. Le philosophe allemand résume cette ambiguïté insurmontable de la façon suivante : « l'Être est le plus proche. Cette proximité toutefois reste pour l'homme ce qu'il y a de plus reculé. L'homme s'en tient toujours, et d'abord, et seulement, à l'étant »²⁸⁴.

Si par sa dimension ontologique l'homme appartient à un monde de sens, celui-ci ne se réalise que concrètement. Chaque expérience de sens humaine émerge à partir d'un ancrage historique indépassable. Gadamer le sait parfaitement et le souligne par l'importance qu'il accorde à l'application.

Mais son affirmation selon laquelle le langage est extensible et inclusif²⁸⁵ ne nous paraît pas correspondre à la réalité pratique de l'homme. Le déploiement d'une expérience de sens à partir d'une situation historique pose nécessairement des limites. De notre point de vue, Gadamer passe trop facilement d'un niveau à l'autre, sans conserver jusqu'au bout à chaque fois cette tension essentielle.

A l'inverse, les travaux de Kuhn permettent de maintenir l'universalité de l'herméneutique sans jamais oublier les implications de la finitude humaine.

278 HEIDEGGER, Martin, « Lettre sur l'humanisme », *Questions III et IV*, 2^e éd., Paris, Gallimard, Collection Tel, 2008, p. 96

279 VATTIMO, Gianni, *Introduction à Heidegger*, Paris, Les Editions du Cerf, 1985, p. 29

280 HEIDEGGER, Martin, « Lettre sur l'humanisme », *Questions III et IV*, 2^e éd., Paris, Gallimard, Collection Tel, 2008, p. 95

281 Ibid. pp. 95-96

282 SALANSKIS, Jean-Michel, *Heidegger, le mal et la science*, Klincksieck, Continents Philosophiques, 2009, p. 173

283 Ibid. p. 172

284 HEIDEGGER, Martin, « Lettre sur l'humanisme », *Questions III et IV*, 2^e éd., Paris, Gallimard, Collection Tel, 2008, p. 88

285 Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, 2^e éd., Paris, Seuil, 1996, pp. 471-472

La thèse de l'incommensurabilité des paradigmes a pour objectif, selon nous, de défendre et affirmer à la fois la particularité mais également la valeur irrécusable que recèle chaque expérience de sens paradigmatique au cours de l'histoire.

Kuhn ne renie pas l'universalité du sens, mais prend conscience qu'il n'en demeure pas pour autant univoque et unanimement partagé dans le temps. Chaque paradigme exprime une positivité pleine et entière, constituant un « monde » pour l'homme. L'affirmation de cette vérité particulière en science se fait en opposition au reste des possibles.

Un copernicien peut ainsi juger, de sa perspective, que son système est vrai et le géocentrisme faux, dans la mesure où il est très difficile de partager substantiellement deux matrices signifiantes fondamentales à la fois. La résistance d'un scientifique comme Priestley est un bon exemple de l'implication existentielle que représente l'attachement à un paradigme.

Il faut bien faire attention ici à la complexité de ce que dit Kuhn. Affirmer l'implication existentielle propre à chaque expérience de sens n'empêche pas de pouvoir les comparer, et surtout de passer à autre chose.

Mais il insiste sur la difficulté et ce qu'il en coûte dans un tel cas. C'est la raison pour laquelle, si le changement demeure possible, il s'effectue par cet événement radical qu'est une conversion.

Au contraire, dans le cas de l'apprentissage d'une langue étrangère, par exemple de l'anglais par un Français, la situation n'est pas la même. Excepté quelques particularités culturelles, les ressortissants des deux pays partagent globalement un monde unifié dans ses bases, et ce phénomène n'a donc pas la portée d'un changement de paradigme.

Pour résumer, la véritable contribution des travaux de Kuhn à l'herméneutique philosophique n'est, en quelque sorte, qu'une radicalisation de la propre perspective de Gadamer sur la compréhension dans les sciences de l'esprit. Dans ses analyses, l'auteur de *Vérité et Méthode* montre très bien que le cercle herméneutique se matérialise dans l'histoire. Mais son développement ultérieur sur le langage tend à retomber dans l'abstraction ontologique qui, bien que justifiée et intéressante, risque de nous faire oublier les contraintes de la finitude humaine.

Kuhn réussit à conserver cette tension essentielle caractérisant l'ambiguïté du Dasein humain, comme nous avons essayé de le démontrer. C'est la raison pour laquelle la critique perspectiviste de Grondin n'est pas opérante. Elle retombe dans la dualité absolutiste de la « Cartesian Anxiety », et ne saisit pas que Kuhn n'est pas plus objectiviste que constructiviste.

Le réel n'a jamais exactement la même signification, mais il n'est pas non plus uniquement le fruit d'une décision arbitraire d'un individu ou d'un groupe. L'historien précise bien: « ne disons pas pour autant qu'ils peuvent voir tout ce qui leur plaît. Les deux groupes regardent le monde, et ce qu'ils regardent n'a pas changé »²⁸⁶. C'est l'influence d'une tradition, de valeurs etc., transcendant la simple volonté individuelle, qui est à l'origine d'un paradigme. Néanmoins, chaque paradigme dit bien quelque chose de valable sur le monde, ne pouvant être arbitrairement réfuté. C'est là toute la thèse de l'incommensurabilité.

Avec Kuhn, l'herméneutique ne retombe pas dans l'absolutisme mais se tient au plus près des exigences de la finitude humaine, en développant une pensée de la tension essentielle. L'accent porté sur la réalité historico-pratique de l'homme donne une nouvelle portée à la question politique qui redevient centrale. Nous allons donc esquisser

²⁸⁶ KUHN, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, 2e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008, p. 207

maintenant quelques pistes de développements du problème herméneutique dans le champ du politique.

III. Le retour en force du politique

1. L'interdépendance des questions épistémologiques et politiques

L'accent mis sur la finitude humaine nous a conduit à rejeter toute objectivité abstraite, y compris langagière. La connaissance ne peut donc se comprendre indépendamment de ses conditions socio-politiques d'exercice, comme si elle jouissait d'une sorte de neutralité anhistorique.

Kuhn n'a eu de cesse d'insister sur le lien inextricable qui existe entre une communauté scientifique et un paradigme, de même que sur l'intérêt nécessaire à porter au groupe scientifique en lui-même s'il l'on veut saisir ce qui se cache derrière la science. Il déclare à la fin de la postface ajoutée à la deuxième édition de *La structure des révolutions scientifiques*: « Comme le langage, la connaissance scientifique est intrinsèquement la propriété commune d'un groupe, ou bien elle n'est pas. Pour la comprendre, il nous faudra connaître les caractéristiques spéciales des groupes qui la créent et l'utilisent »²⁸⁷.

Ses travaux comportent de plus une dimension politique indéniable, dans la mesure où le schéma de la révolution politique lui sert expressément de modèle²⁸⁸ pour envisager le processus de développement dans les sciences de la nature et ses implications.

Pour approfondir la direction esquissée par l'historien américain, le recours aux réflexions de Michel Foucault semble indispensable, étant donné l'ampleur et la profondeur de son travail. On peut noter au passage que sa pensée et sa pratique de l'histoire se rapprochent en quelque sorte de Kuhn, car il développe une épistémologie de la discontinuité, de l'événement, marquée par ses concepts phares d'archéologie et de généalogie. Ce qui nous intéresse plus particulièrement réside dans le lien qu'il souligne entre savoir et pouvoir. Il nous apprend que « le pouvoir, loin d'empêcher le savoir, le produit »²⁸⁹.

Le concept de bio-pouvoir est un exemple édifiant des relations d'interdépendance qui existent entre eux. Le XVII^e siècle voit l'émergence d'un « pouvoir sur la vie »²⁹⁰ s'exerçant non seulement de manière disciplinaire sur les corps individuels, mais aussi, pour la première fois, sur la population en tant que telle. Dans ce dernier cas par exemple, il est apparu tout un ensemble de connaissances²⁹¹ nouvelles et diversifiées, comme la démographie, les statistiques sur la santé publique ou le niveau de richesse etc., qui étaient nécessaires à l'exercice d'un nouveau pouvoir normalisateur et qui a donc encouragé leur essor.

²⁸⁷ KUHN, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, 2e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008, p. 284

²⁸⁸ Cf. Ibid. p. 133 sqq.

²⁸⁹ FOUCAULT, Michel, « Pouvoir et corps » (1975), *Dits et écrits*, volume 1, 1954-1975, Paris, Gallimard, Quarto, p. 1625

²⁹⁰ FOUCAULT, Michel, *La volonté de savoir, Histoire de la sexualité I*, Paris, Gallimard, Tel, 1976, p. 182

²⁹¹ Cf. Ibid. p. 183 sqq.

De manière plus générale, le philosophe français n'envisage pas la vérité comme une réalité autonome qu'il faudrait découvrir et s'imposerait à tous. Elle s'avère plutôt le fruit d'un combat, de rapports de force, le corrélat de « systèmes de pouvoir »²⁹² qui l'investissent et qu'elle soutient en retour.

Le tout forme un « régime de la vérité », comme l'illustre de manière édifiante l'extrait suivant:

« L'important, je crois, c'est que la vérité n'est pas hors pouvoir ni sans pouvoir (elle n'est pas, malgré un mythe dont il faudrait reprendre l'histoire et les fonctions, la récompense des esprits libres, l'enfant des longues solitudes, le privilège de ceux qui ont su s'affranchir). La vérité est de ce monde ; elle y est produite grâce à de multiples contraintes. Et elle y détient des effets réglés de pouvoir. Chaque société a son régime de vérité, sa 'politique générale' de la vérité : c'est-à-dire les types de discours qu'elle accueille et fait fonctionner comme vrais ; les mécanismes et les instances qui permettent de distinguer les énoncés vrais et faux, la manière dont on sanctionne les uns et les autres ; les techniques et les procédures qui sont valorisées pour l'obtention de la vérité ; le statut de ceux qui ont la charge de dire ce qui fonctionne comme vrai. »²⁹³

Il est probable que la position de Kuhn ne soit pas aussi radicale, et sûrement n'accepterait-il pas une explication s'éloignant trop des caractéristiques de la science elle-même. Foucault représente tout de même un auteur clé afin d'envisager l'enracinement et les effets de la science, mais aussi de la connaissance en général, dans le monde social.

Il est également intéressant de faire référence au philosophe des sciences australien Hugh Lacey qui, dans une perspective plus contemporaine, s'efforce d'élucider la convergence existant entre connaissance et politique. Nous le mentionnons car il affirme lui-même une parenté avec Kuhn, tout en allant plus loin que lui, notamment sur le rôle des valeurs sociales dans le passage à une nouvelle stratégie²⁹⁴.

Il distingue théories et stratégies scientifiques, niant l'idée d'une neutralité de ces dernières, et s'interroge notamment sur les causes de la position sociale favorisée des sciences dites « dures ». Celui-ci met en exergue dans son ouvrage intitulé *Is science value free?* la connexion étroite qui s'est établie entre « les stratégies matérialistes »²⁹⁵, c'est-à-dire les sciences méthodiques qui prétendent recourir uniquement à un vocabulaire et des pratiques neutres décrivant la réalité empirique²⁹⁶, et « les valeurs modernes de contrôle »²⁹⁷. Bien que distinctes, leur communauté d'intérêts rend compte du soutien et de l'autonomie dont peuvent bénéficier les sciences de la nature dans nos sociétés contemporaines.

²⁹² FOUCAULT, Michel, « La fonction politique de l'intellectuel » (1976), *Dits et écrits*, volume 2, 1976-1988, Paris, Gallimard, Quarto, p. 114

²⁹³ FOUCAULT, Michel, « La fonction politique de l'intellectuel » (1976), *Dits et écrits*, volume 2, 1976-1988, Paris, Gallimard, Quarto, p. 112

²⁹⁴ Cf. LACEY, Hugh, *Is science value free? Values and scientific understanding*, 2nd ed., London & New York, Routledge, 2005, chapitre 7, p. 148 sqq.

²⁹⁵ Ibid. p. 116; traduction originale par T. Scapin, 2011

²⁹⁶ Cf. Ibid. p. 68 sq.

²⁹⁷ Ibid. p. 116; traduction originale par T. Scapin, 2011

Aussi souligne-t-il la nécessité d'un renouvellement de l'activité scientifique si l'on veut faire advenir une conception de la société ne privilégiant pas en premier lieu les valeurs modernes de contrôle. Il explique par exemple que les politiques de développement capitaliste appliquées dans les pays du tiers monde ne sont pas appropriées. Elles ont la plupart du temps l'effet inverse à celui recherché, comme cela a pu être le cas avec les conséquences néfastes de la révolution verte. Afin d'y remédier, Lacey montre, par exemple dans le domaine de l'agriculture, que les stratégies « agroécologiques » fondées sur « une interaction dialectique entre des approches traditionnelles et matérialistes »²⁹⁸, permettent de développer une activité efficace tout en soutenant « l'augmentation du bien-être local, la capacité d'action et la communauté »²⁹⁹.

2.L'horizon politique de l'herméneutique philosophique

Nous allons désormais terminer par quelques aspects issus de l'herméneutique philosophique mais touchant directement au politique. Ils seraient donc susceptibles de faire l'objet d'un approfondissement plus systématique dans ce domaine. Le point de départ logique de cette perspective réside dans le très fort attachement de Gadamer à la philosophie pratique aristotélicienne. Nous avons déjà vu son recours au concept de *phronesis* pour penser les différents aspects de la compréhension dans les sciences de l'esprit. Aristote précise que la prudence ne concerne pas uniquement l'individu isolé car « peut-être n'est-il pas possible de rechercher son bien propre, sans se préoccuper du sort de sa famille et de la cité ? »³⁰⁰. La *phronesis* touche également aux affaires de la cité, et dans ce cas, regroupe la législation et la politique, « cette dernière étant à la fois délibération et juridiction »³⁰¹.

Aristote est très important pour Gadamer dans la mesure où il offre un modèle de pensée conséquente de la pratique. A l'inverse, la science méthodique moderne a pour effet de restreindre la pratique à « l'application de la science »³⁰², comme une simple technique. Le règne de la science et de la technique déploie une rationalité de la simple finalité et de l'utile qui tend à dominer l'ensemble du champ social. Songeons ainsi à la prédominance de la théorie libérale du choix rationnel et son individu maximisateur qui s'y rattachent indéniablement. On peut d'ailleurs remarquer que l'émergence simultanée au XVIIe siècle, non seulement du modèle de rationalité cartésien mais aussi des théories politiques contractualistes, n'était sûrement pas déjà une coïncidence.

En tout cas, pour en revenir à l'herméneutique, la critique de *Vérité et Méthode* à l'encontre de la primauté méthodique en matière de vérité possède, dès le départ, une dimension politique. La rationalité méthodique dominante a des conséquences néfastes pour la vie sociale. Voici ce qu'en dit le philosophe allemand:

« Mais dans notre conscience se répand la nouvelle espérance de promouvoir, grâce à une planification sensée, une organisation plus appropriée, en un mot :

²⁹⁸ LACEY, Hugh, *Is science value free? Values and scientific understanding*, 2nd ed., London & New York, Routledge, 2005, p. 195; traduction originale par T. Scapin, 2011

²⁹⁹ Ibid. p. 193; traduction originale par T. Scapin, 2011

³⁰⁰ ARISTOTE, « Les vertus intellectuelles », livre VI, *Ethique de Nicomaque*, Paris, Flammarion, 1992, chapitre 8, p. 180

³⁰¹ Ibid. p. 179

³⁰² GADAMER, Hans-Georg, « Postface » (3^e éd. de *Vérité et Méthode* 1972), *L'Art de comprendre: Herméneutique et tradition philosophique*, Ecrits I, Paris, Aubier Montaigne, 1982, p. 95

un contrôle de la société par la raison et des relations plus rationnelles. C'est l'idéal de la société des experts dans laquelle on se tourne vers le spécialiste sur lequel on cherche à se décharger des décisions pratiques, politiques, économiques, que l'on a à prendre. Maintenant, l'expert est véritablement une figure incontournable dans le contrôle technique des opérations. Il a pris la place de l'artisan d'autrefois. Mais il est aussi supposé remplacer l'expérience pratique et sociale. C'est là ce que la société attend de lui, attente qu'il ne peut satisfaire s'il s'estime de façon lucide et rigoureuse, et est probe d'esprit. »³⁰³

Il souligne d'une certaine manière « l'inhumanité » d'une telle conception. L'agir humain ne se limite justement pas à l'utile, mais au contraire se caractérise par « ce qui excède ce qui est nécessaire à la conservation de la vie »³⁰⁴ et crée un ordre commun aux hommes. Le renouveau de la pratique véritable passe donc inévitablement par la redécouverte de cette valeur en déclin dans nos sociétés qu'est la solidarité³⁰⁵.

Nous avons aperçu précédemment dans notre étude que le dialogue, l'échange, devient un aspect fondamental pour l'homme fini. Il participe lui aussi sûrement de la pratique authentique par rapport à l'unilatéralité de l'expert.

Du même coup, cette pensée pratique conduit également à une revalorisation de la décision en tant que telle. Kuhn souligne par exemple que l'historiographie classique de la science occulte toute la complexité inhérente au choix scientifique. Une théorie scientifique n'est analysée la plupart du temps qu'a posteriori, une fois qu'elle est devenue dominante. Les raisons du changement paraissent donc évidentes alors qu'il n'en est rien³⁰⁶.

L'incommensurabilité des paradigmes permet aussi de renouveler les divers aspects en jeu dans une décision et la portée de celle-ci. Les valeurs et le vécu personnel sont des éléments déterminants pour effectuer un choix, même en science. Mais au-delà de l'expérience, toute prise de décision comporte également une dimension morale. Aristote marque avec insistance la différence qui existe entre la prudence et l'habileté. Il ne suffit pas de conformer ses moyens aux buts qu'on s'est prescrit, car toute action possède un sens et une valeur, et engendre notamment des effets pour les autres.

L'idée d'une rationalité simplement instrumentale semble suggérer que la décision et l'action seraient naturels et donc toujours légitimes. Il n'en est rien, quel que soit le domaine. Gadamer demeure, par exemple, tout à fait conscient du pouvoir illimité et de la volonté de puissance à l'œuvre derrière la soi-disant neutralité scientifique. Aussi promeut-il la nécessité d'un contrôle social et politique des applications de la science, que cette dernière ne peut pas effectuer par ses propres moyens³⁰⁷.

Cependant, une pensée renouvelée au sujet de la décision ne peut s'entreprendre dans une perspective unique se focalisant sur l'individu. Nous avons récusé la possibilité selon

³⁰³ GADAMER, Hans-Georg, « Qu'est-ce que la pratique ? », *Langage et vérité*, Paris, Gallimard, nrf, Bibliothèque de Philosophie, 1995, p. 287

³⁰⁴ Ibid. p. 290

³⁰⁵ Cf. Ibid. p. 299

³⁰⁶ Cf. KUHN, Thomas S., « Objectivité, jugement de valeur et choix d'une théorie », *La tension essentielle: tradition et changement dans les sciences*, Paris, Gallimard, nrf, Bibliothèque des sciences humaines, 1990, pp. 434-435

³⁰⁷ Cf. GADAMER, Hans-Georg, « Langage et compréhension », *Langage et vérité*, Paris, Gallimard, nrf, Bibliothèque de Philosophie, 1995, pp. 158-159

laquelle les hommes créent de toute pièce le sens du monde dans lequel ils vivent et peuvent en disposer comme bon leur semble. Il convient plutôt de conserver la tension qui existe entre le niveau individuel et le niveau collectif.

Gadamer insiste énormément sur le rôle de la tradition, de l'histoire, du groupe etc. Or, l'ensemble de ces éléments peut, selon nous, se comprendre en termes expressément politiques. Reprenons les analyses de Foucault sur le pouvoir. Il propose d'en transformer la perception commune qui s'appuie sur deux représentations. La première, issue de l'économie, considère le pouvoir comme quelque chose que l'on possède, un bien. La seconde l'envisage sur le mode de la souveraineté, tel le pouvoir de la loi. Ce second modèle juridique³⁰⁸ nous pousse à ne qualifier le pouvoir que comme ce qui est négatif et dont il faut se libérer.

Contre ces idées dominantes, Foucault veut présenter une nouvelle manière de le concevoir, et pour cela avance cinq propositions qui sont les suivantes³⁰⁹: le pouvoir n'est pas un bien, les relations de pouvoirs sont immanentes, « le pouvoir vient d'en bas »³¹⁰, « les relations de pouvoirs sont à la fois intentionnelles et non subjectives »³¹¹, et enfin le pouvoir ne peut s'envisager sans la résistance qui représente son « irréductible vis-à-vis »³¹². Si nous avons détaillé ces propositions sur le pouvoir, c'est parce qu'il nous semble qu'on peut peut-être envisager le phénomène de compréhension développé par l'herméneutique philosophique dans cette perspective.

Pour justifier notre point de vue, étudions plus précisément deux aspects : l'intentionnalité non subjective et la résistance. La première idée, que l'on retrouve déjà chez Husserl avec son concept de *lebenswelt*, est intéressante car elle renoue avec le travail de l'histoire déterminant un horizon précis de sens mais qui dépasse le pouvoir des individus. Pour autant, cette intentionnalité non subjective ne trace pas une dynamique survolant les hommes et, en quelque sorte, les emportant inexorablement. La tradition au contraire se matérialise et se remet en jeu constamment.

C'est là que nous trouvons la résistance, qui marque la dimension de confrontation intrinsèque à toute compréhension. La tentative d'appropriation existe en tant que telle seulement dans la mesure où il se trouve véritablement quelque chose à saisir, une chose qui nous est irréductible. C'est donc dans cette résistance que réapparaît l'individuel, le particulier dans son essence propre.

Par conséquent, dans cette perspective foucauldienne, il semblerait que l'herméneutique soit politique ou ne soit pas.

³⁰⁸ Cf. FOUCAULT, Michel, *La volonté de savoir, Histoire de la sexualité I*, Paris, Gallimard, Tel, 1976, p. 109

³⁰⁹ Cf. FOUCAULT, Michel, *La volonté de savoir, Histoire de la sexualité I*, Paris, Gallimard, Tel, 1976, p. 122 sqq.

³¹⁰ Ibid. p. 124

³¹¹ Loc. cit.

³¹² Ibid. p. 127

Conclusion

Il apparaît, en définitive, que la convergence entre Thomas Kuhn et l'herméneutique philosophique est tout à fait conséquente. Notre étude a voulu montrer que faire appel aux développements de Heidegger mais surtout de Gadamer apporte une clarté et une profondeur trop souvent inaccessibles ou refusées aux différents concepts développés par l'historien des sciences. Nous avons ainsi constaté que sa notion clé de paradigme et les développements qui lui sont associés se comprennent parfaitement dans le sillage des caractéristiques propres à la compréhension que décrit *Vérité et Méthode*.

En plus de participer à une lecture renouvelée de ses travaux, la perspective herméneutique est décisive dans la mesure où elle correspond à la fois aux présupposés de Kuhn, mais de plus porte sa pensée dans une direction conforme à ses intuitions initiales. Il est d'ailleurs très surprenant de voir la convergence de pensées qui travaillent dans la même direction sans le savoir et en prendront conscience bien plus tard, une fois leur œuvre pratiquement achevée.

En tout cas, si la pensée de Kuhn retrouve un poids significatif en science de la nature grâce à l'herméneutique philosophique, c'est également parce qu'elle participe à une perspective bien plus large. La deuxième partie a été l'occasion de rappeler la portée du débat philosophique qui se tient derrière les analyses novatrices de l'historien, par exemple au sujet du progrès scientifique. Il se confronte en effet à l'absolutisme de la pensée moderne en matière de science et de vérité, principalement initiée par Descartes et Kant. Or, *La structure des révolutions scientifiques* s'inscrit également dans une philosophie cherchant à échapper à l'illusion sur la vérité scientifique et servant ainsi à repenser la finitude humaine.

Il est apparu en effet que Kuhn et l'herméneutique philosophique peuvent être rattachés à un courant de pensée cherchant à prendre mieux en compte la condition mortelle de l'être humain et ses conséquences. Nous avons alors souligné que la vérité demeure envisageable au niveau de l'homme, sans pour autant faire l'objet d'une justification abstraite et perdre de sa valeur.

Cependant, Kuhn lui-même demeure extrêmement intéressant pour l'herméneutique philosophique dans la mesure où il touche au champ hautement privilégié et valorisé que constitue la science.

C'est ainsi qu'après avoir recouru à l'herméneutique pour préserver sa richesse de réflexion, il s'avère que son travail d'historien permet en retour d'approfondir l'horizon herméneutique et dépasser ses incohérences.

Tandis que Gadamer semble manquer d'une certaine perspicacité à propos des sciences de la nature, l'historien américain permet de réaliser pleinement l'universalité herméneutique. Notre propos ici n'est pas d'occulter les différences bien réelles entre sciences de la nature et sciences de l'esprit. Nous pensons néanmoins que Kuhn nous met à l'abri d'une certaine naïveté au sujet des premières grâce à sa discussion de nombreux aspects de la pratique scientifique trop souvent passés sous silence.

Mais avant tout, l'apport essentiel des travaux de Kuhn réside, de notre point de vue, dans la concrétisation d'une véritable pensée appropriée à la finitude humaine. Il ne s'agit

pas de dire que Gadamer n'y parvienne pas du tout. En réalité, nous pensons que l'historien américain permet de montrer la richesse de la perspective de *Vérité et Méthode* concernant le mode de compréhension propre aux sciences de l'esprit, et ainsi envisager son extension.

Dans ce but, il convient de faire attention aux ambiguïtés qui demeurent, principalement à cause de l'ontologisation du langage. Non pas qu'il faille récuser la question du cercle herméneutique et de l'universalité langagière. Mais le fait de trop l'accentuer risque de masquer les limites inhérentes à l'être humain. Nous pensons qu'il vaut mieux tenter d'assumer jusqu'au bout la tension essentielle du Dasein. L'incommensurabilité des paradigmes met en lumière la difficulté d'une telle entreprise mais aussi sa réussite possible. Si l'on ne peut surmonter le dogmatisme de la langue, Kuhn est l'exemple flagrant qu'une pensée rigoureuse et cohérente, ne renonçant pas à la complexité de sa tâche, peut y parvenir.

Nous avons terminé notre étude sur le retour en force de la question politique. La raison en est qu'une réflexion sur les implications de la finitude humaine passe inévitablement par de nouvelles considérations pour la vie pratique. Nous pensons en effet que l'herméneutique philosophique doit trouver à s'étendre dans deux champs privilégiés, qui n'en font d'ailleurs sûrement qu'un, l'éthique et le politique. Notre entreprise intellectuelle a donc été conçue dès le début comme une première étape pouvant appeler un développement ultérieur à partir des bases mises à jour.

Bibliographie

- ARISTOTE, « Les vertus intellectuelles », livre VI, *Ethique de Nicomaque*, Paris, Flammarion, 1992
- BERNARD, Claude, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966
- BERNSTEIN, Richard, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983
- CHALMERS, Alan, *Qu'est-ce que la science ?*, 2^e éd., Paris, La Découverte, Le Livre de Poche, Biblio essais, 1987
- DESCARTES, René, « Discours de la méthode », *Œuvres de Descartes*, tome 1, éd. V. Cousin, Paris, Levrault, 1824, p. 154;
http://fr.wikisource.org/wiki/Page:%C5%92uvres_de_Descartes,%C3%A9d._Cousin,_tome_I.djvu/160 ; Consulté le 28/07/2011
- DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*, 4^e éd., Paris, PUF, Quadrige, 1996
- FOUCAULT, Michel, « La fonction politique de l'intellectuel » (1976), *Dits et écrits*, volume 2, 1976-1988, Paris, Gallimard, Quarto
- FOUCAULT, Michel, « Pouvoir et corps » (1975), *Dits et écrits*, volume 1, 1954-1975, Paris, Gallimard, Quarto
- FOUCAULT, Michel, *La volonté de savoir, Histoire de la sexualité I*, Paris, Gallimard, Tel, 1976
- GADAMER, Hans-Georg, « Langage et compréhension », *Langage et vérité*, Paris, Gallimard, nrf, Bibliothèque de Philosophie, 1995
- GADAMER, Hans-Georg, « Qu'est-ce que la pratique ? », *Langage et vérité*, Paris, Gallimard, nrf, Bibliothèque de Philosophie, 1995
- GADAMER, Hans-Georg, « Le problème herméneutique », *L'Art de comprendre: Herméneutique et tradition philosophique*, Ecrits I, Paris, Aubier Montaigne, 1982
- GADAMER, Hans-Georg, « Postface » (3^e éd. de *Vérité et Méthode* 1972), *L'Art de comprendre: Herméneutique et tradition philosophique*, Ecrits I, Paris, Aubier Montaigne, 1982
- GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, 2^e éd., Paris, Seuil, 1996
- GRONDIN, Jean, *L'herméneutique*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 2006
- GRONDIN, Jean, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 1993
- GRONDIN, Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993

-
- GRONDIN, Jean, « Husserl et l'herméneutique », *Phénoménologie et Herméneutique: penser leurs rapports*, II, colloque « erasmus » 1996, Lausanne, Payot, Genos – Cahiers de philosophie, 2001
- HEIDEGGER, Martin, *Etre et Temps*, Paris, Gallimard, nrf, Bibliothèque de Philosophie, 1986
- HEIDEGGER, Martin, « Lettre sur l'humanisme », *Questions III et IV*, 2^e éd., Paris, Gallimard, Collection Tel, 2008
- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, 7^e éd., Paris, PUF, Quadrige, 2008
- KUHN, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, 2^e éd., Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008
- KUHN, Thomas S., « En repensant aux paradigmes », *La tension essentielle: tradition et changement dans les sciences*, Paris, Gallimard, nrf, Bibliothèque des sciences humaines, 1990
- KUHN, Thomas S., « Objectivité, jugement de valeur et choix d'une théorie », *La tension essentielle: tradition et changement dans les sciences*, Paris, Gallimard, nrf, Bibliothèque des sciences humaines, 1990
- KUHN, Thomas S., « Préface », *La tension essentielle: tradition et changement dans les sciences*, Paris, Gallimard, nrf, Bibliothèque des sciences humaines, 1990
- KUHN, Thomas S., « Relations entre l'histoire des sciences et la philosophie des sciences », *La tension essentielle: tradition et changement dans les sciences*, Paris, Gallimard, nrf, Bibliothèque des sciences humaines, 1990
- KUHN, Thomas S., « Commensurabilité, comparabilité, communicabilité », *Philosophie des sciences*, Sandra Langier et Pierre Wagner (dir.), vol 1 : expériences, théories et méthodes, Paris, Vrin, 2004
- LACEY, Hugh, *Is science value free? Values and scientific understanding*, 2nd ed., London & New York, Routledge, 2005
- LAKATOS, Imre, "Falsification and the method of scientific research programmes", in *Criticism and the Growth of Knowledge*, I. Lakatos & A. Musgrave (Eds), Cambridge, Cambridge University Press, 1970
- LECOURT, Dominique, *La philosophie des sciences*, 3^e éd., Paris, PUF, Que sais-je ?, 2006
- POPPER, Karl, "Normal Science and its Dangers", in I. Lakatos & A. Musgrave (Eds), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970
- ROCKMORE, Tom, « Gadamer, Rorty and Epistemology as Hermeneutics », *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, n° 1, 1997, p. 125; <http://id.erudit.org/iderudit/401043ar>
- RORTY, Richard, « De l'herméneutique à l'épistémologie », *Dialectica*, vol. 33, n° 3-4, Princeton University, Dept. of Philosophy, New Jersey, 1979

SALANSKIS, Jean-Michel, *Heidegger, le mal et la science*, Klincksieck, Continents Philosophiques, 2009

SHAPER, Dudley, "The Structure of Scientific Revolutions", *The Philosophical Review*, Duke University Press, Vol. 73, No. 3, Jul. 1964

VATTIMO, Gianni, *Introduction à Heidegger*, Paris, Les Editions du Cerf, 1985

Résumé

Les travaux de l'historien des sciences Thomas S. Kuhn révèlent une parenté indéniable avec l'herméneutique philosophique, et en particulier les analyses de Hans-Georg Gadamer dans *Vérité et Méthode*. Cette convergence permet d'en finir avec la vision absolutiste en matière de science et de vérité initiée principalement par Descartes et Kant. Néanmoins, il est également possible d'en appeler aux perspectives de Thomas S. Kuhn afin de dépasser les limites de l'herméneutique philosophique, notamment sur le langage, et élaborer une pensée cohérente et rigoureuse en accord avec la finitude humaine.

Mots clés

Kuhn, herméneutique, science, vérité, finitude