

D'UN TON HERMÉNEUTIQUE PRIS EN PHILOSOPHIE POST-MODERNE

Résumé: Cet article étudie l'analyse innovante que Hans Blumenberg fait de la nature des temps modernes, non comme simple conséquence d'un moyen âge sécularisé, mais en en faisant une réponse originale à une situation spirituelle et anthropologique radicalement inédite. Blumenberg critique l'approche herméneutique de Gadamer en y identifiant un « reste » métaphysique qui sert de lien substantiel entre les différentes époques. Cette analyse critique est basée sur la conception fonctionnelle d'Ernst Cassirer, ce qui permet de comprendre ce projet comme une tentative néocritique de remplir ce que Foucault définissait comme « l'ontologie critique de nous-mêmes ».

Mots clefs: Blumenberg, Cassirer, Foucault, Modernité, philosophie critique, substance, théorème de la sécularisation.

ON A HERMENEUTICAL TONE IN POST-MODERN PHILOSOPHY

Abstract: This study analyses Hans Blumenberg's innovative comprehension of the essence of the Modern Era, not as a simple consequence of secularised Middle Ages, but is actually an original response to a new spiritual and anthropological situation. Blumenberg criticises Gadamer's hermeneutical approach of the phenomena, identifying a metaphysical "rest" which serves of substantial link between different epochs. This critical analysis is based on Ernst Cassirer's functional conception, which defines his project as a neocritical attempt to fulfil what Foucault defined as the "critical ontology of ourselves".

Key words: Blumenberg, Cassirer, Criticism, Foucault, Modernity, Secularization's theorem, Substance.

Est moderne celui qui est touché par la conscience du fait que lui ou elle, au-delà de l'inévitable qualité de témoin, est intégré par une sorte de complicité à ce monstrueux d'un nouveaux type. (...) La modernité, c'est le renoncement à la possibilité d'avoir un alibi.

P. Sloterdijk¹

INTRODUCTION

Avant de pouvoir parler de post-modernité, s'impose l'inévitable tâche de définir ce que nous entendons par modernité. La difficulté d'établir un critère univoque et consensuel est propre à la philosophie, qui ne bénéficie pas du « décisionisme » propre aux historiens. Même pour des questions de commodité, il n'est pas possible de choisir une date symbolique qui marquerait l'entrée philosophique en modernité. Une possibilité a été de prendre une pensée qui indiquerait ce passage, cette coupure (Descartes) ; l'alternative à ce *modus operandi* fut au contraire de développer un travail de mise à jour des motifs médiévaux qui structurent, orientent ou déterminent à son insu le cogito moderne. Les méthodes ont leurs adeptes aux positions difficilement réconciliables.

L'option qui nous reste, face à l'indécidable caractère scholastique ou non de la coupure cartésienne, est sans doute de nous tourner vers un événement idéal dont la teneur révolutionnaire ne laisse place à aucune ambiguïté, cet événement qui rompt avec un âge « classique » encore prisonnier de déterminations pré modernes. Cette rupture est bien évidemment la révolution critique qui marque une coupure épistémologique dont nous sommes encore les porteurs. Tel est en tout cas le modèle chronologique qui nous est proposé par Michel Foucault, dont la définition de la modernité – en opposition à l'âge classique de la représentation – est en quelque sorte négative : la modernité est cet âge dont nous ne sommes pas encore sortis. En ce sens, nous sommes donc tous modernes. Et Foucault de continuer : c'est sur le socle kantien que se fondent l'alternative qui s'offre à notre temps présent. « L'énigme kantienne qui, depuis près de deux cents ans, a médusé la pensée occidentale, la rendant aveugle à sa propre modernité, a soulevé dans notre mémoire deux grandes figures : comme si l'oubli de ce qui s'est passé, à la fin du XVIII^e siècle, lorsque le monde moderne est né, avait libéré une double nostalgie : celle de l'âge grec auquel nous demandons d'élucider notre rapport à l'être et celle du XVIII^e siècle auquel nous demandons de

¹ P. Sloterdijk, *L'heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*, trad. O. Mannoni, Paris, Calmann-Levy, 2000, p. 10.

remettre en question les formes et les limites de notre savoir. A la dynastie hellénique, qui s'étend de Hölderlin à Heidegger, s'oppose la dynastie des modernes *Aufklärer* qui irait de Marx à Lévi-Strauss. La monstruosité de Nietzsche est peut-être d'appartenir aux deux. Etre grec ou *Aufklärer*, du côté de la tragédie ou de l'encyclopédie, du côté du poème ou de la langue bien faite, du côté du matin de l'être ou du midi de la représentation, c'est là le dilemme auquel la pensée moderne – celle qui nous domine encore, mais que nous sentons déjà vaciller sous nos pieds – n'a jamais pu échapper encore »².

C'est dans les termes de l'alternative tracée par Foucault qu'il nous semble urgent de reprendre à nouveaux frais la question de la modernité. A nouveaux frais implique, comme nous le verrons plus avant, que ce faisant, nous nous appliquions à ce qui constitue l'essence même du moderne, qui est de reprendre sans cesse et sans fin le travail de sa propre définition.

I. LA MODERNITÉ (EXCLUSIVEMENT) HERMÉNEUTIQUE

1. PRÉTENTION À L'EXCLUSIVITÉ

Il est difficile, voire douteux, de parler de l'herméneutique sans évoquer – ou convoquer – la phénoménologie. Et, plus que Husserl, c'est évidemment la figure de Heidegger qui a rendu ce lien entre phénoménologie et herméneutique (apparemment) indissoluble. Pourtant, et malgré la constante référence husserlienne au modèle de rationalité grec, il est permis de nous interroger sur les raisons pour lesquelles la phénoménologie se résoudrait en herméneutique. En d'autres termes, la question ici porte sur le fait de savoir si, au sein même du projet phénoménologique qui interroge le phénomène dans son apparaître et le comprend comme « donation de sens »³ (*Sinngebung*), ne se dessine pas toujours déjà une exigence d'écoute de ce sens qui prend la forme d'une *Auslegung*, d'une explicitation telle que la définit Heidegger au § 7 de *Sein und Zeit*. L'articulation définitive des deux thématiques se fait chez Heidegger, comme nous le savons tous, sur la base d'une réactivation radicale de la question de l'être. C'est l'ontologie qui justifie ici le croisement des cheminements⁴.

2 M. Foucault, *Dits et écrits* I, Paris, Gallimard, 1994, p. 546-7.

3 E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, trad. P. Ricoeur, Paris, Tel, 1950, § 55, p. 183.

4 Ce qui ne sera pas nécessairement l'option de Ricoeur qui mise sur la complémentarité des deux moments méthodologiques. Cf. P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, Chap. I *Pour une phénoménologie herméneutique*, Paris, Seuil, 1998.

Néanmoins, nous pouvons dire que la compréhension heideggérienne de l'être comme le non objectivable par excellence fait signe vers cette tendance – tentation ? – de la phénoménologie de ne plus comprendre la méthode comme description de l'existant à partir de « la série des apparitions qui le manifestent »⁵ mais comme dévoilement de l'apparaître même, de la donation en tant qu'excès de la représentation. Si l'horizon de sens dépasse toujours la somme des occurrences significatives qui y surgissent, l'exigence naturelle à la phénoménologie d'interroger toujours plus avant les conditions de l'apparaître même, du *es gibt*, court le risque de se résoudre, dans le meilleur des cas en énigme, quand ce n'est pas en pure transcendance de la donation. Sans avoir le temps d'interroger ici en détail la supposition d'un déterminisme propre au projet phénoménologique qui le pousserait inévitablement vers l'ontologie, qu'il nous soit permis de pointer ici la difficulté qui lui est propre de respecter son principe d'athéisme méthodologique qui découle du « principe des principes » de la phénoménologie, tel qu'on le rencontre exprimé au § 24 des *Ideen*, qui exige du phénoménologue la présentation dans l'intuition d'un phénomène pour donner sens à toute proposition avancée. Dans cette mesure se pose la question exprimée par Jocelyn Benoist : « Quel phénomène donnera sens à Dieu ? ». Cette interrogation, il en donne une variante qui nous reconduit au centre de la tension. « Là où on commence à fonder, on cesse de simplement montrer, sans pour autant montrer qu'on ne peut plus montrer. On excède le visible, tout en négligeant l'éventuelle expérience visible de l'invisibilité que peut-être pourrait nous donner la phénoménologie »⁶.

Cette « négligence », on n'en peut accuser Heidegger qui, au-delà de sa critique à l'onto-théologie, ouvre pourtant, dès la *Lettre sur l'humanisme* la compréhension de l'être à la dimension du divin. « Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'Être qu'on peut penser l'essence du sacré. Ce n'est qu'à partir de l'essence du sacré qu'il faut penser l'essence de la Divinité. Ce n'est que dans la lumière de l'essence de la Divinité qu'on peut penser et dire ce que doit désigner le mot « Dieu ». »⁷. Cette ouverture va traverser toute la pensée heideggérienne ultérieure, jusque dans les *Beiträge zur Philosophie* où la figure du « dernier dieu » est « pensé au-delà de toutes les positions « théistes » ou « athées » comme la possibilité la plus initiale réservée en notre histoire »⁸. Certes la pensée heideggérienne de la donation en tant qu'événement appropriant, *Ereignis*, ne se laisse réduire au statut de principe premier qu'à la condition de faire violence au texte et à l'esprit de la pensée heideggérienne. Néanmoins, le coup d'envoi d'une phi-

5 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Tel, Gallimard, 1943, p. 11.

6 J. Benoist, *Autour de Husserl. L'ego et la raison*. Paris, Vrin, 1994, pp. 191 et 193.

7 M. Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, trad. R. Munier, Paris, Aubier, 1957, pp. 130-1.

8 D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, Paris, Éditions de l'éclat, 1998, p. 42.

losophie de l'absence que marque *Sein und Zeit* projette immédiatement ici le soupçon d'une crypto-théologie. Cette rémanence de l'onto-théologique n'a pas échappé à Mikel Dufrenne lorsqu'il déclare : « L'énigme sacralise. Le sacré se laisse toujours pressentir à son ambivalence »⁹.

2. CARACTÉRISTIQUES DE LA MODERNITÉ HERMÉNEUTIQUE

Cette ambivalence est définitivement résolue lorsque la phénoménologie remplit son destin et se convertit en herméneutique. A la séquence de la rupture sans réconciliation entre science de la nature et science de l'esprit, succède la phase de l'installation du dispositif qui va situer définitivement l'homme dans sa finitude. Le cercle herméneutique comme horizon exclusif de cette finitude détermine l'exercice philosophique à une pratique interprétative qui s'est développée au long des siècles à partir de la lecture des textes sacrés. Cette investigation du Sens dans l'Écriture va se développer parallèlement à l'étude des modalités de visée intentionnelle qui se dirige toujours vers un horizon de sens. Le legs phénoménologique est patent sous la plume de Paul Ricoeur : « Le fameux cercle herméneutique entre le sens « objectif » d'un texte et sa pré-compréhension par un lecteur singulier apparaissait alors comme un cas particulier de la connexion que Husserl appelait par ailleurs corrélation noético-noématique »¹⁰.

Ces modalités de mise à jour du sens herméneutique bénéficient de l'inflexion que Heidegger a imprimé à sa thématization de la question de l'être, non plus déterminé à partir des catégories d'objectivité et de conformité, mais d'ouverture au sens de l'être, sans que jamais cette ouverture puisse être pensée en terme de position originaire de surplomb, une panoramique totalisante qui engloberait sinon en fait, au moins en droit, la totalité des compréhensions de l'être et qui dès lors serait l'autorité capable d'évaluer la légitimité des multiples interprétations du monde et de l'être. La déconstruction de l'être comme présence est ici déclinée à partir de l'horizon indépassable de la langue et de sa provenance historique. Aux jeux de langage herméneutiques correspondrait l'affaiblissement définitif des structures fondationnelles qui furent égrenées tout au long de l'histoire de la métaphysique. Il ne resterait plus alors à l'herméneutique phénoménologique qu'à assumer sa position au sein de l'histoire de (l'oubli de) l'être comme *telos*, comme fin du processus de l'oubli de l'être tel qu'il se manifeste

9 M. Dufrenne, *Le poétique*, Paris, PUF, 1973, p. 7-57; cité par D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, op. cit. p. 25.

10 P. Ricoeur, « Narrativité, phénoménologie et herméneutique » in A. Jacob (dir.) *L'univers philosophique*, Paris, PUF, 1989, p. 69.

dans le nihilisme. Comme telle, elle peut assurément revendiquer le titre de philosophie de la modernité, ou, comme le dit Gianni Vattimo, « elle ne peut se justifier qu'en s'appuyant sur un processus qui, dans sa perspective, prépare « logiquement » un certain aboutissement. En ce sens, elle se présente comme une philosophie de la modernité (aux sens objectif et subjectif du génitif) et se revendique également comme la philosophie de la modernité : sa vérité toute entière se résume dans son ambition d'être l'interprétation philosophique la plus convaincante de cet enchaînement d'événements dont elle se sent comme l'aboutissement »¹¹. C'est donc sur la base de son caractère fondamentalement historique et à partir de la supériorité de la compréhension de l'être comme simple présence que l'herméneutique s'assume comme pensée authentique de la modernité, qui équivaldrait à une véritable sortie de la métaphysique.

Faute de temps, nous ne ferons qu'évoquer ici, comme pièces à apporter au dossier, les fortes réserves que cette position a suscité chez un des plus pénétrants lecteurs de l'œuvre heideggerienne. Il suffit de convoquer ici les premiers travaux de J. Derrida qui portent à la fois sur l'analyse de la thématique du *propre* chez Heidegger (*eigen*, *eigentum*, *er-eignis*, etc) tout comme ses critiques à ce qu'il détecte comme un impensé de l'herméneutique, l'impensé du caractère inconditionnel de la « bonne volonté » qui doit soutenir toute démarche au sein de la communauté herméneutique¹². Derrida y voit une manifestation du logocentrisme et une incapacité de dépassement d'une métaphysique de la présence. Ce que Deleuze caractérise, dans son style tonique et inimitable en des termes qui évoquent Nietzsche, comme « signifiante et interprétose les deux maladies de la terre, le couple du despote et du prêtre »¹³.

II. PROGRAMME POUR UNE RÉÉCRITURE DU MODERNE OU LA NÉCESSITÉ D'UN NOUVEAU PARADIGME

Arrivé jusqu'ici, il ne nous semble rester d'autre alternative que de se convertir à l'ontologie herméneutique sous peine de voir notre pratique de pensée assimilée à la réactivation d'un des multiples impensés qui ponctue l'histoire de la métaphysique. En est-il bien ainsi ? Est-ce que le travail immense de « destruction » de la métaphysique que Heidegger a poursuivi sa vie durant ne laisse

11 G. Vattimo, *Au-delà de l'interprétation*, trad. M. Somville-Garant, Paris-Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1997, p. 20.

12 Cf. notamment « *Ousia et grammè* » in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, pp. 31 et svt.

13 Cité par D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, op. cit. p. 88.

d'autre alternative que celle de l'ontologie interprétative ? Est-ce que la prétention de l'herméneutique à couvrir la totalité du champ de la modernité ne laisse effectivement aucune autre possibilité de penser la métaphysique ?

Il nous semble que non, et que l'alternative que Foucault dressait au début de cette intervention devrait être prise au sérieux, à savoir qu'à la nostalgie des matins de l'être répond la confrontation des modernes *Aufklärer* au défi kantien qui inaugure la modernité. Être moderne signifie ici être kantien. Non au sens historique, c'est à dire en prenant le risque de restreindre la radicalité de l'interrogation critique aux conditions de possibilité de la science newtonienne (en admettant que ce risque mette en cause le contenu historique du kantisme, ce qui est en soi douteux) ; mais en reprenant l'exigence transcendantale là où Kant nous l'a légué. En un mot, un travail néokantien. Qu'entend-on par là ? Ici encore, c'est Foucault qui nous aidera à élaborer une réponse : « Ce qui est désigné par ce terme, c'est, plus qu'un « mouvement » ou une « école » philosophique, l'impossibilité où c'est trouvée la pensée occidentale de surmonter la coupure établie par Kant ; le néokantisme (en ce sens nous sommes tous néokantiens), c'est l'injonction sans cesse répétée à raviver cette coupure – à la fois pour retrouver sa nécessité et pour en prendre toute la mesure » ; être néokantien c'est affronter la question : « quelles sont les fatalités de la réflexion et du savoir qui ont rendu possible Kant et nécessaire la constitution de la pensée moderne ? »¹⁴. Cette définition de 1966 gagne en portée lorsqu'elle est mise en parallèle avec le commentaire de Foucault de *Qu'est-ce que les Lumières* de 1983, où il y définit l'*Aufklärung* comme « l'ontologie critique de nous-mêmes, il faut la considérer non certes comme une théorie, une doctrine, ni même un corps permanent de savoir qui s'accumule ; il faut la concevoir comme une attitude, un *ethos*, une vie philosophique où la critique de ce que nous sommes est à la fois analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuve de leur franchissement possible »¹⁵. Il ressort de ces prises de position : Ethos critique appliqué à ce que nous sommes au présent ; reconnaissance de la coupure qui impose à la pensée moderne d'interroger les conditions de sa propre légitimité, y compris dans la dimension temporelle qui la constitue.

A ces déterminations, le néokantisme contemporain ajoute une dernière, constitutive de son rattachement à Kant : la dissolution de la notion de substance au profit de l'opérativité de la fonction. Si l'on rencontrait déjà chez Kant le motif fonctionnel (par exemple dans le schématisme et dans le travail de l'imagination), le néokantisme du XX^{ème} siècle va fonder sa critique de la métaphysi-

14 M. Foucault, *Dits et écrits* I, op. cit. p. 546.

15 M. Foucault, « *Qu'est-ce que les Lumières* », in *Magazine Littéraire – Kant et la modernité*, 1993, p. 73.

que sur cette fonctionnalité qui vise à éliminer jusqu'au motif de toute dialectique transcendante. Loin de restreindre la notion de fonction à une quelconque discipline formelle, il s'agit ici d'élaborer un nouveau paradigme conceptuel à partir duquel doit se réfléchir la modernité. C'est dans cette mesure que le livre de Ernst Cassirer de 1910, intitulé *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* peut être considéré comme fondateur d'un projet de radicalisation de l'élan kantien et à partir duquel se joue le destin d'une nouvelle compréhension – critique – du moment moderne. Le seul équivalent à ce travail inaugural est sans doute le livre de 1965 de Heinrich Rombach, *Substanz, System, Struktur*¹⁶ où il définit le fonctionnalisme comme représentant l'*ontologie du contemporain*, en opposition à l'ontologie substantialiste de l'antiquité et du moyen âge (nous pourrions rajouter : et de l'âge classique de la représentation).

C'est sur le terrain de l'abandon du paradigme substantialiste que se joue sans doute un certain destin de la modernité dans la mesure où, tout comme pour le premier Heidegger, il manifeste une volonté de sortir de la référence fondatrice à une présence objective qui sert de *Grund*, d'autorité ou de principe de clôture, toutes déterminations par lesquelles la pensée contemporaine qualifie la métaphysique. Mais ce geste de rupture se veut situer strictement dans l'orbe décrite par le geste kantien, sans nostalgie de l'être. En ce sens, le fonctionnalisme néokantien s'assume comme l'héritier du principe des principes critique qui fait de l'*Esthétique transcendante* la pierre de touche de tout l'édifice critique (cette même *Esthétique* que Kant avait appelé *phénoménologie* lors de la phase de composition de la *Critique de la Raison Pure*). En ce sens aussi, le principe des principes husserlien du § 24 des *Ideen* selon lequel « tout ce qui s'offre à nous dans l'« intuition » de façon originaire doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors »¹⁷, ce principe pourrait fort bien être néokantien. Réserve faite, sans doute, du problème inchoatif de la donation que l'on décèle dans l'expression « ce qui se donne ».

En deçà de la possibilité de l'aporie de la donation, le symbolique offre la première possibilité de penser l'antéprédicatif d'une manière radicalement extérieure à la métaphysique, en s'articulant sur l'incarnation expressive. Pour Cassirer, c'est parce que j'ai un corps que je suis *toujours déjà* dans le sens ; mon incarnation comme inscription originaire dans le sensible, est avant tout « le lieu ou plutôt l'actualité même du phénomène d'expression (*Ausdruckphänomen*), en lui l'expérience visuelle et auditive, par exemple, sont prégnantes l'une de l'au-

16 H. Rombach, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, Alber, Freiburg/München, 1965/1966.

17 E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie...*, op. cit., p. 79.

tre, et leur valeur expressive fonde l'unité antéprédicative du monde perçu, et, par elle, l'expression verbale (*Darstellung*) et la signification intellectuelle (*Bedeutung*). Mon corps est la texture commune de tous les objets et il est, au moins à l'égard du monde perçu, l'instrument général de ma « compréhension ». ¹⁸ Il n'y a pas plus de don de sens qu'il n'y a don du corps. Le prégnance symbolique constitue l'horizon de notre être au monde et ce n'est qu'à partir du caractère indépassable de l'*Urphänomen* expressif que le monde « me parle » sans médiation : « La conscience comme l'objet appartient à la pensée thétique. – mais parce que les choses sont prises pour l'incarnation de ce qu'elles expriment. Que leur signification humaine s'écrase en elles et s'offre à la lettre comme ce qu'elles veulent dire » ¹⁹.

C'est donc sur la base de cette radicalisation de l'*Esthétique* kantienne que nous pouvons, une fois encore, reprendre sans relâche l'effort de reprise de la spécificité du moderne. Entendue comme abandon – sans reste, sans nostalgie – de l'être comme principe premier et unifiant, la modernité surgit de la reconnaissance de notre vie dans le sens à partir d'une finitude incarnée, passionnée, qui ne cède pas à l'exclusive univocité du concept, mais s'ouvre aux possibles d'une raison plurielle, polymorphe, métissée, en constant processus de décentrement et de reconfiguration, jouant des différentes modalités de constitution de sens (expressif, représentatif, purement significatif) sans que celui-ci ne soit jamais pré-constitué, pré-vu, pré-su-posé.

18 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Tel, Gallimard, 1990, p. 271-2.

19 *Ibidem*, p. 336. Les deux dernières citations sont de Merleau-Ponty. Pourquoi ne pas citer directement Cassirer ? Premièrement, parce que ces citations proviennent de passages – nombreux – où Merleau-Ponty intègre, commente, s'inspire explicitement du troisième tome de la *Philosophie des formes symboliques*, reconnaissant au concept cassirérien d'expression une portée décisive pour l'élaboration de sa propre phénoménologie. Aussi, cette évocation de Merleau-Ponty ne doit certes pas être entendue comme une invocation. En effet, si tel était le cas, cela signifierait qu'un certain néokantisme devrait en passer par l'autorité de la phénoménologie afin d'obtenir le droit à se faire entendre dans le discours philosophique contemporain. Au-delà des appellations d'écoles, cette connotation de Merleau-Ponty a valeur de témoignage en faveur d'un dialogue que la présence écrasante de la philosophie heideggerienne – et le cours tragique de l'histoire du XXème siècle européen – ont probablement contribué à avorter. Elle vise avant tout à confondre la série de préjugés qui développent la thèse de « l'intellectualisme » supposé de Cassirer. Sur ce point, ainsi que sur les affinités profondes qui lient la phénoménologie d'inspiration husserlienne et la philosophie des formes symboliques, je me permets de renvoyer à mon travail : O. Feron, *Finitude et sensibilité dans la philosophie d'Ernst Cassirer*, Paris, Kimé, 1997.

III. LE SENS CACHÉ OU LA SUSPICION D'UNE ILLÉGITIMITÉ

Or ce doute de pré-constitution est précisément ce qui pèse sur la lecture herméneutique de la modernité. Ce poids se porte fondamentalement sur la thèse de la modernité comme sécularisation. Cette thèse, si commune et diffusée entre nous par les travaux de Karl Löwith, qui fait du transfert des compétences divines au siècle le modèle de compréhension des temps modernes, cette thèse qui semblait si révolutionnaire en ce qu'elle devait permettre – du moins était-ce le souhait de Löwith – de caractériser la *krisis* de la modernité, cette thèse donc rencontre dans l'herméneutique son plus fervent appui. Quelles en sont les raisons ? Dans quelle mesure l'herméneutique qui fonde son travail sur la reconnaissance de notre liaison à la tradition, avalise l'interprétation de la modernité comme sécularisation ? Précisément en réinvestissant le mouvement de sécularisation en en faisant le destin propre de la tradition religieuse occidentale, en faisant de la modernité « la fille de la tradition religieuse de l'Occident, surtout en tant que sécularisation de cette tradition. [en ce sens], l'herméneutique semble non seulement avoir été une conséquence de la sécularisation moderne (...) mais aussi et surtout un agent déterminant »²⁰, notamment au travers des techniques d'exégèse dont la *sola scriptura* avait besoin. Plutôt que rupture, la sécularisation doit se comprendre, être interprétée comme transformation, mutation, coïncidence du christianisme avec son propre destin qui, tel ce Dieu qui s'est fait homme, rencontre son telos en se faisant religion naturelle (thème de la *kenosis* comme abaissement, affaiblissement de la transcendance). « L'herméneutique n'est ce qu'elle est en tant qu'héritière du mythe chrétien de l'incarnation de Dieu »²¹. A la thèse de la sécularisation comme dissolution (Marx, Nietzsche, Weber), l'herméneutique s'appuie sur une compréhension du phénomène comme transfert (Hegel, Feuerbach). Comment l'herméneutique procède-t-elle ?

Sans doute en se rappelant la vieille leçon hégélienne qui nous enseigne que toute *simple* négation maintient toujours la conscience dans la détermination de ce qu'elle nie. Il y a de l'ignorance dans cette figure immédiate de la conscience en ce qu'elle ne comprend pas ce qu'elle nie, ce qui l'empêche de la relever (*Aufheben*). Ce soupçon d'une *Aufhebung* avortée de la part de la modernité sécularisée est précisément ce qui légitime cette lecture herméneutique qui a accès, de par sa tradition et sa méthode, à ce que les *moderni* nient simplement, trop simplement. C'est l'argument fameux avancé par Gadamer à propos du concept de sécularisation : « Il confère à la compréhension de soi de ce qui est devenu et de ce qui est présent toute une dimension de sens caché et prouve de

20 G. Vattimo, *Au-delà de l'interprétation*, op. cit. p. 49.

21 *Ibidem*, p. 60.

la sorte que le présent est bien plus et signifie bien plus qu'il ne le sait de soi-même. Cela vaut aussi et tout particulièrement pour les Temps Modernes »²². Tel est sans doute le moment le plus hégélien de l'herméneutique lorsqu'elle comprend la modernité comme un phénomène superficiel, ignorant de ce qui la détermine par delà une conscience non transparente à elle-même. La modernité est ici déterminée par ce qu'elle transporte, transfère inconsciemment de cette phase qu'elle nie simplement, dont elle veut immédiatement se séparer continuant ainsi à être sur-déterminée par ce sens caché que la seule méthode herméneutique est capable, sinon, d'identifier, tout au moins d'interpréter. La modernité non comme révolution, mais comme évolution.

Néanmoins, ce schéma interprétatif ne peut être validé qu'au sein d'une pensée qui nous semble bel et bien encore surdéterminée par certaines catégories héritées de la métaphysique, en ce cas, une fois encore le concept de *substance*. Car comment comprendre la possibilité même de ce processus de transformation qui à la fois modifie et maintient, nie et conserve, sinon sur la base d'un contenu substantiel qui se perpétue sous ses différentes interprétations possibles ? L'herméneutique se voit dès lors dans l'obligation « de fournir la preuve d'une transformation, d'une transformation dans de nouvelles fonctions touchant une substance unique, identifiable, qui se maintient au cours du processus. Sans une telle identité substantielle, aucun sens compréhensible ne pourrait être conféré au discours de la transformation et du déplacement »²³.

Telle est sans doute la point extrême de l'attachement herméneutique à l'ancienne métaphysique en ce qu'elle ne peut laisser de présupposer une continuité substantielle du sens (toujours déjà là) pour légitimer sa fonction interprétative. Ce faisant, elle écrase la modernité dans sa volonté d'autonomie en la repliant sur cette dimension de sens caché qui continuerait à la sur-déterminer. La modernité se verrait ainsi dans la position de devoir justifier son indépendance face à ce qu'elle ne possède pas *en propre*. « L'aliénation d'une substance historique vis-à-vis de son origine, qu'elle ne porte plus en soit que comme dimension de sens caché, pose inévitablement la question de savoir s'il s'agit d'un processus d'autoaliénation de cette substance ou de sa déformation en une substance étrangère. Telle est la différence, qui peut s'exprimer ainsi : l'attribut de l'infini est-il passé de Dieu au monde parce que l'idée de la création ne peut pas éviter, dans son extrême radicalisation, cette conséquence, ou a-t-il été usurpé pour le monde afin de faire prendre à celui-ci la place et la fonction de Dieu ? Dans le

22 H.G. Gadamer, in *Philosophische Rundschau*, 15, 1968, p. 201 cité par H. Blumenberg, *La légitimité des temps modernes*, trad. M. Sagnol, J.L. Schlegel, D. Trierweiler, Paris, Gallimard, p. 24.

23 H. Blumenberg, *La légitimité des temps modernes*, *op. cit.*, p. 24.

deuxième cas, les antinomies cosmologiques de la dialectique transcendantale de Kant seraient l'impasse à laquelle conduit ce qu'on pourrait appeler l'acte de violence du vol de Dieu »²⁴. Remarquons au passage, à la lumière de l'analyse de Blumenberg, que l'accusation d'illégitimité que l'herméneutique adresse à la modernité comme liquidation est exactement la même qu'adressait Tertullien aux philosophes païens (à commencer par Platon), qui développaient certes des propositions vraies mais qui étaient invalidées par l'ignorance de la source d'où émanaient ces vérités.

Cette compréhension de la sécularisation (comme *secularisatio* et non pas comme *Verweltlichung*, avec toutes les déterminations que cela implique) se traduit aussi dans le champ politique. En effet, si la modernité n'est qu'une phase de transformation de l'absolutisme théologique, tous les concepts politiques ne sont fondamentalement que des concepts théologiques sécularisés²⁵. C'est évidemment la thèse de Carl Schmitt et de Joseph De Maistre qui ne voient dans la souveraineté de l'ordre de l'état que la transcription mondaine de l'infailibilité spirituelle du Pape. Cette sécularisation de Schmitt est complexe car elle doit affronter, depuis une perspective catholique, la dissidence réformée. En ce sens, elle s'assimile, comme l'écrit Antonio Rivera, à une « *complexio oppositorum*, puisque les concepts politiques les plus importants procèdent de théologie opposées, en particulier les théologies luthérienne, calviniste et catholique : le légitimité charismatique se dérive de la théologie luthérienne ; la décisionniste et moderne souveraineté, bien qu'elle puisse également être considérée comme une sécularisation de l'infailibilité du l'évêque de Rome, semble être le fruit d'un transfert au souverain du pouvoir absolu du Dieu Calviniste, et, finalement, l'authentique et antilibérale représentation politique constitue une sécularisation de la représentation de l'Église Catholique »²⁶. A terme, la minorité de la modernité, son incapacité à s'assumer comme autonome face à cette tradition dont elle n'est qu'un des avatars a pour conséquence l'impossibilité pour le politique de s'automatiser face à la sphère de la transcendance.

24 *Ibidem*, p. 26.

25 Cf. A. Compagnon, *Les antimodernes de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005.

26 A. Rivera, « La secularización después de Blumenberg » in *Res Publica*, N° 11-12, 2003, p. 108.

IV. CONCLUSION (?) : LA FIN DE LA MODERNITÉ

Nous étions partis de l'interrogation qui porte sur la différence qui singularise la modernité de son éventuel dépassement vers une phase post-moderne. Nous connaissons tous la définition la plus courante qui est donnée de la post-modernité, comme « fin de l'époque des grands récits ». Néanmoins, et contrairement à la compréhension qui en a été couramment donnée, le sens que Lyotard attribuait à cette phase post-moderne n'était pas de dépassement, d'*Aufhebung*, de sortie du territoire moderne. Une telle attitude ne pouvait être justifiée que par une compréhension volontariste encore pleinement métaphysique de transparence à soi d'un cogito enfin plus que moderne. Aussi nous proposa-t-il de nous impliquer dans un processus qu'il nomme de réécriture de la modernité. Contrairement à une quelconque entreprise de remémoration, de réactivation d'un contenu oublié qui constitue, à notre corps défendant, notre identité de modernes, Lyotard prend appui sur Freud pour reprendre l'essence du moderne comme travail de soi sur soi sans aucune position de survol. Contre *l'Erinnerung* qui suppose la répétition du même, Lyotard fait appel à la notion de *Durcharbeitung*, de perlaboration. Plutôt que comme réactivation, re-présentification d'un contenu inconscient, la perlaboration est fondamentalement un processus, une fonction laborieuse qui doit permettre au sujet de la cure de surmonter certains éléments refoulés. Ce processus, nécessairement inscrit dans le temps, ne vise pas à la rédaction de l'histoire comme mise à jour que Nietzsche critiquait dans ces *Considérations inactuelles*. Se conjuguant toujours au présent, il ne peut invoquer aucune légitimation d'origine qui validerait de quelque manière que ce soit le cours de son propre travail. Dans l'écart de l'écriture de soi (qui est aussi une écriture à soi), dans cette invention permanente s'ouvre l'espace d'une possible autonomie vis-à-vis de toutes ces sources d'autorité, qui furent toujours des sources de légitimité que l'homme s'est cherché au long de son histoire. « C'est sans doute la conscience de ce piège, encore, qui conduit Freud à renoncer enfin à son hypothèse sur l'origine des névroses. Il l'a d'abord attribuée à ce qu'il nomme une « scène primitive », scène de séduction de l'enfant par l'adulte. Freud s'ouvre, de l'autre côté de la psychanalyse, du côté de sa fin, à l'idée que le procès de la cure pourrait, devrait être interminable. A la différence de la remémoration, la perlaboration se définirait comme un travail sans fin et donc sans valeur : sans fin au sens où il n'est pas guidé par le concept d'un but, mais non sans finalité »²⁷. C'est par un appel à cette fonction sublime de va

27 Lyotard, *L'inhumain*, Paris, Galilée, 1988, p. 39. Cette thématique a été abordée en tant que *phénoménologie de l'histoire* par J. L. Villacañas, « Blumenberg, lector de Kant », in *Kant. Razón y experiencia*, Biblioteca Salmanticensis, Estudios 274, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2005, pp. 461-477.

et vient entre les différentes facultés humaines, trop humaines – c'est à dire finies – que Lyotard convoque le Kant de la finalité sans fin pour nous inspirer dans ce travail toujours déjà inachevé de création de ses propres possibilités d'autonomie qui caractérise la modernité.

OLIVIER FERON