

Laval théologique et philosophique



ALBERT, Hans, Kritik der reinen Hermeneutik : der Antirealismus und das Problem des Verstehens

Donald Ipperciel

Volume 53, numéro 1, février 1997

L'herméneutique de H.-G. Gadamer

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401070ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401070ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Ipperciel, D. (1997). Compte rendu de [ALBERT, Hans, Kritik der reinen Hermeneutik : der Antirealismus und das Problem des Verstehens]. *Laval théologique et philosophique*, 53(1), 260–262. <https://doi.org/10.7202/401070ar>

Hans ALBERT, *Kritik der reinen Hermeneutik : der Antirealismus und das Problem des Verstehens*. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1994.

Avec sa *Critique de l'herméneutique pure*, Hans Albert nous propose une critique de l'herméneutique non pas dans le sens du criticisme kantien, pas plus que dans le sens d'une critique de l'économie politique marxienne. Le titre de son ouvrage annonce plutôt une opposition univoque à son objet d'étude, sur la base de son rationalisme critique pour lequel il s'est fait connaître comme épigone de Popper. Ce dernier ouvrage de Hans Albert fait écho à sa *Kritik der reinen Erkenntnislehre* (1987) dans laquelle il condamne tout questionnement transcendantal, tout en cherchant à transformer celui-ci en problème d'explication. L'objet de la critique dans la *Critique de l'herméneutique pure*, c'est l'herméneutique philosophique telle que défendue par Gadamer à la suite de Heidegger, et qui implique selon Albert de façon implicite ou explicite un anti-réalisme. Habermas et Apel, dans la mesure où ils font leurs certains préceptes de l'herméneutique philosophique, n'échappent pas à la critique. L'ouvrage reprend en grande partie les analyses antérieures d'Albert portant sur l'herméneutique (voir la préface).

Albert critique d'abord les présupposés théologiques qu'il croit reconnaître dans l'ontologie fondamentale de Heidegger, laquelle ne serait qu'une « mystique de l'Être ». Derrière la question de l'Être et de l'essence de la technique se trouve selon lui un « sens caché eschatologique » qui, par sa confusion, peut fasciner certains esprits « romantiques » cherchant en réalité à travers un discours aux allures philosophiques « une édification religieuse ou un succédané de religion ». Heidegger aurait bien éliminé (*aufgehoben*) l'interprétation chrétienne de l'existence, mais, dans le sens hégélien, l'aurait du même coup conservée (*aufgehoben*). Ainsi, l'Être se réduirait à un Dieu sécularisé qui se comporterait à la façon du *deus absconditus*, c'est-à-dire en se révélant et se dérochant à la fois. L'analyse de ces présupposés n'est pas effectuée de façon immanente et se contente souvent de généralités. On se tournera donc préférablement vers Löwith (*Weltgeschichte und Heiligeschehen*, 1953) pour en apprendre davantage sur cet aspect critique fort intéressant en soi. Quant à la critique du style heideggerien en tant que « fiction du concept », voire en tant que « musique de mots », on n'y apprend guère plus que ce que Bourdieu (*L'Ontologie politique de Heidegger*) ou Adorno (*Jargon der Eigentlichkeit*) ont déjà exposé à ce sujet. Tout comme Carnap (*Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, 1931), Albert isole volontiers des passages de l'œuvre de Heidegger, et offre ainsi au lecteur le spectacle d'énoncés insensés parce que hors contexte. Cette façon de procéder ne semble servir qu'une rhétorique spéieuse, que confirment un ton sarcastique et caustique dénué d'objectivité (*Être et Temps* est selon Albert une « corruption de la pensée philosophique sous la forme d'une mascarade transcendante ») et de nombreuses généralisations hâtives.

La critique de l'herméneutique de Gadamer est conduite de façon plus immanente, bien que le recours à des généralisations reste une constante. Celle-ci y est aussi perçue comme un obscurantisme théologique — Albert parle d'un « modèle de révélation de la connaissance » — et un antinaturalisme, ceci étant la conséquence de l'influence directe de Heidegger.

Gadamer affirmait dans la postface de la 3^e édition allemande de *Vérité et Méthode* que « le dialogue philosophique avec la philosophie des sciences semble ne jamais vouloir réussir ». Le débat avec Hans Albert confirme ce constat. Le dialogue de sourds entre eux semble d'abord reposer sur une confusion entre les niveaux conceptuels. D'abord entre *vérité* et *méthode*. La conjonction qui relie les deux termes dans le titre de l'œuvre maîtresse de Gadamer n'est aucunement exclusive, mais dénote plutôt une tension entre les deux. Il ne s'agit pas d'une critique radicale à l'endroit de

la méthode scientifique, comme le croit Albert, mais de l'apologie d'une vérité hors de la méthode qui se veut totalisante, tout en acceptant ses acquis.

La confusion se poursuit entre la « logique de la recherche » et le contexte de recherche dans lequel elle se meut, entre l'immanence scientifique et la pratique scientifique comme telle qui, elle, est pré-scientifique, et possède une pertinence sociale et historique. Ainsi, au précepte gadamérien d'une compréhension historique dans les sciences morales (*Geisteswissenschaften*), Albert répond que celles-ci peuvent très bien, tout en conservant un objet historique, l'approcher en tant que sciences théoriques et nomologiques. La linguistique serait l'exemple d'une telle science théorique portant sur un objet social et historique. Or, Gadamer répondrait à ceci que même la linguistique, quelque théorique qu'elle soit, s'inscrit dans un contexte socio-historique qui détermine par exemple la pertinence du choix des sujets analysés et de leur type de questionnement.

La méprise se retrouve encore entre l'ontologique (ou le transcendantal) et le volontarisme subjectif, lorsqu'Albert reproche à l'anticipation du sens, inhérent à la pré-structure de la compréhension, d'être une activité subjective, et de ne pas entrevoir la possibilité d'une correction de la pré-compréhension. Albert comprend même le concept d'application comme relevant du libre arbitre. Cette méprise pousse Albert à rejeter l'unité postulée par Gadamer entre la compréhension, l'interprétation et l'application.

L'absence d'un débat réel entre Albert et Gadamer se révèle de plus par le fossé linguistique qui sépare leur deux traditions. Le concept de vérité chez Albert, fondé sur le progrès graduel de la connaissance scientifique par des explications correctives, se heurte au concept de vérité que Gadamer embrasse à la suite de Heidegger, c'est-à-dire la vérité qui se dévoile et se révèle à nous dans la clairière de l'être. Le même conflit se retrouve dans le concept d'objet, de même que ses corollaires : objectif, ontique, présent (*vorhanden*). Là où Albert comprend l'objet simplement comme le pôle d'une relation épistémique, Gadamer le saisit comme objet (*Gegen-stand*), c'est-à-dire comme ce qui se tient de façon autonome devant le sujet contemplateur. Ainsi, celui qui fait de l'histoire son objet n'a pas, selon Gadamer, pris conscience de l'implication de sa propre subjectivité dans le flux de l'histoire. La réplique d'Albert, selon laquelle tout discours *sur* l'histoire prend celle-ci comme objet, c'est-à-dire comme thème, ne contredit ainsi en rien la position de Gadamer.

L'inventaire des confusions d'ordre linguistique et conceptuel s'étend davantage : de l'incompréhension avouée de l'historialité à l'interprétation erronée de la fusion des horizons, du rôle des préjugés à la place qu'il faut réserver à la critique, les malentendus se multiplient de façon indéfinie. Cette réception manquée est due en partie au bagage conceptuel hérité de la tradition analytique auquel Albert tient de façon rigide. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la critique d'Albert, selon laquelle Gadamer aurait confondu *sens* et *signification* (tels que définis par Frege). Pour Albert, le sens d'un texte indépendant de la *mens auctoris* est inconcevable.

Là où sa critique semble plus convaincante, c'est dans l'identification des lacunes de Gadamer quant à ses connaissances des sciences exactes. Cette objection a déjà été formulée par J. Weinsheimer dans *Gadamer's Hermeneutics* (1985). Si les sciences font l'objet d'une critique, on est en droit de s'attendre, comme Albert l'exige, à une analyse immanente de celles-ci. Cependant, la reconnaissance de ce manquement ne signifie en rien une déficience de l'herméneutique philosophique, mais seulement de sa critique à l'endroit des sciences exactes.

Dans la discussion des thèses de Karl-Otto Apel, Albert s'oppose avant tout au « séparatisme méthodologique », c'est-à-dire à la dichotomisation des sciences naturelles et humaines. Aussi bien les présupposés théologiques de celle-ci, que la thèse apeliennne des intérêts de la connaissance et de l'incommensurabilité du comprendre et de l'expliquer, laquelle est à la base du séparatisme métho-

dologique, font l'objet d'une critique. Ainsi, il expose en contrepartie sa propre conception fondée sur le rationalisme critique, et fait l'apologie de la pensée théorique et nomologique sur la base d'un utopisme scientifique. Il s'agit selon Albert d'expliquer le comprendre.

Dans une large mesure, *Critique de l'herméneutique pure* cherche, en s'appuyant en partie sur Max Weber, à démontrer comment la pensée théorique et nomologique s'applique aux différentes sciences humaines ou morales, soit en histoire, économie, droit et théologie, bien que tous ces domaines soient traditionnellement la chasse gardée de l'herméneutique. Le rationalisme critique pourrait, selon l'auteur, contribuer au progrès de tous ces domaines.

La critique qu'adresse Albert à Habermas porte de façon conséquente sur la section « herméneutique » de la *Théorie de l'agir communicationnel*, soit la section 4 du premier chapitre, *La Problématique de la compréhension de sens dans les sciences sociales*. Ce faisant, Albert peut reprendre la critique de l'herméneutique qu'il formule à l'endroit de Gadamer et réitérer sa position concernant l'unité d'une méthode scientifique dans tous les secteurs du savoir, y compris les sciences sociales. La rationalité communicationnelle, laquelle se fonde sur des préceptes herméneutiques de consensus des partenaires sociaux, est perçue par Albert comme n'étant qu'un cas spécial à l'intérieur des phénomènes sociaux, sans droit de prétention à l'universalité. Et même dans les cas pertinents où l'intersubjectivité et la communication jouent un rôle déterminant, il importe selon Albert de conserver une « attitude objectivante », car un jugement libre de tout préjugé est, en accord avec Max Weber et malgré l'herméneutique philosophique, toujours possible. Outre les confusions déjà mentionnées ci-dessus quant à l'argumentation de l'herméneutique philosophique, on y retrouve des malentendus relatifs, eux, aux thèses habermassiennes. Par exemple, lorsqu'il présente ses arguments pour une technologie réalisant l'idéal de la rationalité communicationnelle, il appert qu'Albert confond l'idéal gnoséologique, tel que l'entendait Habermas à la suite de Weber, avec un idéal utopique. Nous ne pouvons, dans ce débat entre Habermas et Albert, nous tenir qu'à ces indications sommaires.

Le seul intérêt de *Critique de l'herméneutique* d'Albert, c'est qu'il illustre à quel point l'herméneutique philosophique peut encore aujourd'hui faire l'objet de grossiers malentendus.

Donald IPPERCIEL
Faculté St. Jean