

### La PH en condensé et sans larmes ?

Un certain nombre de textes assez détaillés et approfondis<sup>1</sup> ont maintenant été publiés concernant les questions en titre, et il est temps peut-être, dans un espace restreint, de tenter d'en donner l'essentiel de la manière la plus accessible possible. Compte tenu du caractère « étrangeant » de ces démarches par rapport aux courants majoritaires dans les SH<sup>2</sup>, ces perspectives s'acquièrent difficilement sans efforts. On peut cependant en tenter une présentation aussi peu lacrymale que possible, donc avec des condensations de première approche, et en évitant les réductionnismes, pour donner envie d'approfondir la question. Pour ce qui est des arrière-plans généraux quelques références sont utiles. Elles sont signalées dans la bibliographie par des \* après l'initiale du prénom de l'auteur.

### Expérience, expérientiation, expérimentation, sens

Le plus simple pour souligner la spécificité de ces démarches consiste sans doute à problématiser autrement que l'on ne le fait d'habitude l'*expérience*. Dans les perspectives PH, le générique « expérience » permet de contraster en son sein « expérimentation » et ce qu'on pourrait appeler « expérientiation », ce que ne font pas les démarches plus classiques en SH. L'expérientiation reconnaît qu'il existe une façon de comprendre le monde, dans laquelle le monde et les autres prennent sens dans un horizon de compréhension préalable. Celui-ci, d'une part, ne se résume pas à l'empirie tangible et peut donc apparaître sans le recours aux signes et en particulier au  $L^3$ , et, de l'autre est indispensable à la compréhension au sens le plus usuel (qui recourt aux signes tangibles, notamment au  $L$ , se fonde sur la rationalité et l'empirie).

P. Ricoeur (1983, 25 sq.) argumente pour illustrer cela que lorsque nous expérientions le temps dans la vie quotidienne, nous comprenons intuitivement de quoi il s'agit, et ce temps a du sens qui oriente nos vies. Cela n'empêche pas, d'une part, que si nous devons l'explicitier, cela est malaisé, et que, d'autre part, ce que nous pouvons en dire se fonde sur l'expérientiation intuitive que nous en avons

---

<sup>1</sup> Voir *Glottopol*, n° 28 (articles de M. Debono, I. Pierozak, V. Feussi, D. de Robillard, A. Becetti), qui contient des bibliographies actualisées à mi-2016 (en ligne).

<sup>2</sup> Sciences humaines (ce qui, pour moi inclut le social), ou mieux, *humanités*.

<sup>3</sup> La majuscule en italiques  $L$  remplace « langues », « langages », « discours », « paroles » lorsqu'il est inutile voire qu'il serait nocif de les distinguer.

faite : nous n'aurions rien à dire sans ce sens implicite sous-jacent à nos mots. Les mots tentent de traduire en signes du sens qui repose sur une expérientiation qui constitue déjà du sens, arrière-plan sans lequel les signes ne peuvent prendre sens.

### **Sens « large » et conflit sémantique constitutif**

Si on veut admettre cette conception de manière cohérente, il faut, comme l'argumente C. Romano (2010, 828) élaborer une idée du sens bien plus large et compréhensive que celle élaborée dans les SH, et particulièrement en Sciences du langage et de la Communication, ce qui ne peut être approfondi ici.

Dans son acception la plus répandue, le sens serait indissociable de signes car ceux-ci comportent une composante immatérielle (le sens) liée à un support matériel (le signifiant, sonore, graphique). Ce sens serait dès lors organisable de manière tendanciellement rationnelle, par le biais des signes, la composante matérielle de ces derniers étant censée permettre de manipuler le sens immatériel, le définir, le codifier, l'analyser, etc. Bref, le traiter totalement en objet, en outil. Ce traitement est tendanciellement rationnel mais pas complètement parce que les systèmes de signes essaient d'éviter des signifiants identiques pour des sens différents (homonymie, paronymie), ou qu'un sens identique, ou des sens proches soient liés à des signifiants différents (synonymie, quasi-synonymie), ou pire, qu'un même signifiant désigne deux antonymes (éantiosémie, par ex. « hôte »). L'empirie « tangible » a donc ainsi partie liée au rationalisme, mais il est difficile ici d'en développer mieux ici les raisons. On comprend donc la solidarité entre matérialité et raison, les deux se confortant mutuellement même si cela demeure une tendance, un idéal jamais atteint : les langues ne sont pas des langages mathématiques, et y demeurent toujours des caractéristiques échappant au rationnel.

Tout en intégrant la pertinence de ce type de sens, parce qu'elle est indispensable à la socialité, la PH affirme l'existence d'une autre forme de sens, qui échappe aux oppositions qui structurent le sens ci-dessus. Ce sens, souvent dit « anté-prédicatif », échappe aux oppositions classiques comme « explicite / implicite », « analytique / synchrétique », « objectif / subjectif », « non-rationnel / rationnel », etc. Le sens expérientiel n'est donc ni la négation ni le contraire du sens sémiotique : il relève d'une sphère de sens, dont l'un des « inventeurs » est sans doute Héraclite, réinterprété plus récemment par W. von Humboldt, puis E. Husserl et sa postérité. Dans cette sphère, du sens apparaît dans l'expérientialité, sans support matériel objectivable, extériorisé, perceptible dans l'espace social.

Un être humain est donc, constitutivement, habité par un conflit de sens permanent dans la mesure où il est immergé dans ce sens anté-prédicatif qu'on caractérisera mieux plus loin, et dont une des caractéristiques importantes est qu'il « arrive » à un être sans qu'il le veuille ou puisse s'y opposer. Ce sens qui constitue l'accès au sens fonde un être humain, l'habite. Quand celui-ci accède au L et aux signes, cette façon de recevoir le sens perdure, et les signes eux-mêmes sont reçus sur le mode

expérientiel, avant d'être rationalisés. La richesse du sens chez les êtres humains est donc largement due à ce conflit permanent entre deux modalités du sens, antéprédicatif et prédicatif, qui s'articulent dans une relation complexe, à la fois antagonique et symbiotique.

En effet, le sens antéprédicatif, très fortement imprégné de sensibilité<sup>4</sup>, d'imaginaire, d'affectivité, serait condamné à demeurer difficile à évoquer (parce qu'implicite), malaisément analysable, difficilement partageable, impossible à soumettre à la délibération sociale. Le recours au *L* pour le faire est donc indispensable, même si le *L*, trop simple, trop binaire ou « digital », trop socialisé<sup>5</sup> pour convenir à l'expression d'une sensibilité individuelle, la caricature, si on s'en tenait à une simple compréhension.

Le *L* est indispensable à l'approfondissement de l'antéprédicatif et peut servir à le travailler et à s'en approprier autrement, à condition de ne pas le mobiliser littéralement, mais de manière complexe, notamment métaphorique. Le *L*, alors, est mobilisé pour un sens qui passe non pas dans la langue, les paroles, le discours, mais à *travers* le *L*. Le *L* y est à la fois obstacle et adjuvant, et on ne peut en comprendre l'essentiel que si on le met en œuvre d'une manière qu'on pourrait appeler *poïétique*<sup>6</sup>.

La mise en œuvre d'une compréhension poïétique suppose donc que l'on s'émancipe de la définition étroite du sens, et de la réception conçue comme foncièrement technique<sup>7</sup> qui en est la base implicite, fondée prioritairement sur les signes et leurs signifiants. Une réception qui s'articule sur la *poïesis* essaie de favoriser une compréhension que l'on pourrait rapidement appeler « artistique », dans la mesure où elle essaie de recevoir tout sens en laissant jouer le sens antéprédicatif et le sens empirique-rationnel. Il s'agit alors d'une conception du poétique et de l'artistique qui considère que cette façon de recevoir le monde fonde tous les humains et leur est donc transversale, les formes d'art socialement codées constituant des formes dérivées, élaborées, socialement encodées à partir de cette conception anthropologique de l'art, de la *poïesis* et du littéraire. La tradition occidentale dominante de la réflexion sur la réception est liée à une interprétation réifiée d'Aristote et Platon instaurée en dogme devenu intangible. Elle a pour effet que la réception « technique », priorisant le sens sémiotique, en est venue à être considérée comme ce qu'E. Husserl appelle l'« attitude naturelle », étouffant,

---

<sup>4</sup> Il ne s'agit pas de sensibilité uniquement sensorielle, mais imaginaire, affective, qui est sous-jacente à la perception physique.

<sup>5</sup> Les langues encodent les aspects d'une expérience imaginaire et historique collective, sélectionnés et hiérarchisés dans une structure en un sens anonyme, parce que ne correspondant à celle d'aucun individu, et donc impuissante à dire les expériences de chaque individu.

<sup>6</sup> Et pas « poétique », pour éviter les interférences avec la fonction poétique, réductrice, chez R. Jakobson.

<sup>7</sup> En effet, le signifié des linguistes est censé émerger de la prise en compte d'outils, sous la forme de signifiants (signes, éléments de contexte, d'histoire réduite à ce que des signes peuvent en véhiculer...), et son idéal est de s'éloigner le moins possible du sens que ces outils sont censés livrer.

recouvrant, dissimulant, rendant inaccessible le sens antéprédicatif qui, pourtant, seul rend possible, innerve, nourrit le sens sémiotique. Les démarches PH sont donc fondées sur un travail altéro-réflexif qui dévoile, sous la carapace du sens sémiotique socialement prescriptif, simplificateur, opacifiant et codifié, que ce sens est lui-même travaillé, transformé de l'intérieur par du sens antéprédicatif.

Un premier enseignement en est que les signes sont, certes, d'indispensables adjutants à la compréhension, mais aussi, et tout autant sinon parfois plus, des obstacles. En effet, la légitimité technique qui leur est conférée face au sens se fonde dans une sorte d'allant de soi lié à leur composante matérielle censée permettre leur manipulation, qui peut cacher du sens qui sourd autrement, parfois de manière difficile à relier à de l'empirique ou du rationnel. Une autre forme de compréhension est donc indispensable à un usage des signes qui ne se réduit pas à celle reposant sur la croyance dans le contrôle par la technique sémiotique.

### **Se désintoxiquer du sémiotisme : s'approprier**

On peut appeler « sémiotisme » la conception qui, à force d'idéaliser la compréhension fondée sur du tangible-rationnel et de l'imposer comme seule légitime, en finit par se rendre sourde à ce qui sourd autrement.

Un des principes fondamentaux des perspectives PH est que le changement dans la sphère humaine, y compris important, est possible, à condition qu'il soit mis en œuvre dans la continuité avec l'historialité<sup>8</sup> qui nous a fondé.e.s et qui a abouti à la situation que l'on veut changer. Le rapport au temps, dans l'héritage de la tradition de J. Herder, G. Vico, W.v Humboldt, puis des travaux plus récents de W. Dilthey, d'E. Husserl et de leur postérité, est considérée comme ce qui, à la différence des objets des sciences de la nature ou sciences « dures », fonde le phénomène humain. C'est pour cela que le sens ne peut y être conçu indépendamment de ce qui l'ancre dans son histoire, à savoir la couche antéprédicative, qui rend possible et nourrit le sens sémiotique.

Cela suppose donc que chacun commence par s'approprier son historialité, parce que les projections de chacun dans du sens se comprennent mieux dans la prise en compte de cet ancrage. Cela ne signifie pas seulement « connaître » intellectuellement cette histoire, factualisée (transformée en un chapelet de faits réputés empiriquement vérifiables ou consensuels), mais surtout en faire l'expérimentation (R. Kossellek) : éprouver, à la façon d'une expérimentation de vie, avec sa composante imaginaire, affective, rationnelle, le « travail de l'histoire » (H.-G. Gadamer), qui nous a significativement fait.e.s ce que nous sommes, et aurait donc pu nous faire autrement. Ce travail de l'histoire « naturalise », s'il n'est pas

---

<sup>8</sup> L'historialité est une conception de l'histoire qui considère qu'un être humain ne contrôle jamais totalement son histoire, parce qu'elle est toujours partiellement, et significativement, imaginaire, enracinée dans l'affectif.

compris, approprié, rend évidentes, fige certaines choses pour chacun, les transforme en « allants de soi » qui diminuent la marge de liberté indispensable aux changements en profondeur.

Tant que nous demeurons dans ce rapport factuel, nos prédécesseurs dans l'histoire, ceux qui ont partiellement fait et nous laissé en héritage le paysage dont nous héritons, nous « possèdent » encore, en un certain sens, nous maintiennent dans leur horizon de compréhension. Ce n'est que quand nous réhumanisons cette histoire en essayant d'en comprendre les « pour quoi » (en vertu de quels choix en sommes-nous arrivé.e.s là ?) que nous nous émancipons des façons de raconter l'histoire qui nous maintenaient dans des horizons de compréhension que nous ne comprenions pas. Ce n'est que, lorsque par un autre « travail de l'histoire », nous parvenons à les « dénaturaliser », les « désévidentialiser », à comprendre les raisons de ces choix qu'ils redeviennent humains, et que nous nous pouvons imaginer des voies émancipatrices vers le changement. Ainsi par exemple, tant qu'on pense que les sciences reposent sur deux jambes qui sont l'empirie et la rationalité logique, il est impossible de les changer ; ce n'est que l'histoire de la lente imposition de cette évidence comme évidence qui en émancipe, en laissant comprendre que les raisons de cette imposition n'étant pas universelles et anhistoriques, il est légitime, soit de se ré-approprier cette manière de faire les sciences, pour des raisons nouvelles en une forme de conservatisme apparent re-habité de l'intérieur, soit de les pratiquer autrement.

Cette conception de l'histoire dépasse ce qu'on appelle souvent l'historicité, et pour cette raison, on doit l'appeler plutôt « historialité », parce que c'est une conception de l'histoire dans laquelle on lui confère un statut primordial (de premier ordre), et par laquelle l'histoire dépasse la simple narration de « faits ». L'historialité y constitue un enjeu qui concerne, met en jeu, notre être (Robillard, voir bibliographie), cet être sous-jacent à notre activité de recherche dont elle ne peut jamais se dissocier, et sans lequel elle ne pourrait pas avoir lieu. De ce point de vue, les langues, si elles ne doivent pas demeurer les invisibles barreaux de prisons qui nous enfermeraient dans des visions du monde, doivent être appropriées de manière historique. Cela, à chaque locuteur d'une ou plusieurs langues, pose la question : même si ma / mes langues m'ont été imposées par ma socio-bio-histoire, en la colorant de ce que les sociétés qui parlent ces langues ont retenu de leur expérience collective pour l'encoder linguistiquement, quelles raisons (quelle vision politique ? quelle éthique ?) pourraient faire que je puisse en faire une composante d'un projet de vie collectif et individuel ?

En intégrant à l'activité de recherche cette conception de l'humain et des langues, on y introduit la prise en compte de ce qui nous rend capables d'expérencier, de mettre en discussion, en quoi cette activité est tributaire de l'exercice d'imaginaires, de sensibilités, de rationalités au sein de choix politiques et éthiques fondamentaux, qui fondent nos relations avec les autres, et sont donc au fondement des SH. Alors, nous devenons capables de nous en « approprier » en tant que phénomènes

*humains*, en les comprenant à notre façon, pour leur donner un sens nouveau, dans notre univers à nous, sans jamais qu'il soit nécessaire d'opérer de rupture radicale qui relègue nos prédécesseurs dans les brumes incertaines d'un passé considéré comme obscurantiste par une attitude un peu condescendante à leur égard<sup>9</sup>. Bien au contraire, ce n'est que pour autant que nous aurons compris le passé, que nous serons parvenus à lui donner une place significative dans notre propre histoire et avenir, que nous parviendrons à nous en émanciper, et à lui donner un sens revivifié, réinterprété, approprié. Il pourra alors, sans négationisme du lien qui nous en rend solidaires, s'investir de nos exigences éthiques et politiques, de notre imaginaire, de notre sensibilité, légitimement différents parce que nous ne sommes pas nos prédécesseur.e.s. Nous ne vivons pas dans le même monde, et, sans pour autant nier notre rapport avec elles / eux (et donc de nous trouver dans une forme d'auto-odi), et pouvons éviter une forme de négationisme stérilisant, ou de critique purement rationnelle qui tente de nous arracher violemment à ce passé par la rupture. Cela, par sa violence symbolique même, nous y emprisonne. La violence même de cette rupture explicite ce qui nous enchaîne à ce passé : pourquoi nier avec tant de force tout rapport avec lui, s'il est « passé » ? Si nous voulons le reléguer avec tant de force rationaliste dans le passé, c'est qu'il est encore trop présent, agissant, autrement que dans la raison.

On touche alors à la notion d'appropriation, articulée à l'altérité du sens des autres. Si le sens est toujours-déjà partiellement hérité parce que l'être humain est d'abord historial (héritage de W. v. Humboldt relu par sa postérité), faire l'expérience de ce rapport d'héritage fait partie de tout travail de sens, puisque tout sens est en quelque sorte, et avec les limites des métaphores de la matière pour ce qui relève de l'esprit<sup>10</sup>), un « précipité » de deux séries d'éléments de sens, antéprédicatif et prédicatif, baignant dans des exigences éthiques et politiques. Ces deux dimensions s'imposent en effet, puisqu'il s'agit, en dernière analyse, de relations avec nos prédécesseurs<sup>11</sup> et avec nos contemporains, avec lesquels nous nous projetons dans un avenir commun désirable. Comprendre, c'est articuler le « monde » légué notamment avec, dans, par, contre, les langues, et constitutif de tout être humain (monde imaginaire, sensible, rationnel), dans l'horizon duquel arrive et prend sens tout sens « autre », compris à travers ce « monde » (terme sur lequel on reviendra plus bas), auquel nous devons donner sens sur cet arrière-plan, pour vivre avec ces autres, qui ont une autre historialité.

---

<sup>9</sup> Et par lequel nous finissons par nous mépriser nous-mêmes, en dernière analyse ; puisque nous en sommes les héritiers et prisonniers.

<sup>10</sup> « Esprit » est une façon d'éviter une réduction au cognitif d'un processus de compréhension qui est aussi social, historique, imaginaire, affectif...

<sup>11</sup> L'idéologie du progrès en Occident, depuis les Lumières, a rendu cet héritage suspect ; la PH tente de lui donner une juste place, en reconnaissant son influence, en réfléchissant aux façons de l'approprier sans le nier.

En ce sens, comprendre, c'est toujours s'approprier<sup>12</sup> au sens humboldtien : traduire, dans son monde (imaginaire, sensible, rationnel) à soi, dans les termes organisant ce monde, ce qui est donné à comprendre de ce qui n'est pas soi. D'où la formule célèbre et un peu paradoxale dans une perspective autre que PH, de H.-G. Gadamer: comprendre, c'est toujours comprendre autrement, mais en tendant toujours à comprendre les autres dans une relation « vraie » (Romano, 2019-b).

### **Le « vrai » dans une perspective PH : un monde éthique et politique**

On l'aura compris, le comprendre PH ne recherche pas l'adéquation, la conformité, l'exactitude, mais la compréhension « vraie »<sup>13</sup>. Une exigence éthique et / ou politique fonde cette conception de la compréhension. En effet, ce comprendre s'élabore dans une relation, à propos d'une assertion reposant sur une personne qui prend ses responsabilités (« digne de foi ») et concerne tout autant le « contenu » de ce qui se donne à comprendre (dans une autre épistémologie, l'« objet », par exemple un texte), et la tonalité de la relation, la lumière dans laquelle cet objet prend sens, l'atmosphère. Dans les perspectives autres que PH, on considère que les « faits » sont séparables et indépendants des valeurs (Strong, à paraître). Dans une perspective PH, c'est l'inverse, comme on le verra (cf. *Dasein* et « monde ») : les « objets » n'existent à nos yeux que parce que nous sommes projetés / nous projetons dans le monde, *les modalités de cette projection étant constitutive du monde*, et de ce que nous y sentons, comprenons, du statut que nous nous conférons, accordons aux autres...

Cette façon de se jeter dans le monde (notamment, et surtout son pourquoi, pourquoi), puisqu'elle concerne d'autres que nous, est donc fondamentalement éthique et / ou politique, puisqu'elle concerne la place, le statut accordé aux autres, et aux relations avec eux.

Dans cette perspective, le plus important peut-être à comprendre est cette « façon », ce « pour-quoi », ce qu'on pourrait aussi appeler la phénoménalité : ce qui fait qu'au lieu que rien ne nous apparaisse, il y a bien quelque chose, qui est tributaire du fait que nous nous projetons dans le monde avec les autres d'une *certaine manière*.

### ***Dasein*, Phénomène, L**

Sans approfondir la complexe notion de *Dasein*, il faut cependant en éclairer au moins deux aspects. On pourrait proposer une glose approximative de ce terme en disant qu'il s'agit non pas de l'« individu » comme on en fait souvent l'assimilation,

---

<sup>12</sup> « Mais s'approprier quelque chose ne veut pas dire le posséder, mais le porter à ce qu'il a de propre, le laisser advenir en propre. Afin de le laisser advenir en propre, l'être humain doit devenir ce qu'il est lui-même en propre, il a à assumer sa finitude et sa mortalité, ce qui veut dire faire l'expérience de cette *Stimmung* ou tonalité particulière que Heidegger nomme dans les *Beiträge*, « *Verhaltenheit* », retenue, dans laquelle il voit la disposition fondamentale de l'homme tout autant que de la pensée. » (Dastur, 2011, 95- 96)

<sup>13</sup> Etymologiquement : Indoeuropéen : « ami », « digne de foi »

mais de la « condition humaine » englobant ce qui est traditionnellement écartelé dans les SH, entre « individualité » / « subjectivité » d'une part, et « socialité ».

Quelles en sont les caractéristiques principales, pour ce qui nous concerne le plus ici ? D'une part, le *Dasein* est constitutivement « ouvert » au monde est aux autres. Il ne s'agit pas d'un choix volontariste et / ou délibéré (« Je m'ouvre au monde, aux autres » ; ou « Je ne me ferme pas » »). Le *Dasein* « est ouvert » au monde parce qu'il fait partie du monde, il fait l'expérimentation de sa vie dans la texture même de la « chair » du monde (Merleau-Ponty), sans rupture de continuité. Il en fait donc sens intuitivement, expérimentiellement, mais ce sens lui est trop « évident », ressenti comme trop « naturel », trop intimement constitutif de son être pour qu'il puisse aisément en parler, donc entretenir un rapport autre avec lui. Passer à l'évocation prédicative présupposerait, on l'a vu, que cette participation ontologique au monde puisse être suspendue, mise entre parenthèses, désinvestie imaginativement, sensiblement, affectivement, afin d'être posée à distance comme « objet » distinct, analysé, stylisé conceptuellement, dissocié en composants explicables et discrets, ce qui n'est guère aisé, puisque cela signifie accepter de s'envisager comme « objet » disséqué, écartelé...

Puisqu'il s'agit, en quelque sorte, de trouver une motivation à se mettre à douter de ses propres fondations, ce qu'on ne fait ni spontanément ni volontiers, une des voies consiste à s'appuyer sur des altérités. En effet, on peut faire le pari que notre propre jction<sup>14</sup> éthique et politique dans le monde, notre propre tension *poiétique*, qui est difficile à soumettre à la question parce que d'une aveuglante évidence à nos yeux, peut nous apparaître par contraste dans des circonstances où elle est mise en question par une *autre* force *poiétique* que l'on suppose tout aussi évidente et impérieuse pour d'autres. Cela se rencontre dans deux types de circonstances au moins, fortement altéritaires toutes les deux : d'une part, dans le travail historial, de l'autre dans la relation altéritaire.

Dans le travail historial, on s'interroge sur l'histoire (donc, par définition, sur des séquences d'événements non calculables, paramétrables) en ce qu'elle nous a conduits à être et à être tels que nous nous apparaissions, ce qui, inévitablement, est émaillé de hasards, de bifurcations difficilement explicables rationnellement, de coïncidences, de rencontres fortuites, de paris gagnés et perdus, de lacunes dans la connaissance des événements, causes, effets. Ce travail est nécessairement imaginaire, sensible, affectif, rationnel, empirique : lorsque l'histoire est historique, on en fait l'expérience (expérimentation) (Kosseleck, 1997). Ce travail conduit donc à s'expérier « comme un autre » (P. Ricœur, 1990), à savoir comme partiellement, et non moins significativement, le résultat de chaînes causales improbables : une sorte de chaos initialement incompréhensible, et dont la cohérence n'apparaît avec

---

<sup>14</sup> Ce terme évite de devoir spécifier s'il s'agit de « pro-jction » ou de « rétro-jction », la jction mêlant les deux, et traduit l'idée que l'on est jeté dans la vie, que l'on s'y jette aussi, ce qui souligne qu'une vie constitue toujours une prise de risque, un pari, tout n'y étant pas contrôlable.

« évidence » qu'à l'intéressé lui-même tant qu'il ne se livre pas à ce travail, qui enrichit sa propre vision de son monde d'autres visions, divergentes, antagoniques. Il comprend alors à quel point il peut constituer une énigme aux yeux des autres, et à quel point le « résultat » actuel est fragile : il aurait, par exemple, suffi de peu pour qu'il puisse être son ennemi. Cela peut être amplifié, si ce travail dépasse le biographique pour s'étendre à l'histoire sociale, civilisationnelle, puisqu'il devient alors évident que nous sommes les héritiers d'étranges et incompréhensibles prédécesseurs, dont les héritages nous ont fait.e.s, qui, quoi qu'on en ait, ont laissé leur marque indélébile en nous, nous sont constitutifs, et nous imposent, aux côtés de félicités agréables à évoquer (arts prestigieux, éléments civilisationnels..), d'insupportables altérités, qui heurtent nos valeurs. Ils ont fait la guerre, ont opprimé, spolié, et nous en faisons, de manière tout sauf simple et mécaniste, une forme d'héritage contrasté, auquel il faut donner sens. Le travail historial est altéritaïre dans la mesure où il conduit à se confronter à des *poïesis* qui nous habitent, qui nous rendent étranges à nous-mêmes, dont nous avons du mal à rendre raison, ce qui nous invite donc à remettre le travail de compréhension / interprétation sur le métier, à le réinterroger à partir de notre jecton.

Une autre voie consiste à rencontrer d'autres *poïesis*, et à faire l'expérience de l'incompréhension des autres, notamment dans des rencontres interculturelles, surtout là où le linguistique-culturel est lié à des enjeux politiques et éthiques intenses (Giordano, 2008). Dans ces circonstances, on fait l'expérimentation de l'intense sentiment d'opacité (qui peut aller jusqu'à des formes d'hostilité ou d'agressivité devant cette résistance offerte à tout effort de compréhension) qu'éprouvent les autres à notre égard. Notre propre sentiment d'évidence devant ce qui rend notre monde cohérent, « naturel » peut s'y dissiper significativement devant l'évidence symétrique et agonistique<sup>15</sup> de cette incompréhension chez les autres qui, comme dans le travail historial, est, pour le moins, une invitation, et parfois une injonction vitale, à se redonner sens autrement, pour pouvoir entrer en relation avec d'autres.

Ces deux cas sont sous-tendus par le dérangeant sentiment d'impuissance lié à l'incapacité d'une *poïesis* du monde à « comprendre », s'« approprier » une / d'autres *poïesis* : un univers *poïétique*, qui donnait sens au monde, qui lui permettait d'exister dans un certain confort de sens devenu familier et évident, se voit soudain, défié, miné, lézardé, par une sorte d'attentat au bon sens qui pose, au milieu du monde, qui était lumineux, calme, évident, harmonieux, agréable, un « noyau de nuit » pour reprendre l'expression de P. Veyne (1971), résistant à toute compréhension, ruinant l'ordonnancement antérieur, parce que nous n'avons aucune « prise » sur ce noyau de nuit : *nous ne pouvons comprendre d'autres poïesis qu'à travers l'adjuvance et la résistance de notre propre poïesis*, ce qui rend la tâche

---

<sup>15</sup> C. Mouffe appelle agonistique une relation de conflictualité où l'on reconnaît la légitimité de l'adversaire (qui n'est donc pas ennemi, dont on ne souhaite pas la disparition), et avec qui on entretient le débat et la controverse parce que la conflictualité loyale est le fondement de la diversité, indispensable à la démocratie ?

difficile : nous ne comprenons mieux les autres qu'en étant mieux nous-mêmes (Romano, 2019-b). Sans avoir de prise positive sur nous, ce « noyau de nuit » constitue une persistante interrogation muette, sourde, tâtonnante, diffuse, potentielle, qui stimule l'imaginaire, la sensibilité, la raison... « Noyau de nuit » fait la transition vers un exemple qui me semble assez parlant. C'est celle de l'impression déroutante que l'on peut avoir devant la peinture d'un P. Soulages dans sa période « noire » : ses tableaux noirs, pour ainsi dire objectivement monocolores de couleur noire, interrogent la tradition picturale antérieure, les habitudes de contemplation, le statut du noir et des couleurs, et invitent à des reformulations, à considérer autrement les irisations provoquées par la lumière sur le miroir du noir...

Ce travail de sape de notre monde n'est pas définitif, ce défi posé par les « noyaux de nuit » nous incite, stimule, contraint, à redonner sens autrement, *donc à nous ré-approprier autrement de notre propre et ancienne cohérence*, à l'enrichir *dans des relations avec les autres dans le monde*. L'aspect le plus précieux de ce travail est que cette instabilisation de notre monde nous apparaît initialement comme incompréhensible, inquiétante, parce que nous ne comprenons pas pourquoi nous ne comprenons pas. C'est évidemment parce que ce qui instabilise ce sont des évidences antagoniques réciproques chez nous, qui se présentent avec la même autorité impérieuse que nos propres évidences : nous devenons le champ de rencontre, de batailles, peut-être, d'« urges »<sup>16</sup> *poiétiques* divergents, s'instabilisant mutuellement. Ils s'enrichissent mutuellement, à condition que l'on commence par reconnaître cet inconfort, que nous sommes « vaincus » par d'autres, ce qui nous fait basculer dans l'épistémologie du vaincu (Kosselek, 1997) : le vaincu n'a pas le choix de ne pas comprendre le vainqueur, et doit faire sens de ce sentiment de défaite s'il veut continuer à vivre. Pour cela, il bascule dans l'épistémologie du vaincu dans la mesure où, pour donner sens à cette situation, il doit s'appuyer sur des éléments peu ou pas du tout objectifs, sur des éléments de sensibilité, sur son historicité, etc., tout ce que le vainqueur, généralement, dévalorise comme ne pouvant pas légitimement entrer en jeu dans le processus de savoir. Certains passages d'Antonine Maillet en font état<sup>17</sup>. A. Maillet exemplifie ainsi dans certains romans (*La Sagouine*, *Par-derrière chez mon père*, par exemple) comment l'expérenciation d'être Acadien ne peut se voir dévalorisée par des institutions fondées sur une épistémologie positiviste, qui en réclament les signes patents, les preuves objectives, et comment cette expérenciation, ce sens, se voient donc minorés, parce qu'ils relèvent d'une épistémologie dans laquelle les vaincus se voient relégués. Les SHS institutionnelles, souvent, dévalorisent aussi cette épistémologie, que les humanités PH au contraire reconnaissent et veulent revaloriser, parce qu'elle fait partie de l'expérience humaine, et est, souvent, ce qui reste aux plus démunis, raison pour laquelle il importe qu'au moins une partie – minoritaire bien sûr – des SHS persiste à la théoriser, à l'illustrer, à la travailler.

---

<sup>16</sup> Référence au terme anglais, sans équivalent en français, pour traduire le fait d'être poussé de manière irrépressible, par une force parfois malaisée à identifier.

<sup>17</sup> Merci à Annette Boudreau (Université de Moncton) de me l'avoir fait connaître.

Notre phénoménalité, notre experientialité nous apparaît donc, particulièrement, dans la conflictualité avec nos « alter-ego », stimulées par cette situation inconfortable, par bribes, éclairs, que nous parvenons alors à prédiquer, verbaliser. Sans nous en libérer, cela nous donne aussi un autre rapport à eux, ce qui en permet une nouvelle prise en perspective. Sans le moindrement être émancipés de leur influence, parce qu'elle nous est trop constitutive, nous ne subissons seulement plus leur influence sous leur forme muette, obscure, et donc d'autant plus « phénoménalement » agissante. Ce rapport phénoménal est alors interrogé par d'autres rapports.

Le travail de ces altérités, de leur relation, à travers le *L* peut alors s'opérer, pour tenter de comprendre, à travers la singularité de chacun.e, chacun.e s'appropriant celle de l'autre. Cet exercice ne peut tendre vers une « saisie » visant l'adéquation, la reproduction « fidèle » de quoi que ce soit. Elle vise plutôt, et dans un travail sous-jacent, à en préparer la réception dans des conditions éthiques et politiques qui mobilisent, dans la socio-biographie, les éléments pertinents pour recevoir cette singularité, et, dans la projection vers une relation à venir, des éléments éthiques et politiques colorant ce « comprendre autrement » qui s'élabore, dans une *poïesis* qui cherche à faire sens, dans une relation avec d'autres, d'une autre *poïesis*. Il ne s'agit pas de tenter de la laisser intacte, vierge de sa propre compréhension, mais au contraire, dans un processus historique où l'on essaie de prendre ses responsabilités éthiques et politiques, de la prendre en charge. On fait alors son deuil de l'imaginaire positiviste de tenter de comprendre une altérité en essayant de la comprendre sans l'altérer, imaginaire qui dépolitise le comprendre, déresponsabilise celui qui comprend, puisqu'il est imaginé comme capable de comprendre sans s'impliquer fortement, et sans que toute compréhension soit aussi un agir.

Au contraire, et résolument, on travaille à comprendre en s'appropriant, compréhension qui restitue toute la dimension éthique et politique au comprendre. Il est alors cohérent que celui / celle qui comprend se responsabilise face aux autres dont il travaille à « recevoir » le sens, et donc qu'il s'efforce de comprendre comment il comprend antéprédicativement, avant de comprendre explicitement et prédicativement, sur cet arrière-plan qui ne cesse jamais de colorer sa compréhension explicite.

Cette préoccupation éthique et politique acceptant d'aller jusqu'à la mise en question de soi est, de manière condensée, ce qui mène vers le « vrai ». Elle inscrit le sens donné aux autres dans une histoire qui part d'une incompréhension liée à ce qu'on était, pour montrer comment elle parvient à une compréhension autre, dans une relation renouvelée, qui seule, permet une nouvelle appropriation, dans un soi renouvelé dans un monde qui a changé aussi.

## Différences, écarts en perspective historique

En quelques mots il faut sans aucun doute, essayer de camper rapidement cette démarche face à celles qui sont plus connues. Le plus simple consiste à montrer comment ces deux principaux courants sous-jacents aux SH se sont constitués, en quelques étapes très brèves.

M. Foucault fait observer que la célèbre maxime socratique « Connais-toi toi-même », empruntée au fronton du temple d'Apollon à Delphes<sup>18</sup> a connu deux compréhensions, la socratique demeurant la plus connue. L'autre, M. Foucault en donne la traduction sous la forme du « souci de soi ». Ces deux traductions campent bien les différences. Le « connais-toi » socratique (*gnothi seauton*) évoque une connaissance fondée sur la croyance ferme dans des « faits », à commencer par la *conviction*, chez celui qui se connaît, de sa propre identité, de la possibilité de l'auto-transparence. Ce thème sera repris et infléchi par la suite par R. Descartes, dont la certitude fondatrice est celle du *cogito*, qu'il « arme » d'une logique réputée universelle et omnipotente sous-jacente à tout comprendre. Au contraire l'*epimeleia heautou* de M. Foucault est d'abord une *interrogation*, qui traverse l'ensemble de la philosophie grecque et médiévale jusqu'à la Renaissance. Elle se demande comment les autres, s'ils sont particuliers, pourraient être compris sans que celui qui comprend, et pour comprendre, évolue, change, puisque qu'on comprend comme on est. L'altérité altère, et on ne peut dès lors comprendre qu'en changeant. Dès le début, deux éthiques, deux visions politiques travaillent leurs différences, dont l'histoire des sciences humaines occidentales ne cesse d'approfondir les incompréhensions. A la Renaissance, les efforts de J. Hobbes, R. Descartes, B. Spinoza, G. Leibniz consolident le point de vue positiviste (au sens large : qui considère que les faits sont séparables des valeurs), et le souci de soi connaît un retrait. Il réapparaît néanmoins à la faveur du romantisme, notamment dans les débats entre l'hubris des Lumières françaises et celles, « dégrisées » allemandes, notamment avec J. Herder, puis W. von Humboldt. Ce dernier propose une interprétation d'E. Kant que celui-ci récuse, et que W. von Humboldt approfondit à la fin de sa vie intellectuelle, quand il quitte ses fonctions politiques pour, notamment, se préoccuper d'altérité en s'initiant, à un grand nombre de langues et de cultures. Chez E. Kant, ce qui permettrait de comprendre s'appuie sur deux fondements, que seraient d'une part l'entendement et ses catégories *a priori* et universelles et d'autre part l'expérience au sens empirique. L'imagination, dans sa grande plasticité, a dans ce modèle, pour fonction de traduire l'univers trop différent de l'empirie en entendement. Chez W. v. Humboldt réinterprétant E. Kant à sa façon, d'une part, l'imaginaire et les héritages historiques<sup>19</sup> jouent un rôle capital, de l'autre les langues

---

<sup>18</sup> Ce temple est considéré comme contenant le symbole du centre du monde, l'*omphalos*, et Apollon est le dieu des arts et de leur langage indirect mobilisant l'imaginaire, l'affectivité..., et considéré par ailleurs comme ayant de dons de divination.

<sup>19</sup> Les deux sont organiquement liés : l'historien, se préoccupant du passé révolu ne peut pas ne pas recourir à l'imagination pour comprendre les autres. Cela est vrai de toutes les sciences humaines, mais les historiens sont sans doute ceux qui peuvent le plus difficilement éviter de le reconnaître.

constituent une alternative encore peu explorée de la méthode que les épistémologues occidentaux recherchent depuis Aristote, le situant tantôt dans l'expérimentation (Ex. : F. Bacon ou B. Pascal), tantôt dans la rationalité (Ex. : R. Descartes). W. v. Humboldt, dans des propositions originales qui seront ignorées, méconnues, caricaturées, puis explicitées, diversifiées avec des accents divers dans les courants PH, renoue à sa façon donc avec Héraclite et sa conception du sens. De nos jours (Romano, 2010) ces deux grandes conceptions du sens organisent encore les SH, les perspectives PH demeurant minoritaires, bien que, ce qui ne peut laisser de surprendre, ceux qui les explorent figurent parmi les phares intellectuels du siècle dernier, avec, notamment, E. Husserl, W. Dilthey, M. Heidegger, H.-G. Gadamer, P. Ricœur, M. Merleau-Ponty, C. Taylor. Peut-être manque-t-il simplement une transposition aux SH, la plupart de ces auteurs étant philosophes ce à quoi je me suis attaché depuis quelques années ?

### **Conclusion : épistémologie, éthique et politique**

Ces perspectives nécessitent clairement un important travail de la part des SH, car les perspectives PH sont fondées sur une idée de l'humain, et donc des SH très différente de celles qui prédominent dans l'histoire de celles-ci. Les SH qui posent que les faits sont indépendants des valeurs sont fondées sur deux impératifs : celui de la vérité-adéquation (la recherche vise des modèles fidèles à ce qui se passe hors de la science) et celui du contrôle du monde et des autres (l'objectif, une fois l'adéquation atteinte, est que cela débouche sur des interventions sur / dans le monde : médecine, mécanique, politiques sociales, éducatives linguistiques...), ce qui impose la recherche de causalités prédictibles, de modèles permettant d'agir.

Le paradigme PH, pour sa part, est fondé sur une vérité-relation, qui considère que le monde et les autres ne nous apparaissent que sur un arrière-plan, une ambiance, une atmosphère, un « bain », pervasifs, expérientiels<sup>20</sup>, qualitatifs, toujours-déjà là. Il est donc impossible de faire de la recherche sans se préoccuper de l'expérientiation que font chercheurs et « autres » dont parlent les chercheurs de ce bain relationnel. S'il y a relation entre chercheurs et « autres », cela relève donc, primordialement, et fondamentalement, d'expérientiations éthiques et politiques fondatrices, partiellement antéprédicatives, expérientielles, qui colorent l'ensemble des recherches, qui ne pourraient prendre sens et consistance sans elles.

Une exigence des démarches PH est donc que le chercheur se préoccupe de la « phénoménalité », de comment et pour quoi le monde, les autres apparaissent, et que cela se dévoile au long cours, au fil de la recherche de la vie des chercheurs et de l'histoire des sociétés, dans un travail de souci de soi qui explicite comment le chercheur s'approprie, à *travers* « son » propre monde, notamment phénoménal, celui des autres.

---

<sup>20</sup> En bref, une *Stimmung*.

Il ne peut donc plus être question d'adéquation, de rendre compte du monde des autres « en soi » en « couleurs naturelles ». L'objectif consiste à raconter comment, à travers son propre univers et sans jamais (pouvoir) le quitter, le chercheur s'est approprié celui des autres en le formulant dans les termes de cet univers, comme une métaphore formulée dans les termes d'un univers des éléments d'un autre.

Le travail de recherche consiste donc en un *témoignage* au sens fort : le chercheur témoigne du sens des autres de son point de vue (biographiquement et socialement situé), en prenant ses responsabilités éthiques et politiques, face à ces autres et à ceux auxquels il s'adresse. Il ne parle pas des autres, mais de l'expérience des autres qu'il a faite, à travers sa / ses propre(s) langue(s), culture(s), historicité, et cette expérience globale et synthétique des autres intègre de manière privilégiée son interprétation d'aspects linguistiques, culturels, historiques, archéologiques, géographiques.... A aucun moment il ne peut s'agir uniquement d'étudier, d'analyser une langue, une culture, une histoire etc. de manière dissociable de son expérience : il témoigne des autres à partir de et à travers celle-ci.

Cette éthique et cette politique de la compréhension supposent donc un exigeant travail socio-biographique et historique long, malaisé, instabilisant, conflictuel (mais indispensable si l'on veut parler des autres en évitant de leur assigner ce (qu'on pense) qu'ils sont sans en prendre la responsabilité ou en l'occultant derrière des méthodologie et « garanties » scientifiques, mais en évoquant la seule chose dont on soit humainement capable, à savoir comment ils sont lorsqu'ils sont « pris » dans notre univers, « pris » dans notre éthique et notre politique, notre phénoménalité<sup>21</sup>. Pour conclure le mieux est de lire M. Merleau-Ponty, qui considère que le cartésiano-positivisme (et le constructivisme n'y échappent pas même si M. Merleau-Ponty ne l'évoque) est un véritable « *obscurantisme* » (p. 126), qu'il dépeint ainsi :

« Il [le sociologue] feindra donc d'aborder le fait social comme s'il lui était étranger, comme si son étude ne devait rien à l'expérience qu'il a, comme sujet social, de l'intersubjectivité ; sous prétexte qu'en effet la sociologie n'est pas encore faite avec cette expérience vécue, qu'elle en est l'analyse, l'explicitation, l'objectivation, qu'elle bouleverse notre conscience initiale des rapports sociaux et fait finalement apparaître ceux que nous vivons comme une variante très particulière d'une dynamique d'abord insoupçonnée de nous, et qui ne s'apprend qu'au contact des autres formations culturelles, l'objectivisme oublie cette autre évidence que nous ne pouvons dilater notre expérience des rapports sociaux et former l'idée des rapports sociaux vrais que par analogie ou par contraste avec ceux que nous avons vécus, bref par une variation *imaginaire* de ceux-ci » (1960, p. 126).

---

<sup>21</sup> On objecte souvent à cela que, lorsque les témoignages de chercheurs différents convergent et semblent se corroborer, cela commence à ressembler à de l'objectivité. Dans ce cas, il faut s'interroger non seulement sur les processus de formation, les diffusions culturelles, les contraintes institutionnelles qui peuvent uniformiser sinon toujours des points de vue ou sensibilités, du moins ce qui en est publié. Il faut aussi s'interroger sur le fait que, sans un long travail de souci-de-soi, on minimise souvent son « originalité » par rapport à celle des autres, non pas parce qu'elle est inexistante, mais parce qu'on ne peut l'assumer publiquement.

## Références bibliographiques

- BABICH, B., *La fin de la pensée. Philosophie analytique contre philosophie continentale*, L'Harmattan, 2012.
- DASTUR, F., *Heidegger et la pensée à venir*, Vrin, 2011.
- GADAMER, H.-G., *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Seuil, 1976 [1960].
- GIORDANO, C., « L'insoutenable innocence de l'interculturel », dans Gohard-Radenkovic, A., & Akkari, A.J. éd., *Coopération internationale : entre accommodements interculturels et utopies du changement*, L'Harmattan, 2008, 161 – 17.
- GRONDIN, J., *L'herméneutique*, PUF, Que sais-je ?, 2011.
- GUSDORF, G., *Les origines de l'herméneutique*, Payot, 1988.
- HUNEMAN, P., Kulich E., *Introduction à la phénoménologie*, Armand Colin, 1997.
- KOSSELLEK, R., *L'expérience de l'histoire*, Seuil, 1997.
- LYOTARD, J.F., *La phénoménologie*, PUF, Que sais-je ?, 2004 [1954].
- MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, Gallimard, 1960.
- MOUFFE, C., *L'illusion du consensus*, Paris, Albin Michel, 2016.
- RICŒUR, P., *Temps et récit. 1. L'intrigue et le récit historique*, Seuil, 1983.
- RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.
- ROBILLARD, D. de, « Fenêtres sur une sociolinguistique de la réception ou phénoménologique-herméneutique, ou sur des SHS qualitatives à programme fort », in *Glottopol*, n° 28, [en ligne], *Epistémologies et histoires des idées sociolinguistiques*, D. de Robillard, éd., 2016 pp. 121 – 189.
- ROBILLARD, D. de, « Quelles « langues » sont les français régionaux ? Un point de vue phénoménologique-herméneutique », in Bertucci, M.M., éd., *Les français régionaux dans l'espace francophone*, Hamburg : Peter Lang, coll. Langue, Multilinguisme, changement social, 2016 [2015], pp. 46 – 57.
- ROBILLARD, D. de, « Apports d'une sociolinguistique mauricianiste : éthique et politique de la réception », *Cahiers internationaux de sociolinguistique*, 2017 vol. 2, N° 12, Bosquet-Ballah, Y., Carpooran, A., Oozerally, S., Robillard, D. de, éd., 2017, pp. 15 – 44.
- ROBILLARD, D. de, « Taking Plurality Seriously with Michel de Certeau : from History to 'reception Sociolinguistics' », in B. Babich, éd., *Philosophies of Social Science*, Mouton de Gruyter, 2017, pp. 267 – 286.

STRONG, T., à paraître, « Truths, Facts, Alternates and Persons », in Tiziana, A. et Condello, A., édts., *Post-Truth, Philosophy and Law*, Routledge.

ROMANO, C., *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Gallimard., 2010.

ROMANO, C., *Etre soi-même. Une autre histoire de la philosophie*, Gallimard, 2019.

ROMANO, C., *Les repères éblouissants. Renouveler la phénoménologie*, Presses universitaires de France, 2019.

VEYNE, P., *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, 1971.